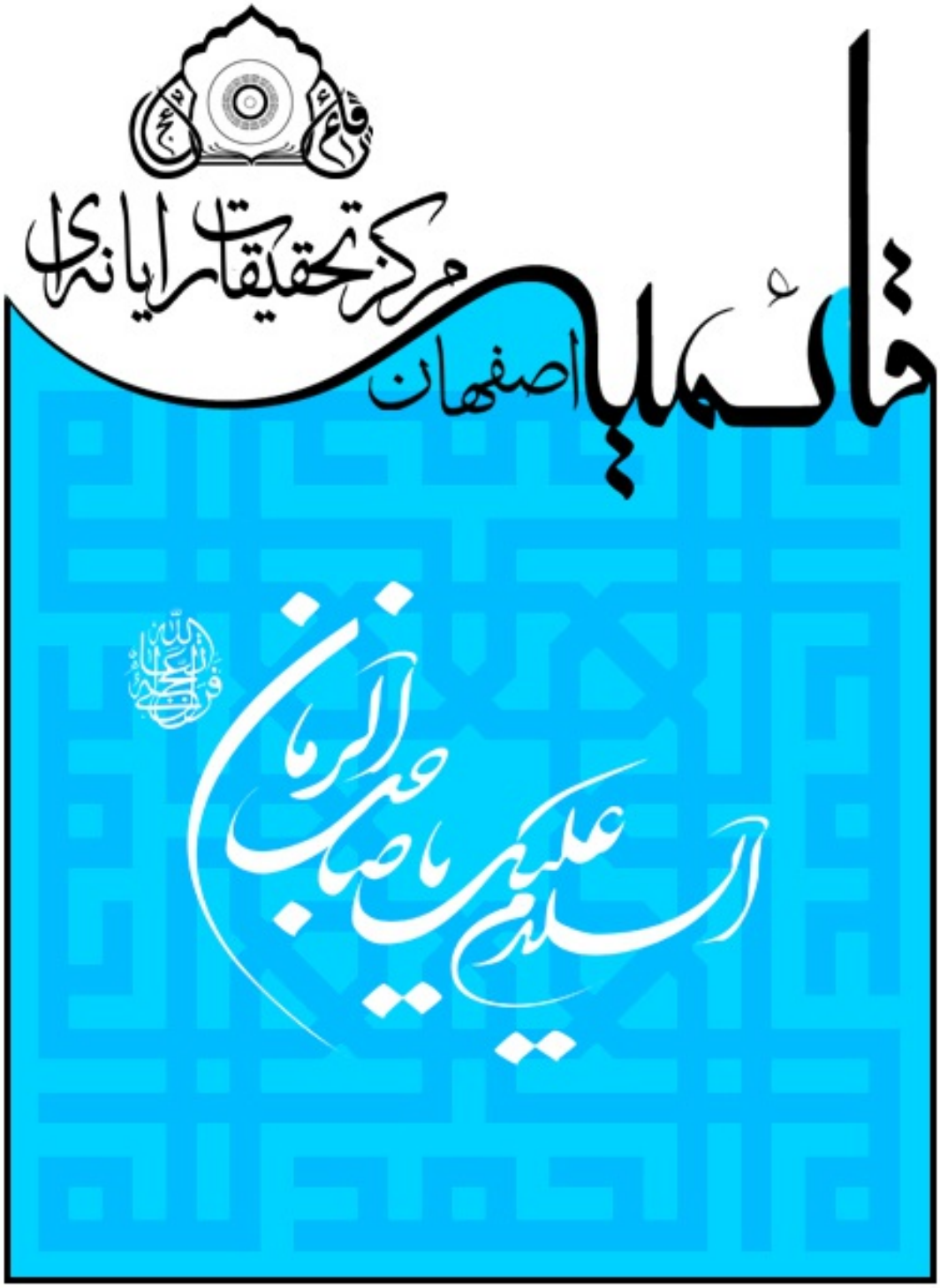


www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

# دروس حوزه

## پایه هفتم

بسم الله الرحمن الرحیم

# دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

فهرست ----- ۵
پایه هفتم ----- ۲۴
مشخصات کتاب ----- ۲۴
فرائد الاصول (رسائل) ----- ۲۴
المقدمة ----- ۲۴
المقصد الاول فی القطع ----- ۲۵
مقدمة ----- ۲۵
الامرالاول: ----- ۲۷
الامرالثانی: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیة حجة ----- ۳۲
الامرالثالث: قد إشتهر فی ألسنة المعاصرین أن قطع القطاع لا إعبار به ----- ۳۶
الامرالرابع: إن المعلوم إجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی الاعتبار أم لا؟ ----- ۳۷
اشارة ----- ۳۷
المقام الثانی [المقدم] و هو کفایة العلم الاجمالی فی الامتثال ----- ۳۸
اما المقام الاول [المؤخر] و هو کفایة العلم الاجمالی فی تنجز التکلیف و إعتباره کالتفصیلی ----- ۴۰
المقصد الثانی فی الظن ----- ۴۷
المقام الاول: ----- ۴۷
المقام الثانی: فی وقوع التعبد بالظن فی الاحکام الشرعیة ----- ۵۳
اشارة ----- ۵۳
الظنون المعتبرة ----- ۵۷
اشارة ----- ۵۷
الامارات المعمولة فی إستنباط الاحکام الشرعیة من ألفاظ الکتاب و السنة ----- ۵۷
اشارة ----- ۵۷
القسم الاول و هو ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم ----- ۵۷

اشارة ----- ۵۷
أما الکلام فی الخلاف الاول ----- ۵۸
[تفصیل] ----- ۵۸
و ینبغی التنبیه علی أمور ----- ۶۴
و أما التفصیل الاخر ----- ۶۵
القسم الثانی و هو الظن الذی یعمل لتشخیص الظواهر ----- ۷۰
و من جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد ----- ۷۲
و من جملة الظنون التی توهم حجیتها بالخصوص الشهرة فی الفتوی الحاصلة بفتوی جل الفقهاء المعروفین، سواء کان فی مقابلها فتوی غیر
ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغیر العلم خبر الواحد فی الجملة عند المشهور بل کاد أن یکون إجماعا. ۹۱
[توضیح] ----- ۹۱
أما حجیة المانعین، فالادلة الثلاثة ----- ۹۳
أما الکتاب ----- ۹۳
و أما السنة ----- ۹۳
و أما الاجماع ----- ۹۴
و أما المجوزون، فقد إستدلوا علی حجیته بالادلة الاربعة ----- ۹۶
أما الکتاب، فقد ذکروا منه آیات إدعوا دلالتها ----- ۹۶
و أما السنة فطوائف من الاخبار ----- ۱۱۱
و أما الاجماع، فتقریره من وجوه ----- ۱۱۶
الرابع دلیل العقل ----- ۱۲۹
الثانی حجیة مطلق الظن ----- ۱۳۴
[اشارة] ----- ۱۳۴
[الدلیل] الاول ----- ۱۳۵
[الدلیل] الثانی ----- ۱۳۸
[الدلیل] الثالث ----- ۱۳۹

الدلیل الرابع ----- ۱۴۰
اشارة ----- ۱۴۰
المقدمة الاولی: و هی إنسداد باب العلم و الظن الخاص فی معظم المسائل الفقهیة ----- ۱۴۰
المقدمة الثانیة: وعی عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة علی کثرتها ----- ۱۴۱
المقدمة الثالثة: فی بیان بطلان وجوب تحصیل الامتثال ----- ۱۴۶
المقدمة الرابعة فی أنه إذا وجب التعرض لامتثال ----- ۱۵۶
امور ینبغی التنبیه علیها ----- ۱۵۷
الامر الاول: ----- ۱۵۷
الامر الثانی: نتیجة دلیل الانسداد قضیة مهملة أو کل ----- ۱۶۶
اشارة ----- ۱۶۶
المقام الاول: ----- ۱۶۷
المقام الثانی: فی أنه علی أحد التقریرین السابقین ه ----- ۱۶۹
المقام الثالث: تعمیم الظن علی تقریر الکشف أو علی تقریر الحکومة ----- ۱۸۴
الامر الثالث: لا فرق بین الظن من أمارة علی حکم وأم ----- ۱۹۱
الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاکتفاء بالظن ف ----- ۱۹۵
الامر الخامس فی إعتبار الظن فی أصول الدین ----- ۱۹۶
اشارة ----- ۱۹۶
القسم الثانی: الذی یجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به ----- ۱۹۷
القسم الاول؛ الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد ----- ۲۰۲
الامر السادس: إذا بنینا علی عدم حجیة ظن فهل یترتب علیه آثار أخر غیرها ----- ۲۰۸
اشارة ----- ۲۰۸
المقام الاول: ----- ۲۰۸
المقام الثانی: فی کون الظن الغیر المعتبر موهنا ----- ۲۱۰
المقام الثالث: فی الترجیح بالظن الغیر المعتبر ----- ۲۱۲

مکاسب [ج۱] از ابتدا تا پایان أحکام المقبوض بالعقد الفاسد ----- ۲۲۰
المقدمة ----- ۲۲۰
النوع الأول: الاکتساب بالأعیان النجسة عدا ما استثنی ----- ۲۲۵
[مسائل ثمانٍ:] ----- ۲۲۵
اشارة ----- ۲۲۵
المسألة الأولی ----- ۲۲۵
المسألة الثانیة ----- ۲۲۸
المسألة الثالثة ----- ۲۳۰
المسألة الرابعة ----- ۲۳۰
المسألة الخامسة ----- ۲۳۱
المسألة السادسة ----- ۲۳۵
المسألة السابعة ----- ۲۳۵
المسألة الثامنة ----- ۲۳۶
و أما المستثنی من الأعیان المتقدمة ----- ۲۳۶
اشارة ----- ۲۳۶
المسألة الأولی ----- ۲۳۷
المسألة الثانیة ----- ۲۳۸
المسألة الثالثة ----- ۲۴۳
المسألة الرابعة ----- ۲۴۴
النوع الثانی مما یحرم التکسب به ما یحرم لتحریم ما ----- ۲۶۳
اشارة ----- ۲۶۳
القسم الأول ----- ۲۶۳
القسم الثانی ----- ۲۶۷
اشارة ----- ۲۶۷

المسألة الأولى ----- ۲۶۸
المسألة الثانية ----- ۲۶۹
المسألة الثالثة ----- ۲۷۰
القسم الثالث ----- ۲۷۷
النوع الثالث: مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه ----- ۲۸۰
النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه ----- ۲۸۳
اشارة ----- ۲۸۳
المسألة الأولى ----- ۲۸۳
المسألة الثانية ----- ۲۸۶
المسألة الثالثة ----- ۲۸۸
المسألة الرابعة ----- ۲۹۰
المسألة الخامسة ----- ۲۹۷
المسألة السادسة ----- ۲۹۷
المسألة السابعة ----- ۳۱۲
المسألة الثامنة ----- ۳۱۴
المسألة التاسعة ----- ۳۱۹
المسألة العاشرة ----- ۳۲۱
المسألة الحادية عشرة ----- ۳۲۹
المسألة الثانية عشرة ----- ۳۲۹
المسألة الثالثة عشر ----- ۳۳۳
المسألة الرابعة عشر ----- ۳۴۷
المسألة الخامسة عشر ----- ۳۷۱
المسألة السادسة عشر ----- ۳۷۷
المسألة السابعة عشر ----- ۳۷۷

المسألة الثامنة عشر ----- ۳۷۹
المسألة التاسعة عشر ----- ۳۸۹
المسألة العشرون ----- ۳۹۲
المسألة الحادية و العشرون ----- ۳۹۶
المسألة الثانية و العشرون ----- ۳۹۷
المسألة الثالثة و العشرون ----- ۴۰۰
المسألة الرابعة و العشرون ----- ۴۰۱
المسألة الخامسة و العشرون ----- ۴۰۲
المسألة السادسة و العشرون ----- ۴۰۳
المسألة السابعة و العشرون ----- ۴۲۵
المسألة الثامنة و العشرون ----- ۴۲۶
النوع الخامس: مما يحرم التكسب به ----- ۴۲۷
خاتمة: تشتمل على مسائل ----- ۴۴۰
المسألة الأولى ----- ۴۴۰
المسألةالثانية ----- ۴۴۴
المسألة الثالثة ----- ۴۶۲
و ينبغى (۱) التنبيه على أمور ----- ۴۶۶
الأمر الأول ----- ۴۶۶
الأمر الثانى ----- ۴۶۸
الأمر الثالث ----- ۴۷۲
الأمر الرابع ----- ۴۷۴
الأمر الخامس ----- ۴۷۶
الأمر السادس ----- ۴۷۷
الأمر السابع ----- ۴۷۸

الأمر الثامن ----- ۴۷۹
کتاب المکاسب ج۳ (البیع) ----- ۴۸۵
اشارة ----- ۴۸۶
الکلام فی المعاطاة ----- ۴۹۲
الأقوال فی المعاطاة ----- ۴۹۹
هل المعاطاة لازمة أم جائزة؟ ----- ۵۰۶
التنبیه علی أمور: و ینبغی التنبیه علی امور ----- ۵۱۳
الأمر الأول: هل المعاطاة بیع حقیقة أم لا؟ ----- ۵۱۳
الأمر الثانی: حکم الإعطاء من جانب واحد ----- ۵۱۷
الأمر الثالث تمیز البائع من المشتری فی المعاطاة ا ----- ۵۱۸
الأمر الرابع: أقسام المعاطاة بحسب قصد المتعاطین ----- ۵۱۹
الأمر الخامس: جریان المعاطاة فی غیر البیع ----- ۵۲۴
الأمر السادس فی ملزمات المعاطاة ----- ۵۲۷
الأمر السابع: هل المعاطاة بعد التلف بیع أم معاوضة ----- ۵۳۰
الأمر الثامن: العقد غیر الجامع لشرائط اللزوم معاط ----- ۵۳۱
الکلام فی عقد البیع ----- ۵۳۵
ألفاظ الإیجاب ----- ۵۴۱
ألفاظ القبول ----- ۵۴۳
مسألة (۱) : هل تعتبر العربیة فی العقد؟ ----- ۵۴۴
مسألة (۲) : هل تعتبر الماضویة فی العقد؟ ----- ۵۴۵
مسألة (۳) : هل یعتبر تقدیم الإیجاب علی القبول؟ ----- ۵۴۶
فرع: فی اختلاف المتعاقدین فی شروط الصیغة ----- ۵۶۳
أحکام المقبوض بالعقد الفاسد (۱) ----- ۵۶۳
الأول: ضمان المقبوض بالعقد الفاسد ----- ۵۶۳

الثانی: وجوب رد المقبوض بالبیع الفاسد ----- ۵۷۲
الثالث: ضمان المنافع المستوفاة فی المقبوض بالعقد ----- ۵۷۳
الرابع: ضمان المثلی بالمثل ----- ۵۷۶
الخامس ذکر فی القواعد: ----- ۵۸۳
السادس: إذا تعذر المثلی بالمثل ----- ۵۸۴
السادس: إذا تعذر المثلی بالمثل ----- ۵۸۴
فرع: لو تمکن من المثل بعد دفع القیمة ----- ۵۹۱
السابع: ضمان القیمی بالقیمة فی المقبوض بالعقد الفا ----- ۵۹۱
بدایة الحکمة ----- ۶۰۶
مقدمة فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته ----- ۶۰۶
المرحلة الأولی فی کلیات مباحث الوجود و فیها اثنا عشر فصل ----- ۶۰۷
اشارة ----- ۶۰۷
الفصل الأول: فی بداهة مفهوم الوجود ----- ۶۰۷
الفصل الثانی: فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی ----- ۶۰۸
الفصل الثالث: فی أن الوجود زائد علی الماهیة عارض له ----- ۶۰۸
الفصل الرابع: فی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة ----- ۶۰۸
الفصل الخامس: فی أن الوجود حقیقة واحدة مشککة ----- ۶۰۹
الفصل السادس: فی ما یتخصص به الوجود ----- ۶۱۰
الفصل السابع: فی أحکام الوجود السلبیة ----- ۶۱۱
الفصل الثامن: فی معنی نفس الأمر ----- ۶۱۱
الفصل التاسع: الشیئیة تساوق الوجود ----- ۶۱۲
الفصل العاشر: فی أنه لا تمایز و لا علیة فی العدم ----- ۶۱۲
الفصل الحادی عشر: فی أن المعدوم المطلق لا خبر عنه ----- ۶۱۲
الفصل الثانی عشر: فی امتناع إعادة المعدوم بعینه ----- ۶۱۳

المرحلة الثانية فی انقسام الوجود إلی خارجی و ذهنی ----- ۶۱۳
اشارة ----- ۶۱۳
الفصل الأول: فی الوجود الخارجی و الوجود الذهنی ----- ۶۱۴
اشارة ----- ۶۱۴
الإشکال الأول ----- ۶۱۴
الإشکال الثانی ----- ۶۱۵
الإشکال الثالث ----- ۶۱۷
الإشکال الرابع ----- ۶۱۷
الإشکال الخامس ----- ۶۱۷
الإشکال السادس ----- ۶۱۸
الإشکال السابع ----- ۶۱۸
المرحلة الثالثة فی انقسام الوجود ----- ۶۱۸
اشارة ----- ۶۱۸
الفصل الأول: الوجود فی نفسه و الوجود فی غیره ----- ۶۱۹
الفصل الثانی: کیفیة اختلاف الرابط و المستقل ----- ۶۱۹
الفصل الثالث: من الوجود فی نفسه ما هو لغیره و منه ما هو لنفسه ----- ۶۱۹
المرحلة الرابعة فی المواد الثلاث الوجوب و الإمکان ----- ۶۲۰
اشارة ----- ۶۲۰
الفصل الأول: فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیه ----- ۶۲۰
الفصل الثانی: انقسام کل من المواد إلی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس ----- ۶۲۰
الفصل الثالث: واجب الوجود ماهیته إنیته ----- ۶۲۱
الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمی ----- ۶۲۱
الفصل الخامس: فی أن الشیء ما لم یجب لم یوجد ----- ۶۲۱
الفصل السادس: فی معانی الإمکان ----- ۶۲۲

الفصل السابع: فی أن الإمکان اعتبار عقلی و أنه لازم ل ----- ۶۲۳
الفصل الثامن: فی حاجة الممکن إلی العلة و ما هی علة ا ----- ۶۲۳
الفصل التاسع: الممکن محتاج إلی علته بقاء کما أنه مح ----- ۶۲۴
خاتمة ----- ۶۲۴
المرحلة الخامسة فی الماهیة و أحکامه ----- ۶۲۵
اشارة ----- ۶۲۵
الفصل الأول: الماهیة من حیث هی لیست إلا هی الماهیة ----- ۶۲۵
الفصل الثانی: فی اعتبارات الماهیة ----- ۶۲۵
الفصل الثالث: فی معنی الذاتی و العرضی ----- ۶۲۶
الفصل الرابع: فی الجنس و الفصل و النوع و بعض ما یلحق بذلک ----- ۶۲۶
الفصل الخامس: فی بعض أحکام الفصل ----- ۶۲۷
الفصل السادس: فی النوع و بعض أحکامه ----- ۶۲۷
الفصل السابع: فی الکلی و الجزئی و نحو وجودهم ----- ۶۲۸
الفصل الثامن: فی تمیز الماهیات و تشخصه ----- ۶۲۸
المرحلة السادسة فی المقولات العشر ----- ۶۲۹
اشارة ----- ۶۲۹
الفصل الأول: تعریف الجوهر و العرض عدد المقولات ----- ۶۲۹
الفصل الثانی: فی أقسام الجوهر ----- ۶۳۰
الفصل الثالث: فی الجسم ----- ۶۳۰
الفصل الرابع: فی إثبات المادة الأولی و الصورة الجسمی ----- ۶۳۱
الفصل الخامس: فی إثبات الصور النوعیة ----- ۶۳۱
الفصل السادس: فی تلازم المادة و الصورة ----- ۶۳۲
الفصل السابع: فی أن کلا من المادة و الصورة محتاجة الأخری ----- ۶۳۲
الفصل الثامن: النفس و العقل موجودان ----- ۶۳۳

الفصل التاسع: فی الکم و انقساماته و خواصه ----- ۶۳۳
الفصل العاشر: فی الکیف ----- ۶۳۴
الفصل الحادی عشر: فی المقولات النسبیهٔ ----- ۶۳۴
المرحلهٔ السابعهٔ فی العلهٔ و المعلول ----- ۶۳۵
اشارهٔ ----- ۶۳۵
الفصل الأول: فی إثبات العلیهٔ و المعلولیهٔ و أنهما فی الوجود ----- ۶۳۵
الفصل الثانی: فی انقسامات العلهٔ ----- ۶۳۶
الفصل الثالث: فی وجوب المعلول عند وجود العلهٔ ----- ۶۳۶
الفصل الرابع: قاعدهٔ الواحد ----- ۶۳۶
الفصل الخامس: فی استحالهٔ الدور و التسلسل فی العلل ----- ۶۳۷
الفصل السادس: العلهٔ الفاعلیهٔ و أقسامه ----- ۶۳۷
الفصل السابع: فی العلهٔ الغائیهٔ ----- ۶۳۸
الفصل الثامن: فی إثبات الغایهٔ ----- ۶۳۸
الفصل التاسع: فی نفی القول بالاتفاق ----- ۶۳۹
الفصل العاشر: فی العلهٔ الصوریهٔ و المادیهٔ ----- ۶۴۰
الفصل الحادی: عشر فی العلهٔ الجسمانیهٔ ----- ۶۴۰
المرحلهٔ الثامنهٔ فی انقسام الموجود إلی الواحد و الک ----- ۶۴۰
اشارهٔ ----- ۶۴۰
الفصل الأول: فی معنی الواحد و الکثیر ----- ۶۴۱
الفصل الثانی: فی أقسام الواحد ----- ۶۴۲
الفصل الثالث: الهوهویهٔ و هو الحمل ----- ۶۴۲
الفصل الرابع: تقسیمات للحمل الشائع ----- ۶۴۲
الفصل الخامس: فی الغیریهٔ و التقابل ----- ۶۴۳
الفصل السادس: فی تقابل التضایف ----- ۶۴۳

الفصل السابع: فی تقابل التضاد ----- ۶۴۳
الفصل الثامن: فی تقابل العدم و الملکهٔ ----- ۶۴۴
الفصل التاسع: فی تقابل التناقض ----- ۶۴۴
الفصل العاشر: فی تقابل الواحد و الکثیر ----- ۶۴۵
المرحلهٔ التاسعهٔ فی السبق و اللحوق و القدم و الحدوث ----- ۶۴۵
اشارهٔ ----- ۶۴۵
الفصل الأول: فی معنی السبق و اللحوق و أقسامهما و المعی ----- ۶۴۵
الفصل الثانی: فی ملاک السبق فی أقسامه ----- ۶۴۶
الفصل الثالث: فی القدم و الحدوث و أقسامهم ----- ۶۴۶
المرحلهٔ العاشرهٔ فی القوهٔ و الفعل ----- ۶۴۷
اشارهٔ ----- ۶۴۷
الفصل الأول: کل حادث زمانی مسبوق بقوهٔ الوجود ----- ۶۴۸
الفصل الثانی: فی تقسیم التغیر ----- ۶۴۸
الفصل الثالث: فی تحدید الحرکهٔ ----- ۶۴۹
الفصل الرابع: فی انقسام الحرکهٔ إلی توسطیهٔ و قطعیهٔ ----- ۶۴۹
الفصل الخامس: فی مبدأ الحرکهٔ و منتهاه ----- ۶۴۹
الفصل السادس: فی موضوع الحرکهٔ و هو المتحرک الذی یتلبس به ----- ۶۵۰
الفصل السابع: فی فاعل الحرکهٔ و هو المحرک ----- ۶۵۰
الفصل الثامن: فی ارتباط المتغیر بالثابت ----- ۶۵۰
الفصل التاسع: فی المسافهٔ التی یقطعها المتحرک بالحرکهٔ ----- ۶۵۱
الفصل العاشر: فی المقولات التی تقع فیها الحرکهٔ ----- ۶۵۱
الفصل الحادی عشر: فی تعقیب ما مر فی الفصل السابق ----- ۶۵۱
الفصل الثانی عشر: فی موضوع الحرکهٔ الجوهریهٔ و فاعله ----- ۶۵۲
الفصل الثالث عشر: فی الزمان ----- ۶۵۳

الفصل الرابع عشر: فی السرعة و البطؤ ----- ۶۵۴
الفصل الخامس عشر: فی السکون ----- ۶۵۴
الفصل السادس عشر: فی انقسامات الحرکة ----- ۶۵۴
خاتمة ----- ۶۵۵
المرحلة الحادیة عشر فی العلم و العالم و المعلوم ----- ۶۵۵
اشارة ----- ۶۵۵
الفصل الأول: فی تعریف العلم و انقسامه الأولی ----- ۶۵۶
الفصل الثانی: ینقسم العلم الحصولی إلی کلی و جزئی ----- ۶۵۶
الفصل الثالث: ینقسم العلم انقساما آخر إلی کلی و جزئی ----- ۶۵۷
الفصل الرابع: فی أنواع التعقل ----- ۶۵۸
الفصل الخامس: فی مراتب العقل ----- ۶۵۸
الفصل السادس: فی مفیض هذه الصور العلمیة ----- ۶۵۸
الفصل السابع: ینقسم العلم الحصولی إلی تصور و تصدیق ----- ۶۵۹
الفصل الثامن: و ینقسم العلم الحصولی إلی بدیهی و نظری ----- ۶۶۰
الفصل التاسع: و ینقسم العلم الحصولی إلی حقیقی و اعتباری ----- ۶۶۱
الفصل العاشر: فی أحکام متفرقة ----- ۶۶۱
الفصل الحادی عشر: کل مجرد فهو عاقل ----- ۶۶۲
الفصل الثانی عشر: فی العلم الحضوری و أنه لا یختص بعل ----- ۶۶۲
المرحلة الثانیة عشر: فیما یتعلق بالواجب تعالی من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله ----- ۶۶۲
اشارة ----- ۶۶۲
الفصل الأول: فی إثبات ذاته تعالی ----- ۶۶۳
الفصل الثانی: فی إثبات وحدانیته تعالی ----- ۶۶۳
الفصل الثالث: فی أن الواجب تعالی هو المبدأ المفیض لکل وجود و کمال وجودی ----- ۶۶۳
الفصل الرابع: فی صفات الواجب الوجود تعالی و معنی اتصافه به ----- ۶۶۴

الفصل الخامس: فی علمه تعالی ----- ۶۶۵
الفصل السادس: فی قدرته تعالی ----- ۶۶۷
الفصل السابع: فی حیاته تعالی ----- ۶۶۸
الفصل الثامن: فی إرادته تعالی و کلامه ----- ۶۶۸
الفصل التاسع: فی فعله تعالی و انقساماته ----- ۶۶۸
الفصل العاشر: فی العقل المفارق و کیفیهٔ حصول الکثرهٔ ف ----- ۶۶۹
الفصل الحادی عشر: فی العقول الطولیهٔ و أول ما یصدر من ----- ۶۶۹
الفصل الثانی عشر: فی العقول العرضیهٔ ----- ۶۷۰
الفصل الثالث عشر: فی المثال ----- ۶۷۱
الفصل الرابع عشر: فی العالم المادی ----- ۶۷۱
محاضرات فی الالهیات ----- ۶۷۲
علم الکلام رائد الفطرهٔ الإنسانیهٔ ----- ۶۷۲
الباب الاول فیما یتعلق بذاته تعالی و توحیده ----- ۶۷۳
الفصل الاول: ----- ۶۷۳
الفصل الثانی: براهین إثبات الخالق ----- ۶۷۴
اشارهٔ ----- ۶۷۴
۱ - تقریر برهان النظم ----- ۶۷۴
اشارهٔ ----- ۶۷۴
برهان النظم فی الوحی الالهی ----- ۶۷۵
إشکالات و الإجابهٔ عنها ----- ۶۷۶
۲. برهان الإمکان و الوجوب ----- ۶۷۸
اشارهٔ ----- ۶۷۸
تقریر برهان الإمکان و الوجوب ----- ۶۷۹
برهان الإمکان و الوجوب فی الذکر الحکیم ----- ۶۷۹

۳. برهان الحدوث ----- ۶۸۰
تعریف الحدوث و أقسامه ----- ۶۸۰
العلوم الطبیعیهٔ و حدوث عالم المادهٔ ----- ۶۸۰
تقریر برهان الحدوث ----- ۶۸۱
الفصل الثالث: التوحید و مراتبه ----- ۶۸۱
اشارهٔ ----- ۶۸۱
۱. التوحید فی الذات ----- ۶۸۲
اشارهٔ ----- ۶۸۲
دلائل وحدانیته ----- ۶۸۲
التوحید الذاتی فی القرآن و الحدیث ----- ۶۸۳
نظریّهٔ التثلیث و نقدها ----- ۶۸۴
۲. التوحید فی الصفات ----- ۶۸۵
۳. التوحید فی الخالقیهٔ ----- ۶۸۶
اشارهٔ ----- ۶۸۶
التفسیر الصحیح للتوحید فی الخالقیهٔ؟ ----- ۶۸۸
الإجابهٔ عن شبهات ----- ۶۸۹
۴. التوحید فی الربوبیّهٔ ----- ۶۹۱
اشارهٔ ----- ۶۹۱
ماهی حقیقهٔ الربوبیهٔ و التدبیر؟ ----- ۶۹۱
ما هو المراد من التوحید فی الربوبیهٔ؟ ----- ۶۹۲
شؤون التوحید فی الربوبیهٔ ----- ۶۹۳
۵. التوحید فی العبادهٔ ----- ۶۹۵
اشارهٔ ----- ۶۹۵
ما هی حقیقهٔ العبادهٔ؟ ----- ۶۹۶

نتائج البحث ----- ۶۹۷
الباب الثانی فی أسمائه و صفاته تعالی ----- ۶۹۸
اشارة ----- ۶۹۸
الفصل الاول؛ کیف نتعرف علی صفاته تعالی ----- ۶۹۸
اشارة ----- ۶۹۸
الطرق الصحیحة إلی معرفة صفاته تعالی ----- ۷۰۰
الفصل الثانی: القسیمات الرائجة فی صفاته سبحانه ----- ۷۰۲
الفصل الثالث: الصفات الثبوتیة الذاتیة ----- ۷۰۴
[سؤال] ----- ۷۰۴
۱. علمه تعالی ----- ۷۰۴
۲. قدرته تعالی ----- ۷۰۸
۳. حیاته تعالی ----- ۷۱۰
۴. إرادته تعالی ----- ۷۱۱
الفصل الرابع: الصفات الثبوتیة الفعلیة ----- ۷۱۳
اشارة ----- ۷۱۳
کلامه تعالی فی القرآن و الحدیث ----- ۷۱۴
کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟ ----- ۷۱۵
۲. الصدق ----- ۷۱۷
۳. الحکمة ----- ۷۱۷
الفصل الخامس: الصفات الخبریّة ----- ۷۱۸
اشارة ----- ۷۱۸
الاَوّل: الإثبات مع التکییف و التشبیه ----- ۷۱۸
الثانی: الإثبات بلا تشبیه ----- ۷۱۸
الثالث: التفویض ----- ۷۱۹

الرابع: التأویل ----- ۷۲۰
الفصل السادس: الصفات السلبیّة ----- ۷۲۱
اشارة ----- ۷۲۱
انّه تعالی لیس بمرئی ----- ۷۲۲
الباب الثالث فی مباحث العدل و الحکمة ----- ۷۲۷
الفصل الأوّل: التحسین و التقبیح العقلیان ----- ۷۲۷
الفصل الثانی: العدل الإلهی ----- ۷۳۱
الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلّلة بالغایات ----- ۷۳۱
الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حکمته تعالی ----- ۷۳۳
الفصل الخامس: التکلیف بما لا یطاق قبیح ----- ۷۳۸
الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتکلمین ----- ۷۳۹
الفصل السابع: فی الجبر و الکسب ----- ۷۴۰
الفصل الثامن: نظریة التفویض ----- ۷۴۳
الفصل التاسع: أمر بین أمرین ----- ۷۴۵
الفصل العاشر: الإجابة عن شبهات ----- ۷۴۹
الفصل الحادی عشر: القضاء و القدر ----- ۷۵۱
الفصل الثانی عشر: فی حقیقة البداء ----- ۷۵۳
تفسیر جوامع الجامع (سوره توبه) ----- ۷۵۹
سوره توبه ----- ۷۵۹
آیات ۱ تا ۴ ----- ۷۵۹
آیات ۵ تا ۶ ----- ۷۶۱
آیات ۷ تا ۸ ----- ۷۶۲
آیات ۹ تا ۱۳ ----- ۷۶۳
آیات ۱۴ تا ۱۶ ----- ۷۶۵

آیات ۱۷ تا ۱۸ ----- ۷۶۷
آیات ۱۹ تا ۲۲ ----- ۷۶۸
آیات ۲۳ تا ۲۴ ----- ۷۶۹
آیات ۲۵ تا ۲۷ ----- ۷۷۰
آیه ۲۸ ----- ۷۷۱
آیه ۲۹ ----- ۷۷۲
آیات ۳۰ تا ۳۳ ----- ۷۷۳
آیات ۳۴ تا ۳۵ ----- ۷۷۵
آیه ۳۶ ----- ۷۷۶
آیه ۳۷ ----- ۷۷۷
آیات ۳۸ تا ۳۹ ----- ۷۷۸
آیه ۴۰ ----- ۷۷۹
آیات ۴۱ تا ۴۳ ----- ۷۸۰
آیات ۴۴ تا ۴۸ ----- ۷۸۲
آیات ۴۹ تا ۵۲ ----- ۷۸۳
آیات ۵۳ تا ۵۵ ----- ۷۸۵
آیات ۵۶ تا ۵۹ ----- ۷۸۶
آیه ۶۰ ----- ۷۸۷
آیات ۶۱ تا ۶۳ ----- ۷۸۹
آیات ۶۴ تا ۶۶ ----- ۷۹۰
آیات ۶۷ تا ۷۰ ----- ۷۹۲
آیات ۷۱ تا ۷۳ ----- ۷۹۴
آیه ۷۴ ----- ۷۹۵
آیات ۷۵ تا ۷۸ ----- ۷۹۶

آیات ۷۹ تا ۸۰ ----- ۷۹۷
آیات ۸۱ تا ۸۳ ----- ۷۹۸
آیات ۸۴ تا ۸۵ ----- ۷۹۹
آیات ۸۶ تا ۸۹ ----- ۸۰۰
آیه ۹۰ ----- ۸۰۱
آیات ۹۱ تا ۹۳ ----- ۸۰۲
آیات ۹۴ تا ۹۶ ----- ۸۰۳
آیات ۹۷ تا ۹۹ ----- ۸۰۴
آیه ۱۰۰ ----- ۸۰۵
آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲ ----- ۸۰۶
آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵ ----- ۸۰۷
آیه ۱۰۶ ----- ۸۰۸
آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰ ----- ۸۰۸
آیات ۱۱۱ تا ۱۱۲ ----- ۸۱۱
آیات ۱۱۳ تا ۱۱۴ ----- ۸۱۳
آیات ۱۱۵ تا ۱۱۶ ----- ۸۱۴
آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹ ----- ۸۱۴
آیات ۱۲۰ تا ۱۲۱ ----- ۸۱۶
آیات ۱۲۲ تا ۱۲۵ ----- ۸۱۷
آیات ۱۲۶ تا ۱۲۹ ----- ۸۱۸
درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ----- ۸۲۰

## پایه هفتم

### مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور:دروس حوزه (پایه هفتم)/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه‌های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه‌ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

### فرائد الاصول (رسائل)

#### المقدمة

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحیم

و به نستعین الحمد لله الذی هدانا إلی شرائع الاسلام بتمهید قواعد الاحکام و أرشدنا إلی غایة المرام باتباع مسالک الافهام و وفقنا لتحصیل فصول الاصول باتقان ضوابط شریعة خیر الانام و بلغنا إلی نهایة المسؤول بإحکام قوانین الاحکام.

و الصلاة و السلام علی المبعوث لاعلاء دعائم الاسلام و إعلان معالم الحلال و الحرام و آله و أصحابه البررة، مفاتیح الرحمة و مصابیح الظلام.

أما بعد، فیقول أقل خدام الشریعة، أحوج الوری، عبدالحسین بن محمد بن رضا التستری - عفی الله تعالی عنهما - : إن هذا تصنیف شریف و تألیف منیف، من جملة تصانیف المولی القمقام و قدوة الانام فحل الاعلام و فرید الایام، الخائض فی أسرار المدارک و الغائص فی بحار المسالک، ممهد القواعد و جامع المقاصد، کاشف رموز الدالائل، نخبة الاواخر و الاوائل، مقباس مناهج غایة المرام و مشکاة مسالک إرشاد العوام، مهذب القوانین المحکمة و محرر الاشارات المبهمة، منبع الفضل و عین العدل، فاتح صحیفة السداد و الرشاد و خاتم رقیمة الفضل و الفقاهة و الاجتهاد، رئیس المحققین و المدققین من الاولین و الآخرین، شمس الفقهاء و المجتهدین، مرتضی المصطفی و مصطفی المرتضی، کهف الحاج، شیخنا و استاذنا، علم التقی، الحاج شیخ مرتضی الانصاری التستری - مد الله تعالی أطناب ظلاله علی مفارق الانام و عمر الله به وجوده الشریف دوارس شرع الاسلام، ما دامت الفروع مترتبة علی الاصول و الشمس لها الطلوع و الافول.

ثم إنه دام ظله العالی لما أودع فیه نقود الحقائق و فرائد درر الدقائق و أدرج فیه من مهمات مسائل الاصول ما لم یذکر فی أبواب و لا فصول و أجاد ما أفاد فیه من المطالب الابکار ما لم تصل إلیها نتائج الافکار، کثر رغبة المشتغلین إلی إدراکها و إشتد میل المحصلین إلی فهمها.

***** [۲] *****

و لما كان بعضهم ما اهتدوا بنور التوفيق إلى ما فيه من التدقيق و التحقيق، سألونى أن أعلق عليه و أضيف إليه ما استفدته حين قراء تى عليه – دام ظله العالى – بيانا للكتاب و تقريبا للمدعى إلى الحق و الصواب و كان مع إختصاره و سهولة إستنساخه و اكتثاره فى غاية العزة و الندرة و لا يكاد أيدى الكتاب تكفى لكفايته، مع ما بهم من السعى فى تكثير كتابته و كان إنطباعه موجبا للشياع و باعثا على مزيد الانتفاع، فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد إطلاعه إلى إكثاره باطباعه و لامتياز ما فيه من المطالب وجودة ما احتوى من العجائب سمى ب «فرائد الاصول» فى تمييز المزيف عن المقبول.

رزقنا الله و إياه حسن المآب، إنه هو الكريم الوهاب، بحق محمد و آله الاطياب.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم فاعلم أن المكلف إذا إلتفت إلى حكم شرعى، فإما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن.

فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هى القواعد الشرعية الثابتة للشاك فى مقام العمل و تسمى بالاصول العملية.

و هى منحصرة فى أربعة، لان الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا.

و على الثانى، فإما أن يمكن الاحتياط أم لا.

و على الاول، فإما أن يكون الشك فى التكليف أو فى المكلف به.

فالاول مجرى الاستصحاب و الثانى مجرى التخيير و الثالث مجرى أصالة البراءة و الرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

[فالاول مجرى الاستحصاب و الثانى مجرى أصالة البراءة و الثالث مجرى قاعدة الاحتياط و الرابع مجرى قاعدة التخيير. خ ل].

[و بعبارة أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا.

فالاول مجرى الاستصحاب و الثانى إما أن يكون الشك فيه فى التكليف أو لا.

فالاول مجرى أصالة البراءة و الثانى إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا.

فالاول مجرى قاعدة الاحتياط و الثانى مجرى قاعدة التخيير. نسخة].

و ما ذكرنا هو المختار فى مجارى الاصول الاربعة و قد وقع الخلاف فيها و تمام الكلام فى كل واحد موكول إلى محله.

فالكلام يقع فى مقاصد ثلاثة: الاول فى القطع و الثانى فى الظن و الثالث فى الاصول العملية المذكورة التى هى مرجع عند الشك.

## المقصد الاول فى القطع

### مقدمة

مقدمة فنقول: لا إشكال فى وجوب متابعة القطع و العمل عليه ما دام موجودا، لانه بنفسه طريق إلى الواقع.

و ليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا.

و من هنا يعلم أن إطلاق الحجة عليه ليس كإطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا، لان الحجة عبارة عن الوسط الذى به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر و يصير واسطة للقطع بثبوته له، كالتغير لاثبات حدوث العالم.

فقولنا: (الظن حجة، أو البينة حجة، أو فتوى المفتى حجة)، يراد به كونه هذه الامور أوساطا لاثبات أحكام متعلقاتها.

فيقال: هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه.

و كذلك قولنا: هذا الفعل مما أفتى المفتى بتحريمه، أو قامت البينة على كونه محرما و كل ما كان كذلك فهو حرام.

و هذا بخلاف القطع، لانه إذا قطع بوجوب شئ فيقال: هذا واجب و كل واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته.

و كذلك العلم بالموضوعات.

فإذا قطع بخمرية شئ، فيقال: هذا خمر و كل خمر يجب الاجتناب عنه.

و لا يقال: إن هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية حكمه كذا.

لان احكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر.

و الحاصل أن كون القطع حجة غير معقول، لان الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع.

هذا كله بالنسبة إلى حكم متعلق القطع و هو الامر المقطوع.

و أما بالنسبة إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذا فى موضوعه، فيقال: إن الشئ المعلوم، بوصف كونه معلوما، حكمه كذا.

و حينئذ فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه و إن لم يطلق عليه الحجة، إذ المراد

***** [۵] *****

بالحجة فى باب الادلة ما كان وسطا لثبوت أحكام متعلقة شرعا، لا لحكم آخر.

كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونهاخمرا، لا على نفس الخمر و كترتب وجوب الاطاعة عقلا على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعى.

و بالجملة فالقطع قد يكون طريقا للحكم ن و قد يكون مأخوذا فى موضوع الحكم.

* * *

ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع به و أسباب القطع و أزمانه، إذ المفروض كونه طريقا إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقه و لا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به، لانه مستلزم للتناقض.

فإذا قطع كون مائع بولا، من أى سبب كان، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لان المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعنى قوله: (هذا بول و كل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه).

فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلا إذا فرض عدم كون النجاسة و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ماعلم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، [فخرج العلم حينئذ عن كونه طريقا] و يكون مأخوذا فى الموضوع.

و حكمه أن يتبع فى إعتباره مطلقا أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذى أخذ العلم فى موضوعه.

فقد يدل على ثبوت الحكم لشئ بشرط العلم به، بمعنى إنكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف.

كما فى حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوبا لمولاه و قبح ما يقطع بكونه مبغوضا، فإن مدخلية القطع بالمطلوبية أو المبغوضية فى صيرورة الفعل حسنا أو قبيحا عند العقل لا يختص ببعض أفراده.

و كما فى حكم الشرع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق بناء على أن الحرمة و النجاسة الواقعيتين إنما تعرضان مواردهما بشرط العلم، لا فى نفس الامر، كما هو قول بعض.

و قد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشئ بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الاخباريين من عدم جواز العمل فى الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب و السنة، كما سيجئ و ما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضى بعلمه فى حقوق الله تعالى.

و أمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة، كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى

***** [۶] *****

الغير فى الحكم الشرعى إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة.

لا من مثل الرمل و الجفر، فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب على القاطع الاخذ به فى عمل نفسه، إلا أنه لا يجوز للغير تقليده فى ذلك.

و کـذلک العلم الحاصل للمجتهـد الفاسق او غیر الامامی من الطرق الاجتهادیـة المتعارفة، فانه لایجوز للغیرالعمل بها و کحکم الشارع علی الحاکم بوجوب بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس، لا من الحدس، إلی غیر ذلک.

* * *

ثم من خواص القطع الـذی هو طریق إلی الواقع قیام الامارات الشـرعیة و الاصول العملیة مقامه فی العمل، بخلاف المأخوذ فی الحکم علی وجه الوضوعیة، فإنه تابع لدلیل ذلک الحکم.

فإن ظهر منه أو من دلیل خارج إعتباره علی وجه الطریقیة للموضوع - کالامثلة المتقدمة - قامت الامارات و الاصول مقامه.

و إن ظهر منه إعتبار القطع فی الموضوع من حیث کونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم یقم مقامه غیره.

کما إذا فرضنا أن الشارع إعتبر صفة القطع علی هذا الوجه فی حفظ عدد الرکعات الثنائیة و الثلاثیة و الاولیین من الرباعیة.

فإن غیره، کالظن بأحـد الطرفین أو أصالـة عدم الزائد، لا یقوم مقامه إلا بدلیل خاص خارجی غیر أدلة حجیة مطلق الظن فی الصـلاة و أصالة عدم الاکثر.

و من هـذا الباب عـدم جواز أداء الشـهادة إسـتنادا إلی البینة أو الید علی قول و إن جاز تعویل الشاهد فی عمل نفسه بهما إجماعا، لان العلم بالمشـهود به مـأخوذ فی مقـام العمـل علی وجه الطریقیـة، بخلاـف مقـام أداء الشـهادة، إلا أن یثبت من الخارج أن کل ما یجوز العمل به من الطرق الشرعیة یجوز الاستناد إلیه فی الشهادة، کما یظهر من روایة حفص الواردة فی جواز الاستناد إلی الید.

و مما ذکرنا یظهر أنه لو نـذر أحـد أن یتصـدق کل یوم بـدرهم ما دام متیقنا بحیاة ولـده، فإنه لا یجب التصدق عند الشک فی الحیاة، لاجل إستصحاب الحیاة، بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحیاة، فإنه یکفی فی الوجوب الاستصحاب.

* * *

ثم إن هذا الذی ذکرنا من کون القطع مأخوذا تارة علی وجه الطریقیة و أخری علی وجه الموضوعیة، جار فی الظن أیضا.

فإنه و إن فارق العلم فی کیفیة الطریقیة - حیث أن العلم طریق بنفسه و الظن المعتبر طریق بجعل الشارع، بمعنی کونه وسـطا فی ترتب أحکام متعلقه، کما أشـرنا إلیه سابقا - لکن الظن قد یؤخذ طریقا مجعولا إلی متعلقه و قد یؤخذ موضوعا للحکم، [سواء کان موضوعا علی

***** [۷] *****

وجه الطریقیـة لحکم متعلقه أو لحکم آخر یقوم مقامه سائر الطرق الشـرعیة، فیقال حینئـذ إنه حجـة و قـد یؤخـذ موضوعا لا علی وجه الطریقـة لحکـم متعلقه أو لحکم آخر و لاـ یطلـق علیه الحجـة ح] ، فلاـ بـد من ملاحظـة دلیـل ذلـک ثم الحکم بقیـام غیره من الطرق المعتبرة مقامه، لکن الغالب فیه الاول.

***** [۸] *****

و ینبغی التنبیه علی أمور:

### الامرالاول:

هل القطع حجة سواء صادف الواقع أم لم یصادف

الامرالاول:

هل القطع حجة سواء صادف الواقع أم لم یصادف

إنه قـد عرفت أن القاطع لا یحتاج فی العمل بقطعه إلی أزیـد من الادلـة المثبتة لاحکام مقطوعه، فیجعل ذلک کبری لصـغری قطع بها فیقطع بالنتیجة.

فإذا قطع بكون شئ خمرا و قام الدليل على كون حكم الخمر فى نفسها هى الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشئ.

لكن الكلام فى أن قطعه هـذا هل هو حجـة عليه من الشارع و إن كان مخالفا للواقع فى علم الله فيعاقب على مخالفته، أو أنه حجة عليه إذا صادف الواقع؟ ، بمعنى أنه لو شـرب الخمر الواقعى عالما عوقب عليه، فى مقابل من شـربها جاهلا، لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا و إن لم يكن خمرا فى الواقع.

ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات الاتفاق على الاول، كما يظهر، من دعوى جماعة الاجماع على أن ظان ضـيق الوقت إذا أخر الصلاة عصى و إن إنكشف بقاء الوقت، فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردى الرجحان، فيشمل القطع بالضيق.

نعم حكى عن النهاية و شـيخنا البهائى التوقف فى العصـيان، بل فى التذكرة: (لو ظن ضـيق الوقت عصـى لو أخر إن إسـتمر الظن و إن إنكشف خلافه فالوجه عدم العصيان)، إنتهى.

و استقرب العدم سيد مشايخنا فى المفاتيح.

و كذا لا خلاف بينهم ظاهرا فى أن سـلوك المظنون الخطر أو مقطوعه معصـية يجب إتمام الصـلاة فيه و لو بعد إنكشاف عدم الضرر فيه، فتأمل و يؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق و حكم العقل بقبح التجرى.

***** [۹] *****

و قد يقرر دلالة العقل على ذلك: بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمرا و قطع الاخر بكون مائع آخر خمرا فشـرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع و مخالفة الاخر، فإما أن يسـتحقا العقاب، أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر، أو العكس.

لا سبيل إلى الثانى و الرابع و الثالث مسـتلزم لاناطـة إسـتحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار و هو مناف لما يقتضـيه العـدل، فتعين الاول و يمكن الخدشة فى الكل.

أما الاجماع، فالمحصل منه غير حاصل و المسألـة عقليـة، خصوصا مع مخالفـة غير واحـد، كما عرفت من النهاية و سـتعرف من قواعد الشهيد، قدس سره و المنقول منه ليس حجة فى المقام.

و أما بناء العقلاء، فلو سـلم فإنما على مذمة الشـخص من حيث أن هذا الفعل يكشف عن وجود صـفة الشـقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن إنكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن المذمة على المنكشف، لا الكاشف.

و من هنا يظهر الجواب على قبـح التجرى، فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريئا عازما على العصـيان و التمرد، لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى.

و الحاصل: أن الكلام فى كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعا، مبغوضا للمولى من حيث تعلق إعتقاد المكلف بكونه مبغوضا، لا فى أن هذا الفعل المنهى عنه باعتقاد ينبئ عن سوء سـريرة العبد مع سـيده و كونه جريئا فى مقام الطغيان و المعصية و عازما عليه، فإن هذا غير منكر فى هذا المقام، كما سـيجئ و لكن لا يجدى فى كون الفعل محرما شرعيا، لان إستحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب إسـتحقاقه على نفس الفعل و من المعلوم أن الحكم العقلى بإسـتحقاق الذم إنما يلازم إستحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

و أما ما ذكر من الدليل العقلى فنلتزم بإستحقاق من صادف قطعه الواقع، لانه عصى إختيارا، دون من لم يصادف.

قولـك: (إن التفاوت بالاسـتحقاق و العـدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار)، ممنوع، فإن العقاب بما لا يرجع بالاخرة إلى الاختيار قبيح، إلا أن عدم العقاب لامر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم.

كما يشـهد به الاخبار الواردة فى أن: (مَنْ سَنَّ سُـنَّةً حَسَـنَةً كَانَ لَهُ مِثْلُ أجر مَنْ عَمِلَ بِهَا، مَنْ سَنَّ سُـنَّةً سـيئة كَانَ لَهُ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا).

***** [۱۰] *****

فإذا فرضنا ان شخصين سنا سنهٔ حسنهٔ أو سيئهٔ و اتفق كثرهٔ العامل بأحدهما و قلهٔ العامل بما سنه الاخر، فإن مقتضى الروايات كون ثواب الاول أو عقابه أعظم و قد إشتهر: (أن للمصيب أجرين و للمخطئ أجرا واحدا).

و الاخبار فى أمثال ذلك فى طرفى الثواب و العقاب بحد التواتر.

فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما فى إستحقاق المذمهٔ من حيث شقاوهٔ الفاعل و خبث سريرته مع المولى، لا فى إستحقاق المذمهٔ على الفعل المقطوع بكونه معصيهٔ.

و ربما يؤيد ذلك أنا نجد من أنفسنا الفرق فى مرتبهٔ العقاب بين من صادف فعله الواقع و بين من لم يصادف.

إلا أن يقال: إن ذلك إنما هو فى المبغوضات العقلائيهٔ من حيث أن زيادهٔ العقاب من المولى و تأكد الذم من العقلاء بالنسبهٔ إلى من صادف إعتقاده الواقع لاجل التشفى المستحيل فى حق الحكيم تعالى، فتأمل، هذا.

و قد يظهر من بعض المعاصرين: (التفصيل فى صورهٔ القطع بتحريم شئ غير محرم واقعا، فرجح إستحقاق العقاب بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربهٔ، فإنه لا يبعد عدم إستحقاق العقاب عليه مطلقا أو فى بعض الموارد نظرا إلى معارضهٔ الجههٔ الواقعيهٔ للجههٔ الظاهريهٔ، فإن قبح التجرى عندنا ليس ذاتيا، بل يختلف بالوجوه و الاعتبارات.

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

و أظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبى أو وصى فتجرى و لم يقتله.

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد إبنه و زعمه ذلك العدو فتجرى و لم يقتله، أن المولى إذا إطلع على حاله لا يذمه على هذا التجرى بل يرضى به و إن كان معذورا لو فعل.

و كذا لو نصب له طريقا غير القطع إلى معرفهٔ عدوه، فأدى الطريق إلى تعيين إبنه فتجرى و لم يفعل.

و هذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجرى لا ـ يجديه إن لم يصادف الواقع و لذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب، لما فيه من القطع بالسلامهٔ من العقاب. بخلاف ما لو ترك العمل به، فإن المظنون فيه عدمها.

***** [۱۱] *****

و من هنا يظهر أن التجرى على الحرام فى المكروهات الواقعيهٔ أشد منه فى مباحاتها و هو فيها أشد منه فى مندوباتها و يختلف بإختلافها ضعفا و شدهٔ كالمكروهات.

و يمكن أن يراعى فى الواجبات الواقعيهٔ ما هو الاقوى من جهاته و جهات التجرى) إنتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: يرد عليه، أولاـ منع ما ذكره من عدم كون قبح التجرى ذاتيا، لاـن التجرى على المولى قبيح ذاتا، سواء كان لنفس الفعل و لكشفه عن كونه جريئا [كالظلم، بل هو قسم من الظلم] ، فيمتنع عروض الصفهٔ المحسنهٔ و فى مقابله الانقياد لله سبحانه، فإنه يمتنع أن يعرض له جههٔ مقبحهٔ.

و ثانيا، أنه لو سلم أنه لا إمتناع فى أن يعرض له جههٔ محسنهٔ، لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجههٔ و ليس مما لا يعرض فى نفسه حسن و لا قبح إلا بملاحظهٔ ما يتحقق فى ضمنه.

و بعبارهٔ أخرى: لو سلمنا عدم كونه علهٔ تامهٔ للقبح، كالظلم، فلا شك فى كونه مقتضيا له، كالكذب و ليس من قبيل الافعال التى لا يدرك العقل بملاحظتها فى أنفسها حسنها و لا قبحها.

و حينئذ فيتوقف إرتفاع قبحه على إنضمام جههٔ يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمن لانجاء نبى.

و من المعلوم أن ترك قتل المؤمن - بوصف أنه مؤمن فى المثال الذى ذكره كفعله ليس من الامور التى تتصف بحسن أو قبح،

للجهل بكونه قتل مؤمن و لذا إعترف فى كلامه بأنه لو قتله كان معذورا.

فإذا لم يكن هذا الفعل الذى تحقق التجرى فى ضمنه مما يتصف بحس أو قبح، لم يؤثر فى إقتضاء ما يقتضى القبح، كما لا يؤثر فى إقتضاء ما يقتضى الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره، فإنه لا إشكال فى مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمة حسنه بكونه فى الواقع قتل مؤمن.

و دعوى: (أن الفعل الذى يتحقق به التجرى و إن لم يتصف فى نفسه بحسن و لا قبح لكونه مجهول العنوان، لكنه لا يمتنع أن يؤثر فى قبح ما يقتضى القبح بأن يرفعه، إلا أن نقول بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة فى إستحقاق المدح و الذم و هو محل نظر بل منع.

و عليه يمكن إبتناء منع الدليل العقلى السابق فى قبح التجرى)، مدفوعة - مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم

***** [۱۲] *****

من الدليل العقلى، كما لا يخفى على المتأمل بأن العقل مستقل بقبح التجرى فى المثال المذكور.

و مجرد تحقق ترك قتل المؤمن فى ضمنه، مع الاعتراف بأن ترك القتل لايتصف بحسن لا قبح، لا يرفع قبحه و لذا يحكم العقل بقبح الكذب و ضرب اليتيم إذا إنضم إليهما ما يصرفهما إلى المصلحة إذا جهل الفاعل بذلك.

ثم إنه ذكر هذا القائل فى بعض كلماته: (أن التجرى إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما).

و لم يعلم معنى محصل لهذا الكلام، إذ مع كون التجرى عنوانا مستقلا فى إستحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب، فإنه ترجيح بلا مرجح.

و سيجئ فى الرواية أن على الراضى إثما و على الداخل إثمين و إن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجرى، فهذا ليس تداخلا، لن كل فعل إجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

* * *

و التحقيق أنه لا فرق فى قبح التجرى بين موارده و أن المتجرى لا إشكال فى إستحقاقه الذم من جهة إنكشاف خبث باطنه و سوء سريرته بذلك.

و أما إستحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى فى ضمنه، ففيه إشكال، كما إعترف به الشهيد، قدس سره ، فيما يأتى من كلامه.

نعم لو كان التجرى على المعصية بالقصد إلى المعصية، فالمصرح به فى الاخبار الكثيرة العفو عنه و إن كان يظهر من أخبار أخر العقاب على القصد أيضا: مثل قوله صلى الله عليه و آله : (نية الكافر شر من عمله) و قوله: (إنما يحشر الناس على نياتهم).

و ما ورد من تعليل خلود أهل النار فى النار و خلود أهل الجنة فى الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية و الطاعة لو خلدوا فى الدنيا.

و ماورد من: (أنه إذا إلتقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول فى النار.

قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول، قال: لانه أراد قتل صاحبه) و منا ورد فى العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر و الماشى

***** [۱۳] *****

لسعاية مؤمن.

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

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

و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی: (فلم قتلتموهم إن کنتم صادقین)، من أن نسبهٔ القتل إلی المخاطبین مع تأخرهم عن القائلین بکثیر لرضاهم بفعلهم.

و یؤیده قوله تعالی: (تلک الدار الاخرهٔ نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا و العاقبهٔ للمتقین) و قوله تعالی: (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشهٔ فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم).

و یمکن حمل الاخبار الاول علی من إرتدع عن قصده بنفسه و حمل الاخبار الاخیرهٔ علی من بقی علی قصده حتی عجز عن الفعل لا باختیاره.

أو یحمل الاول علی من إکتفی بمجرد القصد و الثانیهٔ علی من إشتغل بعد القصد ببعض المقدمات، کما یشهد له حرمهٔ الاعانهٔ علی المحرم، حیث عممه بعض الاساطین لاعانهٔ نفسه علی الحرام و لعله لتنقیح المناط، لا للدلالهٔ اللفظیهٔ.

* * *

و قد علم مما ذکرنا أن التجری علی أقسام یجمعها عدم المبالاهٔ بالمعصیهٔ أو قلتها.

أحدها مجرد القصد إلی المعصیهٔ و الثانی القصد مع الاشتغال بمقدماته و الثالث القصد مع التلبس بما یعتقد کونه معصیهٔ و الرابع التلبس بما یحتمل کونه معصیهٔ رجاء لتحقق المعصیهٔ به و الخامس التلبس به لعدم المبالاهٔ بمصادفهٔ الحرام و السادس التلبس به رجاء أن لا یکون معصیهٔ و خوف أن یکون معصیهٔ.

و یشترط فی صدق التجری فی الثلاثهٔ الاخیرهٔ عدم کون الجهل عقلیا أو شرعیا، کما فی الشبههٔ المحصورهٔ الوجوبیهٔ أو التحریمیهٔ و إلا لم یتحقق إحتمال المعصیهٔ و إن تحقق إحتمال المخالفهٔ للحکم الواقعی، کما فی موارد أصالهٔ البراءهٔ و إستصحابها.

ثم إن الاقسام الستهٔ کلها مشترکهٔ فی إستحقاق الفاعل للمذمهٔ من حیث خبث ذاته و جرأته

***** [۱۴] *****

و سوء سریرته و إنما الکلام فی تحقق العصیان بالفعل المتحقق فی ضمنه التجری.

و علیک بالتأمل فی کل من الاقسام.

قال الشهید، رحمه الله، فی القواعد:

(لا یؤثر نیهٔ المعصیهٔ عقابا و لا ذما ما لم یتلبس بها.

و هو مما ثبت فی الاخبار العفو عنه.

و لو نوی المعصیهٔ و تلبس بما یراه معصیهٔ فظهر خلافها، ففی تأثیر هذه النیهٔ نظر، من أنها لما لم تصادف المعصیهٔ صارت کنیهٔ مجردهٔ و هی غیر مؤاخذ بها و من دلالتها علی إنتهاک الحرمهٔ و جرأته علی المعاصی.

و قد ذکر بعض الاصحاب أنه لو شرب المباح تشبها بشرب السکر فعل حراما.

و لعله لیس لمجرد النیهٔ، بل بإنضمام فعل الجوارح.

و یتصور محل النظر فی صور: منها: ما لو وجد إمرأهٔ فی منزل غیره، فظنها أجنبیهٔ فأصبها، فبان أنها زوجته أو أمته.

و منها: ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض فبانت طاهرهٔ.

و منها: لو هجم علی طعام بید غیره فأکله، فتبین أنه ملکه.

و منها: لو ذبح شاهٔ بظنها للغیر بقصد العدوان، فظهرت ملکه.

و منها: ما إذا قتل نفسا بظن أنها معصومهٔ، فبانت مهدورهٔ.

و قد قال بعض العامهٔ: (نحکم بفسق المتعاطی ذلک، لدلالته علی عدم المبالاهٔ بالمعاصی و یعاقب فی الاخرهٔ ما لم یتب عقابا متوسطا بین الصغیرهٔ و الکبیرهٔ).

و كلاهما تحكم و تخرص على الغيب)، إنتهى.

## الامرالثانى: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة

الامرالثانى: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة

إنك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين أسباب العلم.

و ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية، لكثرة وقوع الاشتباه و الغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شئ منها.

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

و إن أرادوا عدم جواز الخوض فى المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط و الاشتباه، فلو سلم ذلك و أغمض عن المعارضة، لكثرة ما يحصل من الخطأ فى فهم المطالب من الادلة الشرعية، فله وجه.

و حينئذ فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعى لم يعذر فى ذلك، لتقصيره فى مقدمات التحصيل، إلا أن الشأن فى ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع فى فهم المطالب من الادلة الشرعية.

و قد عثرت، بعدما ذكرت هذا، على كلام يحكى عن المحدث الاسترابادى فى فوائده المدنية، قال فى عداد ما استدل به على إنحصار الدليل فى غير الضروريات الدينية فى السماع عن الصادقين عليهم السلام ، قال: (الدليل التاسع مبنى على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت بتوفيق الله تعالى.

و هى أن العلوم النظرية قسمان، قسم ينتهى إلى مادة هى قريبة من الاحساس و من هذا القسم علم الهندسة و الحساب و أكثر أبواب المنطق.

و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطأ فى نتائج الافكار و السبب فى ذلك أن الخطأ فى الفكر

***** [۱۶] *****

إما من جهة الصورة أو من جهة المادة.

و الخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة.

و الخطأ من جهة المادة لا يتصور فى هذه العلوم، لقرب المواد فيها إلى الاحساس.

و قسم ينتهى إلى مادة هى بعيدة عن الاحساس.

و من هذا القسم الحكمة الالهية و الطبيعية و علم الكلام و علم أصول الفقه و المسائل النظرية الفقهية و بعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق.

و من ثم رفع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفة فى الحكمة الالهية و الطبيعية و بين علماء الاسلام فى اصول الفقه و مسائل الفقه و علم الكلام و غير ذلك.

و السبب فى ذلك أن القواعد المنطقية إنما هى عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة.

إذ أقصى مايستفاد من المنطق فى باب مواد الاقيسة تقسيم المواد على وجه كلى إلى أقسام.

و ليست فى المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة فى أى قسم من الاقسام و من المعلوم عند أولى الالباب إمتناع وضع قاعدة تكفل بذلك).

ثم إستظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره و قال بعد ذلك: (فإن قلت: لا فرق فى ذلك بين العقليات و الشرعيات.

و الشاهد علی ذلک ما نشاهده من کثرة الاختلافات الواقعة بین أهل الشرع فی أصول الدین و فی الفروع الفقهیة.

قلت: إنما نشأ ذلک من ضم مقدمة عقلیة باطلة بالمقدمة النقلیة الظنیة أو القطعیة و من الموضحات لما ذکرناه من أنه لیس فی المنطلق قانون یعصم عن الخطأ فی مادة الفکر أن المشائیین إدعوا البداهة فی أن تفریق ماء کوز إلی کوزین إعدام لشخصه و إحداث لشخصین آخرین.

و علی هذه المقدمة بنوا إثبات الهیولی.

و الاشراقیین إدعوا البداهة فی أنه لیس إعداما للشخص الاول و إنما إنعدمت صفة من صفاته و هو الاتصال).

ثم قال: (إذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقیقة الشریفة، فنقول: إن تمسکنا بکلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطأ و إن تمسکنا بغیرهم

***** [۱۷] *****

لم نعصم منه)، إنتهی کلامه.

و المستفاد من کلامه عدم حجیة إدراکات العقل فی غیر المحسوسات و ما تکون مبادیه قریبة من الاحساس إذا لم یتوافق علیه العقول.

و قد إستحسن ما ذکره غیر واحد ممن تأخر عنه، منهم السید المحدث الجزائری، قدس سره ، فی أوائل شرح التهذیب، علی ما حکی عنه.

قال بعد ذکر کلام المحدث المتقدم بطوله: (وتحقیق المقام یقتضی ما ذهب إلیه.

فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحکم فی الاصول و الفروع.

فهل یبقی له حکم فی مسألة من المسائل؟ قلت: أما البدیهیات فهی له وحده و هو الحاکم فیها.

و أما النظریات فإن وافقه النقل و حکم بحکمه قدم حکمه علی النقل وحده.

و أما لو تعارض هو و النقلی، فلا شک عندنا فی ترجیح النقل و عدم الالتفات إلی ما حکم به العقل.

قال - : - و هذا أصل یبتنی علیه مسائل کثیرة.

ثم ذکر جملة من المسائل المتفرعة).

أقول: لا یحضرنی شرح التهذیب حتی ألاحظ ما فرع علی ذلک.

فلیت شعری إذا فرض حکم العقل علی وجه القطع بشئ کیف یجوز حصول القطع أو الظن من الدلیل النقلی علی خلافه.

و کذا لو فرض حصول القطع من الدلیل النقلی کیف یجوز حکم العقل بخلافه علی وجه القطع؟ و ممن وافقهما علی ذلک فی الجملة المحدث البحرانی فی مقدمات الحدائق، حیث نقل کلاما للسید المتقدم فی هذا المقام و استحسنه، إلا أنه صرح بحجیة العقل الفطری الصحیح و حکم بمطابقته للشرع و مطابقة الشرع له.

ثم قال: (لا مدخل للعقل فی شئ من الاحکام الفقهیة من عبادات و غیرها و لا سبیل إلیها إلا السماع عن المعصوم علیه السلام ، لقصور العقل المذکور عن الاطلاع علیها).

ثم قال: (نعم یبقی الکلام بالنسبة إلی ما یتوقف علی التوقیف، فنقول: إن کان الدلیل العقلی المتعلق بذلک بدیهیا ظاهر البداهة، مثل الواحد نصف الاثنین، فلا ریب فی صحة العمل به.

و إلا فإن لم یعارضه دلیل عقلی و لا نقلی فکذلک و إن عاضره دلیل عقلی آخر، فإن تأید أحدهما بنقلی کان الترجیح

***** [۱۸] *****

للمتأید بالدلیل النقلی و إلا فإشکال.

و إن عـارضه دليل نقلى، فإن تأيـد ذلك العقلى بـدليل نقلى كان الترجيـح للعقلى، إلا أن هـذا فى الحقيقـة تعارض فى النقليات و إلا فالترجيح للنقلى، وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره و خلافا للاكثر.

هذا بالنسبة إلى العقلى بقول مطلق.

أما لو أريـد به المعنى الاخص و هو الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الـذى هو حجـة من حجـج الملك العلام و إن شذ وجوده فى الانام ففى ترجيح النقلى عليه إشكال)، إنتهى.

و لا أدرى كيف جعل الدليل النقلى فى الاحكام النظرية مقدما على ما هو فى البداهة من قبيل (الواحد نصف الاثنين).

مع أن ضروريات الدين و المذهب لم يزد فى البداهة على ذلك.

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

و أعجب من ذلك الاستشكال فى تعارض العقليين من دون ترجيح مع أنه لا إشكال فى تساقطهما و فى تقديم العقلى الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام على الدليل النقلى.

مع أن العلم به وجود الصانع إما أن يحصل من هذا العقل الفطرى أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البداهة.

و الذى يقتضيه النظر، وفاقا لاكثر أهل النظر، أنه كلما حصل القطع من دليل عقلى فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلى.

و إن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه.

و كلما حصل القطع من دليل نقلى، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشـرائع على حدوث العالم زمانا، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلى، مثل إستحالة تخلف الاثر عن المؤثر.

و لو حصل منه صورة برهان كانت شـبهة فى مقابلـة البديهة، لكن هذا لا يتأتى فى العقل البديهى من قبيل (الواحد نصف الاثنين) و لا فى الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام.

فلا بد فى مواردهما من إلتزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لان الادلة القطعية النظرية فى النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شئ يصادم العقل البديهى أو الفطرى.

فإن قلت: لعل نظر هؤلاء فى ذلك إلى ما يسـتفاد من الاخبار، مثل قولهم عليهم السـلام : (حرام عليكم أن تقولوا بشـئ ما لم تسـمعوه منا) و قولهم عليهم السلام : (ولو أن رجلا قام و ليله و صام

***** [۱۹] *****

نهاره و حـج دهره و تصـدق بجميع ماله و لم يعرف ولايـة ولى الله فيكون أعماله بـدلالته فيواليه، ما كان له على الله ثواب) و قولهمخ عليهم السلام : (من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا) إلى غير ذلك، من أن الواجب علينا هو إمتثال أحكام الله تعالى التى بلغها حججه عليهم السلام.

فكل حكم لم يكن الحجـة واسـطة فى تبليغه لم يجب إمتثاله، بل يكون من قبيل (اسـكتوا عما سـكت الله عنه)، فإن معنى سـكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه حينئذ.

فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى فى نظر الشارع و إن كان مطابقا للواقع.

كما يشهد به تصريح الامام، عليه السلام ، بنفى الثواب على التصدق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوبا و مرضيا عند الله.

و وجه الاستشـكال فى تقـديم الدليل النقلى على العقلى الفطرى السـليم ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل و أنه حجة باطنة و أنه مما يعبد به الرحمن و يكتسب به الجنان و نحوها، مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجة من الحجج.

فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطنى، الذى هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج.

و مما يشـير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء، ما ذكره السـيد الصـدر، رحمه الله، فى شـرح الوافيـة فى جملة كلام له فى حكم ما يسـتقل به

العقـل، ما لفظه: (إن المعلوم هو أنه يجب فعل شـئ أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقـل قـول المعصوم، عليه السـلام ، أو فعله أو تقريره، لاـ أنه يجب فعله أو تركه أو لاـ يجب مع حصولهمـا من أى طريق كـان)، إنتهى موضع الحاجة.

قلت: أولا، نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة فى وجوب إطاعة حكم الله سبحانه.

كيف و العقل، بعدما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشئ الفلانى و علم بوجوب إطاعة الله، لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ.

و دعوى إستفادة ذلك من الاخبار ممنوعـة، فإن المقصود من أمثال الخبر المـذكور عـدم جواز الاستبداد بالاحكام الشـرعية بالعقول الناقصـة الظنيـة، على مـا كـان متعارفا فى ذلك الزمان من العمل بالاقيسـة و الاستحسانات، من غير مراجعـة حجـج الله بل فى مقابلهم عليهم السلام.

و إلا فإدراك العقل القطعى للحكم المخالف للدليل النقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما فى غاية

***** [۲۰] *****

الندرة بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغى الاهتمام به فى هذه الاخبار الكثيرة، مع أن ظاهرها ينفى حكومة العقل و لو مع عدم المعارض.

و على ما ذكرنا يحمل ما ورد من: (أن دين الله لا يصاب بالعقول).

و أمـا نفى الثواب على التصـدق مع عـدم كون العمـل به بدلالـة ولى الله، فلو أبقى على ظـاهره دل على عـدم الاعتبـار بالعقل الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام، مع إعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلام.

فلا بـد من حمله على التصـدقات الغير المقبولـة، مثل التصـدق على المخالفين، لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد، كما هو الغالب فى تصدق المخالف على المخالف.

كما فى تصدقنا على فقراء الشـيعة، لاجل محبتهم لامير المؤمنين عليه السلام و بغضهم لاعدائه، أو على أن المراد حبط ثواب التصدق، من أجل عدم المعرفة لولى الله تعالى أو على غير ذلك.

و ثانيا، سلمنا مدخلية تبليغ الحجة فى وجوب الاطاعة.

لكنا إذا علمنا إجمالا بأن حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجة مضافا إلى ما ورد من قوله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فى خطبـة حجـة الوداع: (معاشـر النـاس! مـا من شـئ يقربكم إلى الجنـة و يباعـدكم عن النـار إلا أمرتكم به و ما من شـئ يقربكم إلى النار و يباعـدكم عن الجنـة إلا و قد نهيتكم عنه) ثم أدركنا ذلك الحكم إما بالعقل المسـتقل و إما بواسـطة مقدمة عقلية، نجزم من ذلك بأن ما إستكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة، صلوات الله عليه، فيكون الاطاعة بواسطة الحجة.

إلا أن يـدعى: أن الاخبار المتقدمـة و أدلـة وجوب الرجوع إلى الائمـة، صـلوات الله عليهم، تـدل على مدخليـة تبليغ الحجـة و بيانه فى طريق الحكم و أن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام و لو بالواسطة، فهو غير واجب الاطاعة.

و حينئذ فلا يجدى مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار.

و مع تسليم ظهورها فهو أيضا من باب تعارض النقل الظنى مع العقل القطعى.

و لـذلك لا فائـدة مهمـة فى هذه المسألة، إذ بعدما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا، فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح.

نعم، الانصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الاحكام لينتقل منها إلى

***** [۲۱] *****

إدراك نفس الاحكـام موجب للوقوع فى الخطأ كثيرا فى نفس الامر و إن لم يحتمـل ذلـك عنـد المـدرك، كمـا يـدل عليه الاخبار

الکثیرة الواردة، بمضمون (إن دین الله لا یصاب بالعقول) و (إنه لا شئ أبعد عن دین الله من عقول الناس).

و أوضح من ذلک کله روایة أبان بن تغلب عن الصادق علیه السلام : (قال: قلت له: رجل قطع إصبعا من أصابع المرأة، کم فیها من الدیة؟.

قال: عشر من الابل.

قال: قلت: قطع إصبعین؟ قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاث، قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعا.

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! یقطع ثلاثا فیکون علیه ثلاثون و یقطع أربعا فیکون علیه عشرون، کان یبلغنا هذا و نحن بالعراق، فقلنا: إن الذی جاء به شیطان.

قال علیه السلام : مهلا، یا أبان! هذا حکم رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم إن المرأة تعاقل الرجل إلی ثلث الدیة، فإذا بلغ الثلث رجع إلی النصف ء یا أبان! إنک أخذتنی بالقیاس و السنة إذا قیست محق الدین).

و هی و إن کانت ظاهرة فی توبیخ أبان علی رد الروایة الظنیة التی سمعها فی العراق بمجرد إستقلال عقله بخلافه أو علی تعجبه مما حکم به الامام علیه السلام ، من جهة مخالفته لمقتضی القیاس، إلا ـ أن مرجع الکل إلی التوبیخ علی مراجعة العقل فی إستنباط الاحکام.

فهو توبیخ علی المقدمات المفضیة إلی مخالفة الواقع.

و قد أشرنا، هنا و فی أول المسألة، إلی عدم جواز الخوض لاستکشاف الاحکام الدینیة فی المطالب العقلیة و الاستعانة بها فی تحصیل مناط الحکم و الانتقال منه إلیه علی طریق اللم، لان أنس الذهن بها یوجب عدم حصول الوثوق بما یصل إلیه من الاحکام التوقیفیة، فقد یصیر منشأ لطرح الامارات النقلیة الظنیة، لعدم حصول الظن له منها بالحکم.

و أوجب من ذلک ترک الخوض فی المطالب العقلیة النظریة لادراک ما یتعلق بأصول الدین، فإنه تعریض للهلاک الدائم و العذاب الخالد.

و قد أشیر إلی ذلک عند النهی عن الخوض فی مسألة القضاء و القدر و عند نهی بعض أصحابهم، علیهم السلام ، عن المجادلة فی المسائل الکلامیة.

لکن الظاهر من بعض تلک الاخبار أن الوجه فی النهی عن الاخیر عدم الاطمینان بمهارة الشخص المنهی فی المجادلة، فیصیر مفحما عند المخالفین و یوجب ذلک و هن المطالب الحقة فی نظر أهل الخلاف.

### الامرالثالث: قد إشتهر فی ألسنة المعاصرین أن قطع القطاع لا إعبار به

الامرالثالث: قد إشتهر فی ألسنة المعاصرین أن قطع القطاع لا إعبار به

و لعل الاصل فی ذلک ما صرح به کاشف الغطاء قدس سره ، بعد الحکم بأن کثیر الشک لا إعتبار بشکه.

قال: (و کذا من خرج عن العادة فی قطعه أو فی ظنه فیلغو إعتبارهما فی حقه) إنتهی.

أقول: أما عدم إعتبار ظن من خرج عن العادة فی ظنه، فلان أدلة إعتبار الظن فی مقام یعتبر فیه مختصة بالظن الحاصل من الاسباب التی یتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلک الاسباب عندهم علی النحو الذی وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غیرها یساوی الشک فی الحکم.

و أما قطع من خرج قطعه عن العادة: فإن أريد بعدم إعتباره عدم إعتباره فی الاحکام التی یکون القطع موضوعا لها، کقبول شهادته و فتواه و نحو ذلک فهو حق، لان أدلة إعتبار العلم فی هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا، لکن ظاهر کلام من ذکره فی سیاق کثیر الشک إرادة غیر هذا القسم.

و إن أريد به عدم إعتباره فی مقامات یعتبر القطع فیها من حیث الکاشفیة و الطریقیة إلی الواقع: فإن أريد بذلک أنه حین قطعه کالشاک، فلا شک فی أن أحکام الشاک و غیر العالم لا تجری فی حقه.

و کیف یحکم علی القاطع بالتکلیف بالرجوع إلی ما دل علی عدم الوجوب عند عدم العلم و القاطع بأنه صلی ثلاثا بالبناء علی أنه صلی أربعا و نحو ذلک.

و إن أريد بذلک وجوب ردعه عن قطعه و تنزیله إلی الشک أو تنبیهه علی مرضه لیرتدع بنفسه و لو بأن یقال له: (إن الله سبحانه لا یرید منک الواقع)، لو فرض عدم تفطنه، لقطعه بأن الله یرید

***** [۲۳] *****

الواقع منه و من کل احد، فهو حق.

لکنه یدخل فی باب الارشاد و لا یختص بالقطاع، بل بکل من قطع بما یقطع بخطائه فیه من الاحکام الشرعیة و الموضوعات الخارجیة المتعلقة بحفظ النفوس و الاعراض، بل الاموال فی الجملة.

و أما فی ما عدا ذلک مما یتعلق بحقوق الله سبحانه، فلا دلیل علی وجوب الردع فی القطاع، کما لا دلیل علیه فی غیره.

و لو بنی علی وجوب ذلک فی حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، کما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوی، لم یفرق أیضا بین القطاع و غیره.

و إن أريد بذلک أنه بعد إنکشاف الواقع لا یجزی ما أتی به علی طبق قطعه، فهو أیضا حق فی الجملة، لان المکلف إن کان تکلیفه حین العمل مجرد الواقع من دون مدخلیة للاعتقاد، فالمأتی به المخالف للواقع لا یجزی عن الواقع، سواء القطاع و غیره.

و إن کان للاعتقاد مدخل فیه، کما فی أمر الشارع بالصلاة إلی ما یعتقد کونها قبلة، فإن قضیة هذا کفایة القطع المتعارف، لا قطع القطاع، فیجب علیه الاعادة و إن لم تجب علی غیره.

ثم إن بعض المعاصرین وجه الحکم بعدم إعتبار قطع القطاع - بعد تقییده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن یکون حجیة قطعه مشروطة بعدم کونه قطاعا بأنه یشترط فی حجیة القطع عدم منع الشارع عنه و إن کان العقل أیضا قد یقطع بعدم المنع، إلا أنه إذا احتمل المنع یحکم بحجیة القطع ظاهرا ما لم یثبت المنع.

و أنت خبیر بأنه یکفی فی فساد ذلک عدم تصور القطع بشئ عدم ترتیب آثار ذلک الشئ علیه مع فرض کون الآثار آثارا له.

و العجب أن المعاصر مثل لذلک بما إذا قال المولی لعبده:

(لا تعتمد فی معرفة أوامری علی ما تقطع به من قبل عقلک أو یؤدی إلیه حدسک، بل إقتصر علی ما یصل إلیک منی بطریق المشافهة و المراسلة).

و فساده یظهر مما سبق من أول المسألة إلی هنا.

### الامرالرابع: إن المعلوم إجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی الاعتبار أم لا؟

#### اشارة

و الکلام فیه یقع تارة فی إعتباره من حیث إثبات التکلیف به و أن الحکم المعلوم بالاجمال هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی التنجز علی

المکلف أم هو کالمجهول رأسا.

و أخری فی أنه بعدما ثبت التکلیف بالعلم التفصیلی أو الاجمالی المعتبر فهل یکتفی فی إمتثاله بالموافقهٔ الاجمالیهٔ و لو مع تیسر العلم التفصیلی أم لا یکتفی به إلا مع تعذر العلم التفصیلی.

فلا یجوز إکرام شخصین أحدهما زید مع التمکن من معرفهٔ زید بالتفصیل و لا فعل الصلاتین فی ثوبین مشتبهین مع إمکان الصلاهٔ فی ثوب طاهر.

و الکلام من الجههٔ الاولی یقع من جهتین، لان إعتبار العلم الاجمالی له مرتبتان، الاولی حرمهٔ المخالفهٔ القطعیهٔ و الثانیهٔ وجوب الموافقهٔ القطعیهٔ.

و المتکفل للتکلم فی المرتبهٔ الثانیهٔ هی مسألهٔ البراءهٔ و الاشتغال عند الشک فی المکلف به، فالمقصود فی المقام الاول التکلم فی المرتبهٔ الاولی.

## المقام الثانی [المقدم] و هو کفایهٔ العلم الاجمالی فی الامتثال

و لنقدم الکلام فی:

المقام الثانی و هو کفایهٔ العلم الاجمالی فی الامتثال

فنقول: مقتضی القاعدهٔ جواز الاقتصار فی الامتثال بالعلم الاجمالی بإتیان الملکف به.

أما فیما لا یحتاج سقوط التکلیف فیه إلی قصد الاطاعهٔ ففی غایهٔ الوضوح و أما فیما یحتاج إلی قصد الاطاعهٔ فالظاهر أیضا تحقق الاطاعهٔ إذا قصد الاتیان بشیئین یقطع بکون أحدهما المأمور به.

***** [۲۵] *****

و دعوی: (أن العلم بکون المأتی به مقربا معتبر حین الاتیان به و لا یکفی العلم بعده بإتیانه)، ممنوعهٔ، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعهٔ بغیر ذلک ایضا، فیجوز لمن تمکن من تحصیل العلم التفصیلی باداء العبادات العمل بالاحتیاط و ترک تحصیل العلم التفصیلی.

لکن الظاهر کما هو المحکی عن بعض ثبوت الاتفاق علی عدم جواز الاکتفاء بالاحتیاط إذا توقف علی تکرار العبادهٔ، بل ظاهر المحکی عن الحلی، فی مسألهٔ الصلاهٔ فی الثوبین، عدم جواز التکرار للاحتیاط حتی مع عدم التمکن من العلم التفصیلی و إن کان ما ذکره من التعمیم ممنوعا.

و حینئذ فلا یجوز لمن تمکن من تحصیل العلم بالماء المطلق أو بجههٔ القبلهٔ أو فی ثوب طاهر أن یتوضأ وضوئین یقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق أو یصلی إلی جهتین یقطع بکون أحدهما القبلهٔ أو فی ثوبین یقطع بطهارهٔ أحدهما.

لکن الظاهر من صاحب المدارک، قدس سره ، التأمل بل ترجیح الجواز فی المسألهٔ الاخیرهٔ.

و لعله متأمل فی الکل، إذ لا خصوصیهٔ لمسألهٔ الاخیرهٔ.

و أما إذا لم یتوقف الاحتیاط علی التکرار، کما إذا أتی بالصلاهٔ مع جمیع ما یحتمل أن یکون جزء ا، فالظاهر عدم ثبوت إتفاق علی المنع و وجوب تحصیل الیقین التفصیلی.

لکن لا یبعد ذهاب المشهور إلی ذلک، بل ظاهر کلام السید الرضی، رحمه الله، فی مسألهٔ الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقریر أخیه السید المرتضی، رحمه الله، له ثبوت الاجماع علی بطلان صلاهٔ من لا یعلم أحکامها.

هذا کله فی تقدیم العلم التفصیلی علی الاجمالی.

و هل یلحق بالعلم التفصیلی الظن التفصیلی المعتبر، فیقدم علی العلم الاجمالی ام لا؟ التحقیق أن یقال: إن الظن المذکور إن کان مما

لم یثبت إعتباره إلا من جهة (دلیل الانسداد) المعروف بین المتأخرین لاثبات حجیة الظن المطلق، فلا إشکال فی جواز ترک تحصیله و الاخذ بالاحتیاط إذا لم یتوقف علی التکرار و العجب ممن یعمل بالامارات من باب الظن المطلق، ثم یذهب إلی عدم صحة عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التقلید و الاخذ بالاحتیاط.

و لعل الشبهة من جهة إعتبار قصد الوجه.

و لابطال هذه الشبهة و إثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر.

و أما لو توقف الاحتیاط علی التکرار، ففی جواز الاخذ به و ترک تحصیل الظن بتعیین المکلف به أو عدم الجواز وجهان: من أ، العمل بالظن المطلق لم یثبت إلا جوازه و عدم وجوب تقدیم الاحتیاط علیه، أما تقدیمه

***** [۲۶] *****

علی الاحتیاط فلم یدل علیه دلیل.

و من أن الظاهر أن تکرار العبادة إحتیاطا فی الشبهة الحکمیة مع ثبوت الطریق إلی الحکم الشرعی و لو کان الظن المطلق خلاف السیرة المستمرة بین العلماء، مع أن جواز العمل بالظن إجماعی، فیکفی فی عدم جواز الاحتیاط بالتکرار إحتمال عدم جوازه و إعتبار الاعتقاد التفصیلی فی الامتثال.

و الحاصل: أن الامر دائر بین تحصیل الاعتقاد التفصیلی و لو کان ظنا و بین تحصیل العلم بتحقق الاطاعة و لو إجمالا.

فمع قطع النظر عن الدلیل الخارجی یکون الثانی مقدما علی الاول فی مقام الطاعة، بحکم العقل و العقلاء.

لکن بعد العلم بجواز الاول و الشک فی جواز الثانی فی الشرعیات من جهة منع جماعة من الاصحاب عن ذلک و إطلاقهم إعتبار نیة الوجه، فالاحوط ترک ذلک و إن لم یکن واجبا، لان نیة الوجه لو قلنا بإعتباره فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص، لا الظن المطلق الذی لم یثبت القائل به جوازه إلا بعدم وجوب الاحتیاط لا بعدم جوازه، فکیف یعقل تقدیمه علی الاحتیاط.

و أما لو کان الظن مما ثبت إعتباره بالخصوص، فالظاهر أن تقدیمه علی الاحتیاط إذا لم یتوقف علی التکرار مبنی علی إعتبار قصد الوجه.

و حیث قد رجحنا فی مقامه عدم إعتبار نیة الوجه فالاقوی جواز ترک تحصیل الظن و الاخذ بالاحتیاط.

و من هنا یترجح القول بصحة عبادة المقلد إذا أخذ بالاحتیاط و ترک التقلید، إلا إنه خلاف الاحتیاط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

و إن توقف الاحتیاط علی التکرار فالظاهر أیضا جواز التکرار بل أولویته علی الاخذ بالظن الخاص، ما تقدم من أن تحصیل الواقع بطریق العلم و لو إجمالا أولی من تحصیل الاعتقاد الظنی به و لو کان تفصیلا.

و أدلة الظنون الخاصة إنما دلت علی کفایتها عن الواقع، لا تعین العمل بها فی مقام الامتثال.

إلا أن شبهة إعتبار نیة الوجه، کما هو قول جماعة بل المشهور بین المتأخرین، جعل الاحتیاط فی خلاف ذلک، مضافا إلی ما عرفت من مخالفة التکرار للسیرة المستمرة.

مع إمکان أن یقال: إنه إذا شک بعد القطع بکون داعی الامر هو التعبد بالمأمور به.

لا ـ حصوله بأی وجه إتفق، فی أن الداعی هو التعبد بإیجاده و لو فی ضمن أمرین أو أزید، أو التعبد به خصوصه متمیزا عن غیره، فالاصل عدم سقوط الغرض الداعی إلا بالثانی و هذا لیس تقییدا فی دلیل تلک العبادة حتی یرفع بإطلاقه، کما لا یخفی.

و حینئذ فلا ینبغی بل لا یجوز ترک الاحتیاط فی جیمع موارد إرادة التکرار بتحصیل الواقع أولا

***** [۲۷] *****

بظنه المعتبر من التقلید أو الاجتهاد بأعمال الظنون الخاصة أو المطلقة و إتیان الواجب مع نیة الوجه، ثم الاتیان بالمحتمل الاخر بقصد

القربة من جهة الاحتياط.

و توهم:

(أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهة إحتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة، فيكون قد أخل فيه بنية الوجوب)، مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه، إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسدا قطعا، لعدم وجوبه ظاهرا على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه فى ظنه المعتبر.

و إن شئت قلت: إن نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط، إجماعا، حتى من القائلين بإعتبار نية الوجه، لان لازم قولهم بإعتبار نية الوجه فى مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط و كونه لغوا.

و لا أظن أحدا يلتزم بذلك، عدى السيد أبى المكارم فى ظاهر كلامه فى الغنية فى رد الاستدلال على كون الامر للوجوب بأنه أحوط و سيأتى ذكره عند الكلام على الاحتياط فى طى مقدمات دليل الانسداد.

### اما المقام الاول [المؤخر] و هو كفاية العلم الاجمالى فى تنجز التكليف و إعتباره كالتفصيلى

فقد عرفت أن الكلام فى إعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية و عدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة و الاحتياط.

و المقصود هنا بيان إعتباره فى الجملة الذى أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعيه، فنقول: إن للعلم الاجمالى صورا كثيرة، لان الاجمال الطارى، إما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلا، كما لو شككنا أن حكم الوجوب فى يوم الجمعة يتعلق الظهر أو الجمعة و حكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجى من المشتبهين أو بذاك و إما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شك فى أن هذا الموضوع المعلوم الكلى أو الجزئى يتعلق به الوجوب أو الحرمة و إما من جهة الحكم و المتعلق جميعا، مثل أن نعلم أن حكما من الوجوب و التحريم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه فى كل من الثلاثة، إما من جهة الاشتباه فى الخطاب الصادر من الشارع كما فى مثال الظهر و الجمعة و إما من جهة إشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما فى المثال الثانى.

***** [۲۸] *****

و الاشتباه فى هذا القسم إما فى المكلف به كما فى الشبهة المحصورة و إما فى المكلف.

و طرفا الشبهة فى المكلف إما أن يكونا إحتمالين فى مخاطب واحد كما فى الخنثى و إما أن يكونا إحتمالين فى مخاطبين كما فى واجدى المنى فى الثوب المشترك.

و لا بد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين.

أحدهما: إنك قد عرفت فى أول مسألة إعتبار العلم أن إعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقية و قد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع.

و الكلام هنا فى الاول، إذ إعتبار العلم الاجمالى و عدمه فى الثانى تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا.

فإن دل على كون العلم التفصيلى داخلا فى الموضوع، كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصيلا نجاسته، فلا إشكال فى عدم إعتبار العلم الاجمالى بالنجاسة.

الثانى: أنه إذا تولد من العلم الاجمالى العلم التفصيلى بالحكم الشرعى فى مورد، وجب إتباعه و حرم مخالفته، لما تقدم من إعتبار العلم التفصيلى من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص.

فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلاته بالحدث أو بواحد مردد بين الحدث و الاستدبار، أو بين ترك ركن و فعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه و فقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناء على إعتبار وجود شرائط الامام فى علم المأموم، إلى غير

ذلک.

و بالجملهٔ فلا فرق بین هذا العلم التفصیلی و بین غیره من العلوم التفصیلیهٔ.

إلا أنه قد ورد فی الشرع مواورد توهم خلاف ذلک.

منها: ما حکم به بعض فیما إذا إختلفت الامهٔ علی قولین و لم یکن مع أحدهما دلیل، من أن یطرح القولان و یرجع إلی مقتضی الاصل، فإن إطلاقه یشمل ما لو علمنا بمخالفهٔ مقتضی الاصل للحکم الواقعی المعلوم وجوده بین القولین، بل ظاهر کلام الشیخ، رحمه الله، القائل بالتخییر هو التخییر الواقعی المعلوم تفصیلا مخالفته لحکم الله الواقعی فی الواقعهٔ.

و منها: حکم بعض بجواز إرتکاب کلا المشتبهین فی الشبههٔ المحصورهٔ دفعهٔ أو تدریجا، فإنه قد یؤدی إلی العلم التفصیلی بالحرمهٔ أو النجاسهٔ. کما لو إشتری بالمشتبهین بالمیتهٔ جاریهٔ.

فإنا نعلم تفصیلا بطلان البیع فی تمام الجاریهٔ لکون بعض ثمنها میتهٔ، فنعلم تفصیلا بحرمهٔ وطیها، مع أن القائل بجواز الارتکاب لم یظهر من کلامه إخراج هذه الصور.

و منها: حکم بعض بصحهٔ إئتمام أحد واجدی المنیی فی الثوب المشترک بینهما بالاخر مع أن

***** [۲۹] *****

المأموم یعلم تفصیلا ببطلان صلاته من جههٔ حدثه أو حدث إمامه.

و منها: حکم الحاکم بتنصیف العین التی تداعاها رجلان بحیث یعلم صدق أحدهما و کذب الاخر، فإن لازم ذلک جواز شراء ثالث للنصفین من کل منهما مع أنه یعلم تفصیلا عدم إنتقال تمام المال إلیه من مالکه الواقعی.

و منها: حکمهم بأنه لو کان لاحد درهم و لاخر درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعی، أن لصاحب الاثنین واحدا و نصفا و للاخر نصفا، فإنه قد یتفق إفضاء ذلک إلی مخالفهٔ تفصیلیهٔ.

کما لو أخذ الدرهم المشترک بینهما ثالث، فإنه یعلم تفصیلا بعدم إنتقاله من مالکه الواقعی إلیه.

و منها: ما لو أقر بعین لشخص ثم أقر بها لآخر، فإنه یغرم للثانی قیمهٔ العین بعد دفعها إلی الاول، فإنه قد یؤدی ذلک إلی إجتماع العین و القیمهٔ عند واحد و بیعهما بثمن واحد، فیعلم عدم إنتقال تمام الثمن إلیه، لکون بعض مثمنه مال المقر فی الواقع.

و منها: الحکم بإنفساخ العقد المتنازع فی تعیین ثمنه أو مثمنه علی وجه یقضی فیه بالتحالف.

کما لو إختلفا فی کون المبیع بالثمن المعین عبدا أو جاریهٔ، فإن رد الثمن إلی المشتری بعد التحالف مخالف للعلم التفصیلی بصیرورته ملک البائع ثمنا للعبد أو الجاریهٔ و کذا لو إختلفا فی کون ثمن الجاریهٔ المعینهٔ عشرهٔ دنانیر أو مائهٔ درهم، فإن الحکم برد الجاریهٔ مخالف للعلم التفصیلی بدخولها فی ملک المشتری.

و منها: حکم بعضهم بأنه لو قال أحدهما: بعتک الجاریهٔ بمائهٔ و قال الآخر: و هبتنی إیاها بأنهما یتحالفان و ترد الجاریهٔ إلی صاحبها، مع أنا نعلم تفصیلا بإنتقالها من ملک صاحبها إلی الاخر.

إلی غیر ذلک من الموارد التی یقف علیها المتتبع.

فلا بد فی هذه الموارد من إلتزام أحد أمور علی سبیل منع الخلو: أحدها: کون العلم التفصیلی فی کل من أطراف الشبههٔ موضوعا للحکم.

بأن یقال: الواجب الاجتناب عما علم کونه بالخصوص بولا، فالمشتبهان طاهران فی الواقع.

و کذا المانع للصلاهٔ الحدث المعلوم صدوره تفصیلا من مکلف خاص، فالمأموم و الامام متطهران فی الواقع.

الثانی: أن الحکم الظاهری فی حق کل أحد نافذ واقعا فی حق الاخر، بأن یقال: إن من کانت صلاته بحسب الظاهر صحیحهٔ عند نفسه، فللاخر أن یترتب علیها آثار الصحهٔ الواقعیهٔ فیجوز له الائتمام و کذا من حل له أخذ الدار، ممن وصل إلی نصفه إذا لم یعلم

كذبه فى الدعوى بأن إستند إلى بينة أو إقرار أو إعتقاد من القرائن، فإنه يملك هذا النصف فى الواقع و كذلك إذا إشترى

***** [۳۰] *****

النصف الاخر فيثبت ملكه للنصفين فى الواقع و كذا الاخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم فى مسألة الصلح و فى مسألتى التحالف.

الثالث: أن يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلى بالمخالفة و المنع مما يستلزم المخالفة تفصيلا، كمسألة إختلاف الامة على قولين و حمل أخذ المبيع فى مسألتى التحالف على كونه تقاصا شرعيا قهريا عما يدعيه من الثمن أو إنفساخ البيع بالتحالف من أصله أو من حينه و كون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية.

و عليك بالتأمل فى دفع الاشكال عن كل مورد بأحد الامور المذكورة، فإن إعتبار العلم التفصيلى بالحكم الواقعى و حرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

* * *

إذا عرفت هذا فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الاجمالى، فنقول: مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين.

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحة وطى المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف و من وجب وطيها به مع إتحاد زمانى الوجوب و الحرمة و كالالتزام بإباحة موضوع كلى مردد أمره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال، فإن المخالفة فى المثالين ليس من حيث العمل، لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة. فلا قطع بالمخالفة إلا من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثانى: مخالفته من حيث العمل، كترك الامرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما و إرتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حيث العمل.

و بعد ذلك فنقول: أما المخالفة الغير العملية، فالظاهر جوازها فى الشبهة الموضوعية و الحكمية معا، سواء كان الاشتباه و الترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء و البول.

أما فى الشبهة الموضوعية، فلان الاصل فيها إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال: الاصل عدم تعلق الحلف بوطى هذه و عدم تعلق الحلف بترك وطيها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمى التحريم و الوجوب، فيحكم بالاباحة لاجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمة، لا لاجل طرحهما.

و كذا الكلام فى الحكم بطهارة البدن و بقاء الحدث فى الوضوء بالمائع المردد.

و أما الشبهة الحكمية، فلان الاصول الجارية فيها و إن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم

***** [۳۱] *****

الواقعى، بل كانت منافية لنفس الحكم، كأصالة الاباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة، فإن الاصول فى هذه منافية لنفس الحكم الواقعى المعلوم إجمالا، لا مخرجة عن موضوعة، إلا أن الحكم الواقعى المعلوم إجمالا لا يترتب عليه أثر إلا وجوب الاطاعة و حرمة المعصية و المفروض أنه لا يلزم من إعمال الاصول مخالفة عملية له ليتحقق المعصية و وجوب الالتزام بالحكم الواقعى مع قطع النظر عن العمل غير ثابت.

لان الالتزام بالاحكام الفرعية إنما يجب مقدمة للعمل و ليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام و الاعتقاد من حيث الذات.

و لو فرض ثبوت الدليل عقلا ـ أو نقلا ـ على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعى لم ينفع، لان الاصول تحكم فى مجاريها بإنتفاء الحكم الواقعى، فهى كالاصول فى الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعنى وجوب الاخذ بحكم الله، هذا.

و لكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف، أعنى وجوب الاخذ بحكم الله و الالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الاصول، لكونها

موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلى، أعنى وجوب الالتزام بحكم الله و هو غير جائز حتى فى الشبهة الموضوعية، كما سيجئ، فيخرج عن المخالفة الغير العملية.

فالحق – مع فرض عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به – أن طرح الحكم الواقعى و لو كان معلوما تفصيلا ليس محرما إلا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها و إستحقاق العقاب بها.

فإذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشئ فلم يلتزم به المكلف إلا أنه فعله لا لداعى الوجوب، لم يكن عليه شئ.

نعم لو أخذ فى ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية و معصية لترك المأمور به.

و لذا قيدنا الوجوب و التحريم فى صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعين تعبديا.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلى، فإذا علم إجمالا بحكم مردد بين الحكمين و فرضنا إجراء الاصل فى نفى الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع و المفروض أيضا عدم مخالفتهما فى العمل، فلا معصية و لا قبح، بل و كذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل، لما عرفت من ثبوت ذلك فى العلم التفصيلى.

فملخص الكلم أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة و مخالفة الاحكام الفرعية إنما هى فى العمل و لا عبرة بالالتزام و عدمه.

***** [۳۲] *****

و يمكن أن يقرر دليل الجواز أى جواز المخالفة فيه بوجه أخصر: و هو أنه لو وجب الالتزام:

فإن كان بأحدهما المعين واقعا فهو تكليف من غير بيان و لا يلتزمه أحد و إن كان بأحدهما على وجه التخيير فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعى المجمل، فلا بد له من خطاب آخر.

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

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

و أما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فلا يثبت إلا الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه، لا الالتزام بأحدهما تخييرا عند الشك، فافهم، هذا.

و لكن الظاهر من جماعة من الاصحاب، فى مسألة الاجماع المركب، إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه حكم الامام فى الواقع و عليه بنوا. عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحا لقول الامام عليه السلام.

نعم صرح غير واحد من المعاصرين، فى تلك المسألة فيما إذا إقتضى الاصلان حكمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، بجواز العمل بكليهما و قاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين فى الموضوعات.

لكن القياس فى غير محله، لما تقدم من أن الاصول فى الموضوعات حاكمة على أدلة التكليف، فإن البناء على عدم تحريم المرأة لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطيها، فهى خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطى من حلف على ترك وطيها.

و كذا الحكم بعدم وجوب وطيها لاجل البناء على عدم الحلف على وطيها، فهى خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطى من حلف على وطيها و هذا بخلاف الشبهة الحكمية، فإن الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال و ليس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد، إذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعى، حتى مع العلم التفصيلى و معارضتها له، هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعى من حيث الالتزام.

فإذا فرض جواز ذلک، لان العقل و النقل لم یدلا إلا علی حرمة المخالفة العملیة، فلیس

***** [۳۳] *****

الطرح من حیث الالتزام مانعا عن إجراء الاصول المتنافیة فی الواقع.

و لا یبعد حمل إطلاق کلمات العلماء فی عدم جواز طرح قول الامام، علیه السلام ، فی مسألة الاجماع علی طرحه من حیث العمل، إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة.

فراجع کلماتهم فیما إذا إختلفت الامة علی قولین و لم یکن مع أحدهما دلیل، فإن ظاهرالشیخ، رحمه الله، الحکم بالتخییر الواقعی و ظاهر المنقول عن بعض طرحهما و الرجوع إلی الاصل.

و لا ریب أن فی کلیهما طرحا للحکم الواقعی، لان التخییر الواقعی کالاصل حکم ثالث.

نعم ظاهرهم فی مسألة دوران الامر بین الوجوب و التحریم الاتفاق علی عدم الرجوع إلی الاباحة و إن إختلفوا بین قائل بالتخییر و قائل بتعیین الاخذا بالحرمة.

و الانصاف: أنه لا یخلو عن قوة، لان المخالفة العملیة التی لا تلزم فی المقام هی المخالفة دفعة و فی واقعة عن قصد و عمد و أما المخالفة تدریجا و فی واقعتین فهی لازمة البتة.

و العقل کما یحکم بقبح المخالفة دفعة عن قصد و عمد، کذلک یحکم بحرمة المخالفة فی واقعتین تدریجا عن قصد إلیهما من غیر تقیید بحکم ظاهری عند کل واقعة و حینئذ فیجب بحکم العقل الالتزام بالفعل أو الترک.

إذ فی عدمه إرتکاب لما هو مبغوض للشارع یقینا عن قصد.

و تعدد الواقعة إنما یجدی مع الاذن من الشارع عند کل واقعة.

کما فی تخییر الشارع للمقلد بین قولی مجتهدین تخییرا مستمرا یجوز معه الرجوع عن احدهما إلی الاخر.

و أما مع عدمه فالقادم علی ما هو مبغوض للشارع یستحق عقلا العقاب علی إرتکاب ذلک المبغوض.

أما لو إلتزم بأحذ الاحتمالین قبح عقابه علی مخالفة الواقع لو إتفقت.

و یمکن إستفادة الحکم أیضا من فحوی أخبار التخییر عند التعارض، لکن هذا الکلام لا یجری فی الشبهة الواحدة التی لم تتعدد فیها الواقعة حتی تحصل المخالفة العملیة تدریجا.

فالمانع فی الحقیقة هی المخالفة العملیة القطعیة و لو تدریجا مع عدم التعبد بدلیل ظاهری، فتأمل جدا.

هذا کله فی المخالفة القطعیة للحکم المعلوم إجمالا ـ من حیث الالتزام، بأن لا یلتزم به أو یلتزم بعدمه فی مرحلة الظاهر إذا إقتضت الاصول ذلک.

و أما المخالفة العملیة، فإن کانت لخطاب تفصیلی، فالظاهر عدم جوازها، سواء کانت فی الشبهة الموضوعیة، کإرتکاب الانائین المشتبهین المخالف لقول الشارع: (إجتنب عن النجس)، أو کترک القصر و الاتمام فی موارد إشتباه الحکم، لان ذلک معصیة لذلک الخطاب.

لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بین الانائین و وجوب صلاة الظهر و العصر، مثلا، قصرا أو

***** [۳۴] *****

إتماما.

و کذا لو قال: (أکرم زیدا) و اشتبه بین شخصین، فإن ترک إکرامهما معصیة.

فإن قلت: إذا أجرینا أصالة الطهارة فی کل من الانائین و أخرجناهما عن موضوع النجس بحکم الشارع فلیس فی إرتکابهما، بناء علی طهارة کل منهما، مخالفة لقول الشارع: (إجتنب عن النجس).

قلت: أصالـة الطهـارة فی کل مهما بالخصوص إنما یوجب جواز إرتکابه من حیث هو. ءة الاناء النجس الموجود بینهما فلا أصل یـدل علی طهارته، لانه نجس یقینا، فلا بـد إما من إجتنابهما تحصـیلا للموافقـة القطعیـة و إما أن یجتنب أحدهما فرارا عن المخالفة القطعیة علی الاختلاف المذکور فی محله.

هـذا، مع أن حکم الشـارع بخروج مجری الاصـل عن موضوع المکلف به الثـابت بالادلـة الاجتهادیـة لاـ معنی له إلاـ رفع حکم ذلک الموضوع، فمرجع أصالة الطهارة إلی عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله: (إجتنب عن النجس)، فافهم.

و إن کانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بین خطابین کما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤیة هلال رمضاه، أو بوجوب الصلاة عند ذکر النبی، صلی الله علیه و آله ففی المخالفة القطعیة حنیئذ وجوه:

أحدهما: الجواز مطلقا، لان المردد بین الخمر و الاجنبیة لم یقع النهی عنه فی خطاب من الخطابات الشـرعیة حتی یحرم إرتکابه و کذا المردد بین الدعاء و الصلاة، فإن الاطاعة و المعصیة عبارة عن موافقة الخطابات التفصیلیة و مخالفتها.

الثانی: عدم الجواز مطلقا، لان مخالفة الشارع قبیحة عقلا مستحقة للذم علیها و لا یعذر فیها إلا الجاهل بها.

الثـالث: الفرق بیـن الشـبهة فی الموضـوع و الشـبهة فی الحکـم، فیجـوز فی الاـولی دون الثانیـة، لاـن المخالفـة القطعیـة فی الشـبهات الموضوعیة فوق حد الاحصاء، بخلاف الشبهات الحکمیة، کما یظهر من کلماتهم فی مسائل الاجماع المرکب.

و کان الوجه ما تقدم، من أن الاصول فی الموضوعات تخرج مجاریها عن موضوعات أدلة التکلیف.

بخلاف الاصول فی الشبهات الحکمیة، فإنها منافیة لنفس الحکم الواقعی المعلوم إجمالا.

و قـد عرفت ضـعف ذلـک و أن مرجع الاـخراج الموضـوعی إلی رفع الحکم المـترتب علی ذلـک، فیکون الاصـل فی الموضوع فی الحقیقة منافیا لنفس الدلیل الواقعی إلا أنه حاکم علیه لا معارض له، فافهم.

الرابع: الفرق بین کون الحکم المشتبه فی موضوعین واحدا بالنوع کوجوب أحدالشیئین و بین

***** [۳۵] *****

إختلافه کوجوب الشئ و حرمة آخر.

و الوجه فی ذلک أن الخطابات فی الواجبات الشـرعیة بأسـرها فی حکم خطاب واحد بفعل الکل، فترک البعض معصـیة عرفا، کما لو قال المولی: (إفعل کـذا و کذا و کذا)، فإنه بمنزلة: (إفعلها جمیعا)، فلا فرق فی العصـیان بین ترک واحد منها معینا أو واحد غیر معین عنده.

نعم فی وجوب الموافقة القطعیة بالاتیان بکل واحد من المحتملین کلام آخر مبنی علی أن مجرد العلم بالحکم الواقعی یقتضـی البرآة الیقینیـة العلمیـة عنه أو یکتفی بأحدهما حذرا عن المخالفة القطعیة التی هی نفسـها مذمومة عند العقلاء و یعد معصـیة عندهم و إن لم یلتزموا الامتثال الیقینی لخطاب مجمل.

و الاقوی من هذه الوجوه هو الوجه الثانی ثم الاول ثم الثالث ثم الرابع.

هذا کله فی إشتباه الحکم من حیث الفعل المکلف به.

* * *

و أمـا الکلاـم فی إشـتباهه من حیث المکلـف بـذلک الحکم، فقـد عرفت أنه یقـع تـارة فی الحکم الثـابت لموضـوع واقعی مردد بین شخصـین، کأحکـام الجنابـة المتعلقـة بـالجنب المردد بیـن واجـدی المنی و قـد یقـع فی الحکـم الثـابت لشـخص من جهـة تردده بین موضوعین، کحکم الخنثی المردد بین الذکر و الانثی.

أما الکلام فی الاول:

فمحلصه: أن مجرد التکلیف بین شخصـین لاـ یوجب علی أحـدهما شـیئا، إذ العـبرة فی الاطاعـة و المعصـیة بتعلق الخطـاب بـالمکلف

الخاص، فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل و إن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب، فإن كلا منهما شاك فى توجه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنبا بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه إليه.

نعم لو إتفق لاحدهما أو لثالث علم بتوجه الخطاب إليه دخل فى إشتباه متعلق التكليف الذى تقدم حكمه باقسامه.

و لا بأس بالاشارة إلى بعض فروع المسأله، ليتضح إنطباقها على ما تقدم فى العلم الاجمالى بالتكليف.

فمنها: حمل احدهما الاخر و إدخاله فى المسجد للطواف أو لغيره، بناء على تحريم إدخال الجنب او إدخال النجاسة الغير المتعدية.

***** [۳۶] *****

فإن قلنا إن الدخول و الادخال متحققان بحركة واحدة، دخل فى المخالفة المعلومة تفصيلا و إن تردد بين كونه من جهة الدخول أو الادخال.

و إن جعلناهما متغايرين فى الخارج كما فى الذهن: فإن جعلنا الدخول و الادخال راجعين إلى عنوان محرم واحد و هو القدر المشترك بين إدخال النفس و إدخال الغير، كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلى، نظير إرتكاب المشتبهين بالنجس.

و إن جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل فى المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذى عرفت فيه الوجوه المتقدمة و كذا من جهة دخول المحمول و إستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الادخال عليه أو فرض عدمها حيث أنه علم إجمالا بصدور أحد المحرمين إما دخول المسجد جنبا او استجار جنب للدخول فى المسجد.

إلا ان يقال بأن الاستيجار تابع لحكم الاجير، فاذا لم يكن هو فى تكليفه محكوما بالجنابة و ابيح له الدخول فى المسجد صح استيجار الغير له.

و منها: إقتداء الغير بهما فى صلاة أو صلاتين.

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية، كان الاقتداء بهما فى صلاة واحدة موجبا للعلم التفصيلى ببطلان الصلاة و الاقتداء بهما فى صلاتين من قبيل إرتكاب الانائين و الاقتداء بأحدهما فى صلاة واحدة كإرتكاب أحد الانائين.

و إن قلنا إنه يكفى فى جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص فى حكم نفسه، صح الاقتداء فى صلاة، فضلا عن صلاتين، لانهما طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء و الاقوى هو الاول، لان الحدث مانع واقعى لا علمى.

نعم لا إشكال فى إستيجارهما لكنس المسجد، فضلا عن إستيجار أحدهما، لان صحة الاستيجار تابعة لاباحة الدخول لهما، لا للطهارة الواقعية و المفروض إباحته لهما.

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

و أما الكلام فى الخنثى: فيع تارة فى معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية و الانوثية أو مجهولهما و حكمهما بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين و تارة فى معاملة الغير معهما و حكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا فى الاشتباه المتعلق بالمكلف به.

أما معاملتها مع الغير، فمقتضى القاعدة إحترازها عن غيرها مطلقا، للعلم الاجمالى بحرمة نظرها

***** [۳۷] *****

إلى إحدى الطائفتين، فتجتنب عنهما مقدمة.

و قد يتوهم:

(أن ذلك من باب الخطاب الاجمالى، لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث و بالعكس و الخنثى شاك فى دخوله فى أحد الخطابين).

و التحقيق هو الاول، لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين و مع العلم التفصيلى لا عبرة بإجمال الخطاب كما تقدم فى

الـدخول و الادخال فی المسـجد لواجـدی المنی مع أنه یمکن إرجاع الخطابین إلی خطاب واحد و هو تحریم نظر کل إنسان إلی کل بالغ لا یماثله فی الذکوریهٔ و الانوثیهٔ عدا من یحرم نکاحه.

و لکن یمکن أن یقـال: إن الکف عن النظر إلی مـا عـدی مشـقهٔ عظیمـهٔ فلاـ یجب الاحتیـاط فیه، بل العسـر فیه أولی من الشـبههٔ الغیر المحصورهٔ، أو یقال: إن رجوع الخطابین إلی خطاب واحد فی حرمهٔ المخالفهٔ القطعیهٔ، لا فی وجوب الموافقهٔ القطعیهٔ، فافهم.

و هکـذا حکم لبـاس الخنثی، حیث إنه یعلم إجمالا بحرمـهٔ واحـد من مختصات الرجال کالمنطقـهٔ و العمامـهٔ أو مختصات النساء علیه، فیجتنب عنهما.

و أما حکم ستارته فی الصلاهٔ، فیجتنب الحریر و یستر جمیع بدنه.

و أمـا حکم الجهر و الاخفـات، فإن قلنا بکون الاخفات فی العشائین و الصـبح رخصـهٔ للمرأهٔ جهر الخنثی بهما و إن قلنا إنه عزیمـهٔ لها فالتخییر، إن قام الاجماع علی عدم وجوب تکرار الصلاهٔ فی حقها.

و قد یقال بالتخییر مطلقا، من جههٔ ما ورد:

من أن الجاهل فی الجهر و الاخفات معذور.

و فیه مضافا إلی أن النص إنما دل علی معذوریهٔ الجاهل بالنسبهٔ إلی لزوم الاعادهٔ لو خالف الواقع و أین هذا من تخییر الجاهل من أول الامـر بینهما، بل الجاهل لو جهر أو أخفت مترددا بطلت صـلاته، إذ یجب علیه الرجوع إلی العلم أو العالم - : أن الظاهر من الجهل فی الاخبار غیر هذا الجهل.

و أما تخییر قاضـی الفریضـهٔ المنسـیهٔ عن الخمس فی ثلاثیهٔ و رباعیهٔ و ثنائیهٔ، فإنما هو بعد و رود النص فی الاکتفاء بالثلاث المسـتلزم لالغاء الجهر و الاخفات بالنسبهٔ إلیه، فلا دلالهٔ فیه علی تخییر الجاهل بالموضوع مطلقا.

و أما معاملهٔ الغیر معها، فقد یقال بجواز نظر کل من الرجل و المرأهٔ إلیها، لکونها شبههٔ فی الموضوع و الاصل الاباحهٔ.

و فیه: أن عموم وجوب الغض علی المؤمنات، إلا عن نسائهن أو الرجال المـذکورین فی الایـهٔ، یـدل علی وجوب الغض عن الخنثی و لذا حکم فی جامع المقاصد بتحریم نظر الطائفتین

***** [۳۸] *****

إلیها، کتحریم نظرها إلیهما.

بل إدعی سبطه الاتفاق علی ذلک، فتأمل جدا.

ثم إن جمیع ما ذکرنا إنما هو فی غیر النکاح.

و أما التناحک، فیحرم بینه و بین غیره قطعا، فلا یجوز له تزویـج إمرأهٔ، لاصالـهٔ عدم ذکوریته بمعنی عدم ترتب أثر الذکوریهٔ من جههٔ النکاح و وجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجهٔ و ملک الیمین - و لا التزوج برجل، لاصالهٔ عدم کونه إمرأهٔ، کما صرح به الشهید.

لکن ذکر الشیخ مسألهٔ فرض الوارث الخنثی المشکل زوجا أو زوجهٔ، فافهم.

هذا تمام الکلام فی إعتبار العلم.

## المقصد الثانی فی الظن

### المقام الاول:

إمکان التعبد بالظن عقلا

أما الاول، فاعلم أن المعروف هو إمکانه.

و یظهر من الدلیل المحکی عن إبن قبهٔ، فی إستحالهٔ العمل بالخبر الواحد، عموم المنع لمطلق الظن، فإنه إستدل علی مذهبه بوجهین:

(۱) - (الاول:

أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد فی الاخبار عن النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، لجاز التعبد به فی الاخبار عن الله تعالی و التالی باطل إجماعا.

(۲) - الثانی: أن العمل به موجب لتحلیل الحرام و تحریم الحلال، إذ لا یؤمن أن یکون ما أخبر بحلیته حراما و بالعکس).

و هذا الوجه - کما تری - جار فی مطلق الظن، بل فی مطلق الامارهٔ الغیر العلمیهٔ و إن لم یفد الظن.

و إستدل المشهور علی الامکان: بأنا نقطع بأنه لا یلزم من التعبد به محال.

و فی هـذا التقریر نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال موقوف علی إحاطهٔ العقل جمیع الجهات المحسـنهٔ و المقبحهٔ و علمه بإنتفائها و هو غیر حاصل فیما نحن فیه.

فالاولی أن یقرر هکذا: إنا لا نجد فی عقولنا بعد التأمل ما یوجب الاستحالهٔ و هذا طریق یسلکه العقلاء فی الحکم بالامکان.

و الجواب عن دلیله الاول:

أن الاجماع إنما قام علی عدم الوقوع، لا علی الامتناع، مع أن عدم الجواز قیاسا علی الاخبار عن الله تعالی، بعد تسـلیم صحهٔ الملازمهٔ، إنما هو فیما إذا بنی تأسـیس الشـریعهٔ أصولا و فروعا علی العمل بخبر الواحـد، لا مثل ما نحن فیه، مما ثبت أصل الدین و جمیع فروعه بالادلهٔ القطعیهٔ، لکن عرض إختفاؤها فی الجملهٔ من جههٔ العوارض و إخفاء الظالمین للحق.

و أمـا دلیله الثـانی: فقـد أجیب عنه تـارهٔ بالنقض بالامور الکثیرهٔ الغیر المفیـدهٔ للعلم، کالفتوی و البینـهٔ و الیـد، بل القطع أیضا، لانه قد یکون جهلا مرکبا و أخری بالحل بأنه إن أرید تحریم

***** [۴۱] *****

الحلال الظاهری أو عکسه فلا نسلم لزومه و إن أرید تحریم الحلال الواقعی ظاهرا فلا نسلم إمتناعه.

و الاولی أن یقال: إنه إن أراد إمتناع التعبـد بالخبر فی المسألهٔ التی إنسد فیها باب العلم بالواقع، فلا یعقل المنع عن العمل به فضـلا عن إمتناعه.

إذ من فرض عـدم التمکن مع العلم بـالواقع، إمـا أن یکون للمکلف حکم فی تلک الواقعـهٔ و إما أن لا یکون له فیها حکم، کالبهائم و المجانین.

فعلی الاول، فلا مناص عن إرجاعه إلی ما لا یفید العلم من الاصول و الامارات الظنیهٔ التی منها الخبر الواحد.

و علی الثانی یلزم ترخیص فعل الحرام الواقعی و ترک الواجب الواقعی و قد فر المستدل منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمکن من العلم لا وجوب و لا تحریم، لان الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو ترکه.

قلنا: فلا یلزم من التعبد بالخبر تحلیل حرام أو عکسه.

و کیف کان فلا نظن بالمستدل إرادهٔ الامتناع فی هذا الفرض، بل الظاهر أنه یدعی الانفتاح، لانه أسبق من السید و أتباعه الذین إدعوا إنفتاح باب العلم.

و مما ذکرنا: ظهر أنه لا مجال للنقض علیه بمثل الفتوی، لان المفروض إنسداد باب العلم علی المستفتی.

و لیس له شـئ أبعـد من تحریم الحلالـ و تحلیـل الحرام من العمـل بقول المفتی، حتی أنه لو تمکن من الظن الاجتهادی فالاکثر علی عدم جواز العمل بفتوی الغیر.

و کذلک نقضه بالقطع مع إحتمال کونه فی الواقع جهلا مرکبا، فإن باب هذا الاحتمال منسد علی القاطع.

و إن أراد الامتناع مع إنفتاح باب العلم و التمکن منه فی مورد العمل بالخبر، فنقول: إن التعبد بالخبر حینئذ یتصور علی وجهین:

أحدهما: أن يجب العمل به، لمجرد كونه طريقا إلى الواقع و كاشفا ظنيا عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك عند إنسداد باب العلم و تعلق الغرض بإصابة الواقع، فإن الامر بالعمل بالظن الخبرى أو غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنيا عن الواقع.

الثانى: أن يجب العمل به، لاجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التى تفوت عند مخالفة تلك الامارة للواقع، كأن يحدث فى صلاة الجمعة بسبب

***** [۴۲] *****

إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة فى فعلها على تقدير حرمتها واقعا.

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الاول، فهو و إن كان فى نفسه قبيحا مع فرض إنفتاح باب العلم، لما ذكره المستدل من تحريم الحلال و تحليل الحرام، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع فى نظر الشارع من الادلة القطعية التى يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام و الحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين فى نظره من حيث الايصال إلى الواقع.

إلا أن يقال: إن هذا رجوع إلى فرض إنسداد باب العلم و العجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد إنسداد باب الاعتقاد و لو كان جهلا مركبا، كما تقدم سابقا.

فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع.

و أما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثانى، فلا قبح فيه أصلا، كما لا يخفى.

قال فى النهاية فى هذا المقام، تبعا للشيخ، قدس سره ، فى العدة: (إن الفعل الشرعى إنما يجب لكونه مصلحة و لا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه و نحن على صفة مخصوصة و كوننا ظانين بصدق الراوى صفة من صفاتنا، فدخلت فى جملة أحوالنا التى يجوز كون الفعل عندها مصلحة)، إنتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إن هذا إنما يوجب التصويب، لان المفروض على هذا أن فى صلاة الجمعة التى أخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية.

فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها و بعد الاخبار يضمحل المفسدة، لعروض المصلحة الراجحة.

فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه، لان الشرط فى إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة.

فيكون إطلاق الحرام الواقعى حينئذ بمعنى أنه حرام لولا الاخبار، لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعا، فالموجود بالفعل فى هذه الواقعة عند الشارع ليس إلا المحبوبية و الوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه.

و لو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعى مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجحة.

و التصويب و إن لم ينحصر فى هذا المعنى، إلا أن الظاهر بطلانه أيضا، كما إعترف به العلامة فى النهاية فى مسألة التصويب و أجاب به صاحب المعالم فى تعريف الفقه عن قول العلامة بأن ظنية الطريق لا تنافى قطعية الحكم.

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

***** [۴۳] *****

ذلك تصويبا، كان الجواب به عن إبن قبة من جهة أنه أمر ممكن غير مستحيل و إن لم يكن واقعا، لاجماع أو غيره.

و هذا المقدار يكفى فى رده.

إلا أن يقال: إن كلامه، قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر إستدلاله.

و حيث إنجر الكلام إلى التعبد بالامارات الغير العلمية، فنقول فى توضيح هذا المرام و إن كان خارجا عن محل الكلام:

إن ذلک یتصور علی وجهین:

(۱) – الاول:

أن یکون ذلک من باب مجرد الکشف عن الواقع، فلا یلاحظ فی التعبد بها إلا الایصال إلی الواقع، فلا مصلحهٔ فی سلوک هذا الطریق وراء مصلحهٔ الواقع.

کما لو أمر المولی عبده عند تحیره فی طریق بغداد بسؤال الاعراب عن الطریق، غیر ملاحظ فی ذلک إلا قول الاعراب موصلا إلی الواقع دائما أو غالبا و الامر بالعمل فی هذا القسم لیس إلا للارشاد.

(۲) – الثانی: أن یکون ذلک لمدخلیهٔ سلوک الامارهٔ فی مصلحهٔ العمل و إن خالف الواقع.

فالغرض إدراک مصلحهٔ سلوک هذا الطریق التی هی مساویهٔ لمصلحهٔ الواقع أو أرجح منها.

(۱) – أما القسم الاول، فالوجه فیه لا یخلو من أمور: أحدها: کون الشارع العالم بالغیب عالما بدوام موافقهٔ هذه الامارات للواقع و إن لم یعلم بذلک المکلف.

(۲) – الثانی: کونها فی نظر الشارع غالب المطابقهٔ.

(۳) – الثالث: کونها فی نظره أغلب مطابقهٔ من العلوم الحاصلهٔ للمکلف بالواقع، لکون أکثرها فی نظر الشارع جهلا مرکبا.

و الوجه الاول و الثالث یوجبان الامر بسلوک الامارهٔ و لو مع تمکن المکلف من الاسباب المفیدهٔ للقطع.

و الثانی لا یصح إلا مع تعذر باب العلم، لان تفویت الواقع علی المکلف و لو فی النادر من دون تدارکه بشئ قبیح.

و أما القسم الثانی، فهو علی وجوه:

(۲ – ۱) – أحدها: أن یکون الحکم – مطابقا – تابعا لتلک الامارهٔ، بحیث لا یکون فی حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارهٔ و عدمها حکم، فیکون الاحکام الواقعیهٔ مختصهٔ فی الواقع بالعالمین بها،

***** [۴۴] *****

و الجاهل مع قطع النظر عن قیام أمارهٔ عنده علی حکم العالمین لا حکم له أو محکوم بما یعلم الله أن الامارهٔ تؤدی إلیه و هذا تصویب باطل عند أهل الصواب من المخطئهٔ.

و قد تواتر به وجود الحکم المشترک بین العالم و الجاهل الاخبار و الآثار.

(۲ – ۲) – الثانی: أن یکون الحکم الفعلی تابعا لهذه الامارهٔ، بمعنی: أن لله فی کل واقعهٔ حکما یشترک فیه العالم و الجاهل لولا قیام الامارهٔ علی خلافه، بحیث یکون قیام الامارهٔ المخالفهٔ مانعا عن فعلیهٔ ذلک الحکم، لکون مصلحهٔ سلوک هذه الامارهٔ غالبهٔ علی مصلحهٔ الواقع.

فالحکم الواقعی فعلی فی حق غیر الظان بخلافه و شأنی فی حقه بمعنی وجود المقتضی لذلک الحکم لولا الظن علی خلافه.

و هذا أیضا کالاول فی عدم ثبوت الحکم الواقعی للظان بخلافه، لان الصفهٔ المزاحمهٔ بصفهٔ أخری لا تصیر منشأ لحکم، فلا یقال للکذب النافع: إنه قبیح واقعا.

و الفرق بینه و بین الوجه الاول، بعد إشتراکهما فی عدم ثبوت الحکم الواقعی للظان بخلافه، أن العامل بالامارهٔ المطابقهٔ حکمه حکم العالم و لم یحدث فی حقه بسبب ظنه حکم، نعم کان ظنه مانعا عن المانع و هو الظن بالخلاف.

(۲ – ۳) الثالث: أن لا یکون للامارهٔ القائمهٔ علی الواقعهٔ تأثیر فی الفعل الذی تضمنت الامارهٔ حکمه و لا تحدث فیه مصلحهٔ، إلا أن العمل علی طبق تلک الامارهٔ و الالتزام به فی مقام العمل علی أنه هو الواقع و ترتیب الآثار الشرعیهٔ المترتبهٔ علیه واقعا یشتمل علی مصلحهٔ، [فأوجبه الشارع.

و معنی إیجاب العمل علی الامارهٔ وجوب تطبیق العمل علیها، لا وجوب إیجاد عمل علی طبقها، إذ قد لا تتضمن الامارهٔ إلزاما علی

المکلف.

فإذا تضمنت إستحباب شئ أو وجوبه تخییرا أو إباحته وجب علیه إذا أراد الفعل أن یوقعه علی وجه الاستحباب او الاباحهٔ بمعنی حرمهٔ قصد غیرهما کما لو قطع بهما،] و تلک المصلحهٔ لا بد أن تکون مما یتدارک بها ما یفوت من مصلحهٔ الواقع، لو کان الامر بالعمل به مع التمکن من العلم و إلا کان تفویتا لمصلحهٔ الواقع و هو قبیح، کما عرفت فی کلام إبن قبهٔ.

فإن قلت: ما الفرق بین هذا الوجه الذی مرجعه إلی المصلحهٔ فی العمل بالامارهٔ و ترتیب أحکام الواقع علی مؤداها و بین الوجه السابق الراجع إلی کون قیام الامارهٔ سببا لجعل مؤداها علی المکلف؟ مثلا إذا فرضنا قیام الامارهٔ علی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ مع کون الواجب فی الواقع هی الظهر فإن کان فی فعل الجمعهٔ مصلحهٔ یتدارک بها ما یفوت بترک صلاهٔ الظهر، فصلاهٔ الظهر فی حق هذا

***** [۴۵] *****

الشخص خالیهٔ عن المصلحهٔ الملزمهٔ، فلا صفهٔ تقتضی وجوبها الواقعی، فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلق بصلاهٔ الجمعهٔ و إن لم یکن فی فعل الجمعهٔ صفهٔ، کان الامر بالعمل بتلک الامارهٔ قبیحا، لکونه مفوتا للواجب مع التمکن من إدراکه بالعلم.

فالوجهان مشترکان فی إختصاص الحکم الواقعی بغیر من قام عنده الامارهٔ علی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ.

فیرجع الوجه الثالث إلی الوجه الثانی و هو کون الامارهٔ سببا لجعل مؤداها هو الحکم الواقعی لا ـ غیر و إنحصار الحکم فی المثال بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ و هو التصویب الباطل.

قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلی الوجه الثانی فهو باطل، لان مرجع جعل مدلول الامارهٔ فی حقه الذی هو مرجع الوجه الثانی إلی أن صلاهٔ الجمعهٔ هی واجبهٔ علیه واقعا، کالعالم بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعی، فإذا إنکشف مخالفهٔ الامارهٔ للواقع فقد إنقلب موضوع الحکم واقعا إلی موضوع آخر، کما إذا صار المسافر بعد صلاهٔ القصر حاضرا، إذا قلنا بکفایهٔ السفر فی أول الوقت لصحهٔ القصر واقعا.

و معنی الامر بالعمل علی طبق الامارهٔ الرخصهٔ فی أحکام الواقع علی مؤداها من دون أن یحدث فی الفعل مصلحهٔ علی تقدیر مخالفهٔ الواقع، کما یوهمه ظاهر عبارتی العدهٔ و النهایهٔ المتقدمتین.

فإذا أدت إلی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ واقعا، وجب ترتیب أحکام الوجوب الواقعی و تطبیق العمل علی وجوبها الواقعی.

فإن کان فی أول الوقت جاز الدخول فیها بقصد الوجوب و جاز تأخیرها.

فإذا فعلها جاز له فعل النافلهٔ و إن حرمت فی وقت الفریضهٔ المفروض کونها فی الواقع هی الظهر، لعدم وجوب الظهر علیه فعلا و رخصهٔ فی ترکهما و إن کان فی آخر وقتها حرم تأخیرها و الاشتغال بغیرها.

ثم إن إستمر هذا الحکم الظاهری أعنی الترخیص فی ترک الظهر إلی آخر وقتها - وجب کون الحکم الظاهری، لکون ما فعله فی أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع علی المکلف، مشتملا علی مصلحهٔ یتدارک بها ما فات لاجله من مصلحهٔ الظهر، لئلا یلزم تفویت الواجب الواقعی علی المکلف مع التمکن من إتیانه بتحصیل العلم به.

و إن لم یستمر بل علم بوجوب الظهر فی المستقبل، بطل وجوب العمل علی طبق وجوب صلاهٔ الجمعهٔ واقعا و وجب العمل علی طبق عدم وجوبه فی نفس الامر من أول الامر، لان المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامری و إنما عمل علی طبقه ما دامت أمارهٔ الوجوب قائمهٔ.

فإذا فقدت بإنکشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعهٔ، وجب حینئذ ترتیب ما هو کبری

***** [۴۶] *****

لهذا المعلوم، أعنی وجوب الاتیان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاهٔ الجمعهٔ إلا ما فات منها.

فقد تقدم أن مفسدهٔ فواته متدارکهٔ بالحکم الظاهری المتحقق فی زمان الفوت.

فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الامارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر فى الجزء الاخير لا بد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر.

ثم إن قلنا: إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوت الواجب من حيث أن فيه مصلحة، لم يجب فيما نحن فيه، لان الواجب و إن ترك إلا أن مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

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

إلا- أن يقال: إن غاية ما يلتزم به فى المقام هى المصلحة فى معذورية الجاهل مع تمكنه من العلم و لو كانت لتسهيل الامر على المكلفين و لا ينافى ذلك صدق الفوت، فافهم.

ثم إن هذا كله على ما إخترناه من عدم إقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء واضح و أما على القول بإقتضائه له فقد يشكل الفرق بينه و بين القول بالتصويب.

و ظاهر شيخنا فى تمهيد القواعد إستلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء.

قال قدس سره : (من فروع مسألة التصويب و التخطئة لزوم الاعادة للصلاة بظن القبلة و عدمه) و إن كان فى تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر.

- فعلم من ذلك أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب ممنوع، لان فعل الجمعة قد لايستلزم الا ترك الظهر فى بعض أجزاء وقته، فالعمل على الامارة معناه الاذن فى الدخول فيها على قصد الوجوب و الدخول فى التطوع بعد فعلها.

نعم يجب فى الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع فى وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة المأذون فى تركها ظاهرا و الا كان جواز التطوع فى تلك الحال حكما واقعيا لا ظاهريا.

و اما قولك انه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهرى يسقط الوجوب فممنوع ايضا، اذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعى و ان تدارك مفسدة تركه مصلحة فعل آخر كوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

و بالجملة، فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعى حال الامر بالعمل بالامارة القائمة على الموضوع الخارجى، كحياة زيد و موت عمرو.

فكما أن الامر بالعمل بالامارة فى الموضوعات لا- يوجب جعل نفس الوضوع و إنما يوجب جعل أحكامه، فيترتب عليه الحكم ما دامت الامارة قائمة عليه، فإذا فقدت الامارة و حصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه فى المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الامر، فكذلك حال الامر بالعمل على الامارة القائمة على الحكم.

و حاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الامارة حكما واقعيا و الحكم بتحققه واقعا عند قيام الامارة و بين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعى المدلول عليه بالامارة،

***** [۴۷] *****

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

و أما توهم:

(أن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعى، بالمصلحة الثابتة فى العمل على طبق مؤدى الامارة إلى تصويب الباطل نظرا إلى خلو الحكم الواقعى حينئذ عن المصلحة الملزمة التى تكون فى فوتها المفسدة).

ففيه: منع كون هذا تصويبا.

كيف و المصوبة يمنعون حكم الله فى الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقا إليه و التعبد بترتيب آثاره فى الظاهر، بل

التحقیق عد مثل هذا من وجوه الرد علی المصوبة.

و أما ما ذکره: (من أن الحکم الواقعی إذا کانت مفسدة مخالفته متدارکة بمصلحة العمل علی طبق الامارة، فلو بقی فی الواقع کان حکما بلا صفة و إلا ثبت إنتقاء الحکم فی الواقع.

و بعبارة أخری: إذا فرضنا الشئ فی الواقع واجبا و قامت أمارة علی تحریمه، فإن لم یحرم ذلک الفعل لم یجب العمل بالامارة و إن حرم فإن بقی الوجوب لزم إجتماع الحکمین المتضادین و إن إنتفی ثبت إنتفاء الحکم الواقعی).

ففیه: أن المراد بالحکم الواقعی الذی یلزم بقاؤه هو الحکم المتعین المتعلق بالعباد الذی یحکی عنه الامارة و یتعلق به العلم و الظن و أمر السفراء بتبلیغه و إن لم یلزم إمتثاله فعلا فی حق من قامت عنده أمارة علی خلافه.

إلا- أنه یکفی فی کونه حکمه الواقعی أنه لا- یعذر فیه إذا کان عالما به أو جاهل مقصرا و الرخصة فی ترکه عقلا، کما فی الجاهل القاصر، أو شرعا، کمن قامت عنده أمارة معتبرة علی خلافه.

و مما ذکرنا یظهر حال الامارة علی الموضوعات الخارجیة، فإنها من القسم الثالث.

و الحاصل: أن المراد بالحکم الواقعی هی مدلولات الخطابات الواقعیة الغیر المقیدة بعلم المکلفین و لا بعدم قیام الامارة علی خلافها، لها آثار عقلیة و شرعیة تترتب علیها عند العلم بها أو قیام أمارة حکم الشارع بوجوب البناء علی کون مؤداها هو الواقع. نعم هذه لیست أحکاما فعلیه بمجرد وجودها الواقعی.

فتلخص من جمیع ما ذکرناه أن ذکره إبن قبة من إستحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الامارة الغیر العلمیة - ممنوع علی إطلاقه و إنما یصح، إذا ورد التعبد علی بعض الوجوه، کما تقدم تفصیل ذلک.

***** [۴۸] *****

ثم إنه ربما ینسب إلی بعض: (إیجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الامارة علی الله تعالی.

بمعنی قبح ترکه منه)، فی مقابل قول إبن قبة.

فإن أراد به وجوب إمضاء حکم العقل بالعمل به عند عدم التمکن من العلم ببقاء التکلیف، فحسن.

و إن أراد وجوب الجعل بالخصوص فی حال الانسداد، فممنوع، إذ جعل الطریق بعد إنسداد باب العلم إنما یجب علیه إذا لم یکن هناک طریق عقلی و هو الظن.

إلا أن یکون لبعض الظنون فی نظره خصوصیة.

و إن أراد حکم صورة الانفتاح: فإن أراد وجوب التعبد العینی، فهو غلط، لجواز تحصیل العلم معه قطعا و إن أراد وجوب التعبد به تخییرا، فهو مما لا یدرکه العقل، إذ لا یعلم العقل به وجود مصلحة فی الامارة یتدارک بها مصلحة الواقع التی تفوت بالعمل بالامارة، اللهم إلا- أن یکون فی تحصیل العلم حرج یلزم فی العقل رفع إیجابه بنصب أمارة هی أقرب من غیرها إلی الواقع أو أصح فی نظر الشارع من غیره فی مقام البدلیة عن الواقع و إلا فیکفی إمضاؤه للعمل بمطلق الظن، کصورة الانسداد.

## المقام الثانی: فی وقوع التعبد بالظن فی الاحکام الشرعیة

### اشارة

المقام الثانی: فی وقوع التعبد بالظن فی الاحکام الشرعیة

ثم إذا تبین عدم إستحالة تعبد الشارع بغیر العلم و عدم القبح فیه و لا فی ترکه، فیقع الکلام فی المقام الثانی فی وقوع التعبد به فی الاحکام الشرعیة مطلقا أو فی الجملة.

و قبل الخوض فی ذلک لا بـد من تأسیس الاصل الـذی یکون علیه المعول عنـد عـدم الدلیل علی وقوع التعبد بغیر العلم مطلقا أو فی الجملهٔ فنقول: التعبد بالظن، الذی لم یدل دلیل علی التعبد به، محرم بالادلهٔ الاربعهٔ.

و یکفی من الکتـاب قوله تعالی: (قل الله أذن لکم أم علی الله تفترون)، دل علی أن ما لیس بإذن من الله من إسـناد الحکم إلی الشارع فهو إفتراء و من السـنهٔ قوله، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فی عـداد القضـاهٔ من أهـل النـار: (ورجـل قضـی بالحق و هو لا یعلم) و من الاجمـاع مـا إدعـاه الفریـد البهبهـانی، فی بعض رسائله، من کون عـدم الجواز بـدیهیا عنـد العوام فضـلا عن العلماء و من العقل تقبیح العقلاء من یتکلف من قبل مولاه بما لا یعلم بوروده عن المولی و لو کان عن جهل مع التقصیر. نعم، قد یتوهم متوهم أن الاحتیاط من هذا القبیل.

و هو غلط واضح، إذ فرق بین الالتزام بشئ من قبل المولی علی أنه منه مع عدم العلم بأنه منه و بین الالتزام بإتیانه لاحتمال کونه منه أو رجاء کونه منه.

و شتان ما بینهما، لان العقل یستقل بقبح الاول و حسن الثانی.

و الحاصل: أن المحرم هو العمل بغیر العلم متعبدا به و متدینا به.

***** [۵۰] *****

و أمـا العمل به من دون تعبـد بمقتضاه: فإن کان لرجاء إدراک الواقع، فهو حسن ما لم یعارضه إحتیاط آخر أو لم یثبت من دلیل آخر وجوب العمل علی خلافه، کما لو ظن الوجوب و اقتضـی الاستصحاب الحرمهٔ، فإن الاتیان بالفعل محرم و إن لم یکن علی وجه التعبد بوجوبه و التدین به.

و إن لم یکن لرجـاء إدراک الواقع، فإن لزم منه طرح أصل دل الـدلیل علی وجوب الاخـذ به حتی یعلم خلافه، کان محرما أیضا، لان فیه طرحا للاصل الواجب العمل، کما فیما ذکر، من مثال کون الظن بالوجوب علی خلاف إستصحاب التحریم و إن لم یلزم منه ذلک جاز العمل، کما لو ظن بوجوب ما تردد بین الحرمهٔ و الوجوب، فإن الالتزام بطرف الوجوب لا علی أنه حکم الله المعین جائز.

لکن فی تسمیهٔ هذا عملا بالظن مسامحهٔ و کذا فی تسمیهٔ الاخذ به من باب الاحتیاط.

و بالجملـهٔ، فالعمـل بـالظن إذا لم یصـادف الاحتیاط محرم إذا وقع علی وجه التعبـد به و التـدین، سواء إسـتلزم طرح الاصل أو الـدلیل الموجود فی مقـابله أم لا ـ و إذا وقع علی غیر وجه التعبـد به فهو محرم إذا إسـتلزم طرح مـا یقابله من الاصول و الادلـهٔ المعلوم وجوب العمل بها، هذا.

و قد یقرر (الاصل) هنا بوجوه أخر: منها: أن الاصل عدم الحجیهٔ و عدم وقوع التعبد به و إیجاب العمل به.

و فیه: أن الاصـل و إن کـان ذلـک إلا ـ أنه لا یترتب علی مقتضاه شـئ، فإن حرمـهٔ العمل بالظن یکفی فی موضوعها عـدم العلم بورود التعبد من غیر حاجهٔ إلی إحراز عدم ورود التعبد به، لیحتاج فی ذلک إلی الاصل ثم إثبات الحرمهٔ.

و الحاصل: أن أصالهٔ عدم الحادث إنما یحتاج إلیها فی الاحکام المترتبهٔ علی عدم ذلک الحادث.

و أما الحکم المرتب علی عدم العلم بذلک الحادث فیکفی فیه الشک فیه و لا یحتاج إلی إحراز عدمه بحکم الاصل.

و هذا نظیر قاعدهٔ الاشـتعال الحاکمهٔ بوجوب الیقین بالفراغ، فإنه لا یحتاج فی إجرائها إلی إجراء أصالهٔ عدم فراغ الذمهٔ، بل یکفی فیها عدم العلم بالفراغ، فتأمل.

و منها: أن الاصل هی إباحهٔ العمل بالظن، لانها الاصل فی الاشیاء.

حکاه بعض عن السید المحقق الکاظمی.

و فیه: علی تقدیر النسبهٔ، أولا، أن إباحهٔ التعبد بالظن غیر معقول، إذ لا معنی لجواز التعبد و ترکه لا إلی بدل.

غایهٔ الامر التخییر بین التعبد بالظن و التعبد بالاصل أو الدلیل الموجود هناک فی مقابله الذی یتعین الرجوع إلیه لولا الظن.

فغایهٔ الامر وجوب التعبد به أو بالظن تخییرا،

***** [۵۱] *****

فلا معنی للاباحهٔ التی هی الاصل فی الاشیاء.

و ثانیا، أن أصالـهٔ الاباحهٔ إنما هی فیما لا یسـتقل العقل بقبحه و قد عرفت إسـتقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.

و منها: أن الامر فی المقام دائر بین الوجوب و التحریم و مقتضاه التخییر أو ترجیـح جانب التحریم، بناء علی أن دفع المفسده أولی من جلب المنفعهٔ.

و فیه: منع الـدوران، لان عـدم العلم بالوجوب کاف فی ثبوت التحریم، لما عرفت من إطباق الادلهٔ الاربعهٔ علی عدم جواز التعبد بما لا یعلم وجوب التعبد به من الشارع.

ألا تری أنه إذا دار الامر بین رجحان عبادهٔ و حرمتها کفی عدم ثبوت الرجحان فی ثبوت حرمتها.

و منها: أن الامر فی المقام دائر بین وجوب تحصـیل مطلق الاعتقاد بالاحکام الشـرعیهٔ المعلومهٔ إجمالا و بین وجوب تحصیل خصوص الاعتقـاد القطعی، فیرجع إلی الشـک فی المکلف به و تردده بین التخییر و التعیین، فیحکم بتعیین تحصـیل خصوص الاعتقـاد القطعی تحصیلا للیقین بالبراءهٔ، خلافا لمن لم یوجب ذلک فی مثل المقام.

و فیه: أولا، أن وجوب تحصیل الاعتقاد بالاحکام مقدمهٔ عقلیهٔ للعمل بها و امتثالها، فالحاکم بوجوبه هو العقل.

و لا معنی لتردد العقل فی موضوع حکمه و أن الذی حکم هو بوجوبه تحصـیل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه، بل إما أن یستقل بوجوب تحصیل خصوص الاعتقاد القطعی علی ما هو التحقیق و إما أن یحکم بکفایهٔ مطلق الاعتقاد.

و لا یتصور الاجمال فی موضوع الحکم العقلی، لان التردد فی الموضوع یستلزم التردد فی الحکم و هو لا یتصور من نفس الحاکم.

و سـیجئ الاشارهٔ إلی هذا فی رد من زعم أن نتیجهٔ دلیل الانسداد مهملهٔ مجملهٔ، مع عدم دلیل الانسداد دلیلا عقلیا و حکما یسـتقل به العقل.

و أما ثانیا، فلان العمل بالظن فی مورد مخالفته للاصول و القواعـد الـذی هو محل الکلام مخالفـهٔ قطعیهٔ لحکم الشارع بوجوب الاخذ بتلک الاصول حتی یعلم خلافها.

فلا حاجهٔ فی رده إلی مخالفته لقاعدهٔ الاشتغال الراجعهٔ إلی قدح المخالفهٔ الاحتمالیهٔ للتکلیف المتیقن.

مثلا إذا فرضـنا أن الاستصـحاب یقتضی الوجوب و الظن حاصل بالحرمهٔ، فحینئذ یکون العمل بالظن مخالفهٔ قطعیهٔ لحکم الشارع بعدم نقض الیقین بغیر الیقین، فلاـ یحتـاج إلی تکلف أن التکلیف بالواجبـات و المحرمـات یقینی و لاـ نعلم کفایـهٔ تحصـیل مطلق الاعتقـاد الراجح فیها أو وجوب تحصیل الاعتقاد القطعی و أن فی تحصیل الاعتقاد الراجح مخالفهٔ إحتمالیهٔ للتکلیف المتیقن فلا یجوز.

فهذا أشبه شئ بالاکل عن القفا.

***** [۵۲] *****

فقد تبین مما ذکرنا أن ما ذکرنا فی بیان الاصل هو الذی ینبغی أن یعتمد علیه.

و حاصله: أن التعبد بالظن مع الشک فی رضاء الشارع بالعمل به فی الشریعهٔ تعبد بالشک و هو باطل عقلا و نقلا.

و أما مجرد العمل علی طبقه فهو محرم إذا خالف أصـلا من الاصول اللفظیهٔ أو العملیهٔ الدالهٔ علی وجوب الاخذ بمضـمونها حتی یعلم الرافع.

فالعمل بالظن قـد تجتمع فیه جهتان للحرمـهٔ، کما إذا عمل به ملتزما أنه حکم الله و کان العمل به مخالفا لمقتضـی الاصول و قد تحقق فیه جهـهٔ واحـدهٔ، کمـا إذا خـالف الاصـل و لم یلتزم بکونه حکم الله، أو التزم و لم یخالف مقتضـی الاصول و قـد لا یکون فیه عقاب

أصلا، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلا.

و حينئذ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط، هذا.

و لكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه فى العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله فى حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا إستناد إليه ليس عملا به.

فصح أن يقال: إن العمل بالظن و التعبد به حرام مطلقا، وافق الاصول أو خالفها.

غاية الامر أنه إذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين، من جهة الالتزام و التشريع و من جهة طرح الاصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه.

و قد أشير فى الكتاب و السنة إلى الجهتين: فمما أشير فيه إلى الاولى قوله تعالى: (قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون)، بالتقريب المتقدم.

و قوله صلى الله عليه و آله : (رجل قضى بالحق و هو لا يعلم).

و مما أشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: (إن الظن لا يغنى من الحق شيئا) و قوله عليه السلام : (من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه) و نفس أدلة الاصول.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبنى على ما هو التحقيق، من أن إعتبار الاصول، لفظية كان أو عملية، غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها.

و أما إذا قلنا بإشتراط عدم كون الظن عى خلافها، فلقائل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقا، لا على وجه الالتزام و لا على غيره.

أما مع عدم تيسر العلم فى المسألة، فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وين الرجوع إلى

***** [۵۳] *****

الاصل الموجود فى تلك المسألة على خلاف الظن.

و كما لا دليل على التعبد بالظن، كذلك لا دليل على التعبد بذلك الاصل، لانه المفروض.

فغاية الامر التخيير بينهما أو تقديم الظن، لكونه أقرب إلى الواقع، فيتعين بحكم العقل.

و أما مع التمكن من العلم فى المسألة، فلان عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن و وجوب تحصيل اليقين مبنى على القول بوجوب تحصيل الواقع علما.

أما إذا أدعى أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن و أن الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن و قد أطالوا الكلام فى النقض و الابرام فى هذا المقام بما لا ثمرة مهمة فى ذكره بعدما عرفت.

لانه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد و الالتزام و التدين بمؤدى الظن، قد عرفت أنه من ضروريات العقل، فضلا عن تطابق الادلة الثلاثة النقلية عليه.

و إن اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن و إن لم يكن عن إستناد إليه: فإن أريد حرمته إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفى فى ذلك الادلة الواقعية و إن أريد حرمته إذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفى فيه أيضا أدلة الاصول، بناء على ما هو التحقيق، من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن و إن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون إستناد إليه و تدين به و عدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه و لا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها و لا فى غيرها على حرمة ذلك و لا وجه لحرمته أيضا.

و الظاهر أن مضـمون الايات هو التعبد بالظن و التدين به و قد عرفت أن ضرورى التحريم، فلا مهم فى إطالة الكلام فى دلالةالايات و عدمها.

* * *

إنما المهم الموضوع له هـذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التى أقيم الدليل على إعتبارها مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم الذى جعلوه موجبا للرجوع إلى الظن مطلقا أو فى الجملة و هى أمور:

## الظنون المعتبرة

### اشارة

منها: الامارات المعمولة فى إستنباط الاحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب و السنة

## الامارات المعمولة فى إستنباط الاحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب و السنة

### اشارة

و هى على قسمين:

القسم الاول:

ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند إحتمال إرادة خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند إحتمال إرادة المجاز و أصالة العموم و الاطلاق و مرجع الكل إلى أصالـة عـدم القرينـة الصارفة عن المعنى الذى يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة و كغلبة إسـتعمال المطلق فى الفرد الشائع بناء على عـدم وصوله إلى حـدالوضع و كالقرائن المقاميـة التى يعتمدها أهل اللسان فى محاوراتهم، كوقوع الامر عقيب توهم الحظر و نحو ذلك و بالجملة الامور المعتبرة عند أهل اللسان فى محاوراتهم، بحيث لو أراد المتكلم القاصـد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحا.

و القسم الثانى: ما يعمل لتشـخيص أوضاع الالفاظ و تمييز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها، كتشـخيص أن لفظ (الصـعيد) موضوع لمطلق وجه الارض أو التراب الخالص و تعيين أن وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره فى الاباحـة المطلقـة و أن الشـهرة فى المجاز المشـهور هل توجب إحتياج الحقيقـة إلى القرينـة الصارفـة من الظهور العرضـى المسـبب من الشـهرة، نظير إحتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده.

و بالجملـة، فالمطلوب فى هذا القسم أن اللفظ ظاهر فى هذا المعنى أو غير ظاهر و فى القسم الاول أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد أولا.

و الشك فى الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية و العرفية و فى الثانى عن إعتماد المتكلم على القرينة و عدمه.

فالقسمان من قبيل الصغرى و الكبرى لتشخيص المراد.

## القسم الاول و هو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم

### اشارة

فاعتباره فی الجملة مما لا إشکال فیه و لا خلاف، لان المفروض کون تلک الامور معتبرة عند أهل اللسان فی محاوراتهم المقصود بها التفهیم و من المعلوم بدیهة أن طریق محاورات الشارع فی تفهیم مقاصده للمخاطبین لم یکن طریقا مخترعا مغایرا لطریق محاورات أهل اللسان فی تفهیم مقاصدهم.

و إنما الخلاف و الاشکال وقع فی موضعین:

(۱) - أحدهما: جواز العمل بظواهر الکتاب.

(۲) - و الثانی: أن العمل بالظواهر مطلقا فی حق غیر المخالطب بها قام الدلیل علیه بالخصوص بحیث لا یحتاج إلی إثبات إنسداد باب العلم فی الاحکام الشرعیة أم لا.

و الخلاف الاول ناظر إلی عدم کون المقصود بالخطاب إستفادة المطلب منه مستقلا.

و الخلاف الثانی ناظر إلی منع کون المتعارف بین أهل اللسان إعتماد غیر من قصد إفهامه بالخطاب علی ما یستفیده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرینة عند التخاطب.

فمرجع کلا الخلافین إلی منع الصغری.

و أما الکبری أعنی کون الحکم عند الشارع فی إستنباط مراداته من خطاباته المقصودة بها التفهیم ما هو المتعارف عند أهل اللسان فی الاستفادة فمما لا خلاف فیه و لا إشکال.

* * *

***** [۵۶] *****

## أما الکلام فی الخلاف الاول

[تفصیل]

فتفصیله أنه ذهب جماعة من الاخباریین إلی المنع عن العمل بظواهر الکتاب من دون ما یرد التفسیر و کشف المراد عن الحجج المعصومین صلوات الله علیهم.

و أقوی ما یتمسک لهم علی ذلک وجهان أحدهما: الاخبار المتواترة المدعی ظهورها فی المنع عن ذلک مثل النبوی صلی الله علیه و آله :

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْیِهِ فلیتبوء مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار

و فی روایة أخری:

من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوء مقعده من النار.

و فی نبوی ثالث:

(من فسر القرآن برأیه فقد إفتری علی الله الکذب).

و عن أبی عبدالله علیه السلام :

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْیِه إن أصاب لم یؤجرو إن أخطأ سقط أبعد من السماء.

و فی النبوی العامی: ( (مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْیِه فَأَصَاب فقد أخطأ).

و عن مولانا الرضا، علیه السلام ، عن أبیه، عن آبائه، عن أمیر المؤمنین صلوات الله علیهم:

قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله : (إن الله عز و جل قال فی الحدیث القدسی: ما آمن بی‌من فسر کلامی برأیه و ما عرفنی من شبهنی بخلقی و ما علی دینی من إستعمل القیاس فی دینی).

و عن تفسیر العیاشی عن أبی عبدالله علیه السلام : (قال: مَنْ حَکَمَ بِرَأْیِهِ بَیْنَ اثْنَیْنِ فَقَدْ کَفَرَ وَ مَنْ فَسَّرَ بِرَأْیِهِ آیَةً مِنْ کِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ کَفَرَ. )

***** [۵۷] *****

و عن مجمع البیان: (إنه قد صرح عن النبی صلی الله علیه و آله و عن الائمهٔ القائمین مقامه: أَنَّ تَفْسِیرَ الْقُرْآنِ لَا یَجُوزُ إِلَّا بِالْأَثَرِ الصَّحِیحِ وَ النَّصِّ الصَّرِیحِ. ).

و قوله علیه السلام : لَیْسَ شَیْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِیرِ الْقُرْآنِ

إن الایهٔ یکون أولها فی شئ و آخرها فی شئ و هو کلام متصل ینصرف إلی وجوه).

و فی مرسلهٔ شبیب بن أنس عن أبی عبدالله علیه السلام : (إنه قال لابی حنیفهٔ: أنت فقیه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبأی شئ تفتیهم؟

قال: بکتاب الله و سنهٔ نبیه صلی الله علیه و آله

قال: یا أبا حنیفهٔ! تعرف کتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال علیه السلام : یا أبا حنیفهٔ! لَقَدِ ادَّعَیْتَ عِلْماً وَیْلَکَ مَا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِکَ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْکِتَابِ الَّذِینَ أُنْزِلَ عَلَیْهِمْ وَیْلَکَ وَ لَا هُوَ إِلَّا عِنْدَ الْخَاصِّ مِنْ ذُرِّیَّةِ نَبِیِّنَا صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم مَا وَرَّثَکَ اللَّهُ مِنْ کِتَابِهِ حَرْفاً

●و فی روایهٔ زید الشحام:

قال:

دَخَلَ قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ عَلَی أَبِی جَعْفَرٍ علیه‌السلام فَقَالَ له: أَنْتَ فَقِیهُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ؟

فَقَالَ هَکَذَا یَزْعُمُونَ

فَقَالَ:

بَلَغَنِی أَنَّکَ تُفَسِّرُ الْقُرْآنَ

فَقَالَ:

نَعَمْ

...إلی أن قال:

یَا قَتَادَةُ إِنْ کُنْتَ قَدْ فَسَّرْتَ الْقُرْآنَ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِکَ فَقَدْ هَلَکْتَ وَ أَهْلَکْتَ وَ إِنْ کُنْتَ أَخَذْتَهُ مِنَ الرِّجَالِ فَقَدْ هَلَکْتَ وَ أَهْلَکْتَ وَیْحَکَ یَا قَتَادَةُ إِنَّمَا یَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ

إلی غیر ذلک مما ادعی فی الوسائل، فی کتاب القضاء، تجاوزها عن حد التواتر.

و حاصل هذا الوجه یرجع إلی أن منع الشارع عن ذلک یکشف عن أن مقصود المتکلم لیس تفهیم مطالبه بنفس هذا الکلام، فلیس من قبیل المحاورات العرفیهٔ.

و الجواب عن الاستدلال بها أنها لا تدل علی المنع عن العمل بالظواهر الواضحهٔ المعنی بعد الفحص عن نسخها و تخصیصها و إرادهٔ خلاف ظاهرها فی الاخبار.

إذ من المعلوم أن هذا لا یسمی تفسیرا، فإن أحدا من العقلاء إذا رأی فی کتاب مولاه أنه أمره بشئ بلسانه المتعارف فی مخاطبته له، عربیا أو فارسیا أو غیرهما، فعمل به و امتثله، لم یعد هذا تفسیرا، إذ التفسیر کشف القناع.

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

***** [۵۸] *****

العقلى الظنى الراجح إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية و العرفية.

و حينئذ فالمراد بالتفسير بالرأى: إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد إحتماليه، لرجحان ذلك فى نظره القاصر و عقله الفاتر.

و يرشدإليه المروى عن مولانا الصادق، عليه السلام ، قال فى حديث طويل:

وَ إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ فِي الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقِفُوا عَلَى مَعْنَاهُ وَ لَمْ يَعْرِفُوا حَقِيقَتَهُ فَوَضَعُوا لَهُ تَأْوِيلًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ بِآرَائِهِمْ وَ اسْتَغْنَوْا بِذَلِكَ عَنْ مَسْأَلَةِ الْأَوْصِيَاءِ عليهم‌السلام فيعرفونهم.

و إما الحمل على ما يظهر له فى بادى الرأى من المعانى العرفية و اللغوية، من دون تأمل فى الادلة العقلية و من دون تتبع فى القرائن النقلية، مثل الآيات الاخر الدالة على خلاف هذا المعنى و الاخبار الواردة فى بيان المراد منها و تعيين ناسخها من منسوخها.

و مما يقرب هذا المعنى الثانى و إن كان الاول أقرب عرفا، أن المنهى، فى تلك الاخبار، المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت، عليهم السلام ، بل يخطئونهم به.

و من المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الامام، عليه السلام ، على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس.

و يرشدك إلى هذا ما تقدم فى رد الامام، (ع)، على أبى حنيفة حيث أنه يعمل بكتاب الله.

و من المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان يؤوله بالرأى، إذ لا عبرة بالرأى عندهم مع الكتاب و السنة.

و يرشد إلى هذا قول أبى عبدالله، عليه السلام ، فى ذم المخالفين:

أَنَّهُمْ ضَرَبُوا الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ وَ احْتَجُّوا بِالْمَنْسُوخِ وَ هُمْ يَظُنُّونَ أَنَّهُ النَّاسِخُ وَ احْتَجُّوا بِالْخَاصِّ وَ هُمْ يُقَدِّرُونَ أَنَّهُ الْعَامُّ وَ احْتَجُّوا بِأَوَّلِ الْآيَةِ وَ تَرَكُوا السُّنَّةَ فِي تَأْوِيلِهَا وَ لَمْ يَنْظُرُوا إِلَى مَا يَفْتَحُ الْكَلَامَ وَ إِلَى مَا يَخْتِمُهُ وَ لَمْ يَعْرِفُوا مَوَارِدَهُ وَ مَصَادِرَهُ إِذْ لَمْ يَأْخُذُوهُ عَنْ أَهْلِهِ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا

و بالجملة، فالانصاف: يقتضى عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة فى النهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التتبع فى سائر الادلة، خصوصا الاثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، كيف و لو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل

***** [۵۹] *****

البيت عليه السلام.

ففى رواية سليم بن قيس الهلالى عن أمير المؤمنين عليه السلام : (إن أمر النبى صلى الله عليه و آله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محكم و متشابه و قد كان يكون من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم الكلام، يكون له وجهان، كلام عام و كلام خاص، مثل القرآن).

و فى رواية أسلم بن مسلم:

«إِنَ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ .

هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة بأكثر منها، مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن: مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين و غيرها، مما دل على الامر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه و عرض الاخبار المتعارضة بل و مطلق الاخبار عليه، ورد الشروط المخالفة للكتاب فى أبواب العقود و الاخبار الدالة قولا و فعلا و تقريرا على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله، عليه السلام ، لما قال زرارة: (من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام : لمكان الباء).

فعرفه مورد إستفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

و قول الصادق، علیه السلام ، فی مقام نهی الدوانقی عن قبول خبر النمام:

إنه فاسق و قال الله: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا (الایة).

و قوله علیه السلام : لابنه إسماعیل: (إن الله عز و جل یقول: «یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنینَ»، فإذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم).

و قوله، علیه السلام ، لمن أَطَالَ الْجُلُوسَ فی بیت الخلاء لاستماع الغناء، إعتذارا بأنه لم یکن شیئا أتاه برجله: (أما سمعت قول الله عز و جل: انَ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ اولئکَ کانَ عَنْهُ مَسْئُولاً).

و قوله، علیه السلام ، فی تحلیل العبد للمطلقة ثلاثا: (إنه زوج، قال الله عز و جل: حتی ینکح زوجا غیره) و فی عدم تحلیلها بالعقد المنقطع: إنه تعالی قال: فإن طلقها فلا جناح علیهما).

و تقریره، علیه السلام ، التمسک بقوله تعالی: (وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ) و أنه نسخ بقوله تعالی (وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکات

.

***** [۶۰] *****

و قوله، علیه السلام : فی روایة عبدالاعلی، فی حکم من عثر، فوقع ظفره، فجعل علی إصبعه مرارة: (إن هذا و شبهه یعرف من کتاب الله: ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

ثم قال: إمسح علیه)، فأحال، علیه السلام ، معرفة حکم المسح علی إصبعه المغطی بالمرارة إلی الکتاب، مومیا إلی أن هذا لا یحتاج إلی السؤال، لوجوده فی ظاهر القرآن.

و لا یخفی أن إستفادة الحکم المذکور من ظاهر الایة الشریفة مما لا یظهر إلا للمتأمل المدقق، نظرا إلی أن الایة الشریفة إنما تدل علی نفی وجوب الحرج، أعنی المسح علی نفس الاصبع، فیدور الامر فی بادی النظر بین سقوط المسح رأسا و بین بقائه مع سقوط قید مباشرة الماسح للممسوح، فهو بظاهره لا یدل علی ما حکم به الامام، علیه السلام ، لکن یعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو إعتبار المباشرة فی المسح، فهو الساقط دون أصل المسح، فیصیر نفی الحرج دلیلا علی سقوط إعتبار المباشرة فی المسح، فیمسح علی الاصبع المغطی.

فإذا أحال الامام، علیه السلام ، إستفادة مثل هذا الحکم إلی الکتاب، فکیف یحتاج نفی وجوب الغسل أو الوضوء، عند الحرج الشدید المستفاد من ظاهر الایة المذکورة، أو غیر ذلک من الاحکام التی یعرفها کل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلی ورود التفسیر بذلک من أهل البیت علیهم السلام.

و من ذلک ما ورد من: (أن المصلی أَرْبَعاً فِی السَّفَر إن قرئت علیه آیة القصر وجب علیه الاعادة و إلا فلا).

و فی بعض الروایات (إن قرئت علیه و فسرت له).

و الظاهر و لو بحکم أصالة الاطلاق فی باقی الروایات أن المراد من تفسیرها له بیان أن المراد من قوله تعالی: (لا جناح علیکم أن تقصروا)، بیان الترخیص فی أصل تشریع القصر و کونه مبنیا علی التخفیف، فلا ینافی تعین القصر علی المسافر و عدم صحة الاتمام منه و مثل هذه المخالفة للظاهر یحتاج إلی التفسیر بلا شبهة.

و قد ذکر زرارة و محمد بن مسلم للامان، علیه السلام ، : (إن الله تعالی قال: (فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناح و لم یقل: إفعلوا، فأجاب، علیه السلام ، بأنه من قبیل قوله تعالی: (فَمَنْ حَجَ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما).

و هذا أیضا یدل علی تقریر الامام علیه السلام لهما فی التعرض لاستفادة الاحکام من الکتاب

***** [۶۱] *****

و الدخل و التصرف فی ظواهره.

و من ذلک إستشهاد الامام علیه السلام بآیات کثیرة، مثل الاستشهاد لحلیة بعض النسوان بقوله تعالی: (وَ أُحِلَ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ و فی

عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالی: (عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ).

و من ذلک الاستشهاد لحلیهٔ بعض الحیوانات بقوله تعالی: (قُلْ لا أَجِدُ فی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً) (الایهٔ).

إلی غیر ذلک مما لا یحصی.

الثانی: من وجهی المنع إنا نعلم بطرو التقیید و التخصیص و التجوز فی أکثر ظواهرالکتاب.

و ذلک مما یسقطها عن الظهور.

و فیه أولا، النقض بظواهر السنهٔ، فإنا نقطع بظرو مخالفهٔ الظاهر فی أکثرها.

و ثانیاً، أن هذا لا یوجب السقوط و إنما یوجب الفحص عما یوجب مخالفهٔ الظاهر.

فإن قلت: العلم الاجمالی به وجود مخالفات الظواهر لا یرتفع أثره و هو وجوب التوقف بالفحص و لذا لو تردد اللفظ بین معنیین أو علم إجمالا بمخالفهٔ أحد الظاهرین لظاهر الاخر کما فی العامین من وجه و شبههما - وجب التوقف فیه و لو بعد الفحص.

قلت: هذه شبههٔ ربما تورد علی من إستدل علی وجوب الفحص عن المخصص فی العمومات بثبوت العلم الاجمالی به وجود المخصصات.

فإن العلم الاجمالی إما أن یبقی أثره و لو بعد العلم التفصیلی به وجود عدهٔ مخصصات و إما أن لا یبقی.

فإن بقی فلا یرتفع بالفحص و إلا فلا مقتضی للفحص.

و تندفع هذا الشبههٔ: بأن المعلوم إجمالا هو وجود مخالفات کثیرهٔ فی الواقع فیما بأیدینا بحیث تظهر تفصیلا بعد الفحص.

و أما وجود مخالفات فی الواقع زائدا علی ذلک فغیر معلوم.

فحینئذ لا یجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصص یظهر بعد الفحص و لا یمکن نفیه بالاصل لاجل العلم الاجمالی.

و أما بعد الفحص فإحتمال وجود المخصص فی الواقع ینفی بالاصل السالم عن

***** [۶۲] *****

العلم الاجمالی.

و الحاصل: أن المنصف لا یجد فرقا بین ظاهر الکتاب و السنهٔ، لا قبل الفحص و لا بعده.

* * *

ثم إنک قد عرفت أن العمدهٔ فی منع الاخباریین من العمل بظواهر الکتاب هی الاخبار المانعهٔ عن تفسیر القرآن.

إلا أنه یظهر من کلام السید الصدر شارح الوافیهٔ، فی آخر کلامه، أن المنع عن العمل بظواهر الکتاب هو مقتضی الاصل.

و العمل بظواهر الاخبار خرج بالدلیل، حیث قال بعد إثبات أن فی القرآن محکمات و ظواهر و أنه مما لا یصح إنکاره و ینبغی النزاع فی جواز العمل بالظواهر و أن الحق مع الاخباریین - ما خلاصته: (إن التوضیح یظهر بعد مقدمتین.

الاولی: أن بقاء التکلیف مما لا شک فیه و لزوم العمل بمقتضاه موقوف علی الافهام و هو یکون فی الاکثر بالقول و دلالته فی الاکثر تکون ظنیهٔ، إذ مدار الافهام علی إلقاء الحقائق مجردهٔ عن القرینهٔ و علی ما یفهمون و إن کان إحتمال التجوز و خفاء القرینهٔ باقیا.

الثانیهٔ: أن المتشابه کما یکون فی أصل اللغهٔ کذلک یکون بحسب الاصطلاح، مثل أن یقول أحد:

(أنا أستعمل العمومات و کثیرا ما أرید الخصوص من غیر قرینهٔ و ربما أخاطب أحدا و أرید غیره و نحو ذلک).

فحینئذ لا یجوز لنا القطع بمراده و لا یحصل لنا الظن به.

و القرآن من هذا القبیل، لانه نزل علی إصطلاح خاص.

لا أقول علی وضع جدید، بل أعم من أن یکون ذلک أو یکون فیه مجازات لا یعرفها العرب و مع ذلک قد وجدت فیه کلمات لا یعلم المراد منها، کالمقطعات.

ثم قال: – قال سبحانه: (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات)، الاية، ذم على إتباع المتشابه و لم يبين لهم المتشابهات: ماهى و كم هى، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ و جعل البيان موكولا إلى خلفائه و النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، نهى الناس عن التفسير بالاراء.

و جعلوا الاصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

***** [۶۳] *****

إذا تمهدت المقدمتان، فنقول: مقتضى الاولى العمل بالظواهر و مقتضى الثانية عدم العمل، لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه و ما بقى ظهوره مندرج فى الاصل المذكور.

فنطالب بدليل جواز العمل، لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

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

لانا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص.

و أما شموله للظاهر فلا إلى أن قال: – لا يقال: إن ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار أيضا، لما فيها من الناسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه و العام و المخصص و المطلق و المقيد.

لانا نقول: إنا لو خلينا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب و السنة مع عدم نصب القرينة على خلافها.

و لكن منعنا من ذلك فى القرآن للمنع من إتباع المتشابه و عدم بيان حقيقته و منعنا رسول الله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، عن تفسير القرآن.

و لا ريب فى أن غير النص محتاج إلى التفسير.

و أيضا ذم الله تعالى من إتباع الظن و كذا الرسول، صلى الله عليه و آله و أوصيائه عليهم السلام و لم يستثنوا ظواهر القرآن إلى أن قال: – و أما الاخبار، فقد سبق أن أصحاب الائمة، عليهم السلام ، كانوا عاملين باخبار الاحاد من غير فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقيد و لولا هذا لكنا فى العمل بظواهر الاخبار أيضا من المتوقفين)، إنتهى.

أقول: و فيه مواقع للنظر، سيما فى جعل العمل بظواهر الاخبار من جهة قيام الاجماع العملى و لولاه لتوقف فى العمل بها أيضا، إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الائمة، عليهم السلام ، بظواهر الاخبار لم يكن لدليل خاص شرعى وصل إليهم من أئمتهم و إنما كان أمرا مركوزا فى أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافادة و الاستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره.

و هذا المعنى جار فى القرآن أيضا على تقدير كونه ملقى للافادة و الاستفادة على ما هو الاصل فى خطاب كل متكلم.

نعم، الاصل الاولى هى حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مفصلا.

لكن

***** [۶۴] *****

الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقى، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشى عن كلام كل متكلم ألقى إلى غيره للافهام.

ثم إن ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات و إحتمال كونها من المتشابهات ممنوع: أولا، بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر، لا لغة و لا عرفا، بل يصح سلبه عنه.

فالنهى الوارد عن إتباع المتشابه لا يمنع، كما إعترف به فى المقدمة الاولى، من أن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر.

و ثانيا، بأن إحتمال كونها من المتشابه لا ينفع فى الخروج عن الاصل الذى اعترف به.

و دعوى إعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما إعترف به من أصالة حجية الظواهر، لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل إلا أن

یعلم کونه مما نهی الشارع عنه.

و بالجملهٔ، فالحق ما اعترف به، قدس سره ، من أنا لو خلینا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الکتاب.

و لا بد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنک قد عرفت مما ذکرنا أن خلاف الاخباریین فی ظواهر الکتاب لیس فی الوجه الذی ذکرنا، من إعتبار الظواهر اللفظیهٔ فی الکلمات الصادرهٔ لافادهٔ المطلب و إستفادته.

و إنما یکون خلافهم فی أن خطابات الکتاب لم یقصد بها إستفادهٔ المراد من أنفسها، بل بضمیمهٔ تفسیر أهل الذکر أو أنها لیست بظواهر بعد إحتمال کون محکمها من المتشابه، کما عرفت من کلام السید المتقدم.

***** [۶۵] *****

**و ینبغی التنبیه علی أمور**

**الاول**

إنه ربما یتوهم بعض: (أن الخلاف فی إعتبار ظواهر الکتاب قلیل الجدوی، إذ لیست آیهٔ متعلقهٔ بالفروع أو الاصول إلا ورد فی بیانها أو فی الحکم الموافق لها خبر أو أخبار کثیرهٔ، بل إنعقد الاجماع علی أکثرها.

مع أن جل آیات الاصول و الفروع، بل کلها، مما تعلق بالحکم فیها بأمور مجملهٔ لا یمکن العمل بها إلا بعد أخذ تفصیلها من الاخبار)، إنتهی.

«النراقی، مناهج الاحکام، ص ۱۵۸».

أقول: و لعله قصر نظره علی الایات الواردهٔ فی العبادات، فإن أغلبها من قبیل ما ذکره و إلا فالاطلاقات الواردهٔ فی المعاملات مما یتمسک بها فی الفروع الغیر المنصوصهٔ أو المنصوصهٔ بالنصوص المتکافئهٔ کثیرهٔ جدا.

مثل: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ) و (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ) و (فَرِهانٌ مَقْبُوضَهٌ) و (لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَکُمُ) و (لا تَقْرَبُوا مالَ الْیَتیمِ) و (أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ) و (إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا) و (لَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ) و (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ) و (عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْءٍ) و (ما عَلَی الْمُحْسِنینَ مِنْ سَبیلٍ) و غیر ذلک مما لا یحصی.

بل و فی العبادات أیضا کثیرهٔ، مثل قوله: (إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ).

و آیات التیمم و الوضوء و الغسل.

و هذا العمومات و إن ورد فیها أخبار فی الجملهٔ، إلا أنه لیس کل فرع مما یتمسک فیه بالایهٔ ورد فیه خبر سلیم عن المکافئ، فلاحظ وتتبع.

**الثانی**

إنه إذا إختلف القراءهٔ فی الکتاب علی وجهین مختلفین فی المؤدی، کما فی قوله تعالی: (حَتَّی

***** [۶۶] *****

یَطْهُرْنَ)، حیث قرء بالتشدید من المتطهر الظاهر فی الاغتسال و بالتخفیف من الطهارهٔ الظاهرهٔ فی النقاء عن الحیض.

فلا یخلو: إما أن نقول بتواتر القراء ات کلها، کما هو المشهور، خصوصا فی ما کان الاختلاف فی المادهٔ و إما أن لا نقول، کما هو مذهب جماعهٔ.

فعلی الاول، فهما بمنزلهٔ آیتین تعارضتا، لا بد من الجمع بینهما بحمل الظاهر علی النص أو علی الاظهر و مع التکافؤ لا بد من الحکم

بالتوقف و الرجوع إلى غيرهما.

و على الثانى، فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة، كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة، كان الحكم كما تقدم.

و إلا فلا بد من التوقف فى محل التعارض و الرجوع إلى القواعد، مع عدم المرجح أو مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا، كما هو الظاهر.

فيحكم بإستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف، أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: (فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ)، من حيث الزمان، خرج منه أيام الحيض على الوجهين فى كون المقام من إستصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزمانى.

**الثالث**

إن وقوع التحريف فى القرآن، على القول به، لايمنع من التمسك بالظواهر، لعدم العلم الاجمالى بإختلال الظواهر بذلك، مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة.

مع أنه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة، أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية التى أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

**الرابع**

قد يتوهم:

(أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره، لان من تلك الظواهر ظاهر الايات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب).

و فيه: أن فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الايات الناهية فى حرمة العمل بالظواهر، مع أن ظواهر الايات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها، إلا أن يقال إنها لا تشمل أنفسها.

فتأمل.

و بإزاء هذا التوهم توهم:

(أن خروج ظواهر الكتاب عن الايات الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصص، لان وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم).

و فيه: ما لا يخفى.

***** [۶۷] *****

### و أما التفصيل الاخر

فهو الذى يظهر من صاحب القوانين، قدس سره ، فى آخر مسألة حجية الكتاب و فى أول مسألة الاجتهاد و التقليد.

و هو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص، سواء كان مخاطبا، كما فى الخطابات الشفاهية، أم لا، كما فى الناظر فى الكتب المصنفة، لرجوع كل من ينظر إليها و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الائمة الصادرة عنهم فى مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبة إلى الكتاب العزيز، بناء على عدم كون خطاباته موجهة إلينا و عدم كونه من باب تأليف المصنفين.

فالظهور اللفظى ليس حجة حينئذ لنا، إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند إنسداد باب العلم.

و یمکن توجیه هذا التفصیل: بأن الظهور اللفظی لیس حجة إلا من باب الظن النوعی.

و هو کون اللفظ بنفسه لو خلی و طبعه مفیدا للظن بالمراد.

فإذا کان مقصود المتکلم من الکلام إفهام من یقصد إفهامه، فیجب علیه إلقاء الکلام علی وجه لا یقع المخاطب معه فی خلاف المراد، بحیث لو فرض وقوعه فی خلاف المقصود، کان إما لغفلة منه فی الالتفات إلی ما اکتنف به الکلام الملقی إلیه و إنما لغفلة من المتکلم فی إلقاء الکلام علی وجه یفی بالمراد.

و معلوم أن إحتمال الغفلة من المتکلم أو السامع إحتمال مرجوح فی نفسه مع إنعقاد الاجماع من العقلاء و العلماء علی عدم الاعتناء بإحتمال الغفلة فی جمیع أمور العقلاء، أقوالهم و أفعالهم.

و أما إذا لم یکن الشخص مقصودا بالافهام، فوقوعه فی خلاف المقصود لا ینحصر سببه فی الغفلة.

فإنا إذا لم نجد فی آیة أو روایة ما یکون صارفا عن ظاهرها و احتملنا ان یکون المخاطب قد فهم المراد بقرینة قد خفیت علینا، فلا یکون هذا الاحتمال لاجل غفلة من المتکلم أو منا، إذ لا یجب علی المتکلم إلا نصب القرینة لمن قصد إفهامه، مع أن عدم تحقق الغفلة من المتکلم فی محل

***** [۶۸] *****

الکلام مفروض لکونه معصوما.

و لیس إختفاء القرینة علینا مسببا عن غفلتنا عنها، بل لدواعی الاختفاء الخارجة عن مدخلیة المتکلم و من ألقی إلیه الکلام.

فلیس هنا شئ یوجب بنفسه الظن بالمراد، حتی لو فرضنا الفحص.

فإحتمال وجود القرینة حین الخطاب و إختفائه علینا لیس هنا ما یوجب مرجوحیته حتی لو تفحصنا عنها و لم نجدها.

إذ لا یحکم العادة و لو ظنا، بأنها لو کانت لظفرنا بها، إذ کثیر من الامور قد إختفت علینا.

بل لا یبعد دعوی العلم بأن ما إختفی علینا من الاخبار و القرائن أکثر مما ظفرنا بها، مع أنا لو سلمنا حصول الظن بإنتفاء القرائن المتصلة، لکن القرائن الحالیه و ما اعتمد علیه المتلکم من الامور العقلیة أو النقلیة الکلیة أو الجزئیة المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الکلام لیست مما یحصل الظن بانتفائها بعد البحث و الفحص.

و لو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الکلام لم یکن ذلک ظنا مستندا إلی الکلام، کما نبهنا علیه فی أول المبحث.

و بالجملة، فظواهر الالفاظ حجة، بمعنی عدم الاعتناء بإحتمال إرادة خلافها، إذا کان منشأ ذلک الاحتمال غفلة المتکلم فی کیفیة الافادة أو المخاطب فی کیفیة الاستفادة، لان إحتمال الغفلة مما هو مرجوح فی نفسه و متفق علی عدم الاعتناء به فی جمیع الامور دون ما إذا کان الاحتمال مسببا عن إختفاء أمور لم تجر العادة القطعیة أو الظنیة بأنها لو کانت لوصلت إلینا.

و من هنا یظهر: أن ما ذکرنا سابقا، من إتفاق العقلاء و العلماء علی العمل بظواهر الکلام فی الدعاوی و الاقاریر و الشهادات و الوصایا و المکاتبات، لا ینفع فی رد هذا الفصیل، إلا أن یثبت کون أصالة عدم القرینة حجة من باب التعبد و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوی: (أن الغالب إتصال القرائن، فإحتمال إعتماد المتکلم علی القرینة المنفصلة مرجوح لندرته)، مردودة: بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقیید و التخصیص إلی أکثر العمومات و الاطلاقات مع عدم وجوده فی الکلام.

و لیس إلا لکون الاعتماد فی ذلک کله علی القرائن المفصلة، سواء کانت منفصلة عند الاعتماد کالقرائن العقلیة و النقلیة الخارجیة أم کانت مقالیة متصلة، لکن عرض لها الانفصال بعد ذلک، لعروض التقطیع للاخبار أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنی أو غیر ذلک.

فجمیع ذلک مما لا یحصل الظن بأنها لو کانت لوصلت إلینا.

مع إمکان أن یقال: إنه لو حصل الظن لم یکن علی إعتباره دلیل خاص.

نعم، الظن الحاصل فی مقابل إحتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتکلم مما أطبق علیه العقلاء فی جمیع أقوالهم و أفعالهم. هذا غایة ما یمکن

***** [۶۹] *****

من التوجیه لهذا التفصیل.

* * *

و لکن الانصاف: أنه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و أصالة عدم الصارف عن الظاهر بین من قصد إفهامه و من لم یقصد، فإن جمیع ما دل من إجماع العلماء و أهل اللسان علی حجیة الظاهر بالنسبة إلی من قصد إفهامه جار فیما یقصد، لان أهل اللسان إذا نظروا إلی کلام صادر من متکلم إلی مخاطب یحکمون بإرادة ظاهره منه إذا لم یجدوا قرینة صارفة بعد الفحص فی مظان وجودها و لا یفرقون فی إستخراج مرادات المتکلمین بین کونهم مقصودین بالخطاب و عدمه.

فإذا وقع المکتوب الموجه من شخص إلی شخص بید ثالث، فلا یتأمل فی إستخراج مرادات المتکلم من الخطاب المتوجه إلی المکتوب إلیه.

فإذا قرضنا إشتراک هذا الثالث مع المکتوب إلیه فیما أراد المولی منهم، فلا یجوز له الاعتذار فی ترک الامتثال بعدم الاطلاع علی مراد المولی.

و هذا واضح لمن راجع الامثلة العرفیة، هذا حال أهل اللسان فی الکلمات الواردة إلیهم.

و أما العلماء، فلا خلاف بینهم فی الرجوع إلی أصالة الحقیقة فی الالفاظ المجردة عن القرائن الموجة من متکلم إلی مخاطب، سواء کان ذلک فی الاحکام الجزئیة، کالوصایا الصادرة عن الموصی المعین إلی شخص معین، ثم مست الحاجة إلی العمل بها مع فقد الموصی إلیه، فإن العلماء لا یتأملون فی الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلک الکلام الموجه إلی الموصی إلیه المقصود و کذا فی الاقاریر، أم کان فی الاحکام الکلیة، کالاخبار الصادرة عن الائمة، علیهم السلام ، مع کون المقصود منها تفهیم مخاطبهم لا غیر، فإنه لم یتأمل أحد من العلماء فی إستفادة الاحکام من ظواهرها معتذرا بعدم الدلیل علی حجیة أصالة عدم القرینة بالنسبة إلی غیر المخاطب و من قصد إفهامه.

و دعوی: (کون ذلک منهم للبناء علی کون الاخبار الصادرة عنهم، علیهم السلام ، من قبیل تألیف المصنفین)، واضحة الفساد.

مع أنها لو صحت لجرت فی الکتاب العزیز، فإنه أولی بأن یکون من هذا القبیل، فترتفع ثمرة التفصیل المذکور، لان المفصل معترف بأن ظاهر الکلام الذی هو من قبیل تألیف المؤلفین حجة بالخصوص، لا لدخوله فی مطلق الظن.

و إنما کلامه فی إعتبار ظهور الکلام الموجه إلی مخاطب خاص بالنسبة إلی غیره.

و الحاصل: أن القطع حاصل لکل متتبع فی طریقة فقهاء المسلمین بأنهم یعملون بظواهر الاخبار من دون إبتناء ذلک علی حجیة الظن المطلق الثابتة بدلیل الانسداد، بل یعمل بها من یدعی الانفتاح و ینکر العمل بأخبار الآحاد، مدعیا کون معظم الفقه معلوما بالاجماع و الاخبار المتواترة.

***** [۷۰] *****

و یدل علی ذلک أیضا سیرة أصحاب الائمة، علیهم السلام ، فإنهم کانوا یعملون بظواهر الاخبار الواردة إلیهم من الائمة الماضین، علیهم السلام ، کما کانوا یعملون بظواهر الاقوال التی سمعوها من إئمتهم، علیهم السلام ، لا یفرقون بینهما إلا بالفحص و عدمه، کما سیأتی.

و الحاصل: أن الفرق فی حجیة أصالة الحقیقة و عدم القرینة بین المخاطب و غیره مخالف للسیرة القطعیة من العلماء و أصحاب الائمة علیهم السلام.

هـذا كله، مع أن التوجيه المذكور لذلك التفصـيل، لابتنائه على الفرق بين أصالة عدم الغفلة و الخطأ فى فهم المراد و بين مطلق أصالة عـدم القرينـة، يوجب عـدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصـة و إن قلنا بشـمول الخطاب للغائبين، لعـدم جريان أصالـة عدم الغفلة فى حقهم مطلقا.

فمـا ذكره من إبتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصـة على شـمول الخطاب للغائبين غير سديـد، لان الظن المخصوص إن كان هو الحاصـل من المشافهـة الناشـى عن ظن عـدم الغفلـة و الخطـأ، فلاـ يجرى فى حق الغائبين و إن قلنا بشـمول الخطاب لهم و إن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة فهو جار فى الغائبين و إن لم يشملهم الخطاب.

و مما يمكن أن يسـتدل به أيضا زيادة على ما مر من إشتراك أدلة حجية الظواهر من إجماعى العلماء و أهل اللسان ما ورد فى الاخبار المتواترة معنى، من الاـمر بـالرجوع إلى الكتـاب و عرض الاخبـار عليه، فـإن هـذه الظواهر المتواترة حجـة للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين، فيتم المطلوب، كما لا يخفى.

و مما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمى، رحمه الله، بعدما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص، بقوله: (فإن قلت: إن أخبار الثقلين تدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص.

فأجاب عنه: بأن روايـة الثقلين ظاهرة فى ذلك، لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعـد ورود تفسـيره عن الائمـة، عليهم السـلام ، كما يقوله الاخباريون.

و حجية ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة، إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب و السنة فى حق غير المشافهين بها).

و توضيح النظر: أن العمدة فى حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار المتواترة الآمرة

***** [۷۱] *****

بإستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب.

و هذه الاخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاسـتدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسـيرها عن الائمة، عليهم السلام و ليست ظاهرة فى ذلك حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة.

و أمـا خـبر الثقلين، فيمكن منع ظهوره إلاـ فى وجوب إطاعتهمـا و حرمـة مخالفتهمـا و ليس فى مقـام إعتبـار الظن الحاصـل بهمـا فى تشخيص الاطاعة و المعصية، فافهم.

ثم إن لصاحب المعالم، رحمه الله، فى هذا المقام كلاما يحتمل التفصيل المتقدم، لا بأس بالاشارة إليه.

قال: - فى الـدليل الرابع من أدلة حجية خبر الواحد، بعد ذكر إنسداد باب العلم فى غير الضـرورى من الاحكام، لفقد الاجماع و السـنة المتواترة و وضوح كون أصل البراءة لا يفيـد غير الظن و كون الكتاب ظنى الدلالـة - ما لفظه: لا يقال: إن الحكم المسـتفاد من ظواهر مقطوع لا مظنون و ذلك بضـميمة مقدمـة خارجيـة و هى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلالة تصـرف عن ذلك الظاهر.

سلمنا و لكن ذلك ظن مخصوص، فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل.

لانا نقول: أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة.

و قد مر أنه مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب و أن ثبوت حكمه فى حق من تأخر إنما هو بالاجماع و قضاء الضرورة بإشتراك التكليف بين الكل.

و حينئذ فمن الجائز أن يكون قد إقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على إرادة خلافها.

و قـد وقع ذلـك فى مواضع علمناهـا بالاجمـاع و نحوه، فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا لسائرها على الامارات المفيـدة للظن القوى و خبر الواحد من جملتها.

و مع قیام هذا الاحتمال ینفی القطع بالحکم.

و یستوی حینئذ الظن المستفاد من ظاهر الکتاب و الحاصل من غیره بالنظر إلی إناطة التکلیف به، لابتناء الفرق بینهما علی کون الخطاب متوجها إلینا و قد تبین خلافه و لظهور إختصاص الاجماع و الضرورة الدالین علی المشارکة فی التکلیف المستفاد من ظاهر الکتاب بغیر صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتیة المفیدة للظن)، إنتهی کلامه.

***** [۷۲] *****

و لا یخفی: أن فی کلامه، قدس سره ، علی إجماله و إشتباه المراد منه کما یظهر من المحشین مواقع النظر و التأمل.

ثم إنک قد عرفت:

أن مناط الحجیة و الاعتبار فی دلالة الالفاظ هو الظهور العرفی و هو کون الکلام بحیث یحمل عرفا علی ذلک المعنی و لو بواسطة القرائن المقامیة المکتنفة بالکلام.

فلا فرق بین إفادته الظن بالمراد و عدمها و لا بین وجود الظن الغیر المعتبر علی خلافه و عدمه، لان ما ذکرنا من الحجه علی العمل بها جار فی جمیع الصور المذکورة.

و ما ربما یظهر من العلماء من التوقف فی العمل بالخبر الصحیح المخالف لفتوی المشهور أو طرحه مع إعترافهم بعدم حجیة الشهرة – فلیس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحیح من عموم أو إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حیث الصدور، بناء علی أن ما دل من الدلیل علی حجیة الخبر الواحد من حیث السند لا یشمل المخالف للمشهور و لذا لایتأملون فی العمل بظواهر الکتاب و السنة المتواترة الصدور إذا عارضها الشهرة.

فالتأمل فی الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر، لا عمومه أو إطلاقه.

فلا یتأملون فی عمومه إذا کانت الشهرة علی التخصیص.

نعم، ربما یجری علی لسان بعض متأخری المتأخرین من المعاصرین عدم الدلیل علی حجیة الظواهر إذا لم تفد الظن او إذا حصل الظن الغیر المعتبر علی خلافها.

لکن الانصاف: أنه مخالف لطریقة أرباب اللسان و العلماء فی کل زمان و لذا عد بعض الاخباریین، کالاصولیین، إستصحاب حکم العام و المطلق حتی یثبت المخصص و المقید من الاستصحابات المجمع علیها.

و هذا و إن لم یرجع إلی الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجیه، إلا أن الغرض من الاستشهاد به بیان کون هذه القاعدة إجماعیة.

و ربما فصل بعض من المعاصرین تفصیلا یرجع حاصله إلی: (أن الکلام إن کان مقرونا بحال أو مقال یصلح أن یکون صارفا عن المعنی الحقیقی فلا یتمسک فیه بأصالة الحقیقة و إن کان الشک فی أصل وجود الصارف أو کان هنا أمر منفصل یصلح لکونه صارفا، فیعمل علی أصالة الحقیقة).

و هذا تفصیل حسن متین، لکنه تفصیل فی العمل بأصالة الحقیقة عند الشک فی الصارف، لا

***** [۷۳] *****

فی حجیة الظهور اللفظی و مرجعة إلی تعیین الظهور العرفی و تمییزه عن موارد الاجمال، فإن اللفظ فی القسم الاول یخرج عن الظهور إلی الاجمال بشهادة العرف.

و لذا توقف جماعة فی المجاز المشهور و العام المتعقب بضمیر یرجع إلی بعض أفراده و الجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء و الامر و النهی الواردین فی مظان الحظر أو الایجاب، إلی غیر ذلک مما احتف اللفظ بحال او مقال یصلح لکونه صارفا.

و لم یتوقف أحد فی عام بمجرد إحتمال دلیل منفصل یحتمل کونه مخصصا له، بل ربما یعکسون الامر فیحکمون بنفی ذلک الاحتمال و إرتفاع الاجمال لاجل ظهور العام.

و لـذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى إنه لا تكرم زيـدا و اشترك زيـد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهى.

و بإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف و هو: (أن إحتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أمارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة و إن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة.

و مثل له بما إذا ورد فى السنة المتواترة عام و ورد فيها أيضا خطاب مجمل يوجب الاجمال فى ذلك العام و لا يوجب الظن بالواقع.

قال - : فلا دليل على لزوم العمل بالاصل تعبدا.

ثم قـال - : و لاـ يمكن دعوى الاجمـاع على لزوم العمل بأصالـة الحقيقـة تعبـدا، فإن أكثر المحققين توقفوا فى ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح) إنتهى.

و وجه ضـعفه يظهر مما ذكر، فإن التوقف فى ظاهر خطاب لاجل إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضا، مما لم يعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل فى أحد الخطابين على المبين فى الخطاب الاخر.

و أما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، فعلم فساده مما ذكرنا فى التفصيل المتقدم، من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفا قد إعتمد عليه المتكلم فى إرادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر، بل من المجملات.

و كذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفية كالعام المتعقب بالضمير و شبهه مما تقدم.

### القسم الثانى و هو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر

كتشـخيص أن اللفظ المفرد الفلانى، كلفظ الصـعيد أو صيغة إفعل، أو أن المركب الفلانى، كالجملة الشرطية، ظاهر بحكم الوضع فى المعنى الفلانـى و أن الامـر الواقـع عقيب الحظر ظـاهر بقرينـة وقـوعه فى مقـام رفـع الحظر - فى مجرد رفع الحظر دون الالـزام و الظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوى أو الانفهام العرفى و الاوفق بالقواعـد عـدم حجيـة الظن هنا، لان الثابت المتيقن هى حجية الظواهر.

و أما حجية الظن فى أن هذا ظاهر، فلا دليل عليه، عدا وجوه ذكروها فى إثبات جزئى من هذه المسألة.

و هى حجية قول اللغويين فى الاوضاع.

فإن المشـهور كونه من الظنون الخاصة التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم فى الاحكام الشـرعية و إن كانت الحكمة فى إعتبارها إنسـداد باب العلم فى غالب مواردها، فإن الظاهر أن حكمـة إعتبار أكثر الظنون الخاصـة، كأصالة الحقيقة التقدم ذكرها و غيرها، إنسداد باب العلم فى غالب مواردها من العرفيات و الشرعيات.

و المراد بـالظن المطلق مـا ثبت إعتبـاره من أجـل إنسـداد باب العلم به خصوص الاحكام الشـرعية و بالظن الخاص ما ثبت إعتباره، لا لاجل الاضطرار إلى إعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

* * *

و كيف كـان، فاسـتدلوا على إعتبـار قول اللغويين بإتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم فى إسـتعلام اللغات و الاستشـهاد بأقوالهم فى مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و قد حكى عن السيد فى بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكى إتفاق المسلمين.

***** [۷۵] *****

قال الفاضل السبزوارى، فيما حكى عنه، فى هـذا المقام، ما هذا لفظه: (صـحة المراجعة إلى أصـحاب الصـناعات البارزين فى صـنعتهم البارعين فى فنهم فيما إختص بصناعتهم، مما إتفق عليه العقلاء فى كل عصر و زمان)، إنتهى.

و فیه: أن المتیقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إلیهم مع إجتماع شرائط الشهادهٔ من العدد و العدالهٔ و نحو ذلک، لا مطلقا.

ألاـ تری أن أکثر علمائنا علی إعتبار العدالهٔ فیمن یرجع إلیه من أهل الرجال، بل و بعضهم علی إعتبار العدد و الظاهر إتفاقهم علی إشتراط التعدد و العدالهٔ فی أهل الخبرهٔ فی مسألهٔ التقویم و غیرها.

هذا مع أنه لا یعرف الحقیقهٔ عن المجاز بمجرد قول اللغوی، کما إعترف به المستدل فی بعض کلماته، فلا ینفع فی تشخیص الظواهر.

فالانصاف: أن الرجوع إلی أهل اللغهٔ مع عدم إجتماع شروط الشهادهٔ: إما فی مقامات یحصل العلم فیها بالمستعمل فیه من مجرد ذکر لغوی واحد أو أزید له علی وجه یعلم کونه من المسلمات عند أهل اللغهٔ، کما قد یحصل العلم بالمسألهٔ الفقهیهٔ من إرسال جماعهٔ لها إرسال المسلمات و إما فی مقامات یتسامح فیها، لعدم التکلیف الشرعی بتحصیل العلم بالمعنی اللغوی، کما إذا أرید تفسیر خطبهٔ أو روایهٔ لا تتعلق بتکلیف شرعی و إما فی مقام إنسد فیه طریق العلم و لا بد من العمل، فیعمل بالظن بالحکم الشرعی المستند بقول أهل اللغهٔ.

و لا یتوهم:

(أن طرح قول اللغوی الغیر المفید للعلم فی ألفاظ الکتاب و السنهٔ مستلزم لانسداد طریق الاستنباط فی غالب الاحکام.

لاندفاع ذلک: بأن أکثر مواد اللغات إلا ما شذ و ندر - کلفظ الصعید و نحوه - معلوم من العرف و اللغهٔ، کما لا یخفی.

و المتبع فی الهیئآت هی القواعد العربیهٔ المستفادهٔ من الاستقراء القطعی و إتفاق أهل العربیهٔ أو التبادر بضمیمهٔ أصالهٔ عدم القرنیهٔ، فإنه قد یثبت به الوضع الاصلی الموجود فی الحقائق، کما فی صیغه (إفعل) أو الجملهٔ الشرطیهٔ أو الوصفیهٔ.

و من هنا یتمسکون فی إثبات مفهوم الوصف بفهم أبی عبیدهٔ فی حدیث: (لی الواجد) و نحوه غیره من موارد الاستشهاد - بفهم أهل اللسان.

و قد یثبت به الوضع بالمعنی الاعم الثابت فی المجازات المکتنفهٔ بالقرائن المقامیهٔ، کما یدعی أن الامر عقیب الحظر بنفسه مجردا عن القرینهٔ یتبادر

***** [۷۶] *****

منه مجرد رفع الحظر دون الایجاب و الالزام.

و إحتمال کونه لاجل قرینهٔ خاصهٔ یدفع بالاصل، فیثبت به کونه لاجل القرینهٔ العامهٔ و هی الوقوع فی مقام رفع الحظر، فیثبت بذلک ظهور ثانوی لصیغهٔ (إفعل) بواسطهٔ القرینهٔ الکلیهٔ.

و بالجملهٔ، فالحاجهٔ إلی قول اللغوی الذی لا یحصل العلم بقوله، لقلهٔ مواردها، لا تصلح سببا للحکم بإعتباره لاجل الحاجهٔ.

نعم سیجئ أن کل من عمل بالظن فی مطلق الاحکام الشرعیهٔ الفرعیهٔ یلزمه العمل بالحکم الناشی من الظن بقول اللغوی، لکنه لا یحتاج إلی دعوی إنسداد باب العلم فی اللغات، بل العبرهٔ عنده بإنسداد باب العلم فی معظم الاحکام.

فإنه یوجب الرجوع إلی الظن بالحکم الحاصل من الظن باللغهٔ و إن فرض إنفتاح باب العلم فیما عدا هذا المورد من اللغات و سیتضح هذا زیادهٔ علی هذا إن شاء الله، هذا.

و لکن الانصاف: أن مورد الحاجهٔ إلی قول اللغویین أکثر من أن یحصی فی تفاصیل المعانی بحیث یفهم دخول الافراد المشکوکهٔ أو خروجها و إن کان المعنی فی الجملهٔ معلوما من دون مراجعهٔ قول اللغوی، کما فی ألفاظ الوطن و المفازهٔ و التمر و الفاکههٔ و الکنز و المعدن و الغوص و غیر ذلک من متعلقات الاحکام مما لا یحصی و إن لم تکن الکثرهٔ بحیث یوجب التوقف فیها محذورا.

و لعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفیضهٔ کاف فی المطلب، فتأمل.

***** [۷۷] *****

## و من جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد

عند كثير ممن يقول بإعتبار الخبر بالخصوص، نظرا إلى أنه أفراده، فيشمله أدلته و المقصود من ذكره هنا، مقدما على بيان الحال فى الاخبار، هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر و حجيته، فنقول: إن ظاهر أكثر القائلين بإعتباره بالخصوص أن الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل.

فهو عندهم كخبر صحيح عالى السند، لان مدعى الاجماع يحكى مدلوله و يرويه عن الامام، عليه السلام ، بلا واسطة.

و يدخل الاجماع ما يدخل لاخبر من الاقسام و يلحقه مايلحقه من الاحكام.

و الذى يقوى فى النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر و حجية الاجماع المنقول و توضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

[الامر] الاول:

إن الادلة الخاصة التى أقاموها على حجية خبر العادل لا تدل إلا على حجية الاخبار عن حس، لان العمدة من تلك الادلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الائمة، عليهم السلام و معلوم عدم شمولها إلا للرواية المصطلحة و كذلك الاخبار الواردة فى العمل بالروايات.

اللهم إلا أن يدعى أن المناط فى وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم.

و لا يعتبر فى ذلك حكاية ألفاظ الامام، عليه السلام و لذا يجوز النقل بالمعنى.

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

***** [۷۸] *****

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

لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها.

كما عمل بفتاوى على بن بابويه، قدس سره ، لتنزيل فتواه منزلة روايته، بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام، عليه السلام و سيجئ توضيح الحال إن شاء الله.

و أما الايات، فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هى آية النبأ.

و هى إنما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق.

و الظاهر منها – بقرينة التفصيل بين العادل حين الاخبار و الفاسق و بقرينة تعليل إختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام إحتمال الوقوع فى الندم إحتمالا مساويا، لان الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء بإحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته و عدم خطائه فى حدسه، لان الفسق و العدالة حين الاخبار لا يصلح مناطا لتصويب المخبر و تخطئته بالنسبة إلى حدسه.

و كذا إحتمال الوقوع فى الندم من جهة الخطأ فى الحدس أمر مشترك بين العادل و الفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك أن المقصود من الاية إرادة نفى إحتمال تعمد الكذب عن العادل حين الاخبار دون الفاسق، لان هذا هو الذى يصلح لاناطته بالفسق و العدالة حين الاخبار.

و منه تبين عدم دلالة الاية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الاية على إعتبار شهادة العدل.

فان قلت: إن مجرد دلالة الاية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر لبقاء إحتمال خطأ العادل فيما أخبر و إن لم يتعمد الكذب، فيجب التبين فى خبر العادل أيضا، لاحتمال خطائه و سهوه.

و هو خلاف الاية المفصلة بين العادل و الفاسق.

غایهٔ الامر وجوبه فی خبر الفاسق من جهتین و فی العادل من جههٔ واحدهٔ.

قلت: إذا ثبت بالایهٔ عدم جواز الاعتناء بإحتمال تعمد کذبه ینفی إحتمال خطائه و غفلته و إشتباهه بأصالهٔ عدم الخطأ فی الحس و هذا أصل علیه إطباق العقلاء و العلماء فی جمیع الموارد.

نعم لو کان المخبر ممن یکثر علیه الخطأ و الاشتباه لم یعبأ بخبره، لعدم جریان أصالهٔ عدم الخطأ و الاشتباه.

و لذا یعتبرون فی الشاهد و الراوی الضبط و إن کان ربما یتوهم الجاهل ثبوت ذلک من الاجماع.

إلا أن المنصف یشهد بأن إعتبار هذا فی جمیع موارده لیس لدلیل خارجی مخصص لعموم آیهٔ

***** [۷۹] *****

النبأ و نحوها مما دل علی وجوب قبول قول العادل، بل لما ذکرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمهٔ عنه من جههٔ إحتمال تعمده الکذب، لا تصویبه و عدم تخطئته أو غفلته.

و یؤید ما ذکرنا أنه لم یستدل أحد من العلماء علی حجیهٔ فتوی الفقیه علی العامی بآیهٔ النبأ، مع إستدلالهم علیها بآیتی النفر السؤال.

و الظاهر أن ما ذکرنا من عدم دلالهٔ الایهٔ و أمثالها من أدلهٔ قبول قول العادل علی وجوب تصویبه فی الاعتقاد - هو الوجه فیما ذهب إلیه المعظم، بل أطبقوا علیه، کما فی الریاض، من عدم إعتبار الشهادهٔ فی المحسوسات إذا لم تستند إلی الحس و إن علله فی الریاض بما لا یخلو عن نظر، من أن الشهاده من الشهود و هو الحضور.

فالحس مأخوذ فی مفهومها.

و الحاصل: أنه لا ینبغی الاشکال فی أن الاخبار عن حدس و إجتهاد و نظر لیس حجهٔ إلا علی من وجب علیه تقلید المخبر فی الاحکام الشرعیهٔ و أن الایهٔ لیست عامهٔ لکل خبر و دعوی، خرج ما خرج.

فإن قلت: فعلی هذا إذا أخبر الفاسق بخبر یعلم بعدم تعمده للکذب فیه تقبل شهادته فیه، لان إحتمال تعمده للکذب منتف بالفرض و إحتمال غفلته و خطائه منفی بالاصل المجمع علیه، مع أنشهادته مردودهٔ إجماعا.

قلت: لیس المراد مما ذکرنا عدم قابلیهٔ العدالهٔ و الفسق لاناطهٔ الحکم بهما وجودا و عدما تعبدا، کما فی الشهادهٔ و الفتوی و نحوهما.

بل المراد أن الایهٔ المذکورهٔ لا تدل إلا علی مانعیهٔ الفسق من حیث قیام إحتمال تعمد الکذب معه، فیکون مفهومها عدم المانع فی العادل من هذه الجههٔ، فلا یدل علی وجوب قبول خبر العادل إذا لم یمکن نفی خطائه بأصالهٔ عدم الخطأ المختصهٔ بالاخبار الحسیهٔ.

فالایهٔ لا تدل أیضا علی إشتراط العدالهٔ و مانعیهٔ الفسق فی صورهٔ العلم بعدم تعمد الکذب، بل لا بد له من دلیل آخر، فتأمل.

الامر الثانی:

أن الاجماع فی مصطلح الخاصهٔ بل العامهٔ، الذین هم الاصل له و هو الاصل لهم، هو إتفاق جمیع العلماء فی عصر، کما ینادی بذلک تعریفات کثیر من الفریقین.

قال فی التهذیب: (الاجماع هو إتفاق أهل الحل و العقد من أمهٔ محمد صلی الله

***** [۸۰] *****

علیه و آله).

و قال صاحب غایهٔ البادی فی شرح المبادی، الذی هو أحد علمائنا المعاصرین للعلامهٔ، قدس سره : (الاجماع فی إصطلاح فقهاء أهل البیت، علیهم السلام ، هو إتفاق أمهٔ محمد، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، علی وجه یشتمل علی قول المعصوم)، إنتهی.

و قال فی المعالم:

(الاجماع فی الاصطلاح إتفاق خاص و هو إتفاق من یعتبر قوله من الامهٔ)، إنتی.

و کذا غیرها من العبارات المصرحهٔ بذلک فی تعریف الاجماع و غیرها من المقامات، کما تراهم یعتذرون کثیرا عن وجود المخالف

بإنقراض عصره.

ثم إنه لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية إشتماله على قول الامام، عليه السلام ، كانت الحجية دائرة مدار وجوده، عليه السلام ، فى كل جماعة هو أحدهم و لذا قال السيد المرتضى: (إذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم، فكل جماعة كثرت أو قلت، كان قول الامام فى أقوالها، فإجماعها حجة و إن خلاف الواحد و الاثنين إذا كان الامام أحدهما قطعا أو تجويزا يقتضى عدم الاعتداد بقول الباقين و إن كثر و إن الاجماع بعد الخلاف كالمبتدأ فى الحجيه)، إنتهى.

و قال المحقق فى المعتبر، بعد إناطة حجية الاجماع بدخول قول الامام عليه السلام : (إنه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة و لو حصل فى إثنين كان قولهما حجة)، إنتهى.

و قال العلامة، رحمه الله، بعد قوله إن الاجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم - : (و كل جماعة قلت أو كثرت كان قول الامام عليه السلام فى جملة أقوالها فإجماعها حجة لاجله، لا لاجل الاجماع)، إنتهى.

هذا و لكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعا فى الاصطلاح، كما أنه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواترا فى الاصطلاح.

و أما ما إشتهر بينهم من أنه لا يقدح خروج معلوم النسب، واحدا أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدح فى حجية إتفاق الباقى، لا فى تسميته إجماعا، كما علم من فرض المحقق،

***** [۸۱] *****

قدس سره ، الامام عليه السلام فى إثنين.

نعم، ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته إجماعا فى الاصطلاح حيث تراهم يدعون الاجماع فى مسألة، ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب.

لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف فى الحجية لا فى التسمية.

نعم يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا فى إطلاق الاجماع على إتفاق الجماعة التى علم دخول الامام عليه السلام فيها، لوجود مناط الحجية فيه و كون وجود المخالف غير مؤثر شيئا و قد شاع هذا التسامح بحث كاد أن ينقلب إصطلاح الخاصة عما وافق إصطلاح العامة إلى ما يعم إتفاق طائفة من الامامية، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال.

بل إطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على إجماع الامامية فقط، مع أنهم بعض الامة لا كلهم، ليس إلا لاجل المسامحة، من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية.

و على أى تقدير فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الامام، عليه السلام ، فى أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن.

فيكون الاخبار عن الاجماع إخبارا عن قول الامام عليه السلام.

و هذا هو الذى يدل عليه كلام المفيد و المرتضى و إبن زهرة و المحقق و العلامة و الشهيدين و من تأخر عنهم.

و أما إتفاق من عدا الامام عليه السلام - بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام، عليه السلام ، بقاعدة اللطف كما عن الشيخ، رحمه الله، أو التقرير كما عن بعض المتأخرين، أو بحكم العادة القاضية بإستحالة توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع فى فهم الحكم الصادر عن الامام عليه السلام - فهذا ليس إجماعا إصطلاحيا إلا أن ينضم قول الامام عليه السلام المكشوف عنه بإتفاق هؤلاء إلى أقوالهم، فيسمى المجموع إجماعا، بناء على ما تقدم من المسامحة فى تسمية إتفاق جماعة مشتمل على قول الامام عليه السلم إجماعا و إن خرج عنه الكثر أو الاكثر.

فالدليل فى الحقيقة هو إتفاق من عدا الامام (ع) و المدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام نظير كلام الامام (ع) و معناه.

فالنكتة فى التعبير عن الدليل بالاجماع - مع توقفه على ملاحظة إنضمام مذهب الامام، عليه السلام ، الذى هو المدلول إلى الكاشف عنه و تسمية المجموع دليلا - هو التحفظ على ما جرت سيرة أهل الفن، من إرجاع كل دليل إلى أحد الادلة المعروفة بين الفريقين،

أعنی الکتاب و السنهٔ و الاجماع و العقل.

ففی إطلاق الاجماع علی هذا مسامحهٔ فی مسامحهٔ و حاصل المسامحتین إطلاق الاجماع علی إتفاق

***** [۸۲] *****

طائفه یستحیل بحکم العادهٔ خطأهم و عدم وصولهم إلی حکم الامام علیه السلام.

و الاطلاع علی تعریفات الفریقین و إستدلالات الخاصهٔ و أکثر العامهٔ علی حجیهٔ الاجماع یوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح و بنائه علی المسامحهٔ لتنزیل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلهٔ عدمه.

کما عرفت من السید و الفاضلین، قدست أسرارهم، من أن کل جماعهٔ قلت أو کثرت علم دخول قول الامام، علیه السلام ، فیهم، فإجماعهم حجهٔ.

و یکفیک فی هذا ما سیجئ من المحقق الثانی فی تعلیق الشرائع من: (دعوی الاجماع علی أن خروج الواحد من علماء العصر قادح فی إنعقاد الاجماع)، مضافا إلی ما عرفت من إطباق الفریقین علی تعریف الاجماع بإتفاق الکل.

ثم إن المسامحهٔ من الجههٔ الاولی أو الثانیهٔ فی إطلاق لفظ الاجماع علی هذا من دون قرینهٔ لا ضیر فیها، لان العبرهٔ فی الاستدلال بحصول العلم من الدلیل للمستدل.

نعم لو کان نقل الاجماع المصطلح حجهٔ عند الکل کان إخفاء القرینهٔ فی الکلام الذی هو المرجع للغیر تدلیسا.

أما لو لم یکن نقل الاجماع حجهٔ أو کان نقل مطلق الدلیل القطعی حجهٔ لم یلزم تدلیس أصلا.

و یظهر من ذلک ما فی کلام صاحب المعالم، رحمه الله، حیث أنه بعد أن ذکر أن حجیهٔ الاجماع إنما هی لاشتماله علی قول المعصوم و استنهض بکلام المحقق الذی تقدم و استجوده، قال: (والعجب من غفلهٔ جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و تساهلهم فی دعوی الاجماع عند إحتجاجهم به للمسائل الفقهیهٔ، حتی جعلوه عبارهٔ عن إتفاقهم جماعهٔ من الاصحاب، فعدلوا به عن معناه الذی جری علیه الاصطلاح من دون نصب قرینهٔ جلیهٔ و لا دلیل لهم علی الحجیهٔ یعتد به) إنتهی.

و قد عرفت أن مساهلتهم و تسامحهم فی محله، بعدما کان مناط حجیهٔ الاجماع الاصطلاحی موجودا فی إتفاق جماعهٔ من الاصحاب و عدم تعبیرهم عن هذا الاتفاق بغیر لفظ الاجماع، لما عرفت من التحفظ علی عناوین الادلهٔ المعروفهٔ بین الفریقین.

إذا عرفت ما ذکرنا فنقول: إن الحاکی للاتفاق قد ینقل الاجماع بقول مطلق أو مضافا إلی المسلمین أو الشیعهٔ أو أهل الحق أو غیر ذلک مما یمکن أن یراد به دخول الامام علیه السلام فی المجمعین و قد ینقله مضافا إلی من عدا الامام، علیه السلام.

کقوله: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو

***** [۸۳] *****

فقهاؤنا أو فقهاء أهل البیت، علیهم السلام ، فإن ظاهر ذلک من عدا الامام علیه السلام و إن کان إرادهٔ العموم محتملهٔ بمقتضی المعنی اللغوی.

لکنه مرجوح، فإن أضاف الاجماع إلی من عدا الامام علیه السلم فلا إشکال فی عدم حجیهٔ نقله، لانه لم ینقل حجهٔ و إن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحکم عن الامام علیه السلام من جههٔ هذا الاتفاق إلا أنه إنما نقل سبب العلم و لم ینقل المعلوم و هو قول الامام علیه السلام حتی یدخل فی نقل الحجهٔ و حکایهٔ السنهٔ بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أن السبب المنقول مما یستلزم عادهٔ موافقهٔ قول الامام، علیه السلام ، أو وجود دلیل ظنی معتبر حتی بالنسبهٔ إلینا، أمکن إثبات ذلک السبب المحسوس بخبر العادل و الانتقال منه إلی لازمه.

لکن سیجئ بیان الاشکال فی تحقق ذلک.

و فی حکم الاجماع المضاف إلی من عدا الامام، علیه السلام ، الاجماع المطلق المذکور فی مقابل الخلاف.

کما یقال: خرء الحیوان الغیر المأکول غیر الطیر نجس إجماعا.

و إنما إختلفوا فی خرء الطیر.

أو یقال: إن محل الخلاف هو کذا.

و أما کذا فحکمه کذا إجماعا، فإن معناه فی مثل هذا کونه قولا واحدا.

و أضعف مما ذکر نقل عدم الخلاف و أن ظاهر الاصحاب أو قضیهٔ المذهب و شبه ذلک.

و إن أطلق الاجماع أو أضافه علی وجه یظهر منه إرادهٔ المعنی المصطلح المتقدم و لو مسامحهٔ، لتنزیل وجود المخالف منزلهٔ العدم، لعدم قدحه فی الحجیهٔ، فظاهطر الحکایهٔ کونها حکایهٔ للسنهٔ، اعنی حکم الامام، علیه السلام ، لما عرفت من أن الاجماإع الاصطلاحی متضمن لقول الامام علیه السلام فیدخل فی الخبر و الحدیث.

إلا أن مستند علم الحاکی بقول الامام، علیه السلام ، أحد أمور: أحدها الحس، کما إذا سمع الحکم من الامام، علیه السلام ، فی جملهٔ جماعهٔ لا یعرف أعیانهم فیحصل له العلم بقول الامام علیه السلام.

و هذا فی غایهٔ القلهٔ، بل نعلم أنه لم یتفق لاحد من هؤلاء الحاکین للاجماع، کالشیخین و السیدین و غیرهما.

و لذا صرح الشیخ فی العدهٔ، فی مقام الرد علی السید حیث أنکر الاجماع من باب وجوب اللطف، بأنه لولا قاعدهٔ اللطف لم یمکن التوصل إلی معرفهٔ موافقهٔ الامام للمجمعین.

(۲) - الثانی قاعدهٔ اللطف، علی ما ذکره الشیخ فی العدهٔ و حکی القول به عن غیره من المتقدمین.

***** [۸۴] *****

و لا یخفی أن الاستناد إلیه غیر صحیح، علی ما ذکره فی محله.

فإذا علم إستناده الحاکی إلیه فلا وجه للاعتماد علی حکایته.

و الفروض أن إجماعات الشیخ کلها مستندهٔ إلی هذه القاعدهٔ، لما عرفت من کلامه المتقدم عن العدهٔ و ستعرف منها و من غیرها من کتبه.

فدعوی مشارکته للسید، قدس سره - ، فی إستکشاف قول الامام، علیه السلام ، من تتبع أقوال الامهٔ و إختصاصه بطریق آخر مبنی علی وجوب قاعدهٔ اللطف - غیر ثابتهٔ و إن إدعاها بعض، فإنه، قدس سره ، قال فی العدهٔ، - فی حکم ما إذا إختلفت الامامیهٔ علی قولین یکون أحد القولین قول الامام، علیه السلام ، علی وجه لا یعرف بنفسه و الباقون کلهم علی خلافه - : (إنه متی إتفق ذلک، فإن کان علی القول الذی إنفرد به الامام، علیه السلام ، دلیل من کتاب أو سنهٔ مقطوع بها لم یجب علیه الظهور و لا الدلالهٔ علی ذلک، لان الموجود من الدلیل کاف فی إزاحهٔ التکلیف و متی لم یکن علیه دلیل وجب علیه الظهور أو إظهار من یبین الحق فی تلک المسألهٔ - إلی أن قال - : و ذکر المرتضی علی بن الحسین الموسوی أخیرا: (أنه یجوز أن یکون الحق عند الامام، علیه السلام و الاقوال الاخر کلها باطلهٔ.

و لا یجب علیه الظهور، لانا إذا کنا نحن السبب فی إستتاره، فکل ما یفوتنا من الانتفاع به و بما معه من الاحکام یکون قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدی إلینا الحق الذی کان عنده).

قال: (و هذا عندی غیر صحیح، لانه یؤدی إلی أن لا یصح الاحتجاج بإجماع الطائفهٔ أصلا، لانا لا نعلم دخول الامام، علیه السلام ، فیها إلا بالاعتبار الذی بیناه و متی جوزنا إنفراده بالقول و أنه لا یجب ظهوره منع ذلک من الاحتجاج بالاجماع)، إنتهی کلامه.

و ذکر فی موضع آخر من العدهٔ: (إن هذه الطریقهٔ - یعنی طریقهٔ السید المتقدمهٔ - غیر مرضیهٔ عندی، لانها تؤدی إلی أن لا یستدل بإجماع الطائفهٔ أصلا، لجواز أن یکون قول الامام، علیه السلام مخالفا لها و مع ذلک لا یجب علیه إظهار ما عنده) إنتهی.

***** [۸۵] *****

و أصرح من ذلک فی إنحصار طریق الاجماع، عند الشیخ، فیما ذکره من قاعدهٔ اللطف، ما حکی عن بعض أنه حکاه عن کتاب التهذیب [التمهید] للشیخ: (أن سیدنا المرتضی، قدس سره ، کان یذکر کثیرا أنه لا یمتنع أن یکون هنا أمور کثیرهٔ غیر واصلهٔ إلینا علمها مودع عند الامام علیه السلام و إن کتمها الناقلون و لا یلزم مع ذلک سقوط التکلیف عن الخلق - إلی أن قال - : و قد إعترضنا علی هذا فی کتاب العدهٔ فی أصول الفقه و قلنا: هذا الجواب صحیح لولا ما نستدل فی أکثر الاحکام علی صحته بإجماع الفرقهٔ.

فمتی جوزنا أن یکون قول الامام، علیه السلام ، خلافا لقولهم و لا یجب ظهوره، جاز لقائل أن یقول: ما أنکرتم أن یکون قول الامام (ع) خارجا عن قول من تظاهر بالامامهٔ و مع هذا لا یجب علیه الظهور، لانهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا یمکننا الاحتجاج بإجماعهم أصلا)، إنتهی.

فإن صریح هذا الکلام أن القادح فی طریقهٔ السید منحصر فی إستلزامها رفع التمسک بالاجماع و لا قادح فیها سوی ذلک و لذا صرح فی کتاب الغیبهٔ بأنها قویهٔ تقتضیها الاصول.

فلو کان لمعرفهٔ الاجماع و جواز الاستدلال به طریق آخر غیر قاعدهٔ وجوب إظهار الحق علیه لم یبق ما یقدح فی طریقهٔ السید، لاعتراف الشیخ بصحتها لولا کونها مانعهٔ عن الاستدلال بالاجماع.

ثم إن الاستناد إلی هذا الوجه ظاهر من کل من إشترط فی تحقق الاجماع عدم مخالفهٔ أحد من علماء العصر، کفخر الدین و الشهید و المحقق الثانی.

قال فی الایضاح فی مسألهٔ ما یدخل فی المبیع: (إن من عادهٔ المجتهد:

إذا تغیر إجتهاده إلی التردد أو الحکم بخلاف ما اختاره أولا لم یبطل ذکر الحکم الاول، بل یذکر ما أدی إلیه إجتهاده ثانیا فی موضع آخر، لبیان عدم إنعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الاول علی خلافه و عدم إنعقاد إجماع أهل العصل الثانی علی کل واحد منهما.

و أنه لم یحصل فی الاجتهاد الثانی مبطل للاول، بل معارض لدلیله مساو له)، إنتهی.

و قد أکثر فی الایضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف.

***** [۸۶] *****

و ظاهره الانطباق علی هذه الطریقهٔ، کما لا یخفی.

و قال فی الذکری: (ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول المیت محتجین بأنه لا قول للمیت و لهذا ینعقد الاجماع علی خلافه میتا).

و استدل المحقق الثانی فی حاشیهٔ الشرائع: (علی أنه لا قول للمیت، بالاجماع علی أن خلاف الفقیه الواحد لسائر أهل عصره یمنع من إنعقاد الاجماع إعتدادا بقوله و إعتبارا بخلافه.

فإذا مات و انحصر أهل العصر فی المخالفین له إنعقد و صار قوله غیر منظور إلیه و لا یعتد به)، إنتهی.

و حکی عن بعض أنه حکی عن المحقق الداماد أنه، قدس سره قال فی بعض کلام له، فی تفسیر النعمهٔ الباطنهٔ: (إن من فوائد الامام - عجل الله فرجه - أن یکون مستندا لحجیهٔ إجماع أهل الحل و العقد من العلماء علی حکم من الاحکام إجماعا بسیطا فی أحکامهم الاجماعیهٔ و حجیهٔ إجماعهم المرکب فی أحکامهم الخلافیهٔ، فإنه - عجل الله فرجه - لا ینفرد بقول، بل من الرحمهٔ الواجبهٔ فی الحکمهٔ الالهیهٔ أن یکون فی المجتهدین المختلفین فی المسألهٔ المختلف فیها من علماء العصر من یوافق رأیه رأی إمام عصره و صاحب أمره و یطابق قوله قوله و إن لم یکن ممن نعلمه بعینه و نعرفه بشخصه)، إنتهی.

و کأنه لاجل مراعاهٔ هذا الطریقهٔ إلتجا الشهید فی الذکری إلی توجیه الاجماعات التی إدعاها جماعهٔ فی المسائل الخلافیهٔ مع وجود المخالف فیها بإرادهٔ غیر المعنی الاصطلاحی من الوجوه التی حکاها عنه فی المعالم.

و لو جامع الاجماع وجود الخلاف و لو من معلوم النسب لم یکن داع إلی التوجیهات المذکورهٔ مع بعدها أو أکثرها.

(۳) – الثالث من طرق إنكشاف قول الامام عليه السلام لمدعى الاجماع الحدس.

و هذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه فى إستكشافه.

و هـذا على وجهين، أحـدهما: أن يحصـل له الحـدس الضـرورى من مباد محسوسـة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحس، فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة إتفق له العلم بعدم إجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوما

***** [۸۷] *****

عادة للمطابقة لقول الامام، عليه السلام ، بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضا.

الثانى: أن يحصل ذلك من مقـدمات نظريـة و إجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضـها فى موارد كثيرة من نقلـة الاجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم فى موارد و استظهرنا ذلك منهم فى موارد أخر و سيجئ جملة منها.

* * *

إذا عرفت أن مسـتند خبر المخبر بالاجمـاع المتضـمن للاخبـار من الامـام، عليه السـلام ، لاـ يخلو من الامور الثلاثـة المتقدمـة – و هى السـماع عن الامـام مع عـدم معرفته بعينه و إسـتكشاد قوله من قاعـدة اللطف و حصول العلم من الحـدس و ظهر لك أن الاول هنا غير متحقق عادة لاحد من علمائنتا المدعين للاجماع و أن الثانى ليس طريقا للعلم – فلا يسمع دعوى من إستند إليه، فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند فى الاجماعات المتداولة على ألسنة ناقليها إلا الحدس.

و عرفت أن الحـدس قـد يسـتند إلى مبـاد محسوسـة ملزومـة عـادة لمطابقـة قول الامام، عليه السـلام ، نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة و نظير الحـدس الحاصل لمن أخبر بالعدالـة و الشـجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة أو إلى مباد محسوسة موجبة لعلم المدعى بمطابقة قول الامام، عليه السلام ، من دون ملازمه عادية و قد يستند إلى إجتهادات و أنظار.

و حيث لاـ دليـل على قبول خبر العادل المسـتند إلى القسم الاخير من الحـدس، بل و لا المسـتند إلى الوجه الثانى و لم يكن هناك ما يعلم به كون الاخبار مستندا إلى القسم الاول من الحدس، وجب التوقف فى العمل بنقل الاجماع، كسائر الاخبار المعلوم إستنادها إلى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة.

فإن قلت: ظاهر لفظ الاجماع إتفاق الكل، فإذا أخبر الشـخص بالاجماع فقـد أخبر بإتفاق الكل و من المعلوم أن حصول العلم بالحكم من إتفاق الكل كالضرورى، فحدس المخبر مستند إلى مباد محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام، عليه السلام ، عادة.

فإمـا أن يجعل الحجـة نفس ما اسـتفاده من الاتفاق، نظير الاخبار بالعدالـة و إما أن يجعل الحجـة إخباره بنفس الاتفاق المسـتلزم عادة لقول الامام، عليه السلام و يكون نفس المخبر به حينئذ محسوسا، نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة أو الشجاعة عادة.

و قد أشار إلى الوجهين بعض السادة الاجلة فى شـرحه على الوافية، فإنه قدس سره ، لما إعترض على نفسه: ب (أن المعتبر من الاخبار ما إستند إلى إحدى

***** [۸۸] *****

الحواس و المخبر بالاجماع إنما رجع إلى بذل الجهد و مجرد الشك فى دخول مثل ذلك فى الخبر يقتضى منعه).

أجـاب عن ذلـك: بـأن المخبر هنـا أيضـا يرجع إلى السـمع فيما يخبر عن العلماء و إن جاء العلم بمقالـة المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف و غيره.

ثم أورد:

بأن المدار فى حجية الاجماع على مقالة المعصوم عليه السلام.

فالاخبار إنما هو بها و لا يرجع إلى سمع.

فأجاب عن ذلک: أولا، بأن مدار الحجیهٔ و إن کان ذلک، لکن إستلزام إتفاق کلمهٔ العلماء لمقالهٔ المعصوم علیه السلام معلوم لکل أحد، لا یحتاج فیه إلی النقل.

و إنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق.

فبعد إعتبار خبر الناقل لوثاقته و رجوعه فی حکایهٔ الاتفاق إلی الحس و السماع کان الاتفاق معلوما و متی ثبت ذلک کشف عن مقالهٔ المعصوم للملازمهٔ المعلومهٔ لکل أحد.

و ثانیا، أن الرجوع فی حکایهٔ الاجماع إلی نقل مقالهٔ المعصوم لرجوع الناقل فی ذلک إلی الحس، بإعتبار أن الاتفاق من آثاره.

و لا کلام فی إعتبار مثل ذلک، کما فی الاخبار بالایمان و الفسق و الشجاعهٔ و الکرم و غیرها من الملکات.

و إنما لا یرجع إلی الاخبار فی العقلیات المحضهٔ، فإنه لا یعول علیها و إن جاء بها ألف من الثقات حتی یدرک مثل ما أدرکوا.

ثم أورد علی ذلک: بأنه یلزم من ذلک الرجوع إلی المجتهد، لانه و إن لم یرجع إلی الحس فی نفس الاحکام إلا أنه رجع فی لوازمها و آثارها إلیه و هی أدلتها السمعیهٔ، فیکون روایهٔ، فلم لا یقبل إذا جاء به الثقهٔ.

و أجاب: بأنه إنما یکفی الرجوع إلی الحس فی الآثار إذا کانت الآثار مستلزمهٔ له عادهٔ و بالجملهٔ إذا أفادت الیقین، کما فی آثار الملکات و آثار مقالهٔ الرئیس و هی مقالهٔ رعیته.

و هذا بخلاف ما یستنهضه المجتهد من الدلیل علی الحکم.

ثم قال: علی أن التحقیق فی الجواب عن السؤال الاول هو الوجه الاول و علیه فلا أثر لهذا السوال)، إنتهی.

***** [۸۹] *****

قلت إن الظاهر من الاجماع إتفاق أهل عصر واحد، لا جمیع الاعصار، کما یظهر من تعاریفهم و سائر کلماتهم.

و من المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظرعن موافقهٔ أهالی الاعصار المتقدمهٔ و مخالفتهم، لا یوجب عن طریق الحدس العلم الضروری بصدور الحکم عن الامام، علیه السلام و لذا قد یتخلف، لاحتمال مخالفهٔ من تقدم علیهم أن أکثرهم.

نعم یفید العلم من باب وجوب اللطف الذی لا نقول بجریانه فی المقام، کما قرر فی محله.

مع أن علماء العصر إذا کثروا، کما فی الاعصار السابقهٔ، یتعذر أو یتعسر الاطلاع علیهم حسا بحیث یقطع مع سواهم فی العصر، إلا إذا کان العلماء فی عصر قلیلین یمکن الاحاطهٔ بآرائهم فی المسألهٔ فیدعی الاجماع، إلا أن مثل هذا الامر المحسوس لا یستلزم عادهٔ لموافقهٔ المعصوم علیه السلام.

فالمحسوس المستلزم عادهٔ لقول الامام علیه السلام مستحیل التحقق للناقل و الممکن التحقق له غیر مسلتزم عادهٔ.

و کیف کان، فإذا إدعی الناقل الاجماع، خصوصا إذا کان ظاهره إتفاق جمیع علماء الاعصار أو أکثرهم إلا من شذ - کما هو الغالب فی إجماعات مثل الفاضلین و الشهیدین - إنحصر محمله فی وجوه: أحدهما: أن یراد به إتفاق المعروفین بالفتوی دون کل قابل للفتوی من أهل عصره أو مطلقا.

۲ - الثانی:

أن یراد إجماع الکل.

و یستفید ذلک من إتفاق المعروفین من أهل عصره.

و هذه الاستفادهٔ لیست ضروریهٔ و إن کانت قد تحصل، لان إتفاق أهل عصره، فضلا عن المعروفین منهم، لا یستلزم عادهٔ إتفاق غیرهم و من قبلهم، خصوصا بعد ملاحظهٔ التخلف فی کثیر من الموارد، لا یسع هذا الرسالهٔ لذکر معشارها.

و لو فرض حصوله للمخبر کان من باب الحدس الحاصل عما لا یوجب العلم عادهٔ.

نعم هی إمارهٔ ظنیهٔ علی ذلک، لان الغالب فی الاتفاقیات عند أهل عصر کونه من الاتفاقیات عند من تقدمهم.

و قد يحصل العلم بضميمة أمارات أخر، لكن الكلام فى كونه الاتفاق مستندا إلى الحس أو إلى حدس لازم عادة للحس.

و ألحق بـذلك ما إذا علم إتفاق الكل من إتفاق جماعـة، لحسن ظنه بهم، كما ذكره فى أوائل المعتبر حيث قال: (و من المقلدة من لو طالبته بدليل المسألة إدعى الاجماع، لوجوده فى كتب الثلاثة قدست أسرارهم.

و هو جهل إن لم يكن تجاهلا).

فإن فى توصـيف المدعى بكونه مقلدا، مع أنا نعلم أنه لا يدعى الاجماع إلا عن علم، إشارة إلى إستناده فى دعواه إلى حسن الظن بهم و أن جزمه فى غير محله، فافهم.

۳ – الثالث:

أن يسـتفيد إتفاق الكل على الفتوى من إتفاقهم على العمل بالاصل عنـد عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصـص، أو بخبر معتبر عنـد عدم وجدان المعارض، أو إتفاقهم على مسألة أصولية نقلية أو عقليه يسـتلزم القول بها الحكم فى المسألة المفروضة و غير ذلك من الامور المتفق عليها التى يلزم بإعتقاد المدعى من القول بها، مع فرض عدم المعارض، القول بالحكم المعين فى المسالة.

و من المعلوم:

أن نسبة هذا الحكم إلى العلماء فى مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتهما المدعى بإجتهاده:

إحداهما كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا و دليلا للحكم لولا المانع.

و الثانية إنتفاء المانع و المعارض.

و من المعلوم أن الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

* * *

ثم إن الظـاهر أن الاجماعات المتعارضـة من شـخص واحـد أو من معاصـرين أو متقاربى العصـرين و رجوع المـدعى عن الفتوى التى إدعى الاجمـاع فيهـا و دعوى الاجمـاع فى مسائـل غير معنونـة فى كلام من تقـدم على المـدعى و فى مسائـل قـد إشـتهر خلافهـا بعد المدعى، بل فى زمانه، بل فى ماقبله، كل ذلك مبنى على الاستناد فى نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه.

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

فمن ذلك: ما وجه به المحقق دعوى المرتضى و المفيد:

أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات.

قال: (و أما قول السائل: كيف أضاف المفيد و السـيد ذلك إلى مذهبنا و لا نص فيه، فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر فى الخلاف: أنه إنمـا أضـاف ذلـك إلى مـذهبنا، لاـن من أصـلنا العمـل بالاصـل ما لم يثبت الناقل و ليس فى الشـرع ما يمنع الازالـة بغير الماء من المائعات – ثم قال – : و أما المفيد، فإنه إدعى فى مسائل الخلاف: أن ذلك مروى عن الائمة)، إنتهى.

***** [۹۱] *****

فظهر من ذلك أن نسبة السيد، قدس سره ، الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الاصل.

و من ذلك ما عن الشـيخ فى الخلاف، حيث أنه ذكر، فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل به القتل، بأنه يسـقط القود و تكون الدية من بيت المال، قال: (دليلنا إجماع الفرقة، فإنهم رووا أن ما أخطأت القضاة، ففى بيت مال المسلمين)، إنتهى.

فعلل إنعقاد الاجماع به وجود الرواية عند الاصحاب.

و قال بعد ذلك، فيما إذا تعددت الشهود فيمن أعتقه المريض و عين كل غير ما عينه الاخر و لم يف الثلث بالجميع: (إنه يخرج السابق بالقرعة، – قال – : دليلنا إجماع الفرقة و إخبارهم، فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة)، إنتهى.

و من هذا القبيل ما عن المفيد فى فصوله، حيث أن سئل عن الدليل على أن المطلقة ثلاثا فى مجلس واحد يقع منها واحدة.

فقال: (الدلالـة على ذلک من کتاب الله عز و جل و سـنة نبیه، صـلی الله علیه و آله و إجماع المسـلمین)، ثم إسـتدل من الکتاب بظاهر قوله تعالی: (الطلاق مرتان).

ثم بین وجه الدلالة و من السـنة قوله صـلی الله علیه و آله : (کل ما لم یکن علی أمرنا هذا فهو رد) و قال: (ما وافق الکتاب فخذوه و ما لم یوافقه فاطرحوه).

و قد بینا أن المرة لا تکون المرتین أبدا و أن الواحدة لا تکون ثلاثا، فأوجب السنة إبطال طلاق الثلاث.

و أما إجماع الامة، فهو مطبقون علی أن ما خالف الکتاب و السنة فهو باطل.

و قد تقدم وصف خلاف الطلاق بالکتاب و السنة، فحصل الاجماع علی إبطاله)، إنتهی.

و حکی عن الحلی فی السرائر الاستدلال بمثل هذا.

و من ذلک الاجماع الـذی إدعاه الحلی علی المضایقـة فی قضاء الفوائت فی رسالته المسـماة بخلاصة الاسـتدلال، حیث قال: (أطبقت علیه الامامیة خلفا عن سـلف و عصـرا بعد عصر و أجمعت علی العمل به و لا یعتد بخلاف نفر یسیر من الخراسانیین، فإن إبنی بابویه و الاشعریین،

***** [۹۲] *****

کسـعد بن عبـدالله صاحب کتاب الرحمة و سـعد بن سـعد و محمد بن علی بن محبوب صاحب کتاب نوادر الحکمة و القمیین أجمع، کعلی بن إبراهیم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الولید، عاملون بأخبار المضایقة، لانهم ذکروا أنه لا یحل رد الخبر الموثوق برواته و حفظتهم الصـدوق ذکر ذلک فی کتاب من لا یحضـره الفقیه و خریت هذه الصـناعة و رئیس الاعاجم الشـیخ أبوجعفر الطوسـی مودع أخبار المضایقة فی کتبه مفت بها.

و المخالف إذا علم بإسمه و نسبه لم یضر خلافه) إنتهی.

و لاـ یخفی أن إخبـاره بإجماع العلماء علی الفتوی بالمضایفه مبنی علی الحـدس و الاجتهاد من وجوه: أحـدها: دلالـة ذکر الخبر علی عمل الذاکر به.

و هذا و إن کان غالبیا إلا أنه لا یوجب القطع، لمشاهدة التخلف کثیرا.

الثانی: تمامیة دلالة تلک الاخبار عند أولئک علی الوجوب، إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجیة تأکد الاستحباب.

الثـالث: کون رواة تلـک الروایـات موثوقا بهم عنـد أولئک، لان وثوق الحلی بالرواة لا یـدل علی وثوق أولئک، مع أن الحلی لا یری جواز العمـل بأخبـار الآحاد و إن کانوا ثقات و المفتی إذا إسـتند فتواه إلی خبر واحـد لا یوجب إجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصـا لمن یخطئ العمل بأخبار الآحاد.

و بالجملـة فکیف یمکن أن یقال: إن مثل هذا الاجماع إخبار عن قول الامام، فیدخل فی الخبر الواحد، مع أنه فی الحقیقة إعتماد علی إجتهـادات الحلی مع وضوح فسـاد بعضـها، فـإن کثیرا ممن ذکر أخبـار المضایقـة قـد ذکر أخبار المواسـعة أیضا و أن المفتی إذا علم إستناده إلی مدرک لا یصلح للرکون إلیه من جهة الدلالة أو المعارضة لا یؤثر فتواه فی الکشف عن قول الامام.

و أوضح حالا فی عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلی من الاجماع علی وجوب فطرة الزوجة و لو کانت ناشزه علی الزوج.

ورده المحقق بأن أحدا من علماء الاسلام لم یذهب إلی ذلک.

فـإن الظاهر أن الحلی إنما اعتمـد فی إسـتکشاف أقوال العلماء علی تـدوینهم للروایات الدالـة بإطلاقها علی وجوب فطرة الزوجـة علی الزوج، متخیلا أن الحکم معلق علی الزوجة من حیث هی زوجة و لم یتفطن

***** [۹۳] *****

لکون الحکم من حیث العیلولة أو وجوب الانفاق.

فکیف یجوز الاعتماد فی مثله علی الاخبار بالاتفاق الکاشف عن قول الامام علیه السلم و یقال إنها سنهٔ محکیهٔ.

و ما أبعد ما بین ما إستند إلیه الحلی فی هذا المقام و بین ما ذکره المحقق فی بعض کلماته المحکیهٔ، حیث قال: (إن الاتفاق علی لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الـذی وقع فیه الکلام لا یقتضـی الاجماع علی ذلک الفرد، لان المذهب لا یصار إلیه من إطلاق اللفظ ما لم یکن معلوما من القصد، لان الاجماع مأخوذ من قولهم:

أجمع علی کذا، إذا عزم علیه.

فلا یدخل فی الاجماع علی الحکم إلا من علم منه القصد إلیه.

کما أنا لا نعلم مذهب عشرهٔ من الفقهاء الذین لم ینقل مذهبهم لدلالهٔ عموم القرآن و إن کانوا قائلین به)، إنتهی کلامه.

و هو فی غایهٔ المتانهٔ.

لکنک عرفت ما وقع من جماعهٔ من المسامحهٔ فی إطلاق لفظ الاجماع.

و قد حکی فی المعالم عن الشهید:

(إنه أول کثیرا من الاجماعات، لاجل مشاهدهٔ المخالف فی مواردها، بإرادهٔ الشهرهٔ، أو بعدم الظفر بالمخالف حین دعوی الاجماع، أو بتأویل الخلاف علی وجه لا ینافی الاجماع، أو بإرادهٔ الاجماع علی الروایهٔ و تدوینها فی کتب الحدیث) إنتهی.

و عن المحدث المجلسی، قدس سره ، فی کتاب الصلاهٔ من البحار.

، بعد ذکر معنی الاجماع و وجه حجیته عند الاصحاب: (إنهم لما رجعوا إلی الفقه کأنهم نسوا ما ذکروه فی الاصول.

ثم أخذ فی الطعن علی إجماعاتهم إلی أن قال: - فیغلب علی الظن أن مصطلحهم فی الفروع غیر ما جروا علیه فلا الاصول) إنتهی.

و التحقیق أنه لا حاجهٔ إلی إرتکاب التأویل فی لفظ الاجماع لما ذکره الشـهید و لا إلی ما ذکره المحدث المذکور، قدس سره ما، من تغایر مصطلحهم فی الفروع و الاصول، بل الحق أن دعواهم للاجماع فی الفروع مبنی علی إستکشاف الآراء و رأی الامام، علیه السلام ، إما من حسن الظن

***** [۹۴] *****

بجماعهٔ من السلف أو من أمور تسلتزم بإجتهادهم إفتاء العلماء بذلک و صدور الحکم عن الامام علیه السلام أیضا.

و لیس فی هـذا مخالفـهٔ لظاهر لفظ الاجماع حتی یحتاج إلی القرینـهٔ و لا تـدلیس، لان دعوی الاجماع لیس لاجل إعتماد الغیر علیه و جعله دلیلا یستریح إلیه فی المسألهٔ.

نعم قـد یوجب التدلیس من جههٔ نسـبهٔ الفتوی إلی العلماء، الظاهرهٔ فی وجدانها فی کلماتهم، لکنه یندفع بأدنی تتبع فی (الفقه)، لیظهر أن مبنی ذلک علی إستنباط المذهب، لا علی وجدانه مأثورا.

و الحاصـل: أن المتتبع فی الاجماعات المنقولـهٔ یحصل له القطع من تراکم أمارات کثیرهٔ بإسـتناد دعوی الناقلین للاجماع خصوصا إذا أرادوا به إتفـاق علمـاء جمیع الاعصار، کما هو الغالب فی إجماعات المتأخرین - إلی الحـدس الحاصل من حسن الظن بجماعـهٔ ممن تقدم علی الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلی لازمه مع ثبوت الملازمهٔ بإجتهاد الناقل و إعتقاده.

و علی هذا ینزل الاجماعات المتخالفهٔ من العلماء مع إتحاد العصر أو تقارب العصرین و عدم المبالاهٔ کثیرا بإجماع الغیر و الخروج عنه للدلیل.

و کذا دعوی الاجماع مع وجود المخالف.

فإن ما ذکرنا فی مبنی الاجماع من أصح المحامل لهذه الامور المنافیهٔ لبناء دعوی الاجماع علی تتبع الفتاوی فی خصوص المسألهٔ.

و ذکر المحقق السبزواری فی الـذخیرهٔ، بعد بیان تعسـر العلم بالاجماع: (أن مرادهم بالاجماعات المنقولهٔ، فی کثیر من المسائل بل فی أکثرهـا، لاـ یکون محمولاـ علی معنـاه الظـاهر، بل إما یرجع إلی إجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن و الامارات التی إعتبرها إلی أن

المعصوم، علیه السلام ، موافق فی هذا الحکم، أو مرادهم الشهرة أو إتفاق أصحاب الکتب المشهورة، أو غیر ذلک من المعانی المحتملة).

ثم قال بعد کلام له: (والذی ظهر لی من تتبع کلام المتأخرین أنهم کانوا ینظرون إلی کتب الفتاوی الموجودة عندهم فی حال التألیف، فإذا رأوا إتفاقهم علی حکم قالو إنه إجماعی.

ثم إذا إطلعوا علی تصنیف آخر خالف مؤلفه الحکم المذکور، رجعوا عن الدعوی المذکورة.

و یرشد إلی هذا کثیر من القرائن التی لا یناسب هذا المقام تفصیلها)، إنتهی.

***** [۹۵] *****

و حاصل الکلام، من أول ما ذکرنا إلی هنا، أن الناقل للاجماع إن أحتمل فی حقه تتبع فتاوی من إدعی إتفاقهم حتی الامام الذی هو داخل فی المجمعین، فلا إشکال فی حجیته و فی إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا یشترط فی حجیته معرفة الامام تفصیلا حین السماع منه.

لکن هذا الفرض مما یعلم بعدم وقوعه و أن المدعی للاجماع لا یدعیه علی هذا الوجه.

و بعد هذا فإن احتمل فی حقه تتبع فتاوی جمیع المجمعین و المفروض أن الظاهر من کلامه هو إتفاق الکل المستلزم عادة لموافقه قول الامام علیه السلام ، فالظاهر حجیة خبره للمنقول إلیه، سواء جعلنا المناط فی حجیته تعلق خبره بنفس الکاشف الذی هو من الامور المحسوسة المستلزمة ضرورة لامر حدسی و هو قول الامام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنکشف و هو قول الامام، لما عرفت من أن الخبر الحدسی المستند إلی إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة، کالخبر الحسی فی وجوب القبول.

و قد تقدم الوجهان فی کلام السید الکاظمی فی شرح الوافیة.

لکنک قد عرفت سابقا القطع بإنتفاء هذا الاحتمال، خصوصا إذا أراد الناقل إتفاق علماء جمیع الاعصار.

نعم لو فرضنا قلة العلماء فی عصر بحیث یحاط بهم، أمکن دعوی إتفاقهم عن حس، لکن هذا غیر مستلزم عادة لموافقته قول الامام، علیه السلام.

نعم یکشف عن موافقته، بناء علی طریقة الشیخ المتقدمه التی لم تثبت عندنا و عند الاکثر.

ثم إذا علم عدم إستناد دعوی إستناد دعوی إتفاق العلماء المتشتتین فی الاقطار الذی یکشف عادة عن موافقة الامام علیه السلام إلا إلی الحدس الناشی عن أحد الامور المتقدمة التی مرجعها إلی حسن الظن أو الملازمات الاجتهادیة، فلا عبرة بنقله، لان الاخبار بقول الامام علیه السلام حدسی غیر مستند إلی حس ملزوم له عادة، لیکون نظیر الاخبار بالعدالة المستندة إلی الآثار الحسیة و الاخبار بالاتفاق أیضا حدسی.

نعم یبقی هنا شئ و هو أن هذا المقدار من النسبة المحتمل إستناد الناقل فیها إلی الحس یکون خبره حجة فیها، لان ظاهر الحکایة محمول علی الوجدان إلا إذا قام هناک صارف و المعلوم من الصارف هو عدم إستناد الناقل إلی الوجدان و الحس فی نسبة الفتوی إلی جمیع من إدعی إجماعهم.

و أما إستناد نسبة الفتوی إلی جمیع أرباب الکتب المصنفة فی الفتاوی إلی الوجدان فی کتبهم بعد التتبع، فأمر محتمل لا یمنعه عادة و لا عقل.

و ما تقدم من المحقق السبزواری، من إبتناء دعوی الاجماع علی ملاحظة الکتب الموجودة عنده

***** [۹۶] *****

حال التألیف، فلیس علیه شاهد، بل الشاهد علی خلافه.

و علی تقدیر فهو ظن لا یقدح فی العمل بظاهر النسبة، فإن نسبة الامر الحسی إلی شخص ظاهر فی إحساس الغیر إیاه من ذلک الشخص.

و حینئذ فنقل الاجماع غالبا إلا ما شذ حجة بالنسبة إلی صدور الفتوی عن جمیع المعروفین من أهل الفتاوی.

و لا یقدح فی ذلک أنا نجد الخلاف فی کثیر من موارد دعوی الاجماع، إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف، فتتبع کتب من عداه و نسب الفتوی إلیهم، بل لعله إطلع علی رجوع من نجده مخالفا.

فلا حاجة إلی حمل کلامه علی من عدا المخالف.

و هذا المضمون المخبر به عن حس و إن لم یکن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام، علیه السلام ، إلا أنه قد یستلزمه بإنضمام أمارات أخر یحصلها المتتبع أو بإنضمام أقوال المتأخرین من دعوی الاجماع.

مثلا، إذا ادعی الشیخ، قدس سره ، إلاجماع علی إعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من إحتمال أن یکون دعواه مستندة إلی وجدان الحکم فی الکتب المعدة للفتوی و إن کان بإیراد الروایات التی یفتی المؤلف بمضمونها.

فیکون خبره المتضمن لافتاء جمیع أهل الفتوی بهذا الحکم حجة فی المسألة.

فیکون کما لو وجدنا الفتاوی فی کتبهم، بل سمعناها منهم.

و فتواهم و إن لم تکن بنفسها مستلزمة، عادة، لموافقة الامام، علیه السلام ، إلا أنا إذا ضممنا إلیها فتوی من تأخر عن الشیخ من أهل الفتوی و ضم إلی ذلک أمارات أخر، فربما حصل من المجموع القطع بالحکم، لاستحالة تخلف هذه جمیعها عن قول الامام، علیه السلام.

و بعض هذا المجموع - و هو إتفاق أهل الفتاوی المأثورة عنهم - و إن لم یثبت لنا بالوجدان، إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس، فیکون حجة کالمحسوس لنا.

و کما أن مجموع ما یستلزم عادة لصدور الحکم عن الامام، علیه السلام ، إذا أخبر به العادل عن حس قبل منه و عمل بمقتضاه، فکذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.

و توضیحه، بالمثال الخارجی، أن نقول: إن خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشئ مع شدة إحتیاطهم فی مقام الاخبار یستلزم عادة ثبوت المخبر به فی الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر الف عادل بموت زید و حضور دفنه، فیکون خبره بإخبار الجماعة بموت زید حجة، فیثبت به لازمه العادی و هو موت زید.

و کذلک إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء و حصلنا إخبار الباقی بالسماع منهم.

***** [۹۷] *****

نعم لو کانت الفتاوی المنقولة إجمالا- بلفظ الاجماع علی تقدیر ثبوتها لنا بالوجدان مما لا یکون بنفسها أو بضمیمة أمارات أخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام علیه السلام و إن کانت قد تفیده، لم یکن معنی لحجیة خبر الواحد فی نقلها تعبدا، لان معنی التعبد بخبر الواحد فی شئ ترتیب لوازمه الثابتة له و لو بضمیمة أمور أخر.

فلو أخبر العادل باخبار عشرین بموت زید و فرضنا أن إخبارهم قد یوجب العلم و قد لا یوجب، لم یکن خبره حجة بالنسبة إلی موت زید، إذ لا یلزم من إخبار عشرین بموت زید موته.

و بالجملة، فمعنی حجیة خبر العادل وجوب ترتیب ما یدل علیه المخبر به مطابقة، أو تضمنا، أو إلتزاما عقلیا أو عادیا أو شرعیا، دون ما یقارنه أحیانا.

ثم إن ما ذکرنا لا یختص بنقل الاجماع، بل یجری فی نقل الاتفاق و شبهه و یجری فی نقل الشهرة و نقل الفتاوی عن أربابها تفصیلا.

ثم إنه لو لم یحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول إلیه بالوجدان من الامارات و الاقوال القطع بصدور الحکم الواقعی عن الامام، علیه السلام ، لکن حصل منه القطع به وجود دلیل ظنی معتبر بحیث لو نقل إلینا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة و فقد المعارض، کان هذا المقدار أیضا کافیا فی إثبات المسألة الفقهیة، بل قد یکون نفس الفتاوی التی نقلها الناقل للاجماع إجمالا

مستلزما لوجود دليل معتبر، فيستقل الاجماع المنقول بالحجية بعد إثبات حجية خبر العادل فى المحسوسات، إلا إذا منعنا - كما تقدم سابقا - عن إستلزام إتفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاما و إن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلا أن ذلك شئ قد يتفق و لا يوجب ثبوت الملازمة العادية التى هى المناط فى الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى أن إخبار عشرة بشئ قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمة عادية بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط فى الاخبار.

و بالجملة، يوجد فى الخبر مرتبة تستلزم عادة تحقق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحيانا قد لا يوجبه و فى الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب فى مقام حصول العلم و إلا لم يتخلف.

* * *

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الاجماع بعض المحققين فى كلام طويل له.

و ما ذكرنا و إن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الاولى نقل عبارته بعينها.

فلعل الناظر يحصل منه غير ما حصلنا، فإنا قد مررنا على العبارة مرورا.

و لا يبعد أن يكون قد إختفى علينا بعض ما له

***** [۹۸] *****

دخل فى مطلبه.

قال قدس سره فى كشف القناع و فى رسالته التى صنفها فى المواسعة و المضايقة ما هذا لفظه: (و ليعلم أن المحقق فى ذلك هو أن الاجماع، الذى نقل بلفظه المستعمل فى معناه المصطلح أو بسائر الالفاظ على كثرتها، إذا لم يكن مبتنيا على دخول المعصوم بعينه أو ما فى حكمه فى المجمعين، فهو إنما يكون حجة على غير الناقل بإعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتد به و حصول الانكشاف للمنقول إليه و التمسك به بعد البناء على قبوله، لا بإعتبار ما إنكشف منه لناقله بحسب إدعائه.

فهنا مقامان:

الاول حجيته بالاعتبار الاول و هى مبتنية من جهتى الثبوت و الاثبات على مقدمات: الاولى: دلالة اللفظ على السبب.

و هذه لابد من إعتبارها و هى متحققة ظاهرا فى الالفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف.

و قد يشتبه الحال إذا كان النقل بلفظ الاجماع فى مقام الاستدلال، لكن من المعلوم أن مبناه و مبنى غيره ليس على الكشف الذى يدعيه جهال الصوفية و لا على الوجه الاخير الذى إن وجد فى الاحكام ففى غاية الندرة، مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه و ثبوته واقعا كاف فى الحجية.

فإذا إنتفى الامران تعين سائر الاسباب المقررة و أظهرها غالبا عند الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع أو الظن المعتد به على إتفاق الكل فى نفس الحكم.

و لذا صرح جماعة منهم بإتحاد معنى الاجماع عند الفريقين و جعلوه مقابلا للشهرة.

و ربما بالغوا فى أمرها بأنها كادت تكون إجماعا و نحو ذلك.

و ربما قالوا: إن كان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعية و إذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة و المسألة و النقلة و اختلف الحال فى ذلك.

فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر.

و كيف كان، فحيث دل اللفظ و لو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبرا و إلا فلا.

الثانية: حجية نقل السبب المذكور و جواز التعويل عليه.

و ذلک لانه لیس إلا

***** [۹۹] *****

کنقل فتاوی العلماء و أقوالهم و عباراتهم الدالة علیها لمقلدیهم و غیرهم و روایة ما عدا قول المعصوم و نحوه من سائر ما تضمنه الاخبار، کالاسؤلة التی تعرف منها أجوبته و الاقول و الافعال التی یعرف منها تقریره و نحوها مما تعلق بها و ما نقل عن سائر الرواة المذکورین فی الاسانید و غیرها و کنقل الشهرة و إتفاق سائر أولی الآراء و المذاهب و ذوی الفتوی أو جماعة منهم و غیر ذلک.

و قد جرت طریقة السلف و الخلف من جیمع الفرق علی قبول أخبار الآحاد فی کل ذلک، مما کان النقل فیه علی وجه الاجمال أو التفصیل و ما تعلق بالشرعیات أو غیرها، حتی أنهم کثیرا ما ینقلون شیئا مما ذکر معتمدین علی نقل غیرهم من دون تصریح بالنقل عنه و الاستناد إلیه لحصول الوثوق به و إن لم یصل إلی مرتبة العلم.

فیلزم قبول خبر الواحد فیما نحن فیه أیضا، لاشتراک الجمیع فی کونها نقل قول غیر معلوم من غیر معصوم و حصول الوثوق بالناقل، کما هو المفروض.

و لیس شیء من ذلک الوصول حتی یتوهم عدم الاکتفاء فیه بخبر الواحد مع أن هذا الوهم فاسد من أصله، کما قرر فی محله - و لا من الامور المتجددة التی لم یعهد الاعتماد فیها علی خبر الواحد فی زمان النبی صلی الله علیه و آله و الائمه علیهم السلام و الصحابة و لا مما ینذر اختصاص معرفته ببعض دون بعض، مع أن هذا لا یمنع من التعویل علی نقل العارف به، لما ذکر.

و یدل علیه مع ذلک ما دل علی حجیة خبر الثقة العدل بقول مطلق و ما اقتضی کفایة الظن فیما لا غنی عن معرفته و لا طریق إلیه غیره غالبا.

إذ من المعلوم شدة الحاجة إلی معرفة أقوال علماء الفریقین و أراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتی لا محیص عنها، کمعرفة المجمع علیه و المشهور و الشاذ من الاخبار و الاقوال و الموافق للعامة أو أکثرهم و المخالف لهم و الثقة و الاوثق و الاورع و الافقه و کمعرفة اللغات و شواهدها المنثورة و المنظومة و قواعد العربیة التی علیها یبتنی إستنباط المطالب الشرعیة و فهم معانی الاقاریر و الوصایا و سائر العقود و الایقاعات المشتبة و غیر ذلک مما لا یخفی علی المتأمل.

و لا طریق إلی ما اشتبه من جمیع ذلک غالبا سوی النقل الغیر الموجب للعلم و الرجوع إلی الکتب المصححة ظاهرا و سائر الامارات الظنیة.

فیلزم جواز العمل بها

***** [۱۰۰] *****

و التعویل علیها فیما ذکر.

فیکون خبر الواحد الثقة حجة معتمدا علیها فیما نحن فیه و لا سیما إذا کان الناقل من الافاضل الاعلام و الاجلاء الکرام، کما هو الغالب، بل هو أولی بالقبول و الاعتماد من أخبار الآحاد فی نفس الاحکام و لذا بنی علی المسامحة فیه من وجوه شتی بما لم یتسامح فیها، کما لا یخفی.

الثالثة: حصول إستکشاف الحجة المعتبرة من ذلک السبب.

و وجهه أن السبب المنقول بعد حجیته کالمحصل فیما یستکشف منه و الاعتماد علیه و قبوله و إن کان من الادلة الظنیة بإعتبار ظنیة أصله.

و لذا کانت النتیجة فی الشکل الاول تابعة فی الضروریة و النظریة و العلمیة و الظنیة و غیرها لاخس مقدمتیه مع بداهة إنتاجه.

فینبغی حینئذ أن یراعی حال الناقل حین نقله من جهة ضبطه و تورعه فی النقل و بضاعته فی العلم و مبلغ نظره و وقوفه علی الکتب و الاقول و إستقصائه لما تشتت منها و وصوله إلی وقائعها، فإن أحوال العلماء مختلف فیها إختلافا فاحشا.

و كذلك حال الكتب المنقول فيها الاجماع، فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع و التدقيق.

و رب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة و قلة التحقيق.

و مثله الحال فى آحاد المسائل، فإنها تختلف أيضا فى ذلك.

و كذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته على السبب و خفائها و حال ما يدل عليه من جهة متعلقه و زمان نقله لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

و يراعى أيضا وقوع دعوى الاجماع فى مقام ذكر الاقوال أو الاحتجاج، فإن بينهما تفاوتا من بعض الجهات.

و ربما كان الاولى بالاعتماد بناء على إعتبار السبب، كما لا يخفى فإذا وقع إلتباس فيما يقتضيه و يتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر أخذ بما هو المتيقن أو الظاهر.

ثم ليلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الاقوال على وجه العلم و اليقين، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل.

مع أنه لو كان المنقول معلوما لما اكتفى به فى الاستكشاف عن ملاحظة سائر الاقوال التى لها دخل فيه، فكيف إذا لم يكن كذلك.

و يلحظ أيضا سائر ما له تعلق فى الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الاسباب، كما هو مقتضى الاجتهاد، سواء كان من الامور المعلومة أو المظنونة، و

***** [۱۰۱] *****

من الاقوال المتقدمة على النقل أو المتأخرة أو المقارنة.

و ربما يستغنى المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزية عليه فى التتبع و النظر.

و ربما كان الامر بالعكس و أنه إن تفرد بشئ كان نادارا لا يعتد به.

فعليه أن يستفرغ و سعه و يتبع نظره و تتبعه، سواء تأخر عن الناقل أم عاصره و سواء أدى فكره إلى الموافقة له أو المخالفة، كما هو الشأن فى معرفة سائر الادلة و غيرها مما تعلق بالمسألة.

فليس الاجماع إلا كأحدها.

فالمقتضى للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهة السبب أو إحتمال ذلك، فيعتمد عليه فى هذا خاصة بحسب ما استظهر من حاله و نقله و زمانه و يصلح كلامه مؤيدا فيما عداه مع الموافقة لكشفه عن توافق النسخ و تقويته للنظر.

فإذا لوحظ جميع ما ذكر و عرف الموافق و المخالف إن وجد، فليفرض المظنون منه كالمعلوم، لثبوت حجيته بالدليل العملى و لو بوسائط. ثم لينظر. فإن حصل من ذلك إستكشاف معتبر كان حجة ظنية حيث كان متوقفا على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب أو كان المنكشف غير الدليل القاطع و إلا فلا.

و إذا تعدد ناقل الاجماع أو النقل، فإن توافق الجميع لوحظ كل ما علم على ما فصل و أخذ بالحاصل و إن تخالف لوحظ جميع ما ذكر و أخذ فيما إختلف فيه النقل بالارجح بحسب حال الناقل و زمانه و وجود المعاضد و عدمه و قلته و كثرته.

ثم ليعمل بما هو المحصل و يحكم على تقدير حجيته بأنه دليل ظنى واحد و إن توافق النقل و تعدد الناقل.

و ليس ما ذكرناه مختصا بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال إجمالا، بل يجرى فى نقلها تفصيلا أيضا.

و كذلك فى نقل سائر الاشياء التى يبتنى عليها معرفة الاحكام و الحكم فيما إذا وجد المنقول موافقا لما وجد أو مخالفا مشترك بين الجميع، كما هو ظاهر.

و قد إتضح بما بيناه وجه ما جرت عليه طريقة معظم الاصحاب مع عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد و الاستقلال غالبا، ورده بعدم

***** [۱۰۲] *****

الثبوت أو بوجدان الخلاف و نحوهما.

فإنه المتجه على ما قلنا و لا سيما فيما شاع فيه النزاع و الجدال إذ عرفت فيه الاقوال، أو كان من الفروع النادرة التى لا يستقيم فيها دعوى الاجماع، لقلة المتعرض لها إلا على بعض الوجوه التى لا يعتد بها، أو كان الناقل ممن لا يعتد بنقله، لمعاصرته أو قصور باعه أو غيرهما مما يأتى بيانه.

فالاحتياج إليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء و نادر من النقلة الافاضل) إنتهى كلامه، رفع مقامه.

لكنك خبير بأن هذه الفائدة للاجماع المنقول كالمعدومة، لان القدر الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الامام، عليه السلام و إن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم بصدور مضمونه.

لكن ليس علة تامة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معين فى كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم و قد لا يوجب و ليس أيضا مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا، لان إستناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلا، ليس أمرا مخالفا للعادة.

ألا ترى أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر، بعضهم قد إستند إلى دلالة الاخبار الظاهرة فى ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم يعمل به، لقصور سنده أو لكونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالته أو لمعارضته، لاخبار النجاسة و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح.

فإذا ترجح فى نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره إتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الامور المختلفة المذكورة.

و بالجملة، فالانصاف - بعد التأمل و ترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع، كما هو متعارف محصلى عصرنا - أن إتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر، كما لا يستلزم عادة موافقة الامام، عليه السلام ، كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو من جهات شتى.

فلم يبق فى المقام إلا أن يحصل المجتهد أمارات أخر من أقوال باقى العلماء و غيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له و المنقول إليه الذى فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدا القطع فى مرحلة الظاهر باللازم.

و هو قول الامام أو وجود دليل معتبر الذى هو أيضا يرجع إلى حكم الامام بهذا الحكم الظاهرى المضمون لذلك الدليل، لكنه أيضا مبنى على كون مجموع المنقول من

***** [۱۰۳] *****

الاقوال و المحصل من الامارات ملزوما عاديا لقول الامام، عليه السلام ، أو وجود الدليل المعتبر.

و إلا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجية خبر الواحد، كما عرفت سابقا.

و من ذلك ظهر أن ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلا فى مسألة حجية الاجماع المنقول و لا قولا بحجيته فى الجملة من حيث أنه إجماع منقول و إنما يرجع محصله إلى أن الحاكى للاجماع يصدق فيما يخبره عن حس.

فإن فرض كون ما يخبره عن حسه ملازما، بنفسه أو بضميمة أمارات أخر، لصدور الحكم الواقعى أو مدلول الدليل المعتبر عند الكل، كانت حكايته حجة، لعموم أدلة حجية الخبر فى المحسوسات و إلا فلا.

و هذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر الواحد فى الجملة.

و قد إعترف بجريانه فى نقل الشهرة و فتاوى آحاد العلماء.

* * *

و من جيمع ما ذكرنا يظهر الكلام فى المتواتر المنقول و أن نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجيته و لو قلنا بحجية خبر الواحد، لان التواتر صفة فى الخبر تحصل باخبار جماعة تفيد العلم للسامع و يختلف عدده بإختلاف خصوصيات المقامات و ليس كل تواتر ثبت لشخص

مما یستلزم فی نفس الامر عادهٔ تحقق المخبر به.

فإذا أخبر بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعهٔ أفاد له العلم بالواقع.

و قبول هذا الخبر لا یجدی شیئا، لان المفروض أن تحقق مضمون المتواتر لیس من لوازم إخبار الجماعهٔ الثابت بخبر العادل.

نعم لو أخبر باخبار جماعهٔ یستلزم عادهٔ تحقق المخبر به - بأن یکون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعهٔ.

کأن أخبر مثلا باخبار ألف عادل أو أزید بموت زید و حضور جنازته - کان اللازم من قبول خبره الحکم بتحقق الملزوم و هو إخبار الجماعهٔ، فیثبت اللازم و هو تحقق موت زید.

إلا أن لازم من یعتمد علی الاجماع المنقول و إن کان إخبار الناقل مستندا إلی حدس غیر مستند إلی المبادی المحسوسهٔ المستلزمهٔ للمخبر به هو القول بحجیهٔ التواتر المنقول.

لکن لیعلم أن معنی قبول نقل التواتر، مثل الاخبار بتواتر موت زید مثلا، یتصور علی وجهین.

الاول:

الحکم بثبوت الخبر المدعی تواتره، أعنی موت زید.

نظیر حجیهٔ الاجماع المنقول بالنسبهٔ إلی المسألهٔ المدعی علیها الاجماع.

و هذا هو الذی ذکرنا أن الشرط فی قبول خبر الواحد فیه کون ما أخبر به مستلزما عادهٔ لوقوع متعلقه.

الثانی: الحکم بثبوت تواتر الخبر المذکور لیترتب علی ذلک الخبر آثار المتواتر و أحکامه الشرعیهٔ.

کما إذا نذر أن یحفظ أو یکتب کل خبر متواتر.

***** [۱۰۴] *****

ثم أحکام التواتر، منها: ما ثبت لما تواتر فی الجملهٔ و لو عند غیر هذا الشخص و منها: ما ثبت لما تواتر بالنسبهٔ إلی هذا الشخص.

و لا ینبغی الاشکال فی أن مقتضی قبول نقل التواتر العمل به علی الوجه الاول و أول وجهی الثانی، کما لا ینبغی الاشکال فی عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس الشخص.

و من هنا یعلم أن الحکم بوجوب القراءهٔ فی الصلاهٔ إن کان منوطا بکون المقروء قرآنا واقعیا قرأه النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فلا إشکال فی جواز الاعتماد علی إخبار الشهید، قدس سره ، بتواتر القراء ات الثلاث، أعنی قراءهٔ أبی جعفر و أخویه [یعقوب و خلف].

لکن بالشرط المتقدم و هو کون ما أخبر به الشهید من التواتر ملزوما عادهٔ لتحقق القرآنیهٔ.

و کذا لا إشکال فی الاعتماد من دون شرط، إن کان الحکم منوطا بالقرآن المتواتر فی الجملهٔ، فإنه قد ثبت تواتر تلک القراء ات عند الشهید باخباره.

و إن کان الحکم معلقا علی القرآن المتواتر عند القاری أو مجتهده، فلا یجدی إخبار الشهید بتواتر تلک القراء ات.

و إلی أحد الاولین نظر حکم المحقق و الشهید الثانیین بجواز القراءهٔ بتلک القراء ات مستندا إلی أن الشهید و العلامهٔ، قدس سره ما، قد إدعیا تواترها و أن هذا لا یقصر عن نقل الاجماع و إلی الثالث نظر صاحب المدارک و شیخه المقدس الاردبیلی قدس سره ما، حیث إعترضا علی المحقق و الشهید بأن هذا رجوع عن إشتراط التواتر فی القراءهٔ.

و لا یخلو نظرهما عن نظر، فتدبر و الحمد لله و صلی الله علی محمد و آله و لعنهٔ الله علی أعدائهم أجمعین.

***** [۱۰۵] *****

**و من جملهٔ الظنون التی توهم حجیتها بالخصوص الشهرهٔ فی الفتوی الحاصلهٔ بفتوی جل الفقهاء المعروفین، سواء کان فی مقابلها فتوی غیرهم**

**بخلاف، أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم.**

ثم إن المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية فى الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصة و إلا فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران: أحدهما: ما يظهر من بعض، من أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجيته بمفهوم الموافقة، لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل.

و هذا خيال ضعيف تخيله بعض فى بعض رسائله و وقع نظيره من الشهيد الثانى فى المسالك، حيث وجه حجية الشياع الظنى بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

و وجه الضعف: أن الاولوية الظنية أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها فى حجيتها، مع أن الاولوية ممنوعة رأسا، للظن بل العلم بأن المناط و العلة فى حجية الاصل ليس مجرد إفادة الظن.

و أضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية فى كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنه ما كان إستفادة حكم الفرع من الدليل اللفظى الدال على حكم الاصل، مثل قوله تعالى: (ولا تقل لهما أف).

الامر الثانى: دلالة مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة على ذلك.

ففى الاولى: (قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال: خذ بما إشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر.

***** [۱۰۶] *****

قلت: يا سيدى! إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم.

قال: خذ بما يقوله أعدلهما)، الخبر.

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور، رواية كان أو فتوى، أو أن إناطة الحكم بالاشتهار تدل على إعتبار الشهرة فى نفسها و إن لم تكن فى الرواية.

و فى المقبولة، بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العدالة، قال عليه السلام :

يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ [مِنْ حُكْمِنَا] وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ ... إلى آخر الرواية.

بناء على أن المراد بالمجمع عليه فى الموضعين هو المشهور، بقرينة إطلاق المشهور عليه فى قوله: (و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور).

فيكون فى التعليل بقوله: (فإن المجمع عليه)، إلخ، دلالة على أن المشهور مطلقا مما يجب العمل به و إن كان مورد التعليل الشهرة فى الرواية.

و مما يؤيد إرادة الشهرة من الاجماع أن المراد لو كان الاجماع الحقيقى لم يكن ريب فى بطلان خلافه، مع أن الامام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب.

و لكن فى الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن: أما الاولى، فيرد عليها مضافا إلى ضعفها، حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشة

فی سند الروایات، کالمحدث البحرانی - أن المراد بالموصول هو خصوص الروایة المشهورة من الروایتین دون مطلق الحکم المشهور.

ألا تری أنک لو سئلت عن أن أی المسجدین أحب إلیک، فقلت: ما کان الاجتماع فیه أکثر.

لم یحسن للمخاطب أن ینسب إلیک محبوبیة کل مکان یکون الاجتماع فیه

***** [۱۰۷] *****

أکثر بیتا کان أو خانا أو سوقا.

و کذا لو أجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانین فقلت: ما کان أکبر.

و الحاصل: أن دعوی العموم فی المقام بغیر الروایة مما لا یظن بأدنی التفات، مع أن الشهرة الفتوائیة مما لا یقبل أن یکون فی طرفی المسألة.

فقوله: (یا سیدی! إنهما معا مشهوران مأثوران)، أوضح شاهد علی أن المراد بالشهرة الشهرة فی الروایة الحاصلة بکون الروایة مما اتفق الکل علی روایته أو تدوینه.

و هذا مما یمکن إتصاف الروایتین المتعارضین به.

و من هنا یعلم الجواب عن التمسک بالمقبولة و أنه لا تنافی بین إطلاق المجمع علیه علی المشهور و بالعکس حتی تصرف أحدهما عن ظاهره بقرینة الاخر، فإن إطلاق المشهور فی مقابل الاجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالاصولیین و إلا فالمشهور هو الواضح المعروف.

و منه: شهر فلان سیفه و سیف شاهر.

فالمراد أنه یؤخذ بالروایة التی یعرفها جمیع أصحابک و لا ینکرها أحد منهم و یترک ما لا یعرفه إلا الشاذ و لا یعرفها الباقی.

فالشاذ مشارک للمشهور فی معرفة الروایة المشهورة و المشهور لا یشارک الشاذ فی معرفة الروایة الشاذة.

و لهذا کانت الروایة المشهورة من قبیل بین الرشد و الشاذ من قبیل المشکل الذی یرد علمه إلی أهله و إلا فلا معنی للاستشهاد بحدیث التثلیث.

و مما یضحکم الثکلی فی هذا المقام توجیه قوله: (هما معا مشهوران)، بإمکان إنعقاد الشهرة فی عصر علی فتوی و فی عصر آخر علی خلافها، کما قد یتفق بین القدماء و المتأخرین، فتدبر.

***** [۱۰۸] *****

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

**[توضیح]**

إعلم أن إثبات الحکم الشرعی بالاخبار المرویة عن الحجج، علیهم السلام ، موقوف علی مقدمات ثلاث:

۱ - الاولی کون الکلام صادرا عن الحجة.

۲ - الثانیة کون صدوره لبیان حکم الله، لا علی وجه آخر من تقیة و غیرها.

۳ - الثالثة ثبوت دلالتها علی الحکم المدعی.

و هذا یتوقف أولا علی تعیین أوضاع ألفاظ الروایة و ثانیا علی تعیین المراد منها و أن المراد مقتضی وضعها أو غیره.

فهذه أمور أربعة.

و قد أشرنا إلى كون الجهة الثانية من (المقدمة الثالثة) من الظنون الخاصة و هو المعبر عنه بالظهور اللفظى و إلى أن الجهة الاولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوى من الظنون الخاصة و إن لم نستبعد الحجية أخيرا.

و أما (المقدمة الثانية)، فهى أيضا ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعى بيان الحكم الواقعى.

و هى حجة، لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء و العقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعى، لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف و لذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه إذا لم يكن كلامه محفوفا بأماراته.

أما (المقدمة الاولى)، فهى التى عقد لها مسألة حجية أخبار الآحاد.

فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة، أعنى قول الحجة أو فعله أو تقريره، هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر و القرينة.

و من هنا يتضح دخولها فى مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الادلة.

و لا حاجة إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل.

***** [۱۰۹] *****

ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالاخبار المدونة فى الكتب المعروفة مما أجمع عليه فى هذه الاعصار، بل لا يبعد كونه ضرورى المذهب.

و إنما الخلاف فى مقامين:

(۱) - أحدهما:

كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة.

فقد ذهب شرذمة من متأخرى الاخباريين، فيما نسب إليهم، إلى كونها قطعية الصدور.

و هذا قول لا فائده فى بيانه و الجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم و إلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه.

و قد كتبنا فى سالف الزمان فى رد القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه و بيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمى القاصر.

(۲) - الثانى:

أنها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا.

فالمحكى عن السيد و القاضى و إبن زهرة و الطبرسى و إبن إدريس، قدس الله أسرارهم، المنع.

و ربما نسب إلى المفيد، قدس سره ، حيث حكى عنه فى المعارج أنه قال: (إن خبر الواحد القاطع للعذر، هو الذى يقترن إليه دليل يفضى بالنظر إلى العلم و ربما يكون ذلك إجماعا أو شاهدا من عقل).

و ربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجئ عند نقل كلامه و كذا إلى المحقق، بل إلى إبن بابويه، بل فى الوافية: (أنه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة) و هو عجيب.

و أما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون، من جهة أن المعتبر منها كل ما فى الكتب الاربعة، كما يحكى عن بعض الاخباريين أيضا و تبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين بعد إستثناء ما كان مخالفا للمشهور، أو أن المعتبر بعضها و أن المناط فى الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق، أو عدالة الراوى أو و ثاقته أو مجرد الظن بصدور الرواية من غير إعتبار صفة فى الراوى، أو غير ذلك من الفصيلات فى الاخبار.

و المقصود هنا بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى.

و لنذكر، أولا، ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز فنقول:

***** [۱۱۰] *****

### أما حجية المانعين، فالادلة الثلاثة

### أما الكتاب

فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم و التعليل المذكور فى آية النباء، على ما ذكره أمين الاسلام، من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

### و أما السنة

فهى أخبار كثيرة تـدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصـدور إلا إذا احتف بقرينـة معتبرة من كتاب او سـنة معلومة: مثل ما رواه فى البحار عن بصائر الدرجات، عن محمد بن عيسى،

قَالَ:

(أَقْرَأَنِى دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ الْفَارِسِىُّ كِتَابَهُ إِلَى أَبِى الْحَسَنِ الثَّالِثِ عليه‌السـلام وَ جَوَابَهُ عليه‌السـلام بِخَطِّهِ فكتب: نَسْأَلُكَ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ صـلوات الله عليهم أجمعين قَدِ اخْتَلَفُوا عَلَيْنَا فِيهِ كَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِهِ ...؟ فَكَتَبَ عليه السلام بخطه: مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا. )

و مثله عن مستطرفات السرائر.

و الاخبار الدالـة على عـدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجـد له شاهـد من كتاب الله أو من السـنة المعلومة، فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينة: مثل ما ورد فى غير واحد من الاخبار أن النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، قال:

(مَا جَاءَكُمْ عَنِّى مما لَا يُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَلَمْ أَقُلْهُ. ).

و قول أبى جعفر و أبى عبدالله عليهما السلام:

(لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله ).

***** [۱۱۱] *****

و قوله عليه السلام :

(وَ إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِداً أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ)

و رواية إبن أبى يعفور قال:

(سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَثِقُ بِهِ)

قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله فخذوا به و إلا فالذى جاء كم به أولى به) و قوله عليه السلام لمحمد بن مسلم:

(ما جاء كم من رواية من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به و ما جاء كم من رواية بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به).

و قوله عليه السلام : (ما جاء كم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل).

و قول أبى جعفر عليه السـلام : (مـا جاء كم عنا فإن وجـدتموه موافقا للقرآن فخـذوا به و إن لم تجـدوه موافقا فردوه و إن اشـتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا).

و قول الصادق عليه السلام :

(كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ .

و صحیحهٔ هشام بن الحکم عن ابی عبدالله علیه السلام : (ولا تقبلوا علینا حدیثا إلا ما وافق الکتاب و السنهٔ أو تجدون معه شاهدا من أحادیثنا المتقدمهٔ، فإن المغیرهٔ بن سعید - لعنه الله دس - فی کتب أصحاب أبی أحادیث لم یحدث بها أبی. فاتقوا الله و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا و سنهٔ نبینا).

و الاخبار الواردهٔ فی طرح الاخبار المخالفهٔ للکتاب و السنهٔ و لو مع عدم المعارض متواترهٔ جدا.

وجه الاستدلال بها: أن من الواضحات أن الاخبار الواردهٔ عنهم، صلوات الله علیهم فی مخالفهٔ ظواهر الکتاب و السنهٔ فی غایهٔ الکثرهٔ.

و المراد من المخالفهٔ للکتاب فی تلک الاخبار الناهیهٔ عن الاخذ بمخالفهٔ الکتاب و السنهٔ لیست هی المخالفهٔ علی وجه التباین الکلی بحیث یتعذر أو یتعسر الجمع، إذ لا یصدر من الکذابین علیهم ما یباین الکتاب و السنهٔ کلیهٔ، إذا لا یصدقهم أحد فی ذلک.

فما کان یصدر عن الکذابین من الکذب لم یکن إلا نظیر ما کان یرد من الائمهٔ، صلوات الله علیهم، فی مخالفهٔ ظواهر الکتاب و السنهٔ.

فلیس المقصود من عرض ما یرد من الحدیث علی الکتاب و السنهٔ إلا عرض

***** [۱۱۲] *****

ما کان منها غیر معلوم الصدور عنهم و أنه إن وجد له قرینهٔ و شاهد معتمد فهو و إلا فلیتوقف فیه، لعدم إفادته العلم بنفسه و عدم إعتضاده بقرینهٔ معتبرهٔ.

ثم إن عدم ذکر الاجماع و دلیل العقل من جملهٔ قرائن الخبر فی هذه الروایات، کما فعله الشیخ فی العدهٔ، لان مرجعهما إلی الکتاب و السنهٔ، کما یظهر بالتأمل.

و یشیر إلی ما ذکرنا، من أن المقصود من عرض الخبر علی الکتاب و السنهٔ هو فی غیر معلوم الصدور، تعلیل العرض فی بعض الاخبار به وجود الاخبار المکذوبهٔ فی أخبار الامامیهٔ.

### و أما الاجماع

فقد إدعاه السید المرتضی، قدس سره ، فی مواضع من کلامه و جعله فی بعضها بمنزلهٔ القیاس فی کون ترک العمل به معروفا من مذهب الشیعهٔ.

و قد إعترف بذلک الشیخ، علی ما یأتی فی کلامه، إلا أنه أول معقد الاجماع بإرادهٔ الاخبار التی یرویها المخالفون.

و هو ظاهر المحکی عن الطبرسی فی مجمع البیان، قال: (لا یجوز العمل بالظن عند الامامیهٔ إلا فی شهادهٔ العدلین و قیم المتلفات و أروش الجنایات)، إنتهی.

و الجواب: أما عن الآیات فبأنها، بعد تسلیم دلالتها، عمومات مخصصهٔ بما سیجئ من الادلهٔ.

و أما [الجواب] عن الاخبار فعن الروایهٔ الاولی فبأنها خبر واحد لا یجوز الاستدلال بها علی المنع عن الخبر الواحد.

و أما أخبار العرض علی الکتاب، فهی و إن کانت متواترهٔ بالمعنی إلا أنها بین طائفتین، إحداهما ما دل علی طرح الخبر الذی یخالف الکتاب و الثانیهٔ ما دل علی طرح الخبر الذی لا یوافق الکتاب.

أما الطائفهٔ الاولی، فلا تدل علی المنع عن الخبر الذی لا یوجد مضمونه فی الکتاب و السنهٔ.

فإن قلت: ما من واقعهٔ إلا و یمکن إستفادهٔ حکمها من عمومات الکتاب المقتصر فی تخصیصها علی السنهٔ القطعیهٔ.

مثل قوله تعالی: (خلق لکم ما فی الارض جمیعا).

و قوله تعالی: (إنما حرم علیکم المیتهٔ)، إلخ.

و (کلوا مما غنمتم حلالا طیبا) و (یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم

***** [۱۱۳] *****

العسر) و نحو ذلک فالاخبار المخصصة لها کلها و کثیر من عمومات السنة القطعیة مخالفة للکتاب و السنة.

قلت: أولا، إنه لا یعد مخالفة ظاهر العموم، خصوصا مثل هذه العمومات، مخالفة و إلا لعدت الاخبار الصادرة یقینا عن الائمة، علیهم السلام م المخالفة لعمومات الکتاب و السنة مخالفة للکتاب و السنة.

غایة الامر ثبوت الاخذ بها مع مخالفتها بکتاب الله و سنة نبیه، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فتخرج عن عموم أخبار العرض.

مع أن الناظر فی أخبار العرض علی الکتاب و السنة یقطع بأنها تأبی عن التخصیص.

و کیف یرتکب التخصیص فی قوله علیه السلام : (کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف) و قوله: (ما أتاکم من حدیث لا یوافق کتاب الله فهو باطل) و قوله علیه السلام : (لا تقبلوا علینا خلاف القرآن، فإنا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن و موافقة السنة) و قد صح عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أنه قال: (ما خالف کتاب الله فلیس من حدیثی، أو، لم أقله)، مع أن أکثر عمومات الکتاب قد خصص بقول النبی صلی الله علیه و آله.

و مما یدل، علی أن المخالفة لتلک العمومات لا تعد مخالفة، لما دل من الاخبار علی بیان حکم ما لا یوجد حکمه فی الکتاب و السنة النبویة، إذ بناء علی تلک العمومات لا یوجد واقعة لا یوجد حکمها فیهما.

فمن تلک الاخبار: ما عن البصائر و الاحتجاج و غیرهما مرسلة عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم أنه قال: (ما وجدتم فی کتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لکم فی ترکه و ما لم یکن فی کتاب الله تعالی و کانت فیه سنة منی فلا عذر لکم فی ترک سنتی و ما لم یکن فیه سنة منی.

فما قال أصحابی فقولوا به، فإنما مثل أصحابی فیکم کمثل النجوم، بأیها أخذ اهتدی و بأی أقاویل أصحابی أخذتم إهتدیتم و إختلاف أصحابی رحمة لکم.

قیل: یا رسول الله و من أصحابک قال: أهل بیتی)، الخبر.

فإنه صریح فی أنه قد یرد من الائمة، علیهم السلام ، ما لا یوجد فی الکتاب و السنة.

و منها: ما ورد فی تعارض الروایتین من رد ما لا یوجد فی الکتاب و السنة إلی الائمة، علیهم السلام ، مثل ما رواه فی العیون عن أبی الولید، عن سعد بن محمد بن عبدالله المسمعی، عن

***** [۱۱۴] *****

المیثمی.

و فیها: (ما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب الله - إلی أن قال: - و ما لم یکن فی الکتاب فاعرضوه علی سنن رسول الله صلی الله علیه و آله - إلی أن قال - و ما لم تجدوه فی شئ من هذه فردوه إلینا علمه، فنحن أولی بذلک)، الخبر.

و الحاصل: أن القرائن الدالة علی أن المراد بمخالفة الکتاب لیس مجرد مخالفة عمومه أو إطلاقه کثیرة تظره لمن له أدنی تتبع.

و من هنا ضعف التأمل فی تخصیص الکتاب بخبر الواحد لتلک الاخبار، بل منعه لاجلها، کما عن الشیخ فی العدة، أو لما ذکره المحقق من أن الدلیل علی وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع علی إستعماله فیما لا یوجد فیه دلالة و مع الدلالة القرآنیة یسقط وجوب العمل به.

و ثانیا، أنا نتکلم فی الاحکام التی لم یرد فیها عموم من القرآن و السنة، ککثیر من أحکام المعاملات، بل العبادات التی لم ترد فیها إلا آیات مجملة أو مطلقة من الکتاب.

إذ لو سلمنا أن تخصیص العموم یعد مخالفة، أما تقیید المطلق فلا یعد فی العرف مخالفة، بل هو مفسر خصوصا علی المختار من عدم کون المطلق مجازاعند التقیید.

فإن قلت: فعلی أی شئ تحمل تلک الاخبار الکثیرة الآمرة بطرح مخالف الکتاب؟ فإن حملها علی طرح مکا یباین الکتاب کلیة حمل

علی فرد نادر بل معدوم، فلا ینبغی لاجله هذا الاهتمام الذی عرفته فی الاخبار.

قلت: هذه الاخبار علی قسمین: منها: ما یدل علی عدم صدور الخبر المخالف للکتاب و السنهٔ عنهم، علیهم السلام و أن المخالف لهما باطل و أنه لیس بحدیثهم.

و منها: ما یدل علی عدم جواز تصدیق الخبر المحکی عنهم، علیهم السلام ، إذا خالف الکتاب و السنهٔ.

أما الطائفهٔ الاولی، فالاقرب حملها علی الاخبار الواردهٔ فی أصول الدین، مثل مسائل الغلو و الجبر و التفویض التی ورد فیها الآیات و الاخبار النبویهٔ.

و هذه الاخبار غیر موجودهٔ فی کتبنا الجوامع، لانها أخذت عن الاصول بعد تهذیبها من تلک الاخبار.

***** [۱۱۵] *****

و أما الثانیهٔ، فیمکن حملها علی ما ذکر فی الاولی و یمکن حملها علی صورهٔ تعارض الخبرین کما یشهد به مورد بعضها و یمکن حملها علی خبر غیر الثقهٔ، لما سیجئ من الادلهٔ علی إعتبار خبر الثقهٔ.

هذا کله فی الطائفهٔ الدالهٔ علی طرح الاخبار المخالفهٔ للکتاب و السنهٔ.

و أما الطائفهٔ الآمرهٔ بطرح ما لا یوافق الکتاب أو لم یوجد علیه شاهد من الکتاب و السنهٔ.

فالجواب عنها - بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغیر الموافقهٔ لما یوجد فی الکتاب منهم، علیهم السلام ، کما دل علیه روایتا الاحتجاج و العیون المتقدمتان المعتضدتان بغیرهما من الاخبار - انها محمولهٔ علی ما تقدم فی الطائفهٔ الآمرهٔ بطرح الاخبار المخالفهٔ للکتاب و السنهٔ و أن ما دل منها علی بطلان ما لم یوافق و کونه زخرفا محمول علی الاخبار الواردهٔ فی أصول الدین، مع إحتمال کون ذلک من أخبارهم الموافقهٔ للکتاب و السنهٔ علی الباطن الذی یعلمونه منها و لهذا کانوا یستشهدون کثیرا بآیات لا نفهم دلالتها و ما دل علی عدم جواز تصدیق الخبر الذی لا یوجد علیه شاهد من کتاب الله علی خبر غیر الثقهٔ أو صورهٔ التعارض، کما هو ظار غیر و احد من الاخبار العلاجیهٔ.

ثم إن الاخبار المذکورهٔ علی فرض تسلیم دلالتها و إن کانت کثیرهٔ إلا أنها لا تقاوم الادلهٔ الاتیهٔ، فإنها موجبهٔ للقطع بحجیهٔ خبر الثقهٔ، فلا بد من مخالفهٔ الظاهر فی هذه الاخبار.

و أما الجواب عن الاجماع: الذی إدعاه السید و الطبرسی، قدس سره ما، فبأنه لم یتحقق لنا هذا الاجماع.

و الاعتماد علی نقله تعویل علی خبر الواحد، مع معارضته بما سیجئ من دعوی الشیخ المعتضده بدعوی جماعهٔ أخری الاجماع علیه حجیهٔ خبر الواحد فی الجملهٔ و تحقق الشهرهٔ علی خلافها بین القدماء و المتأخرین.

و أما نسبهٔ بعض العامهٔ، کالحاجبی و العضدی، عدم الحجیهٔ إلی الرافضهٔ، فمستندهٔ إلی ما رأوا من السید من دعوی الاجماع بل ضرورهٔ المذهب علی کون خبر الواحد کالقیاس عند الشیعهٔ.

***** [۱۱۶] *****

### و أما المجوزون، فقد إستدلوا علی حجیته بالادلهٔ الاربعهٔ

### أما الکتاب، فقد ذکروا منه آیات إدعوا دلالتها

منها: قوله تعالی فی سورهٔ الحجرات: (یا أیها الذین آمنوا إن جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا أن تصیبوا قوما بجهالهٔ فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین).

و المحکی فی وجه الاستدلال بها وجهان: أحدهما: أنه سبحانه علق وجوب التثبت علی مجئ الفاسق فینتفی عند إنتفائه عملا بمفهوم الشرط.

و اذا لم یجب التثبت عند مجئ غیر الفاسق، فاما أن یجب القبول و هو المطلوب، أو الرد و هو باطل، لانه یقتضی کون العادل أسوء حالا من الفاسق و فساده بین.

الثانی: أنه تعالی أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق.

و قد إجتمع فیه وصفان، ذاتی و هو کونه خبر واحد و عرضی و هو کونه خبر فاسق.

و مقتضی التثبت هو الثانی، للمناسبة و الاقتران، فإن الفسق یناسب عدم القبول، فلا یصلح الاول للعلیة و إلا لوجب الاستناد إلیه.

إذ التعلیل بالذاتی الصالح للعلیة أولی من التعلیل بالعرضی، لحصوله قبل حصول العرضی، فیکون الحکم قد حصل قبل حصول العرضی.

و إذا لم یجب التثبت عند إخبار العدل، فإما أن یجب القبول و هو المطلوب، أو الرد، فیکون حاله أسوء من حال الفاسق و هو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم للمقدمة الاخیرة – و هی أنه إذا لم یجب التثبت وجب القبول، لان الرد مستلزم لکون العادل أسوء حالا من الفاسق – مبنی عی ما یتراء ی من ظهور الامر بالتبین فی الوجوب النفسی، فیکون هنا أمور ثلاثة، الفحص عن الصدق و الکذب و الرد من دون تبین و القبول

***** [۱۱۷] *****

کذلک. لکنک خبیر بأن الامر بالتبین هنا مسوق لبیان الوجوب الشرطی و أن التبین شرط للعمل بخبر الفاسق دونالعادل.

فالعمل بخبر العادل غیر مشروط بالتبین، فیتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجیة و هی کون العادل أسوء حالا من الفاسق.

و الدلیل علی کون الامر التبین للوجوب الشرطی لا النفسی – مضافا إلی أنه المتبادر عرفا فی أمثال المقام و إلی أن الاجماع قائم علی عدم ثبوت الوجوب النفسی للتبین فی خبر الفاسق و إنما أوجبه من أوجبه عند إرادة العمل به، لا مطلقا – هو أن التعلیل فی الایة بقوله تعالی: (أن تصیبوا)، لا یصلح أن یکون تعلیلا للوجوب النفسی، لان حاصله یرجع إلی أنه: (لئلا تصیبوا قوما بجهالة بمقتضی العمل بخبر الفاسق فتندموا علی فعلکم بعد تبین الخلاف).

و من المعلوم أن هذا لا یصلح إلا علة لحرمة العمل بدون التبین.

فهذا هو المعلول و مفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبین.

مع أن فی الاسوئیة المذکورة فی کلام الجماعة، بناء علی کون وجوب التبین نفسیا، ما لا یخفی، لان الایة علی هذا ساکتة عن حکم العمل بخبر الواحد قبل التبین و بعده، فیجوز إشتراک الفاسق و العادل فی عدم جواز العمل قبل التبین، کما أنهما یشترکان قطعا فی جواز العمل بعد التبین و العلم بالصدق، لان العمل حینئذ بمقتضی التبین لا بإعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره و التفتیش عنه دون العادل لا یستلزم کون العادل أسوء حال، بل مستلزم لمزیة کاملة للعادل علی الفاسق، فتأمل.

* * *

و کیف کان، فقد أورد علی الآیة إیرادات کثیرة ربما تبلغ إلی نیف و عشرین، إلا أن کثیرا منها قابلة للدفع، فلنذکر، أولا ما لا یمکن الذب عنه، ثم نتبعه بذکر بعض ما أورد من الایرادات القابلة للدفع.

أما ما لا یمکن الذب عنه فایرادان أحدهما: أن الاستدلال إن کان راجعا إلی إعتبار مفهوم الوصف أعنی الفسق، ففیه: أن المحقق فی محله عدم إعتبار المفهوم فی الوصف، خصوصا فی الوصف الغیر المعتمد علی موصوف محقق، کما

***** [۱۱۸] *****

فیما نحن فیه، فإنه أشبه بمفهوم اللقب.

و لعل هذا مراد من أجاب عن الآیة، کالسیدین و أمین الاسلام و المحقق و العلامة و غیرهم، بأن هذا الاستدلال مبنی علی دلایل

الخطاب و لانقول به.

و إن كان بإعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم و المحكى عن جماعة، ففيه: أن مفهوم الشرط عدم مجئ الفاسق بالنبأ و عدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين.

فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل: إن رزقت ولدا فاختنه و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضيع حقك زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه.

قال الله سبحانه: و (إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا)، و: (إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها)، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما يقال: تارة إن عدم مجئ الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب و أخرى إن جعل مدلول الاية هو عدم وجوب التبين فى خبر الفاسق لاجل عدمه، يوجب حمل السالبة على المنتفية بإنتفاء الموضوع و هو خلاف الظاهر.

وجه الفساد:

أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجئ الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية أو العقلية إنتفاء الحكم المذكور فى المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند إنتفاء الشرط المذكور فيه.

ففرض مجئ العادل بنبأ عند عدم الشرط - و هو مجئ الفاسق بالنبأ - لا يوجب إنتفاء التبين عن خبر العادل الذى جاء به، لانه لم يكن مثبتا فى المنطوق حتى ينفى فى المفهوم.

فالمفهوم فى الاية أمثالها ليس قابلا لغير السالبة بإنتفاء الموضوع و ليس هنا قضية لفظية سالبة دار الامر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

الثانى: ما أورده، فى محكى العدة و الذريعة و الغنية و مجمع البيان و المعارج و غيرها، من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم و الترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال إن النسبة بينهما و إن كان عموما من وجه، فتعارضان فى مادة الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم و إدخال مادة الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه و انحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا، لان خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب

***** [۱۱۹] *****

العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

لانا نقول: ما ذكره أخيرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل مسلم، إلا أنا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل فى عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطية أو الوصفية فى ثبوت المفهوم.

فطرح المفهوم و الحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من إرتكاب التخصيص فى التعليل.

و إليه أشار فى محكى العدة بقوله: (لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل و التعليل دليل).

و ليس فى ذلك منافاة لما هو الحق و عليه الاكثر، من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك أولا بالمخصص المنفصل.

و لو سلم جريانه فى الكلام الواحد منعناه فى العلة و المعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العلة فى العموم و الخصوص. فالعلة تارة تخصص مورد المعلول و إن كان عاما بحسب اللفظ.

کما فی قول القائل: (لا تأکل الرمان لانه حامض)، فیخصصه بالافراد الحامضة.

فیکون عدم التقیید فی الرمان لغلبة الحموضة فیه.

و قد توجب عموم المعلول و إن کان بحسب الدلالة اللفظیة خاصا، کما فی قولن القائل: (لا تشرب الادویة التی یصفها لک النسوان، أو إذا وصفت لک إمرأه دواء فلا تشربه، لانک لا تأمن ضرره).

فیدل علی أن الحکم عام فی کل دواء لا یؤمن ضرره من أی واصف کان و یکون تخصیص النسوان بالذکر من بین الجهال لنکتة خاصة أو عامة لاحظها المتکلم.

و ما نحن فیه من هذا القبیل، فلعل النکتة فیه التنبیه علی فسق الولید، کما نبه علیه فی المعارج.

و هذا الایراد مبنی علی أن المراد بالتبین هو التبین العلمی کما هو متقضی إشتقاقه.

و یمکن أن یقال: إن المراد منه ما یعم الظهور العرفی الحاصل من الاطمینان الذی هو مقابل الجهالة.

و هذا و إن کان یدفع الایراد المذکور عن المفهوم - من حیث رجوع الفرق بین الفاسق و العادل فی وجوب التبین إلی أن العادل الواقعی یحصل منه غالبا الاطمینان المذکور بخلاف

***** [۱۲۰] *****

الفاسق، فلهذا وجب فیه تحصیل الاطمینان من الخارج - لکنک خبیر بأن الاستدلال بالمفهوم علی حجیة الخبر العادل المفید للاطمینان غیر محتاج إلیه، إذ المنطوق علی هذا التقریر یدل علی حجیة کل ما یفید الاطمینان، کما لا یخفی، فیثبت إعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن.

ثم إن المحکی عن بعض منع دلالة التعلیل علی عدم جواز الاقدام علی ما هو مخالف للواقع: بأن المراد بالجهالة السفهاة و فعل ما لا یجوز فعله، لا مقابل العلم، بدلیل قوله تعالی: (فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین).

و لو کان المراد الغلط فی الاعتقاد لما جاز الاعتماد علی الشهادة و الفتوی.

و فیه، مضافا إلی کونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة: أن الاقدام علی مقتضی قول الولید لم یکن سفاهة قطعا، إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا یقدمون علی الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالایة تدل علی المنع عن العمل بغیر العلم، لعلة هی کونه فی معرض المخالفة للواقع.

و أما جواز الاعتماد علی الفتوی و الشهادة، فلا یجوز القیاس بها، لما تقدم فی توجیه کلام إبن قبة، من أن الاقدام علی ما فیه مخالفة الواقع أحیانا: قد یحسن لاجل الاضطرار إلیه و عدم وجود الاقرب إلی الواقع منه، کما فی الفتوی و قد یکون لاجل مصلحة تزید علی مصلحة إدراک الواقع، فراجع.

فالاولی لمن یرید التفصی عن هذا الایراد التشبث بما ذکرنا، من أن المراد بالتبین تحصیل الاطمینان و بالجهالة الشک أو الظن الابتدائی الزائل بعد الدقة و التأمل، فتأمل.

ففیها إرشاد إلی عدم جواز مقایسة الفاسق بغیره و إن حصل منه الاطمینان، لان الاطمینان الحاصل من الفاسق یزول بالالتفات إلی فسقه و عدم مبالاته بالمعصیة و إن کان متحرزا عن الکذب.

و منه: یظهر الجواب عما ربما یقال من: أن العاقل لا یقبل الخبر من دون إطمینان بمضمونه، عادلا کان المخبر أو فاسقا. فلا وجه للامر بتحصیل الاطمینان فی الفاسق.

و أما ما أورد علی الایة بما هوقابل للذب عنه فکثیر منها: معارضة مفهوم الایة بالایات الناهیة عن العمل بغیر العلم و النسبة عموم من وجه، فالمرجع إلی أصالة عدم الحجیة.

و فیه: أن المراد بالنبأ فی المنطوق ما لا یعلم صدقه و لا کذبه.

فالمفهوم أخص مطلقا من تلک الایات فیتعین تخصیصها، بناء علی ما تقرر، من أن ظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم أقوی من ظهور العام فی العموم.

و أما منع ذلک فیما تقدم من التعارض بین عموم التعلیل و ظهور المفهوم، فلما

***** [۱۲۱] *****

عرفت من منع ظهور الجملة الشرطیة المعللة بالتعلیل الجاری فی صورتی وجود الشرط و إنتفائه فی إفادة الانتفاء عند الانتفاء، فراجع.

و ربما یتوهم:

أن للایات الناهیة جهة خصوص، إما من جهة إختصاصها بصورة التمکن من العلم و إما من جهة اختصاصها بغیر البینة العادلة و أمثالها مما خرج عن تلک الایات قطعا.

و یندفع:

۱) – الاول، بعد منع الاختصاص، بأنه یکفی المستدل کون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد.

۲ –) و الثانی بأن خروج ما خرج من أدلة حرمة العمل بالظن لا یوجب جهة عموم فی المفهوم، لان المفهوم أیضا دلیل خاص، مثل الخاص الذی خصص أدلة حرمة العمل بالظن، فلا یجوز تخصیص العام بأحدهما أولا ثم ملاحظة النسبة بین العام بعد ذلک التخصیص و بین الخاص الاخیر.

فإذا ورد:

(أکرم العلماء)، ثم قام الدلیل علی عدم وجوب إکرام جماعة من فساقهم، ثم ورد دلیل ثالث علی عدم وجوب إکرام مطلق الفساق منهم، فلا مجال لتوهم تخصیص العام بالخاص الاول أولا، ثم جعل النسبة بینه و بین الخاص الثانی عموما من وجه و هذا أمر واضح نبهنا علیه فی (باب التعارض).

و منها: أن مفهوم الایة لو دل علی حجیة خبر العادل لدل علی حجیة الاجماع الذی أخبر به السید المرتضی و أتباعه، قدست أسرارهم، من عدم حجیة خبر العادل، لانهم عدول أخبروا بحکم الامام، علیه السلام ، بعدم حجیة الخبر.

و فساد هذا الایراد أوضح من أن یبین، إذ بعد الغض عما ذکرنا سابقا فی عدم شمول ایة النبأ للاجماع المنقول و بعد الغض عن أن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشیخ، قدس سره ، نقول: إنه لا یمکن دخول هذا الخبر تحت الایة.

(۱) – أما أولا، فلان دخوله یستلزم خروجه، لانه خبر العادل فیستحیل دخوله.

و دعوی أنه لا یعم نفسه مدفوعة بأنه و إن لا یعم نفسه، لقصور دلالة اللفظ علیه، إلا أنه یعلم أن الحکم ثابت لهذا الفرد أیضا، للعلم بعدم خصوصیة مخرجة له عن الحکم.

و لذا لو سألنا السید عن أنه إذا ثبت إجماعک لنا بخبر واحد هل یجوز الاتکال علیه، فیقول: لا.

(۲) – و أما ثانیا، فلو سلمنا جواز دخوله، لکن نقول إنه وقع الاجماع علی خروجه من النافین بحجیة الخبر و من المثبتین، فتأمل.

(۳) – و أما ثالثا، فلدوران الامر بین دخوله و خروج ما عداه و بین العکس و لا ریب أن العکس

***** [۱۲۲] *****

متعین، لا مجرد قبح إنتهاء التخصیص إلی الواحد، بل لان المقصود من الکلام حینئذ ینحصر فی بیان عدم حجیة خبر العادل.

و لا ریب أن التعبیر عن هذا المقصود بما یدل علی عموم حجیة خبر العادل قبیح فی الغایة و فضیح إلی النهایة.

کما یعلم من قول القائل: (صدق زیدا فی جمیع ما یخبرک)، فأخبرک زید بألف من الاخبار، ثم أخبر بکذب جمیعها، فأراد القائل من قوله: (صدق، إلخ) خصوص هذا الخبر.

و قد أجاب بعض من لا تحصیل له: بأن الاجماع المنقول مظنون الاعتبار و ظاهر الکتاب مقطوع الاعتبار.

و منها: أن الایة لا تشمل الاخبار مع الواسطة لانصراف النبأ إلی الخبر بلا واسطة، فلا یعم الروایات المأثورة عن الائمة، علیهم السلام ، لاشتمالها علی و سائط.

و ضعف هذا الایراد علی ظاهره واضح، لان کل واسطة من الوسائط إنما یخبر خبرا بلا واسطة، فإن الشیخ، قدس سره ، إذا قال: (حدثنی المفید، قال: حدثنی الصدوق، قال: حدثنی أبی، قال: حدثنی الصفار، قال: کتبت إلی العسکری، علیه السلام ، بکذا)، فإن هناک أخبارا متعددة بتعدد الوسائط.

فخبر الشیخ قوله (حدثنی المفید، إلخ) و هذا خبر بلا واسطة یجب تصدیقه.

فإذا حکم بصدقه و ثبت شرعا أن المفید حدث الشیخ بقوله (حدثنی الصدوق)، فهذا الاخبار - أعنی قول المفید الثابت بخبر الشیخ: (حدثنی الصدوق) أیضا خبر عادل و هو المفید، فنحکم بصدقه و أن الصدوق حدثه.

فیکون کما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله (حدثنی أبی) و الصدوق عادل فیصدق فی خبره.

فیکون کما لو سمعنا أباه یحدث بقول: (حدثنی الصفار)، فنصدقه لانه عادل، فیثبت خبر الصفار أنه کتب إلیه العسکری، علیه السلام.

و إذا کان الصفار عادلا وجب تصدیقه و الحکم بأن العسکری، علیه السلام ، کتب إلیه ذلک القول، کما لو شاهدنا الامام علیه السلام یکتب إلیه، فیکون المکتوب حجة، فیثبت بخبر کل لاحق أخبار سابقه.

و لهذا یعتبر العدالة فی جمیع الطبقات، لان کل واسطة مخبر بخبر مستقل هذا.

و لکن قد یشکل الامر: بأن - الایة انما تدل علی وجوب تصدیق کل مخبر و معنی وجوب تصدیقه لیس الا ترتیب الاثار الشرعیة المترتبة علی صدقه علیه، فاذا قال المخبر: ان زیدا عدل، فمعنی وجوب تصدیقه وجوب ترتیب الاثار الشرعیة المترتبة علی عدالة زید من جواز الاقتداء به و قبول شهادته و اذا قال المخبر: أخبرنی عمرو أن زیدا عادل، فمعنی تصدیق المخبر علی ما عرفت وجوب ترتیب الاثار الشرعیة المترتبة علی اخبار عمرو بعدالة زید و من الاثار الشرعیة المترتبة علی اخبار عمرو بعدالة زید اذا کان عادلا و ان کان هو وجوب تصدیقه فی عدالة زید الا ان هذا الحکم الشرعی لاخبار عمرو انما حدث بهذه الایة و لیس من الاثار الشرعیة الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الایة حتی یحکم بمقتضی الایة بترتیبه علی اخبار عمرو به.

و الحاصل أن الایة تدل علی ترتیب الاثار الشرعیة الثابتة للمخبر به الواقعی علی اخبار العادل و من المعلوم أن المراد من الاثار غیر هذا الاثر الشرعی الثابت بنفس الایة، فاللازم علی هذا دلالة الایة علی ترتیب جمیع آثار المخبر به علی الخبر، الا الاثر الشرعی الثابت بهذه الایة للمخبر به اذا کان خبرا.

و بعبارة: اخری: الایة لاتدل علی وجوب قبول الخبر الذی لم یثبت موضوع الخبریة له الا بدلالة الایة علی وجوب قبول الخبر، لان الحکم لایشمل الفرد الذی یصیر موضوعا له بواسطة ثبوته لفرد آخر.

و من هنا یتجه أن یقال ان أدلة قبول الشهادة لاتشمل الشهادة علی الشهادة، لان الاصل لایدخل فی موضوع الشاهد الا بعد قبول شهادة الفرع.

- ما یحکیه الشیخ عن المفید صار خبرا للمفید بحکم وجوب التصدیق، فکیف یصیر موضوعا لوجوب التصدیق الذی لم یثبت موضوع الخبریة إلا به.

و لکن یضعف هذا الاشکال، أولا، بإنتقاضه بورود مثله فی نظیره الثابت بالاجماع، کالاقرار بالاقرار، فتأمل و إخبار العادل بعدالة مخبر، فإن الایة تشمل الاخبار بالعدالة بغیر إشکال و عدم قبول الشهادة علی الشهادة لو سلم لیس من هذه الجهة.

- و ثانیا، بالحل: و هو أن الممتنع هو توقف فردیة بعض أفراد العام علی اثبات الحکم لبعضها الاخر، کما فی قول القائل: کل خبری صادق أو کاذب، أما توقف العلم ببعض الافراد و انکشاف فردیته علی ثبوت الحکم لبعضها الاخر کما فیما نحن فیه، فلا مانع منه.

***** [۱۲۳] *****

- و ثانیا، بأن عـدم قابلیـهٔ اللفظ العام لان یـدخل فیه الموضوع الـذی لا یتحقق و لا یوجـد إلا بعـد ثبوت حکم هذا العام لفرد آخر، لا یوجب التوقف فی الحکم إذا علم المناط الملحوظ فی الحکم العام و أن المتکلم لم یلاحظ موضوعا دون آخر.

فیثبت الحکم لذلک الموضوع الموجود بعد تحقق الحکم و إن لم یکن کلام المتکلم قابلا لارادهٔ ذلک الموضوع الغیر الثابت إلا بعد الحکم العام.

فاخبار عمرو بعدالـهٔ زید فیما لو قال المخبر: أخبرنی عمرو بأن زیدا عادل و إن لم یکن داخلا فی موضوع ذلک الحکم العام و إلا لزم تأخر الموضوع عن الحکم الا أنه معلوم أن هـذا الخروج مستند ألی قصور العبارهٔ و عدم قابلیتها لشـموله، لا للفرق بینه و بین غیره فی نظر المتکلم حتی یتأمـل فی شـمول حکم العـام له، بـل لاـ قصور فی العبـارهٔ بعـد مـا فهم منهـا أن هـذا المحمول وصف لاـزم لطبیعهٔ الموضوع و لا ینفک عن مصادیقه.

فهو مثل ما لو أخبر زید بعض عبید المولی بأنه قال: لا تعمل باخبار زید، فإنه لا یجوز أن یعمل به و لو إتکالا علی دلیل عام یدل علی الجواز و یقول إن هذا العام لا یشـمل نفسه، لان عدم شموله له لیس إلا لقصور اللفظ و عدم قابلیته للشمول، لا لتفاوت بینه و بین غیره من إخبار زید فی نظر المولی.

و قد تقدم فی الایراد الثانی من هذه الایرادات ما یوضح لک، فراجع.

و منها: أن العمل بالمفهوم فی الاحکام الشـرعیهٔ غیر ممکن، لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العـدل فی الاحکام الشـرعیهٔ، فیجب تنزیل الایـهٔ علی الاخبار فی الموضوعات الخارجیـهٔ، فإنها هی التی لا یجب التفحص فیها عن المعارض و یجعل المراد من القبول فیها هو القبول فی الجملهٔ، فلا ینافی إعتبار إنضمام عدل آخر إلیه.

فلا یقال: إن قبول خبر الواحد فی الموضوعات الخارجیهٔ مطلقا یستلزم قبوله فی الاحکام بالاجماع المرکب و الاولویهٔ.

و فیه: أن وجوب التفحص عن المعـارض غیر وجوب التـبین فی الخبر، فـإن الاـول یؤکـد حجیـهٔ خبر العـادل و لاـ ینافیهـا، لاـن مرجع التفحص عن المعارض إلی الفحص عما أوجب الشارع العمل به، کما أوجب العمل بهذا.

و التبین المنـافی للحجیـهٔ هو التوقف عن العمل و إلتماس دلیل آخر، فیکون ذلک الـدلیل هو المتبع و لو کان أصـلا من الاصول. فإذا یئس عن المعـارض عمل بهـذا الخبر و إذا وجـده أخـذ بالارجـح منهما و إذا یئس عن التبین توقف عن العمل و رجع إلی ما یقتضـیه الاصول العملیهٔ.

فخبر الفـاسق و إن إشترک مع خبر العادل فی عـدم جواز العمل بمجرد المجئ إلا أنه بعـد الیأس عن وجود المنافی یعمل بالثانی دون الاول.

و مع وجـدان المنافی یوخـذ به فی الاول و یؤخـذ بالارجـح فی الثانی، فتتبع الادلـهٔ فی الاول لتحصـیل المقتضـی الشـرعی للحکم الی تضمنه خبر الفاسق و فی الثانی لطلب المانع عما اقتضاه الدلیل الموجود.

***** [۱۲۴] *****

و منها: أن مفهوم الایهٔ غیر معلول به فی الموضوعات الخارجیهٔ التی منها مورد الایهٔ و هو إخبار الولید بإرتداد طائفهٔ.

و من المعلوم أنه لا یکفی فیه خبر العادل الواحد، بل لا أقل من إعتبار العدلین، فلا بد من طرح المفهوم، لعدم جواز إخراج المورد.

و فیه: أن غایهٔ الامر لزوم تقید المفهوم بالنسبهٔ إلی الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل.

فکل واحد من خبری العدلین فی البینهٔ لا یجب التبین فیه.

و أمـا لزوم إخراج المورد فممنوع، لاـن المورد داخـل فی منطوق الایـهٔ لاـ مفهومها و جعل أصل خبر الارتـداد موردا للحکم بوجوب التبین إذا کان المخبر به فاسـقا و لعـدمه إذا کان المخبر به عادلا، لا یلزم منه إلا تقیید الحکم فی طرف المفهوم و إخراج بعض أفراده و هذا لیس من إخراج المورد المستهجن فی شئ.

و منها: ما عن غاية البادى، من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبين و هو لا يستلزم العمل، لجواز وجوب التوقف.

و كأن هـذا الايراد مبنى على ما تقـدم فساده من إرادة وجوب التبين نفسـيا و قـد عرفت ضـعفه و أن المراد وجوب التبين لاجل العمل عند إرادته و ليس التوقف حينئذ واسطة.

و منها: أن المسألة أصولية، فلا يكتفى فيها بالظن.

و فيه: أن الظهور اللفظى لاـ بـأس بالتمسـك به فى أصول الفقه و الاـصول التى لا يتمسك لها بالظن مطلقا هو أصول الـدين لا أصول الفقه و الظن الذى لا يتمسك به فى الاصول مطلقا هو مطلق الظن، لا الظن الخاص.

و منها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعه الله و لو بالصغائر.

فكـل من كـان كـذلك أو احتمل فى حقه ذلك وجب التبين فى خبره و غيره ممن يفيـد قوله العلم، لانحصاره فى المعصوم و من هو دونه.

فيكون فى تعليق الحكم بـالفسق إشارة إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به، لاحتمال فسـقه، لان المراد الفاسق الواقعى لا المعلوم.

فهـذا وجه آخر لافـادة الايـة حرمـة إتباع غير العلم، لا يحتاج معه إلى التمسك فى ذلك بتعليل الايـة، كما تقـدم فى الايراد الثانى من الايرادين الاولين.

و فيه: أن إرادة مطلق الخـارج عن طاعـة الله من إطلاـق الفـاسق خلاـف الظـاهر عرفـا، فـالمراد به إما الكافر، كما هو الشائع إطلاقه فى الكتاب، حيث أنه يطلق غالبا فى مقابل المؤمن.

و أما الخارج

***** [۱۲۵] *****

عن طاعة الله بالمعاصى الكبيرة الثابتة تحريمها فى زمان نزول هذه الاية.

فالمرتكب للصـغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق فى عرفنا المطابق للعرف السابق، مضافا إلى قوله تعالى: (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم).

مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة و الكبيرة. كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق.

و به يندفع الايراد المذكور، حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة.

و أما إحتمال فسـقه بهـذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح، لان ظاهر قوله: (إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ)، تحقق الفسق قبل النبأ، لا به، فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ و احتمال فسقه به.

هـذه جملـة مما أوردوه على ظاهر الايـة و قـد عرفت أن الوارد منها إيرادان و العمـدة الايراد الاول الـذى أورده جماعـة من القدماء و المتأخرين.

ثم إنه استدل بمفهوم الاية على حجية خبر العادل، كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه، بناء على أن المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن.

فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى فى العمل به.

و من التبين الظنى تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر او على مضمونه أو على روايته.

و من هنا تمسك بعض بمنطوق الاية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة.

و فى حكم الشهرة أمارة أخرى غير معتبرة.

و لو عمم التبين للتبين الاجمالى - و هو تحصـيل الظن بصدق مخبره - دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب، فيدخل الموثق و شـبهه

بل الحسن أيضا.

و على ما ذكر فيثبت من آية النبا، منطوقا و مفهوما، حجية الاقسام الاربعة للخبر الصحيح و الحسن و الموثق و الضعيف المحفوف بقرينة ظنية و لكن فيه من الاشكال ما لا يخفى، لان التبين ظاهر فى العلمى.

كيف و لو كان المراد مجرد الظن لكان الامر به فى خبر الفاسق لغوا، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه على كذبه، إلا أن يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقا، من أن المقصود التنبيه و الارشاد على أن الفاسق لا ينبغى أن

***** [۱۲۶] *****

يعتمد عليه و أنه لا يؤمن من كذبه و إن كان المظنون صدقه.

و كيف كان، فمادة التبين و لفظ الجهالة و ظاهر التعليل كلها آبية من إرادة مجرد الظن.

نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمينان الخارج عن التحير و التزلزل بحيث لا يعد فى العرف العمل به تعريضا للوقوع فى الندم. فحينئذ لا يبعد إنجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق فى ذلك كان دالا على حجية الظن الاطمينانى المذكور و إن لم يكن معه خبر فاسق نظرا إلى أن الظاهر من الاية أن خبر الفاسق وجوده كعدمه و أنه لا بد من تبين الامر من الخارج و العمل على ما يقتضيه التبين الخارجى.

نعم ربما يكون نفس الخبر من الامارات التى يحصل من مجموعها التبين.

فالمقصود الحذر عن الوقوع فى مخالفة الواقع.

فكلما حصل الامن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمينان بصدقه و بين الشهرة المجردة إذا حصل الاطمينان بصدق مضمونها.

و الحاصل: أن الاية تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق و عدمه، سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمينان أو مطلق الظن.

حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفى فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوى، فلازمه القول بدلالة الاية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى و إن لم يكن معه خبر أصلا، فافهم و اغتنم و استقم، هذا.

و لكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمينان يوجب خروج مورد المنطوق و هو الاخبار بالارتداد.

و من جملة الايات: قوله تعالى فى سورة البراءة: (فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ).

دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون إعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد. أما وجوب الحذر، فمن وجهين.

***** [۱۲۷] *****

(۱) - أحدهما: أن لفظة (لعل) بعد إنسلاخها عن معنى الترجى ظاهرة فى كون مدخولها محبوبا للمتكلم.

و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إما لما ذكره فى المعالم، من أنه لا معنى لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضى يجب و مع عدمه لا يحسن و إما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب، لان كل من أجازه فقد أوجبه.

(۲) - الثانى: أن ظاهر الاية وجوب الانذار، لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة (لو لا)، فإذا وجب الانذار أفاد وجوب الحذر لوجهين.

(۲ - ۱) - أحدهما وقوعه غاية للواجب، فإن الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الآمر بإنتفائه، سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف أم لا، كما فى قولك: (تب لعلك تفلح و أسلم لعلك تدخل الجنة) و قوله تعالى: (لعله يتذكر).

(۲ – ۲) – الثانی أنه إذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول و إلا لغی الانذار.

و نظیر ذلک ما تمسک به فی المسالک علی وجوب قبول قول المرأة و تصدیقها فی العدة، من قوله تعالی: (ولا یحل لهن أن یکتمن ما خلق الله فی أرحامهن)، فاستدل بتحریم الکتمان و وجوب الاظهار علیهن علی قبول قولهن بالنسبة إلی ما فی الارحام.

فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلی الجهاد، کما یظهر من صدر الایة و هو قوله تعالی: (وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً) و من المعلوم أن النفر إلی الجهاد لیس للتفقه و الانذار، نعم ربما یترتبان علیه، بناء علی ما قیل، من أن المراد حصول البصیرة فی الدین من مشاهدة آیات الله و ظهور أولیائه علی أعدائه وسائل ما یتفق فی حرب المسلمین مع الکفار من آیات عظمة الله و حکمته، فیخبروا بذلک عند رجوعهم إلی الفرقة المتخلفة الباقیة فی المدینة.

فالتفقه و الانذار من قبیل الفائدة لا الغایة حتی تجب بوجوب ذیها.

قلت:

(۱) – أولا، إنه لیس فی صدر الایة دلالة علی أن المراد النفر إلی الجهاد و ذکر الایة فی آیات الجهاد لا یدل علی ذلک.

(۲) – و ثانیا، لو سلم أن المراد النفر إلی الجهاد، لکن لا یتعین أن یکون النفر من کل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد، بل لو کان لمحض الجهاد لم یتعین أن ینفر من کل قوم طائفة، فیمکن أن یکون التفقه غایة لایجاب النفر علی کل طائفة من کل قوم، لا لایجاب أصل النفر.

***** [۱۲۸] *****

(۳) – و ثالثا، إنه فسر الایة بأن المراد نهی المؤمنین عن نفر جمیعهم إلی الجهاد، کما یظهر من قوله: (وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً) و أمر بعضهم بأن یتخلفوا عند النبی، صلی الله علیه و آله و لا یخلوه وحده، فیتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتی ینذروا قومهم النافرین إذا رجعوا إلیهم.

و الحاصل: أن ظهور الایة فی وجوب التفقه و الانذار مما لا ینکر، فلا محیص عن حمل الایة علیه و إن لزم مخالفة الظاهر فی سیاق الایة أو بعض ألفاظها.

* * *

و مما یدل علی ظهور الایة فی وجوب التفقه و الانذار إستشهاد الامام بها علی وجوبه فی أخبار کثیرة.

منها: ما عن الفضل بن شاذان فی علله عن الرضا، علیه السلام ، فی حدیث، قال: (إنما أمروا بالحج لعلة الوفادة إلی الله و طلب الزیادة و الخروج عن کل ما اقترف العبد – إلی أن قال: – و لاجل ما فیه من التفقه و نقل اخبار الائمة، علیهم السلام ، إلی کل صفح و ناحیة. کما قال الله عز و جل: فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة، الایة).

و منها: ما ذکره فی دیباجة المعالم، من روایة علی بن حمزة، قال: سمعت أبا عبدالله علیه السلام یقول: تفقهوا فی الدین، فإن من لم یتفقه منکم فی الدین فهو أعرابی، إن الله عز و جل یقول: لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ).

و منها: ما رواه فی الکافی، فی باب ما یجب علی الناس عند مضی.

الامام، علیه السلام ، عن صحیحة یعقوب بن شعیب: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام :

إِذَا حَدَثَ عَلَی الْإِمَامِ حَدَثٌ کَیْفَ یَصْنَعُ النَّاسُ؟

قَالَ:

...هُمْ فِی عُذْرٍ مَا دَامُوا فِی الطَّلَبِ وَ هَؤُلَاءِ الَّذِینَ یَنْتَظِرُونَهُمْ فِی عُذْرٍ حَتَّی یَرْجِعَ إِلَیْهِمْ أَصْحَابُهُمْ.

و منها: صحیحة عبدالاعلی قال: (سألت أبا عبدالله، علیه السلام ، عن قول العامة إن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، قال: مَنْ مَاتَ وَ لَیْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِیتَةً جَاهِلِیَّةً.

قال: حق والله.

قُلْتُ فَإِنَّ إِمَاماً هَلَکَ وَ رَجُلٌ بِخُرَاسَانَ لَا یَعْلَمُ مَنْ وَصِیُّهُ لَمْ یَسَعْهُ ذَلِکَ؟

قَالَ:

لَا یَسَعُهُ إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا مات وَقَعَتْ حُجَّةُ [وَصِیِّهِ] عَلَی مَنْ هُوَ مَعَهُ فِی الْبَلَدِ وَ حَقُّ النَّفْرِ عَلَی مَنْ لَیْسَ بِحَضْرَتِهِ إِذَا بَلَغَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ - فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ [لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ]

***** [۱۲۹] *****

و منها: صحیحة محمد بن مسلم عن أبی عبدالله علیه السلام و فیها:

قُلْتُ أَ فَیَسَعُ النَّاسَ إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ أَلَّا یَعْرِفُوا الَّذِی بَعْدَهُ؟

فَقَالَ أَمَّا أَهْلُ هَذِهِ الْبَلْدَةِ فَلَا - یَعْنِی اهل الْمَدِینَة - وَ أَمَّا غَیْرُهَا مِنَ الْبُلْدَانِ فَبِقَدْرِ مَسِیرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عز و جل یَقُولُ وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ

و منها: صحیحة البزنطی المرویة فی قرب الاسناد عن أبی الحسن الرضا علیه السلام.

و منها: روایة عبدالمؤمن الانصاری الواردة فی جواب من سأل عن قوله صلی الله علیه و آله : اخْتِلَافُ أُمَّتِی رَحْمَةٌ.

قال: إذا کان إختلافهم رحمة فإتفاقهم عذاب! لیس هذا یراد، إنما یراد الاختلاف فی طلب العلم، علی ما قال الله عز و جل: فلو لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ)، الحدیث منقول بالمعنی و لا یحضرنی ألفاظه.

و جمیع هذا هو السر فی إستدلال أصحابنا بالایة الشریفة علی وجوب تحصیل العلم و کونه کفائیا.

هذا غایة ما قیل أو یقال فی توجیه الاستدلال بالایة الشریفة.

* * *

(۱) - الاول:

أنه لا یستفاد من الکلام إلا مطلوبیة الحذر عقیب الانذار بما یتفقهون فی الجملة، لکن لیس فیها إطلاق وجوب الحذر، بل یمکن أن یتوقف وجوبه علی حصول العلم، فالمعنی: لعله یحصل لهم العلم فیحذروا.

فالایة مسوقة لبیان مطلوبیة الانذار بما یتفقهون و مطلوبیة العمل من المنذرین بما أنذروا.

و هذا لا ینافی إعتبار العلم فی العمل.

و لهذا صح ذلک فیما یطلب فیه العلم.

فلیس فی هذه الایة تخصیص للادلة الناهیة عن العمل بما لم یعلم.

و لذا إستشهد الامام، فیما سمعت من الاخبار المتقدمة، علی وجوب النفر فی معرفة الامام، علیه السلام و إنذار النافرین للمتخلفین، مع أن الامامة لا تثبت إلا بالعلم.

(۲) - الثانی:

أن التفقه الواجب لیس إلا معرفة الامور الواقعیة من الدین، فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فیها. فالحذر لا یجب إلا عقیب الانذار بها. فإذا لم یعرف المنذر - بالفتح - أن الانذار هل وقع بالامور الدینیة الواقعیة أو بغیرها خطاء أو تعمدا من المنذر - بالکسر - لم یجب الحذر حینئذ.

فانحصر وجوب الحذر فیما إذا علم المنذر صدق المنذر فی إنذاره بالاحکام الواقعیة. فهو نظیر

***** [۱۳۰] *****

قول القائل: أخبر فلانا بأوامری، لعله یمتثلها.

فهـذه الایـهٔ نظیر مـا ورد من الاـمر بنقـل الروایـات، فـإن المقصود من هـذا الکلاـم لیس إلا وجوب العمل بالامور الواقعیـهٔ، لا وجوب تصدیقه فیما یحکی و لو لم یعلم مطابقته للواقع.

و لا یعد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنی الصادر من المخاطب فی الامر الکذائی.

و نظیره جمیع مـا ورد من بیـان الحق للنـاس و وجوب تبلیغه إلیهم، فـإن المقصود منه إهتـداء النـاس إلی الحق الواقعی، لا إنشاء حکم ظاهری لهم بقبول کل ما یخبرون به و إن لم یعلم مطابقته للواقع.

ثم الفرق بین هـذا الاـیراد و سـابقه: أن هـذا الاـیراد مبنی علی أن الایـهٔ ناطقـهٔ بإختصاص مقصود المتکلم بالحـذر عن الامور الواقعیهٔ المستلزم لعدم وجوبه إلا بعد إحراز کون الانذار متعلقا بالحکم الواقعی.

و أما الایراد السابق فهو مبنی علی سکوت الایهٔ عن التعرض لکون الحذر واجبا علی الاطلاق أو بشرط حصول العلم.

(۳) - الثالث:

لو سـلمنا دلالهٔ الایهٔ علی وجوب الحذر مطلقا عند إنذار المنذر و لو لم یفد العلم، لکن لا تدل علی وجوب العمل بالخبر من حیث أنه خبر، لان الانذار هو الابلاغ مع التخویف.

فإنشـاء التخویف مـأخوذ فیه و الحـذر هو التخوف الحاصـل عقیب هـذا التخویف الـداعی إلی العمـل بمقتضـاه فعلا و من المعلوم أن التخویف لاـ یجب إلاـ علی الوعاظ فی مقام الایعاد علی الامور التی یعلم المخاطبون بحکمها من الوجوب و الحرمـهٔ، کما یوعـد علی شرب الخمر و فعل الزنا و ترک الصلاهٔ، أو علی المرشدین فی مقام إرشاد الجهال.

فالتخوف لا یجب إلا علی المتعظ و المسترشد.

و من المعلوم أن تصدیق الحاکی فیما یحکیه من لفظ الخبر الذی هو محل الکلام خارج عن الامرین.

توضـیح ذلک أن المنذر إما أن ینذر و یخوف علی وجه الافتاء و نقل ما هو مدلول الخبر بإجتهاده و إما أن ینذر و یخوف بلفظ الخبر حاکیا له عن الحجهٔ.

(۱) - فالاول:

کأن یقول: یا أیها الناس! إتقوا الله فی شرب العصیر، فإن شربه یوجب المؤاخذهٔ.

و الثانی: کأن یقول: فی مقام التخویف قال الامام علیه السلام : من شرب العصیر فکأنما شرب الخمر.

أما الانذار علی الوجه الاول، فلا یجب الحذر عقیبه إلا علی المقلدین لهذا المفتی.

(۲) - و أما الثانی، فله جهتان: إحداهما جههٔ تخویف و إیعاد و الثانیهٔ جههٔ حکایهٔ قول الامام علیه السلام.

و من المعلوم أن الجههٔ الاولی ترجع إلی الاجتهاد فی معنی الحکایهٔ، فهی لیست حجهٔ إلا علی من هو مقلد له، إذ هو الذی یجب علیه التخوف عند تخویفه.

***** [۱۳۱] *****

و أما الجهـهٔ الثانیـهٔ فهی التی تنفع المجتهـد الآخر الذی یسـمع منه هذه الحکایهٔ، لکن وظیفته مجرد تصدیقه فی صدور هذا الکلم عن الامام علیه السلام.

و أما أن مدلوله متضمن لما یوجب التحریم الموجب للخوف أو الکراههٔ، فهو ما لیس فهم المنذر حجهٔ فیه بالنسبهٔ إلی هذا المجتهد.

فالایـهٔ الدالـهٔ علی وجوب التخوف عنـد تخویف المنـذرین مختصهٔ بمن یجب علیه اتباع المنذر فی مضـمون الحکایهٔ و هو المقلد له، للاجماع علی أنه لا یجب علی المجتهد التخوف عند إنذار غیره.

إنما الکلام فی أنه هل یجب علیه تصـدیق غیره فی الالفاظ الاصوات التی یحکیها عن المعصوم علیه السـلام أم لا و الایـهٔ لا تدل علی وجوب ذلک علی من لا یجب علیه التخوف عند التخویف.

فالحق: أن الاستدلال بالایهٔ علی وجوب الاجتهاد کفایهٔ و وجوب التقلید علی العوام أولی من الاستدلال بها علی وجوب العمل بالخبر.

و ذکر شیخنا البهائی، قدس سره ، فی أول أربعینه: (أن الاستدلال بالنبوی المشهور:

(مَنْ حَفِظَ عَلَی أُمَّتِی أَرْبَعِینَ حَدِیثاً، بَعَثَهُ اللَّهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِٔ فَقِیهاً عالما)، علی حجیهٔ الخبر لا یقصر عن الاستدلال علیها بهذه الایهٔ).

و کان فیه إشارهٔ إلی ضعف الاستدلال بها، لان الاستدلال بالحدیث المذکور ضعیف جدا، کما سیجئ إن شاء الله عند ذکر الاخبار.

و لکن ظاهر الروایهٔ المتقدمهٔ عن علل الفضل یدفع هذا الایراد، لکنها من الآحاد، فلا ینفع فی صرف الایه من ظاهرها فی مسألهٔ حجیهٔ الآحاد مع إمکان منع دلالتها علی المدعی، لان الغالب تعدد من یخرج إلی الحج من کل صقع، بحیث یکون الغالب حصول القطع من حکایتهم لحکم الله الواقعی، عن الامام، علیه السلام و حینئذ فیجب الحذر عقیب إنذارهم. فإطلاق الروایهٔ منزل علی الغالب).

و من جملهٔ الایات التی استدل بها جماعهٔ، تبعا للشیخ فی العدهٔ علی حجیهٔ الخبر، قوله تعالی: (إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ، الایهٔ.

و التقریب فیه: نظیر ما بیناه فی آیهٔ النفر، من أن حرمهٔ الکتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار.

***** [۱۳۲] *****

و یرد علیها: ما ذکرنا من الایرادین الاولین فی آیهٔ النفر، من سکوتها و عدم التعرض فیها لوجوب القبول و إن لم یحصل العلم عقیب الاظهار أو إختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذی یحرم کتمانه و یجب إظهاره، فإن من أمر غیره بإظهار الحق للناس لیس مقصوده إلاـ عمل الناس بالحق و لا یرید بمثل هذا الخطاب تأسیس حجیهٔ قول المظهر تعبدا و وجوب العمل بقوله و إن لم یطابق الحق.

و یشهد لما ذکرنا: أن مورد الایهٔ کتمان الیهود لعلامات النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، بعد ما بین الله لهم ذلک فی التوراهٔ و معلوم أن آیات النبوهٔ لا یکتفی فیها بالظن.

نعم لو وجب الاظهار علی من لاـ یفید قوله العلم غالبا أمکن جعل ذلک دلیلا علی أن المقصود العمل بقوله و إن لم یفد العلم، لئلا یکون إلقاء هذا الکلام کاللغو.

و من هنا یمکن الاستدلال بما تقدم - من آیهٔ تحریم کتمان ما فی الارحام علی النساء - علی وجوب تصدیقهن و بآیهٔ وجوب إقامهٔ الشهادهٔ علی وجوب قبولها بعد الاقامهٔ، مع إمکان کون وجوب الاظهار لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرین.

و من جملهٔ الآیات التی استدل بها بعض المعاصرین قوله تعالی: (ٌ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ .

بناء علی أن وجوب السؤال یستلزم و جوب قبول الجواب و إلا لغی وجوب السؤال.

و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول کل ما یصح أن یسأل عنه و یقع جوابا له، لان خصوصیهٔ المسبوقیهٔ بالسؤال لا دخل فیه قطعا.

فإذا سئل الراوی الذی هو من أهل العلم عما سمعه عن الامام، علیه السلام ، فی خصوص الواقعهٔ، فأجاب بانی سمعته یقول کذا، وجب القبول، بحکم الایهٔ.

فیجب قبول قوله إبتداء: (إنی سمعت الامام علیه السلام یقول کذا)، لان حجیهٔ قوله هو الذی أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله، کما لا یخفی.

و یرد علیه: أن الاستدلال إن کان بظاهر الایهٔ، فظاهرها بمقتضی السیاق إرادهٔ علماء أهل الکتاب، کما عن إبن عباس و مجاهد و الحسن و قتادهٔ.

فإن المذکور فی سورهٔ النحل: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالاً نُوحی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ بِالْبَیِّناتِ وَ الزُّبُرِ) و فی سورهٔ الانبیاء: (وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَکَ إِلَّا رِجالاً نُوحی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا

***** [۱۳۳] *****

تَعْلَمُونَ) و إن كان مع قطع النظر عن سياقها.

ففيه:

(۱) - أولا،

أنه ورد فى الاخبار المتسفيضة أن أهل الذكر هم الائمة، عليه السلم.

و قد عقد فى أصول الكافى بابا لذلك و قد أرسله فى المجمع عن على عليه السلام.

و رد بعض مشايخنا هذه الاخبار بضعف السند، بناء على إشتراك بعض الروات فى بعضها و ضعف بعضها فى الباقى و فيه نظر، لان روايتين منها صحيحتان و هما روايتا محمد بن مسلم و الوشاء، فلاحظ و رواية أبى بكر الحضرمى حسنة أو موثقة. نعم ثلاث روايات أخر منها لا تخلو من ضعف و لا تقدح قطعا.

(۲) - و ثانيا:

أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا، كما يقال فى العرف: سل إن كنت جاهلا.

و يؤيده أن الاية واردة فى أصول الدين و علامات النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، التى لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعا.

(۳) - و ثالثا:

لو سلم حمله على إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب، لا لحصول العلم منه، قلنا: إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع رواية من الامام، عليه السلام و إلا لدل على حجية قول كل عالم بشئ و لو من طريق السمع و البصر، مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئا بسمعه أو بصره.

و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به و يعدون من أهل العلم فى مثله.

فينحصر مدلول الاية فى التقليد و لذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامى.

و بما ذكرنا يندفع ما يتوهم من (أنا نفرض الراوى من أهل العلم.

فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالاجماع المركب).

حاصل وجه الاندفاع: أن سؤال أهل العلم عن الالفاظ التى سمعها من الامام، عليه السلام و التعبد بقوله فيها ليس سؤالا من أهل العلم من حيث هم أهل العلم.

ألا ترى أنه لو قال: سل الفقهاء إذا لم تعلم، أو الاطباء، لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات و المبصرات الخارجية من قيام زيد و تكلم عمرو و غير ذلك.

***** [۱۳۴] *****

و من جملة الايات، قوله تعالى فى سورة البرائة: (وَ مِنْهُمُ الَّذينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنينَ).

مدح الله - عز و جل - رسوله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره.

فإذا كان التصديق حسنا يكون واجبا.

و يزيد فى تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه فى فروع الكافى، فى الحسن بابراهيم بن هاشم، أنه كان لاسماعيل بن أبى عبدالله دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام :

أَ مَا بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ؟

قال: سمعت الناس يقولون.

فَقَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ

يَقُولُ يُصَدِّقُ لِلَّهِ وَ يُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُم

و يرد عليه:

(۱) – أولا، أن المراد بالاذن سريع التصديق و الاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه. فمدحه، عليه السلام ، بذلك، لحسن ظنه بالمؤمنين و عدم إتهامهم.

(۲) – و ثانيا: أن المراد من التصديق فى الاية ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس.

إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو إرتداده، فقلته النبى أو جلده، لم يكن فى سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشر له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فى الواقع.

نعم يكون خيرا للمخبر من حيث متابعة قوله و إن كان منافقا موذيا للنبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، على ما يقتضيه الخطاب فى (لكم).

فثبوت الخبر لكل من المخبر و المخبر عنه لا يكون إلا إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه و عدم تكذيبه و طرح قوله رأسا مع العمل فى نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه.

فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه فى الظاهر، لكن يكون على حذر منه فى الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة فى حكاية إسماعيل المتقدمة.

و يؤيد هذا المعنى: ما عن تفسير العياشى عن الصادق، عليه السلام ، من أنه يصدق المؤمنين،

***** [۱۳۵] *****

لانه صلى الله عليه و آله كان رؤوفا رحيما بالمؤمنين.

فإن تعليل التصديق بالرأفة و الرحمة على كافة المؤمنين ينافى إرادة قبول قول أحدهم على الاخر بحيث يرتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الانكار لا بد عن تكذيب أحدهما و هو منماف لكونه أذن خير و رؤوفا رحيما لجميع المؤمنين. فتعين إرادة التصديق بالمعنى الذى ذكرنا.

و يؤيد أيضا: ما عن القمى، رحمه الله، فى سبب نزول الاية: (أنه نم منافق على النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فأخبره الله ذلك، فأحضره النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و سأله، فحلف: أنه لم يكن شئ مما ينم عليه، فقبل منه النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم.

فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و يقول: إنه يقبل كل ما يسمع.

أخبره الله إنى أنم عليه و أنقل أخباره، فقبل. فأخبرته أنى لم أفعل، فقبل.

فرده الله – تعالى – بقوله لنبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

(قل أذن خير لكم).

و من المعلوم:

أن تصديقه، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقا.

و هذا التفسير صريح فى أن المراد من المؤمنين المقرون بالايمان من غير إعتقاد، فيكون الايمان لهم على حسب إيمانهم و يشهد بتغاير معنى الايمان فى الموضعين، مضافا إلى تكرار لفظه، تعديته فى الاول بالباء و فى الثانى باللام، فافهم.

و أما توجيه الرواية فيحتاج إلى بيان معنى التصديق، فنقول: إن المسلم إذا أخبر بشئ فلتصديقه معنيان.

(۱) - أحدهما:

ما يقتضيه أدلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح و الاحسن، فإن الاخبار، من حيث أنه فعل من أفعال المكلفين، صحيحه ما كان مباحا و فاسده ما كان نقيضه، كالكذب و الغيبة و نحوهما، فحمل الاخبار على الصادق حمل على أحسنه.

(۲) - و الثانى:

هو حمل إخباره، من حيث أنه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع و عدمها، على كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

و الحاصل أن المعنى الثانى هو الذى يراد من العمل بخبر العادل.

و أما المعنى الاول، فهو الذى يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح و الاحسن.

و هو ظاهر الاخبار الواردة فى: أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه و لا يتهمه، خصوصا مثل قوله عليه السلام :

***** [۱۳۶] *****

يَا مُحَمَّدُ كَذِّبْ سَمْعَكَ وَ بَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ - فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً وَ قَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَ كَذِّبْهُمْ الخبر).

فإن تكذيب القسامة، مع كونهم أيضا مؤمنين، لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم.

لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح.

نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن و إن أنكر المشهود عليه.

و أنت إذا تأملت هذه الرواية و لاحظتها مع الرواية المتقدمة فى حكاية إسماعيل، لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا.

و إن أبيت إلا عن ظهور خبر إسماعيل فى وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع، فنقول: إن الاستعانة بها على دلالة الاية خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنة و المقصود هو الاول.

غاية الامر كون هذه الرواية فى عداد الروايات الاتية إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه الايات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية الخبر إنما تدل، بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل و غيره بمنطوق آية النبأ، على حجية خبر العادل الواقعى أو من أخبر عدل واقعى بعدالته.

بل يمكن إنصراف المفهوم بحكم الغلبة إلى صورة إفادة خبر العادل الظن الاطمينانى بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة.

فيصير حاصل مدلول الايات إعتبار خبر العادل الواقعى بشرط إفادته الظن الاطمينانى و الوثوق، بل هذا أيضا منصرف سائر الآيات و إن لم يكن إنصرافا موجبا لظهور عدم إرادة غيره، حتى يعارض المنطوق.

***** [۱۳۷] *****

### و أما السنة فطوائف من الاخبار

منها: ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل و الاصدق و المشهور و التخيير عند التساوى.

مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث يقول: (الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث).

و موردها و إن كان فى الحاكمين إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين إستند إليهما الحاكمان.

و مثل رواية عوالى اللئالى المروية عن العلامة المرفوعة إلى زرارة: قَالَ:

...يَأْتِى عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ

قَالَ:

يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ

قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ

قَالَ:

خُذْ [بِقَوْلِ] أَعْدَلِهِمَا عِنْدَکَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِی نَفْسِکَ

و مثل روایهٔ إبن أبی الجهم عن الرضا، علیه السلام ، قلت:

یَجِیئُنَا الرَّجُلَانِ وَ کِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِیثَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَیُّهُمَا الْحَقُّ

فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْت

و روایهٔ الحارث بن المغیرهٔ عن الصادق، علیه السلام ، قال:

(إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِکَ الْحَدِیثَ وَ کُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ حَتَّی تَرَی الْقَائِمَ) و غیرها من الاخبار.

***** [۱۳۸] *****

و الظاهر: أن دلالتها علی إعتبار الخبر الغیر المقطوع الصدور واضحهٔ.

إلاـ أنه لاـ إطلاـق لهـا، لاـن السؤال عن الخبرین اللـذین فرض السائـل کلا منهما حجـهٔ یتعین العمل بها لولا المعارض، کما یشـهد به السؤال بلفظ (أی) الدالهٔ علی السؤال عن المعین مع العلم بالمبهم.

فهو کما إذا سـئل عن تعارض الشـهود أو أئمهٔ الصلاهٔ، فأجاب ببیان المرجح، فإنه لا یدل إلا علی أن المفروض تعارض من کان منهم مفروض القبول لولا المعارض.

نعم روایهٔ إبن المغیرهٔ تدل علی إعتبار خبر کل ثقهٔ.

و بعد ملاحظهٔ ذکر الاوثقیهٔ و الاعدلیهٔ فی المقبولهٔ و المرفوعهٔ یصیر الحاصل من المجموع إعتبار خبر الثقهٔ، بل العادل.

لکن الانصاف: أن ظاهر مساق الروایهٔ أن الغرض من العدالهٔ حصول الوثاقهٔ، فیکون العبرهٔ بها.

و منها: ما دل علی إرجاع آحاد الرواهٔ إلی آحاد أصحابهم، علیهم السلام ، بحیث یظهر منه عدم الفرق بین الفتوی و الروایهٔ.

مثل إرجاعه، علیه السلام ، إلی زرارهٔ، بقوله علیه السلام :

(إِذَا أَرَدْتَ حَدِیثَنَا فَعَلَیْکَ بِهَذَا الْجَالِسِ) (مشیرا إلی زرارهٔ).

و قوله، علیه السـلام ، فی روایهٔ أخری: (و أما ما رواه زرارهٔ عن أبی، علیه السـلام ، فلا یجوز رده) و قوله، علیه السلام لابن أبی یعفور - بعـد السؤال عمن یرجع إلیه إذا إحتـاج أو سـئل عن مسألـهٔ: (فما یمنعک عن الثقفی؟ - یعنی محمـد بن مسـلم - فإنه سـمع من ابی أحادیث و کاعنده وجیها).

و قولهٔ، علیه السلام ، فیما عن الکشی لسلمهٔ بن أبی حبیبهٔ:

(ائْتِ أَبَانَ بْنَ تَغْلِبَ فَإِنَّهُ قَدْ سَمِعَ مِنِّی حَدِیثاً کَثِیراً، فَمَا رَوَی لَکَ عَنِّی فَارْوِ عَنِّی. ).

و قوله، علیه السلام ، لشعیب العقرقوفی بعد السؤال عمن یرجع إلیه: (عَلَیْکَ بِالْأَسَدِیِّ یَعْنِی أَبَا بَصِیر).

و قوله علیه السلام ، لعلی إبن المسیب بعد السؤال عمن یأخذ عنه معالم الدین:

***** [۱۳۹] *****

(علیک بزَکَرِیَّا بْنِ آدَمَ [الْقُمِّیِّ] الْمَأْمُونِ عَلَی الدِّینِ وَ الدُّنْی).

و قوله علیه السـلام ، لما قال له عبـدالعزیز بن المهتـدی: (ربما أحتاج و لست ألقاک فی کل وقت، أفیونس بن عبـدالرحمن ثقـهٔ آخذ عنه معالم دینی؟ قال: نعم) و ظاهر هذه الروایهٔ أن قبول قول الثقهٔ کان أمرا مفروغا عنه عند الراوی.

فسأل عن وثاقهٔ یونس، لیترتب علیه أخذ المعالم منه.

و یؤیده فی إناطهٔ وجوب القبول بالوثاقهٔ ما ورد فی العمری و إبنه اللذین هما من النواب و السفراء.

ففی الکافی فی باب النهی عن التسمیهٔ: (عن الحمیری عن أحمد بن إسحاق.

قال: سألت أبا الحسن، علیه السلام و قُلْتُ له: مَنْ أَعَامِلُ أَوْ عَمَّنْ آخُذُ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ؟

فَقَالَ علیه‌السلام لَهُ - الْعَمْرِیُّ ثِقَتِی فَمَا أَدَّی إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّی وَ مَا قَالَ لَکَ عَنِّی فَعَنِّی یَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ).

و أخبرنا أحمد بن إسحق أنه سأل أبا محمد، علیه السلام ، عن مثل ذلک، فقال له:

(الْعَمْرِیُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّیَا إِلَیْکَ فَعَنِّی یُؤَدِّیَانِ وَ مَا قَالا لَکَ فَعَنِّی یَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ الخبر).

و هذه الطائفة أیضا مشترکة مع الطائفه الاولی فی الدلالة علی إعتبار خبر الثقة المأمون.

و منها: ما دل علی وجوب الرجوع إلی الرواة و الثقات و العلماء علی وجه یظهر منه عدم الفرق بین فتواهم بالنسبة إلی أهل الاستفتاء و روایتهم بالنسبة إلی أهل العمل بالروایة.

مثل قول الحجة - عجل الله فرجه - لاسحاق بن یعقوب، علی ما فی کتاب الغیبة للشیخ و إکمال الدین، للصدوق و الاحتجاج للطبرسی:

وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِیهَا إِلَی رُوَاةِ حَدِیثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِی عَلَیْکُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ علیهم).

فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فی حکم الوقائع إلی الرواة، أعنی الاستفتاء

***** [۱۴۰] *****

منهم، إلا أن التعلیل بأنهم حجته، علیه السلام ، یدل علی وجوب قبول خبرهم.

و مثل الروایة المحکیة عن العدة من قوله علیه السلام :

(إِذَا نَزَلَتْ بِکُمْ حَادِثَةٌ لَا تَجِدُونَ حُکْمَهَا فِیمَا رَوَوْا عَنَّا فَانْظُرُوا إِلَی مَا رَوَوْهُ عَنْ عَلِیٍّ عع).

دل علی الاخذ بروایات الشیعة و روایات العامة مع عدم وجود المعارض من روایة الخاصة.

و مثل ما فی الاحتجاج عن تفسیر العسکری، علیه السلام ، - فی قوله تعالی: (وَ مِنْهُمْ أُمِّیُّونَ لا یَعْلَمُونَ الْکِتابَ)، الایة - من أنه قال رجل للصادق علیه السلام :

(فَإِذَا کَانَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ مِنَ الْیَهُودِ و النصاری لَا یَعْرِفُونَ الْکِتَابَ إِلَّا بِمَا یَسْمَعُونَهُ مِنْ عُلَمَائِهِمْ لَا سَبِیلَ لَهُمْ إِلَی غَیْرِهِ فَکَیْفَ ذَمَّهُمْ بِتَقْلِیدِهِمْ وَ الْقَبُولِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ؟ وَ هَلْ عَوَامُّ الْیَهُودِ إِلَّا کَعَوَامِّنَا یُقَلِّدُونَ عُلَمَاءَهُمْ؟

فَقَالَ علیه‌السلام بَیْنَ عَوَامِّنَا وَ عُلَمَائِنَا وَ عَوَامِّ الْیَهُودِ وَ عُلَمَائِهِمْ فَرْقٌ مِنْ جِهَةٍ وَ تَسْوِیَةٌ مِنْ جِهَةٍ أَمَّا مِنْ حَیْثُ اسْتَوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ ذَمَّ عَوَامَّنَا بِتَقْلِیدِهِمْ عُلَمَاءَهُمْ کَمَا ذَمَّ عَوَامَّهُمْ وَ أَمَّا مِنْ حَیْثُ افْتَرَقُوا فَلَا

قَالَ بَیِّنْ لِی یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ ع إِنَّ عَوَامَّ الْیَهُودِ کَانُوا قَدْ عَرَفُوا عُلَمَاءَهُمْ بِالْکَذِبِ الصریح وَ بِأَکْلِ الْحَرَامِ وَ الرِّشَاءِ وَ بِتَغْیِیرِ الْأَحْکَامِ عَنْ وَاجِبِهَا بِالشَّفَاعَاتِ وَ النسابات وَ الْمُصَانَعَاتِ وَ عَرَفُوهُمْ بِالتَّعَصُّبِ الشَّدِیدِ الَّذِی یُفَارِقُونَ بِهِ أَدْیَانَهُمْ وَ أَنَّهُمْ إِذَا تَعَصَّبُوا أَزَالُوا حُقُوقَ مَنْ تَعَصَّبُوا عَلَیْهِ وَ أَعْطَوْا مَا لَا یَسْتَحِقُّهُ مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ مِنْ أَمْوَالِ غَیْرِهِمْ وَ ظَلَمُوهُمْ مِنْ أَجْلِهِمْ وَ عَرَفُوهُمْ یُقَارِفُونَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ اضْطُرُّوا بِمَعَارِفِ قُلُوبِهِمْ إِلَی أَنَّ مَنْ فَعَلَ مَا یَفْعَلُونَهُ فَهُوَ فَاسِقٌ لَا یَجُوزُ أَنْ یُصَدَّقَ عَلَی اللَّهِ وَ لَا عَلَی الْوَسَائِطِ بَیْنَ الْخَلْقِ وَ بَیْنَ اللَّهِ

فَلِذَلِکَ ذَمَّهُمْ لَمَّا قَلَّدُوا مَنْ قَدْ عَرَفُوهُ وَ مَنْ قَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ لَا یَجُوزُ قَبُولُ خَبَرِهِ وَ لَا تَصْدِیقُهُ وَ لَا الْعَمَلُ بِمَا یُؤَدِّیهِ إِلَیْهِمْ عَمَّنْ لَمْ یُشَاهِدُوهُ وَ وَجَبَ عَلَیْهِمُ النَّظَرُ بِأَنْفُسِهِمْ فِی أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم إِذْ کَانَتْ دَلَائِلُهُ أَوْضَحَ مِنْ

***** [۱۴۱] *****

أَنْ تَخْفَی وَ أَشْهَرَ مِنْ أَنْ لَا تَظْهَرَ لَهُمْ

وَ کَذَلِکَ عَوَامُّ أُمَّتِنَا إِذَا عَرَفُوا مِنْ فُقَهَائِهِمُ الْفِسْقَ الظَّاهِرَ وَ الْعَصَبِیَّةَ الشَّدِیدَةَ وَ التَّکَالُبَ عَلَی حُطَامِ الدُّنْیَا وَ حَرَامِهَا وَ إِهْلَاکَ مَنْ یَتَعَصَّبُونَ عَلَیْهِ وَ إِنْ کَانَ لِإِصْلَاحِ أَمْرِهِ مُسْتَحِقّاً وَ التَّرَفُّعَ بِالْبِرِّ وَ الْإِحْسَانِ عَلَی مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ وَ إِنْ کَانَ لِلْإِذْلَالِ وَ الْإِهَانَةِ مُسْتَحِقّاً

فَمَنْ قَلَّدَ مِنْ عَوَامِّنَا مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْفُقَهَاءِ فَهُمْ مِثْلُ الْیَهُودِ الَّذِینَ ذَمَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَی بِالتَّقْلِیدِ لِفَسَقَةِ فُقَهَائِهِمْ

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ حَافِظاً لِدِينِهِ مُخَالِفاً عَلَى هَوَاهُ مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضَ فُقَهَاءِ الشِّيعَةِ لَا جَمِيعَهُمْ

فَأَمَّا مَنْ رَكِبَ مِنَ الْقَبَائِحِ وَ الْفَوَاحِشِ مَرَاكِبَ فَسَقَةِ فُقَهَاءِ الْعَامَّةِ فَلَا تَقْبَلُوا مِنْهُمْ عَنَّا شَيْئاً وَ لَا كَرَامَةَ وَ إِنَّمَا كَثُرَ التَّخْلِيطُ فِيمَا يُتَحَمَّلُ عَنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ لِذَلِكَ لِأَنَّ الْفَسَقَةَ يَتَحَمَّلُونَ عَنَّا فَيُحَرِّفُونَهُ بِأَسْرِهِ لِجَهْلِهِمْ وَ يَضَعُونَ الْأَشْيَاءَ عَلَى غَيْرِ وُجُوهِهَا لِقِلَّةِ مَعْرِفَتِهِمْ وَ آخَرِينَ يَتَعَمَّدُونَ الْكَذِبَ عَلَيْنَا لِيَجُرُّوا مِنْ عَرَضِ الدُّنْيَا مَا هُوَ زَادُهُمْ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ

وَ مِنْهُمْ قَوْمٌ نُصَّابٌ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى الْقَدَحِ فِينَا فَيَتَعَلَّمُونَ بَعْضَ عُلُومِنَا الصَّحِيحَةِ فَيَتَوَجَّهُونَ بِهِ عِنْدَ شِيعَتِنَا وَ يَنْتَقِصُونَ بِنَا عِنْدَ أعدائنا ثُمَّ يُضِيفُونَ إِلَيْهِ أَضْعَافَهُ وَ أَضْعَافَ أَضْعَافِهِ مِنَ الْأَكَاذِيبِ عَلَيْنَا الَّتِي نَحْنُ بُرَآءُ مِنْهَا فَيَقْبَلُهُ الْمُسْتَسْلِمُونَ مِنْ شِيعَتِنَا عَلَى أَنَّهُ مِنْ عُلُومِنَا فَضَلُّوا وَ أولئك وَ هُمْ أَضَرُّ عَلَى ضُعَفَاءِ شِيعَتِنَا مِنْ جَيْشِ يَزِيدَ عَلَيْهِ اللَّعْنَةُ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليهماالسلام )، إنتهى.

دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب و إن كان ظاهره إعتبار العدالة بل ما فوقها.

لكن المستفاد من مجموعه أن المناط فى التصديق هو التحرز من الكذب، فافهم.

و مثل ما عن أبى الحسن، عليه السلام ، فيما كتبه جوابا عن السؤال عمن نعتمد عليه فى الدين، قال: (اعتمدا فى دينكما على كل مسن فى حبنا كثير القدم فى أمرنا).

***** [۱۴۲] *****

و قوله عليه السلام ، فى رواية أخرى:

(لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ عَنِ الْخَائِنِينَ الَّذِينَ خَانُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ خَانُوا أَمَانَاتِهِمْ إِنَّهُمُ اؤْتُمِنُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَلَا فَحَرَّفُوهُ وَ بَدَّلُوهُ)، الحديث.

و ظاهرهما و إن كان الفتوى، إلا أن الانصاف شمولهما للرواية بعد التأمل، كما تقدم فى سابقتهما.

و مثل ما فى كتاب الغيبة، بسنده الصحيح إلى عبدالله الكوفى خادم الشيخ أبى القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغانى.

فقال الشيخ: (أقول فيها ما قاله العسكرى، عليه السلام ، فى كتب بنى فضال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا ما رووا و ذروا ما رأو).

فإنه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بنى فضال و بعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات و رواياتهم.

و لهذا إن الشيخ الجليل المذكور الذى لا يظن به القول فى الدين بغير السماع من الامام عليه السلام : قال: (أقول فى كتب الشلمغانى ما قاله العسكرى، عليه السلام ، فى كتب بنى فضال). مع أن هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

و مثل ما ورد مستفيضا فى المحاسن و غيره: (حديث واحد فى حلال و حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضة.

و فى بعضها: يأخذ صادق عن صادق).

و مثل ما فى الوسائل عن الكشى، من أنه ورد توقيع على القاسم بن العلى.

و فيه: (إنه لا عذر لاحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا أنا نفاوضهم سرنا و نحمله إليهم).

و مثل مرفوعة الكنانى عن الصادق، عليه السلام ، فى تفسير قوله تعالى: (و من يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب). قال:

(هَؤُلَاءِ قَوْمٌ مِنْ شِيعَتِنَا ضُعَفَاءُ لَيْسَ عِنْدَهُمْ مَا يَتَحَمَّلُونَ بِهِ إِلَيْنَا فَيَسْمَعُونَ حَدِيثَنَا وَ يَقْتَبِسُونَ مِنْ عِلْمِنَا فَيَرْحَلُ قَوْمٌ فَوْقَهُمْ وَ يُنْفِقُونَ

أَمْوَالَهُمْ وَ يُتْعِبُونَ أَبْدَانَهُمْ حَتَّى يَدْخُلُوا عَلَيْنَا فَيَسْمَعُوا حَدِيثَنَا فَيَنْقُلُوهُ إِلَيْهِمْ فَيَعِيَهُ هَؤُلَاءِ وَ يُضِيعَهُ هَؤُلَاءِ فَأُولَئِكَ

***** [۱۴۳] *****

الَّذِينَ يَجْعَلُ اللَّهُ عَزَّ ذِكْرُهُ لَهُمْ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُونَ).

دل على جواز العمل بالخبر و إن نقله من يضيعه و لا يعمل به.

و منها: الاخبار الكثيرة التى يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و إن كان فى دلالة كل واحد على ذلك نظر.

مثل النبوى المستفيض بل المتواتر: (إنه من حفظ على أمتى أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة).

قال شيخنا البهائى، قدس سره ، فى أول أربعينه: (إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر).

و مثل الاخبار الكثيرة الواردة فى الترغيب فى الرواية و الحث عليها و إبلاغ ما فى كتب الشيعة، مثل ما ورد فى شأن الكتب التى دفنوها لشدة التقية.

فقال عليه السلام : (حدثوا بها فإنها حق) و مثل ما ورد فى مذاكرة الحديث و الامر بكتابته.

مثل قوله للراوى: (اكتب و بث علمك فى بنى عمك، فإنه يأتى زمان هرج، لا يأنسون إلا بكتبهم).

و ما ورد فى ترخيص النقل بالمعنى.

و ما ورد مستفيضا، بل متواترا، من قولهم عليهم السلام : (إعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا).

و ما ورد من قولهم عليهم السلام : (لكل رجل منا من يكذب عليه).

و قوله صلى الله عليه و آله : (ستكثر بعدى القالة و إن من كذب على فليتبوء مقعده من النار).

و قول أبى عبدالله عليه السلام :

(إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ صَادِقُونَ لَا نَخْلُو مِنْ كَذَّابٍ يَكْذِبُ عَلَيْنَا).

و قوله عليه السلام : (إن الناس أولعوا الكذب علينا، كأن الله إفترض عليهم و لا يريد منهم غيره).

و قوله عليه السلام : (لكل منا من يكذب عليه) فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة و الكذابة و الاحتفاف

***** [۱۴۴] *****

بالقرينة القطعية فى غاية القلة.

إلى غير ذلك من الاخبار التى يستفاد من مجموعها رضاء الائمة، عليهم السلام ، بالعمل بالخبر و إن لم يفد القطع.

و قد إدعى فى الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه إحتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال.

كما دلا عليه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة فى الاخبار المتقدمة و هى ايضا منصرف إطلاق غيرها.

و أما العدالة، فأكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها، بل فى كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية العقدة الآمرة بالاخذ بما رووه عن على، عليه السلام و الواردة فى كتب بنى فضال و مرفوعة الكنانى و تاليها.

نعم فى غير واحد منها حصر المعتمد فى أخذ معالم الدين فى الشيعة، لكنه محمول على غير الثقة أو على أخذ الفتوى، جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها.

و فى رواية بنى فضال شهادة على هذا الجمع، مع أن التعليل للنهى فى ذيل الرواية بأنهم ممن خانوا الله و رسوله يدل على إنتفاء النهى عند إنتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإن الغير الامامى الثقة، مثل إبن فضال و إبن بكير، ليسوا خائنين فى نقل الرواية و سيأتى توضيحه عند ذكر الاجماع إن شاء الله.

***** [۱۴۵] *****

### و أما الاجماع، فتقريره من وجوه

و أما الاجماع، فتقريره من وجوه: أحدها الاجماع على حجية خبر الواحد فى مقابل السيد و أتباعه و طريق تحصيله أحد وجهين، على سبيل منع الخلو.

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء الامام، عليه السلام ، بالحكم أو عن وجود نص معتبر فى المسألة.

و لا يعتنى بخلاف السيد و أتباعه، إما لكونهم معلومى النسب، كما ذكر الشيخ فى العدة و إما للاطلاع على أن ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكره العلامة فى النهاية و يمكن أن يستفاد من العدة أيضا و إما لعدم إعتبار إتفاق الكل فى الاجماع على طريق المتأخرين المبنى على الحدس.

و الثانى: تتبع الاجماعات المنقولة فى ذلك: فمنها: ما حكى عن الشيخ، قدس سره ، فى العدة فى هذا المقام حيث قال: (و أما ما اخترته من المذهب، فهو أن خبر الواحد إذا كان و اردا من طريق أصحابنا القائلين بالامامة - و كان ذلك مرويا عن النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أو عن أحد الائمة، عليهم السلام و كان ممن لا يطعن فى روايته و يكون سديدا فى نقله و لم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر.

لانه إذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة و كان ذلك موجبا للعلم، كما تقدمت القرائن - جاز العمل به.

و الذى يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة، فأنى وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى أصولهم، لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعون، حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشئ لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟

***** [۱۴۶] *****

فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا و سلموا الامر و قبلوا قوله.

هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبى، صلى الله عليه و آله و من بعده من الائمة، صلوات الله عليهم، إلى زمان جعفر بن محمد، عليه السلام ، الذى إنتشر عنه العلم و كثرت الرواية من جهته.

فلولا أن العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك، لان إجماعهم فيه معصوم و لا يجوز عليه الغلط و السهو.

و الذى يكشف عن ذلك: أنه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم فى الشريعة لم يعملوا به أصلا.

و إذا شذ واحد منهم و عمل به فى بعض المسائل و إستعمله على وجه المحاجة لخصمه و إن لم يكن إعتقاده، ردوا قوله و أنكروا عليه و تبرأوا من قوله حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه و رواياته لما كان عاملا بالقياس.

فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضا مثل ذلك و قد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد و المعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أن من المعلوم أنها لا ترى العمل بالقياس.

فإن جاز إدعاء أحدهما جاز إدعاء الاخر.

قيل له: المعلوم من حالها الذى لا ينكر أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذى يرويه مخالفوهم فى الاعتقاد و يختصون بطريقه، فأما ما كان رواته منهم و طريقه أصحابهم، فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك و بينا الفرق بين ذلك و بين القياس و أنه لو كان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس و قد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: إ ليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم فى أن خبر الواحد لا يعمل به و يدفعونهم عن صحة ذلك، حتى أن منهم من

یقول: لا یجوز ذلک عقلا و منهم من یقول: لا یجوز ذلک سمعا، لان الشرع لم یرد به.

و ما رأینا أحدا تکلم فی جواز ذلک و لا صنف فیه کتابا و لا أملی فیه مسألة، فکیف أنتم تدعون خلاف ذلک؟ قیل له: من أشرت إلیهم من المنکرین لاخبار الآحاد، إنما تکلموا من خالفهم

***** [۱۴۷] *****

فی الاعتقاد و دفعوهم من وجوب العمل بما یروونه من الاخبار المتضمنة للاحکام التی یروون خلافها.

و ذلک صحیح علی ما قدمناه و لم نجدهم إختلفوا فی ما بینهم و أنکر بعضهم علی بعض العمل بما یروونه إلا فی مسائل دل الدلیل الموجب للعلم علی صحتها.

فإذا خالفوهم فیها أنکروا علیهم، لمکان الادلة الموجبة للعلم و الاخبار المتواترة بخلافه.

علی أن الذین أشیر إلیهم فی السؤال أقوالهم متمیزة بین اقوال الطائفة المحقة و قد علمنا أنه لم یکونوا أئمة معصومین.

و کل قول قد علم قائله و عرف نسبه و تمیز من أقاویل سائر الفرقة المحقة لم یعتد بذلک القول، لان قول الطائفة إنما کان حجة من حیث کان فیهم معصوم.

فإذا کان القول من غیر معصوم علم أن قول المعصوم داخل فی باقی الاقوال و وجب المصیر إلیه علی ما بینته فی الاجماع)، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

ثم أورد علی نفسه: بأن العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد و الشرع ورد به، فما الذی یحملکم علی الفرق بین ما یرویه الطائفة المحقة و بین ما یرویه أصحاب الحدیث من العامة.

ثم أجابا عن ذلک: بأن خبر الواحد إذا کان دلیلا شرعیا فینبغی أن یستعمل بحسب ما قررته الشریعة و الشارع یری العمل بخبر طائفة خاصة فلیس لنا التعدی إلی غیرها. علی أن العدالة شرط فی الخبر بلا خلاف و من خالف الحق لم یثبت عدالته، بل ثبت فسقه.

ثم أورد علی نفسه: بأن العمل بخبر الواحد یوجب کون الحق من جهتین عند تعارض خبرین.

ثم أجاب: أولا بالنقض بلزوم ذلک عند من منع العمل بخبر الواحد إذا کان هناک خبران متعارضان، فإنه یقول مع عدم الترجیح بالتخییر، فإذا اختار کلا منهما إنسان لزم کون الحق فی جهتین.

و أید ذلک: بأنه قد سئل الصادق، علیه السلام ، عن إختلاف أصحابه فی المواقیت و غیرها، فقال علیه السلام : (أنا خالفت بینهم).

قال بعد ذلک:

***** [۱۴۸] *****

فإن قیل: کیف تعملون بهذه الاخبار و نحن نعلم أن رواتها، کما رووها، رووا أیضا أخبار الجبر و التفریض و غیر ذلک من الغلو و التناسخ و غیر ذلک من المناکیر، فکیف یجوز الاعتماد علی ما یرویه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم:

لیس کل الثقات نقل حدیث الجبر و التشبیه و لو صح أنه نقل لم یدل علی أنه کان معتقدا لما تضمنه الخبر.

و لا یمتنع أن یکون إنما رواه لیعلم أنه لم یشذ عنه شئ من الروایات، لا لانه معتقد ذلک.

و نحن لم نعتمد علی مجرد نقلهم، بل إعتمادنا علی العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فیما بینهم.

و أما مجرد الروایة فلا حجیة فیه علی حال.

فان قیل: کیف تعولون علی هذه الروایات و أکثر رواتها المجبرة و المشبهة و المقلدة و الغلاة و الواقفیة و الفطحیة و غیر هؤلاء، من فرق الشیعة المخالفة للاعتقاد الصحیح و من شرط خبر الواحد أن یکون روایه عدلا عند من أوجب العمل به و إن عولت علی عملهم دون روایتهم فقد وجدناهم علموا بما طریقه هؤلاء الذین ذکرناهم.

و ذلک یدل علی جواز العمل بأخبار الکفار و الفساق.

قیل لهم:

لسنا نقول إن جمیع أخبار الآحاد یجوز العمل بها، بل لها شرائط نذکرها فیما بعد و نشیر ههنا إلی جملهٔ من القول فیه.

فأما ما یرویه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن علی ذلک بهم و أما ما یرویه قوم من المقلدهٔ فالصحیح الذی أعتقده أن المقلد للحق و إن کان مخطئا فی الاصل معفو عنه و لا أحکم فیه بحکم الفساق و لا یلزم علی هذا ترک ما نقلوه.

علی أن من أشار إلیهم لا نسلم أنهم کلهم مقلدهٔ، بل لا یمتنع أن یکونوا عالمین بالدلیل علی سبیل الجملهٔ، کما یقوله جماعهٔ أهل العدل فی کثیر من أهل الاسواق و العامهٔ.

و لیس من حیث یتعذر علیهم إیراد الحجج ینبغی أن یکونوا غیر عالمین، لان إیراد الحجج و المناظرهٔ صناعهٔ لیس یقف حصول المعرفهٔ علی حصولها.

کما قلنا فی أصحاب الجملهٔ.

و لیس لاحد أن یقول: هؤلاء لیسوا من أصحاب الجملهٔ، لانهم إذا سئلوا عن التوحید أو العدل أو صفات الائمهٔ أو صحهٔ النبوهٔ. قالوا روینا کذا و یروون فی ذلک کله الاخبار و لیس هذا طریق أصحاب الجملهٔ.

و ذلک أنه لیس یمتنع أن یکون هؤلاء أصحاب الجملهٔ و قد حصل لهم المعارف بالله. غیر أنهم لما تعذر

***** [۱۴۹] *****

علیهم إیراد الحجج فی ذلک، أحالوا علی ما کان سهلا علیهم و لیس یلزمهم أن یعلموا أن ذلک لا یصح أن یکون دلیلا إلا بعد أن یتقدم منهم المعرفهٔ بالله و إنما الواجب علیهم أن یکونوا عالمین.

و هم عالمون علی الجملهٔ، کما قررنا فما یتفرع علیه من الخطأ لا یوجب التکفیر و لا التضلیل.

و أما الفرق الذین أشار إلیهم، من الواقفیهٔ و الفطحیهٔ و غیر ذلک فعن ذلک جوابان).

ثم ذکر الجوابین - و حاصل أحدهما کفایهٔ الوثاقهٔ فی العمل بالخبر.

و لهذا قبل خبر إبن بکیر و بنی فضال و بنی سماعهٔ و حاصل الثانی أنا لانعمل برواياتهم إلا إذا إنضم إلیها روایهٔ غیرهم.

و مثل الجواب الاخیر ذکر فی روایهٔ الغلاهٔ و من هو متهم فی نقله.

و ذکر الجوابین أیضا فی روایات المجبرهٔ و المشبههٔ، بعد منع کونهم مجبرهٔ و مشبههٔ، لان روایتهم لاخبار الجبر و التشبیه لا تدل علی ذهابهم إلیه.

ثم قال: فإن قیل: ما أنکرتم أن یکون الذین أشرتم إلیهم لم یعملوا بهذه الاخبار لمجردها، بل إنما علموا بها لقرائن إقترنت بها دلتهم علی صحتها و لاجلها عملوا بها و لو تجردت لما عملوا بها و إذا جاز ذلک لم یمکن الاعتماد علی عملهم بها.

قیل لهم:

القرائن التی تقترن بالخبر و تدل علی صحته أشیاء مخصوصهٔ نذکرها فیما بعد من الکتاب و السنهٔ و الاجماع و التواتر و نحن نعلم أنه لیس فی جمیع المسائل التی إستعملوا فیها أخبار الآحاد ذلک، لانها أکثر من أن تحصی، لوجودها فی کتبهم و تصانیفهم و فتاواهم و لیس فی جمیعها یمکن الاستدلال بالقرائن، لعدم ذکر ذلک فی صریحه و فحواه أو دلیله و معناه و لا فی السنهٔ المتواترهٔ، لعدم ذکر ذلک فی أکثر الاحکام، بل وجودها فی مسائل معدودهٔ و لا فی إجماع، لوجود الاختلاف فی ذلک. فعلم أن دعوی القرائن فی جمیع ذلک دعوی محالهٔ.

و من ادعی القرائن فی جمیع ما ذکرنا کان السبر بیننا و بینه، بل کان معولا علی ما یعلم ضرورهٔ خلافه و مدعیا لما یعلم من نفسه ضده و نقیضه.

و من قال عند ذلک: إنی متی عدمت شیئا من القرائن حکمت بما کان یقتضیه العقل، یلزمه أن یترک أکثر الاخبار و أکثر الاحکام و لا یحکم فیها بشئ ورد الشرع به.

و هذا یرغب أهل العلم عنه و من صار إلیه لا یحسن مکالمته، لانه یکون معولا علی ما یعلم

***** [۱۵۰] *****

ضرورة من الشرع خلافه)، إنتهی.

ثم أخذ فی الاستدلال ثانیا علی جواز العمل بهذه الاخبار: بأنا وجدنا أصحابنا مختلفین فی المسائل الکثیرة فی جمیع أبواب الفقه و کل منهم یستدل ببعض هذه الاخبار و لم یعهد من أحد منهم تفسیق صاحبه و قطع المودة عنه، فدل ذلک علی جوازه عندهم.

ثم استدل ثالثا علی ذلک: بأن الطائفة وضعت الکتب لتمییز الرجال الناقلین لهذه الاخبار و بیان أحوالهم من حیث العدالة و الفسق و الموافقة فی المذهب و المخالفة و بیان من یعتمد علی حدیثه و من لا یعتمد و إستثنوا الرجال من جملة ما رووه فی التصانیف و هذه عادتهم من قدیم الوقت إلی حدیثه. فلولا ـ جواز العمل بروایة من سلم عن الطعن لم یکن فائدة لذلک کله). إنتهی المقصود من کلامه، زاد الله فی علو مقامه).

و قد أتی فی الاستدلال علی هذا المطلب بما لا مزید علیه، حتی أنه أشار فی جملة کلامه إلی دلیل الانسداد و أنه لو إقتصر علی الادلة العلمیة و عمل بأصل البراءة فی غیرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه.

فشکر الله سعیه.

ثم إن من العجب أن غیر واحد من المتأخرین تبعوا صاحب المعالم فی دعوی عدم دلالة کلام الشیخ علی حجیة الاخبار المجردة عن القرینة، قال فی المعالم، علی ما حکی عنه: (و الانصاف أنه لم یتضح من حال الشیخ و أمثاله مخالفتهم للسید، قدس سره ، إذ کانت أخبار الاصحاب یومئذ قریبة العهد بزمان لقاء المعصوم، علیه السلام و إستفادة الاحکام منه و کانت القرائن المعاضدة لها متیسرة، کما اشار إلیه السید، قدس سره و لم یعلم أنه اعتمدوا علی الخبر المجرد لیظهر مخالفتهم لرأیه فیه.

و تفطن المحقق من کلام الشیخ لما قلناه، قال فی المعارج: (ذهب شیخنا أبوجعفر، قدس سره ، إلی العمل بخبر الواحد العدل من رواة أصحابنا.

لکن لفظه و إن کان مطلقا فعند التحقیق یتبین أنه لا یعمل بالخبر مطلقا، بل بهذه الاخبار التی رویت عن الائمة، علیهم السلام و دونها الاصحاب، لا أن کل خبر یرویه

***** [۱۵۱] *****

عدل إمامی یجب العمل به. هذا هو الذی تبین لی من کلامه و یدعی إجماع الاصحاب علی العمل بهذه الاخبار.

حتی لو رواها غیر الامامی و کان الخبر سلیما عن المعارض و اشتهر نقله فی هذه الکتب الدائرة بین الاصحاب عمل به)، إنتهی.

قال، بعد نقل هذا عن المحقق: (وما فهمه المحقق من کلام الشیخ هو الذی ینبغی أن یعتمد علیه، لا ما نسبه العلامة إلیه)، إنتهی کلام صاحب المعالم.

و أنت خبیر بأن ما ذکره فی وجه الجمع، من تیسر القرائن و عدم إعتمادهم علی الخبر المجرد، قد صرح الشیخ فی عبارته المتقدمة ببداهة بطلانه، حیث قال: (إن دعوی القرائن فی جمیع ذلک دعوی محالة، فأن المدعی لها معول علی ما یعلم ضرورة خلافه و یعلم من نفسه ضده و نقیضه).

و الظاهر بل المعلوم أنه، قدس سره ، لم یکن عنده کتاب العدة.

و قال المحدث الاسترابادی فی محکی الفوائد المدنیة: (إن الشیخ، قدس سره ، لا یجیز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم و ذلک هو مراد المرتضی، قدس سره ، فصارت المناقشة لفظیة، لا کما توهمه العلامة و من تبعه).

إنتهی کلامه.

و قال بعض من تأخر عنه من الاخباریین فی رسالته، بعدما استحسن ما ذکره صاحب المعالم:

(و لقد أحسن النظر و فهم طریقهٔ الشیخ و السید، قدس سره ما، من کلام المحقق، قدس سره ، کما هو حقه.

و الـذی یظهر منه أنه لم یر عدهٔ الاصول للشـیخ و إنما فهم ذلک مما نقله المحقق، قدس سـره و لو رآها لصدع بالحق أکثر من هذا و کم له من تحقیق أبان من غفلات المتأخرین، کوالده و غیره و فیما ذکره کفایهٔ لمن طلب الحق و عرفه.

و قد تقدم کلام الشیخ و هو صریح فیما فهمه المحقق، قدس سره و موافق لما یقوله السید، قدس سره ، فلیراجع.

و الذی أوقع العلامهٔ فی هذا الوهم ما ذکره الشیخ فی العدهٔ، من أنه یجوز العمل بخبر العدل الامامی و لم یتأمل بقیهٔ الکلام، کما تأمله المحقق، لیعلم أنه إنما یجوز العمل بهذه الاخبار التی روتها الاصحاب و اجتمعوا علی جواز العمل بها.

و ذلک مما یوجب العلم بصحتها، لا ان کل خبر یرویه عدم إمامی یجب العمل

***** [۱۵۲] *****

به و إلا فکیف یظن بأکابر الفرقـهٔ الناجیـهٔ و أصـحاب الائمـهٔ، صـلوات الله علیهم - مع قدرتهم علی أخذ اصول الدین و فروعه منهم - علیهم السلام - بطریق الیقین: أن یعولوا فیهما علی أخبار الآحاد المجردهٔ.

مع أن مذهب العلامهٔ و غیره أنه لا بد فی أصول الدین من الدلیل القطعی و أن المقلد فی ذلک خارج عن ربقهٔ الاسلام.

و للعلامهٔ و غیره کثیر من هذا الغفلات لالفهٔ أذهانهم بأصول العامهٔ.

و من تتبع کتب القدماء و عرف أحوالهم، قطع بأن الاخباریین من أصحابنا لم یکونوا یعولون فی عقائدهم إلا علی الاخبار المتواترهٔ أو الآحاد المحفوفهٔ بالقرائن المفیدهٔ للعلم.

و أما خبر الواحد فیوجب عندهم الاحتیاط دون القضاء و الافتاء و الله الهادی)، إنتهی کلامه.

أقول: أما دعوی دلالهٔ کلام الشـیخ فی العدهٔ علی عمله بالاخبار المحفوفهٔ بالقرائن العلمیهٔ دون االمجردهٔ عنها و أنه لیس مخالفا للسید، قدس سـره ما، فهو کمصادمهٔ الضرورهٔ، فإن فی العبارهٔ المتقدمهٔ من العدهٔ و غیرها مما لم نذکرها، مواضع تدل علی مخالفهٔ السید، نعم یوافقه فی العمل بهذه الاخبار المدونهٔ.

إلا أن السید یدعی تواترها له و احتفافها بالقرینهٔ المفیدهٔ للعلم، کما صرح به فی محکی کلامه، فی جواب المسائل التبانیات، من: (أن أکثر أخبارنا المرویهٔ فی کتبنا معلومهٔ مقطوع علی صـحتها، إما بالتواتر أو بأمارهٔ و علامهٔ تدل علی صحتها و صدق رواتها، فهی موجبهٔ للعلم مفیدهٔ للقطع و إن وجدناها فی الکتب مودعهٔ بسند مخصوص من طریق الآحاد)، إنتهی.

و الشـیخ یـأبی عن إحتفافهـا بهـا، کمـا عرفت من کلاـمه السـابق فی جواب ما أورده علی نفسه، بقوله: (فإن قیل: ما أنکرتم أن یکون الذین أشرتم إلیهم لم یعملوا بهذه الاخبار بمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن إقترنت بها دلتهم علی صحتها)، إلی آخر ما ذکره.

و مجرد عمل السـید و الشیخ بخبر خاص - لدعوی الاول تواتره و الثانی کون خبر الواحد حجهٔ - لا یلزم منه توافقهما فی مسألهٔ حجیهٔ خبر الواحد.

فإن الخلاف فیها یثمر فی خبر یدعی السـید تواتره و لا یراه الشیخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر و فی خبر یراه الشیخ جامعا و لم یحصل تواتره للسید، إذ لیس جمیع ما دون فی الکتب متواترا عند السید و لا جامعا لشرائط الحجیهٔ عند الشیخ.

***** [۱۵۳] *****

ثم إن إجمـاع الاصـحاب الـذی إدعـاه الشـیخ علی العمـل بهـذه الاخبار لا یصـیر قرینـهٔ لصـحتها بحیث تفیـد العلم حتی کون حصول الاجماع للشیخ قرینهٔ عامهٔ لجمیع هذه الاخبار.

کیف و قـد عرفت إنکـاره للقرائن حـتی لنفس المجمعین و لو فرض کون الاجمـاع علی العمـل قرینـهٔ، لکنه غیر حاصـل فی کـل خبر

بحیث یعلم أو یظن أن هذا الخبر بالخصوص و کذا ذاک و ذاک مما اجمع علی العمل به، کما لا یخفی.

بل المراد الاجماع علی الرجوع إلیها و العمل بها بعد حصول الوثوق من الراوی أو من القرائن.

و لذا إستثنی القمیون کثیرا من رجال نوادر الحکمهٔ، مع کونه من الکتب المشهورهٔ المجمع علی الرجوع إلیها و استثنی إبن الولید من روایات العبیدی ما یرویها عن یونس، مع کونها فی الکتب المشهورهٔ.

و الحاصل أن معنی الاجماع علی العمل بها عدم ردها من جههٔ کونها أخبار آحاد، لا الاجماع [علی العمل] بکل خبر منها.

ثم إن ما ذکره - من تمکن أصحاب الائمهٔ، علیهم السلام ، من أخذ الاصول و الفروع بطریق الیقین - دعوی ممنوعهٔ واضحهٔ المنع.

و أقل ما یشهد علیها ما علم بالعین و الاثر من إختلاف أصحابهم - صلوات الله علیهم - فی الاصول و الفروع و لذا شکی غیر واحد من أصحاب الائمهٔ، علیهم السلام ، إلیهم إختلاف أصحابهم، فأجابوهم تارهٔ بأنهم، علیهم السلام ، قد ألقوا الاختلاف بینهم حقنا لدمائهم، کما فی روایهٔ حریز و زرارهٔ و أبی أیوب الخزاز و أخری أجابوهم بأن ذلک من جههٔ الکذابین، کما فی روایهٔ فیض بن المختار: (قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام :

جَعَلَنِیَ اللَّهُ فِدَاکَ مَا هَذَا الِاخْتِلَافُ الَّذِی بَیْنَ شِیعَتِکُمْ؟

قَالَ:

وَ أَیُّ الِاخْتِلَافِ یَا فَیْضُ!

قلت لَهُ الْفَیْضُ إِنِّی لَأَجْلِسُ فِی حَلَقِهِمْ بِالْکُوفَهِٔ فَأَکَادُ أَنْ أَشُکَّ فِی اخْتِلَافِهِمْ فِی حَدِیثِهِمْ حَتَّی أَرْجِعَ إِلَی الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ فَیُوقِفُنِی مِنْ ذَلِکَ عَلَی مَا تَسْتَرِیحُ إِلَیْهِ نَفْسِی

فَقَالَ علیه‌السلام أَجَلْ هُوَ کَمَا ذَکَرْتَ یَا فَیْضُ إِنَّ النَّاسَ أُولِعُوا بِالْکَذِبِ عَلَیْنَا إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَیْهِمْ لَا یُرِیدُ مِنْهُمْ غَیْرَهُ وَ إِنِّی أُحَدِّثُ أَحَدَهُمْ بِالْحَدِیثِ فَلَا یَخْرُجُ مِنْ عِنْدِی حَتَّی یَتَأَوَّلَهُ عَلَی غَیْرِ تَأْوِیلِهِ وَ ذَلِکَ أَنَّهُمْ لَا یَطْلُبُونَ بِحَدِیثِنَا وَ بِحُبِّنَا مَا عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّمَا یَطْلُبُونَ الدُّنْیَا وَ کُلٌّ یُحِبُّ أَنْ یُدْعَی رَأْساً).

و قریب منها: روایهٔ داود بن سرحان و إستثناء القمیین کثیرا من رجال نوادر الحکمهٔ معروف،

***** [۱۵۴] *****

و قصهٔ إبن أبی العوجاء أنه قال عند قتله: (قد دسست فی کتبکم أربعهٔ آلاف حدیث) مذکورهٔ فی الرجال.

و کذا ما ذکره یونس بن عبدالرحمن، من أنه أحادیث کثیرهٔ من أصحاب الصادقین، علیهما السلام ثم عرضها علی أبی الحسن الرضا، علیه السلام ، فانکر منها أحادیث کثیرهٔ، إلی غیر ذلک مما یشهد بخلاف ما ذکره.

و أما ما ذکره - من عدم الاخباریین فی عقائدهم إلا علی الاخبار المتواترهٔ و الآحاد العلمیهٔ - ففیه: أن الاظهر فی مذهب الاخباریین ما ذکره العلامهٔ، من أن الاخباریین لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه إلا علی أخبار الآحاد.

و لعلهم المعنیون مما ذکره الشیخ فی کلامه السابق فی المقلدهٔ، أنهم إذا سئلوا عن التوحید و صفات الائمهٔ و النبوهٔ، قالوا: روینا کذا و أنهم یروون فی ذلک الاخبار.

و کیف کان، فدعوی دلالهٔ کلام الشیخ فی العدهٔ علی موافقهٔ السید، فی غایهٔ الفساد.

لکنها غیر بعیدهٔ ممن یدعی قطعیهٔ صدور أخبار الکتب الاربعهٔ، لانه إذا ادعی القطع لنفسه بصدور الاخبار التی أودعها الشیخ فی کتابیه، فکیف یرضی للشیخ و من تقدم علیه من المحدثین أن یعملوا بالاخبار المجردهٔ عن القرینهٔ.

و أما صاحب المعالم، قدس سره ، فعذره أنه لم یحضره عدهٔ الشیخ حین کتابهٔ هذا الموضع، کما حکی عن بعض حواشیه و اعترف به هذا الرجل.

و أما المحقق، قدس سره ، فلیس فی کلامه المتقدم منع دلالهٔ کلام الشیخ علی حجیهٔ خبر الواحد المجرد مطلقا و إنما منع من دلالته

على الايجاب الكلى و هو أن كل خبر يرويه عدل إمامى يعمل به و خص مدلوله بهذه الاخبار التى دونها الاصحاب و جعله موافقا لما إختاره فى المعتبر من التفصيل فى أخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الاقوال فيها و هو: (أن ما قبله الاصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به و ما أعرض الاصحاب عنه أو شذ يجب طرحه) إنتهى.

و الانصاف: أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الامامى أظهر مما فهمه المحقق من التقييد، لان الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالاجماع على العمل بالروايات المدونة فى كتب الاصحاب على حجية مطلق خبر العدل الامامى، بناء منه على أن الوجه فى عملهم بها كونها أخبار عدول.

و كذا ما ادعاه من الاجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الامامية و إلا فلم يأخذه فى عنوان مختاره و لم يشترط كون الخبر مما رواه الاصحاب و عملوا به،

***** [۱۵۵] *****

فراجع كلام الشيخ و تأمله و الله العالم و هو الهادى إلى الصواب.

ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد و دعوى الشيخ، مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الاصحاب فى العمل بخبر الواحد.

فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينهما فى دعوى الاجماع فيها.

مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الاصحاب فيها عليهما، لان المسائل الفرعية معنونة فى الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص.

نعم قد يتفق دعوى الاجماع بملاحظة قواعد الاصحاب و المسائل الاصولية لم تكن معنونة فى كتبهم.

إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار و طرحوا أخبارا.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا أو محفوفا عندهم، بخلاف ما طرحوا، على ما يدعيه السيد، قدس سره ، على ما صرح به فى كلامه المتقدم، من أن الاخبار المودعة فى الكتب بطريق الآحاد متواترة أو محفوفة.

و نص فى مقام آخر على أن معظم الاحكام يعلم بالضرورة و الاخبار المعلومة.

و يحتمل كون الفارق بين ما عملوا و ما طرحوا مع إشتراكهما فى عدم التواتر و الاحتفاف فقد شرط العمل فى أحدهما دون الاخر على ما يدعيه الشيخ، قدس سره ، على ما صرح به فى كلامه المتقدم، من الجواب عن إحتمال كون عملهم بالاخبار لاقترانها بالقرائن.

نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بأنهم شددوا الانكار على العامل بخبر الواحد.

و لعل الوجه فيه: ما اشار إليه الشيخ فى كلامه المتقدم بقوله: (إنهم منعوا من الاخبار التى رواها المخالفون فى المسائل التى روى أصحاب خلافها).

و استبعد هذا صاحب المعالم فى حاشية منه على هامش المعالم، بعدما حكاه عن الشيخ: (بأن الاعتراف بانكار عمل الامامية بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفيهم، لان إشتراط العدالة عندهم و إنتفاءها فى غيرهم كاف فى الاضراب عنها، فلا وجه للمبالغة فى نفى العمل بخبر يروونه)، إنتهى.

و فيه: أنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب للتجنن به فى مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوى، فاحتالوا فى ذلك بأنا لا نعمل إلا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن و لا دليل عندنا على العمل بالخبر الظنى و إن كان راويه غير مطعون.

و فى عبارة الشيخ المتقدمة إشارة

***** [۱۵۶] *****

إلى ذلك حيث خص إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم.

و الحاصل: أن الاجماع الذی ادعاه السید، قدس سره ، قولی و ما إدعاه الشیخ، قدس سره ، إجماع عملی و الجمع بینهما یمکن بحمل عملهم علی ما احتف بالقرینهٔ عندهم و بحمل قولهم علی ما ذکرنا من الاحتمال فی دفع الروایات الواردهٔ فیما لا یرضونه من المطالب.

و الحمل الثانی مخالف لظاهر القول و الحمل الاول لیس مخالفا لظاهر العمل، لان العمل مجمل من أجل الجهة التی وقع علیها.

إلا أن الانصاف: أن القرائن تشهد بفساد الحمل الاول، کما سیأتی.

فلا بد من حمل قول من حکی عنهم السید المنع، إما علی ما ذکرنا، من إرادهٔ دفع أخبار المخالفین التی لا یمکنهم ردها بفسق الراوی و إما علی ما ذکره الشیخ، من کونهم جماعهٔ معلومی النسب لا یقدح مخالفتهم بالاجماع.

و یمکن الجمع بینهما بوجه آخر: و هو أن مراد السید، قدس سره ، من العلم الذی إدعاه فی صدق الاخبار هو مجرد الاطمینان، فإن المحکی عنه، قدس سره ، فی تعریف العلم أنه ما اقتضی سکون النفس.

و هو الذی ادعی بعض الاخباریین أن مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنی، لا الیقین الذی لا یقبل الاحتمال رأسا.

فمراد الشیخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التی ذکرها أولا و هی موافقهٔ الکتاب أو السنهٔ أو الاجماع أو دلیل العقل.

و مراد السید من القرائن التی إدعی فی عبارته المتقدمه إحتفاف أکثر الاخبار بها هی الامور الموجبهٔ للوثوق بالراوی أو بالروایهٔ بمعنی سکون النفس بهما و رکونها إلیهما.

و حینئذ فیحمل إنکار الامامیهٔ للعمل بخبر الواحد علی إنکارهم للعمل به تعبدا، أو لمجرد حصول رجحان بصدقه علی ما یقوله المخالفون.

و الانصاف: أنه لم یتضح من کلام الشیخ دعوی الاجماع علی أزید من الخبر الموجب لسکون النفس و لو بمجرد وثاقهٔ الراوی و کونه سدیدا فی نقله لم یطعن فی روایته.

و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بین کلامی الشیخ و السید، قدس سره ما، خصوصا مع ملاحظهٔ تصریح السید، قدس سره ، فی کلامه بأن أکثر الاخبار متواترهٔ أو محفوفهٔ و تصریح الشیخ، قدس سره ، فی کلامه المتقدم بإنکار ذلک.

و ممن نقل الاجماع علی حجیهٔ أخبار الآحاد:

السید الجلیل رضی الدین إبن طاووس، حیث قال فی جملهٔ کلام له یطعن فیه علی السید، قدس سره ، : (ولا یکاد تعجبی ینقضی کیف إشتبه علیه أن الشیعهٔ تعمل بأخبار الآحاد

***** [۱۵۷] *****

فی الامور الشرعیهٔ و من إطلع علی التواریخ و الاخبار و شاهد عمل ذوی الاعتبار، وجد المسلمین و المرتضی و علماء الشیعهٔ الماضین عاملین بأخبار الآحاد بغیر شبههٔ عند العارفین، کما ذکر محمد بن الحسن الطوسی فی کتاب العدهٔ و غیره من المشغولین بتصفح أخبار الشیعهٔ و غیرهم من المصنفین)، إنتهی.

و فیه دلالهٔ علی أن غیر الشیخ من العلماء أیضا إدعی الاجماع علی عمل الشیعهٔ بأخبار الآحاد.

و ممن نقل الاجماع أیضا العلامهٔ، رحمه الله، فی النهایهٔ حیث قال: (إن الاخباریین منهم لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه إلا علی أخبار الآحاد و الاوصولیین منهم، کأبی جعفر الطوسی عمل بها و لم ینکره سوی المرتضی و أتباعه، لشبههٔ حصلت لهم)، إنتهی.

و ممن إدعاه أیضا المحدث المجلسی، قدس سره ، فی بعض رسائله، حیث إدعی تواتر الاخبار و عمل الشیعهٔ فی جمیع الاعصار علی العمل بخبر الواحد.

ثم إن مراد العلامهٔ، قدس سره ، من الاخباریین یمکن أن یکون مثل الصدوق و شیخه، قدس سره ما، حیث أثبتا السهو للنبی، صلی الله علیه و آله و الائمهٔ، علیهم السلام ، لبعض أخبار الآحاد و زعما أن نفیه عنهم، علیهم السلام ، أول درجهٔ فی الغلو و یکون ما تقدم فی

کلام الشیخ من المقلدة الذین إذا سئلوا عن التوحید و صفات النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و الائمة علیهم السلام قالوا: روینا کذا و رووا فی ذلک الاخبار.

و قد نسب الشیخ، قدس سره ، فی هذا المقام من العدة العمل بأخبار الآحاد فی أصول الدین إلی بعض غفلة أصحاب الحدیث.

ثم إنه یمکن أن یکون الشبهة التی ادعی العلامة، قدس سره ، حصولها للسید و أتباعه هو زعم الاخبار التی عمل بها الاصحاب و دونوها فی کتبهم محفوفة عندهم بالقرائن، أو أن من قال من شیوخهم بعدم حجیة أخبار الآحاد أراد بها مطلق الاخبار، حتی الاخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقة الراوی، أو أن مخالفته لاصحابنا فی هذه المسألة لاجل شبهة حصلت له، فخالف المتفق علیه بین الاصحاب.

ثم إن دعوی الاجماع علی العمل بأخبار الآحاد و إن لم یطلع علیها صریحة فی کلام غیر الشیخ

***** [۱۵۸] *****

و إبن طاووس و العلامة و المجلسی، قدست أسرارهم، إلا أن هذه الدعوی منهم مقرونة بقرائن تدل علی صحتها و صدقها، فخرج عن الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرینة و یدخل فی المحفوف بالقرینة و بهذا الاعتبار یتمسک بها علی حجیة الاخبار.

بل السید، قدس سره ، قد إعترف فی بعض کلامه المحکی، کما یظهر منه، بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلا أنه یدعی أنه لما کان من المعلوم عدم علمهم بالاخبار المجردة، کعدم علمهم بالقیاس، فلا بد من حمل موارد عملهم علی الاخبار المحفوفة.

قال فی الموصلیات، علی ما حکی عنه فی محکی السرائر: (إن قیل: ألیس شیوخ هذا الطائفة عولوا فی کتبهم فی الاحکام الشرعیة علی الاخبار التی رووها عن ثقاتهم و جعلوها العمدة و الحجة فی الاحکام حتی رووا عن ائمتهم، علیهم السلام ، فیما یجئ مختلفا من الاخبار عند عدم الترجیح أن یؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة و هذا یناقض ما قدمتموه.

قلنا: لیس ینبغی أن یرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع علیها إلی ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل و قد علم کل موافق و مخالف أن الشیعة الامامیة تبطل القیاس فی الشریعة حیث لا یؤدی إلی العلم و کذلک نقول فی أخبار الآحاد)، إنتهی المحکی عنه.

و هذا الکلام، کما تری، یظهر منه عمل الشیوخ بأخبار الآحاد، إلا أنه، قدس سره ، إدعی معلومیة خلافه من مذهب الامامیة، فترک هذا الظهور أخذا بالمقطوع و نحن نأخذ بما ذکره أولا، لاعتضاده بما یوجب الصدق، دون ما ذکره أخیرا، لعدم ثبوته إلا من قبله.

و کفی بذلک موهنا، بخلاف الاجماع المدعی من الشیخ و العلامة، فإنه معتضد بقرائن کثیرة تدل علی صدق مضمونها و أن الاصحاب عملوا بالخبر الغیر العلمی فی الجملة: فمن تلک القرائن: ما إدعاه الکشی من إجماع العصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعة.

فإن من المعلوم أن معنی التصحیح المجمع علیه هو عد خبره صحیحا، بمعنی علملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الاجماعه وقع علی التصحیح، لا علی الصحة، مع أن الصحة عندهم علی ما صرح به غیر واحد عبارة عن الوثوق و الرکون، لا القطع و الیقین.

***** [۱۵۹] *****

و منها: دعوی النجاشی أن مراسیل إبن أبی عمیر مقبولة عند الاصحاب.

و هذه العبارة تدل علی عمل الاصحاب بمراسیل مثل إبن أبی عمیر، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا یروی أو لا یرسل إلا عن ثقة.

فولا قبولهم لما یسنده الثقة إلی الثقة لم یکن وجه لقبول مراسیل إبن أبی عمیر الذی لا یروی إلا عن الثقة و الاتفاق المذکور قد إدعاه الشهید فی الذکری أیضا.

و عن کاشف الرموز تلمیذ المحقق: أن الاصحاب عملوا بمراسیل البزنطی.

و منها: ما ذکره إبن إدریس فی رسالة خلاصة الاستدلال التی صنفها فی مسألة فوریة القضاء، فی مقام دعوی الاجماع علی المضایقة

و أنها مما أطبقت علیه الامامیهٔ إلاـ نفر یسیر من الخراسانیین، قال فی مقام تقریب الاجماع: (إن إبنی بابویه و الاشعریین، کسعد به عبدالله و سعید بن سعد و محمد بن علی بن محبوب و القمیین أجمع، کعلی بن إبراهیم و محمد بن الحسن بن الولید، عاملون بالاخبار المتضمنهٔ للمضایقهٔ، لانهم ذکروا أنه لا یحل رد الخبر الموثوق برواته) إنتهی.

فقد استدل علی مذهب الامامیهٔ بذکرهم لاخبار المضایقهٔ و ذهابهم إلی العمل بروایهٔ الثقهٔ، فاستنتج من هاتین المقدمتین ذهابهم إلی المضایقهٔ.

و لیت شعری إذا علم إبن إدریس أن مذهب هؤلاء - الذین هم أصحاب الائمهٔ، علیهم السلام و یحصل العلم بقول الامام، علیه السلام ، من إتفاقهم - وجوب العمل بروایهٔ الثقهٔ و أنه لا یحل ترک العمل بها، فکیف تبع السید فی مسألهٔ خبر الواحد، إلا أن یدعی أن المراد بالثقهٔ من یفید قوله القطع - و فیه ما لا یخفی - أو یکون مراده و مراد السید، قدس سره ما، من الخبر العلمی ما یفید الوثوق و الاطمینان، لا ما یوجب الیقین، علی ما ذکرناه سابقا فی الجمع بین کلامی السید و الشیخ، قدس سره ما.

و منها: ما ذکره المحقق فی المعتبر، فی مسألهٔ خبر الواحد، حیث قال: (أفرط الحشویهٔ فی العمل بخبر الواحد حتی إنقادوا لکل خبر و ما فطنوا لما تحته من التناقض، فإن من جملهٔ الاخبار قول النبی صلی الله علیه و آله : (ستکثر بعدی القالهٔ علی) و قول الصادق علیه السلام : (إن لکل رجل منا رجلا یکذب

***** [۱۶۰] *****

علیه) و إقتصر بعضهم عن هذا الافراط فقال: (کل سلیم السند یعلم به).

و ما علم أن الکاذب قد یصدق و لم یتنبه علی أن ذلک طعن فی علماء الشیعهٔ و قدح فی المذهب، إذ ما من مصنف إلا و هو یعمل بخبر المجروح کما یعمل بخبر العدل.

و أفرط آخرون فی طریق رد الخبر حتی أحالوا إستعماله عقلا.

و اقتصر آخرون، فلم یروا العقل مانعا، لکن الشرع لم یأذن فی العمل به.

و کل هذه الاقوال منحرفهٔ عن السنن.

و التوسط أقرب، فما قبله الاصحاب أو دلت القرائن علی صحته عمل به و ما أعرض عنه الاصحاب أو شذ یجب إطراحه) إنتهی.

و هو - کما تری - ینادی بأن علماء الشیعهٔ قد یعملون بخبر المجروج کما یعملون بخبر العدل.

و لیس المراد عملهم بخبر المجروح و العدل إذا أفاد العلم بصدقه، لان کلامه فی الخبر الغیر العلمی و هو الذی أحال قوم إستعماله عقلا و منعه آخرون شرعا.

و منها: ما ذکره الشهید فی الذکری و المفید الثانی ولد شیخنا الطوسی، من أن الاصحاب قد عملوا بشرائع الشیخ أبی الحسن علی بن بابویه عند إعواز النصوص تنزیلا لفتاواه منزلهٔ روایاته.

و لو لا عمل الاصحال برواياته الغیر العلمیهٔ لم یکن وجه للعمل بتلک الفتاوی عند عدم روایاته.

و منها: ما ذکره المجلسی فی البحار فی تأویل بعض الاخبار التی تقدم ذکرها فی دلیل السید و أتباعه مما دل علی المنع من العمل بالخبر الغیر المعلوم الصدور، من: (أن عمل أصحاب الائمهٔ، علیهم السلام ، بالخبر الغیر العلمی متواتر بالمعنی).

و لا یخفی: أن شهادهٔ مثل هذا المحدث الخبیر الغواص فی بحار أنوار أخبار الائمهٔ الاطهار بعمل أصحاب الائمهٔ، علیهم السلام ، بالخبر الغیر العلمی و دعواه حصول القطع له بذلک من جههٔ التواتر، لا یقصر عن دعوی الشیخ و العلامهٔ الاجماع علی العمل بأخبار الآحاد.

و سیأتی أن المحدث الحر العاملی فی الفصول المهمه إدعی أیضا تواتر الاخبار بذلک.

و منها: ما ذکره شیخنا البهائی فی مشرق الشمسین من: (أن الصحیح عند القدماء ما کان محفوفا بما یوجب رکون النفس إلیه).

***** [۱۶۱] *****

و ذکر فیما یوجب الوثوق أمورا لا تفید إلا الظن و معلوم أن الصحیح عندهم هو المعمول به و لیس هذا مثل الصحیح عند المتأخرین فی أنه قد لا یعمل به، لاعراض الاصحاب عنه أو لخلل آخر.

فالمراد أن المقبول عندهم ما ترکن إلیه النفس و تثق به.

هذا ما حضرنی من کلمات الاصحاب، الظاهرة فی دعوی الاتفاق علی العمل بخبر الواحد الغیر العلمی فی الجملة، المؤیدة لما إدعاه الشیخ و العلامة.

و إذا ضممت إلی ذلک کله ذهاب معظم الاصحاب بل کلهم، عدا السید و أتباعه، من زمان الصدوق إلی زماننا هذا، إلی حجیة الخبر الغیر العلمی، حتی أن الصدوق تابع فی التصحیح و الرد لشیخه إبن الولید و أن ما صححه فهو صحیح و أن ما رده فهو مردود، کما صرح به فی صلاة الغدیر فی الخبر الذی رواه فی العیون عن کتاب الرحمة، ثم ضممت إلی ذلک ظهور عبارة أهل الرجال فی تراجم کثیر من الرواة فی کون العمل بالخبر الغیر العلمی مسلما عندهم، مثل قولهم:

فلان لا یعتمد علی ما ینفرد به و فلان مسکون فی روایته و فلان صحیح الحدیث و الطعن فی بعض بأنه یعتمد الضعفاء و المراسیل، إلی غیر ذلک و ضممت إلی ذلک ما یظهر من بعض أسؤلة الروایات السابقة، من أن العمل بالخبر الغیر العلمی کان مفروغا عنه عند الرواة - تعلم علما یقینا صدق ما ادعاه الشیخ من إجماع الطائفة.

و الانصاف: أنه لم یحصل فی مسألة یدعی فیها الاجماع من الاجماعات المنقولة و الشهرة العظیمة القطعیة و الامارات الکثیرة الدالة علی العمل ما حصل فی هذه المسألة، فالشاک فی تحقق الاجماع فی هذه المسألة، لا أراه یحصل له الاجماع فی مسألة من المسائل الفقهیة، اللهم إلا فی ضروریات المذهب.

لکن الانصاف: أن المتیقن من هذا کله الخبر المفید للاطمینان، لا مطلق الظن و لعله مراد السید من العلم، کما أشرنا إلیه آنفا.

بل ظاهر کلام بعض إحتمال أن یکون مراد السید، قدس سره ، من خبر غیر مراد الشیخ، قدس سره.

قال الفاضل القزوینی فی لسان الخواص، علی ما حکی عنه: (إن هذه الکلمة، أعنی خبر الواحد، علی ما یستفاد من تتبع کلماتهم، یستعمل فی ثلاثة معان:

(۱) - أحدهما الشاذ النادر الذی لم یعمل به أحد، أو ندر من یعمل به و یقابله ما

***** [۱۶۲] *****

عمل به کثیرون.

(۲) - الثانی: ما یقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فی الاصول المعمولة عند جمیع خواص الطائفة، فیشمل الاول و مقابله.

(۳) - الثالث: ما یقابل المتواتر القطعی الصدور و هذا یشمل الاولین و ما یقابلهما).

ثم ذکر ما حاصله:

۱) - (إن ما نقل إجماع الشیعة علی إنکاره هو الاول

۲) - و ما انفرد السید، قدس سرة، برده هو الثانی.

۳) - و أما الثالث: فلم یتحقق من أحد نفیه علی الاطلاق)، إنتهی.

و هو کلام حسن.

و أحسن منه ما قدمناه، من أن المراد السید من العلم ما یشمل الظن الاطمینانی، کما یشهد به التفسیر المحکی عنه للعلم:

بأنه ما اقتضی سکون النفس و الله العالم.

(۲) - الثانی: من وجوه تقریر الاجماع أن یدعی الاجماع، حتی من السید و أتباعه، علی وجوب العمل بالخبر الغیر العلمی، فی زماننا

هذا و شبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد.

كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه، بقوله: (فإن قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أى شئ تعولون فى الفقه كله).

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يعلم بالضرورة و الاجماع و الاخبار العلمية.

و ما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها إلى التخيير).

و قد إعترف السيد، رحمه الله، فى بعض كلامه على ما فى المعالم، بل و كذا الحلى فى بعض كلامه، على ما هو ببالى: بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

(۳) - الثالث:

من وجوه تقرير الاجماع إستقرار سيرة المسلمين طرا على إستفادة الاحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم و بين الامام، عليه السلام ، أو المجتهد.

أترى أن المقلدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجة تتوقف فيما يحيكه زوجها من المجتهد فى مسائل حيضها و ما يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير

***** [۱۶۳] *****

العلمى؟ و هذا مما لا شك فيه و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيدة عن الانصاف.

نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف.

و قد حكى إعتراض السيد، قدس سره ، على نفسه: ب (أنه لا خلاف بين الامة فى أن من و كل وكيلا أو إستناب صديقا فى إبتياع أمة أو عقد على إمرأة فى بلدته أو فى بلاد نائية - فحمل إليه الجارية وزف إليه المرأة و أخبره أنه أزاح العلة فى ثمن الجارية و مهر المرأة و أنه اشترى هذه و عقد على تلك: - إن له وطئها و الانتفاع بها فى كل ما يسوغ للمالك و الزوج.

و هذه سبيله مع زوجته و أمته إذ أخبرته بطهرها و حيضها و يرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج و على الرجل بموت إمرأته، فيتزوج أختها.

و كذا لا خلاف بين الامة فى أن للعالم أن يفتى و للعامى أن يأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتى به من شريعة الاسلام و أنه مذهبه).

فأجاب بما حاصله: (إنه إن كان الغرض من هذه الرد على من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه، فلا محيص و إن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد فى التحليل و التحريم، فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمية من إجماع و غيره على أنحاء مختلفة، فى بعضها لا يقبل إلا إخبار أربعة و فى بعضها لا يقبل إلا عدلان و فى بعضها يكفى قول العدل الواحد و فى بعضها يكفى خبر الفاسق و الذمى، كما فى الوكيل و مبتاع الامة و الزوجة فى الحيض و الطهر.

و كيف يقاس على ذلك رواية الاخبار فى الاحكام).

أقول: المعترض، حيث إدعى الاجماع على العمل فى الموارد المذكورة، فقد لقن الخصم طريق إلزامه و الرد عليه بأن هذه الموارد للاجماع و لو إدعى إستقرار سيرة المسلمين على العمل فى الموارد المذكورة و إن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعا عند العلماء كان أبعد عن الرد، فتأمل.

(۴) - الرابع: [من وجوه تقرير الاجماع]

إستقرار طريقة العقلاء طرا على الرجوع إلى خبر الثقة فى أمورهم العادية و منها الاوامر الجارية من الموالى إلى العبيد.

***** [۱۶۴] *****

فنقول: إن الشارع إن إكتفى بذلك منهم فى الاحكام الشرعية فهو و إلا وجب عليه ردعهم و تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق فى الاحكام الشرعية، كما ردع فى مواضع خاصة.

و حيث لم يردع علم منه رضاه بذلك، لان اللازم فى باب الاطاعة و المعصية الاخذ بما يعد طاعة فى العرف و ترك ما يعد معصية، كذلك.

فإن قلت: يكفى فى ردعهم الايات المتكاثرة و الاخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت إنحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم فى أمرين و أن الايات و الاخبار راجعة إلى أحدهما.

الاول:

أن العمل بالظن و التعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة.

و الثانى أن فيه طرحا لادلة الاصول العملية و اللفظية التى إعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

و شئ من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل، لكون حرمة العمل بالظن من أجلهما مركوزا فى ذهن العقلاء، لان حرمة التشريع ثابت عندهم و الاصول العملية و اللفظية معتبرة عندهم، مع عدم الدليل على الخلاف.

و مع ذلك نجد بناء هم على العمل بالخبر الموجب للاطمينان.

و السر فى ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد إستقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء التشريع، مع بناء هم على سلوكه فى مقام الاطاعة و المعصية، فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه و ترك ما أخبر بحرمته لا يعد مشرعا، بل لا يشكون فى كونه مطيعا و لذا يعولون عليه فى أوامرهم العرفية من الموالى إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام الشرعية.

و أما الاصول المقابلة للخبر، فلا دليل على جريانها فى مقابل خبر الثقة، لان الاصول التى مدركها حكم العقل، لا الاخبار، لقصورها عن إفادة إعتبارها، كالبراءة و الاحتياط و التخيير، لا إشكال فى عدم جريانها فى مقابل خبر الثقة، بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به فى أحكامها العرفية، لان نسبة العقل فى حكمه بالعمل بالاصول المذكورة إلى الاحكام الشرعية و العرفية سواء.

و أما الاستصحاب، فإن أخذ من العقل فلا إشكال فى أنه لا يفيد الظن فى المقام و إن أخذ من الاخبار فغاية الامر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

و أما الاصول اللفظية، كالاطلاق و العموم، فليس بناء أهل اللسان على إعتبارها حتى فى

***** [۱۶۵] *****

مقام وجود الخبر الموثوق به فى مقابلها، فتأمل.

(۵) - الخامس:

[من وجوه تقرير الاجماع] ما ذكره العلامة فى النهاية من إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير و قد ذكر فى النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد.

و هذا الوجه لا يخلو من تأمل، لانه إن أريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان فى ذلك الزمان لا يصدر إلا عن رأى الحجة، عليه السلام ، فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الاحد فضلا عن ثبوت تقرير الامام عليه السلام له و إن أريد به الهمج الرعاع الذين يصغون إلى كل ناعق، فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الامام، عليه السلام ، لعدم إرتداعهم بردعه فى ذلك اليوم.

و لعل هذا مراد السيد، قدس سره ، حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذين يتحشم التصريح بخلافهم و إمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم.

إلا ان يقال: إنه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام بل و لا أتباعه من الصحابة النكير على العاملين، إظهارا للحق و إن لم يظنوا الارتداع، إذ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة التى أنكرها عليهم من أنكر، لاظهار الحق و دفعا لتوهم دلالة السكوت على

الرضا.

السادس: [من وجوه تقرير الاجماع] دعوى الاجماع من الامامية، حتى السيد و أتباعه، على وجوب الرجوع إلى هذه الاخبار الموجودة فى أيدينا المودعة فى أصول الشيعة و كتبهم.

و لعل هذا هو الذى فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة، فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد، قدس سره ما.

و فيه:

(۱) - أولا: ،

أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب، فهو مما علم خلافه بالعيان و إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها فى الجملة على إختلاف العاملين فى شروط العمل حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر، فهذا لا ينفعنا إلا فى حجية ما علم إتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص و ليس يوجد ذلك فى الاخبار إلا نادرا. خصوصا مع ما نرى من رد بعض المشايخ، كالصدوق و الشيخ، بعض الاخبار المودعة فى الكتب المعتبرة، بضعف السند أو بمخالفة الاجماع أو نحوها.

(۲) - و أما ثانيا:

فلان ما ذكره من الاتفاق لا ينفع، حتى فى الخبر الذى علم إتفاق الفرقة على قبوله و العمل به، لان الشرط فى الاتفاق العملى أن يكون وجه عمل المجمعين معلوما.

ألا ترى أنه لو

***** [۱۶۶] *****

إتفق جماعة يعلم برضاء الامام، عليه السلام ، بعملهم على النظر إلى إمرأة، لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوج، لبعضهم و أما لآخر و بنتا لثالث و أم زوجة لرابع و بنت زوجة لخامس و هكذا.

فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها و بينه أن ينظر إليها من جهة إتفاق الجماعة الكشاف عن رضاء الامام، عليه السلام ، بل لو رأى شخص الامام، عليه السلام ، ينظر إلى إمرأة، فهل يجوز لعاقل التأسى به؟ و ليس هذا كله إلا من جهة أن الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذى يقع عليه، فلا بد فى الاتفاق العملى من العلم بالجهة و الحيثية التى إتفق المجمعون على إيقاع الفعل من هذه الجهة و الحيثية.

و مرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع فى الحكم الشرعى المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه إذا علم بأن بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينة و بعضهم من حيث كونه ظانا بصدوره قاطعا بحجية هذا الظن، فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره و لا العلم بحجية الظن الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من يعمل به لاجل مطلق الظن، أو إحتملنا خطأه، فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعا للمجمعين.

***** [۱۶۷] *****

## الرابع دليل العقل

الرابع دليل العقل و هو من وجوه، بعضها يختص بإثبات حجية خبر الواحد و بعضها يثبت حجية الظن مطلقا أو فى الجملة فيدخل فيه الخبر.

أما الاول [وهو حجية خبر الواحد] فتقريره من وجوه أولها: ما اعتمدته سابقا و هو أن لا شك للمتتبع فى أحوال الرواة المذكورة فى تراجمهم فى كون أكثر الاخبار بل جلها، إلا ما شذ و ندر، صادرة عن الائمة، عليهم السلام و هذا يظهر بعد التأمل فى كيفية ورودها إلينا و كيفية إهتمال أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة و من تقدمهم، فى تنقيح ما أودعوه فى كتبهم و عدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب و إيداعها فى تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين.

فقد حکی عن أحمد بن محمد بن عیسی أنه قال: (جئت إلی الحسن بن علی الوشاء و سألته أن یخرج إلی کتابا لعلاء بن رزین و کتاب لابان بن عثمان الاحمر، فأخرجهما.

فقلت: أحب أن أسمعها.

فقال لی: رحمک الله، ما أعجلک اذهب، فاکتبهما و أسمع من بعد.

فقلت له: لا آمن الحدثان.

فقال: لو علمت أن الحدیث یکون له هذا الطلب لاستکثرت منه، فإنی قد أدرکت فی هذا المسجد مائة شیخ، کل یقول: حدثنی جعفر بن محمد، علیهما السلام).

***** [۱۶۸] *****

و عن حمدویه، عن أیوب بن نوح: (أنه دفع إلیه دفترا فیه أحادیث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تکتبوا ذلک فافعلوا، فإنی کتبت عن محمد بن سنان و لکن لا أروی لکم عنه شیئا، فإنه قال قبل موته: کل ما حدثتکم به فلیس بسماع و لا بروایة و إنما وجدته).

فانظر کیف إحتاطوا فی الروایة لم یسمع من الثقات و إنما وجد فی الکتب.

و کفاک شاهدا أن علی بن الحسن بن فضال لم یرو کتب أبیه الحسن عنه مع مقابلتها علیه و إنما یرویها عن أخویه أحمد و محمد عن أبیه.

و اعتذر عن ذلک بأنه یوم مقابلته الحدیث مع أبیه کان صغیر السن لیس له کثر معرفة بالروایات، فقرأها علی أخویه ثانیا و الحاصل: أن الظاهر إنحصار مدارهم علی إیداع ما سمعوه من صاحب الکتاب أو ممن سمعه منه، فلم یکونوا یودعون إلا ما سمعوا و لو بوسائط من صاحب الکتاب و لو کان معلوم الانتساب مع إطمینانهم بالوسائط و شدة وثوقهم بهم.

حتی أنهم ربما کانوا یتبعونهم فی تصحیح الحدیث ورده، کما إتفق للصدوق بالنسبة إلی شیخه إبن الولید، قدس سره ما.

و ربما کانوا لا یثقون بمن یوجد فیه قدح بعید المدخلیة فی الصدق.

و لذا حکی عن جماعة منهم التحرز عن الروایة عمن یروی من الضعفاء و یعتمد المراسیل و إن کان ثقة فی نفسه.

کما إتفق بالنسبة إلی البرقی.

بل یتحرزون عن الروایة عمن یعمل بالقیاس، مع أن عمله لا دخل له بروایته، کما إتفق بالنسبة إلی الاسکافی، حیث ذکر فی ترجمته أنه کان یری القیاس، فترک روایاته لاجل ذلک.

و کانوا یتوقفون فی روایات من کان علی الحق فعدل عنه و إن کانت کتبه و روایاته حال الاستقامة، حتی أذن لهم الامام، علیه السلام ، أو نائبه.

کما سألوا العسکری، علیه السلام ، عن کتب بنی فضال و قالوا: إن بیوتنا منها ملاء، فأذن علیه السلام لهم.

و سألوا الشیخ أبا القاسم بن روح عن کتب إبن عزاقر التی صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشیعة، حتی أذن لهم الشیخ فی العمل بها.

و الحصال: أن الامارات الکاشفة عن إهتمام أصحابنا فی تنقیح الاخبار فی الازمنة المتأخرة

***** [۱۶۹] *****

عن إ زمان الرضا، علیه السلام ، أکثر من أن تحصی و یظهر للمتتبع.

* * *

و الداعی إلی شدة الاهتمام – مضافا إلی کون تلک الروایات أساس الدین و بها قوام شریعة سید المرسلین، صلی الله علیه و آله و لهذا قال الامام، علیه السلام ، فی شأن جماعة من الرواة: (لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة) و أن الناس لا یرضون بنقل ما لا یوثق به فی کتبهم المؤلفة فی التواریخ التی لا یترتب علی وقوع الکذب فیها أثر دینی بل و لا دنیوی، فکیف فی کتبهم المؤلفة، لرجوع من

یأتی إلیها فی أمور الدین، علی ما أخبرهم الامام، علیه السلام ، بأنه یأتی علی الناس زمان هرج لا یأنسون إلا بکتبهم و علی ما ذکره الکلینی، قدس سره ، فی دیباجة الکافی من کون کتابه مرجعا لجمیع من یأتی بعد ذلک - ما تنبهوا له و نبههم علیه الائمة - علیهم السلام - من أن الکذابة کانوا یدسون الاخبار المکذوبة فی کتب أصحاب الائمة، علیهم السلام ، کما یظهر من الروایات الکثیرة: منها: أنه عرض یونس بن عبدالرحمن علی سیدنا أبی الحسن الرضا، علیه السلام ، کتب جماعة من أصحاب الباقر و الصادق، علیهما السلام، فأنکر منها أحادیث کثیرة أن تکون من أحادیث أبی عبدالله علیه السلام.

قَالَ:

إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ کَذَبَ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام لَعَنَ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ وَ کَذَلِکَ أَصْحَابُ أَبِی الْخَطَّابِ یَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِیثَ إِلَی یَوْمِنَا هَذَا فِی کُتُبِ أَصْحَابِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام

و منها:

(عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام یَقُولُ کَانَ الْمُغِیرَةُ بْنُ سَعِیدٍ یَتَعَمَّدُ الْکَذِبَ عَلَی أَبِی ع وَ یَأْخُذُ کُتُبَ أَصْحَابِهِ وَ کَانَ أَصْحَابُهُ الْمُسْتَتِرُونَ بِأَصْحَابِ أَبِی یَأْخُذُونَ الْکُتُبَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِی فَیَدْفَعُونَهَا إِلَی الْمُغِیرَةِ فَکَانَ یَدُسُّ فِیهَا الْکُفْرَ وَ الزَّنْدَقَةَ وَ یُسْنِدُهَا إِلَی أَبِی علیه‌السلام )، الحدیث.

و روایة الفیض بن المختار المتقدمة فی ذیل کلام الشیخ.

إلی غیر ذلک من الروایات.

و ظهر مما ذکرنا أن ما علم إجمالا من الاخبار الکثیرة من وجود الکذابین و وضع الحدیث،

***** [۱۷۰] *****

فهو إنما کان قبل زمان مقابلة الحدیث و تدوین علمی الحدیث و الرجال بین أصحاب الائمة، علیهم السلام ، مع أن العلم به وجود الاخبار المکذوبة إنما ینافی دعوی القطع بصدور الکل التی تنسب إلی بعض الاخباریین، أو دعوی الظن بصدور جمیعها.

و لا ینافی ذلک ما نحن بصدده، من دعوی العلم الاجمالی بصدور أکثرها أو کثیر منها، بل هذه دعوی بدیهیة.

و المقصود مما ذکرنا دفع ما ربما یکابره المتعسف الخالی عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالی.

ثم إن هذا العلم الاجمالی إنما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرینة و إلا فالعلم به وجود مطلق الصادر لا ینفع.

فإذا ثبت العلم الاجمالی به وجود الاخبار الصادرة، فیجب بحکم العقل العمل بکل خبر مظنون الصدور، لان تحصیل الواقع الذی یجب العمل به إذا لم یمکن علی وجه العلم تعین المصیر إلی الظن فی تعیینه، توصلا إلی العمل بالاخبار الصادرة.

* * *

بل ربما یدعی وجوب العمل بکل واحد منها مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضین.

و الجواب عنه: أولا، أن وجوب العمل بالاخبار الصادرة إنما هو لاجل وجوب إمتثال أحکام الله الواقعی المدلول علیها بتلک الاخبار.

فالعمل بالخبر الصادر عن الامام، علیه السلام ، إنما یجب من حیث کشفه عن حکم الله الواقعی.

و حینئذ نقول: إن العلم الاجمالی لیس مختصا بهذه الاخبار، بل نعلم إجمالا بصدور أحکام کثیرة عن الائمة، علیهم السلام ، لوجود تکالیف کثیرة و حینئذ فاللازم أولا، الاحتیاط و مع تعذره أو تعسره أو قیام الدلیل علی عدم وجوبه یرجع إلی ما أفاد الظن بصدور الحکم الشرعی التکلیفی عن الحجة، علیه السلام ، سواء کان المفید للظن خبرا أو شهرة أو غیرهما.

فهذا الدلیل لا یفید حجیة خصوص الخبر و إنما یفید حجیة کل ما ظن منه بصدور الحکم عن الحجة و إن لم یکن خبرا.

فإن قلت: المعلوم صدور کثیر من هذه الاخبار التی بأیدینا.

و أما صدور الاحکام المخالفة للاصول غیر مضمون هذه الاخبار فهو غیر معلوم لنا و لا مظنون.

قلت:

(۱ –) أولا:

العلم الاجمالی و إن کان حاصلا فی خصوص هذه الروایات التی بأیدینا، إلا أن العلم الاجمالی حاصل أیضا فی مجموع ما بأیدینا من الاخبار و من الامارات الاخر المجردة عن الخبر التی بأیدینا المفیدة للظن بصدور الحکم عن الامام، علیه السلام و لیست هذا الامارات خارجة عن أطراف العلم الاجمالی الحاصل فی المجموع بحیث یکون العلم الاجمالی فی المجموع مستندا إلی

***** [۱۷۱] *****

بعضها و هی الاخبار و لذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار و ضممنا إلی الباقی مجموع الامارات الاخر کان العلم الاجمالی بحاله.

فهنا علم إجمالی حاصل فی الاخبار و علم إجمالی حاصل بملاحظة مجموع الاخبار و سائر الامارات المجردة عن الخبر.

فالواجب مراعاة العلم الاجمالی الثانی و عدم الاقتصار علی مراعاة الاول.

نظیر ذلک: ما إذا علمنا إجمالا به وجود شیاه محرمة فی قطیع غنم بحیث یکون نسبته إلی کل بعض منها کنسبته إلی البعض الآخر و علمنا أیضا به وجود شیاه محرمة فی خصوص طائفة خاصة من تلک الغنم بحیث لو لم یکن من الغنم إلا هذه علم إجمالا به وجود الحرام فیها أیضا.

و الکاشف عن ثبوت العلم الاجمالی فی المجموع ما أشرنا إلیه سابقا، من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التی علم به وجود الحرام فیها قطعة توجب إنتفاء العلم الاجمالی فیها و ضممنا إلیها مکانها باقی الغنم حصل العلم الاجمالی به وجود الحرام فیها أیضا.

و حینئذ فلا بد من أن نجری حکم العلم الاجمالی فی تمام الغنم إما بالاحتیاط أو بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتیاط.

و ما نحن فیه من هذا القبیل.

و دعوی أن سائر الامارات المجردة لا مدخل لها فی العلم الاجمالی و أن هنا إجمالیا واحدا بثبوت الواقع بین الاخبار، خلاف الانصاف.

(۲) – و ثانیا:

إن اللازم من ذلک العلم الاجمالی هو العمل بالظن فی مضمون تلک الاخبار، لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو بإعتبار کون مضمونه حکم الله الذی یجب العمل به.

و حینئذ فکلما ظن بمضمون خبر منها و لو من جهة الشهرة یؤخذ به و کل خبر لم یحصل الظن بکون مضمونه حکم الله لا یؤخذ به و لو کان مظنون الصدور.

فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع، لا بظن الصدور.

(۳) – و ثالثا:

إن مقتضی هذا الدلیل وجوب العمل بالخبر المقتضی للتکلیف، لانه الذی یجب العمل به.

و أما الاخبار الصادرة النافیة للتکلیف فلا یجب العمل بها نعم یجب الاذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعینها.

و کذلک لا یثبت به حجیة الاخبار علی وجه ینهض لصرف ظواهر الکتاب و السنة القطعیة.

و الحاصل: أن معنی حجیة الخبر کونه دلیلا متبعا فی مخالفة الاصول العملیة و الاصول اللفظیة مطلقا.

و هذا المعنی لا یثبت بالدلیل المذکور، کما لا یثبت بأکثر ما سیأتی من الوجوه العقلیة بل کلها، فانتظر، الثانی: ما ذکره فی الوافیة، مستدلا علی حجیة الخبر الموجود فی الکتب المعتمدة للشیعة، کالکتب

***** [۱۷۲] *****

الاربعة، مع عمل جمع به، من غير رد ظاهر، بوجوه، قال:

(۱) - (الاول:

أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالاصول الضرورية، كالصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و المتاجر و الانكحة و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعى، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد.

و من أنكر فإنما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالايمان)، إنتهى.

و يرد عليه: أولاـ أن العلم الاجمالى حاصل به وجود الاجزاء و الشرائط بين جميع الاخبار، لا خصوص الاخبار المشروطه بما ذكره و مجرد وجود العلم الاجمالى فى تلك الطائفة الخاصة لاـ يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الاجمالى، كما عرفت فى الجواب الاول عن الوجه الاول.

و إلا لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفه الخاصة و دعوى العلم الاجمالى فى الباقى، كأخبار العدول مثلا.

فاللازم حينئذ إما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئية شئ أو شرطيته و إما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية، إلا أن يقال: إن المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكره من الشروط.

(۲) - و ثانيا، أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط و الاجزاء دون الاخبار الدالة على عدمهما، خصوصا إذا إقتضى الاصل الشرطية و الجزئية.

(۳) - الثالث: ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين فى حاشيته على المعالم لاثبات حجية الظن الحاصل من الخبر، لا مطلقا و قد لخصناه لطوله.

و ملخصه: (أن وجوب العمل بالكتاب و السنة ثابت بالاجماع، بل الضرورة و الاخبار المتواترة و بقاء هذا التكليف أيضا بالنسبة إلينا ثابت بالادلة المذكورة.

و حينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظن الخاص به، فهو و إلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما).

هذا حاصله و قد أطال، قدس سره ، فى النقص و الابرام بذكر الايرادات و الاجوبة على هذا المطلب.

و يرد عليه: أن هذا الدليل بظاهره عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذى ذكروه لحجية الظن فى

***** [۱۷۳] *****

الجملة أو مطلقا و ذلك لان المراد بالسنة هو قول الحجة أو فعله أو تقريره. فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب و السنة و لم نتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنة تعين الرجوع بإعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولا لاحدهما، فإذا ظنناأن مؤدى الشهرة أو معقد الاجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره وجب الاخذ به.

و لا إختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها التى تسمى خبرا و حديثا فى الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من أمارة لا يظن كونها مدلولا لاحد الثلاثة.

كما إذا ظن بالاولوية العقلية أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله و لم يظن بصدوره عن الحجة أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام ، إذ رب حكم واقعى لم يصدر عنهم و بقى مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح.

لكن هذا نادر جدا، للعلم العادى بأن هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب أو ببيان الحجة قولا أو فعلا أو تقريرا.

فكل ما ظن أمارة بحكم الله تعالى، فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

و الحاصل: أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنة و يدل على إعتباره ما دل على إعتبار الكتاب و السنة الظنية.

فإن قلت: المراد بالسنة الاخبار و الاحاديث.

و المراد أنه يجب الرجوع إلى الاخبار المحكية عنهم، فإن تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو و إلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت: مع أن السنة فى الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريرة، لا حكاية أحدها، يرد عليه: أن الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجة و هو الاجماع و الضرورة الثابتة من الدين أو المذهب.

و أما الرجوع إلى الاخبار المحكية التى لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة، فلم يثبت ذلك بالاجماع و الضرورة من الدين التى إدعاها المستدل، فإن غاية الامر دعوى إجماع الامامية عليه فى الجملة، كما إدعاه الشيخ و العلامة فى مقابل السيد و أتباعه قدست أسرارهم.

و أما دعويس الضرورة من الدين و الاخبار المتواترة، كما إدعاها المستدل، فليست فى محلها.

و لعل هذه الدعوى قرينة على أن مراده من السنة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا حكايتها التى لا توصل إليها على وجه العلم.

***** [۱۷۴] *****

نعم لو إدعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية.

يرد عليه: أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم، بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التى يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذى ذكروه لحجية الظن و مفاده ليس إلا حجية كل أمارة كاشفة عن التكليف الواقعى.

و إن أرد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالى بصدور أكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت به غير الخبر الظنى من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجية خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الاول الذى قدمناه و قدمنا الجواب عنه، فراجع.

هذا تمام الكلام فى الادلة التى أقاموها على حجية الخبر و قد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الاخر.

و الانصاف: أن الدال منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمينان بمؤداه و هو الذى فسر به الصحيح فى مصطلح القدماء.

و المعيار فيه أن يكون إحتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء و لا يكون عندهم موجبا للتحير و التردد الذى لا ينافى حصول مسمى الرجحان، كما نشاهد فى الظنون الحاصلة بعد التروى فى شكوك الصلاة، فافهم.

و ليكن على ذكر منك، لينفعك فيما بعد.

***** [۱۷۵] *****

## الثانى حجية مطلق الظن

### [اشارة]

فلنشرع فى الادلة التى اقاموها على حجية الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل و إن إقتضاها أمر آخر و هو كون الخبر مطلقا أو خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنه لا يثبت إلا الظن فى الجملة و لا يثبته كلية.

و هى أربعة:

## [الدليل] الاول

أن فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم.

أم الصغرى، فلان الظن بالوجوب ظن بإستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن بإستحقاق العقاب على الفعل، أو لان الظن بالوجوب ظن به وجود المفسدة فى الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسدة فى الفعل، بناء على قول (العدلية) بتبعية الاحكام للمصالح و المفاسد و قد جعل فى النهاية كلا من الضررين دليلا مستقلا على المطلب.

و أجيب عنه بوجوه: أحدهما: ما عن الحاجبى و تبعه غيره، من منع الكبرى و أن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين و التقبيح العقليين إحتياط مستحسن، لا واجب.

و هو فاسد لان الحكم المذكور حكم إلزامى أطبق العقلاء على الالتزام به فى جميع أمورهم و ذم من خالفه.

و لذا إستدل به المتكلمون فى وجوب شكر المنعم الذى هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى و لو لاه لم يثبت وجوب النظر فى المعجزة و لم يكن لله على غير الناظر حجة.

و لذا خصوا النزاع فى الحظر و الاباحة فى غير المستقلات العقلية بما كان مشتملا على منفعة و خاليا عن إمارة المفسدة، فإن هذا التقييد يكشف عن أن ما فيه أمارة المضرة لا نزاع فى قبحه.

بل الاقوى، كما صرح به الشيخ فى العدة فى مسألة الاباحة و الحظر و السيد فى الغنية، وجوب دفع الضررالمحتمل.

و ببالى أنه تمسك فى

***** [۱۷۶] *****

العدة بعد العقل بقوله تعالى: (ولا تلقوا، إلخ).

ثم إن ما ذكره من إبتناء الكبرى على التحسين و التقبيح العقليين غير ظاهر، لان تحريم تعريض النفس للمهالك و المضار الدنيوية و الاخروية مما دل عليه الكتاب و السنة، مثل التعليل فى آية النبأ و قوله تعالى: (وَ لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) و قوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ ، بناء على أن المراد العذاب و الفتنة الدنيويان.

و قوله تعالى: (وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً) و قوله تعالى: (وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ و قوله تعالى: (أَ فَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئاتِ)، إلى غير ذلك.

نعم، التمسك فى سند الكبرى بالادلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الادلة العقلية.

لكن الظاهر ان مراد الحاجبى منع أصل الكبرى، لا مجرد إستقلال العقل بلزومه.

و لا يبعد عن الحاجبى أن يشتبه عليه حكم العقل الالزامى بغيره، بعد أن إشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن و القبح.

و المكابرة فى الاول ليس بأعظم منها فى الثانى.

ثانيها:

ما يظهر من العدة و الغنية و غيرهما، من أن الحكم المذكور مختص بالامور الدنيوية، فلا يجرى فى الاخروية مثل العقاب.

و هذا كسابقه فى الضعف، فإن المعيار هو التضرر، مع أن المضار الاخروية أعظم، اللهم إلا أن يريد المجيب ما سيجئ، من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلا على التكليف به، بخلاف المضار الدنيوية التابعة لنفس الفعل أو الترك علم حرمته أو لم يعلم، أو يريد أن المضار الغير الدنيوية و إن لم تكن خصوص العقاب، مما دل العقل و النقل على وجوب إعلامها على الحكيم و هو الباعث له على التكليف و البعثة.

لكن هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى، لا الكبرى.

ثالثها: النقض بالامارات التی قام الدلیل القطعی علی عدم إعتبارها، کخبر الفاسق و القیاس علی مذهب الامامیهٔ.

و أجیب عنه تارهٔ بعدم إلتزام حرمهٔ العمل بالظن عند إنسداد باب العلم و أخری بأن الشارع إذا ألغی ظنا تبین أن فی العمل به ضررا اعظم من ضرر ترک العمل به.

***** [۱۷۷] *****

و یضعف الاول:

بأن دعوی: (وجوب العمل بکل ظن فی کل مسأله إنسد فیها باب العلم و إن لم ینسد فی غیرها)، الظاهر أنه خلاف مذهب الشیعهٔ، لا أقل من کونه مخالفا لاجماعاتهم المستفیضهٔ بل المتواترهٔ، کما یعلم مما ذکروه فی القیاس.

و الثانی:

بأن إتیان الفعل حذرا من ترتب الضرر علی ترکه، أو ترکه حذرا من التضرر بفعله، لا یتصور فیه ضرر أصلا، لانه من الاحتیاط الذی إستقل العقل بحسنه و إن کانت الامارهٔ مما ورد النهی عن إعتباره.

نعم متابعهٔ الامارهٔ المفیدهٔ للظن بذلک الضرر و جعل مؤداها حکم الشارع و الالتزام به و التدین به، ربما کان ضرره أعظم من الضرر المظنون، فإن العقل مستقل بقبحه و وجود المفسدهٔ فیه و إستحقاق العقاب علیه، لانه تشریع.

لکن هذا لا یختص بما علم إلغاؤه، بل هو جار فی کل ما لم یعلم إعتباره.

توضیحه: أنا قدمنا لک فی تأسیس الاصل فی العمل بالمظنهٔ: أن کل ظن لم یقم علی إعتباره دلیل قطعی، سواء قام دلیل علی إعتباره أم لا، فالعمل به، بمعنی التدین بمؤداه و جعله حکما شرعیا، تشریع محرم دل علی حرمته الادلهٔ الاربعهٔ.

و أما العمل به - بمعنی إتیان ما ظن وجوبه مثلا أو ترک ما ظن حرمته من دون أن یتشرع بذلک - فلا قبح فیه، إذا لم یدل دلیل من الاصول و القواعد المعتبرهٔ یقینا علی خلاف مؤدی هذا الظن بأن یدل علی تحریم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحریمه.

فإن أراد أن الامارات التی یقطع بعدم حجیتها، کالقیاس و شبهه، یکون فی العمل بها، بمعنی التدین بمؤداها و جعله حکما شرعیا، ضرر أعظم من الضرر المظنون، فلا إختصاص لهذا الضرر بتلک الظنون، لان کل ظن لم یقم علی إعتباره دلیل قاطع یکون فی العمل به بذلک المعنی هذا الضرر العظیم أعنی التشریع.

و إن أراد ثبوت الضرر فی العمل بها، بمعنی إتیان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع فی مضرهٔ ترک الواجب و ترک ما ظن حرمته لذلک، کما یقتضیه قاعدهٔ دفع الضرر، فلا ریب فی إستقلال العقل و بداههٔ حکمه بعدم الضرر فی ذلک أصلا و إن کان ذلک فی الظن القیاسی.

و حینئذ فالاولی لهذا المجیب أن یبدل دعوی الضرر فی العمل بتلک الامارات المنهی عنها بالخصوص: بدعوی أن فی نهی الشارع عن الاعتناء بها و ترخیصه فی مخالفتها، مع علمه بأن ترکها ربما یفضی إلی ترک الواجب و فعل الحرام مصلحهٔ یتدارک بها الضرر المظنون علی تقدیر ثبوته فی الواقع، فتأمل.

و سیجئ تمام الکلام عند التکلم فی الظنون المنهی عنها بالخصوص و بیان کیفیهٔ

***** [۱۷۸] *****

عدم شمول أدلهٔ حجیهٔ الظن لها إن شاء الله تعالی.

فالاولی أن یجاب عن هذا الدلیل: بأنه إن ارید من الضرر المظنون العقاب، فالصغری ممنوعهٔ، لان إستحقاق العقاب علی الفعل أو الترک کإستحقاق الثواب علیهما لیس ملازما للوجوب و التحریم الوقعیین، کیف و قد یتحقق التحریم و نقطع بعدم العقاب فی الفعل، کما فی الحرام و الواجب المجهولین جهلا بسیطا أو مرکبا، بل إستحقاق الثواب و العقاب إنما هو علی تحقق الاطاعهٔ و المعصیهٔ اللتین لا تتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمهٔ أو الظن المعتبر بهما.

و أما الظن المشكوكالاعتبار فهو كالشك، بل هو هو، بعد ملاحظة ان من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه و يحتمل أن يكون المفروض منها.

اللهم إلا أن يقال: أن الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتى الجهل البسيط أو المركب بالوجوب و الحرمة، إنما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم.

و أما مع الظن بالوجوب أو التحريم، فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة و لا إجماع أيضا على أصالة البراءة فى موضوع النزاع.

و يرده:

أنه لا يكفى المستدل منع إستقلال العقل عدم ثبوت الاجماع، بل لا بد له من إثبات أن مجرد الوجوب و التحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به. فإذا لم يثبت ذلك بشرع و لا عقل لم يكن العقاب مظنونا، فالصغرى غير ثابتة و منه يعلم فساد ما ربما يتوهم أن قاعدة دفع الضرر يكفى للدليل على ثبوت الاستحقاق.

وجه الفساد أن هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى و هى الظن بالعقاب.

نعم لو ادعى أن دفع الضرر المشكوك لازم، توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز فى صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفى العقاب عند الظن، فيصير وجوده محتملا، فيجب دفعه.

لكنه رجوع عن الاعتراف بإستقلال العقل و قيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب و التحريم المشكوكين.

و إن اريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة، ففيه: أيضا منع الصغرى، فإنا و إن لم نقل بتغير المصالح و المفاسد بمجرد الجهل، إلا أنا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد إرتكاب ما ظن حرمته لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة، حتى مع القطع بثبوت الحرمة، لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف أو يعلمه بإعلام الشارع، نظير الكفارة و التوبة و غيرهما من الحسنات اللاتى يذهبن السيئات.

***** [۱۷۹] *****

و يرد عليه: أن الظن بثبوت مقتضى المفسدة مع الشك فى وجود المانع كاف فى وجوب الدفع، كما فى صورة القطع بثبوت المقتضى مع الشك فى وجود المانع، فإن إحتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء سواء جامع الظن به وجود مقتضى الضرر أم القطع به، بل أكثر موارد إلتزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة، كسلوك الطرق المخوفة و شرب الادوية المخوفة و نحو ذلك من موارد الظن بمقتضى الضرر دون العلة التامة له.

بل المدار - فى جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها و المضار المقصود دفعها - على المقتضيات دون العلل التامة، لان الموانع و المزاحمات مما لا تحصى و لا يحاط بها.

و أضعف من هذا الجواب ما يقال: إن فى نهى الشارع عن العمل بالظن كلية إلا ما خرج، ترخيصا فى ترك مراعاة الضرر المظنون و لذا لا يجب مراعاته إجماعا فى القياس.

و وجه الضعف ما ثبت سابقا من أن عمومات حرمة العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما يدل على حرمته، من حيث انه لا يغنى عن الواقع و لا يدل على حرمة العمل به فى مقام إحراز الواقع و الاحتياط لاجله و الحذر عن مخالفته.

فالاولى أن يقال: إن الضرر و إن كان مظنونا، إلا أن حكم الشارع قطعا أو ظنا بالرجوع فى مورد الظن إلى البراءة و الاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون و إلا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن إلغاء المفسدة.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال فى أنه متى ظن بوجوب شئ و أن الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا منجزا لا يرضى بتركه إلا أنه إختفى علينا ذلك الطلب، أو حرم علينا فعلا كذلك، فالعقل مستقل بوجوب فعل الاول و ترك الثانى.

لانه یظن فی ترک الاول الوقوع فی مفسدهٔ ترک الواجب المطلق الواقعی و المحبوب المنجز النفس الامری و یظن فی فعل الثانی الوقوع فی مفسدهٔ الحرام الواقعی و المبغوض النفس الامری، إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصهٔ فی ترک العمل فی هذه الصورهٔ کشف ذلک عن مصلحهٔ بتدارک بها ذلک الضرر المظنون.

و لذا وقع الاجماع علی عدم وجوب مراعاهٔ الظن بالوجوب أو الحرمهٔ إذا حصل الظن من القیاس و علی جواز مخالفهٔ الظن فی الشبهات الموضوعیهٔ حتی یستبین التحریم أو تقوم به البینهٔ.

ثم إنه لا فرق بین أن یحصل القطعه بترخیص الشارع ترک مراعاهٔ الظن بالضرر، کما عرفت من الظن القیاسی بالوجوب و التحریم و من حکم الشارع بجواز الارتکاب فی الشبههٔ الموضوعیه و بین أن یحصل الظن بترخیص الشارع فی ترک مراعاهٔ ذلک الظن، کما فی الظن الذی ظن کونه منهیا

***** [۱۸۰] *****

عنه عند الشارع، فإنه یجوز ترک مراعاته، لان المظنون تدارک ضرر مخالفته لاجل ترک مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمهٔ، فافهم.

إذا عرفت ذلک، فنقول: إن أصل البراءهٔ و الاستصحاب إن قام علیهما الدلیل القطعی، بحیث یدل علی وجوب الرجوع إلیهما فی صورهٔ عدم العلم و لو مع وجود الظن الغیر المعتبر، فلا إشکال فی عدم وجوب مراعاهٔ ظن الضرر و فی أنه لا یجب الترک أو الفعل بمجرد ظن الوجوب او الحرمهٔ، لما عرفت من أن ترخیص الشارع الحکیم للاقدام علی ما فیه ظن الضرر لا یکون إلا لمصلحهٔ یتدارک بها ذلک الضرر المظنون علی تقدیر الثبوت واقعا.

و إن منعنا عن قیام الدلیل القطعی علی الاصول و قلنا: إن الدلیل القطعی لم یثبت علی إعتبار الاستصحاب، خصوصا فی الاحکام الشرعیهٔ و خصوصا مع الظن بالخلاف.

و کذلک الدلیل لم یثبت علی الرجوع إلی البراء ه حتی مع الظن بالتکلیف، لان العمدهٔ فی دلیل البراءهٔ الاجماع و العقل المختصان بصورهٔ عدم الظن بالتکلیف، فنقول: لا أقل من ثبوت بعض الاخبار الظنیهٔ علی الاستصحاب و البراءهٔ عند عدم العلم الشامل لصورهٔ الظن، فیحصل الظن بترخیص الشارع لنا فی ترک مراعاهٔ ظن الضرر و هذا القد یکفی فی عدم الظن بالضرر.

و توهم:

(ان تلک الاخبار الظنیهٔ لا تعاض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون)، مدفوع بأن الفرض ان الشارع لا یحکم بجواز الاقتحام فی مظان الضرر إلا عن مصلحهٔ یتدارک بها الضرر المظنون علی تقدیر ثبوته، فحکم الشارع لیس مخالفا للعقل. فلا وجه لاطراح الاخبار الظنیهٔ الدالهٔ علی هذا الحکم الغیر المنافی لحکم العقل. ثم إن مفاد هذا الدلیل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق الاحتیاط لا من حیث هو.

و حینئذ فإذا کان الظن مخالفا للاحتیاط الواجب، کما فی صورهٔ الشک فی المکلف به، فلا وجه للعمل بالظن حینئذ.

و دعوی الاجماع المرکب و عدم القول بالفصل واضحهٔ الفساد، ضرورهٔ أن العمل فی الصورهٔ الاولی لم یکن بالظن من حیث هو، بل من حیث کونه إحتیاطا و هذه الحیثیهٔ نافیهٔ للعمل بالظن فی الصورهٔ الثانیهٔ. فحاصل ذلک العمل بالاحتیاط کلیهٔ و عدم العلم بالظن رأسا.

***** [۱۸۱] *****

## [الدلیل] الثانی

أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوخح على الراجح و هو قبيح.

و ربما يجاب عنه: بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالاخذ به حسن عقلا.

و فيه: أن المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح، بل هو جمع فى العمل بين الراجح و المرجوح.

مثلا، إذا ظن عدم وجوب شئ و كان وجوبه مرجوحا، فحينئذ الاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح فى العمل، لان الاتيان لا ينافى عدم الوجوب و إن أريد الاتيان بقصد الوجوب المنافى لعدم الوجوب.

ففيه: أن الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط، فإن الاحتياط هو الاتيان لاحتمال الوجوب، لا بقصده.

و قد يجاب أيضا: بأن ذلك فرع وجوب الترجيح، بمعنى أن الامر إذا دار بين ترجيح المرجوح و ترجيح الراجح، كان الاول قبيحا و أما إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح للمرجوح و لا للراجح.

و فيه: أن التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح، كترجيح المرجوح فتأمل جدا فالاولى: الجواب، أولا بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع أو الضرورة.

و ثانيا بالحل.

و توضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف و غرض الشارع متعلقا بالواقع و لم يمكن الاحتياط.

فإن العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بغداد و تردد الامر بين طريقين، أحدهما مظنون الايصال و الاخر موهومه.

فترجيح الموهوم قبيح، لانه نقض للغرض.

و أما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجب الاخذ بالراجح، بل اللازم فى الاول هو الاخذ بمقتضى البراءة و فى الثانى الاخذ بمقتضى الاحتياط.

فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة فى موارد الظن و عدم وجوب الاحتياط فيهما.

و معلوم أن العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح، بل ترك ترجيح الراجح على المرجوح فلا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الاتى المركب من بقاء التكليف و عدم جواز الرجوع إلى البراءة و عدم لزوم الاحتياط و غير ذلك من المقدمات التى لا يتردد الامر بين الاخذ بالراجح و الاخذ بالمرجوح إلا بعد إبطالها.

***** [۱۸۲] *****

## [الدليل] الثالث

ما حكاه الاستاد عن أستاده السيد الطباطبائى، قدس سره ما من أنه لا ريب فى وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك.

و لكن مقتضى قاعدة نفى العسر و الحرج عدم وجوب ذلك كله، لانه عسر أكيد و حرج شديد.

فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط و إنتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات و الموهومات، لان الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعا.

و فيه: أنه راجع إلى دليل الانسداد الاتى، إذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل إلا و يحتاج إليها فى إتمام هذا الدليل، فراجع و تأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال.

مع أن العمل بالاحتياط فى المشكوكات أيضا كالمضنونات لا يلزم منه حرج قطعا، لقلة موارد الشك المتساوى الطرفى، كما لا يخفى، فيقتصر فى ترك الاحتياط على الموهومات فقط.

و دعوی: (أن کل من قال بعدم الاحتیاط فی الموهومات قال بعدمه أیضا فی المشکوکات)، فی غایة الضعف و السقوط.

***** [۱۸۳] *****

## الدلیل الرابع

### اشارة

هو الدلیل المعروف بدلیل الانسداد و هو مرکب من مقدمات

(۱) - المقدمة الاولی: إنسداد باب العلم و الظن الخاص فی معظم المسائل الفقهیة.

(۲) - [المقدمة] الثانیة: أنه لا یجوز لنا إهمال الاحکام المشتبهة و ترک التعرض لامتثالها، بنحو من أنحاء إمتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصیلی، بأن یقتصر فی الاطاعة علی التکالیف القلیلة المعلومة تفصیلا، أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع و نجعل أنفسنا فی تلک الموارد ممن لا حکم علیه فیها کالاطفال و البهائم، أو ممن حکمه فیها الرجوع إلی أصالة العدم.

(۳) - الثالثة: أنه إذا وجب التعرض لامتثالها فلیس إمتثالها بالطرق الشرعیه المقررة للجاهل، من الاخذ بالاحتیاط الموجب للعلم الاجمالی بالامتثال أو الاخذ فی کل مسألة بالاصل المتبع شرعا فی نفس تلک المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة إلی غیرها من المجهولات، أو الاخذ بفتوی العالم بتلک المسألة و تقلیده فیها.

(۴) - الرابعة: أنه إذا بطل الرجوع فی الامتثال إلی الطرق الشرعیة المذکورة، لعدم الوجوب فی بعضها و عدم الجواز فی الاخر و المفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضی المقدمة الثانیة، فلا تعین بحکم العقل المستقل یجوز بحکم العقل الرجوع الامتثال الضنی و الموافقة الضنیه للواقع و لا یجوز العدول عنه إلی الموافقة الوهمیة، بأن یؤخذ بالطرف المرجوح و لا إلی الامتثال الاحتمالی و الموافقة الشکیة، بأن یعتمد علی أحد طرفی المسألة من دون تحصیل الظن فیها أو یعتمد علی ما یحتمل کونه طریقا شرعیا للامتثال من دون إفادته للظن أصلا.

فیحصل من جمیع تلک المقدمات وجوب الامتثال الظنی و الرجوع إلی الظن.

### المقدمة الاولی: و هی إنسداد باب العلم و الظن الخاص فی معظم المسائل الفقهیة

المقدمة الاولی: و هی إنسداد باب العلم و الظن الخاص فی معظم المسائل الفقهیة

فهی بالنسبة إلی إنسداد باب العلم فی الاغلب غیر محتاجة إلی الاثبات، ضرورة قلة ما یوجب العلم التفصیلی بالمسألة علی وجه لا یحتاج العمل فیها إلی إعمال أمارة غیر علمیة.

و أما بالنسبة إلی إنسداد باب الظن الخاص، فهی مبتنیة علی أن لا یثبت من الادلة المتقدمة لحجیة الخبر الواحد حجیة مقدار منه یفی - بضمیمة الادلة العلمیة و باقی الظنون الخاصة - بإثبات معظم الاحکام الشرعیة بحیث لا یبقی مانع عن الرجوع فی المسائل الخالیة عن الخبر و أخواته من الظنون الخاصة إلی ما یقتضیه الاصل فی تلک الواقعة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتیاط أو التخییر.

فتسلیم هذه المقدمة و منعها لا یظهر إلا بعد التأمل التام و بذل الجهد فی النظر فیما تقدم من أدلة حجیة الخبر و أنه هل یثبت بها حجیة مقدار واف من الخبر أم لا.

و هذه هی عمدة مقدمات دلیل الانسداد، بل الظاهر المصرح به فی کلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة یکفی فی حجیة الظن المطلق، للاجماع علیه علی تقدیر إنسداد باب العلم و الظن الخاص.

و لذا لم یذکر صاحب المعالم و صاحب الوافیة فی إثبات حجیة الظن الخبری غیر إنسداد باب العلم.

و أما الاحتمالات الاتیـهٔ فی ضـمن المقـدمات الاتیـهٔ، من الرجوع بعد إنسداد باب العلم و الظن الخاص إلی شـئ آخر غیر الظن، فإنما هی أمور احتملها بعض المدققین من متأخری المتأخرین.

أولهم، فیما أعلم، المحقق جمال الدین الخوانساری، حیث أورد علی دلیل الانسداد بإحتمال الرجوع إلی البراءهٔ و إحتمال الرجوع إلی الاحتیاط.

و زاد علیها بعض من تأخر إحتمالات أخر.

## المقدمهٔ الثانیهٔ: وعی عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهٔ علی کثرتها

المقدمهٔ الثانیهٔ: وعی عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهٔ علی کثرتها

و ترک التعرض لامتثالها بنحو من نحاء

فیدل علیه وجوه:

الاول:

الاجمـاع القطعی علی أن المرجع علی تقـدیر إنسـداد بـاب العلم و عـدم ثبوت الـدلیل علی حجیـهٔ أخبار الآحاد بالخصوص لیس هی البراءهٔ و إجراء أصالهٔ العدم فی کل حکم، بل لا بد من التعرض لامتثال الاحکام المجهولهٔ بوجه ما.

و هـذا الحم و إن لم یصـرح به أحـد من قـدمائنا بـل المتـأخرین فی هـذا المقـام، إلا أنه معلوم للمتتبع فی طریقـهٔ الاصـحاب بل علماء الاسلام طرا.

فرب مسألهٔ غیر معنونهٔ یعلم إتفاقهم فیها من ملاحظهٔ کلماتهم فی نظائرها.

أتری أن علمـاء نا العاملین بالاخبار التی بأیـدینا لو لم یقم عنـدهم دلیل خاص علی إعتبارها کانوا یطرحونها و یستریحون فی مواردها إلی أصالهٔ العدم، حاشا ثم حاشا.

مع أنهم کثیرا ما یذکرون أن الظن یقوم مقام العلم فی الشرعیات عند تعذر العلم.

و قـد حکی عن السـید فی بعض کلمـاته الاـعتراف بالعمـل بالظن عنـد تعـذر العلم، بل قـد ادعی فی المختلف فی باب قضاء الفوائت الاجماع علی ذلک.

الثـانی: أن الرجوع فی جمیع تلـک الوقـائع إلی نفی الحکم مسـتلزم للمخالفـهٔ القطعیـهٔ الکثیرهٔ، المعبر عنها فی لسان جمع من مشایخنا بالخروج عن الـدین، بمعنی أن المقتصـر علی التـدین بالمعلومات التارک للاحکام المجهولـهٔ جاعلا لها کالمعدومـهٔ یکاد یعد خارجا عن الدین، لقلهٔ المعلومات التی أخذ بها و کثرهٔ المجهولات التی أعرض عنها.

و هذا أمر یقطع ببطلانه کل أحد بعد الالتفات إلی کثرهٔ المجهولات، کما یقطع ببطلان الرجوع

***** [۱۸۶] *****

إلی نفی الحکم و عدم الالتزام بحکم أصـلا لو فرض - و العیاذ بالله - إنسداد باب العلم و الظن الخاص فی جمیع الاحکان و إنطماس هذا المقدار القلیل من الاحکام المعلومهٔ.

فیکشـف بطلاـن الرجوع إلی الـبراءهٔ عن وجوب التعرض لامتثـال تلـک المجهولاـت و لو علی غیر وجه العلم و الظن الخـاص، لاـ أن یکون تعـذر العلم و الظن الخـاص منشـأ للحکم بإرتفاع التکلیف بالمجهولات، کما توهمه بعض من تصـدی للایراد علی کل واحـدهٔ واحدهٔ من مقدمات الانسداد.

نعم هـذا إنما یسـتقیم فی حکم واحـد أو أحکام قلیلـهٔ لم یوجد علیه دلیل علمی أو ظنی معتبر، کما هو دأب المجتهدین بعد تحصـیل الادلهٔ و الامارات فی أغلب الاحکام.

أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولا، فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

و الحاصل: أن طرح أكثر الاحكام الفرعيـة بنفسه محـذور مفروغ عن بطلانه، كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة و قد وقع ذلك تصريحا أو تلويحا فى كلام جماعة من القدماء و المتأخرين.

منهم الصـدوق فى الفقيه، فى باب الخلل الواقع فى الصـلاة، فى ذيل أخبار سـهو النبى: (فلو جاز رد هـذه الاخبار الواقعة فى هذا الباب لجاز رد جميع الاخبار و فيه إبطال للدين و الشريعة)، إنتهى.

و منه السيد، قـدس سـره ، حيث أورد على نفسه فى المنع عن العمـل بخبر الواحـد و قـال: (فـإن قلت: إذا سـددتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أى شئ تعولون فى الفقه كله؟ فأجاب، بما حاصله: دعوى إنفتاح باب العلم فى الاحكام).

و لا يخفى: أنه لو جاز طرح الاحكام المجهولة و لم يكن شيئا منكرا، لم يكن وجه للايراد المذكور، إذ الفقه حينئذ ليس إلا عبارة عن الاحكـام التى قـام عليهـا الـدليل و المرجـح و كـان فيه معول و لم يكن وقع أيضـا للجواب بـدعوى الانفتاح الراجعـة إلى دعوى عـدم الحاجه إلى أخبار الآحاد.

بل المناسب حينئذ الجواب: بأن عدم المعول فى أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

و الحاصـل: أن ظـاهر السؤال و الجواب المـذكورين التسـالم و التصالـح على أنه لو فرض الحاجـة إلى اخبار الآحاد، لعـدم المعول فى أكثر الفقه، لزم العمل عليها و إن لم يقم عليه دليل بالخصوص، فإن

***** [۱۸۷] *****

نفس الحاجة إليها هى أعظم دليل، بناء على عدم جواز طرح الاحكام.

و من هنا ذكر السيد صدر الدين فى شرح الوافية أن السيد قد إصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين.

و منهم الشـيخ، قـدس سـره ، فى العـدة حيث أنه، بعـد دعوى الاجماع على حجية أخبار الآحاد، قال، ما حاصـله: إنه لو إدعى أحد أن عمل الامامية بهذه الاخبار كان لاجل قرائن إنضمت إليها، كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه.

ثم قال: و من قال إنى متى عـدمت شـيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضـيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الاخبار و أكثر الاحكام و لا يحكم فيها بشئ ورد الشرع به و هذا حد يرغب أهل العلم عنه و من صار إليه لا يحسن مكالمته، لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه)، إنتهى.

و لعمرى، إنك يكفى مثل هذا الكلام من الشيخ فى قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم و الظن الخاص فى أكثر الاحكام.

و منهم المحقق فى المعتبر حيث قـال - فى مسألـة خمس الغوص فى رد من نفـاه، مسـتدلا بـأنه لو كـان لنقـل بالسـنة: - قلنا: أما تواترا فممنوع و إلا لبطل كثير من الاحكام)، إنتهى.

و منهم العلامة فى نهج المسترشدين، فى مسألة إثبات عصمة الامام، حيث ذكر أنه، عليه السلام ، لا بد أن يكون حافظا للاحكام.

و استدل بأن الكتاب و السنة لا يدلن على التفاصيل - إلى أن قال: - و البراءة الاصليه ترفع جميع الاحكام.

و منهم بعض أصـحابنا فى رسالته المعمولة فى علم الكلام المسـماة بعصـر المنجود، حيث استدل على عصمة الامام، عليه السلام ، بأنه حافظ للشريعة، لعدم إحاطة الكتاب و السنة به - إلى أن قال: - (و القياس باطل و البراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام)، إنتهى.

و منهم الفاضل المقداد فى شرح الباب الحادى عشر، إلا أنه قال: (إن الرجوع إلى البراءة الاصلية يرفع أكثر الاحكام).

و الظاهر أن مراد العلامة و صاحب الرسالة، قدس سره ما، من جميع الاحكام ما عدا المستنبط

***** [۱۸۸] *****

من الادلة العلمية، لان كثيرا من الاحكام ضرورية لا ترفع بالاصل و لا يشك فيها حتى يحتاج إلى الامام عليه السلام.

و منهم المحقق الخوانساری، فیما حکی عنه السید الصدر فی شرح الوافیهٔ، من أن رجح الاکتفاء فی تعدیل الراوی بعدل، مستدلا، بعد مفهوم آیهٔ النبأ، بأن إعتبار التعدد یوجب خلو أکثر الاحکام عن الدلیل.

و منهم صاحب الوافیهٔ، حیث تقدم عنه الاستدلال علی حجیهٔ أخبار الآحاد، بأنا نقطع مع طرح أخبار الآحاد - فی مثل الصلاهٔ و الصوم و الزکاهٔ و الحج و المتاجر و الانکحهٔ و غیرها - بخروج حقائق هذه الامور عن کونها هذه الامور.

و هذه عبارهٔ أخری عن الخروج عن الدین الذی عبر به جماعهٔ من مشایخنا.

و منهم بعض شراح الوسائل حیث استدل علی حجیهٔ أخبار الآحاد بأنه لو لم یعمل بها بطل التکلیف و بطلانه ظاهر.

و منهم المحدث البحرانی صاحب الحدائق - حیث ذکر فی مسأله ثبوت الربا فی الحنطهٔ بالشعیر خلاف الحلی فی ذلک و قوله بکونهما جنسین و أن الاخبار الواردهٔ فی إتحادهما آحاد لا توجب علما و لا عملا - قال فی رده:

(إن الواجب علیه مع رد هذه الاخبار و نحوها من أخبار الشریعهٔ هو الخروج عن هذا الدین إلی دین آخر)، إنتهی.

و منهم العضدی، تبعا للحاجبی، حیث حکی عن بعضهم الاستدلال علی حجیهٔ خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أکثر الوقائع عن المدرک. ثم إنه و إن ذکر فی الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرک، لان الاصل من المدارک. لکن هذا الجواب من العامهٔ القائلین بعدم إتیان النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، بأحکام جمیع الوقائع و لو کان المجیب من الامامیهٔ القائلین بإکمال الشریعهٔ و بیان جمیع الاحکام لم یجب بذلک.

و بالجملهٔ، فالظاهر أن خلو أکثر الاحکام عن المدرک المستلزم للرجوع فیها إلی نفی الحکم و عدم الالتزام فی معظم الفقه بحکم تکلیفی کأنه أمر مفروغ البطلان و الغرض من جیمع ذلک الرد علی بعض من تصدی لرد هذه المقدمه و لم یأت بشئ عدا ما قرع سمع کل أحد من أدلهٔ البراءهٔ و عدم ثبوت التکلیف إلا بعد البیان و لم یتفطن بأن مجراها فی

***** [۱۸۹] *****

غیر ما نحن فیه، فهل یری من نفسه إجراءها و لو فرضنا و العیاذ بالله، إرتفاع العلم بجمیع الاحکام.

بل نقول: لو فرضنا أن مقلدا دخل علیه وقت الصلاهٔ و لم یعلم من الصلاهٔ عدا ما تعلم من أبویه بظن الصحهٔ إحتمال الفساد عنده إحتمالا ضعیفا و لم یتمکن من أزید من ذلک، فهل یلتزم بسقوط التکلیف عنه بالصلاهٔ فی هذه الحالهٔ، أو أنه یاتی بها علی حسب ظنه الحاصل من قول أبویه و المفروض أن قول أبویه مما لم یدل علیه دلیل شرعی.

فإذا لم تجد من نفسک الرخصهٔ فی تجویز ترک الصلاهٔ لهذا الشخص، فکیف ترخص الجاهل بمعظم الاحکام فی نفی الالتزام بشئ منها، عدا القلیل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص و ترک ما عداه و لو کان مظنونا بظن لم یقم علی إعتباره دلیل خاص.

بل الانصاف: أنه لو فرض و العیاذ بالله، فقد الظن المطلق فی معظم الاحکام، کان الواجب الرجوع إلی الامتثال الاحتمالی بالتزام ما لا یقطع معه بطرح الاحکام الواقعیهٔ.

الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلی البراءهٔ لا یوجب شیئا مما ذکر من المحذور البدیهی و هو الخروج عن الدین، فنقول: إنه لا دلیل علی الرجوع إلی البراءهٔ من جههٔ العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات، فإن أدلتها مختصهٔ بغیر هذه الصورهٔ و نحن نعلم إجمالا أن فی المظنونات واجبات کثیرهٔ و محرمات کثیرهٔ.

و الفرق بین هذا الوجه و سابقه: أن الوجه السابق کان مبنیا علی لزوم المخالفهٔ القطعیهٔ الکثیرهٔ المعبر عنها بالخروج عن الدین و هو محذور مستقل و إن قلنا بجواز العمل بالاصل فی صورهٔ لزوم مطلق المخالفهٔ القطعیهٔ.

و هذا الوجه مبنی علی أن مطلق المخالفهٔ القطعیهٔ غیر جائز و أصل البراءهٔ فی مقابلها غیر جار ما لم یصل المعلوم الاجمالی إلی حد الشبههٔ الغیر المحصورهٔ و قد ثبت فی مسألهٔ البراءهٔ أن مجراها الشک فی اصل التکلیف، لا الشک فی تعیینه مع القطع بثبوت أصله، کما فی ما نحن فیه.

فإن قلت: إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى فی جمیع الوقائع إلی ما یوافق البراءة، فما تصنع؟ قلت: أولاـ إنه مستحیل، لاـن العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات الکثیرة فی جملة الوقائع المشتبهة یمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شی ء من الوقائع المحتملة للوجوب و عدم حرمة شئ من الوقائع المحتملة للتحریم، لان الظن بالسالبة الکلیة یناقض العلم بالموجبة الجزئیة، فالظن بأنه لا شخص من العلماء بفاسق، یناقض العلم إجمالا بأن بعض العلماء فاسق.

***** [۱۹۰] *****

و ثانیا، إنه علی تقدیر الامکان غیر واقع، لان الاماراتالتی یحصل للمجتهد منها الظن فی الوقائع لا تخلو عن الاخبار المتضمن کثیر منها لاثبات التکلیف وجوبا و تحریما.

فحصول الظن بعدم التکلیف فی جمیع الوقائع أمر یعلم عادة بعدم وقوعه.

و ثالثا، لو سلمنا وقوعه، لکن لا یجوز حنیئذ العمل بعدم التکلیف فی جمیع الوقائع لاجل العلم الاجمالی المفروض، فلا بد حینئذ من التبعیض بین مراتب الظن بالقوة و الضعف، فیعمل فی موارد الظن الضعیف بنفی التکلیف بمقتضی الاحتیاط و فی موارد الظن القوی بنفی التکلیف بمتقضی البراءة.

و لو فرض التسویة فی القوة و الضعف کان الحکم کما لو لم یکن ظن فی شئ من تلک الوقائع من التخییر إن لم یتیسر لهذا الشخص الاحتیاط و إن تیسر الاحتیاط تعین الاحتیاط فی حق نفسه و إن لم یجز لغیره تقلیده و لکن الظاهر أن ذلک مجرد فرض غیر واقع، لان الامارات کثیر منها مثبتة للتکلیف، فراجع کتب الاخبار.

ثم إنه قد یرد الرجوع إلی أصالة البراءة تبعا لصاحب المعالم و شیخنا البهائی فی الزبدة بأن إعتبارها من باب الظن و الظن منتف فی مقابل الخبر و نحوه من أمارات الظن.

و فیه: منع کون البراءة من باب الظن. کیف؟ و لو کانت کذلک لم یکن دلیل علی إعتبارها، بل هو من باب حکم العقل القطعی بقبح التکلیف من دون بیان.

و ذکر المحقق القمی، رحمه الله، فی منع حکم العقل المذکور: (أن حکم العقل إما أن یرید به الحکم القطعی أو الظنی.

فإن کان الاول، فدعوی کون مقتضی أصل البراءة قطعیا أول الکلام، کما لا یخفی علی من لاحظ أدلة المثبتین و النافین من العقل و النقل. سلمنا کونه قطعیا فی الجمله، لکن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع.

و أما بعد ورود الشرع، فالعلم بأن فیه أحکاما إجمالیة علی سبیل الیقین یثبطنا عن الحکم بالعدم قطعا، کما لا یخفی.

سلمنا ذلک و لکن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحیح علی خلافه.

و إن اراد الحکم الظنی، سواء کان بسبب کونه بذاته مفیدا للظن أو من جهة إستصحاب الحالة السابقة، فهو أیضا ظن مستفاد من ظاهر الکتاب و الاخبار التی لم یثبت حجیتها بالخصوص، مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع، ثم بعد ورود الخبر

***** [۱۹۱] *****

الصحیح، إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوی منه)، إنتهی کلامه، رفع مقامه.

و فیه: أن حکم العقل بقبح المواخذة من دون البیان حکم قطعی، لا إختصاص له بحال دون حال.

فلاـ وجه لتخصیصه بما قبل ورود الشرع و لم یقع فیه خلاف بین العقلاء و إنما ذهب من ذهب إلی وجوب الاحتیاط لزعم نصب الشارع البیان علی وجوب الاحتیاط من الآیات و الاخبار التی ذکروها.

و أما الخبر الصحیح فهو کغیره من الظنون إن قام دلیل قطعی علی إعتباره کان داخلا فی البیان و لا کلام فی عدم جریان البراءة معه و إلا فوجوده کعدمه غیر مؤثر فی الحکم العقلی.

و الحاصل: أنه لا ریب لاحد، فضلا عن أنه لا خلاف، فی أنه علی تقدیر عدم بیان التکلیف بالدلیل العام أو الخاص، فالاصل البراءة و

حینئذ فاللازم إقامهٔ الدلیل علی کون الظن المقابل بیانا.

و بما ذکرنا ظهر صحهٔ دعوی الاجماع علی أصالهٔ البراءهٔ فی المقام، لانه إذا فرض عدم الدلیل علی إعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البیان، فتجری البراءهٔ.

و ظهر فساد دفع أصل البراءهٔ بأن المستند فیها إن کان هو الاجماع فهو مفقود فی محل البحث و إن کان هو العقل فمورده صورهٔ عدم الدلیل و لا نسلم عدم الدلیل مع وجود الخبر.

و هذا الکلام، خصوصا الفقرهٔ الاخیرهٔ منه، مما یضحک الثکلی، فإن عدم ثبوت کون الخبر دلیلا یکفی فی تحقق مصداق القطع بعدم الدلیل الذی هو مجری البراءهٔ.

و اعلم:

أن الاعتراض علی مقدمات دلیل الانسداد بعدم إستلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع إلی البراء ه و إن کان قد أشار إلیه صاحب المعالم و صاحب الزبدهٔ و أجابا عنه بما تقدم مع رده، من أن أصالهٔ البراءهٔ لا یقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، إلا أن أول من شید الاعتراض به و حرره، لا من باب الظن، هو المحقق المدقق جمال الدین، قدس سره ، فی حاشیته، حیث قال: (یرد علی الدلیل المذکور أن إنسداد باب العلم بالاحکام الشرعیهٔ غالبا لا یوجب جواز العمل بالظن حتی یتجه ما ذکروه، لجواز أن لا یجوز العمل بالظن.

فکل حکم حصل العلم به من ضرورهٔ أو إجماع نحکم به و ما لم یحصل العلم به نحکم فیه بأصالهٔ البراءهٔ، لا لکونها مفیدهٔ للظن و لا للاجماع علی وجوب التمسک بها، بل لان العقل یحکم بأنه لا یثبت تکلیف علینا إلا بالعلم به، أو بظن یقوم

***** [۱۹۲] *****

علی إعتباره دلیل یفید العلم.

ففیما إنتفی الامران فیه یحکم العقل ببراءهٔ الذمهٔ عنه و عدم جواز العقاب علی ترکه، لا لان الاصل المذکور یفید ظنا بمقتضاها حتی یعارض بالظن الحاصل من أخبار الاحاد بخلافها، بل لما ذکرنا من حکم العقل بعدم لزوم شیٔ علینا ما لم یحصل العلم لنا و لا یکفی الظن به.

و یؤکده ما ورد من النهی عن إتباع الظن.

و علی هذا ففی ما لم یحصل العلم به علی أحد الوجهین و کان لنا مندوحهٔ عنه کغسل الجمعهٔ فالخطب سهل، إذ نحکم بجواز ترکه بمقتضی الاصل المذکور.

و أما فیما لم یکن مندوحهٔ عنه، کالجهر بالتسمیهٔ و الاخفات بها فی الصلاهٔ الاخفاتیهٔ التی قال بوجوب کل منهما قوم و لا یمکن لنا ترک التسمیهٔ، فلا محیص لنا عن الاتیان بأحدهما، فنحکم بالتخییر فیها، لثبوت وجوب أصل التسمیهٔ و عدم ثبوت وجوب الجهر و الاخفات، فلا حرج لنا فی شیٔ منهما و علی هذا فلا یتم الدلیل المذکور، لانا لا نعمل بالظن أصلا)، إنتهی کلامه، رفع مقامه.

و قد عرفت أن المحقق القمی، قدس سره ، أجاب عنه بما لا یسلم عن الفساد، فالحق رده بالوجوه الثلاثهٔ المتقدمهٔ.

ثم إن ما ذکره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلی البراءهٔ لا یجری فی جمیع الفقه، إذ قد یتردد الامر بین کون المال لاحد شخصین.

کما إذا شک فی صحهٔ بیع المعاطاهٔ فتبایع بها إثنان، فإنه لا مجری هنا للبراءهٔ، لحرمهٔ تصرف کل منهما علی تقدیر کون المبیع ملک صاحبه و کذا فی الثمن و لا معنی للتخییر أیضا، لان کلا منهما یختار مصلحته و تخییر الحاکم هنا لا دلیل علیه، مع أن الکلام فی حکم الواقعهٔ، لا فی علاج الخصومهٔ، اللهم إلا أن یتمسک فی أمثاله بأصالهٔ عدم ترتب الاثر، بناء علی أن أصالهٔ العدم من الادلهٔ الشرعیهٔ.

فلو أبدل فی الایراد أصالة البراءة بأصالة العدم کان أشمل.

و یمکن أن یکون هـذا الاصل - یعنی أصل الفساد و عـدم التملک و أمثاله - داخلا فی المسـتثنی، فی قوله: (لا یثبت تکلیف علینا إلا بالعلم أو بظن یقوم علی إعتباره دلیل یفید العلم)، بناء علی أن

***** [۱۹۳] *****

أصل العدم من الظنون الخاصة التی قام علی إعتبارها الاجماع و السیرة، إلا أن یمنع قیامهما علی إعتباره عند إشتباه الحکم الشرعی مع وجود الظن علی خلافه.

و إعتبـاره من بـاب الاستصـحاب مع إبتنائه علی حجیـة الاستصـحاب فی الحکم الشـرعی رجوع إلی الظن العقلی أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الدالة علی الاستصحاب.

الله إلا أن یدعی تواترها و لو إجمالا، بمعنی حصول العلم بصدور بعضها إجمالا، فیخرج عن خبر الآحاد و لا یخلو عن تأمل.

و کیف کان ففی الاجوبة المتقدمة و لا أقل من الوجه الاخیر غنی و کفایة إن شاء الله تعالی.

## المقدمة الثالثة: فی بیان بطلان وجوب تحصیل الامتثال

المقدمة الثالثة: فی بیان بطلان وجوب تحصیل الامتثال

بالطرق المقررة للجاهل من الاحتیاط

أو الرجوع فی کل مسألـة إلی ما یقتضـیه الاصل فی تلک المسألة أو الرجوع إلی فتوی العالم بالمسأله و تقلیده فیها فنقول: إن کلا من هذه الامور الثلاثة و إن کان طریقا شرعیا فی الجملة لامتثال الحکم المجهول، إلا أن منها ما لا یجب فی المقام و منها ما لا یجری.

أما الاحتیاط، فهو و إن کان مقتضـی الاصل و القاعـدة العقلیـة و النقلیة عند ثبوت العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات، إلا أنه فی المقام - أعنی صورة إنسداد باب العلم فی معظم المسائل الفقهیة - غیر واجب لوجهین:

(۱) - أحدهما:

الاجماع القطعی علی عـدم وجوبه فی المقام، لا بمعنی أن أحدا من العلماء لم یلتزم بالاحتیاط فی کل الفقه أو جله، حتی یرد علیه: أن عـدم إلتزامهم به إنما هو لوجود المدارک المعتبرة عندهم للاحکام، فلا یقاس علیهم من لا یجد مدرکا فی المسألة، بل بالمعنی الذی تقدم نظیره فی الاجماع علی عدم الرجوع إلی البراءة.

و حاصـله: دعوی الاجمـاع القطعی علی المرجع فی الشـریعة - علی تقـدیر إنسـداد بـاب العلم فی معظم الاحکام و عـدم ثبوت حجیة أخبـار الآحـاد رأسـا أو بإسـتثناء قلیـل هو فی جنب البـاقی کالمعـدوم - لیس هو الاحتیـاط فی الـدین و الالـتزام بفعـل کـل ما یحتمل الوجوب و لو موهوما و ترک کل ما یحتمل الحرمة کذلک.

و صـدق هذا الدعوی مما یجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة الملومات، مضافا إلی ما یسـتفاد من أکثر کلمات العلماء المتقدمة فی بطلاـن الرجوع إلی البراءة و عـدم التکلیف فی المجهولاـت، فإنهـا واضـحة الدلالـة فی أن بطلاـن الاحتیـاط کـالبراءة مفروغ عنه، فراجع.

***** [۱۹۵] *****

(۲) - الثانی:

لزوم العسـر الشدیـد و الحرج الاکیـد فی إلتزامه، لکثرة مـا یحتمل موهوما وجوبه، خصوصا فی أبواب الطهارة و الصـلاة. فمراعاته مما یوجب الحرج و المثال لا یحتاج إلیه.

فلو بنی العالم الخبیر بموارد الاحتیاط - فیما لم ینعقد علیه إجماع قطعی أو خبر متواتر - علی الالتزام بالاحتیاط فی جمیع أموره یوما و

ليلة، لوجد صدق ما ادعيناه.

هذا كله بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

و أما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده و تعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصية و علاج تعارض الاحتياطات و ترجيح الاحتياط الناشى عن الاحتمال القوى على الاحتياط الناشى عن الاحتمال الضعيف، فهو أمر مستغرق لاوقات المجتهد و المقلد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد و تعلمها فى حرج يحل بنظام معاشهم و معادهم.

توضيح ذلك:

أن الاحتياط فى مسألة التطهير بالماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر ترك التطهير به، لكن قد يعارضه فى الموارد الشخصية إحتياطات أخر، بعضها اقوى منه و بعضها أضعف و بعضها مساو، فإنه قد يوجد ماء آخر للطهارة و قد لا يوجد معه إلا التراب و قد لا يوجد من مطلق الطهور غيره.

فإن الاحتياط فى الاول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة أخرى كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الاجماع على طهارته و فى الثانى هو الجميع بين الطهارة المائية و الترابية إن لم يزاحمه ضيق الوقت المجمع عليه و فى الثالث الطهارة من ذلك المستعمل و الصلاة إن لم يزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب.

فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقى إلى مقلده أن الاحتياط فى ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط فى كثير من الموارد إستعماله فقط أو الجمع بينه و بين غيره و بالجملة. فتعليم موارد الاحتياط الشخصية و تعلمها، فضلا عن العمل بها، أمر يكاد يلحق بالمتعذر و يظهر ذلك بالتأمل فى الوقائع الاتفاقية.

فإن قلت: لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذى أدى نظره إلى إنسداد باب العلم فى معظم المسائل و وجوب الاحتياط، بل يقلد غيره.

قلت، مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد فى هذا الشخص: إن كلامنا فى حكم الله سبحانه بحسب إعتقاد هذا المجتهد الذى اعتقد إنسداد باب العلم و عدم الدليل على ظن خاص يكتفى به فى تحصيل غالب الاحكام و إن من يدعى وجود الدليل على ذلك فإنما نشأ إعتقاده مما ينبغى الركون إليه و يكون الركون إليه جازما فى غير محله.

***** [۱۹۶] *****

فالكلام فى أن حكم الله تعالى على تقدير إنسداد باب العلم و عدم نصب الطريق الخاص لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبة إلى العباد، للزوم الحرج البالغ حد إختلال النظام.

و لا يخفى أنه لا وجه لدفع هذا الكلام بأن العوام يقلدون مجتهدا غير هذا، قائلا بعدم إنسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنية الوافية بأغلب الاحكام، فلا يلزم عليهم حرج و ضيق.

ثم إن هذا كله، مع كون المسألة فى نفسها مما يمكن فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل فى العبادات.

أما مع عدم إمكان الاحتياط - كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما إلى صرفه عليه فى الحال و كما فى المرافعات - فى مناص عن العمل بالظن.

* * *

و قد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالاشارة إلى بعضها: منها: النقض بما لو أدى إجتهاد المجتهد و عمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج، كوجوب الترتيب بين الحاضره و الفائتة لمن عليه فوائت كثيرة، أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمدا و إن أصابه من المرض ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا.

و كذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد إلى وجوب امور كثيرة يحصل العسر لمراعاتها و بالجملة فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب

الاعراض عنها و فیما نحن فیه إذا إقتضی القاعدهٔ رعایهٔ الاحتیاط لم یرفع الید عنها، للزوم العسر.

و الجواب: أن ما ذکر فی غایهٔ الفساد.

لان مرجعه إن کان منع نهوض أدلـهٔ نفی الحرج للحکومـهٔ علی مقتضـیات القواعد و العمومات و تخصیصـها بغیر صورهٔ لزوم الحرج، فینبغی أن ینقل الکلام فی منع ثبوت قاعدهٔ الحرج و لا یخفی أن منعه فی غایهٔ السقوط، لدلالهٔ الاخبار المتواترهٔ معنی علیه، مضافا إلی دلالهٔ ظاهر الکتاب.

و الحاصل: أن قاعـدهٔ نفی الحرج مما ثبتت بالادلـهٔ الثلاثهٔ بل الاربعهٔ فی مثل مقام، لاسـتقلال العقل بقبح التکلیف بما یوجب إختلال نظام أمر الملکف، نعم هی فی غیر ما یوجب الاختلال قاعدهٔ ظنیهٔ تقبل الخروج عنها بالادلهٔ الخاصهٔ المحکمهٔ و إن لم تکن قطعیهٔ.

و أما القواعد و العمومات المثبتهٔ للتکلیف فلا إشکال بل لا خلاف فی حکومهٔ أدلهٔ نفی الحرج علیها.

فلیس الوجه فی التقدیم کون النسـبهٔ بینهما عموما من وجه، فیرجع إلی أصالهٔ البراءهٔ، کما قیل، أو إلی المرجحات الخارجیهٔ المعاضدهٔ لقاعـدهٔ نفی الحرج، کما زعم، بل لان أدلـهٔ نفی العسـر بمـدلوها اللفظی حاکمـهٔ علی العمومات المثبتـهٔ للتکلیف، فهی بالذات مقدمهٔ علیها و هذا هو السر

***** [۱۹۷] *****

فی عـدم ملاحظـهٔ الفقهاء المرجح الخارجی، بل یقدمونها من غیر مرجح خارجی نعم جعل بعض متأخری المتأخرین عمل الفقهاء بها فی الموارد من المرجحات لتلک القاعـدهٔ، زعما منه أن عملهم لمرجـح توقیفی إطلعوا علیه و اختفی علینا و لم یشـعر أن وجه التقدیم کونها حاکمهٔ علی العمومات.

و ممـا یوضـح مـا ذکرنـا - و یـدعو إلی التأمل فی وجه التقـدیم المـذکور فی محله و یوجب الاعراض عما زعمه غیر واحـد من وقوع التعـارض بینها و بین سائل العمومات فیجب الرجوع إلی الاصول أو المرجحات - هو ما رواه عبـدالاعلی، مولی آل سام، فی: من عثر، فانقطع ظفره، فجعل علیه مرارهٔ، فکیف یصـنع بالوضوء؟ فقال علیه السـلام : (یعرف هـذا و أشـبهاهه من کتاب الله: ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

إمسح علیه).

فإن فی إحالهٔ الامام، علیه السـلام ، لحکم هذه الواقعهٔ إلی عموم نفی الحرج - و بیان أنه ینبغی أن یعلم منه أن الحکم فی هذه الواقعهٔ المسـح فوق المرارهٔ، مع معارضـهٔ العموم المذکور بالعمومات الموجبهٔ للمسح علی البشـرهٔ - دلالهٔ واضـحهٔ علی حکومهٔ عمومات نفی الحرج بأنفسـها علی العمومات المثبتهٔ للتکالیف من غیر حاجهٔ إلی ملاحظهٔ تعارض و ترجیح فی البین، فافهم و إن کان مرجع ما ذکره إلی أن إلتزام العسر إذا دل علیه الدلیل لا بأس به.

کما فی ما ذکر من المثال و الفرض.

ففیه: مـا عرفت، من أنه لاـ یخصـص تلـک العمومـات إلاـ ما یکون أخص منها معاضـدا بما یوجب قوتها علی تلک العمومات الکثیرهٔ الواردهٔ فی الکتاب و السنهٔ.

و المفروض أنه لیس فی المقام إلا قاعدهٔ الاحتیاط التی قد رفع الید لاجل العسـر فی موارد کثیرهٔ: مثل الشـبههٔ الغیر المحصورهٔ و ما لو علم أن علیه فوائت لا یحصی عددها و غیر ذلک.

بل أدلهٔ نفی العسر بالنسبهٔ إلی قاعدهٔ الاحتیاط من قبیل الدلیل بالنسبهٔ إلی الاصل.

فتقدیمها علیها أوضح من تقدیمها علی العمومات الاجتهادیهٔ.

و أمـا مـا ذکره - من فرض أداء ظن المجتهـد إلی وجوب بعض مـا یوجب العسـر کالترتیب فی الفوائت أو الغسل فی المثالین - فظهر مما ذکرنا، من أن قاعدهٔ نفی العسر فی غیر مورد الاختلال قابلهٔ للتخصیص.

***** [۱۹۸] *****

و أما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب امور يلزم من فعلها الحرج.

فيرد عليه:

أولا، منع إمكانه، لانا علمنا بأدلة نفى الحرج أن الواجبات الشرعية فى الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف و مع هذا العلم الاجمالى يمتنع الظن التفصيلى بوجوب أمور فى الشريعة يوجب إرتكابها العسر، على مر نظيره فى الايراد على دفع الرجوع إلى البراءة.

و ثانيا، سلمنا إمكان ذلك، إما لكون الظنون الحاصلة فى السائل الفرعية كلها او بعضها ظنونا نوعية لا تنافى العلم الاجمالى بمخالفة البعض للواقع، أو بناء على أن المستفاد من أدلة نفى العسر ليس هو القطع و لا الظن الشخصى بانتفاء العسر، بل غايته الظن النوعى الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافى الظن الشخصى الفصيلى فى المسائل الفرعية على الخلاف و إما بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافى بين الظنون التفصيلية الشخصية و العمل الاجمالى بخلافها.

كما فى الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الاجمالى به وجود الفرد النادر على الخلاف.

لكن نمنع وقوع ذلك، لان الظنون الحاصلة للمجتهد، بناء على مذهب الامامية من عدم إعتبار الظن القياسى و أشبهاهه، ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة، كأقسام الخبر و الشهرة و الاستقراء و الاجماع المنقول و الاولوية الاعتبارية و نظائرها.

و من المعلوم للمتتبع فيها أن مؤدياتها لا تفضى إلى الحرج، لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها و سبرها سبرا إجماليا.

و ثالثا، سلمنا إمكانه و وقوعه، لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدى إلى إختلال النظام، حتى لا يمكن إخراجها من عمومات نفى العسر، فنعمل بها فى مقابلة عمومات نفى العسر و نخصصها بها، لما عرفت من قبولها التخصيص فى غير مورد الاختلال و ليس هذا كرا على ما فر منه، حيث أنا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر.

فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به، لان العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغا حد إختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة و المشكوكة.

و أما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط، فلا بد من العمل بها، سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط.

و حينئذ ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية فى فرض المعترض من جهة العمل بالظن، بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط.

فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة و المشكوكة المطابقة للاحتياط.

و منها: أنه يقع التعارض بين الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن و العمومات النافية للحرج.

و الاول أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط مع العلم الاجمالى بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم.

***** [۱۹۹] *****

و فيه: ما لا يخفى، لما عرفت فى تأسيس الاصل، من أن العمل بالظن ليس فيه إذا لم يكن بقصد التشريع و الالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتية و إنما يحرم إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم.

فالنافى للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلا قاعدة الاحتياط الآمرة بإحراز الاحتمالات الموهومة و ترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات و قد فرضنا أن قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفى العسر.

ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن و لو لم يكن على جهة التشريع، لكن عرفت سابقا عدم معارضة عمومات نفى العسر بشئ من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر.

و منها: أن الادلة النافية للعسر إنما تنفى وجوده فى الشريعة بحسب أصل الشرع اولا و بالذات، فى تنافى وقوعه بسبب عارض لا يسند

إلى الشارع و لذا لو نذر المكلف أمورا عسرة، كالاخذ بالاحتياط فى جميع الاحكام الغير المعلومة و كصوم الدهر أو إحياء بعض الليالى أو المشى إلى الحج أو الزيارات، لم يمنع تعسرها عن إنعقاد نذرها، لان الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف و كذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الاجارة و وجوب الوفاء بها.

و حينئذ فنقول: لا ريب أن وجوب الاحتياط بإتيان كل ما يحتمل الوجوب و ترك كل ما يحتمل الحرمة، إنما هو من جهة إختفاء الاحكام الشرعية المسبب عن الكلفين المقصرين فى محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبينة للاحكام و المميزة للحلال عن الحرام.

و هذا السبب و إن لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخلية أكثر المكلفين فى ذلك، إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سببا له و يختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء إختياره، بل هو أمر منفى بالادلة الشرعية السمعية.

و ظاهرها أن المنفى هو جعل الاحكام الشرعية أولا و بالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافى عروض التعسر لامتثالها من جهة تقصير المقصرين فى ضبطها و حفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال حينئذ أكثر بمراتب.

ألا ترى أن الاجتهاد الواجب على المكلفين و لو كفاية، من الامور الشاقة جدا، خصوصا فى هذه الازمنة.

فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة و هل يفرق فى نفى العسر بين الوجوب الكفائى و العينى.

و الجواب: عن هذا الوجه أن أدلة نفى العسر، سيما البالغ منه حد إختلال النظام و الاضرار بأمور المعاش و المعاد، لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفا إلى الشارع.

و هو الذى أريد بقولهم عليهم السلام : (ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر) و بين ما يكون مسندا إلى غيره.

و وجوب

***** [۲۰۰] *****

صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادة ممنوع و كذا أمثالها من المشى إلى بيت الله جل ذكره و إحياء الليالى و غيرهما.

مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات، لا ما كان السبب فيه نفس المكلف.

فيفرق بين الجنابة متعمدا فلا يجب الغسل مع المشقة و بين إجارة النفس للمشاق، لان الحم فى الاول تأسيس من الشارع و فى الثانى إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه.

فتأمل.

و أما الاجتهاد الواجب كفاية عند إنسداد باب العلم، فمع أنه شئ يقضى بوجوبه الادلة القطعية، فلا ينظر إلى تعسره و تيسره. فهو ليس أمرا حرجا، خصوصا بالنسبة إلى أهله، فإن مزاولة العلوم لاهلها ليس بأشق من أكثر المشاغل الصعبة التى يتحملها الناس لمعاشهم و كيف كان فلا يقاس عليه.

و أما عمل العباد بالاحتياط و مراقبة ما هو أحوط الامرين أو الامور فى الوقائع الشخصية إذا دار الامر فيها بين الاحتياطات التمعارضة، فإن هذا دونه خرط القتاد، إذ أوقات المجتهد لا تفى بتميز موارد الاحتياطات، ثم إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، عند تعارضها فى الموارد الشخصية التى تتفق للمقلدين.

كما مثلنا لك سابقا فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر.

***** [۲۰۱] *****

و قد يرد الاحتياط بوجوه أخر غير ما ذكرنا من الاجماع و الحرج منها: أنه لا دليل على وجوب الاحتياط و أن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

و فيه: أنه إن أريد أنه لا دليل على وجوبه فى كل واقعة إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالى به وجود التكليف بينها و بين

الوقائع الاخر فهم مسلم، بمعنی أن کل واقعهٔ لیست مما یقتضی الجهل فیها بنفسها الاحتیاط بل الشک فیها، إن رجع إلی التکلیف، - کما فی شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤیهٔ الهلال - لم یجب فیها الاحتیاط و إن رجع إلی تعیین المکلف به، کالشک فی القصر و الاتمام و الظهر و الجمعهٔ و کالشک فی مدخلیهٔ شئ فی العبادات، بناء علی وجوب الاحتیاط فیما شک فی مدخلیته وجب فیها الاحتیاط، لکن وجوب الاحتیاط فی ما نحن فیه فی الوقائع المجهولهٔ من جههٔ العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات فیها و إن کان الشک فی نفس الواقعهٔ شکا فی التکلیف.

و لذا ذکرنا سابقا أن الاحتیاط هو مقتضی القاعدهٔ الاولیهٔ عند إنسداد باب العلم.

نعم من لا یوجب الاحتیاط حتی مع العلم الاجمالی بالتکلیف فهو یستریح عن کلفهٔ الجواب عن الاحتیاط.

و منها: أن العمل بالاحتیاط مخالف للاحتیاط، لان مذهب جماعهٔ من العلماء بل المشهور بینهم إعتبار معرفهٔ الوجه بمعنی تمییز الواجب عن المستحب إجتهادا أو تقلیدا.

قال فی الارشاد، فی أوائل الصلاهٔ: (یجب معرفهٔ واجب أفعال الصلاهٔ من مندوبها و إیقاع کل منهما علی وجهه).

و حینئذ ففی الاحتیاط إخلال بمعرفهٔ الوجه التی أفتی جماعهٔ بوجوبها و باطلاق بطلان عبادهٔ تارک طریقی الاجتهاد و التقلید.

و فیه: أولا، أن معرفهٔ الوجه مما یمکن، للمتأمل فی الادلهٔ و فی إطلاقات العبارات و فی سیرهٔ

***** [۲۰۲] *****

المسلمین و فی سیرهٔ النبی، صلی الله علیه و آله و الائمهٔ، علیهم السلام ، مع الناس، الجزم بعدم إعتبارها، حتی مع التمکن من المعرفهٔ العلمیهٔ.

و لذا ذکر المحقق، قدس سره ، کما فی محکی المدارک فی باب الوضوء: (أن ما حققه المتکلمون من وجوب إیقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه کلام شعری) و تمام الکلام فی غیر هذا المقام.

و ثانیا، لو سلمنا وجوب المعرفهٔ أو إحتمال وجوبها الموجب للاحتیاط، فإنما هو مع التمکن من المعرفهٔ العلمیهٔ.

أما مع عدم التمکن فلا دلیل علیه قطعا.

لان إعتبار معرفهٔ الوجه إن کان لتوقف نیهٔ الوجه علیها، فلا یخفی أنه لا یجدی المعرفهٔ الظنیهٔ فی نیهٔ الوجه، فإن مجرد الظن بوجوب شئ لا یتأتی معه القصد إلیه لوجوبه، إذ لا بد من الجزم بالنیهٔ.

و لو إکتفی بمجرد الظن بالوجوب و لو لم یکن نیهٔ حقیقهٔ فهو مما لا یفی بوجوبه ما ذکروه فی إشتراط نیهٔ الوجه.

نعم لو کان الظن المذکور مما ثبت وجوب العمل به، تحقق معه نیهٔ الوجه الظاهری علی سبیل الجزم.

لکن الکلام بعد فی وجوب العمل بالظن.

فالتحقیق: أن الظن بالوجه إذا لم یثبت حجیته فهو کالشک فیه لا وجه لمراعاهٔ نیهٔ الوجه معه أصلا.

و إن کان إعتبارها لاجل توقف الامتثال التفصیلی المطلوب عقلا- أو شرعا علیه - و لذا أجمعوا ظاهرا علی عدم کفایهٔ الامتثال الاجمالی مع التمکن من التفصیلی بأن یتمکن من الصلاهٔ إلی القبلهٔ فی مکان و یصلی فی مکان آخر غیر معلوم القبلهٔ إلی أربع جهات أو یصلی فی ثوبین مشتبهین أو أکثر، مرتین أو أکثر، مع إمکان صلاهٔ واحدهٔ فی ثوب معلوم الطهارهٔ، إلی غیر ذلک - ففیه: إن ذلک إنما هو مع التمکن من العلم التفصیلی.

و أما مع عدم التمکن منه، کما فی ما نحن فیه، فلا دلیل علی ترجیح الامتثال التفصیلی الظنی علی الامتثال الاجمالی العلمی، إذ لا دلیل علی ترجیح صلاهٔ واحدهٔ فی مکان إلی جههٔ مظنونهٔ علی الصلاهٔ المکررهٔ فی مکان مشتبه الجههٔ، بل بناء العقلاء فی إطاعتهم العرفیهٔ علی ترجیح العلم الاجمالی علی الظن التفصیلی.

و بالجملهٔ، فعدم جواز الاحتیاط مع التمکن من تحصیل الظن مما لم یقم له وجه.

فإن كان و لا بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط و الاعتراف برجحانه و كونه مستحبا، بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص الذى قام الدليل عليه بالخصوص، فتأمل.

نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلى فى العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا على عدم جوازه، كما أشرنا إليه فى أول الرسالة، فى مسألة إعتبار العلم الاجمالى و أنه كالتفصيلى من جميع الجهات أم لا، فراجع.

***** [۲۰۳] *****

و مما ذكرنا ظهر أن القائل بإنسداد باب العلم و إنحصار المناص فى مطلق الظن ليس له أن يتأمل فى صحة عبادة تارك طريقى الاجتهاد و التقليد إذا أخذ بالاحتياط، لانه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط، لا جوازه أو رجحان.

فالاخذ بالظن عنده و ترك الاحتياط عنده من باب الترخيص و دفع العسر و الحرج، لا من باب العزيمة.

ثالثا، سلمنا تقديم الامتثال التفصيلى و لو كان ظنيا، على الاجمالى و لو كان علميا، لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن فى المسألة و معرفة الوجه ظنا و القصد إليه على وجه الاعتقاد الظنى و العمل على الاحتياط.

مثلا، إذا حصل الظن بوجوب القصر فى ذهاب أربعة فراسخ، فيأتى بالقصر بالنية الظنية الوجوبية و يأتى بالاتمام بقصد القربة إحتياطا أو بقصد الندب.

و كذلك إذا حصل الظن بعدم وجوب السورة فى الصلاة، فينوى الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب، ثم يأتى بالسورة قربة إلى الله تعالى للاحتياط.

و رابعا، لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول: إن الظن إذا لم يثبت حجيته فقد كان اللازم يمقتضى العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات فى الوقائع المشتبهة هو الاحتياط، كما عرفت سابقا.

فإذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة و هو الوجوب و تأتى نية الوجه الظاهرى كما تأتى فى جميع الموارد التى يفتى فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط و إستصحاب الاشتغال فتأمل.

فتحصل مما ذكرنا أن العمدة فى رد الاحتياط هى ما تقدم من الاجماع و لزوم العسر دون غيرهما.

اللهم إلا- أن يقال: إن هناك شيئا ينبغى أن ينبه عليه: و هو أن نفى الاحتياط بالاجما و العسر لا- يثبت إلا أنه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها و مشكوكها و موهومها.

و يندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلا أو بعضا، بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة، لانها الاولى بالاهمال.

و إذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط فى مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر، يبقى الاحتياط على حاله فى الزائد على هذا المقدار.

لما تقرر فى مسألة الاحتياط، من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات و قام الدليل الشرعى على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات فى الظاهر، تعين مراعاة الاحتياط فى باقى المحتملات و لم يسقط وجوب الاحتياط رأسا.

توضيح ما ذكرنا: أنا نفرض المشتبهات التى علم إجمالا به وجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب و مشكوكات الوجوب و موهومات الوجوب و كان الاتيان بالكل عسرا أو قام

***** [۲۰۴] *****

الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الجميع تعين ترك الاحتياط و إهماله فى موهومات الوجوب.

بمعنى أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الاتيان.

و ليس هذا معنى حجية الظن، لان الفرق - بين المعنى المذكور و هو أن مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به و بين حجية الظن

بمعنی کونه فی الشریعهٔ معیارا لامتثال التکالیف الواقعیهٔ نفیا و إثباتا.

و بعبارهٔ أخری: الفرق بین تبعیض الاحتیاط فی الموارد المشتبهه و بین جعل الظن فیها حجهٔ - هو أن الظن إذا کان حجهٔ فی الشرع، کان الحکم فی الواقعهٔ الخالیهٔ عنه الرجوع إلی ما یقتضیه الاصل فی تلک الواقعهٔ من دون إلتفات إلی العلم الاجمالی به وجود التکالیف الکثیرهٔ بین المشتبهات، إذ حال الظن حینئذ کحال العلم التفصیلی و الظن الخاص بالوقائع، فیکون الوقائع بین معلومهٔ الوجوب تفصیلا أو ما هو بمنزلهٔ المعلوم و بین مشکوکهٔ الوجوب رأسا.

و أما إذا لم یکن الظن حجهٔ - بل کان غایهٔ الامر، بعد قیام الاجماع و نفی الحرج علی عدم لزوم الاحتیاط فی جمیع الوقائع المشتبهه التی علم إجمالا- به وجود التکالیف بینها، عدم وجوب الاحتیاط بالاتیان بما ظن عدم وجوبه، لان ملاحظهٔ الاحتیاط فی موهومات الوجوب خلاف الاجماع و موجب للعسر - کان اللازم فی الواقعهٔ الخالیهٔ عن الظن الرجوع إلی ما یقتضیه العلم الاجمالی المذکور من الاحتیاط، لان سقوط الاحتیاط فی سلسلهٔ الموهومات لا یقتضی سقوطه فی المشکوکات، لاندفاع الحرج بذلک.

و حاصل ذلک: أن مقتضی القاعدهٔ العقلیهٔ و النقلیهٔ لزوم الامتثال العلمی التفصیلی للاحکام و التکالیف المعلومهٔ إجمالا.

و مع تعذره یتعین الامتثال العلمی الاجمالی و هو الاحتیاط المطلق.

و مع تعذره لو دار الامر بین الامتثال الظنی فی الکل و بین الامتثال العلمی الاجمالی فی البعض و الظنی فی الباقی کان الثانی هو المتعین عقلا و نقلا.

ففیما نحن فیه إذا تعذر الاحتیاط الکلی و دار الامر بین إلغائه بالمرهٔ و الاکتفاء بالاطاعهٔ الظنیهٔ و بین إعماله فی المشکوکات و المظنونات و إلغائه فی الموهومات کان الثانی هو المتعین.

و دعوی لزوم الحرج أیضا من الاحتیاط فی المشکوکات، خلاف الانصاف لقلهٔ المشکوکات، لان الغالب حصول الظن إما بالوجوب و إما بالعدم.

اللهم إلا أن یدعی قیام الاجماع علی عدم وجوب الاحتیاط فی المشکوکات أیضا.

و حاصله: دعوی أن الشارع لا یرید الامتثال العلمی الاجمالی فی التکالیف الواقعیهٔ المشتبهه بین الوقائع.

فیکون حاصل دعوی الاجماع دعوی إنعقاده علی أنه لا یجب شرعا الاطاعهٔ العلمیهٔ الاجمالیهٔ فی

***** [۲۰۵] *****

الوقائع المشتبهه مطلقا، لا فی الکل و لا فی البعض.

و حینئذ تعین الانتقال إلی الاطاعهٔ الظنیهٔ.

لکن الانصاف: أن دعواه مشکلهٔ جدا و ان کان تحققه مظنونا بالظن القوی، لکنه لا ینفع ما لم ینته إلی حد العلم.

فإن قلت: إذا ظن بعدم وجوب الاحتیاط فی المشکوکات، فقد ظن بأن المرجع فی کل مورد منها إلی ما یقتضیه الاصل الجاری فی ذلک المورد، فیصیر الاصول مظنونهٔ الاعتبار فی المسائل المشکوکهٔ.

فالمظنون فی تلک المسائل عدم وجوب الواقع فیها علی المکلف و کفایهٔ الرجوع إلی الاصول.

و سیجئ أنه لا فرق فی الظن الثابت حجیته بدلیل الانسداد بین الظن المتعلق بالواقع و بین الظن المتعلق بکون شئ طریقا إلی الواقع و کون العمل به مجزیا عن الواقع و بدلا عنه و لو تخلف عن الواقع.

قلت: مرجع الاجماع، قطعیا کان أو ظنیا، علی الرجوع فی المشکوکات إلی الاصول هو الاجماع علی وجود الحجهٔ الکافیهٔ فی المسائل التی إنسد فیها باب العلم حتی تکون المسائل الخالیهٔ عنها موارد للاصول.

و مرجع هذا إلی دعوی الاجماع علی حجیهٔ الظن بعد الانسداد.

[قلت: مسالهٔ إعتبار الظن بالطریق موقوف علی هذه المسألهٔ.

بیـان ذلـک أنه لو قلنـا ببطلاـن لزوم الاحتیـاط فی الشـریعهٔ رأسـا من جهـهٔ إشـتباه التکالیف الواقعیـهٔ فیها و عـدم لزوم الامتثال العلمی الاجمالی حتی فی المشکوکات و کفایهٔ الامتثال الظنی فی جمیع تلک الواقعات المشتبهه، لم یکن فرق بین حصول الظن بنفس الواقع و بین حصول الظن بقیام شـئ من الامور التعبدیهٔ مقام الواقع فی حصول البراءهٔ الظنیهٔ عن الواقع و الظن بسقوط الواقع فی الواقع أو فی حکم الشارع و بحسب جعله.

أما لو لم یثبت ذلک، بل کان غایـهٔ ما ثبت هو عـدم لزوم الاحتیاط بإحراز الاحتمالات الموهومـهٔ للزم العسـر، کان اللازم جواز العمل علی خلاف الاحتیاط فی الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم تحریمها.

و أمـا الوقـائع المشـکوک وجوبهـا أو تحریمهـا فهی باقیـهٔ علی طبق مقتضـی الاصـل من الاحتیاط اللازم المراعاهٔ، بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحریمها یحکم فیها بلزوم الفعل أو الترک من جههٔ کونها من محتملات الواجبات و المحرمات الواقعیهٔ.

و حینئذ فإذا قام ما یظن کونه طریقا علی عدم وجوب أحد الموارد المشکوک وجوبها، فلا یقاس

***** [۲۰۶] *****

بـالظن القـائم علی عـدم وجـوب مـورد من المـوارد المشـتبهه فی ترک الاحتیـاط، بـل اللاـزم هو العمـل بالاحتیـاط، لاـنه من الموارد المشکوکهٔ و الظن بطریقیهٔ ما قام علیه لم یخرجه عن کونه مشکوکا.

و أنت خبیر بـأن جمیع موارد الطرق المظنونـهٔ التی یراد إثبـات إعتبـار الظن بـالطریق فیهـا إنما هی من المشـکوکات، إذ لو کان نفس المورد مظنونـا مع ظن الطریق القـائم علیه لم یحتـج إلی إعمال الظن بالطریق و لو کان مظنونا، بخلاف الطریق التعبـدی المظنون کونه طریقا، لتعارض الظن الحاصل من الطریق و الظن الحاصل فی المورد علی خلاف الطریق.

و سیجئ الکلام فی حکمه علی تقدیر إعتبار الظن بالطریق.

و الحاصـل: أن إعتبـار الظن بـالطریق و کونه بـالظن فی الواقع مبنی علی القطع ببطلان الاحتیاط رأسا، بمعنی أن الشارع لم یرد منا فی مقـام إمتثـال الاحکـام المشـتبهه الامتثـال العلمی الاجمالی حتی یسـتنتج من ذلک حکم العقل بکفایـهٔ الامتثال الظنی لانه المتعین بعد الامتثال العلمی بقسمیه من التفصیلی و الاجمالی.

فیلزم من ذلک ما سـنختاره من عدم الفرق بعد کفایهٔ الامتثال الظنی بین الظن بأداء الواقع و الظن بمتابعهٔ طریق جعله الشارع مجزیا عن الواقع و سیجئ تفصیل ذلک إن شاء الله تعالی. ز].

فإن قلت: إذا لم یقم فی موارد الشک ما ظن طریقیته، لم یجب الاحتیاط فی ذلک المورد من جهـهٔ کونه أحد محتملات الواجبات أو المحرمات الواقعیهٔ و إن حکم بوجوب الاحتیاط من جههٔ إقتضاء القاعدهٔ فی نفس المسألهٔ.

کما لو کان الشک فیه فی المکلف به.

و هـذا إجماع من العلماء، حیث لم یحتط احـد منهم فی مورد الشک من جهـهٔ إحتمال کونه من الواجبات و المحرمات الواقعیـهٔ و إن إحتاط الاخباریون فی الشبههٔ التحریمیهٔ من جههٔ مجرد إحتمال التحریم.

فـإذا کـان عـدم وجوب الاحتیـاط إجماعیـا مع عـدم قیـام مـا یظن طریقیته علی عـدم الوجوب، فمع قیـامه لاـ یجب الاحتیاط بالاولویهٔ القطعیهٔ.

قلت: العلمـاء إنمـا لم یـذهبوا إلی الاحتیاط فی موارد الشک، لعـدم العلم الاجمالی لهم بالتکالیف، بل الوقائع لهم بین معلوم التکلیف تفصیلا أو مظنون لهم بالظن الخاص و بین مشکوک التکلیف رأسا.

و لا یجب الاحتیاط فی ذلک عند المجتهدین بل عند غیرهم فی الشبههٔ الوجوبیهٔ.

و الحاصل: أن موضوع عمل العلماء بإنفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغایر لموضوع عمل القائلین بالانسداد.

و قد نبهنا علی ذلک غیر مرهٔ فی بطلان التمسک لی بطلان البراءهٔ و الاحتیاط بمخالفتهما لعمل العلماء، فراجع.

***** [۲۰۷] *****

و یحصل مما ذکر إشکال آخر أیضا من جهة أن نفی الاحتیاط بلزوم العسر لا یوجب کون الظن حجة ناهضة لتخصیص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة و مخالفة سائر الظواهر الموجودة فیها.

و دعوی: (أن باب العلم و الظن الخاص إذا فرض إنسداده سقط عمومات الکتاب و السنة المتواترة و خبر الواحد الثابت حجیته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالی بمخالفة ظواهر أکثرها لمراد المتلکم، فلا یبقی ظاهر ههنا علی حاله حتی یکون الظن الموجود علی خلافه من باب المخصص و المقید)، مجازفة، إذ لا علم و لا ظن بطرو مخالفة الظاره فی غیر الخطابات التی علم إجمالها بالخصوص.

مثل: أقیموا الصلاة و لله علی الناس حج البیت و شبههما.

و أما کثیر من العمومات التی لا نعلم بإجمال کل منها، فلا یعلم و لا یظن بثبوت المجمل بینها، لاجل طرو التخصیص فی بعضها و سیجئ بیان ذلک عند التعرض لحال نتیجة المقدمات إن شاء الله. هذا کله حال الاحتیاط فی جمیع الوقائع.

و أما الرجوع فی کل واقعة إلی ما یقتضیه الاصل فی تلک الواقعة، من غیر إلتفات إلی العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات بین الوقائع، بأن یلاحظ نفس الواقعة: فإن کان فیها حکم سابق یحتمل بقاؤه إستصحب، کالماء المتغیر بعد زوال التغییر.

و إلا فإن کان الشک فی أصل التکلیف، کشرب التتن، أجری البراءة و إن کان الشک فی تعیین المکلف به، مثل القصر و الاتمام:

فإن أمکن الاحتیاط وجب و إلا تخیر، کما إذا کان الشک فی تعیین التکلیف الالزامی، کما إذا دار الامر بین الوجوب و التحریم.

فیرد هذا الوجه أن العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات یمنع عن إجراء البراءة و الاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتیاط، بل و کذا العلم الاجمالی به وجود غیر الواجبات و المحرمات فی الاستصحابات المطابقة للاحتیاط یمنع من العمل بالاستصحابات من حیث أنها إستصحابات و إن کان لا یمنع من العمل بها من حیث الاحتیاط، فتأمل، لکن الاحتیاط فی جمیع ذلک یوجب العسر.

و بالجملة، فالعمل بالاصول النافیة للتکلیف فی مواردها مستلزم للمخالفة القطعیة الکثیرة و بالاصول المثبتة للتکلیف من الاحتیاط و الاستصحاب مستلزم للحرج و هذا لکثرة المشتبهات فی المقامین، کما لا یخفی علی المتأمل.

و أما رجوع هذا الجاهل الذی إنسد علیه باب العلم فی المسائل المشتبهة إلی فتوی العالم بها و تقلیده فیها، فهو باطل لوجهین:

أحدهما الاجماع القطعی.

و الثانی أن الجاهل الذی وظیفته الرجوع

***** [۲۰۸] *****

إلی العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص.

و أما الجاهل الذی یبذل الجهد و شاهد مستند العالم و غلطه فی إستناده إلیه و اعتقاده عنه، فلا دلیل علی حجیة فتواه بالنسبة إلیه و لیست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل.

فإن من یخطئ القائل بحجیة خبر الواحد فی فهم دلالة آیة النبأ علیها، کیف یجوز له متابعته؟ و أی مزیة له علیه؟ حتی یجب رجوع هذا إلیه و لا یجب العکس.

و هذا هو الوجه فیما أجمع علیه العلماء، من أن المجتهد إذا لم یجد دلیلا فی المسألة علی التکلیف کان حکمه الرجوع إلی البراءة، لا إلی من یعتقد وجود دلیل علی التکلیف.

و الحاصل: أن إعتقاد مجتهد لیس حجة علی مجتهد آخر خال عن ذلک الاعتقاد و أدلة وجوب رجوع الجاهل إلی العالم یراد بها العالم الذی یختفی منشأ علمه علی ذلک الجاهل، لا مجرد المعتقد بالحکم.

و لا فرق بین المجتهدین المعتقدین المختلفین فی الاعتقاد و بین المجتهدین اللذین أحدهما اعتقد الحکم عن دلالهٔ و الاخر إعتقد بفساد تلک الدلالهٔ، فلم یحصل له إعتقاد.

و هذا شئ مطرد فی باب مطلق رجوع الجاهل إلی العالم، شاهدا کان أو مفتیا أو غیرهما.

## المقدمهٔ الرابعهٔ فی أنه إذا وجب التعرض لامتثال

المقدمهٔ الرابعهٔ فی أنه إذا وجب التعرض لامتثال

الواقع فی مسألهٔ واحدهٔ أو فی مسائل

و لم یمکن الرجوع فیها إلی الاصول و لم یجب أو لم یجز الاحتیاط، تعین العمل فیها بمطلق الظن و لعله لذلک یجب العمل بالظن فی الضرر و العدالهٔ و أمثالهما. إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول: قد ثبت وجوب العمل بالظن فیما نحن فیه.

و محصلها: أنه إذا ثبت إنسداد باب العلم و الظن الخاص کما هو مقتضی المقدمهٔ الاولی و ثبت وجوب إمتثال] الاحکام المشتبهٔ و عدم جواز إهمالها بالمرهٔ کما هو مقتضی المقدمهٔ الثانیهٔ و ثبت عدم وجوب کون الامتثال علی وجه الاحتیاط و عدم جواز الرجوع فیه إلی الاصول الشرعیهٔ کما هو مقتضی المقدمهٔ الثالثهٔ: تعین بحکم العقل التعرض لامتثالها علی وجه الظن بالواقع فیها، إذ لیس بعد الامتثال العلمی و الظنی بالظن الخاص المعتبر فی الشریعهٔ إمتثال مقدم علی الامتثال الظنی.

توضیح ذلک: أنه إذا وجب عقلا أو شرعا التعرض لامتثال الحکم الشرعی فله مراتب أربع:

(۱) - الاولی: الامتثال العلمی التفصیلی و هو أن یاتی بما یعلم تفصیلا أنه هو المکلف به.

و فی معناه ما إذا ثبت کونه هو المکلف به بالطریق الشرعی و إن لم یفد العلم و لا الظن، کالاصول الجاریهٔ فی مواردها و فتوی المجتهد بالنسبهٔ إلی الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

(۲) - الثانیهٔ: الامتثال العلمی الاجمالی و هو یحصل بالاحتیاط.

(۳) - الثالثهٔ: الامتثال الظنی و هو أن یأتی بما یظن أنه المکلف به.

(۴) - الرابعهٔ: الامتثال الاحتمالی، کالتعبد بأحد طرفی المسألهٔ من الوجوب و التحریم أو التعبد

***** [۲۱۰] *****

ببعض محتملات المکلف به عند عدم وجوب الاحتیاط أو عدم إمکانه.

و هذه المراتب مترتبهٔ لا یجوز بحکم العقل العدول عن سابقها إلی لاحقها إلا مع تعذرها، علی إشکال فی الاولین تقدم فی أول الکتاب.

و حینئذ فإذا تعذرت المرتبهٔ الاولی و لم یجب الثانیهٔ تعینت الثالثهٔ و لا یجوز الاکتفاء بالرابعهٔ.

فاندفع بذلک: ما زعمه بعض من تصدی لرد دلیل الانسداد بأنه لا یلزم من إبطال الرجوع إلی البراءهٔ و وجوب العمل بالاحتیاط وجوب العمل بالظن، لجواز أن یکون المرجع شیئا آخر لا نعلمه، مثل القرعهٔ و التقلید أو غیرهما مما لا نعلمه. فعلی المستدل سد باب هذه الاحتمالات و المانع یکفیه الاحتمال.

توضیح الاندفاع - بعد الاغماض عن الاجماع علی عدم الرجوع إلی القرعهٔ و ما بعدها - أن مجرد إحتمال کون شئ غیر الظن طریقا شرعیا لا یوجب العدول عن الظن إلیه، لان الاخذ بمقابل المظنون قبیح فی مقام إمتثال الواقع و إن قام علیه ما یحتمل أن یکون طریقا شرعیا، إذ مجرد الاحتمال لا یجدی فی طرح الطرف المظنون، فإن العدول عن الظن إلی الوهم و الشک قبیح.

و الحاصل: أنه کما لا یحتاج الامتثال العلمی إلی جعل جاعل، فکذلک الامتثال الظنی بعد تعذر الامتثال العلمی و فرض عدم سقوط الامتثال.

و انـدفع بمـا ذكرنا أيضا ما ربما يتوهم من التنافى بين إلتزام بقاء التكاليف فى الوقائع المجهولـة الحكم و عـدم إرتفاعه بالجهل و بين إلتزام العمل بالظن نظرا إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدى غير الاحتياط و إحراز الواقع فى إمتثاله.

توضـيح الانـدفاع: أن المراد من بقـاء التكليف بـالواقع نظير إلتزام بقاء التكليف فيما تردد الامر بين محـذورين من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإن الحكم بالتخيير لا ينافى إلتزام بقاء التكليف.

فيقـال: إن الاخـذ بأحـدهما لاـ يجـدى فى إمتثـال الواقع، لاـن المراد ببقـاء التكليف عـدم السـقوط رأسـا بحيث لاـ يعـاقب عنـد ترك المحتملات، كلا، بل العقل يستقل بإستحقاق العقاب عند الترك رأسا، نظير جميع الوقائع المشتبهة.

فمـا نحن فيه نظير إشـتباه الواجب بين الظهر و الجمعـة فى يوم الجمعـة بحيث يقطع بالعقـاب بتركهما معا مع عـدم إمكان الاحتياط أو كونه عسرا قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن باحدهما، فإنه يدور الامر بين العمل بالظن و التخيير و العمل بالموهوم.

فـإن إيجـاب العمـل بكل من الثلاثـة و إن لم يحرز به الواقع، إلا أن العمل بالظن أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم و التخيير فيجب عقلا،

***** [۲۱۱] *****

فافهم و لا فرق فى قبح طرح الطرف الراجح و الاخذط بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا شرعا و بين أن لاـ يقـوم، لاـن العـدول عن الظن إلى الـوهم قبيـح و لو بإحتمـال كون الطرف الموهوم واجب الاخـذ شـرعا، حيث قـام عليه ما يحتمل كونه طريقا.

نعم لو قـام على الطرف الموهوم مـا يظن كونه طريقـا معتبرا شـرعيا و دار الامر بين تحصـيل الظن بالواقع و بين تحصـيل الظن بالطريق المعتبر الشرعى، ففيه كلام سيأتى إن شاء الله تعالى.

و الحاصـل: أنه – بعـد مـا ثبت بحكم المقدمـة الثانيـة وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الانحاء و حرمـة إهمالها و فرضـها كالمعـدوم و ثبت بحكم المقدمـة الثالثـة عـدم وجوب إمتثـال المجهولاـت بالاحتيـاط و عـدم جواز الرجوع فى إمتثالهـا إلى الاـصول الجارية فى نفس تلك المسائل و لا إلى فتوى من يدعى إنفتاح باب العلم بها – تعين وجوب تحصـيل الظن بالواقع فيها و موافقته و لا يجوز قبل تحصـيل الظن الاكتفاء بالاخـذ بأحـد طرفى المسألـة و لا بعد تحصـيل الظن الاخذ بالطرف الموهوم، لقبح الاكتفاء فى مقام الامتثـال بالشـك و الوهم مع التمكن من الظن، كمـا يقبـح الاكتفـاء بالظن مع التمكن من العلم و لا يجوز أيضا الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا مع عدم إفادته للظن، لعدم خروجه عن الامتثال الشكى أو الوهمى.

هذا خلاصة الكلام فى مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن فى الجملة.

## امور ينبغى التنبيه عليها

### الامر الاول:

لا فرق فى الامتثال الظنى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى

إنـك قـد عرفت أن قضـية المقـدمات المـذكورة و جوب الامتثـال الظنى للاحكام المجهولـة، فاعلم أنه لا فرق فى الامتثال الظنى بين تحصـيل الظن بالحكم الفرعى الواقعى، كأن يحصل من شـهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبى و بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الظاهرى، كأن يحصل من أمارة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن، كالقرعة مثلا.

فـإذا ظن حجيـة القرعـة حصـل الامتثـال الظنى فى مورد القرعـة و إن لم يحصـل ظن بـالحكم الواقعى، إلاـ أنه حصـل ظن بـبراءة ذمة المكلف فى الواقعة الخاصة و ليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرء ا للذمة.

فكما أنه لا فرق فى مقام التمكن من العلم بين تحصـيل العلم بنفس الواقع و بين تحصـيل العلم بموافقـة طريق علم كون سـلوكه مبرء ا

للذمـة فی نظر الشارع، فکذا لا فرق عند تعذر العلم بین الظن بتحقق الواقع و بین الظن ببراءة الذمة فی نظر الشارع و قد خالف فی هذا التعمیم فریقان.

أحدهما: من یری أن مقدمات دلیل الانسداد لا تثبت إلا إعتبار الظن و حجیته فی کون الشـئ طریقا شرعیا مبرء ا للذمة فی نظر الشارع و لاـ تثبـت إعتبـاره فی نفس الحکم الفرعی، زعمـا منهم عـدم نهـوض المقـدمات المـذکورة لاثبـات حجیـة الظن فی نفس الاحکـام الفرعیة، إما مطلقا أو بعد العلم الاجمالی بنصب الشارع طرقا للاحکام الفرعیة.

الثانی: مقابل هذا و هو من یری أن المقدمات المذکورة لا تثبت إلا إعتبار الظن فی نفس الاحکام الفرعیة.

أمـا الظن بکون الشـئ طریقا مبرء ا للذمـة فهو ظن فی المسألـة الاصولیـة لم یثبت إعتباره فیها من دلیل الانسـداد، لجریانها فی المسائل الفرعیة دون الاصولیة.

و أما الطائفة الاولی فقد ذکروا لذلک وجهین.

***** [۲۱۳] *****

(۱) – أحدهما – و هو الذی إقتصر علیه بعضهم – ما لفظه: (إنا کما نقطع بأنا مکلفون فی زماننا هذا تکلیفا فعلیا بأحکام فرعیة کثیرة و لا سبیل لنا بحکم العیان و شـهادة الوجدان إلی تحصیل کثیر منها بالقطع و لا بطریق معین نقطع من السمع بحکم الشارع بقیامه أو قیام طریقه مقـام القطع و لو عنـد تعـذره، کـذلک نقطع بـأن الشـارع قـد جعـل لنـا إلی تلک الاحکام طرقا مخصوصـة و کلفنا تکلیفا فعلیا بالرجوع إلیها فی معرفتها.

و مرجع هذین القطعین عند التحقیق إلی أمر واحد و هو القطع بأنا مکلفون تکلیفا فعلیا بالعمل بمؤدی طرق مخصوصة.

و حیث أنه لا سبیل غالبا إلی تعیینها بالقطع و لا بطریق نقطع عن السـمع بقیامه بالخصوص أو قیام طریقه، کذلک مقام القطع و لو بعد تعذره.

فلاـ ریب أن الوظیفـة فی مثـل ذلـک بحکم العقـل إنمـا هو الرجوع فی تعیین تلـک الطرق إلی الظن الفعلی الـذی لا دلیل علی عـدم حجیته، لانه أقرب إلی العلم و إلی إصابة الواقع مما عداه).

و فیه: أولا، إمکان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحکام الواقعیة وافیة بها.

کیف؟ و إلا لکان وضوح تلک الطرق کالشـمس فی رائعة النهار، لتوفر الدواعی بین المسـلمین علی ضبطها، لاحتیاج کل مکلف إلی معرفتها أکثر من حاجته إلی معرفة صلواته الخمس.

و إحتمـال إختفائها مع ذلک – لعروض دواعی الاختفاء، إذ لیس الحاجـة إلی معرفـة الطریق أکثر من الحاجـة إلی معرفـة المرجع بعد النبی، صلی الله علیه و آله – مدفوع بالفرق بینهما، کما لا یخفی.

و کیف کان، فیکفی فی رد الاسـتدلال إحتمال عـدم نصب الطریق الخاص للاحکام و إرجاع إمتثالها إلی ما یحکم به العقلاء و جری علیه دیـدنهم فی إمتثـال أحکـام الملوک و الموالی مع العلم بعـدم نصب الطریق الخـاص للاحکام، من الرجوع إلی العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحکم أو بإجتماع جماعة من أصحابه علی عمل خاص أو الرجوع إلی الظن الاطمینانی

***** [۲۱۴] *****

الذی یسکن إلیه النفس و یطلق علیه العلم عرفا و لو تسامحا، فی إلقاء إحتمال الخلاف.

و هو الذی یحتمل حمل کلام السید علیه، حیث إدعی إنفتاح باب العلم، هذا حال المجتهد.

و أمـا المقلـد، فلاـ کلام فی نصب الطریق الخاص له و هو فتوی مجتهـده، مع إحتمال عـدم النصب فی حقه أیضا، فیکون رجوعه إلی المجتهد من باب الرجوع إلی أهل الخبرة المرکوز فی أذهان جمیع العقلاء و یکون بعض ما ورد من الشارع فی هذا الباب تقریرا لهم، لا تأسیسا.

و بالجملـة، فمن المحتمل قريبا إحالة الشارع للعباد فى طريق إمتثال الاحكام إلى ما هو المتعارف بينهم فى إمتثال أحكامهم العرفية من الرجوع إلى العلم او الظن الاطمينانى.

فإذا فقـدا تعين الرجوع ايضا بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمينانى، كما أنه لو فقـد - و العياذ بالله - الامارات المفيـدة لمطلق الظن، لتعين الامتثال باخذ أحد طرفى الاحتمال فرارا عن المخالفة القطعية و الاعراض عن التكاليف الالهية الواقعية.

فظهر مما ذكرنا إنـدفاع ما يقال من أن منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الاحكام الواقعيـة، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

توضـيح الانـدفاع: أن التكليف إنما يقبـح مع عدم ثبوت الطريق رأسا و لو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن، مع عدم الطريق الخاص أو مع ثبوته و عـدم رضاء الشارع بسـلوكه و إلا فلا يقبـح التكليف مع عـدم الطريق الخاص و حكم العقل بمطلق الظن و رضاء الشارع به.

و لهذا إعترف هذا المسـتدل على أن الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع إليه عند إنسداد باب العلم فى تعيين الطرق الخاصة الشرعية مع بقاء التكليف بها.

و ربما يستشـهد للعلم الاجمالى بنصب الطريق بان المعلوم من سـيرة العلماء فى إسـتنباطهم هو إتفاقهم على طريق خاص و إن إختلفوا فى تعيينه.

و هو ممنوع:

(۱) - اؤلا، بأن جماعـة من أصـحابنا، كالسـيد رحمه الله و بعض من تقدم عليه و تأخر عنه، منعوا نصب الطريق الخاص رأسا بل أحاله بعضهم.

(۲) - و ثانيـا، لو أغمضـنا عن مخالفـة السـيد و أتباعه، لكن مجرد قول كل من العلماء بحجيـة طريق خاص حسب ما أدى إليه نظره لا يوجب العلم الاجمالى بأن بعض هذه الطرق منصوبة، لجواز خطأ كل واحد فيما أدى إليه نظره.

و إختلاـف الفتـاوى فى الخصوصـيات لاـ يكشف عن تحقق القـدر المشترك، إلا إذا كان إختلافهم راجعا إلى التعيين على وجه ينبئ عن إتفاقهم على قدر مشترك.

نظير الاخبار المختلفة فى الوقائع المختلفة، فإنها لا توجب تواتر القدر المشترك، إلا إذا علم من

***** [۲۱۵] *****

أخبارهم كون الاختلاف راجعا إلى التعيين.

و قـد حقق ذلك فى باب التواتر الاجمالى و الاجماع المركب و ربما يجعل تحقق الاجماع على المنع عن العمل بالقياس و شـبهه و لو مع إنسداد باب العلم كاشفا عن أن المرجع إنما هو طريق خاص.

و ينتقض:

(۱) - أولا، بأنه مستلزم لكون المرجع فى تعيين الطريق أيضا طريقا خاصا للاجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

و يحل:

(۲) - ثانيا، بأن مرجع هذا الإشكال الاتى فى خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيدفع بأخذ الوجوه الاتية.

فـإن قلت: ثبوت الطريق إجمالاـ مما لا مجال لانكاره، حتى على مـذهب من يقول بالظن المطلق، فإن غايـة الامر أنه يجعل مطلق الظن طريقا عقليا رضى به الشارع.

فنصب الشارع للطريق بالمعنى الاعم من الجعل و التقرير معلوم.

قلت: هـذه مغالطـة، فـإن مطلق الظن ليس طريقا فى عرض الطرق المجعولـة حتى يتردد الامر بين كون الطريق هو مطلق الظن أو طريقا

آخر مجعولا، بل الطريق العقلى بالنسبة إلى الطريق الجعلى كالاصل بالنسبة إلى الدليل.

إن وجد الطريق الجعلى لم يحكم العقل بكون الظن طريقا، لان الظن بالواقع لا يعمل به فى مقابلة القطع ببراءة الذمة و إن لم يوجد كان طريقا، لان إحتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت إليه مع الظن بالواقع.

فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلى، كا فى ما نحن فيه، كاف فى حكم العقل بكون مطلق الظن طريقا.

و على كل حال فتردد الامر بين مطلق الظن و طريق خاص آخر مما لا معنى له.

(۲) - و ثانيا، سلمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم.

بيان ذلك: أن ما حكم بطريقيته لعله قسم من الاخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلى بالصدور الذى كان كثيرا فى الزمان السابق لكثرة القرائن و لا ريب فى ندرة هذا القسم فى هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البينة الشرعية أو الشياع مع إفادته الظن الفعلى بالحكم.

و يمكن دعوى ندرة هذا القسم فى هذا الزمان، إذ غاية الامر أن نجد الراوى فى الكتب الرجالية محكى التعديل بوسائط عديدة، من مثل الكشى و النجاشى و غيرهما و من المعلوم أن مثل هذا لا تعد بينة شرعية و لذا لا يقبل مثله فى الحقوق.

و دعوى حجية مثل ذلك بالاجماع ممنوعة، بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجة بالاتفاق.

لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع على

***** [۲۱۶] *****

حجية خبر الواحد أن مثل هذا الاتفاق العملى لا يجدى فى الكشف عن قول الحجة، مع أن مثل هذا الخبر فى غاية القلة، خصوصا إذا إنضم إليه إفادة الظن الفعلى.

(۳) - و ثالثا: سلمنا نصب الطريق و وجوده فى جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية، من أقسام الخبر و الاجماع المنقول و الشهره و ظهور الاجماع و الاستقراء و الاولوية الظنية، إلا أن اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه.

فإن و فى بغالب الاحكام اقتصر عليه و إلا فالمتيقن من الباقى.

مثلا، الخبر الصحيح و الاجماع المنقول متيقن بالنسبة إلى الشهرة و ما بعدها من الامارات، إذ لم يقل أحد بحجية الشهرة و ما بعدها دون الخبر الصحيح و الاجماع المنقول.

فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن و وجوب الرجوع فى المشكوك إلى أصالة حرمة العمل.

نعم لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين و احتمل نصب كل منهما، صح تعيينه بالظن بعد الاغماض عما سيجئ من الجواب.

(۴) - و رابعا لو سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، لانه مقدم على العمل بالظن، لما عرفت من تقديم الامتثال العلمى على الظنى، اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه و هو فى المقام مفقود.

و دعوى: (أن الامر دائر بين الواجب و الحرام، لان العمل بما ليس طريقا حرام)، مدفوعة: بأن العمل بما ليس طريقا إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم و العمل بكل ما يحتمل الطريقية رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع.

نعم، قد عرفت أن حرمته مع عدم قصد التشريع إنما هى من جهة أن فيه طرحا للاصول المعتبرة من دون حجة شرعية.

و هذا أيضا غير لازم فى المقام، لان مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الاصول على طبقه فلا مخالفة و إن كان مخالفا للاصول: فإن كان مخالفا للاستصحاب النافى للتكليف فلا إشكال، لعدم حجية الاستصحابات بعد العلم الاجمالى بأن بعض الامارات الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع و إن كان مخالفا للاحتياط، فحينئذ يعمل بالاحتياط فى المسألة الفرعية و كذا لو كان مخالفا للاستصحاب المثبت للتلكيف.

فحاصل الامر يرجع إلى العمل بالاحتياط فى المسألة اصولية، أعنى نصب الطريق إذا لم يعارضه الاحتياط فى المسألة الفرعية. فالعمل

مطلقا على الاحتياط.

اللهم إلا ـ أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط فى موارد جريان الاحتياط فى نفس المسألة، كالشك فى الجزئية و فى موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف و النافية له بعد العلم الاجمالى بوجوب العمل فى بعضها على

***** [۲۱۷] *****

خلاف الحالة السابقه، إذ يصير حينئذ كالشبهة المحصوره، فتأمل.

(۵) - و خامسا، سلمنا العلم الاجمالى به وجود الطريق المجعول و عدم المتيقن و عدم وجوب الاحتياط.

لكن نقول: إن ذلك لا ـ يوجب تعيين العمل بالظن فى مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له، كما يجوز العمل بالظن فى المسألة الفرعية.

و ذلك، لان الطريق المعلوم نصبه إجمالا ـ إن كان منصوبا حتى إنفتاح باب العلم، فيكون هو فى عرض الواقع مبرء ا للذمة، بشرط العلم به، كالواقع المعلوم.

مثلا ـ إذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح، تخير المكلف بين إمتثال ما علم كونه حكما واقعيا بتحصيل العلم به و بين إمتثال مؤدى الطريق المجعول الذى علم جعله بمنزلة الواقع. فكل من الواقع و مؤدى الطريق مبرء مع العلم به.

فإذا إنسد باب العلم التفصيلى بأحدهما تعين الاخر و إذا باب العلم التفصيلى بهما تعين العمل فيهما بالظن.

فلا فرق بين الظن بالواقع و الظن بمؤدى الطريق، فى كون كل واحد منهما إمتثالا ظنيا.

و إن كان ذلك الطريق منصوبا عند إنسداد باب العلم بالواقع، فنقول: إن تقديمه حينئذ على العمل بالظن إنما هو مع العلم به و تمييزه عن غيره، إذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجودذ هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامتثال القطعى إلى الظنى، فكذا مع العلم الاجمالى، بناء على أن الامتثال التفصيلى مقدم على الاجمالى أو لان الاحتياط يوجب الحرج المؤدى إلى الاختلال.

أما مع إنسداد باب العلم بهذا الطريق و عدم تميزه عن غيره إلا بإعمال مطلق الظن، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن.

و كأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله.

و حاصل القطعين إلى أمر واحد و هو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق.

و سيأتى مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: نحن نرى أنه إذ عين الشارع طريقا للواقع عند إنسداد باب العلم به، ثم إنسد باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظن فى الطريق دون نفس الواقع.

ألا ـ ترى أن المقلد يعمل بالظن فى تعيين المجتهد لا فى نفس الحكم الواقعى و القاضى يعمل بالظن فى تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات، لا فى تحصيل الحق الواقعى بين المتخاصمين

***** [۲۱۸] *****

قلت: فرق بين ما نحن فيه و بين المثالين، فإن الظنون الحاصلة للمقلد و القاضى فى المثالين بالنسبة إلى نفس الواقع أمور غير مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها، كالقياس، بخلاف ظنونهما المعمولة فى تعيين الطريق، فإنها حاصلة من أمارات منضبطة غالبة المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعمولة فى تعيين الطريق بعينها هى المعمولة فى تحصيل الواقع، لا يوجد بينهما فرق

من جهة العلم الاجمالی بکثرة مخالفة إحداهما للواقع و لا من جهة منع الشارع عن إحداهما بالخصوص.

کما أنا لو فرضنا أن الظنون المعمولة فی نصب الطریق علی العکس فی المثالین کان المتعین العمل بالظن فی نفس الواقع دون الطریق.

فما ذکرنا، من العمل علی الظن، سواء تعالق بالطریق أن بنفس الواقع، فإنما هو مع مساواتهما من جمیع الجهات.

فإنا لو فرضنا أن المقلد یقدر علی إعمال نظیر الظنون التی یعملها لتعیین المجتهد فی الاحکام الشرعیة مع قدرة الفحص عما یعارضها علی الوجه المعتبر فی العمل بالظن، لم یجب علیه العمل بالظن فی تعیین المجتهد، بل وجب علیه العمل بظنه فی تعیین الحکم الواقعی.

و کذا القاضی إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا یعمل به و إذا أخبره هذا العادل بعینه بطریق قطع هذه المخاصمة یأخذ به.

فإنما هو لاجل قدرته علی الاجتهاد فی مسأله الطریق بإعمال الظنون و بذل الجهد فی المعارضات و دفعها.

بخلاف الظن بحقیة أحد المتخاصمین، فإنه مما یصعب الاجتهاد و بذل الوسع فی فهم الحق من المتخاصمین، لعدم إنضباط الامارات فی الوقائع الشخصیة و عدم قدرة المجتهد علی الاحاطه بها حتی یأخذ بالاحری.

و کما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد فی المسألة الکلیة، کذلک القاضی عاجز عن الاجتهاد فی الوقائع الشخصیة، فتأمل.

هذا، مع إمکان أن یقال: إن مسألة عمل القاضی بالظن فی الطریق مغایرة لمسألتنا، من جهة أن الشارع لم یلاحظ الواقع فی نصب الطریق و أعرض عنه و جعل مدار قطع الخصومة علی الطرق التعبدیة، مثل الاقرار و البینة و الیمین و النکول و القرعة و شبهها، بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد علی الاحکام الواقعیة، فإن الظاهر أن مبناها علی الکشف الغالبی عن الواقع و وجه تخصیصها من بین سائر الامارات کونها أغلب مطابقة للواقع و کون غیرها غیر غالب المطابقة، بل غالب المخالفة.

کما ینبئ عنه ما ورد فی العمل بالعقول فی دین الله: (و إنه لیس شئ أبعد عن دین الله من عقول الرجال و إن ما یفسده أکثر مما یصلحه و إن الدین یمحق بالقیاس،

***** [۲۱۹] *****

و نحو ذلک).

و لا ریب أن المقصود من نصب الطریق إذا کان غلبة الوصول إلی الواقع لخصوصیة فیها من بین سائر الامارات، ثم إنسد باب العلم بذلک الطریق المنصوب و التجا إلی إعمال سائر الامارات التی لم یعتبرها الشارع فی نفس الحکم لوجوب الاوفق منها بالواقع، فلا فرق بین إعمال هذه الامارات فی تعیین ذلک الطریق و بین إعمالها فی نفس الحکم الواقعی.

بل الظاهر أن إعمالها فی نفس الواقع أولی لاحراز المصلحة الاولیة التی هی أحق بالمراعاة من مصلحة نصب الطریق، فإن غایة ما فی نصب الطریق من المصلحة ما به یتدارک المفسدة المترتبة علی مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلک الطریق، لا إدراک المصلحة الواقعیة.

و لهذا إتفق العقل و النقل علی ترجیح الاحتیاط علی تحصیل الواقع بالطریق المنصوب فی غیر العبادات مما لا یعتبر فیه نیة الوجه إتفاقا، بل الحق ذلک فیها أیضا، کما مرت الاشارة إلیه فی إبطال وجوب الاحتیاط.

فإن قلت: العمل بالظن فی الطریق عمل بالظن فی الامتثال الظاهری و الواقعی، لان الفرض إفادة الطریق للظن بالواقع، بخلاف غیر ما ظن طریقیته، فإنه ظن بالواقع و لیس ظنا بتحقق الامتثال فی الظاهر، بل الامتثال الظاهری مشکوک أو موهوم بحسب إحتمال إعتبار ذلک الظن.

قلت: أولا، إن هذا خروج عن الفرض، لان مبنی الاستدلال المتقدم علی وجوب العمل بالظن فی الطریق و إن لم یکن الطریق مفیدا للظن به أصلا.

نعم قد إتفق فی الخارج أن الامور التی یعلم به وجود الطریق فیها إجمالا مفیدة للظان شخصا أو نوعا، لا أن مناط الاستدلال إتباع الظن بالطریق المفید للظن بالواقع.

و ثانیا، إن هذا یرجع إلی ترجیح بعض الامارات الظنیة علی بعض بإعتبار الظن بإعتبار بعضها شرعا دون الاخر، بعد الاعتراف بأن مؤدی دلیل الانسداد حجیة الظن بالواقع لا بالطریق.

و سیجئ الکلام فی أن نتیجة دلیل الانسداد علی تقدیر إفادته إعتبار الظن بنفس الحکم کلیة بحیث لا یرجح بعض الظنون علی بعض أو مهملة بحیث یجب الترجیح بین الظنون، ثم التعمیم مع فقد المرجح؟ و الاستدلال المذکور مبنی علی إنکار ذلک کله و أن دلیل الانسداد جار فی مسألة تعیین

***** [۲۲۰] *****

الطریق و هی المسألة الاصولیة، لا فی نفس الاحکام الواقعیة الفرعیة، بناء منه علی أن الاحکام الواقعیة بعد نصب الطرق لیست مکلفا بها تکلیفا فعلیا إلا بشرط قیام تلک الطرق علیها. فالمکلف به فی الحقیقة مؤدیات تلک الطرقن لا الاحکام الواقعیة من حیث هی.

و قد عرفت مما ذکرنا أن نصب هذه الطرق لیس إلا لاجل کشفها الغالبی عن الواقع و مطابقتها له.

فإذا دار الامر بین إعمال الظن فی تعیینها أو فی تعیین الواقع لم یکن رجحان للاول.

ثم إذا فرضنا أن نصبها لیس لمجرد الکشف، بل لاجل مصلحة یتدارک بها مصلحة الواقع، لکن لیس مفاد نصبها تقیید الواقع بها و إعتبار مساعدتها فی إرادة الواقع، بل مؤدی وجوب العمل بها جعلها عین الواقع و لو بحکم الشارع، لا قیدا له.

و الحاصل: أنه فرق بین أن یکون مرجع نصب هذه الطرق إلی قول الشارع: (لا ـ أرید منه الواقع إلا ـ ما ساعد علیه ذلک الطریق)، فینحصر التکلیف الفعلی حینئذ فی مؤدیات الطرق و لازمه إهمال ما لم یؤد إلیه الطریق من الواقع، سواء إنفتح باب العلم بالطریق أم إنسد و بین أن یکون التکلیف الفعلی بالواقع باقیا علی حاله، إلا أن الشارع حکم بوجوب البناء علی کونت مؤدی الطریق هو ذلک الواقع فمؤدی هذه الطرق واقع جعلی.

فإذا إنسد طریق العلم إلیه و دار الامر بین الظن بالواقع الحقیقی و بین الظن بما جعله الشارع واقعا، فلا ترجیح، إذ الترجیح مبنی علی إغماض الشارع عن الواقع.

و بذلک ظهر ما فی قول بعضهم من: (أن التسویة بین الظن بالواقع و الظن بالطریق إنما تحسن لو کان أداء التکلیف المتعلق بکل من الفعل و الطریق المقرر مستقلا، لقیام الظن بکل من التکلیفین حینئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر.

و أما لو کان أحد التکلیفین منوطا بالاخر مقیدا له، فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالاخر المقید له لا یقتضی الحکم بالبراءة.

و حصول البراءة فی صورة العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الامرین به، نظرا إلی أداء الواقع و کونه من الوجه المقرر لکون العلم طریقا إلی الواقع فی العقل و الشرع.

فلو کان الظن بالواقع ظنا بالطریق جری ذلک فیه أیضا، لکنه لیس کذلک، فلذا لا یحکم بالبراءة معه) إنتهی.

***** [۲۲۱] *****

الوجه الثانی ما ذکره بعض المحققین من المعاصرین مع الوجه الاول و بعض الوجوه الاخر، قال: (لا ریب فی کوننا مکلفین بالاحکام الشرعیة و لم یسقط عنا التکلیف بالاحکام الشرعیة فی الجملة و أن الواجب علینا أولا ـ هو تحصیل العلم بتفریغ الذمة فی حکم المکلف بأن یقطع معه بحکمه بتفریغ ذمتنا عما کلفنا به و سقوط التکلیف عنا، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أولا، حسب ما مر تفصیل القول فیه.

و حینئذ، فنقول: إن صح لنا تحصیل العلم بتفریغ الذمة فی حکم الشارع فلا إشکال فی وجوبه و حصول البراءة به و إن إنسد علینا

سبیل العلم به کان الواجب علینا تحصیل الظن بالبراء ه فی حکمه.

إذ هو الاقرب إلی العلم به، فتعین الاخـذ به عند التنزل من العلم فی حکم العقل بعد إنسداد سبیل العلم به و القطع ببقاء التکلیف، دون ما یحصل معه الظن بأداء الواقع، کما یدعیه القائل بأصالهٔ حجیهٔ الظن.

و بینهما بون بعیـد، إذ المعتبر فی الوجه الاول هو الاخـذ بما یظن کونه حجهٔ بقیام دلیل ظنی علی حجیته، سواء حصل منه الظن بالواقع أولا.

و فی الوجه الثـانی لا یلزم حصول الظن بالبراءهٔ فی حکم الشارع، إذ لا یسـتلزم مجرد الظن بالواقع الظن بإکتفاء المکلف بـذلک الظن فی العمل، سیما بعد النهی عن إتباع الظن.

فإذا تعین تحصیل ذلک بمقتضی حکم العقل، حسب ما عرفت، یلزم إعتبار أمر آخر یظن معه رضی المکلف بالعمل به.

و لیس ذلک إلا الدلیل الظنی الدال علی حجیته.

فکل طریق قام دلیل ظنی علی حجیته و إعتباره عند الشارع، یکون حجهٔ دون ما لم یقم علیه ذلک، إنتهی بألفاظه.

و أشار بقوله: (حسب ما مر تفصـیل القول فیه)، إلی ما ذکره سابقا فی مقدمات هذا المطلب، حیث قال - فی المقدمهٔ الرابعهٔ من تلک المقدمات - :

***** [۲۲۲] *****

(إن المناط فی وجوب الاخـذ بالعلم و تحصـیل الیقین من الـدلیل: هل هو الیقین بمصادفـهٔ الاحکام الواقعیـهٔ الاولیـهٔ إلا أن یقول دلیل علی الاکتفـاء بغیره؟ أو أن الواجب أول هو تحصـیل الیقین بتحصـیل الاحکـام و أداء الاعمـال علی وجه أراده الشارع منا فی الظاهر و حکم معه قطعا بتفریغ ذمتنا، بملاحظـهٔ الطرق المقررهٔ لمعرفتها مما جعلها وسـیلهٔ للوصول إلیها، سواء علم مطابقته للواقع أو ظن ذلک، أو لم یحصل به شئ منهما؟ وجهان.

الذی یقتضیه التحقیق هو الثانی، فإنه القدر الذی یحکم العقل بوجوبه و دلت الادلهٔ المتقدمه علی إعتباره.

و لو حصل العلم بها علی الوجه المذکور، لم یحکم العقل قطعا بوجوب تحصیل العلم بما فی الواقع و لم یقض شئ من الادلهٔ الشرعیهٔ بوجوب تحصـیل شـئ آخر وراء ذلـک، بـل الادلـهٔ الشـرعیهٔ قائمـهٔ علی خلاـف ذلـک، إذ لم یبن الشـریعهٔ من أول الامر علی وجوب تحصیل کل من الاحکام الواقعیهٔ علی سبیل القطع و الیقین و لم یقع التکلیف به حین إنفتاح سبیل العلم بالواقع.

و فی ملاحظهٔ طریقهٔ السـلف من زمن النبی، صـلی الله علیه و آله و الائمهٔ، علیهم السلام ، کفایهٔ فی ذلک، إذ لم یوجب النبی - صلی الله علیه و آله - علی جمیع من فی بلـده من الرجـال و النسوان السـماع منه فی تبلیغ الاحکـام، أو حصول التواتر لآحـادهم بالنسـبهٔ إلی آحاد الاحکام، أو قیام القرینهٔ القاطعهٔ علی عدم تعمد الکذب أو الغلط فی الفهم أو فی سـماع اللفظ بالنظر إلی الجمیع، بل لو سـمعوه من الثقهٔ إکتفوا به)، إنتهی.

ثم شـرع فی إبطـال دعوی حصول العلم بقول الثقـهٔ مطلقا - إلی أن قال - : (فتحصل مما قررناه أن العلم الـذی هو مناط التکلیف أولا هو العلم بالاحکـام من الوجه المقرر لمعرفتها و الوصول إلیها و الواجب بالنسـبهٔ إلی العمل هو أداؤه علی وجه یقطع معه بتفریغ الـذمهٔ فی حکم الشـرع، سـواء حصـل العلم بـأدائه علی طبق الواقع أو علی طبق الطریق المقرر من الشـارع و إن لم یعلم أو لم یظن بمطـابقتها للواقع.

***** [۲۲۳] *****

و بعبارهٔ أخری، لا بـد من المعرفهٔ بالتکلیف و أداء المکلف به علی وجه الیقین أو علی وجه منته إلی الیقین، من غیر فرق بین الوجهین و لاـ ترتیب بینهمـا نعم، لو لم یظهر طریق مقرر من الشـارع لمعرفتهـا تعین الاخـذ بـالعلم بـالواقع علی حسب إمکانه، إذ هو طریق إلی الواقع بحکم العقل من غیر توقف لایصاله إلی الواقع علی بیان الشرع، بخلاف غیره من الطرق المقررهٔ)، إنتهی کلامه، رفع مقامه.

أقول: ما ذكره فى مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه و بين العلم بأدائه من الطريق المقرر مما لا إشكال فيه.

نعم ما جزم به - من أن المناط فى تحصيل العلم أولا هو العلم بتفريغ الذمة دون أداء الواقع على ما هو عليه - فيه: أن تفريغ الذمة عما إشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الاوامر الواقعية و إما بفعل ما حكم حكما جعليا بأنه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئه من حيث أنه نفس المراد الواقعى بجعل الشارع، لا من حيث أنه شئ مستقل فى مقابل المراد الواقعى، فضلا عن أن يكون هو المناط فى لزوم تحصيل العلم و اليقين.

و الحاصل: أن مضمون الاوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين مراد واقعى حقيقى.

و مضمون الاوامر الظاهرية المتعلقه بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعى، لكن على سبيل الجعل، لا الحقيقة.

و قد إعترف المحقق المذكور، حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول.

فأداء كل من الواقع الحقيقى و الواقع الجعلى لا يكون بنفسه إمتثالا و إطاعة للامر المتعلق به ما لم يحصل العلم به.

نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالادائين مما لا يعتبر فى سقوطه قصد الاطاعة و الامتثال، كان مجرد كل منهما مسقطا للامرين من دون إمتثال.

و أما الامتثال للامر بهما فلا يحصل إلا مع العلم.

ثم إن هذين الامرين مع التمكن من إمتثالهما يكون المكلف مخيرا فى إمتثال أيهما، بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه و ينتفى موضوع الامر الاخر، إذ المفروض كونه ظاهريا قد أخذ فى موضوعه عدم العلم بالواقع و بين ترك تحصيل الواقع و إمتثال الامر الظاهرى.

هذا مع التمكن من إمتثالهما.

و أما لو تعذر عليه إمتثال أحدهما تعين عليه إمتثال الاخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم

***** [۲۲۴] *****

بالواقع و تمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له، أو إنعكس الامر بأن تمكن من العلم و إنسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به و لو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظن بالواقع أولى فى مقام الامتثال، لما أشرنا إليه سابقا من حكم العقل و النقل بأولوية إحراز الواقع.

هذا فى الطريق المجعول فى عرض العلم بأن أذن فى سلوكه مع التمكن من العلم.

و أما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم، فهو أيضا كذلك، ضرورة أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره هى الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول، لا على مجرد سلوكه.

و الحاصل: أن سلوك الطريق المجعول مطلقا أو عند تعذر العلم فى مقابل العمل بالواقع.

فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب إمتثالا و إنما يوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعا لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال، فكذلك سلوك الطريق المجعول مطلقا.

فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا و إن لم يعلم بحصوله، بل و لو إعتقد عدم حصوله.

و أما العلم بالفراغ المعتبر فى الاطاعه، فلا يتحقق فى شئ منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.

فالحكم - بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة، بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمة، إلا إذا ثبت حجية ذاك الظن و إلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته - تحكم صرف.

و منشأ ما ذكره، قدس سره ، تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعى المجعول، فى مقابل سلوك الطريق العقلى الغير المجعول.

و هو العلم بالواقع الذى هو سبب تام لبراءة الذمة، فيكون هو أيضا كذلك، فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءة.

بخلاف الظن بالواقع، لان نفس أداء الواقع ليس سببا تاما للبراءة، حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة.

فقد قاس الطريق الشرعى بالطريق العقلى.

و أنت خبير بأن الطريق الشرعى لا- يتصف بالطريقيه فعلا إلا بعد العلم به تفصيلا و إلا فسلوكه، أعنى مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظرعن حكم الشارع، لغو صرف.

و لذلك أطلنا الكلام فى أن سلوك الطريق المجعول فى مقابل العمل بالواقع، لا فى مقابل العلم بالعمل بالواقع.

***** [۲۲۵] *****

و يلزم من ذلك كون كل من العلم و الظن المتعلق بأحدهما فى مقابل المتعلق بالاخر.

فدعوى: (أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الظن بإتيان الواقع)، فاسدة.

هذا كله، مع ما علمت سابقا فى رد الوجه الاول مع إمكان منع جعل الشارع طريقا إلى الاحكام.

و إنما إقتصر على الطرق المنجعلة عند العقلاء و هو العلم ثم على الظن الاطمينانى.

ثم إنك حيث عرفت أن مآل هذا القول إلى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة إلى المسائل الاصولية و هى حجية الامارات المحتملة للحجية، لا بالنسبة إلى نفس الفروع، فاعلم أن فى مقابله قولا آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين، قدست أسرارهم و هو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الاصولية، أعنى حجية الامارات المحتملة.

و هذا هو القول الذى ذكرنا فى أول التنبيه: أنه ذهب إليه فريق.

و سيأتى الكلام فيه عند التكلم فى حجية الظن المتعلق بالمسائل الاصولية إن شاء الله تعالى.

ثم إعلم:

أن بعض من لا- خبرة له، لما لم يفهم من دليل الانسداد إلا- ما تلقن من لسان بعض مشايخه و ظاهر عبارة كتاب القوانين، رد القول الذى ذكرناه أولا عن بعض المعاصرين، من حجية الظن فى الطريق، لا فى نفس الاحكام بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية كصاحب القوانين و بين من يخصصه بالمسائل الفرعية.

فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب.

و يدفعه: أن المسألة ليست من التوقيفيات التى يدخلها الاجماع المركب، مع أن دعواه فى مثل هذه المسائل المستحدثة بشيعة جدا، بل المسألة عقلية.

فإذا فرض إستقلال العقل بلزوم العمل بالظن فى مسألة تعيين الطرق، فلا معنى لرده بالاجماع المركب.

فلا- سبيل إلى رده إلا- بمنع جريان حكم العقل و جريان مقدمات الانسداد فى خصوصها، كما عرفته منا، أو فيها فى ضمن مطلق الاحكام الشرعية، كما فعله غير واحد من مشايخنا.

## الامر الثانى: نتيجة دليل الانسداد قضية مهملة أو كل

### اشارة

الامر الثانى: نتيجة دليل الانسداد قضية مهملة أو كلية

و هو أهم الامور فى هذا الباب، أن نتيجة دليل الانسداد:

هل هى قضية مهملة من حيث أسباب الظن، فلا يعم الحكم لجميع الامارات الموجبة للظن إلا بعد ثبوت معمم، من لزوم ترجيح بلا

مرجح، أو إجماع مركب، أو غير ذلك، أو قضية كلية لا تحتاج فى التعميم إلى شئ؟ و على التقدير الاول، فهل يثبت المرجح لبعض الاسباب على بعض أم لم يثبت و على التقدير الثانى، أعنى كون القضية كلية، فكيف توجبه خروج القياس، مع أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص.

فهنا مقامات:

**المقام الاول:**

فى كون نتيجة دليل الانسداد مهملة أو

المقام الاول:

فى كون نتيجة دليل الانسداد مهملة أو معينة

و التحقيق أنه لا إشكال فى أن المقدمات السابقة التى حاصلها بقاء التكليف و عدم التمكن من العلم و عدم وجوب الاحتياط و عدم جواز الرجوع إلى القاعدة التى يقتضيها المقام إذا جرت فى مسألة تعين وجوب العمل بأى ظن حصل فى تلك المسألة من أى سبب.

و هذا الظن كالعلم فى عدم الفرق فى إعتباره بين الاسباب و الموارد و الاشخاص و هذا ثابت بالاجماع و بالعقل.

و قد سلك هذا المسلك صاحب القوانين، حيث أنه أبطل البراءة فى كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين و أبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج.

و يظهر أيضا من صاحبى المعالم و الزبدة، بناء على إقتضاء ما ذكراه لاثبات حجية خبر الواحد للعمل بمطلق

***** [۲۲۷] *****

الظن، فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على بطلان جريان أصالة البراءة و أصالة الاحتياط و الاستصحاب المطابق لاحدهما فى كل مورد مورد من مواردها بالخصوص.

إنما الممنوع جريانها فى جميع المسائل، للزوم المخالفة القطعية الكثيرة و لزوم الحرج عن الاحتياط.

و هذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن فى الجملة، من دون تعميم بحسب الاسباب و لا بحسب الموارد و لا بحسب مرتبة الظن.

و حينئذ فنقول: إنه إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن، بأن يقال: إن بقاء التكاليف - مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا فى ترك التعرض لها و إهمالها، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا و عدم بيان طريق مجعول فيها - يكشف عن أن الظن جائز العمل و أن العمل به ماض عند الشارع و أنه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه و لا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه.

فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعى كشف عنه العقل من جهة دوران الامر بين أمور كلها باطلة سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفى المنفصله أو أطرافها بنفى الباقى، فيقال: أن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالا، أو أراد الامتثال بها على العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالا، أو أراد إمتثالها من طريق خاص تعبدى، أو أراد إمتثالها الظنى.

و ما عدا الاخير باطل، فتعين هو.

و أما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظنى، بمعنى حسن المعاقبة على تركه و قبح المطالبة بأزيد منه، كما يحكم بوجوب تحصيل العلم و عدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم.

فهذا الحكم العقلى ليس من مجعولات الشارع، إذ كما أن نفس وجوب الاطاعة و حرمة المعصية بعد تحقق الامر و النهى من الشارع

لیس من الاحکام المجعولة للشارع، بل شئ یستقل به العقل لا علی وجه الکشف، فکذلک کیفیة الاطاعة و أنه یکفی فیها الظن بتحصیل مراد الشارع فی مقام و یعتبر فیها العلم بتحصیل المراد فی مقام آخر إما تفصیلا أو إجمالا.

و توهم:

(أنه یلزم علی هذا إنفکاک حکم العقل عن حکم الشارع)، مدفوع: بما قررنا فی محله، من أن التلازم بین الحکمین إنما هو مع قابلیة المورد لهما.

أما لو کان قابلا لحکم العقل دون الشرع فلا، کما فی الاطاعه و المعصیة، فإنهما لا یقبلان لورود حکم الشارع علیهما بالوجوب و التحریم الشرعیین بأن یرید فعل الاولی و ترک الثانیة بإرادة مستقلة غیر إرادة فعل المأمور به و ترک المنهی

***** [۲۲۸] *****

عنه الحاصلة بالامر و النهی، حتی أنه لو صرح بوجوب الاطاعة و تحریم المعصیة، کان الامر و النهی للارشاد لا التکلیف، إذ لا یترتب علی مخالفة هذا الامر و النهی إلا ما یترتب علی ذات المأمور به و المنهی عنه، أعنی نفس الاطاعة و المعصیة.

و هذا نفس دلیل الارشاد، کما فی أوامر الطبیب.

و لذا لا یحسن من الحکیم عقاب آخر أو ثواب آخر غیر ما یترتب علی نفس المأمور به و المنهی عنه فعلا أو ترکا من الثواب و العقاب.

ثم إن هذین التقریرین مشترکان فی الدلالة علی التعمیم من حیث الموارد یعنی المسائل، إذ علی الاول یدعی الاجماع القطعی علی أن العمل بالظن لا یفرق فیه بین أبواب الفقه و علی الثانی یقال إن العقل مستقل بعدم الفرق فی باب الاطاعة و المعصیة بین واجبات الفروع من أول الفقه إلی آخره و لا بین محرماتها کذلک، فیبقی التعمیم من جهتی الاسباب و مرتبة الظن.

فنقول: أما التقریر الثانی، فهو یقتضی التعمیم و الکلیة من حیث الاسباب، إذ العقل لا یفرق فی باب الاطاعة الظنیة بین أسباب الظن، بل هو من هذه الجهة نظیر العلم لا یقصد منه إلا الانکشاف.

و أما من حیث مرتبة الانکشاف قوة و ضعفا فلا تعمیم فی النتیجة، إذ لا یلزم من بطلان کلیة العمل بالاصول التی هی طرق شرعیة الخروج عنها بالکلیة، بل یمکن الفرق فی مواردها بین الظن القوی البالغ حد سکون النفس فی مقابلها فیؤخذ به و بین ما دونه فیؤخذ بها.

و أما التقریر الاول، فالاهمال فیه ثابت من جهة الاسباب و من جهة المرتبة.

إذا عرفت ذلک، فنقول: الحق فی تقریر دلیل الانسداد هو التقریر الثانی و أن التقریر علی جه الکشف فاسد.

أما أولا، فلان المقدمات المذکورة لا تستلزم جعل الشارع الظن، مطلقا أو بشرط حصوله من اسباب خاصة، حجة، لجواز أن لا یجعل الشارع طریقا للامتثال بعد تعذر العلم أصلا.

بل عرفت فی الوجه الاول من الایراد علی القول بإعتبار الظن فی الطریق أن ذلک غیر بعید.

و هو أیضا طریق العقلاء فی التکالیف العرفیة، حیث یعملون بالظن فی تکالیفهم العرفیة مع القطع بعدم جعل طریق لها من جانب الموالی و لا یجب علی الموالی نصب الطریق عند تعذر العلم.

نعم یجب علیهم الرضا بحکم العقل و یقبح علیهم المؤاخذة علی مخالفة الواقع الذی یؤدی إلیه الامتثال الظنی، إلا أن یقال: إن مجرد إمکان ذلک ما لم یحصل العلم به لا یقدح فی إهمال النتیجة و إجمالها، فتأمل.

و أما ثانیا، فلانه إذا بنی علی کشف المقدمات المذکورة عن جعل الظن علی وجه الاهمال و الاجمال صح المنع الذی اورده بعض المتعرضین لرد هذا الدلیل و قد أشرنا إلی سابقا.

و حاصله:

***** [۲۲۹] *****

أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن فى الجملة المتردد بين الكل و البعض المردد بين الابعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئا آخر حجة من دون إعتبار إفادته الظن، لانه أمر ممكن غير مستحيل.

و المفروض عدم إستقلال العقل بحكم فى هذا المقام.

فمن أين يثبت جعل الشارع الظن فى الجملة دون شئ آخر و لم يكن لهذا المنع دفع أصلا، إلا أن يدعى الاجماع على عدم نصب شئ آخر غير الظن فى الجملة، فتأمل.

و أما ثالثا، فلانه لو صح كون النتيجة مهملة مجملة لم ينفع أصلا إن بقيت على إجمالها و إن عينت فإما أن تعين فى ضمن كل الاسباب و إما أن تعين فى ضمن بعضها المعين و سيجئ عدم تمامية شئ من هذين إلا بضميمة الاجماع، فيرجع الامر بالاخرة إلى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد.

فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية و نتيجتها عقلية.

و هذا جار فى جميع الادلة السمعية، كما لا يخفى.

***** [۲۳۰] *****

### المقام الثانى: فى أنه على أحد التقريرين السابقين ه

المقام الثانى: فى أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الاسباب أو المرتبة

أم فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن فى الجمله، فقد عرفت أن الاهمال بحسب الاسباب و بحسب المرتبة.

و يذكر للتعميم من جهتها وجوه.

الاول [من طرق التعميم] عدم المرجح لبعضها على بعض فيثبت التعميم، لبطلان الترجيح بلا مرجح و الاجماع على بطلان التخيير و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحا و إبطاله.

و ليعلم أنه لا بد أن يكون المعين و المرجح معينا لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الاصول محذور و إلا فوجوده لا يجدى.

إذا تمهد هذا فنقول: ما يصلح أن يكون معينا أو مرجحا أحد أمور ثلاثة:

الاول:

من هذه الامور كون بعض الظنون متيقنا بالنسبة إلى الباقى، بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير، فيؤخذ به و يطرح الباقى، للشك فى حجيته.

و بعبارة أخرى: يقتصر فى القضيه المهملة المخالفة للاصل على المتيقن و إهمال النتيجة حينئذ من حيث الكم فقط، لتردده بين الاقل المعين و الاكثر.

و لا يتوهم:

(أن هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصة، للقطع التفصيلى بحجيته)، لاندفاعه: بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد، فتأمل.

الثانى: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فتعين العمل عليه، للزوم الاقتصار فى مخالفة الاحتياط اللازم فى كل واحد من محتملات التكاليف الواقعية من الواجبات و المحرمات على القدر.

المتیقن.

و هو ما کان الاحتمال الموافق للاحتیاط فیه فی غایهٔ البعد، فإنه کلما ضعف الاحتمال

***** [۲۳۱] *****

الموافق للاحتیاط کان إرتکابه أهون.

الثالث: کون بعض الظنون مظنون الحجیهٔ.

فإنه فی مقام دوران الامر بینه و بین غیره یکون أولی من غیره، إما لکونه أقرب إلی الحجیهٔ من غیره و معلوم أن القضیهٔ المهملهٔ المجملهٔ تحمل، بعد صرفها إلی البعض بحکم العقل، علی ما هو أقرب محتملاتها إلی الواقع و إما لکونه أقرب إلی إحراز مصلحهٔ الواقع، لان المفروض رجحان مطابقته للواقع، لان المفروض کونه من الامارات المفیدهٔ للظن بالواقع و رجحان کونه بدلا عن الواقع.

لان المفروض الظن بکونه طریقا قائما مقام الواقع، بحیث یتدارک مصلحهٔ الواقع علی تقدیر مخالفته له، فإحتمال مخالفهٔ هذه الامارهٔ للواقع و لبدله موهوم فی موهوم.

بخلاف إحتمال مخالفهٔ سائر الامارات للواقع، لانها علی تقدیر مخالفتها للواقع لا یظن کونها بدلا عن الواقع.

و نظیر ذلک: ما لو تعلق غرض المریض بدواء تعذر الاطلاع العلمی علیه، فدار الامر بین دوائین، أحدهما یظن کونه ذلک الدواء و علی تقدیر کونه غیره یظن کونه بدلا عنه فی جمیع الخواص.

و الاخر یظن أنه ذلک الدواء، لکن لا یظن أنه علی تقدیر المخالفهٔ بدل عنه و معلوم بالضرورهٔ أن العمل بالاول أولی.

ثم إن البعض المظنون الحجیهٔ قد یعلم بالتفصیل، کما إذا ظن حجیهٔ الخبر المزکی رواته بعدل واحد او حجیهٔ الاجماع المنقول و قد یعلم إجمالا وجوده بین أمارات.

فالعمل بهذه الامارات أرجح من غیرها الخارج من محتملات ذلک المظنون الاعتبار.

و هذا کما لو ظن عدم حجیهٔ بعض الامارات، کالاولویهٔ و الشهرهٔ و الاستقراء و فتوی الجماعهٔ الموجبهٔ للظن.

فإنا إذا فرضنا نتیجهٔ دلیل الانسداد مجملهٔ مرددهٔ بین هذه الامور و غیرها و فرضنا الظن بعدم حجیهٔ هذه، لزم من ذلک الظن بأن الحجهٔ فی غیرها و إن کان مرددا بین أبعاض ذلک الغیر، فکان الاخذ بالغیر أولی من الاخذ بها، لعین ما تقدم و إن لم یکن بین أبعاض ذلک الغیر مرجح، فافهم. هذه غایهٔ ما یمکن ان یقال فی ترجیح بعض الظنون علی بعض.

لکن نقول: إن المسلم من هذه فی الترجیح لا ینفع و الذی ینفع غیر مسلم کونه مرجحا.

توضیح ذلک: هو أن (المرجح الاول) - و هو تیقن البعض بالنسبهٔ إلی الباقی - و إن کان من المرجحات، بل لا یقال له المرجح، لکونه معلوم الحجیهٔ تفصیلا و غیره مشکوک الحجیهٔ، فیبقی تحت الاصل، لکنه لا ینفع، لقلته و عدم کفایته، لان القدر المتیقن من هذه الامارات هو الخبر الذی زکی جمیع رواته بعدلین و لم یعمل فی تصحیح رجاله و لا فی تمییز مشترکاته بظن أضعف نوعا من

***** [۲۳۲] *****

سائر الامارات الاخر و لم یوهن لمعارضته شئ منها و کان معمولا به عند الاصحاب کلا أو جلا و مفیدا للظن الاطمینانی بالصدور، إذ لا ریب أنه کلما إنتفی أحد هذه الامور الخمسهٔ فی خبر، احتمل کون غیره حجهٔ دونه، فلا یکون متیقن الحجیهٔ علی کل تقدیر.

و أما عدم کفایهٔ هذا الخبر لندرته فهو واضح، مع أنه لو کان بنفسه کثیرا کافیا، لکن یعلم إجمالا به وجود مخصصا کثیرهٔ و مقیدات له فی الامارات الاخر، فیکون نظیر ظواهر الکتاب فی عدم جواز التمسک بها مع قطع النظر عن غیرها، إلا أن یؤخذ بعد الحاجهٔ إلی التعدی منها بما هو متیقن بالاضافهٔ إلی ما بقی، فتأمل.

و أما (المرجح الثانی) و هو کون بعضها أقوی ظنا من الباقی، ففیه: أن ضبط مرتبهٔ خاصهٔ له متعسر أو متعذر، لان القوهٔ و الضعف أضافیان و لیس تعارض القوی مع الضعیف هنا فی متعلق واحد حتی یذهب الظن من الاضعف و یبقی فی الامارهٔ الاخری.

نعم یوجد مرتبهٔ خاصهٔ و هو الظن الاطمینانی الملحق بالعلم حکما، بل موضوعا، لکنه نادر التحقق.

مع أن کون القوهٔ معینهٔ للقضیهٔ المجملهٔ محل منع، إذ لا یستحیل أن یعتبر الشارع فی حال الانسداد ظنا یکون أضعف من غیره. کما هو المشاهد فی الظنون الخاصهٔ، فإنها لیست علی الاطلاق أقوی من غیرها بالبدیههٔ.

و ما تقدم فی تقریب مرجحیهٔ القوهٔ إنما هو مع کون إیجاب العمل بالظن عند إنسداد باب العلم من منشئآت العقل و أحکامه.

و أما علی تقدیر کشف مقدمات الانسداد - عن أن الشارع جعل الظن حجهٔ فی الجملهٔ و تردد أمره فی أنظارنا بین الکل و الابعاض - فلا یلزم من کونه بعضها أقوی کونه هو المجعول حجهٔ، لانا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف و طرح الاقوی فی موارد کثیرهٔ.

و أما (المرجح الثالث) - و هو الظن بإعتبار بعض فیؤخذ به لاحد الوجهین المتقدمین - ففیه، مع أن الوجه الثانی لا یفید لزوم التقدیم، بل أولویته: أن الترجیح علی هذا الوجه یشبه الترجیح بالقوهٔ و الضعف، فی أن مداره علی الاقرب إلی الواقع.

و حینئذ فإذا فرضنا کون الظن الذی لم یظن بحجیته أقوی ظنا بمراتب من الظن الذی ظن بحجیته، فلیس بناء العقلاء علی ترجیح الثانی، فیرجع الامر إلی لزوم ملاحظهٔ الموارد الخاصهٔ و عدم وجود ضابطهٔ کلیهٔ بحیث یوخذ بها فی ترجیح الظن المظنون الاعتبار.

نعم لو فرض تساوی أبعاض الظنون دائما من حیث القوهٔ و الضعف، کان ذلک المرجح بنفسه منضبطا.

و لکن الفرض مستبعد بل مستحیل. مع أن اللازم علی هذا أن لا یعمل بکل مظنون الحجیهٔ، بل بما یظن حجیته بظن قد ظن حجیته، لانه أبعد عن مخالفهٔ الواقع و بدله بناء علی

***** [۲۳۳] *****

التقریر المتقدم و أما الوجه الاول المذکور فی تقریب ترجیح مظنون الاعتبار علی غیره.

ففیه: أولا، أنه لا أمارهٔ تفید الظن بحجیهٔ أمارهٔ علی الاطلاق، فإن أکثر ما أقیم حجیهٔ الادلهٔ من الامارات الظنیهٔ المبحوث عنها الخبر الصحیح و معلوم عند المنصف أن شیئا مما ذکروه لحجیته لا یوجب الظن بها علی الاطلاق.

و ثانیا، أنه لا دلیل علی إعتبار مطلق الظن فی مسألهٔ تعیین هذا الظن المجمل.

* * *

ثم أنه قد توهم غیر واحد أنه لیس المراد إعتبار مطلق الظن و حجیته فی مسألهٔ تعیین القضیهٔ المهملهٔ و أنما المقصود ترجیح بعضها علی بعض.

فقال بعضهم فی توضیح لزوم الاخذ بمظنون الاعتبار، بعد الاعتراف بأنه لیس المقصود هنا إثبات حجیهٔ الظنون المظنونهٔ الاعتبار بالامارات الظنیهٔ القائمهٔ علیها، لیکون الاتکال فی حجیتها علی مجرد الظن: (إن الدلیل العقلی المثبت لحجیتها هو الدلیل العقلی المذکور و الحاصل من تلک الامارات الظنیهٔ هو ترجیح بعض الظنون علی البعض، فیمنع ذلک من إرجاع القضیهٔ المهملهٔ إلی الکلیهٔ، بل یقتصر فی مفاد القضیهٔ المهملهٔ علی تلک الجملهٔ.

فالظن المفروض إنما یبعث علی صرف مفاد الدلیل المذکور إلی ذلک و عدم صرفه إلی سائر الظنون نظرا إلی حصول القوهٔ بالنسبهٔ إلیها، لانضمام الظن بحجیتها إلی الظن بالواقع.

فإذا قطع العقل بحجیهٔ الظن بالقضیهٔ المهملهٔ، ثم وجد الحجیهٔ متساویهٔ بالنظر إلی الجمیع حکم بحجیهٔ الکل.

و أما إذا وجدها مختلفهٔ و کان جملهٔ منها أقرب إلی الحجیهٔ من الباقی نظرا إلی الظن بحجیتها دون الباقی، فلا محالهٔ یقدم المظنون علی المشکوک و المشکوک علی الموهوم فی مقام الحیره و الجهالهٔ، فلیس الظن مثبتا لحجیهٔ ذلک الظن و إنما هو قاض بتقدیم جانب الحجیهٔ فی تلک الظنون، فینصرف إلیه ما قضی به الدلیل المذکور.

ثم اعترض: علی نفسه، بأن صرف الدلیل إلیها إن کان علی وجه الیقین ثم ما ذکر و إلا کان إتکالا علی الظن و الحاصل أنه لا قطع لصرف الدلیل إلی تلک الظنون.

***** [۲۳۴] *****

ثم أجاب: بأن الاتكال ليس على الظن بحجيتها و لا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح.

و توضحيه: أن قضية دليل الانسداد حجية الظن على سبيل الاهمال، فيدور الامر بين القول بحجية الجمع و البعض، ثم الامر فى البعض يدور بين المظنون و غيره و قضية العقل فى الدوران بين الكل و البعض هو الاقتصار على البعض أخذا بالمتيقن.

و لذا قال علماء الميزان: إن المهملة فى قوة الجزئية: و لو لم يتعين البعض فى المقام و دارت الحجية بينه و بين سائر الابعاض من غير تفاوت فى نظر العقل، لزم الحكم بحجية الكل، لبطلان الترجيح من غير مرجح و أما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة به خصوصه بخلاف الباقى، كان ذلك أقرب إلى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته دليل. فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره، فإن الرجحان حينئذ قطعى وجدانى.

و الترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظنى و إن كان ظنا بحجية تلك الظنون.

فإن كون المرجح ظنيا لا يقتضى كون الترجيح ظنيا و هو ظاهر)، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: قد عرفت سابقا أن مقدمات دليل الانسداد، إما أن تجعل كاشفة عن كون الظن فى الجملة حجة علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: (كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقى) و إما أن تجعل منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن، كما يشعر به قوله نظرا إلى حصول القوة لتلك الجملة، لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

فعلى الاول، إذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل و البعض اقتصر على البعض، كما ذكره، لانه القدر المتيقن.

و أما إذا تردد ذلك البعض بين الابعاض، فالمعين لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون إلا بما يقطع بحجيته، كما أنه إذا احتمل فى الواقعة الوجوب و الحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به، إلا بعد إثبات حجية ذلك الظن.

بل التحقيق: أن المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع بإعتباره عقلا أو نقلا و إلا فأصالة عدم إعتبار الظن لا فرق فى مجراها بين جعلها دليلا و جعله مرجحا.

هذا مع أن الظن المفروض إنما قام على حجية بعض الظنون فى الواقعه من حيث الخصوص،

***** [۲۳۵] *****

لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد، فتأمل.

و أما على الثانى، فالعقل إنما يحكم بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب إلى الواقع.

فإذا فرضنا أن مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول أولى بالحجية فى نظر العقل.

و لذا قال صاحب المعالم:

(إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة و الضعف، فالعدول عن القوى منها إلى الضعيف قبيح)، إنتهى.

نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما يوجب قوتها فى نظر العقل، لانها جامعة لادراك الواقع أو بدله على سبيل الظن بخلافه، رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقا و ذكرنا ما فيه.

و حاصل الكلام يرجع إلى أن الظن بالاعتبار إنما يكون صارفا للقضيه إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجيته فى تعيين الاحتمالات أو صار موجبا لكون الاطاعة بمقتضاها أتم، لجمعها بين الظن بالواقع و الظن بالبدل.

و الاول موقوف على حجية مطلق الظن.

و الثانى لا إطراد له، لانه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار.

و ربما إلتزم بالاول بعض من أنكر حجية مطلق الظن و أورده إلزاما على القائلين بمطلق الظن، فقال كما يقولون: (يجب علينا فى كل

واقعهٔ البناء علی حکم و لعدم کونه معلوما لنا یجب فی تعیینه العمل بالظن، فکذا نقول، بعد ما وجب علینا العمل بالظن و لن نعلم تعیینه: یجب علینا فی تعیین هذا الظن العمل بالظن).

ثم إعترض علی نفسه، بما حاصله: (إن وجوب العمل بمظنون الحجیهٔ لا ینفی غیره.

- فقال: - قلنا: نعم و لکن لا یکون حینئذ دلیل علی حجیهٔ ظن آخر، إذ بعد ثبوت حجیهٔ الظن المظنون الحجیهٔ ینفتح باب الاحکام و لا یجری دلیلک فیه و یبقی تحت أصالهٔ عدم الحجیهٔ).

و فیه: أنه إذا التزم، بإقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح، العمل بمطلق الظن فی الفروغ دخل الظن المشکوک الاعتبار و موهومه، فلا مورد للترجیح و التعیین حتی یعین بمطلق

***** [۲۳۶] *****

الظن لان الحاجهٔ إلی التعیین بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن.

و بعبارهٔ أخری: إما أن یکون مطلق الظن حجهٔ و إما لا.

فعلی الاول لا مورد للتعیین و الترجیح و علی الثانی لا یجوز الترجیح بمطلق الظن.

فالترجیح بمطلق الظن ساقط علی کل تقدیر.

و لیس للمعترض القلب بأنه إن ثبت حجیهٔ مطلق الظن تعین ترجیح مظنون الاعتبار به، إذ علی تقدیر ثبوت حجیهٔ مطلق الظن لا تعقل ترجیح حتی یتعین الترجیح بمطلق الظن.

ثم إن لهذا المعترض کلاما فی ترجیح مظنون الاعتبار بمطلق الظن - لا من حیث حجیهٔ مطلق الظن حتی یقال: إن بعد ثبوتها لا مورد للترجیح - لا بأس بالاشارهٔ إلیه و إلی ما وقع من الخلط و الغفلهٔ منه فی المراد بالترجیح هنا.

فقال، معترضا علی القائل بما قدمنا، من أن ترجیح أحد المحتملین عین تعیینه بالاستدلال، بقوله: (إن هذا القائل خلط بین ترجیح الشئ و تعیینه و لم یعرف الفرق بینهما.

و لبیان هذا المطلب نقدم مقدمهٔ، ثم نجیب عن کلامه و هی أنه لا ریب فی بطلان الترجیح بلا مرجح، فإنه مما یحکم بقبحه العقل و العرف و العادهٔ، بل یقولون بإمتناعه الذاتی کالترجح بلا مرجح.

و المراد بالترجیح بلا مرجح هو سکون النفس إلی أحد الطرفین و المیل إلیه من غیر مرجح و إن لم یحکم بتعیینه وجوبا و أما الحکم بذلک فهو أمر آخر وراء ذلک.

ثم أوضح ذلک بأمثلهٔ: منها أنه لو دار أمر العبد فی أحکام السلطان المرسلهٔ إلیه بین أمور و کان بعضها مظنونا بظن لم یعلم حجیته من طرف السلطان، صح له ترجیح المظنون و لا یجوز له الحکم بلزوم ذلک.

و منها أنه لو أقدم علی أحد طعامان أحدهما ألذ من الاخر فاختاره علیه لم یرتکب ترجیحا بلا مرجح و إن لم یلزم أکل الالذ و لکن لو حکم بلزوم الاکل لا بد من تحقق دلیل علیه و لا یکفی مجرد الالذیه.

نعم لو کان أحدهما مضرا صح الحکم باللزوم.

ثم قال: و بالجملهٔ، فالحکم بلا دلیل غیر الترجیح بلا مرجح، فالمرجح غیر الدلیل و الاول یکون فی مقام المیل و العمل و الثانی یکون فی مقام التصدیق و الحکم.

ثم قال: أن لیس المراد أنه یجب العمل بالظن المظنون حجیته و انه الذی یجب العمل به بعد إنسداد باب العلم.

بل مراده أنه - بعد ما وجب علی المکلف،

***** [۲۳۷] *****

لانسداد باب العلم و بقاء التکلیف، العمل بالظن و لا یعلم أی ظن لو عمل بالظن المظنون حجیته - أی نقض یلزم علیه.

فإن قلت: ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا و إن كان غيره، فبينه حتى ننظر)، إنتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون، فلا غرض إلاـ فى تعيينه، بحيث يحكم بأن هذا هو الذى يجب العمل به شرعا، حتى يبنى المجتهد عليه فى مقام العمل و يلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعى عزمى من الشارع.

و أما دواعى إرتكاب بعض الظنون دون بعض فهى مختلفة غير منضبطة: فقد يكون الداعى إلى الاختيار موجودا فى موهوم الاعتبار لغرض من الاغراض و قد يكون فى مظنون الاعتبار.

فليس الكلام إلا فى أن الظن بحجية بعض الظنون هل يوجب الاخذ بتلك الظنون شرعا، بحيث يكون الآخذ بغيره لداع من الدواعى معاقبا عند الله فى ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق.

و بعبارة أخرى: هل يجوز شرعا أن يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار أم لا يجوز؟ إن قلت: لا يجوز شرعا.

قلنا: فما الدليل الشرعى بعد جواز العمل بالظن فى الجملة على أن تلك المهملة غير هذه الجزئية.

و إن قلت: يجوز، لكن بدل عن مظنون الاعتبار، لا جمعا بينهما، فهذا هو التخيير الذى التزم المعمم ببطلانه.

و إن قلت: يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب المعمم.

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا إلى إرادة أحد الطرفين، بل المراد ما يكون دليلا على حكم الشارع.

و من المعلوم أن هذا الحكم الوجوبى لا يكون إلا عن حجة شرعية، فلو كان هى مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض، فقد لزم العمل بمطلق الظن عند إشتباه الحكم الشرعى.

فإذا جاز ذلك فى هذا المقام لم لا يجوز فى سائر المقامات؟ فلم قلتم إن نتيجة دليل الانسداد حجية الظن فى الجملة؟ و بعبارة أخرى: لو إقتضى إنسداد باب العلم فى الاحكام تعيين الاحكام المجهولة بمطلق الظن، فلم منعتم إفادة ذلك الدليل إلا لاثبات حجية الظن فى الجملة و إن إقتضى تعيين الاحكام بالظن فى الجملة لم يوجب إنسداد باب العلم فى تعيين الظن فى الجملة الذى وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل فى تعيينه بمطلق الظن.

و حاصل الكلام:

أن المراد من المرجح هنا هو المعين و الدليل الملزم من جانب الشارع ليس إلا.

***** [۲۳۸] *****

فإن كان فى المقام شئ غير الظن فليذكر و إن كان مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن.

فثبت من جميع ذلك أن الكلام ليس فى المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحكم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذلك.

و مما ذكرنا: يظهر ما فى آخر كلام البعض المتقدم ذكره فى توضيح مطلبه، من أن كون المرجح ظنيا لا يقتضى كون الترجيح ظنيا.

فإنا نقول: إن كون المرجح قطعيا لا يقتضى ذلك، بل إن قام دليل على إعتبار ذلك المرجح شرعا كان الترجيح به قطعيا و إلا فليس ظنيا أيضا.

ثم إن ما ذكره الاخير فى مقدمته، من أن الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح فى الايجاد و التكوين و بينه فى مقام الالزام و التكليف. فإن الاول محال، لا قبيح و الثانى قبيح، لا محال.

فالاضراب فى كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا مورد له، فافهم.

فثبت مما ذكرنا أن تعيين الظن فى الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم.

و فى حكمه ما لو عين بعض الظنون لاجل الظن بعدم حجية ما سواه، كالاولوية و الاستقراء بل الشهره، حيث أن المشهور على عدم

إعتبارها، بل لا يبعد دخول الاولين تحت القياس المنهى عنه، بل النهى عن العمل بالاولى منهما وارد فى قضية (أبان) المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة.

فإنه يظن بذلك أن الظن المعتبر بحكم الانسداد فى ما عدا هذه الثلاثة.

و قد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بالظن.

و نزيد هنا أن دعوى حصول الظن على عدم إعتبار هذه الامور ممنوعة، لان مستند الشهرة على عدم إعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على إعتبارها، فيبقى تحت الاصل، لا لكونها منهيا عنها بالخصوص، كالقياس.

و مثل هذه الشهرة المستندة إلى الاصل لا يوجب الظن بالواقع.

و أما دعوى كون الاولين قياسا، فنكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما.

بل الاولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة فى بعض الموارد.

و منه يظهر الوهن فى دلالة قضية (أبان) على حرمة العمل عليها بالخصوص، فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص.

و لو فرض ذلك دخل الاولوية فى ما قام الدليل على عدم إعتباره، لان الظن الحاصل من رواية أبان متيقن الاعتبار بالنسبة إلى الاولوية، فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة، فتأمل.

***** [۲۳۹] *****

ثم بعدما عرفت من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن، فاعلم:

أنه قد يصح تعيينها بالظن فى مواضع: أحدها: أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن إعتباره بعد الانسداد، إما مطلقا، كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن إعتباره من بين سائر الاخبار و سائر الامارات على حجية بعض ما دونه، فإنه يصير حينئذ متيقن الاعتبار، لاجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على إعتباره و إما بالاضافة إلى ما قام على إعتباره إذا ثبت حجية ذلك الظن القائم.

كما لو قام الاجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلا، فإنه يصير بعد إثبات حجية الاجماع المنقول على بعض الوجوه ظنا معتبرا.

و يلحق به ما هو متيقن بالنسبة إليه كالشهرة، إذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل إعتباره دونها.

لكن هذا مبنى على عدم الفرق فى حجية الظن بين كونه فى المسائل الفروعية و كونه فى المسائل الاصولية و إلا فلو قلنا إن الظن فى الجملة، الذى قضى به مقدمات دليل الانسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع، لا غير.

و ما ذكرنا سابقا، من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعى و بين تعلقه بما جعل طريقا إليه، إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع و القدر المتيقن مبنى على الكشف، كما سيجئ. إلا أن يدعى أن القدر المتيقن فى الفروع هو متيقن فى المسائل الاصولية أيضا.

الثانى: أن يكون الظن القائم على حجية ظن متحدا لا تعدد فيه، كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصرا فيما قام أمارة واحدة على حجيته، فإنه يعمل به فى تعيين المتبع و إن كان أضعف الظنون، لانه إذا إنسد باب العلم فى مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد و لم يجز الرجوع فيها إلى الاصول حتى الاحتياط، كما سيجئ، تعين الرجوع إلى الظن الموجود فى المسألة، فيؤخذ به، لما عرفت من أن كل مسألة إنسد فيها باب العلم و فرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الاصول، تعين بحكم العقل العمل بأى ظن وجد فى تلك المسألة.

الثالث: أن يتعدد الظنون فى مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على إعتبار طائفة من الامارات كافية فى الفقه. لكن يكون هذه الظنون القائمة كلها فى مرتبة لا يكون إعتبار بعضها مضنونا.

فحینئذ إذا وجب بحکم مقدمات الانسداد فی مسألة تعیین المتبع الرجوع فیها إلی الظن فی الجملة و المفروض تساوی الظنون الموجودة فی تلک المسألة و عدم المرجح لبعضها،

***** [۲۴۰] *****

وجب الاخذ بالکل بعد بطلان التخییر بالاجماع و تعسر ضبط البعض الذی لا یلزم العسر من الاحتیاط فیه.

ثم علی تقدیر صحة تقریر الانسداد علی وجه الکشف، فالذی ینبغی أن یقال: أن اللازم علی هذا، أولا، هو الاقتصار علی المتیقن من الظنون.

و هل یلحق به کل ما قام المتیقن علی إعتباره؟ وجهان، أقواهما العدم، کما تقدم، إذ بناء علی هذا التقریر لا نسلم کشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد إلا عن إعتبار الظن فی الجملة فی الفروع دون الاصول و الظن بحجیة الامارة الفلانیة ظن بالمسألة الاصولیة.

نعم مقتضی تقریر الدلیل علی وجه حکومة العقل أنه لا فرق بین تعلق الظن بالحکم الفرعی أو بحجیة طریق.

ثم إن کان القدر المتیقن کافیا فی الفقه، بمعنی أنه لا یلزم من العمل بالاصول فی مجاریها المحذور اللازم علی تقدیر الاقتصار علی المعلومات، فهو و إلا فالواجب الاخذ بما هو المتیقن من الامارات الباقیة الثابتة بالنسبة إلی غیرها.

فإن کفی فی الفقه بالمعنی الذی ذکرنا فهو و إلا فیؤخذ بما هو المتیقن بالنسبة و هکذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتیقن بین الامارات أو عدم کفایة ما هو القدر المتیقن مطلقا أو بالنسبة: فإن لم یکن علی شئ منها أمارة، فاللازم الاخذ بالکل، لبطلان التخییر بالاجماع و بطلان طرح الکل بالفرض و فقد المرجح، فتعین الجمع.

و إن قام علی بعضها أمارة: فإن کانت أمارة واحدة، کما إذا قامت الشهرة علی حجیة جملة من الامارات، کان اللازم الاخذ بها، لتعیین الرجوع إلی الشهرة فی تعیین المتبع من بین الظنون و إن کانت امارات متعددة قامت کل واحدة منها علی حجیة ظن مع الحاجة إلی جمیع تلک الظنون فی الفقه و عدم کفایة بعضها عمل بها.

و لا فرق حینئذ بین تساوی تلک الامارات القائمة من حیث الظن بالاعتبار و العدم و بین تفارتها فی ذلک.

و أما لو قامت کل واحدة منها علی مقدار من الامارات کاف فی الفقه: فإن لم تتفاوت الامارات القائمة فی الظن بالاعتبار وجب الاخذ بالکل، کالامارة الواحدة لفقد المرجح و إن تفاوتت: فما قام متیقن أو مظنون الاعتبار علی إعتباره یصیر معینا لغیره، کما إذا قام الاجماع المنقول بناء علی کونه مظنون الاعتبار علی حجیة أمارة غیر مظنون الاعتبار و قامت تلک الامارة، فإنها تتعین بذلک.

***** [۲۴۱] *****

هذا کله علی تقدیر کون دلیل الانسداد کاشفا.

و أما، علی ما هو المختار من کونه حاکما، فسیجئ الکلام فیه بعد الفراغ عن المعممات التی ذکروها لتعمیم النتیجة، إن شاء الله تعالی.

إذا عرفت ذلک، فاللازم علی المجتهد أن یتأمل فی الامارات، حتی یعرف المتیقن منها حقیقة أو بالاضافة إلی غیرها و یحصل ما یمکن تحصیله من الامارات القائمة علی حجیة تلک الامارات و یمیز بین تلک الامارات القائمة من حیث التساوی و التفاوت من حیث الظن بحجیة بعضها من أمارة أخری و یعرف کفایة ما أحرز إعتباره من تلک الامارات و عدم کفایته فی الفقه.

و هذا یحتاج إلی سیر مسائل الفقه إجمالا حتی یعرف أن القدر المتیقن من الاخبار، مثلا، لا یکفی فی الفقه بحیث یرجع، فی موارد خلت عن هذا الخبر، إلی الاصول التی یقتضیها الجهل بالحکم فی ذلک المورد.

فأنه إذا إنضم إلیه قسم آخر من الخبر، لکونه متیقنا إضافیا، أو لکونه مظنون الاعتبار بظن متبع، هل یکفی أم لا؟ فلیس له الفتوی علی وجه یوجب طرح سائر الظنون حتی یعرف کفایة ما أحرزه من جهة الیقین أو الظن المتبع.

وفقنا الله للاجتهاد الذی هو أشد من طول الجهاد، بحق محمد و آله الامجاد.

الثانی من طرق التعمیم ما سلکه غیر واحد من المعاصرین من عدم الکفایة حیث إعترفوا - بعد تقسیم الظنون إلی مظنون الاعتبار و

مشکوکه - و موهومه بأن مقتضی القاعدة بعد إهمال النتیجة الاقتصار علی مظنون الاعتبار، ثم علی المشکوک، ثم یتسری إلی الموهوم.

لکن الظنون المظنونة الاعتبار غیر کافیة، إما بأنفسها، بناء علی إنحصارها فی الاخبار الصحیحة بتزکیة عدلین و إما لاجل العلم الاجمالی بمخالفة کثیر من ظواهرها للمعانی الظاهرة منها و وجود ما یظن منه ذلک فی الظنون المشکوکة الاعتبار.

فلا یجوز التمسک بتلک الظواهر، للعلم الاجمالی المذکور، فیکون حالها حال ظاهر الکتاب و السنة المتواترة فی عدم الوفاء بمعظم الاحکام.

فلا بد من التسری، بمقتضی قاعدة الانسداد و لزوم المحذور من الرجوع إلی الاصول، إلی الظنون المشکوکة الاعتبار التی دلت علی إرادة خلاف الظاهر فی ظواهر مظنون الاعتبار، فیعمل بما هو من مشکوک الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار و مقید لاطلاقاته و قرائن لمجازاته.

فإذا وجب العلم بهذه الطائفة من مشکوک الاعتبار، ثبت وجوب العمل لغیرها مما لیس فیها معارضة لظواهر الامارات المظنونة الاعتبار، بالاجماع علی عدم الفرق بین أفراد مشکوک

***** [۲۴۲] *****

الاعتبار.

فإن أحدا لم یفرق بین الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحیح و بین خبر حسن آخر غیر معارض لخبر صحیح، بل بالاولویة القطعیة.

لانه إذا وجب العمل بمشکوک الاعتبار الذی له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما لیس له معارض أولی.

ثم نقول: إن فی ظواهر مشکوک الاعتبار موارد کثیرة تعلم إجمالا بعدم إرادة المعانی الظاهرة و الکاشف عن ذلک ظنا هی الامارات الموهومة الاعتبار، فنعملا بتلک الامارات، ثم نعمل بباقی أفراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المرکب.

حیث أن أحدا لم یفرق بین الشهره المعارضة للخبر الحسن بالعموم و الخصوص و بین غیر المعارض له، بل بالاولویة، کما عرفت.

أقول: الانصاف: أن التعمیم بهذا الطریق أضعف من التخصیص بمظنون الاعتبار، لان هذا المعمم قد جمع ضعف القولین، حیث إعترف بأن مقتضی القاعدة، لولا عدم الکفایة، الاقتصار علی مظنون الاعتبار.

و قد عرفت أنه لا دلیل علی إعتبار مطلق الظن بالاعتبار إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند إنسداد باب العلم.

و أما ما ذکره من التعمیم لعدم الکفایة.

ففیه: أولا، أنه مبنی علی زعم کون مظنون الاعتبار منحصرا فی الخبر الصحیح بتزکیة عدلین.

و لیس کذلک، بل الامارات الظنیة من الشهرة و منا دل علی إعتبار قول الثقة، مضافا إلی ما استفید من سیرة القدماء فی العمل بما یوجب سکون النفس من الروایات و فی تشخیص أحوال الرواة، توجب الظن القوی بحجیة الخبر الصحیح بتزکیة عدل واحد و الخبر الموثق و الضعیف المنجبر بالشهرة من حیث الروایة.

و من المعلوم کفایة ذلک و عدم لزوم محذور من الرجوع فی موارد فقد تلک الامارات إلی الاصول.

و ثانیا، أن العلم الاجمالی الذی إدعاه یرجع حاصله إلی العلم بمطابقة بعض مشکوکات الاعتبار للواقع من جهة کشفها عن المرادات فی مظنونات الاعتبار.

و من المعلوم أن العمل بها لاجل ذلک لا یوجب التعدی إلی ما لیس فیه هذه العلة، أعنی مشکوکات الاعتبار الغیر الکاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار، فإن العلم الاجمالی به وجود شهرات متعددة مقیدة لاطلاقات الاخبار أو مخصصة لعموماتها لا یوجب التعدی إلی الشهرات الغیر المزاحمة للاخبار بتقیید أو تخصیص، فضلا عن التسری إلی الاستقراء و الاولویة.

و دعوی الاجماع لا یخفی ما فیها، لان الحکم بالحجیة فی القسم الاول لعلة غیر مطردة فی القسم الثانی حکم عقلی.

فعلم بعدم تعرض الامام – علیه السلام – له قولا و لا فعلا، إلا من باب تقریر

***** [۲۴۳] *****

حکم العقل.

و المفروض عدم جریان حکم العقل فی غیر مورد العلهٔ و هی وجود العلم الاجمالی.

و من ذلک: یعرف الکلام فی دعوی الاولویهٔ، فإن المناط فی العمل بالقسم الاول إذا کان هو العمل الاجمالی، فکیف یتعدی إلی ما لا یوجد فیه المناط فضلا عن کونه أولی.

و کأن متوهم الاجماع رأی أن أحدا من العلماء لم یفرق بین أفراد الخبر الحسن أو أفراد الشهرهٔ و لم یعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدلیل علیهما مطلقا أو نفیه کذلک، لانهم أهل الظنون الخاصهٔ، بل لو ادعی الاجماع – علی أن کل من عمل بجملهٔ من الاخبار الحسان أو الشهرات لاجل العلم الاجمالی بمطابقهٔ بعضها للواقع، لم یعمل بالباقی الخالی عن هذا العلم الاجمالی – کان فی محله.

الثالث من طرق التعمیم ما ذکره بعض مشایخنا، طاب ثراه، من قاعدهٔ الاشتغال بناء علی أن الثابت من دلیل الانسداد العمل بالظن فی الجملهٔ.

فإذا لم یکن قدر متیقن کاف فی الفقه وجب العمل بکل ظن.

و منع جریان قاعدهٔ الاشتغال هنا – لکون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل – فقد عرفت الجواب عنه فی بعض أجوبهٔ الدلیل الاول من أدلهٔ إعتبار الظن بالطریق.

و لکن فیه: أن قاعدهٔ الاشتغال فی مسألهٔ العمل بالظن معارضهٔ فی بعض الموارد بقاعدهٔ الاشتغال فی المسألهٔ الفرعیهٔ.

کما إذا اقتضی الاحتیاط فی الفروع وجوب السورهٔ و کان ظن مشکوک الاعتبار علی عدم وجوبها، فإنه یجب مراعاهٔ قاعدهٔ الاحتیاط فی الفروع و قراءهٔ السورهٔ لاحتمال وجوبها.

و لا ینافیه الاحتیاط فی المسألهٔ الاصولیهٔ، لان الحکم الاصولی المعلوم بالاجمال – و هو وجوب العمل بالظن القائم علی عدم الوجوب – معناه وجوب العمل علی وجه ینطبق مع عدم الوجوب و یکفی فیه أنه یقع الفعل لا علی وجه الوجوب و لا تنافی بین الاحتیاط بفعل السورهٔ لاحتمال الوجوب و کونه لا علی وجه الوجوب الواقعی.

و توضیح ذلک: أن معنی وجوب العمل بالظن وجوب تطبیق عمله علیه.

فإذا فرضنا أنه یدل علی عدم وجوب شئ، فلیس معنی وجوب العمل به إلا أنه لا یتعین علیه ذلک الفعل.

فإذا إختار فعل ذلک فیجب أن یقع الفعل لا علی وجه الوجوب، کما لو لم یکن هذا الظن و کان غیر واجب بمقتضی الاصل.

لا أنه یجب أن یقع علی وجه عدم الوجوب، إذ لا یعتبر فی الافعال الغیر الواجبهٔ قصد عدم الوجوب.

نعم یجب التشرع و التدین بعدم الوجوب، سواء فعله أو

***** [۲۴۴] *****

ترکه من باب وجوب التدین بجمیع ما علم من الشرع.

و حینئذ فإذا تردد الظن الواجب العمل المذکور بین ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور، فمعنی وجوب ملاحظهٔ ذلک الظن المجمل المعلوم إجمالا وجوبه أن لا یکون فعله لهذه الامور علی وجه الوجوب.

کما لو لم یکن هذه الظنون و کان هذه الامور مباحهٔ بحکم الاصل و لذا یستحب الاحتیاط و إتیان الفعل، لاحتمال أنه واجب.

ثم إذا فرض العلم الاجمالی من الخارج بوجوب أحد هذه الاشیاء علی وجه یجب الاحتیاط و الجمع بین تلک الامور.

فیجب علی المکلف الالتزام بفعل کل واحد منها لاحتمال أن یکون هو الواجب.

و ما اقتضاه الظن القائم علی عدم وجوبه من وجوب أن یکون فعله لا علی وجه الوجوب باق بحاله.

لان الاحتیاط فی الجمیع لا یقتضی إتیان کل منها بعنوان الوجوب الواقعی، بل بعنوان أنه محتمل الوجوب.

و الظن القائم علی عدم وجوبه لا یمنع من لزوم إتیانه علی الوجه.

کما أنه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصیل، کظاهر الکتاب، دل علی عدم وجوب شئ لم یناف مؤداه لاستحباب الاتیان بهذا الشئ لاحتمال الوجوب، هذا.

و أما ما قرع سمعک - من تقدیم قاعدة الاحتیاط فی المسألة الاصولیة علی الاحتیاط فی المسألة الفرعیة أو تعارضهما - فلیس فی مثل المقام.

بل مثال الاول منهما ما إذا کان العمل بالاحتیاط فی المسألة الاصولیة مزیل للشک الموجب للاحتیاط فی المسألة الفرعیة.

کما إذا تردد الواجب بین القصر و الاتمام و دل علی أحدهما أمارة من الامارات التی یعلم إجمالا بوجوب العمل ببعضها، فإنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الامارات یصیر حجة معینة لاحدی الصلاتین.

إلا أن الاحتیاط فی المسألة الاصولیة إنما یقتضی إتیانها لا نفی غیرها.

فالصلاة الاخری حکمها حکم السورة فی عدم جواز إتیانها علی وجه الوجوب.

فلا تنافی وجوب إتیانها، لاحتمال الوجوب، فیصیر نظیر ما نحن فیه.

و أما الثانی و هو مورد المعارضة - فهو کما إذا علمنا إجمالا بحرمة شئ من بین أشیاء و دلت علی وجوب کل منها أمارات نعلم إجمالا بحجیة إحداهما، فإن مقتضی هذا وجوب الاتیان بالجمیع و مقتضی ذلک ترک الجمیع، فافهم.

و أما دعوی (أنه إذا ثبت وجوب العمل بکل ظن فی مقابل غیر الاحتیاط من الاصول وجب العمل به فی مقابل الاحتیاط للاجماع المرکب)، فقد عرفت شناعته.

فإن قلت: إذا عملنا فی مقابل الاحتیاط بکل ظن یقتضی التکلیف و عملنا فی مورد الاحتیاط

***** [۲۴۵] *****

بالاحتیاط لزم العسر و الحرج، إذ یجمع حینئذ بین کل مظنون الوجوب و کل مشکوک الوجوب أو موهوم الوجوب مع کونه مطابقا للاحتیاط اللازم.

فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتیاطین معا فی الفقه تعین دفعه بعدم وجوب الاحتیاط فی مقابل الظن.

فإذا فرض هذا الظن مجملا لزم العمل بکل ظن مما یقتضی الظن بالتکلیف إحتیاطا.

و أما الظنون المخالفة للاحتیاط اللازم فیعمل بها فرارا عن لزوم العسر.

قلت: دفع العسر یمکن بالعمل ببعضها، فما المعمم؟ فیرجع الامر إلی أن قاعدة الاشتغال لا ینفع و لا یثمر فی الظنون المخالفة للاحتیاط، لانک عرفت أنه لا یثبت وجوب التسری إلیها فضلا عن التعمیم فیها، لان التسری إلیها کان للزوم العسر، فافهم.

هذا کله علی تقدیر تقریر مقدمات دلیل الانسداد علی وجه یکشف عن حکم الشارع بوجوب العمل بالظن فی الجملة.

و قد عرفت أن التحقیق خلاف هذا التقریر و عرفت أیضا ما ینبغی سلوکه علی تقدیر تمامیته من وجوب إعتبار المتیقن حقیقة أو بالاضافة، ثم ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصیل الذی تقدم فی آخر المعمم من المعممات الثلاثة.

و أما علی تقدیر تقریرها علی وجه یوجب حکومة العقل - بوجوب الاطاعة الظنیة و الفرار عن المخالفة الظنیة و أنه یقبح من الشارع تعالی إرادة أزید من ذلک - کما یقبح من المکلف الاکتفاء بما دون ذلک - فالتعمیم و عدمه لا یتصور بالنسبة إلی الاسباب، لاستقلال العقل بعدم الفرق فیما إذا کان المقصود الانکشاف الظنی بین الاسباب المحصلة له.

کما لا فرق فیما إذا کان المقصود الانکشاف الجزمی بین أسبابه.

و إنما یتصور من حیث مرتبة الظن و وجوب الاقتصار علی الظن القوی الذی یرتفع معه التحیر عرفا.

بیـان ذلک: أن الثابت من مقـدمتی بقاء التکلیف و عـدم التمکن من العلم التفصـیلی هو وجوب الامتثال الاجمالی بالاحتیاط فی إتیان کل ما یحتمل الوجوب و ترک کل ما یحتمل الحرمهٔ.

لکن المقدمـهٔ الثالثهٔ النافیهٔ للاحتیاط إنما أبطلت وجوبه علی وجه الموجبهٔ الکلیهٔ بأن یحتاط فی کل واقعهٔ قابلهٔ للاحتیاط او یرجع إلی الاصل کذلک و من المعلوم أن إبطال الموجبهٔ الکلیهٔ لا یستلزم صدق السالبهٔ الکلیهٔ.

و حینئذ فلا یثبت من ذلک إلا وجوب العمل بالظن علی خلاف الاحتیاط و الاصول فی الجملهٔ.

ثم إن العقـل حـاکم بـأن الظن القوی الاطمینانی أقرب إلی العلم عنـد تعـذره و أنه إذا لم یمکن القطع بإطاعـهٔ مراد الشارع و ترک ما یکرهه وجب تحصیل ذلک بالظن الاقرب إلی العلم.

***** [۲۴۶] *****

و حینئـذ فکـل واقعـهٔ تقتضـی الاحتیـاط الخـاص بنفس المسألـهٔ أو الاحتیـاط العـام من جهـهٔ کونها إحـدی المسائل التی یقطع بتحقق التکلیف فیها إن قام علی خلاف مقتضی الاحتیاط أمارهٔ ظنیهٔ توجب الاطمینان بمطابقهٔ الواقع، ترکنا الاحتیاط و أخذنا بها.

و کل واقعـهٔ لیست فیها أمارهٔ کـذلک نعمل فیها بالاحتیاط، سواء لم یوجد أمارهٔ أصـلا کالوقائع المشـکوکهٔ أو کانت و لم تبلغ مرتبهٔ الاطمینان.

و کـل واقعـهٔ لم یمکن فیهـا الاحتیاط تعین التخییر فی الاول و العمل بالظن فی الثانی و إن کان فی غایـهٔ الضـعف، لان الموافقه الظنیهٔ أولی من غیرها و المفروض عدم جریان البراءهٔ و الاستصحاب، لانتقاضهما بالعلم الاجمالی.

فلم یبق من الاصول إلا التخییر و محله عدم رجحان أحد الاحتمالین و إلا فیؤخذ بالراجح.

و نتیجـهٔ هـذا هو الاحتیـاط فی المشـکوکات و المظنونـات بـالظن الغیر الاطمینانی إن أمکن و إلا فبالاصول و العمل بالظن فی الوقائع المظنونهٔ بالظن الاطمینانی.

فـإذا علم المکلف قطع بأنه لم یترک القطع بالموافقـهٔ الغیر الواجب علی المکلف من جهـهٔ العسـر إلا إلی الموافقه الاطمینانیـهٔ، فیکون مدار العمل علی العلم بالبراءهٔ و الظن الاطمینانی بها.

و أمـا مـورد التخییر، فالعمـل فیه علی الظن الموجـود فی المسألـهٔ و إن کـان ضـعیفا فهو خـارج عن الکلام، لاـن العقـل لاـ یحکم فیه بالاحتیاط حتی یکون التنزل منه إلی شئ آخر، بل التخییر أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصیلی إلیهما بلا واسطهٔ.

و إن شـئت قلت: إن العمـل فی الفقه فی مورد الانسـداد علی الظن الاطمینـانی و مطلق الظن و التخییر، کل فی مورد خاص و هـذا هو الذی یحکم به العقل المستقل.

و قد سـبق لذلک مثال فی الخارج: و هو ما إذا علمنا به وجود شیاه محرمهٔ فی قطیع و کان أقسام القطیع بحسب إحتمال کونها مصداقا للمحرمـات خمسـهٔ، قسم منهـا یظن کونها محرمـهٔ بالظن القوی الاطمینانی، لا أن المحرم منحصـر فیه و قسم منها یظن ذلک فیها بظن قریب من الشـک و التحیر و ثـالث یشـک فی کونهـا محمرمـهٔ و قسم منهـا فی مقابـل الظن الاـول و قسم منهـا موهوما فی مقابل الظن الثانی. ثم فرضنا فی المشکوکات.

و هذا القسم من الموهومات ما یحتمل أن یکون واجب الارتکاب.

و حینئذ فمقتضی الاحتیاط وجوب إجتناب الجمیع مما لا یحتمل الوجب.

فإذا إنتفی وجوب الاحتیاط لاجل العسـر و احتیـج إلی إرتکاب موهوم الحرمهٔ کان إرتکاب الموهوم فی مقابل الظن الاطمینانی أولی من الکل، فیبنی علی العمل به و یتخیر فی المشکوک الذی یحتمل الوجوب و یعمل بمطلق الظن فی المظنون منه.

***** [۲۴۷] *****

لکنک خبیر بأن هذا لیس من حجیهٔ مطلق الظن و لا الظن الاطمینانی فی شئ، لان معنی حجیته أن یکون دلیلا فی الفقه، بحیث یرجع

فی موارد وجوده إلیه لا إلی غیره و فی موارد عدمه إلی مقتضی الاصل الذی یقتضیه.

و الظن هنا لیس کذلک، إذ العمل، إما فی موارد وجوده، ففیما طابق منه الاحتیاط فالعمل علی الاحتیاط، لا علیه، إذ لم یدل علی ذلک مقدمات الانسداد و فیما خالف الاحتیاط لا یعول علیه إلا بمقدار مخالفة الاحتیاط لدفع العسر و إلا فلو فرض فیه جهة أخری لم یکن معتبرا من تلک الجهة.

کما لو دار الامر بین شرطیة شئ و إباحته و إستحبابه فظن بإستحبابه، فإن لا یدل مقدمات دلیل الانسداد إلا علی عدم وجوب الاحتیاط فی ذلک الشئ و الاخذ بالظن فی عدم وجوبه، لا فی إثبات إستحبابه.

و أما فی موارد عدمه و هو الشک، فلا یجوز العمل إلا بالاحتیاط الکلی الحاصل من إحتمال کون الواقعة من موارد التکلیف المعلومة إجمالا و إن کان لا یقتضیه نفس المسألة.

کما إذا شک فی حرمة عصیر التمر او وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل علی هذا الوجه تبعیض فی الاحتیاط و طرحه فی بعض الموارد دفعا للحرج، ثم یعین العقل للطرح البعض الذی یکون وجود التکلیف فیها إحتمالا ضعیفا فی الغایة.

فإن قلت: إن العمل بالاحتیاط فی المشکوکات منضمة إلی المظنونات یوجب العسر فضلا عن إنضمام العمل به فی الموهومات المقابلة للظن الغیر القوی، فیثبت وجوب العمل بمطلق الظن و وجوب الرجوع فی المشکوکات إلی مقتضی الاصل.

و هذا مساو فی المعنی لحجیة الظن المطلق و إن کان حقیقة تبعیضا فی الاحتیاط الکلی، لکنه لا یقدح بعد عدم الفرق فی العمل.

قلت: لا ـ نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتیاط فی المظنونات بالظن الغیر القوی فی نفی التکلیف فضلا عن لزومه من الاحتیاط فی المشکوکات فقط بعد الموهومات و ذلک، لان حصول الظن الاطمینانی فی الاخبار و غیرها غیر عزیز.

أما فی غیرها، فلانه کثیرا ما یحصل الاطمینان من الشهرة و الاجماع و الاستقراء و الاولویة.

و أما الاخبار فلان الظن المبحوث عنه فی هذا المقام هو الظن بصدور المتن، هو یحصل غالبا من خبر من یوثق بصدقه و لو فی خصوص الروایة و إن لم یکن إمامیا او ثقة علی الاطلاق، إذ ربما یتسامح فی غیر الروایات بما لا یتسامح فیها.

و أما إحتمال الارسال، فمخالف لظاهر کلام الراوی و هو داخل فی ظواهر الالفاظ، فلا یعتبر

***** [۲۴۸] *****

فیها إفادة الظن فضلا عن الاطمینانی منه.

فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لاجل عدم الظن بالاسناد، لم یقدح فی إعتبار ذلک الخبر، لان الجهة التی یعتبر فیها إفادة الظن الاطیمانی هو جهة صدق الراوی فی إخباره عمن یروی عنه.

و أما أن إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظی لا بأس بعدم إفادته للظن.

فیکون صدور المتن غیر مظنون أصلا، لان النتیجة تابعة لاخس المقدمتین.

و بالجملة، فدعوی (کثرة الظنون الاطمینانیة فی الاخبار و غیرها من الامارات بحیث لا یحتاج إلی ما دونها و لا یلزم من الرجوع فی الموارد الخالیة عنها إلی الاحتیاط محذور و إن کان هناک ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمینان)، قریبة جدا.

إلا أنه یحتاج إلی مزید تتبع فی الروایات و أحوال الرواة و فتاوی العلماء.

و کیف کان، فلا أری الظن الاطمینانی الحاصل من الاخبار و غیرها من الامارات اقل عددا من الاخبار المصححة بعدلین، بل لعل هذا أکثر.

ثم إن الظن الاطمینانی من أمارة أو أمارات إذا تعلقت بحجیة أمارة ظنیة کانت فی حکم الاطمینان و إن لم تفده، بناء علی ما تقدم من عدم الفرق بین الظن بالحکم و الظن بالطریق، إلا ـ أن یدعی مدع قلتها بالنسبة إلی نفسه، لعدم الاطمینان له غالبا من الامارات القویة و عدم ثبوت حجیة أمارة بها أیضا.

و حینئذ فیتعین فی حقه التعدی منه إلی مطلق الظن.

و أما العمل فی المشکوکات بما یقتضیه الاصل فی المورد، فلم یثبت، بل اللازم بقاؤه علی الاحتیاط نظرا إلی کون المشکوکات من المحتملات التی یعلم إجمالا بتحقق التکلیف فیها وجوبا و تحریما.

و لا عسر فی الاحتیاط فیها نظرا إلی قلهٔ ألمشکوکات، لان أغلب المسائل یحصل فیها الظن باحد الطرفین، کما لا یخفی.

مع أن الفرق بین الاحتیاط فی جمیعها و العمل بالاصول الجاریهٔ فی خصوص مواردها إنما یظهر فی الاصول المخالفهٔ للاحتیاط.

و لا ریب أن العسر لا یحدث بالاحتیاط فیها، خصوصا مع کون مقتضی الاحتیاط فی شبهه التحریم الترک و هو غیر موجب للعسر.

و حینئذ فلا یثبت المدعی من حجیهٔ الظن و کونه دلیلا بحیث یرجع فی موارد عدمه إلی الاصل، بل یثبت عدم وجوب الاحتیاط فی المظنونات.

و الحاصل: أن العمل بالظن من باب الاحتیاط لا یخرج المشکوکات عن حکم الاحتیاط الکلی الثابت بمقتضی العلم الاجمالی فی الوقائع.

نعم لو ثبت بحکم العقل أن الظن عند إنسداد باب العلم مرجعه فی الاحکام الشرعیهٔ نفیا

***** [۲۴۹] *****

و إثباتا، کالعلم، إنقلب التکلیف إلی الظن و حکمنا بأن الشارع لا یرید إلا الامتثال الظنی.

و حیث لا ظن کما فی المشکوکات، فالمرجع إلی الاصول الموجودهٔ فی خصوصیات المقام.

فیکون کما لو إنفتح باب العلم أو الظن الخاص، فیصیر لزوم العسر حکمهٔ فی عدم ملاحظهٔ الشارع العلم الاجمالی فی الامتثال بعد تعذر التفصیلی، لا علهٔ حتی یدور الحکم مدارها.

و لکن الانصاف: أن المقدمات المذکورهٔ لا تنتج هذه النتیجهٔ، کما یظهر لمن راجعها و تأملها.

نعم لو ثبت أن الاحتیاط فی المشکوکات یوجب العسر ثبتت النتیجهٔ المذکورهٔ، لکن عرفت فساد دعواه فی الغایهٔ.

کدعوی أن العلم الاجمالی المقتضی للاحتیاط الکلی إنما هو فی موارد الامارات دون المشکوکات، فلا مقتضی فیها للعدول عما یقتضیه الاصول الخاصهٔ فی مواردها، فإن هذه الدعوهٔ یکذبها ثبوت العلم الاجمالی بالتکلیف الالزامی قبل إستقصاء الامارات، بل قبل الاطلاع علیها و قد مر تضعیفه سابقا، فتأمل فیه، فإن إدعاء ذلک لیس کل البعید.

ثم إن نظیر هذا الاشکال الوارد فی المشکوکات من حیث الرجوع فیها بعد العمل بالظن إلی الاصول العملیهٔ وارد فیها، من حیث الرجوع فیها بعد العمل بالظن إلی الاصول اللفظیهٔ الجاریهٔ فی ظواهر الکتاب و السنهٔ المتواترهٔ و الاخبار المتیقن کونها ظنونا خاصهٔ.

توضیحه: أن مقدمات دلیل الانسداد تقتضی إثبات عدم جواز العمل بأکثر تلک الظواهر، للعلم الاجمالی بمخالفهٔ ظواهرها فی کثیر من الموارد، فتصیر مجملهٔ لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الامر إلی ترک الاحتیاط فی المظنونات أو فی المشکوکات أیضا و جواز العمل بالظن المخالف للاحتیاط و بالاصل المخالف للاحتیاط، فما الذی أخرج تلک الظواهر عن الاجمال حتی یصح بها الاستدلال فی المشکوکات، إذ لم یثبت کون الظن مرجعا، کالعلم، بحیث یکفی فی الرجوع إلی الظواهر عدم الظن بالمخالفهٔ.

مثلا إذا أردنا التمسک ب (أوفوا بالعقود)، لاثبات صحهٔ عقد إنعقدت أمارهٔ، کالشهرهٔ أو الاجماع المنقول، علی فساده.

قیل: لا یجوز التمسک بعمومه، للعلم الاجمالی بخروج کثیر من العقود من هذا العموم لا نعلم تفصیلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جههٔ عدم إمکان الاحتیاط فی بعض الموارد و کون الاحتیاط فی جمیع موارد إمکانه مستلزما للحرج، فإذا شک فی صحهٔ عقد لم یقم علی حکمه أمارهٔ

***** [۲۵۰] *****

ظنیهٔ، قیل: إن الواجب الرجوع إلی عموم الایهٔ.

و لا یخفی أن إجمالها لا یرتفع بمجرد حکم العقل بعدم وجوب الاحتیاط فیما ظن فیه بعدم التکلیف.

و دفع هذا - کالاشکال السابق - منحصر فی أن یکون نتیجهٔ دلیل الانسداد حجیهٔ الظن کالعلم، لیرتفع الاجمال فی الظواهر، لقیامه فی کثیر من مواردها من جهـهٔ ارتفـاع العلم الاجمـالی، کما لو علم تفصـیلا بعض تلک الموارد، بحیث لا یبقی علم إجمالا فی الباقی، أو یـدعی أن العلم الاجمالی الحاصل فی تلک الظواهر إنما هو بملاحظـهٔ موارد الامارات، فلا یقـدح فی المشـکوکات، سواء ثبت حجیهٔ الظن أم لا.

و أنت خبیر بأن دعوی النتیجهٔ علی الوجه المذکور یکذبها مقدمات دلیل الانسداد.

و دعوی: (إختصاص المعلوم إجمالا من مخالفهٔ الظواهر بموارد الامارات)، مضـعفهٔ بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظهٔ الامارات و مواردها.

و قـد تقـدم أن المعیار فی دخول طائفـهٔ من المحتملات فی أطراف العلم الاجمالی لنراعی فیها حکمه و عدم دخولها هو تبدیل طائفه من محتملات المعلوم لها دخل فی العلم الاجمالی بهذه الطائفهٔ المشکوک دخولها.

فإن حصل العلم الاجمالی کانت من أطراف العلم و إلا فلا.

و قد یدفع الاشـکالان بدعوی قیام الاجماع بل الضـرورهٔ علی أن المرجع فی المشـکوکات إلی العمل بالاصول اللفظیهٔ إن کانت و إلا فإلی الاصول العملیهٔ.

و فیه: أن هـذا الاجمـاع مع ملاحظـهٔ الاـصول فی أنفسـها و أمـا مع طرو العلم الاجمـالی بمخالفتـها فی کثیر من الموارد غایـهٔ الکثرهٔ، فالاجماع، علی سقوط العمل بالاصول مطلقا، لا علی ثبوته.

ثم إن هـذا العلم الاجمـالی و إن کان حاصـلا لکل أحـد قبل تمییز الادلـهٔ عن غیرها، إلا أن من تعینت له الادلـهٔ و قام الـدلیل القطعی عنده علی بعض الظنون عمل بمؤداها و صار المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصیل.

کمـا إذا نصب أمارهٔ طریقا لتعیین المحرمات فی القطیع الـذی علم بحرمـهٔ کثیر من شـیاهها، فإنه یعمل بمقتضـی الامارهٔ، ثم یرجع فی مورد فقدها إلی أصالهٔ الحل، لان المعلوم إجمالا صار معلوما بالتفصیل.

و الحرام الزائد علیه غیر معلوم التحقق فی أول الامر.

و أما من لم یقم عنـده الـدلیل علی أمارهٔ، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتیاط و العمل بالامارات، لا من حیث أنها أدلهٔ، بل من حیث أنهـا مخالفـهٔ للاحتیـاط و ترک الاحتیـاط فیهـا مـوجب لانـدفاع العسـر، فلاـ دافع لـذلک العلم الاجمـالی لهـذا الشـخص بالنسـبهٔ إلی المشکوکات.

فعلم مما ذکرنا أن مقدمات دلیل الانسداد علی تقریر الحکومهٔ و إن کانت تامهٔ فی الانتاج إلا

***** [۲۵۱] *****

أن نتیجتها لا تفی بالمقصود من حجیهٔ الظن و جعله کالعلم أو کالظن الخاص.

و أما علی تقریر الکشف فالمستنتج منها و إن کان عین المقصود إلا أن الاشکال و النظر بل المنع فی إستنتاج تلک النتیجهٔ.

فإن کنت تقـدر علی إثبات حجیـهٔ قسم من الخبر لا یلزم من الاقتصار علیه محـذور، کان احسن و إلا فلا تتعد علی تقریر الکشف عما ذکرناه من المسلک فی آخره و علی تقدیر الحکومهٔ ما بینا هنا أیضا من الاقتصار فی مقابل الاحتیاط علی الظن الاطمینانی بالحکم أو بطریقیهٔ أمارهٔ دلت علی الحکم و إن لم تفد إطمینانا، بل و لا ظنا، بناء علی ما عرفت مسلکنا المتقدم من عدم الفرق بین الظن بالحکم و الظن بالطریق.

و أما فی ما لا یمکن الاحتیاط فالمتبع فیه - بناء علی ما تقـدم فی المقـدمات من سـقوط الاصول عن الاعتبار، للعلم الاجمالی بمخالفهٔ

الواقع فيها - هو مطلق الظن إن وجد و إلا فالتخيير.

و حاصل الامر عدم رفع اليد عن الاحتياط فى الدين مهما أمكن إلا مع الاطمينان بخلافه.

و عليك بمراجعة ما قدمنا من الامارات على حجية الاخبار، عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمينان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفا إذا أفاد الظن و إن لم يفد الاطمينان.

بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمينان، يدل على حجية المصحح بواحد عدل، نظرا إلى حجية قول الثقة المعدل فى تعديله، فيصير بمنزلة المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا، بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه، لان المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المعدل المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد، بناء على شمول دليل إعتبار خبر الثقة للتعديلات، فيقضى به تقرير الحكومة و كون مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات فيقضى به تقرير الكشف.

### المقام الثالث: تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومة

المقام الثالث: تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومة

فى أنه إذا بنى على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن فى الجملة ثم تعميمه بإحدى المعممات المتقدمة، فلا إشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم، لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به، فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه، كما لا يخفى على من راجع المعممات المتقدمة.

و أما على تقرير الحكومة، بأن يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح إرادة الشارع ما عدا الظن و قبح إكتفاء المكلف على ما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس و كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعة و المعصية و يقبح عن الآمر و المأمور التعدى عنه.

و مع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القايس و لا يجوز الشارع العمل به.

فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمينان لو فرض ممكنا جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلا، إذ لعله نهى عن امارة، مثل ما نهى عن القياس بل و أزيد و اختفى علينا.

و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ إحتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه.

و هذا من أفراد ما إشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبح التخصيص و منشأة لزوم التناقض.

و لا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع و هو التخصص.

و عدم التناقض فى تخصيص العمومات اللفظية إنما هو لكون العموم صوريا، فلا يلزم إلا التناقض الصورى.

***** [۲۵۳] *****

ثم إن الاشكال هنا فى مقامين:

أحدهما فى خروج مثل القياس و أمثاله مما نقطع بعدم إعتباره.

الثانى فى حكم الظن الذى قام على عدم إعتباره ظن آخر، حيث أن الظن المانع و الممنوع متساويان فى الدخول تحت دليل الانسداد و لا يجوز العمل بهما، فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ وجوه بل أقوال.

أما المقام الاول [وهو خروج القياس و أمثاله مما نقطع بعدم إعتباره]

فقد قيل فى توجيهه أمور:

الاول:

ما مال إليه أو قال به بعض، من منع حرمة العمل بالقياس فى أمثال زماننا.

و توجيهه، بتوضيح منا، أن الدليل على الحرمة إن كان هى الاخبار المتواترة معنى فى الحرمة، فلا ريب أن بعض تلك الاخبار فى مقابلة معاصرى الائمة، صلوات الله عليهم، من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الاصغر الذى عنده علم الثقل الاكبر و رجعوا إلى إجتهاداتهم و آرائهم، فقاسوا و استحسنوا و ضلوا و أضلوا.

و إليهم أشار النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فى بيان من يأتى من بعده من الاقوام.

فقال: (برهة يعملون بالقياس).

و الامير، صلوات الله عليه، بما معناه: (إن قوما تفلتت عنهم الاحاديث أن يحفظوها و أعوزتهم النصوص أن يعوها فتمسكوا بآرائهم)، إلى آخر الرواية.

و بعض منها إنما يدل على الحرمة من حيث أنه ظن لا يغنى من الحق شيئا.

***** [۲۵۴] *****

و بعض منها يدل على الحرمة من حيث إستلزامه لابطال الدين و محق السنة، لاستلزامه الوقوع غالبا فى خلاف الواقع.

و بعض منها يدل على الحرمة و وجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه و لازمه الاختصاص بصورة التمكن من إزالة التوقف، لاجل العمل بالرجوع إلى أئمة الهدى، عليهم السلام ، أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليات أو نحو ذلك.

و لا يخفى أن شيئا من الاخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمة، لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما أو خصوصا عن النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أو أحد أمنائه، صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكن من تحصيل العلم به و لا الطريق الشرعى و دوران الامر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم عليهم السلام و العمل بما يظن أن خلافه صدر منهم عليهم السلام ، كمقتضى الاصول المخالفة للقياس فى موارده أو الامارات المعارضة له و ما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف و جانب الاعتساف.

و إن كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب، كما ادعى، فنقول: إنه كذلك، إلا أن دعوى الاجماع على الحرمة فى كل زمان ممنوعة.

ألا ترى أنه لو فرض - و العياذ بالله - إنسداد باب الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين أو لمكلف واحد بإعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام، فهل تقول: إنه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس أنه الحكم الشرعى المتداول بين المتشرعة و أنه مخير بين العمل به و العمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعى الضرورة على ما ادعيته من الحرمة، حاشاك.

و دعوى: (الفرق بين زماننا هذا و زمان إنطماس جميع الامارات السمعية) ممنوعة، لان المفروض أن الامارات السمعية الموجودة بأيدينا لم يثبت كونها متقدمة فى نظر الشارع على القياس، لان تقدمها على القياس إن كان لخصوصية فيها، فالمفروض بعد إنسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها و احتمالها بل ظنها لا يجدى، بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الامارات بالخصوص و إن كان لخصوصية فى القياس أوجبت كونه دونها فى المرتبة، فليس الكلام إلا فى ذلك.

و كيف كان، فدعوى الاجماع و الضرورة فى ذلك فى الجملة مسلمة و أما كليته فلا و هذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الآحاد.

لكن الانصاف: أن إطلاق بعض الاخبار و جميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم

***** [۲۵۵] *****

للعلم، بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه فى الدين مع وجود الامارات السمعية.

فهو حینئذ مما قام الدلیل علی عدم حجیته، بل العمل بالقیاس المفید للظن فی مقابل الخبر الصحیح، کما هو لازم القول بدخول القیاس فی مطلق الظن المحکوم بحجیته، ضروری البطلن فی المذهب.

الثانی: منع إفادة القیاس للظن، خصوصا بعد ملاحظة أن الشارع جمع فی الحکم بین ما یتراء ی متخالفة و فرق بین ما یتخیل متوالفة.

و کفاک فی هذا عموم ما ورد من: (أن دین الله لا یصاب بالعقول و أن السنة إذا قیست محق الدین و أنه لا شیء أبعد عن عقول الرجال من دین الله) و غیرها، مما دل علی غلبة مخالفة الواقع فی العمل بالقیاس و خصوص روایة أبان بن تغلب الواردة فی دیة أصابع الرجل و المرأة الاتیة.

و فیه: أن منع حصول الظن من القیاس فی بعض الاحیان مکابرة مع الوجدان.

و أما کثرة تفریق الشارع بین المؤتلفات و تألیفه بین المختلفات، فلا یؤثر فی منع الظن، لان هذه الموارد بالنسبة إلی موارد الجمع بین المؤتلفات أقل قلیل.

نعم الانصاف أن ما ذکر من الاخبار فی منع العمل بالقیاس موهن قوی یوجب غالبا إرتفاع الظن الحاصل منه فی بادی النظر.

و أما منعه عن ذلک دائما فلا، کیف؟ و قد یحصل من القیاس القطع و هو المسمی عندهم بتنقیح المناط القطعی.

و أیضا فالاولویة الاعتباریة من أقسام القیاس و من المعلوم إفادتها للظن، لا ریب أن منشأ الظن فیها هو إستنباط المناط ظنا و أما آکدیته فی الفرع فلا مدخل له فی حصول الظن.

الثالث: أن باب العلم فی مورد القیاس و مثله مفتوح، للعلم بأن الشارع أرجعنا فی هذه الموارد إلی الاصول اللفظیة أو العملیة، فلا یقضتی دلیل الانسداد إعتبار ظن القیاس فی موارده.

و فیه: أن هذا العلم إنما حصل من جهة النهی عن القیاس.

و لا کلام فی وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع، إنما الکلام فی توجیه صحة منع الشارع عن العمل به، مع أن موارده و موارد سائر الامارات متساویة.

فإن أمکن منع الشارع عن العمل بالقیاس أمکن ذلک فی أمارة أخری، فلا یستقل العقل بوجوب العمل بالظن و قبح الاکتفاء بغیره من المکلف.

و قد تقدم أنه لولا ثبوت القبح فی التکلیف بالخلاف لم یستقل العقل بتعین العمل بالظن، إذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممکن ذاتا من الحکیم إلا قبحه.

و الحاصل: ان الانفتاح المدعی إن کان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض.

***** [۲۵۶] *****

و إن کان بملاحظة منع الشارع، فالاشکال. فی صحة المنع و مجامعته مع إستقلال العقل بوجوب العمل بالظن.

فالکلام هنا فی توجیه المنع، لا فی تحققه.

الرابع: أن مقدمات دلیل الانسداد، أعنی إنسداد باب العلم مع العلم ببقاء التکلیف، إنما توجب جواز العمل بما یفید الظن فی نفسه و مع قطع النظر عما یفید ظنا أقوی.

و بالجملة هی تدل علی حجیة الادلة الظنیة دون مطلق الظن النفس الامری.

و الاول أمر قابل للاستثناء، إذ یصح أن یقال: (إنه یجوز العمل بکل ما یفید الظن بنفسه و یدل علی مراد الشارع ظنا إلا الدلیل الفلانی و بعد إخراج ما خرج عن ذلک یکون باقی الادلة المفیدة للظن حجة معتبرة.

فإذا تعارضت تلک الادلة لزم الاخذ بما هو الاقوی و ترک ما هو الاضعف، فالمعتبر حینئذ هو الظن بالواقع و یکون مفاد الاقوی حنیئذ ظنا و الاضعف و هما، فیؤخذ بالظن و یترک غیره)، إنتهی.

أقول: كـأن غرضه، بعـد فرض جعـل الاـصول من باب الظن و عـدم وجوب العمل بالاحتياط، أن انسـداد باب العلم فى الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاالرجوع إلى طائفة من الامارات الظنية.

و هـذه القضـية يمكن أن تكون مهملـة و يكون القيـاس خارجـا عن حكمها، لا أن العقل يحكم بعمومها و يخرج الشارع القياس، لان هذا عين ما فر منه من الاشكال.

فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم، فلا بد من إعمال الباقى فى مواردها.

فإذا وجد فى مورد أصل و أمارة - و المفروض أن الاصل لا يفيد الظن فى مقابل الامارة - وجب الاخذ بها.

و إذا فرض خلو المورد عن الامارة أخذ بالاصل، لانه يوجب الظن بمقتضاه.

و بهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس.

بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضى الرجوع فى كل مسألة إلى الظن الموجود فيها.

فإن هذه القضية لا تقبل الاهمال و لا التخصيص، إذ ليس فى كل مسألة إلا ظن واحد.

و هذا معنى قوله فى مقام آخر: (إن القياس مستثنى من الادلة الظنية، لا أن الظن القياسى مستثنى من مطلق الظن).

و المراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلا للدخول، لا داخلا بالفعل و إلا لم يصح بالنسبة إلى المهملة.

هذا غاية ما يخطر بالبال فى كشف مراده.

و فيه: أن نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه، فإن مرجع ما ذكر من

***** [۲۵۷] *****

الحكم بوجوب الرجوع إلى الامـارات الظنيـة فى الجملـة إلى العمل بالظن فى الجملـة، إذ ليس لـذات الامارة مدخليـة فى الحجيـة فى لحاظ العقل و المناط هو وصف الظن، سواء اعتبر مطلقا أو على وجه الاهمال.

و قد تقدم:

أن النتيجـة على تقدير الحكومة ليست مهملة، بل هى معينة للظن الاطمينانى مع الكفاية و مع عدمها فمطلق الظن و على كلا التقديرين لا وجه لاخراج القياس و أما على تقرير الكشف فهى مهملة لا يشكل معها خروج القياس.

إذ الاشكال مبنى على عدم الاهمال و عموم النتيجة، كما عرفت.

الخـامس: أن دليـل الانسـداد إنمـا يثبت حجيـة الظن الـذى لم يقم على عـدم حجيته دليـل. فخروج القياس على وجه التخصـص دون التخصيص.

توضـيح ذلـك: أن العقـل إنمـا يحكم بإعتبـار الظن عـدم الاعتنـاء بالاحتمـال الموهوم فى مقـام الامتثال، لان البراءة الظنيـة تقوم مقام العلمية.

أما إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يبقى براءة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها.

و اسـتوضح ذلك من حكم العقل بحرمـة العلم بالظن و طرح الاحتمال الموهوم عند إنفتاح باب العلم فى المسألة، كما تقدم نظيره فى تقرير اصالة حرمة العمل بالظن.

فإذا فرض قيام الـدليل من الشارع على إعتبار ظن و وجوب العمل به، فإن هذا لا يكون تخصـيصا فى حكم العقل بحرمة العمل بالظن، لان حرمة العمل بالظن مع التمكن إنما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمى مع التمكن من العلمى.

فـإذا فرض الـدليل على إعتبـار ظن و وجوب العمـل به صار الامتثال فى العمل بمؤداه علميا، فلا يشـمله حكم العقل بقبـح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمى، فما نحن فيه على العكس من ذلك.

و فيه: أنك قد عرفت عند التكلم فى مذهب إبن قبة أن التعبد بالظن من التمكن من العلم على وجهين:

أحـدهما: على وجه الطريقيـة بحيث لاـ يلاحظ الشارع فى أمره عـدا كون الظن إنكشافا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عـدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة.

و الثانى: على وجه يكون فى سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على تقدير مخالفة الظن الواقع.

و قـد عرفت أن الامـر بالعمـل بـالظن مع التمكن من العلم على الوجه الاـول قبيـح جـدا، لاـنه مخـالف لحكم العقل بعـدم الاكتفاء فى الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظنى يحتمل الافضاء إلى

***** [۲۵۸] *****

خلاف الواقع. نعم إنما يصح التعبد على الوجه الثانى.

فنقول: إن الامر فيما نحن فيه كذلك، فإنه بعدما حكم العقل بإنحصار الامتثال عند فقد العلم فى سلوك الطريق الظنى.

فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون إن كان على وجه الطريقيـة، بأن نهى عنـد فقـد العلم عن سـلوك هـذا الطريق من حيث أنه ظن يحتمل فيه الخطأ، فهو قبيح، لانه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض.

كما كان يلزم ذلك من المر بسـلوكه على وجه الطريقيـة عنـد التمكن من العلم، لان حال الظن عنـد الانسـداد من حيث الطريقية حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهى عنه من هذه الحيثية فى الاول، كما لا يجوز الامر به فى الثانى.

فالنهى عنه و إن كان مخرجا للعمل به عن ظن البراءة إلى القطع بعدمها إلا أن الكلام فى جواز هذا النهى، لما عرفت من أنه قبيح.

و إن كان على وجه يكشف النهى عن وجود مفسـدة فى العمل بهـذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه، فهذا و إن كان جائز حسنا، نظير الامر به على هذا الوجه مع الانفتاح، فهذا يرجع إلى ما سنذكره.

السادس: و هو الذى إخترناه سابقا.

و حاصله: أن النهى يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به.

فالنهى عن الظنون الخاصـة فى مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد، نظير الامر بالظنون الخاصة فى مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح.

فإن قلت: إذا بنى على ذلك، فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون فى العمل به مفسـدة كذلك قلت: نعم و لكن إحتمال المفسدة لا يقدح فى حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد.

كما أن إحتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع فى ظن لا يقدح فى حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح و قد تقدم، فى آخر مقدمات الانسداد، أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع إنسداد باب العلم.

و لا إعتبار بإحتمال كون شئ آخر هو المتعبد به غير الظن، إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك فى البراءة أو توهمها و لا يجوز العدول عن البراءة الظنية إليهما.

و هـذا الوجه و إن كان حسـنا و قـد إخترناه سابقا، إلا أن ظاهر أكثر الاخبار الناهيـة عن القياس أنه لا مفسدة فيه إلا الوقوع فى خلاف الواقع و إن كان بعضها ساكتا عن ذلك و بعضها ظاهرا فى

***** [۲۵۹] *****

ثبوت المفسدة الذاتية، إلا أن دلالة الاكثر أظهر. فهى الحاكمة على غيرها، كما يظهر لمن راجع الجميع.

فالنهى راجع إلى سلوكه من باب الطريقية و قد عرفت الاشكال فى النهى على هذا الوجه.

إلا أن يقال: إن النواهى اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقية لا بد من حملها فى مقابل العقل المستقل على صورة إنفتاح باب العلم بالرجوع إلى الائمة عليهم السلام.

و الادلة القطعية منها كالاجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية.

کما أنه إذا قام دليل على حجية الظن مع التمكن من العلم، نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع، لان حمله على العمل من حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع: هو أن خصوصية القياس من بين سائر الامارات هى غلبة مخالفتها للواقع.

كما يشهد به قوله عليه السلام : (إن السنة إذا قيست محق الدين) و قوله: (كان ما يفسده أكثر مما يصلحه) و قوله: (ليس شئ أبعد عن عقول الرجال من دين الله) و غير ذلك.

و هذا المعنى لما خفى على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم، فهو إنما يحكم بها لادراك أكثر الواقعيات المجهولة بها.

فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما إجماليا بعدم جواز الركون إليه.

نعم إذا حصل الظن منه فى خصوص مورد، لا يحكم بترجيح غيره عليه فى مقام البراءة عن الواقع، لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر منه: أنى ما أريد الواقعيات التى تضمنها، فإن الظن ليس كالعلم فى عدم جواز تكليف الشخص بتركه و الاخذ بغيره و حينئذ فالمحسن لنهى الشارع عن سلوكه على وجه الطريقية كونه فى علم الشارع مؤديا فى الغالب إلى مخالفة الواقع.

و الحاصل: أن قبح النهى عن العمل بالقياس على وجه الطريقية إما أن يكون لغلبة الوقوع فى خلاف الواقع مع طرحه فينا فى الغرض و أما أن يكون لاجل قبح ذلك فى نظر الظان، حيث أن مقتضى القياس أقرب فى نظره إلى الواقع، فالنهى عنه نقض لغرضه فى نظر الظان.

أما الوجه الاول، فهو مفقود فى المقام، لان المفروض غلبة مخالفته للواقع.

و أما الوجه الثانى، فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهى فى ذلك المورد الشخصى على عدم إرادة الواقع منه فى هذه المسألة و لو لاجل إطراد الحكم.

ألا ترى أنه يصح أن يقول الشارع للوسواسى القاطع بنجاسة ثوبه: (ما أريد منك الصلاة بطهارة الثوب) و إن كان ثوبه فى الواقع نجسا، حسما لمادة وسواسه.

***** [۲۶۰] *****

و نظيره: أن الوالد إذا أقام ولده الصغير فى دكانه فى مكانه و علم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصرة، صح له منعه عن العمل بظنه.

و يكون منعه فى الواقع لاجل عدم الخسارة فى البيع و يكون هذا النهى فى نظر الصبى به وجود النفع فى المعاملة الشخصية إقداما منه و رضى بالخسارة و ترك العمل بما يظنه نفعا، لئلا يقع فى الخسارة فى مقامات أخر، فإن حصول الظن الشخصى بالنفع تفصيلا فى بعض الموارد لا ينافى علمه بأن العمل بالظن القياسى منه و من غيره فى هذا المورد و فى غيره يوجب الوقوع غالبا فى مخالفة الواقع.

و لذا علمنا ذلك من الاخبار المتواترة معنى مع حصول الظن الشخصى فى الموارد منه، إلا أنه كل مورد حصل الظن، نقول بحسب ظننا إنه ليس من موارد التخلف.

فنحمل عموم نهى الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع و إغماضه عن الواقع فى موارد مطابقة القياس، لئلا يقع فى مفسدة تخلفه عن الواقع فى أكثر الموارد.

هذا جملة ما حضرنى من نفسى و من غيرى فى دفع الاشكال و عليك بالتأمل فى هذا المجال و الله العالم بحقيقة الحال.

***** [۲۶۱] *****

المقام الثانى: فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص

لا على عدم الدليل على إعتباره فيخرج مثل الشرة القائمة على عدم حجية الشهرة، لان مرجعها إلى إنعقاد الشهرة على عدم الدليل

علی حجیة الشهرة و بقائها تحت الاصل.

و فی وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الاقوی منهما أو التساقط وجوه بل أقوال.

ذهب بعض مشایخنا إلی الاول، بناء علی ما عرفت سابقا، من بناء غیر واحد منهم علی أن دلیل الانسداد لا یثبت إعتبار الظن فی المسائل الاصولیة التی منها مسالة حجیة الممنوع.

و لازم بعض المعاصرین الثانی، بناء علی ما عرفت منه، من أن اللازم بعد الانسداد تحصیل الظن الطریقی، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم یقم علی إعتباره ظن.

و قد عرفت ضعف کلا البنائین و أن نتیجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التکالیف الواقعیة فی نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع و بموافقة طریق رضی الشارع به عن الواقع.

نعم بعض من وافقنا، واقعا أو تنزلا فی عدم الفرق فی النتیجة بین الظن بالواقع و الظن بالطریق، إختار فی المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظرا إلی أن مفاد دلیل الانسداد، کما عرفت فی الوجه الخامس من وجوه دفع إشکال خروج القیاس، هو إعتبار کل ظن لم یقم علی عدم إعتباره دلیل معتبر.

و الظن الممنوع مما قام علی عدم إعتباره دلیل معتبر و هو الظن المانع، فإنه معتبر حیث لم یقم دلیل علی المنع منه، لان الظن الممنوع لم یدل علی حرمة الاخذ بالظن المانع.

غایة الامر أن الاخذ به مناف للاخذ بالمانع، لا أنه یدل علی وجوب طرحه، بخلاف الظن المانع، فإنه یدل علی وجوب طرح الظن الممنوع.

فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصیص، فلا یقال: إن دخول أحد المتنافیین تحت

***** [۲۶۲] *****

العام لا یصلح دلیلا لخروج الآخر مع تساویهما فی قابلیة الدخول من حیث الفردیة.

و نظیر ما نحن فیه: ما تقرر فی الاستصحاب، من أن مثل إستصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دلیل حاکم علی إستصحاب نجاسة الثوب و إن کان کل من طهارة الماء و نجاسة الثوب، مع قطع النظر عن حکم الشارع بالاستصحاب متیقنة فی السابق مشکوکة فی اللاحق و حکم الشارع بإبقاء کل متیقن فی السابق مشکوک فی اللاحق متساویا بالنسبة إلیهما.

إلا أنه لما کان دخول یقین الطهارة فی عموم الحکم بعدم النقض و الحکم علیه بالبقاء یکون دلیلا علی زوال نجاسة الثوب المتیقنة سابقا، فیخرج عن المشکوک لاحقا، بخلاف دخول یقین النجاسة و الحکم علیها بالبقاء، فإنه لا یصلح للدلالة علی طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل و إن کان منافیا لبقائه علی الطهارة.

و فیه: أولا، أنه لا یتم فیما إذا کان الظن المانع و الممنوع من جنس أمارة واحدة.

کأن یقوم الشهرة مثلا علی عدم حجیة الشهرة، فإن العمل ببعض أفراد الامارة و هی الشهرة فی المسألة الاصولیة دون البعض الاخر و هی الشهرة فی المسأله الفرعیة، کما تری.

و ثانیا، أن الظن المانع إنما یکون علی فرض إعتباره دلیلا علی عدم إعتبار الممنوع، لان الامتثال بالممنوع حینئذ مقطوع العدم. کما تقرر فی توضیح الوجه الخامس من وجوه دفع إشکال خروج القیاس و هذا المعنی موجود فی الظن الممنوع.

مثلا، إذا فرض صیرورة الاولویة مقطوعة الاعتبار بمقتضی دخولها تحت دلیل الانسداد لم یعقل بقاء الشهرة المانعة عنها علی إفادة الظن بالمنع.

و دعوی: (أن بقاء الظن من الشهرة بعدم إعتبار الاولویة دلیل علی عدم حصول القطع من دلیل الانسداد بحجیة الاولویة و إلا لارتفع بعدم حجیتها.

فکیشف ذلک عن دخول الظن المانع تحت دلیل الانسداد)، معارضهٔ بأنا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوک الطریق الممنوع، فلو کان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلک.

و حل ذلک: أن الظن بعدم إعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظهٔ دلیل الانسداد و لا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثم إن الدلیل العقلی یفید القطع بثبوت الحکم بالنسبهٔ إلی جمیع أفراد موضوعه.

فإذا تنافی دخول فردین فإما أن یکشف عن فساد ذلک الدلیل و إما أن یجب طرحهما، لعدم حصول القطع من ذلک الدلیل العقلی بشئ منهما و إما أن یحصل القطع بدخول أحدهما فیقطع بخروج الاخر، فلا معنی للتردید بینهما و حکومهٔ أحدهما علی الاخر.

***** [۲۶۳] *****

فما مثلنا به المقام، من إستصحاب طهارهٔ الماء و إستصحاب نجاسهٔ الثوب، مما لا وجه له، لان مرجع تقدیم الاستصحاب الاول إلی تقدیم التخصص علی التخصیص و یکون أحدهما دلیلا رافعا للیقین السابق، بخلاف الاخر.

فالعمل بالاول تخصص و بالثانی تخصیص.

و مرجعه - کما تقرر فی مسألهٔ تعارض الاستصحابین - إلی وجوب العمل بالعام تعبدا إلی أن یحصل الدلیل علی التخصیص.

إلا أن یقال: إن القطع بحجیهٔ المانع عین القطع بعدم حجیهٔ الممنوع، لان معنی حجیهٔ کل شئ وجوب الاخذ بمؤداه.

لکن القطع بحجیهٔ الممنوع التی هی نقیض مؤدی المانع مستلزم للقطع بعدم حجیهٔ المانع.

فدخول المانع لا یستلزم خروج الممنوع و إنما هو عین خروجه، فلا ترجیح و لا تخصیص.

بخلاف دخول الممنوع، فإن یستلزم خروج المانع، فیصیر ترجیحا من غیر مرجح، فافهم.

و الاولی أن یقال: إن الظن بعدم حجیهٔ الامارهٔ الممنوعهٔ لا یجوز کما عرفت سابقا فی (الوجه السادس) - ان یکون من باب الطریقیهٔ، بل لا بد أن یکون من جههٔ إشتمال الظن الممنوع علی مفسدهٔ غالبهٔ علی مصلحهٔ إدراک الواقع.

و حینئذ فإذا ظن بعدم إعتبار فقد الظن بإدراک الواقع، لکن مع الظن بترتب مفسدهٔ غالبهٔ، فیدور الامر بین المصلحهٔ المظنونهٔ و المفسدهٔ المظنونهٔ، فلا بد من الرجوع إلی الاقوی.

فإذا ظن بالشهرهٔ نهی الشارع عن العمل بالاولویهٔ، فیلاحظ مرتبهٔ هذا الظن.

فکل أولویهٔ فی المسألهٔ کان أقوی مرتبهٔ من ذلک الظن الحاصل من الشهرهٔ أخذ به و کل أولویهٔ کان أضعف منه وجب طرحه.

و إذا لم یتحقق الترجیح بالقوهٔ حکم بالتساقط، لعدم إستقلال العقل بشئ منهما حنیئذ.

هذا إذا لم یکن العمل بالظن المانع سلیما عن محذور ترک العمل بالظن الممنوع.

کما إذا خالف الظن الممنوع الاحتیاط اللازم فی المسألهٔ و إلا تعین العمل به لعدم التعارض.

### الامر الثالث: لا فرق بین الظن من أمارهٔ علی حکم وأم

الامر الثالث: لا فرق بین الظن من أمارهٔ علی حکم و أمارهٔ متعلقهٔ بألفاظ الدلیل

أنه لا فرق فی نتیجهٔ مقدمات دلیل الانسداد بین الظن الحاصل أولا من الامارهٔ بالحکم الفرعی الکلی کالشهرهٔ أو نقل الاجماع علی حکم و بین الحاصل به من أمارهٔ متعلقهٔ بألفاظ الدلیل.

کأن یحصل الظن، من قوله تعالی: (فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً)، بجواز التیمم بالحجر مع وجود التراب الخالص، بسبب قول جماعهٔ من أهل اللغهٔ: (إن الصعید هو مطلق وجه الارض).

ثم إن الظن المتعلق بالالفاظ علی قسمین ذکرناهما فی بحث حجیهٔ الظواهر.

أحدهما: ما یتعلق بتشخیص الظواهر، مثل الظن من الشهرهٔ بثبوت الحقائق الشرعیهٔ و بأن الامر ظاهر فی الوجوب لاجل الوضع و أن

الامر عقیب الحظر ظاهر فی الاباحهٔ الخاصهٔ أو فی مجرد رفع الحظر و هکذا.

و الثانی: ما یتعلق بتشخیص إرادهٔ الظواهر و عدمها، کأن یحصل ظن بإرادهٔ المعنی المجازی أو أحد معانی المشترک لاجل تفسیر الراوی مثلا أو من جههٔ کون مذهبه مخالفا لظاهر الروایهٔ.

و حاصل القسمین الظنون غیر الخاصهٔ المتعلقهٔ بتشخیص الظواهر أو المرادات و الظاهر حجیتها عند کل من قال بحجیهٔ مطلق الظن لاجل الانسداد.

و لا یحتاج إثبات ذلک إلی إعمال دلیل الانسداد فی نفس المظنون المتعلقهٔ بالافاظ، بأن یقال: إن العلم فیها قلیل.

فلو بنی الامر علی إجراء الاصل لزم کذا و کذا، بل لو إنفتح باب العلم فی جمیع الالفاظ إلا فی مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحکم الفرعی عن تلک الامارهٔ المتعلقهٔ بمعانی الالفاظ عند إنسداد باب العلم فی الاحکام.

و هل یعمل بذلک الظن فی سائر الثمرات المترتبهٔ علی تعیین معنی اللفظ فی غیر مقام تعیین الحکم الشرعی الکلی، کالوصایا و الاقاریر و النذرو؟ فیه إشکال.

و الاقوی العدم، لان مرجع

***** [۲۶۵] *****

العمل بالظن فیها إلی العمل بالظن فی الموضوعات الخارجیهٔ المترتبهٔ علیها الاحکام الجزئیهٔ الغیر المحتاجهٔ إلی بیان الشارع حتی یدخل فیما إنسد فیه باب العلم.

و سیجئ عدم إعتبار الظن فیها.

نعم من جعل الظنون المتعلقهٔ بالالفاظ من الظنون الخاصهٔ مطلقا لزمه الاعتبار فی الاحکام و الموضوعات و قد مر تضعیف هذا القول عند الکلام فی الظنون الخاصهٔ.

و کذا لا فرق بین الظن الحاصل بالحکم الفرعی الکلی من نفس الامارهٔ أو عن أمارهٔ متعلقهٔ بالالفاظ و بین الحصل بالحکم الفرعی الکلی من الامارهٔ المتعلقهٔ بالموضوع الخارجی، ککون الراوی عادلا او مؤمنا حال الروایهٔ و کون زرارهٔ هو إبن أعین، لا إبن لطیفهٔ و کون علی بن الحکم هو الکوفی، بقرینهٔ روایهٔ أحمد بن محمد عنه.

فإن جمیع ذلک و إن کان ظنا بالموضوع الخارجی، إلا أنه لما کان منشاء للظن بالحکم الفرعی الکلی الذی إنسد فیه باب العلم عمل به من هذه الجههٔ و إن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقهٔ بعدالهٔ ذلک الرجل أو بتشخیصه عند إطلاق إسمه المشترک.

و من هنا تبین أن الظنون الرجالیهٔ معتبرهٔ بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن فی الاحکام و لا یحتاج إلی تعیین أن إعتبار أقوال أهل الرجال من جههٔ دخولها فی الشهادهٔ أو فی الروایهٔ و لا یقتصر علی أقوال أهل الخبرهٔ، بل یقتصر علی تصحیح الغیر للسند و إن کان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحکم الفرعی الکلی.

و ملخص هذا الامر الثالث أن کل ظن تولد منه الظن بالحکم الفرعی الکلی فهو حجهٔ من هذه الجههٔ، سواء کان الحکم الفرعی واقعیا أو کان ظاهریا، کالظن بحجیهٔ الاستصحاب تعبدا و بحجیهٔ الامارهٔ الغیر المفیدهٔ للظن الفعلی بالحکم و سواء تعلق الظن أولا بالمطالب العملیهٔ أو غیرها أو بالامور الخارجیهٔ من غیر إستثناء فی سبب هذا الظن.

و وجهه واضح، فإن مقتضی النتیجهٔ هو لزوم الامتثال الظنی و ترجیح الراجح علی المرجوح فی العمل.

حتی أنه لو قلنا به خصوصیهٔ فی بعض الامارات بناء علی عدم التعمیم فی نتیجهٔ دلیل الانسداد، لم یکن فرق بین ما تعلق تلک الامارهٔ بنفس الحکم أو بما یتولد منه الظن بالحکم.

و لا إشکال فی ذلک أصلا إلا أن یغفل غافل عن مقتضی دلیل الانسداد فیدعی الاختصاص بالبعض دون البعض من حیث لا یشعر.

و ربما تخیل بعض أن العمل بالظنون المطلقهٔ فی الرجال غیر مختص بمن یعمل بمطلق الظن فی الاحکام، بل المقتصر علی الظنون

الخاصة فی الاحکام أیضا عامل بالظن المطلق فی الرجال.

***** [۲۶۶] *****

و فیه نظر یظهر للمتتبع لعمل العلماء فی الرجال، فإنه یحصل القطع بعدم بنائهم فیها علی العمل بکل أمارة.

نعم لو کـان الخبر المظنون الصـدور مطلقـا أو بالظن الاطمینانی من الظنون الخاصـة لقیام الاخبار أو الاجماع علیه، لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمینانی منه فی الرجال، کالعامل بالظن المطلق فی الاحکام.

ثم إنه قـد ظهر بمـا ذکرنـا أن الظن فی المسائل الاصولیـة العملیـة حجـة بالنسـبة إلی ما یتولـد منه من الظن بالحکم الفرعی الواقعی أو الظاهری.

* * *

و ربما منع منه غیر واحد من مشایخنا رضوان الله علیهم.

و ما اسـتند إلیه أو یصح الاستناد إلیه للمنع أمران: أحدهما أصالة الحرمة و عدم شمول دلیل الانسداد لان دلیل الانسداد، إما أن یجری فی خصوص المسائل الاصولیة کما یجری فی خصوص الفروع و إما أن یقرر دلیل الانسداد بالنسبة إلی جمیع الاحکام الشرعیة، فیثبت حجیـة الظن فی الجمیـع و ینـدرج فیهـا المسائـل الاصولیـة و إمـا أن یجری فی خصـوص المسائـل الفرعیـة، فیثبت به إعتبـار الظن فی خصوص الفروع، لکن الظن بالمسألة الاصولیة یسـتلزم الظن بالمسألة الفرعیة التی تبتنی عیها و هذه الوجوه بین ما لا یصح و بین منا لا یجدی.

أمـا الاـول، فهو غیر صـحیح، لاـن المسائـل الاصولیـة التی ینسـد فیهـا باب العلم لیست فی أنفسـها من الکثرة بحیث یسـتلزم من إجراء الاـصول فیهـا محـذور کـان یلزم من إجراء الاـصول فی المسائل الفرعیـة التی إنسـد فیها باب العلم، لان ما کان من المسائل الاصولیة یبحث فیها عن کون شـئ حجة، کمسألة حجیة الشـهرة و نقل الاجماع و أخبار الاحاد، أو عن کونه مرجحا، فق إنفتح فیها باب العلم و علم الحجـة منها من غیر الحجة و المرجح منها من غیره بإثبات حجیة الظن فی المسائل الفرعیة إذ بإثبات ذلک المطلب حصل الدلالة العقلیة علی أن ما کان من الامارات داخلة فی نتیجة دلیل الانسداد فهو حجة.

و قس علی ذلک معرفـة المرجـح، فإنا قد علمنا بدلیل الانسداد أن کلا من المتعارضـین إذا اعتضد بما یوجب قوته علی غیره من جهة من الجهات فهو راجح علی صاحبه مقدم علیه فی العمل.

***** [۲۶۷] *****

و ما کان منها یبحث فیها عن الموضوعات الاستنباطیة و هی ألفاظ الکتاب و السنة، من حیث إستنباط الاحکام عنهما، کمسائل الامر و النهی و أخواتهما، من الطلق و المقید و العام و الخاص و المجمل و المبین، إلی غیر ذلک، فقد علم حجیة الظن فیها من حیث إستلزام الظن بها الظن بالحکم الفرعی الکلی الواقعی.

لما عرفت من أن مقتضـی دلیل الانسـداد فی الفروع حجیـة الظن الحاصل بها من الامارة إبتـداء و الظن المتولـد من أمارة موجودة فی مسألة لفظیة.

و یلحق بهما بعض المسائل العقلیـة، مثل وجوب المقدمة و حرمة الضد و إمتناع إجتماع الامر و النهی و الامر مع العلم بإنتفاء شـرطه و نحو ذلـک ممـا یسـتلزم الظن به الظن بـالحکم الفرعی، فإنه یکفی فی حجیـة الظن بها بإجراء دلیل الانسـداد فی خصوص الفروع و لا یحتاج إلی إجرائه فی الاصول.

و بالجملة، فبعض المسائل الاصولیة صارت معلومة بدلیل الانسداد و بعضها صارت حجیة الظن فیها معلومة بدلیل الانسداد فی الفروع. فالبـاقی منهـا الـذی یحتـاج فی إثبات حجیـة الظن فیها إلی إجراء دلیل الانسـداد فی خصوص الاصول لیس فی الکثرة بحیث یلزم من العمـل بالاـصول و طرح الظن الموجود فیهـا محـذور و إن کـانت فی أنفسـها کثیرة، ثمل المسائل الباحثـة عن حجیـة بعض الامارات،

کخبر الواحد و نقل الاجماع لا بشرط الظن الشخصی و کالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الآحاد علی مذهب من یراها ظنونا خاصة و الباحثة عن بعض المرجحات التعبدیة و نحو ذلک، فإن هذه المسائل لا تصیر معلومة بإجراء دلیل الانسداد فی خصوص الفروع.

لکن هذه المسائل بل و أضعافها لیست فی الکثرة بحیث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفی المسألة إلی الاصول و طرح ذلک الظن لزم محذور کان یلزم فی الفروع.

و أما الثانی - و هو إجراء دلیل الانسداد فی مطلق الاحکام الشرعیة، فرعیة کانت أو أصلیة - فهو غیر مجد، لان النتیجة و هو العمل بالظن لا یثبت عمومه من حیث موارد الظن إلا بالاجماع المرکب أو الترجیح بلا مرجح، بأن یقال: إن العمل بالظن فی الطهارات دون الدیات، مثلا، ترجیح بلا مرجح و مخالف للاجماع.

و هذان الوجهان مفقودان فی التعمیم و التسویة بین المسائل الفرعیة و المسائل الاصولیة.

أما فقد الاجماع فواضح، لان المشهور، کما قیل، علی عدم إعتبار الظن فی الاصول.

و أما وجود المرجح، فلان الاهتمام بالمطالب الاصولیة أکثر، لابتناء الفروع علیها.

و کلما کانت المسألة مهمة کان الاهتمام فیها أکثر و التحفظ عن الخطأ فیها آکد و لذا یعبرون فی مقام المنع عن ذلک بقولهم:

إن إثبات مثل

***** [۲۶۸] *****

هذا الاصل بهذا مشکل، أو إنه إثبات أصل بخبر و نحو ذلک.

و أما الثالث و هو إختصاص مقدمات الانسداد و نتیجتها بالمسائل الفرعیة، إلا أن الظن بالمسألة الفرعیة قد یتولد من الظن فی المسألة الاصولیة.

فالمسألة الاصولیة بمنزلة المسائل اللغویة یعتبر الظن فیها من حیث کونه منشاء للظن بالحکم الفرعی.

ففیه: أن الظن بالمسألة الاصولیة إن کان منشاء للظن بالحکم الفرعی الواقعی، کالباحثة عن الموضوعات المستنبطة و المسائل العقلیة، مثل وجوب المقدمة و إمتناع إجتماع الامر و النهی، فقد إعترفنا بحجیة الظن فیها.

و أما ما لا یتعلق بذلک و تکون باحثة عن أحوال الدلیل من حیث الاعتبار فی نفسه أو عند المعارضة و هی التی منعنا عن حجیة الظن فیها، فلیس یتولد عن الظن فیها الظن بالحکم الفرعی الواقعی و إنما ینشأ منه الظن بالحکم الفرعی الظاهری.

و هو مما لم یقتض إنسداد باب العلم بالاحکام الواقعیة العمل بالظن فیه، فإن إنسداد باب العلم فی حکم العصیر العنبی إنما یقتضی العمل بالظن فی ذلک الحکم المنسد، لا فی حکم العصیر من حیث أخبر عادل بحرمته.

بل أمثال هذه الاحکام الثابتة للموضوعات، لا من حیث هی، بل من حیث قیام الامارة الغیر المفیدة للظن الفعلی علیها إن ثبت إنسداد باب العلم فیها علی وجه یلزم المحذور من الرجوع فیها إلی الاصول عمل فیها بالظن و إلا فإنسداد باب العلم فی الاحکام الواقعیة و عدم إمکان العمل فیها بالاصول لا یقتضی العمل بالظن فی هذه الاحکام، لانها لا تغنی عن الواقع المنسد فیه العلم.

هذا غایة توضیح ما قرره إستاذنا الشریف، قدس سره اللطیف، فی منع نهوض دلیل الانسداد لاثبات حجیة الظن فی المسائل الاصولیة.

الثانی من دلیلی المنع:

هو أن الشهرة المحققة و الاجماع المنقول علی عدم حجیة الظن فی مسائل أصول الفقه و هی مسالة أصولیة، فلو کان الظن فیها حجة وجب الاخذ بالشهرة و نقل الاجماع فی هذه المسالة.

و الجواب، أما عن الوجه الاول فبأن دلیل الانسداد وارد علی أصالة حرمة العمل بالظن.

و المختار فی الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث و هو إجراؤه فی الاحکام الفرعیة و الظن فی المسائل الاصولیة مستلزم للظن فی المسألة الفرعیة.

***** [۲۶۹] *****

و ما ذکر من کون اللازم منه هو الظن بالحکم الفرعی الظاهری صحیح.

إلا أن ما ذکر – من أن إنسداد باب العلم فی الاحکام الواقعیهٔ و بقاء التکلیف بها و عدم جواز الرجوع فیها إلی الاصول لا یقتضی إلا إعتبار الظن بالحکم الفرعی الواقعی – ممنوع، بل المقدمات المذکورهٔ، کما عرفت غیر مرهٔ، إنما تقتضی إعتبار الظن بسقوط تلک الاحکام الواقعیهٔ و فراغ الذمهٔ منها.

فإذا فرضنا مثلا أنا ظننا بحکم العصیر لا واقعا، بل من حیث قام علیه ما لا یفید الظن الفعلی بالحکم الواقعی.

فهذا الظن یکفی فی الظن بسقوط الحکم الواقعی للعصیر.

بل لو فرضنا أنه لم یحصل ظن بحکم واقعی أصلا و إنما حصل الظن بحجیهٔ أمور لا تفید الظن، فإن العمل بها یظن معه سقوط الاحکام الواقعیهٔ عنا، لما تقدم من أنه لا فرق فی سقوط الواقع بین الاتیان بالواقع علما أو ظنا و بین الاتیان ببدله کذلک. فالظن بالاتیان بالبدل کالظن بإتیان الواقع و هذا واضح.

و أما الجواب عن الثانی: أولا، فبمنع الشهرهٔ و الاجماع، نظرا إلی أن المسألهٔ من المستحدثات، فدعوی الاجماع فیها مساوقهٔ لدعوی الشهرهٔ.

و ثانیا، لو سلمنا الشهرهٔ، لکنه لاجل بناء المشهور علی الظنون الخاصهٔ، کأخبار الآحاد و الاجماع المنقول.

و حیث أن المتبع فیها الادلهٔ الخاصهٔ و کانت أدلتها کالاجماع و السیرهٔ علی حجیهٔ أخبار الآحاد مختصهٔ بالمسائل الفرعیهٔ بقیت المسائل الاصولیهٔ تحت أصالهٔ حرمهٔ العمل بالظن و لم یعلم بل و لم یظن من مذهبهم الفرق بین الفروع و الاصول، بناء علی مقدمات الانسداد و إقتضاء العقل کفایهٔ الخروج الظنی عن عهدهٔ التکالیف الواقعیهٔ.

و ثالثا، سلمنا قیام الشهرهٔ و الاجماع المنقول علی عدم الحجیهٔ علی تقدیر الانسداد، لکن المسالهٔ أعنی کون مقتضی الانسداد هو العمل بالظن مطلقا أو فی خصوص الفروع عقلیهٔ و الشهرهٔ و نقل الاجماع إنما تفیدان الظن فی المسائل التوقیفیه دون العقلیهٔ.

و رابعا، إن حصول الظن بعدم الحجیهٔ منع تسلیم دلالهٔ دلیل الانسداد علی الحجیهٔ لا یجتمعان، فتسلیم دلیل الانسداد یمنع من حصول الظن.

و خامسا، سلمنا حصول الظن، لکن غایهٔ الامر دخول المسألهٔ فیما تقدم من قیام الظن علی عدم حجیهٔ ظن و قد عرفت أن المرجع فیه إلی متابعهٔ الظن الاقوی، فراجع.

### الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاکتفاء بالظن ف

الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاکتفاء بالظن فی الخروج عن عهدهٔ الاحکام

ان الثابت بمقدمات دلیل الانسداد هو الاکتفاء بالظن فی الخروج عن عهدهٔ الاحکام المنسد فیها باب العلم، بمعنی أن المظنون إذا خالف حکم الله الواقعی لم یعاقب بل یثاب علیه، فالظن بالامتثال إنما یکفی فی مقام تعیین الحکم الشرعی الممتثل.

و أما فی مقام تطبیق العمل الخارجی علی ذلک المعین، فلا دلیل علی الاکتفاء فیه بالظن.

مثلا، إذا شککنا فی وجوب الجمعهٔ أو الظهر جاز لنا تعیین الواجب الواقعی بالظن.

فلو ظننا وجوب الجمعهٔ فلا نعاقب علی تقدیر وجوب الظهر واقعا، لکن لا یلزم من ذلک حجیهٔ الظن فی مقام العمل علی ذبق ذلک الظن، فإذا ظننا بعد مضی مقدار من الوقت بأنا قد أتینا بالجمعهٔ فی هذا الیوم، لکن احتمل نسیانها فلا یکفی الظن بالامتثال من هذه الجهٔ، بمعنی أنه إذا لم نأت بها فی الواقع و نسیانها قام الظن بالاتیان مقام العمل به، بل یجب بحکم الاصل وجوب الاتیان بها.

و کذلک لو ظننا بدخول الوقت و أتینا بالجمعهٔ فلا یقتصر علی هذا الظن بمعنی عدم العقاب علی تقدیر مخالفهٔ الظن للواقع بإتیان

الجمعة قبل الزوال.

و بالجملة إذا ظن المكلف بالامتثال و براءة ذمته و سقوط الواقع، فهذا الظن إن كان مستندا إلى الظن فى تعيين الحكم الشرعى كان المكلف فيه معذورا مأجورا على تقدير المخالفة للواقع و إن كان مستندا إلى الظن بكون الواقع فى الخارج منه منطبقا على الحكم الشرعى فليس معذورا، بل يعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التى هى المعول لغير العالم.

و مما ذكرنا تبين: أن الظن بالامور الخارجية عند فقد العلم بإنطباقها على المفاهيم الكلية التى تعلق بها الاحكام الشرعية لا دليل على إعتباره و أن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما إنسد فيه باب العلم، لفقد الادلة المنصوبة من الشارع أو إجمال ما وجد منها و لا يعذر الجاهل بالامتثال من

***** [۲۷۱] *****

غير هذه الجهة، فإن المعذور فيه هو الظن بأن قبلة العراق ما بين المشرق و المغرب.

أما الظن بوقوع الصلاة إليه فلا يعذر فيه.

فظهر إندفاع توهم أنه إذا بنى على الامتثال الظنى للاحكام الواقعية فلا يجدى إحراز العلم بإنطباق الخارج على المفهوم، لان الامتثال يرجع بالاخرة إلى الامتثال الظنى، حيث أن الظان بكون القبلة ما بين المشرق و المغرب إمتثاله للتكاليف الواقعية ظنى، علم بما بين المشرق و المغرب أو ظن.

و الحاصل: أن حجية الظن فى تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا تستلزم حجيته فى الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذى عين و إلا لكان الاذن فى العمل بالظن فى بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازه فى سائرها و هو بديهى البطلان.

فعلم أن قياس الظن بالامور الخارجية على المسائل الاصولية و اللغوية و إستلزامه الظن بالامتثال قياس مع الفارق، لان جميع هذه يرجع إلى شئ واحد هو الظن بتعيين الحكم.

ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد فى نفس الامور الخارجية، لانها غير منوطة بأدلة و أمارات مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها فى هذا الزمان، فيجرى دليل الانسداد فى أنفسها، لان مرجعها ليس إلى الشرع و لا إلى مرجع آخر منضبط.

نعم قد يوجد فى الامور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه، كما فى موضوع الضرر الذى أنيط به أحكام كثيرة، من جواز التيمم و الافطار و غيرهما، فيقال: إن باب العلم بالضرر منسد غالبا، إذ لا يعلم غالبا إلا بعد تحققه.

فإجراء أصالة عدمه فى تلك يوجب المحذور و هو الوقوع فى الضرر غالبا، فتعين إناطة الحكم فيه بالظن.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر و أما إذ أنيط بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك. بل يشمل حينئذ الشك أيضا.

و يمكن أن يجرى مثل ذلك فى مثل العدالة و النسب و شبههما من الموضوعات التى يلزم من إجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع فى مخالفه الواقع كثيرا، فافهم.

## الامر الخامس فى إعتبار الظن فى أصول الدين

### اشارة

الامر الخامس فى إعتبار الظن فى أصول الدين

و الاقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء فى هذه المسألة، من حيث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة من خصوص النظر و كفاية الظن مطلقا أو فى الجملة، ستة.

۱ - الاول:

إعتبار العلم فيها من النظر و الاستدلال و هو المعروف عن الاكثر و ادعى عليه العلامة فى الباب الحادى عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافة.

و ربما يحكى دعوى الاجماع من العضدى، لكن الموجود منه فى مسألة عدم جواز التقليد فى القليات من أصول الدين دعوى إجماع الامة على وجوب معرفة الله.

۲ - الثانى: إعتبار العلم و لو من التقليد و هو المصرح به فى كلام بعض و المحكى عن آخرين.

۳ - الثالث: كفاية الظن مطلقا.

و هو المحكى عن جماعة، منهم المحقق الطوسى فى بعض الرسائل المنسوبة إليه و حكى نسبته إليه فى فصوله و لم أجده فيه و عن المحقق الاردبيلى و تلميذه صاحب المدارك و ظاهر شيخنا البهائى و العلامة المجلسى و المحدث الكاشانى و غيرهم، قدس الله أسرارهم.

۴ - الرابع: كفاية الظن المستفاد من النظر و الاستدلال دون التقليد.

حكى عن شيخنا البهائى، رحمه الله، فى بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبه إلى بعض.

۵ - الخامس كفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد.

و هو الظاهر مما حكاه العلامة، قدس سره ، فى النهاية عن الاخباريين، من أنهم لم يعولوا فى أصول الدين و فروعه إلا على أخبار الآحاد و حكاه الشيخ فى عدته فى مسألة حجية أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث.

و الظاهر أن مراده حملة الاحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

۶ - السادس: كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا، لكنه معفو عنه، كما

***** [۲۷۳] *****

يظهر من عدة الشيخ، قدس سره ، فى مسألة حجية أخبار الآحاد و فى أواخر العدة.

* * *

ثم إن محل الكلام فى كلمات هؤلاء الاعلام غير منقح.

فالاولى ذكر الجهات التى يمكن أن نتكلم فيها و تعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها، فنقول مستعينا بالله: إن مسائل أصول الدين و هى التى لا يطلب فيها أولا و بالذات إلا الاعتقاد باطنا و التدين ظاهرا و إن ترتب على وجوب ذلك بعض الاثار العملية على قسمين.

أحدهما ما يجب على المكلف الاعتقاد و التدين به غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب.

الثانى ما يجب الاعتقاد و التدين به إذا إتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

### القسم الثانى: الذى يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

القسم الثانى: الذى يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

أما الثانى، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية، كان الاقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله و وجوب التوقف فيه، للاخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم و الآمرة بالتوقف و أنه: (إذا جاء كم ما تعلمون فقولوا به و إذا جاء كم ما لا تعلمونه فها و أهوى بيده إلى فيه).

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الامارة الواردة فى تلك المسألة خبرا صحيحا أو غيره.

قال شیخنا الشهید الثانی فی المقاصد العلیة - بعد ذکر أن المعرفة بتفاصیل البرزخ و المعاد غیر لازم - : (و أما ما ورد عنه، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فی ذلک من طریق الآحاد فلا یجب التصدیق به مطلقا و إن کان طریقه صحیحا، لان الخبر الواحد ظنی و قد اختلف فی جواز العمل به فی الاحکام الشرعیة الظنیة، فکیف بالاحکام الاعتقادیة العلمیة)، إنتهی.

و ظاهر الشیخ فی العدة أن عدم جواز التعویل فی أصول الدین علی أخبار الآحاد إتفاقی إلا عن بعض غفلة أصحاب الحدیث و ظاهر المحکی فی السرائر عن السید المرتضی عدم الخلاف فیه أصلا.

و هو مقتضی کلام کل من قال بعدم إعتبار أخبار الآحاد فی أصول الفقه.

لکن یمکن أن یقال إنه إذا حصل الظن من الخبر: فإن أرادوا بعدم وجوب التصدیق بمقتضی الخبر عدم تصدیقه علما أو ظنا، فعدم حصول الاول کحصول الثانی قهری لا یتصف بالوجوب و عدمه.

***** [۲۷۵] *****

و إن أرادوا التدین به الذی ذکرنا وجوبه فی الاعتقادیات و عدم الاکتفاء فیها بمجرد الاعتقاد - کما یظهر عن بعض الاخبار الدالة علی أن فرض اللسان القول و التعبیر عما عقد علیه القلب و أقر به، مستشهدا علی ذلک بقوله تعالی: قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَیْنا)، إلخ - فلا مانع من وجوبه فی مورد خبر الواحد، بناء علی أن هذا نوع عمل بالخبر، فإن ما دل علی وجوب تصدیق العادل لا یأبی الشمول لمثل ذلک.

نعم لو کان العمل بالخبر لا لاجل الدلیل الخاص علی وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة إلیه لثبوت التکلیف و إنسداد العلم، لم یکن وجه للعمل به فی مورد لم یثبت التکلیف فیه بالواقع کما هو المفروض، أو یقال: إن عمدة أدلة حجیة الاخبار الآحاد و هی الاجماع العملی لا تساعد علی ذلک.

و مما ذکرنا یظهر الکلام فی العمل بظاهر الکتاب و الخبر المتواتر فی أصول الدین، فإنه قد لا یأبی دلیل حجیة الظواهر عن وجوب التدین بما تدل علیه من المسائل الاصولیة التی لم یثبت التکلیف بمعرفتها.

لکن ظاهر کلمات کثیر عدم العمل بها فی ذلک.

و لعل الوجه فی ذلک أن وجوب التدین المذکور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الاصولیة، لا من آثار نفسها.

و إعتبار الظن مطلقا أو الظن الخاص، سواء کان من الظواهر أو غیرها، معناه ترتیب الآثار المتفرعة علی نفس الامر المظنون لا علی العلم به.

و أما ما یتراء ی من التمسک بها أحیانا لعبض العقائد، فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر و غیرها من القرائن و إفادة کل منها الظن، فیحصل من المجموع القطع بالمسألة و لیس إستنادهم فی تلک المسألة إلی مجرد أصالة الحقیقة التی قد لا تفید الظن بارادة الظاهر، فضلا عن العلم.

ثم إن الفرق بین القسمین المذکورین و تمییز ما یجب تحصیل العلم به عما لا یجب فی غایة الاشکال.

و قد ذکر العلامة فی الباب الحادی عشر فیما یجب معرفته علی کل مکلف من تفاصیل التوحید و النبوة و الامامة و المعاد أمورا لا دلیل علی وجوبها کذلک، مدعیا أن الجاهل بها عن نظر و إستدلال خارج عن ربقة الایمان مستحق للعذاب الدائم.

و هو فی غایة الاشکال.

نعم یمکن أن یقال: إن مقتضی عموم وجوب المعرفة، مثل قوله تعالی: (وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ

***** [۲۷۶] *****

وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ)، أی لیعرفون.

و قوله صلی الله علیه و آله : (و ما أعلم بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس)، بناء علی أن الافضلیة من الواجب، خصوصا

مثل الصلاة، تستلزم الوجوب.

و كذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقرينة إستشهاد الامام عليه السلام بها، لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق عليه السلام و عمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره و معرفة النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و الامام عليه السلام.

و معرفة ما جاء به النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس: فإن حصل العلم بشئ من هذه التفاصيل اعتقد و تدين و إلا توقف و لم يتدين بالظن لو حصل له.

و من هنا قد يقال: إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله و معرفة أوليائه، صلوات الله عليهم، أهم من الاشتغال بعلم المسائل العلمية، بل هو المتعين، لان العمل يصح عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفائيا بخلاف المعرفة، هذا.

و لكن الانصاف ممن جانب الاعتساف يقتضى الاذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للاوحدى من الناس، لان المعرفة المذكورة لا تصحل إلا بعد تحصيل قوة إستنباط المطالب من الاخبار و قوة نظرية أخرى لئلا يأخذ بالاخبار المخالفة للبراهين العقلية و مثل هذا الشخص مجتهد فى الفروع قطعا، فيحرم عليه التقليد.

و دعوى جوازه له للضرورة ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التى لا تحصل غالبا بالاعمال المبتنية على التقليد. هذا إذا لم يتعين عليه الافتاء و المرافعة لاجل قلة المجتهدين و أما فى مثل زماننا فالامر واضح.

فلا تغتر حينئذ بمن قصر إستعداده أو همته عن تحصيل مقدمات إستنباط المطالب الاعتقادية الاصولية و العلمية عن الادلة العقلية و النقلية، فيتركها مبغضا لها، لان الناس أعداء ما جهلوا و يشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره و أوصاف حججه، صلوات الله عليهم، بنظر فى الاخبار لا يعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلا عن معرفة الخاص من العام و بنظر فى المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها و يشتغل فى خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية و إستهزائهم بقصور الفهم و سوء النية، فيسأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزء ون.

هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلا.

***** [۲۷۷] *****

و أما إعتبار ذلك فى الاسلام أو الايمان فلا دليل عليه، بل يدل على خلافه الاخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الاسلام و الايمان.

ففى رواية محمد بن سالم عن أبى جعفر، عليه السلام ، المروية فى الكافى: (إن الله، عز و جل بعث محمدا، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم وَ هُوَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ وَ لَمْ يَمُتْ بِمَكَّةَ فِي تِلْكَ الْعَشْرِ سِنِينَ أَحَدٌ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً ص رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِإِقْرَارِهِ وَ هُوَ إِيمَانُ التَّصْدِيقِ، فإن الظاهر أن حقيقة الايمان التى يخرج الانسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود فى النار لم تتغير بعد إنتشار الشريعة.

نعم ظهر فى الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبى، صلى الله عليه و سلم، فيعتبر فى الاسلام عدم إنكارها.

لكن هذا لا يوجب التغيير، فإن المقصود أنه لم يعتبر فى الايمان ازيد من التوحيد و التصديق بالنبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و بكونه رسولا صادقا فيما يبلغ.

و ليس المراد معرفة تفاصيل ذلك و إلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة أو كان حقيقة الايمان بعد إنتشار الشريعة غيرها فى صدر الاسلام.

و فى رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين، عليه السلام : (إن أدنى ما يكون به العبد مؤمنا أن يعرفه الله تبارك و تعالى إياه، فيقر له بالطاعة و يعرفه نبيه فيقر له بالطاعة و يعرفه إمامه و حجته فى أرضه و شاهده على خلقه فيقر له بالطاعة.

فقلت له: يا أمير المؤمنين! و إن جهل جميع الاشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم) و هى صريحة فى المدعى.

و فی روایهٔ أبی بصیر عن أبی عبدالله علیه السلام ، قال:

(جُعِلْتُ فِدَاکَ أَخْبِرْنِی عَنِ الدِّینِ الَّذِی افْتَرَضَه اللَّهُ تعالی عَلَی الْعِبَادِ مَا لَا یَسَعُهُمْ جَهْلُهُ وَ لَا یَقْبَلُ مِنْهُمْ غَیْرَهُ مَا هُوَ؟

فَقَالَ أَعِدْ عَلَیَّ.

فَأَعَادَ عَلَیْهِ.

فَقَالَ شَهَادَهُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ وَ إِقَامُ الصَّلَاهِ وَ إِیتَاءُ الزَّکَاهِ وَ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ.

ثُمَّ سَکَتَ قَلِیلًا ثُمَّ قَالَ:

وَ الْوَلَایَهُ مَرَّتَیْنِ ثُمَّ قَالَ هَذَا الَّذِی فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْعِبَادِ لَا یَسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ یَوْمَ الْقِیَامَهِ فَیَقُولَ أَلَّا زِدْتَنِی عَلَی مَا افْتَرَضْتُ عَلَیْکُمْ وَ لَکِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللَّهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَنَّ سُنَناً حَسَنَهً جَمِیلَهً یَنْبَغِی لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا

هَذَا الَّذِی فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْعِبَادِ لَا یَسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ یَوْمَ الْقِیَامَهِ فَیَقُولَ أَلَّا زِدْتَنِی عَلَی مَا افْتَرَضْتُ عَلَیْکُمْ وَ لَکِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللَّهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَنَّ سنهٔ حَسَنَهً یَنْبَغِی لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا).

و نحوها روایهٔ عیسی بن السری، (قلت لابی عبدالله علیه السلام : حدثنی عما بنیت علیه

***** [۲۷۸] *****

دعائم الاسلام التی إذا أخذت بها زکی عملی و لم یضرنی جهل ما جهلت بعده؟ فقال: شهادهٔ أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، صلی الله علیه و آله و الاقرار بما جاء من عند الله و حق فی الاموال الزکاهٔ و الولایهٔ التی أمر الله بها ولایهٔ آل محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فإن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم قال: (مَنْ مَاتَ وَ لَمْ یَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِیتَهً جَاهِلِیَّهً).

و قال الله تعالی: (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ ، فَکَانَ عَلِیٌّ ثُمَّ صَارَ مِنْ بَعْدِهِ - الْحَسَنُ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ الْحُسَیْنُ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ ثُمَّ هَکَذَا یَکُونُ الْأَمْرُ إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا بِإِمَامٍ)، الحدیث.

و فی روایهٔ أَبِی الْیَسَعِ قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام أَخْبِرْنِی بِدَعَائِمِ الْإِسْلَامِ الَّتِی لَا یَسَعُ أَحَداً التَّقْصِیرُ عَنْ مَعْرِفَهِ شَیْءٍ مِنْهَا الَّتِی مَنْ قَصَّرَ عَنْ مَعْرِفَهِ شَیْءٍ مِنْهَا فَسَدَ علیه دِینُهُ وَ لَمْ یَقْبَلِ [اللَّهُ مِنْهُ عَمَلَهُ وَ مَنْ عَرَفَهَا وَ عَمِلَ بِهَا صَلَحَ لَهُ دِینُهُ وَ قَبِلَ مِنْهُ عَمَلَه

وَ لَمْ یَضِقْ بِهِ مِمَّا هُوَ فِیهِ لِجَهْلِ شَیْءٍ مِنَ الْأُمُورِ جَهِلَهُ قَالَ فَقَالَ شَهَادَهُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِیمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ حَقٌّ فِی الْأَمْوَالِ الزَّکَاهُ وَ الْوَلَایَهُ الَّتِی أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا وَلَایَهُ آلِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله ).

و فی روایهٔ إسماعیل: قال:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام عَنِ الدِّینِ الَّذِی لَا یَسَعُ الْعِبَادَ جَهْلُهُ

فَقَالَ:

الدِّینُ وَاسِعٌ وَ لَکِنَّ الْخَوَارِجَ ضَیَّقُوا عَلَی أَنْفُسِهِمْ بِجَهْلِهِمْ

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاکَ! فَأُحَدِّثُکَ بِدِینِیَ الَّذِی أَنَا عَلَیْهِ؟

فَقَالَ:

بَلَی

فَقُلْتُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ الْإِقْرَارَ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ أَتَوَلَّاکُمْ وَ أَبْرَأُ مِنْ عَدُوِّکُمْ وَ مَنْ رَکِبَ رِقَابَکُمْ وَ تَأَمَّرَ عَلَیْکُمْ وَ ظَلَمَکُمْ حَقَّکُمْ

فَقَالَ:

مَا جَهِلْتَ شَیْئاً

فَقَالَ:

هُوَ وَ اللَّهِ الَّذِی نَحْنُ عَلَیْهِ

قُلْتُ: فَهَلْ یسلم أَحَدٌ لَا یَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ؟

فَقَالَ:

لَا إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِینَ

قُلْتُ: مَنْ هُمْ قَالَ نِسَاؤُکُمْ وَ أَوْلَادُکُمْ

قَالَ أَ رَأَیْتَ أُمَّ أَیْمَنَ فَإِنِّی أَشْهَدُ أَنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ مَا کَانَتْ تَعْرِفُ مَا أَنْتُمْ عَلَیْهِ .

فإن فی قوله (ما جهلت شیئا)، دلالة واضحة علی عدم إعتبار الزائد فی أصل الدین.

و المستفاد من الاخبار المصرحة بعدم إعتبار معرفة أزید مما ذکر فیها فی الدین - و هو الظاهر أیضا من جماعة من علمائنا الاخیار، کالشهیدین فی الالفیة و شرحها و المحقق الثانی فی الجعفریة و شارحها و غیرهم - و هو أنه یکفی فی معرفة الرب التصدیق بکونه موجودا و واجب الوجود لذاته و التصدیق بصفاته الثبوتیة الراجعة إلی صفتی العلم و القدرة و نفی الصفات الراجعة إلی الحاجة

***** [۲۷۹] *****

و الحدوث و أنه لا یصدر منه القبیح فعلا أو ترکا.

و المراد بمعرفة هذه الامور رکوزها فی إعتقاد المکلف، بحیث إذا سألته عن شئ مما ذکر أجاب بما هو الحق فیه لم یعرف التعبیر عنه بالعبارات المتعارفة علی ألسنة الخواص.

و یکفی فی معرفة النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به و التصدیق بنبوته و صدقه، فلا یعتبر فی ذلک الاعتقاد بعصمته، أعنی کونه معصوما بالملکة من أول عمر إلی آخره.

قال فی المقاصد العلیة: (و یمکن إعتبار ذلک، لان الغرض المقصود من الرسالة لا یتم إلا به، فینتفی بالفائدة التی بإعتبارها وجب إرسال الرسل.

و هو ظاهر بعض کتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذکروه فیها فلیس مؤمنا مع ذکرهم ذلک.

و الاول غیر بعید عن الصواب)، إنتهی.

أقول: و الظاهر أن مراده ببعض کتب العقائد هو الباب الحادی عشر للعلامة، قدس سره ، حیث ذکر تلک العبارة، بل ظاهره دعوی إجماع العلماء علیه.

نعم یمکن أن یقال: إن معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال علی من هو متمکن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع، لما ذکرنا من عمومات وجوب التفقه و کون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة و أن الجهل بمراتب سفراء الله، جل ذکره، مع تیسر العلم بها تقصیر فی حقهم و تفریط فی حبهم و نقص یجب بحکم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص.

و قد أومی النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، إلی ذلک حیث قال مشیرا إلی بعض العلوم الخارجة من العلوم الشرعیة: (إن ذلک علم یضر جهله.

- ثم قال: - إنما العلوم ثلاثة، آیَةٌ مُحْکَمَةٌ وَ فَرِیضَةٌ عَادِلَةٌ وَ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ و ما سواهن فهو فضل).

و قد أشار إلی ذلک رئیس المحدثین فی دیباجة الکافی، حیث قسم الناس إلی أهل الصحة و السلامة و أهل المرض و الزمانة و ذکر وضع التکلیف عن الفرقة الاخیرة.

و یکفی فی معرفة الائمة، صلوات الله علیهم، معرفتهم بنسبهم المعروف و التصدیق بأنهم أئمة یهدون بالحق و یجب الانقیاد إلیهم و الاخذ منهم و فی وجوب الزائد علی ما ذکر من عصمتهم الوجهان.

و قد ورد فی بعض الاخبار تفسیر معرفهٔ حق الامام بمعرفهٔ کونه إماما مفترض الطاعهٔ.

***** [۲۸۰] *****

و یکفی فی التصدیق بما جاء به النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، التصدیق بما علم مجیئه به متواترا من أحوال المبدأ و المعاد، کالتکلیف بالعبادات و السؤال فی القبر و عذابه و المعاد الجسمانی و الحساب و الصراط و المیزان و الجنهٔ و النار إجمالا، مع تأمل فی إعتبار معرفهٔ ما عدا المعاد الجسمانی من تلک الامور فی الایمان المقابل للکفر الموجب للخلود فی النار، للاخبار المتقدمهٔ المستفیضهٔ و السیرهٔ المستمرهٔ، فإنا نعلم بالوجدان جهل کثیر من الناس بها من أول البعثهٔ إلی یومنا هذا.

و یمکن أن یقال: إن المعتبر هو عدم إنکار هذه الامور و غیرها من الضروریات، لا وجوب الاعتقاد بها، علی ما یظهر من بعض الاخبار، من أن الشاک إذا لم یکن جاحدا فلیس بکافر.

ففی روایهٔ زرارهٔ عن أبی عبدالله علیه السلام : (لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا) و نحوها غیرها.

و یؤیدها ما عن کتاب الغیبهٔ للشیخ، قدس سره ، بأسناده عن الصادق علیه السلام : (إن جماعهٔ یقال لهم الحقیهٔ و هم الذین یقسمون بحق علی و لا یعرفون حقه و فضله و هم یدخلون الجنهٔ).

و بالجملهٔ، فالقول بأنه یکفی فی الایمان الاعتقاد به وجود الواجب الجامع للکمالات المنزه عن النقائص و بنبوهٔ محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و بإمامهٔ الائمهٔ، علیهم السلام و البراءهٔ من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانی الذی لا ینفک غالبا عن الاعتقادات السابقهٔ غیر بعید، بالنظر إلی الاخبار و السیرهٔ المستمرهٔ.

و أما التدین بسائر الضروریات ففی إشتراطه أو کفایهٔ عدم إنکارها أو عدم إشتراطه أیضا، فلا یضر إنکارها إلا مع العلم بکونها من الدین وجوه، أقواها الاخیر، ثم الاوسط.

و ما إستقربناه فی ما یعتبر فی الایمان وجدته بعد ذلک فی کلام محکی عن المحقق الورع الاردبیلی فی شرح الارشاد.

ثم إن الکلام إلی هنا فی تمییز القسم الثانی و هو ما لا یجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به عن القسم الاول و هو ما یجب الاعتقاد به مطلقا، فیجب تحصیل مقدمته، أعنی الاسباب المحصلهٔ للاعتقاد و قد عرفت أن الاقوی عدم الجواز العمل بغیر العلم فی القسم الثانی.

### القسم الاول؛ الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد

#### اشارهٔ

القسم الاول:

الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد

و أما القسم الاول الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد، فالکلام فیه یقع تارهٔ بالنسبهٔ إلی القادر علی تحصیل العلم و أخری بالنسبهٔ إلی العاجز،

فهنا مقامان.

#### [المقام] الاول فی القادر

و الکلام فی جواز عمله بالظن یقع فی موضعین، الاول فی حکمه التکلیفی و الثانی فی حکمه الوضعی من حیث الایمان و عدمه.

فنقول: أما حکمه التکلیفی، فلا ینبغی التأمل فی عدم جواز إقتصاره علی العمل بالظن.

فمن ظن بنبوهٔ نبینا محمد، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أو بإمامهٔ أحد من الائمهٔ، صلوات الله علیهم، فلا یجوز له الاقتصار، فیجب علیه

مع التفطن لهذه المسألة زيادة النظر و يجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع فى خلاف الحق، لانه حينئذ يدخل فى قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق، فإن بقاء ه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل فضلا عن العلم به.

و الدليل على ما ذكرنا جميع الآيات و الاخبار الدالة على وجوب الايمان و التفقه و العلم و المعرفة و التصديق و الاقرار و الشهادة و التدين و عدم الرخصة فى الجهل و الشك و متابعة الظن و هى أكثر من أن تحصى.

و أما الموضع الثانى، فالاقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان، للاخبار المفسرة للايمان

***** [۲۸۲] *****

بالاقرار و الشهادة و التدين و المعرفة و غير ذلك من العبائر الظاهرة فى العلم.

و هل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان، من إطلاق ما دل على أن الشاك و غير المؤمن كافر و ظاهر ما دل من الكتاب و السنة على حصر المكلف فى المؤمن و الكافر و من تقييد كفر الشاك فى غير واحد من الاخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه و دلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر و الايمان و قد أطلق عليه فى الاخبار الضلال، لكن أكثر الاخبار الدالة على الواسطة مختصة بالايمان بالمعنى الاخص، فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن و لا بكافر، لا على ثبوت الواسطة بين الاسلام و الكفر، نعم بعضها قد يظهر منه ذلك.

و حينئذ فالشاك فى شئ مما يعتبر فى الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن و لا كافر، فلا يجرى عليه أحكام الايمان.

و أما الشاك فى شئ مما يعتبر فى الاسلام بالمعنى الاعم، كالنبوة و المعاد، فإن إكتفينا فى الاسلام بظاهر الشهادتين و عدم الانكار ظاهرا و إن لم يعتقد باطنا فهو مسلم و إن إعتبرنا فى الاسلام الشهادتين مع إحتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان أمارة على الاعتقاد الباطنى فلا إشكال فى عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك، فلا يجرى عليه أحكام المسلمين، من جواز المناكحة و التوارث و غيرهما.

و هل يحكم بكفره و نجاسته حينئذ فيه إشكال من تقييد كفر الشاك فى غير واحد من الاخبار بالجحود.

هذا كله فى الظان بالحق و أما الظان بالباطل، فالظاهر. كفره.

بقى الكلام فى أنه إذا لم يكتف بالظن و حصل الجزم من تقليد، فهل يكفى ذلك أو لا بد من النظر و الاستدلال؟ ظاهر الاكثر الثانى، بل إدعى عليه العلامة، قدس سره ، فى الباب الحادى عشر الاجماع، حيث قال: (أجمع العلماء على وجوب معرفة الله و صفاته الثبوتية و ما يصح عليه و ما يمتنع عنه و النبوة و الامامة و المعاد بالدليل لا بالتقليد).

فأن صريحه أن المعرفة بالتقليد غير كافية و مثلها عبارة الشهيد الاول و المحقق الثانى.

و أصرح منهما عبارة المحقق فى المعارج، حيث إستدل على بطلان التقليد بأنها جزم فى غير محله.

لكن مقتضى إستدلال العضدى على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله و أنها لا تحصل بالتقليد هو أن الكلام فى التقليد الغير المفيد للمعرفة و هو الذى يقتضيه أيضا ما ذكره شيخنا فى العدة، كما سيجئ كلامه و كلام الشهيد فى

***** [۲۸۳] *****

القواعد من عدم جواز التقليد فى العقليات و لا فى الاصول الضرورية من السمعيات و لا فى غيرها مما لا يتعلق به عمل و يكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل بين الانبياء السابقة.

و يعضده أيضا ظاهر ما عن شيخنا البهائى فى حاشية الزبده من أن النزاع فى جواز التقليد و عدمه يرجع إلى النزاع فى كفاية الظن و عدمها.

و يؤيده أيضا إقتران التقليد فى الاصول فى كلماتهم بالتقليد فى الفروع، حيث يذكرون فى أركان الفتوى أن المستفتى فيه هى الفروع

دون الاصول.

لکن الظاهر عـدم المقابلـة التامـة بين التقليدين، إذ لا يعتبر فى التقليد فى الفروع حصول الظن، فيعمل المقلد مع كونه شاكا و هذا غير معقول فى أصول الدين التى يطلب فيها الاعتقاد حتى يجرى فيه الخلاف.

و كـذا ليس المراد من كفايـة التقليـد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان فى الواقع أو موافقا كما فى الفروع، بل المراد كفاية التقليد فى الحق و سوقط النظر به عنه، إلا أن يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا و إن لم يعتقد.

لكنه بعيد. ثم إن ظاهر كلام الحاجبى و العضدى إختصاص الخلاف بالمسائل العقلية.

و هو فى محله، بناء على ما إستظهرنا منهم، من عدم حصول الجزم من التقليد، لان الذى لا يفيد الجزم من التقليد إنما هو فى العقليات المبتنية على الاستدلالات العقلية.

و أما النقليات، فالاعتماد فيها على قول المقلـد، كالاعتماد على قول المخبر الـذى قـد يفيد الجزم بصدقه بواسـطة القرائن و فى الحقيقة يخرج هذا عن القليد.

و كيف كان فالاقوى كفايـة الجزم الحاصل من التقليـد، لعـدم الـدليل على إعتبار الزائـد على المعرفـة و التصديق و الاعتقاد و تقييدها بطريق خاص لا دليل عليه.

مع أن الانصاف: أن النظر و الاسـتدلال بالبراهين العقلية للشـخص المتفطن لوجوب النظر فى الاصول لا يفيد بنفسه الجزم، لكثرة الشبه الحادثـة فى النفس و المدونـة فى الكتب، حتى أنهم ذكروا شـبها يصـعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لاعمارهم فى فن الكلام، فكيف حال المشـتغل به مقـدارا من الزمان لاجل تصـحيح عقائدة، ليشـتغل بعد ذلك بأمور معاشه و معاده، خصوصا و الشـيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات و التشكيك فى البديهيات و قد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم و لم يحصلوا منها شيئا إلا القليل.

* * *

### المقام الثانى فى غير المتمكن من العلم

المقام الثانى فى غير المتمكن من العلم

و الكلاـم فيه تارة فى تحقق موضوعه فى الخارج و أخرى فى أنه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصـيل الظن أم لا و ثالثـة فى حكمه الوضعى قبل الظن و بعده.

أمـا الاـول، فقـد يقـال فيه بعـدم وجود العـاجز، نظرا إلى العمومات الدالـة على حصـر الناس فى المؤمن و الكافر، مع ما دل على خلود الكافرين بأجمعهم فى النار، بضـميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصـر، فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن و أن من تراه قاصـرا عاجزا عن العلم قد تمكن من تحصـيل العلم بالحق و لو فى زمان ما و إن صار عاجزا قبل ذلك أو بعده و العقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص.

و لهذا إدعى غير واحد فى مسألة التخطئة و التصويب الاجماع على أن المخطئ فى العقائد غير معذور.

لكن الذى يقتضيه الانصاف: شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين.

و قد تقدم عن الكلينى ما يشـير إلى ذلك و سـيجئ من الشيخ، قدس سره ، فى العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم. هذا مع ورود الاخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن و الكافر.

و قضيه مناظرة زرارة و غيره مع الامام، عليه السلام ، فى ذلك مذكورة فى الكافى.

و مورد الاجمـاع، على أن المخطى ء آثم، هو المجتهـد البـاذل جهـده بزعمه، فلا ينافى كون الغافل و الملتفت العاجز عن بـذل الجهد معذورا غير آثم.

و أما الثانی، فالظاهر فیه عـدم وجوب تحصـیل الظن علیه، لان المفروض عجزه عن الایمان و التصـدیق المأمور به و لا دلیل آخر علی عـدم جوازإ الوقف و لیس المقـام من قبیـل الفروع فی وجوب العمل بالظن مع تعـذر العلم، لان المقصود و لا معنی للتوقف فیه، لا بد عند إنسداد باب العلم من العمل علی طبق أصل أو ظن.

و المقصود فیما نحن فیه الاعتقاد.

فإذا عجز عنه، فلا دلیل علی وجوب تحصیل الظن الذی لا یغنی عن الحق شیئا، فیندرج فی عموم قولهم علیهم السلام : (إذا جَاءَكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ فَهَا).

نعم لو رجع الجاهـل بحکم هـذه المسألـة إلی العـالم و رأی العـالم منه التمکن من تحصـیل الظن بـالحق و لم یخف علیه إفضـاء نظره الظنی إلی الباطل، فلا یبعد وجوب إلزامه بالتصحیل، لان

***** [۲۸۵] *****

إنکشاف الحق و لو ظنا، أولی من البقاء علی الشک فیه.

و أما الثالث، فإن لم یقر فی الظاهر بما هو مناط الاسـلام فالظاهر کفره و إن أقر به مع العلم بأنه شاک باطنا فالظاهر عـدم إسـلامه، بناء علی أن الاقرار الظاهری مشروط بإحتمال إعتقاده لما یقر به.

و فی جریان حکم الکفر علیه حینئذ إشکال: من إطلاق بعض الاخبار بکفر الشاک و من تقییده فی غیر واحد من الاخبار بالجحود.

مثل روایهٔ محمد بن مسلم، قال: (سأل أبوبصیر أبا عبدالله علیه السلام ، قال:

مَا تَقُولُ فِیمَنْ شَکَّ فِی اللَّهِ؟

قَالَ کَافِرٌ یَا أَبَا مُحَمَّدٍ! قَالَ فَشَکَّ فِی رَسُولِ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم قَالَ کَافِرٌ.

قَالَ ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَی زُرَارَهَ فَقَالَ إِنَّمَا یَکْفُرُ إِذَا جَحَد).

و فی روایهٔ أخری: (لو أن الناس إذا جهلوا و قفوا و لم یجحدوا لم یکفروا).

ثم إن جحود الشاک یحتمل أن یراد به إظهار عـدم الثبوت و إنکار التدین به، لاجل عدم الثبوت و یحتمل أن یراد به الانکار الصوری علی سبیل الجزم.

و علی التقدیرین، فظاهرها أن المقر ظاهرا، الشاک باطنا الغیر المظهر لشکه، غیر کافر.

و یؤیـد هـذا روایـهٔ زرارهٔ الـواردهٔ فی تفسـیر قـوله تعـالی: (وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ)، عن أبی جعفر علیه السـلام قـال: (قَوْمٌ کَانُوا مُشْرِکِینَ،

فَقَتَلُوا مِثْلَ حَمْزَهَ وَ جَعْفَرٍ وَ أَشْبَاهِهِمَا من المـؤمنین ثُمَّ إنهم دَخَلُوا بَعْدُ فِی الْإِسْلَام فَوَحَّدُوا اللَّهَ وَ تَرَکُوا الشِّرْکَ وَ لَمْ یَعْرِفُوا الْإِیمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَیَکُونُوا مُؤْمِنِینَ فَیَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّهُ وَ لَمْ یَکُونُوا عَلَی جُحُودِهِمْ فَیَکْفُرُوا فَیَجِبَ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَی تِلْکَ الْحَالـهٔ إِمَّا یُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا یَتُوبُ عَلَیْهِم .

و قریب منها غیرها.

* * *

و لنختم الکلام بذکر کلام السید الصدر الشارح للوافیهٔ، فی أقسام المقلد فی أصول الدین، بناء علی القول بجواز التقلید و أقسامه، بناء علی عدم جوازه.

قال: (إن أقسام المقلد علی القول بجواز التقلید ستهٔ، لانه إما أن یکون مقلدا فی مسألهٔ حقهٔ أو فی باطل.

و علی التقدیرین إما أن یکون جازما بها أو ضانا و علی

***** [۲۸۶] *****

تقدیری التقلید فی الباطل إما أن یکون إصراره علی التقلید مبتنیا علی عناد و تعصب بأن حصل له طریق علم إلی الحق فما سلکه و إما لا. فهذه أقسام ستهٔ.

فالاول:

و هو من قلد فی مسألهٔ حقهٔ جازما بها. مثلا، قلد فی وجود الصانع و صفاته و عدله، فهذا مؤمن و استدل علیه بما تقدم حاصله.

من أن التصدیق معتبر من ای طریق حصل إلی أن قال: - الثانی: من قلد فی مسألهٔ حقهٔ ظانا بها من دون جزم، فالظاهر إجراء حکم المسلم علیه فی الظاهر، إذ لیس حاله بأدون من حال المنافق، سیما إذا کان طالبا للجزم مشغولا بتحصیله فمات قبل ذلک.

أقول: هذا مبنی علی أن الاسلام مجرد الاقرار الصوری و إن لم یحتمل مطابقته للاعتقاد.

و فیه: ما عرفت من الاشکال و إن دل علیه غیر واحد من الاخبار.

الثالث: من قلد فی باطل، مثل إنکار الصانع أو شئ مما یعتبر فی الایمان و جزم به من غیر ظهور حق و لا عناد.

الرابع: من قلد فی باطل و ظن به کذلک.

و الظاهر فی هذین إلحاقهما بمن یقام علیه الحجهٔ فی یوم القیامهٔ.

و أما فی الدنیا فیحکم علیهما بالکفر إن إعتقدا ما یوجبه و بالاسلام إن لم یکونا کذلک.

فالاول کمن أنکر النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، مثلا.

و الثانی کمن أنکر إماما.

الخامس: من قلد فی باطل جازما مع العناد.

السادس: من قلد فی باطل ظانا کذلک و هذان یحکم بکفرهما مع ظهور الحق و الاصرار. ثم ذکر أقسام المقلد علی القول بعدم جواز التقلید.

قال: إنه إما أن یکون مقلدا فی حق أو فی باطل و علی التقدیرین مع الجزم أو الظن و علی تقدیری التقلید فی الباطل بلا عناد أو به و علی التقادیر کلها دل عقله علی الوجوب أو بین له غیره و علی الدلالهٔ أصر علی التقلید أو رجع و لم یحصل له کمال الاستدلال بعد أولا.

فهذه أقسام أربعهٔ عشر.

الاول التقلید فی الحق جازما مع العلم بوجوب النظر و الاصرار، فهذا مؤمن

***** [۲۸۷] *****

فاسق، لاصراره علی ترک الواجب.

الثانی: هذه الصورهٔ مع ترک الاصرار و الرجوع، فهذا مؤمن غیر فاسق الثالث: المقلد فی الحق الظان مع الاصرار و الظاهر أنه مؤمن مرجی فی الاخرهٔ و فاسق، للاصرار.

الرابع: هذه الصورهٔ مع عدم الاصرار، فهذا مسلم ظاهرا غیر فاسق.

الخامس و السادس: المقلد فی الحق جازما أو ظانا مع عدم العلم بوجوب الرجوع، فهذان کالسابق بلا فسق.

أقول: الحکم بإیمان هؤلاء لا یجامع مع فرض القول بعدم جواز التقلید، إلا أن یرید بهذا القول قول الشیخ، قدس سره ، من وجوب النظر مستقلا، لکن ظاهره ارادهٔ قول المشهور، فالاولی الحکم بعد إیمانهم علی المشهور، کما یقتضیه إطلاق معقد إجماع العلامهٔ فی أول باب الحادی عشر، لان الایمان عندهم المعرفهٔ الحاصلهٔ عن الدلیل لا التقلید.

ثم قال: السابع: المقلد فی الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر و الاصرار علیه.

فهذا اشد الکافرین.

الثامن: هذه الصورة من غير عناد و لا إصرار، فهذا أيضا كافر.

ثم ذكرك الباقى و قال: إن حكمها يظهر مما سبق).

أقول: مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم، لانهم، أولى به من السابقين.

* * *

بقى الكلام فيما نسب إلى الشيخ فى العدة من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو، فلا بد من نقل عبارة العدة، فنقول: قال فى باب التقليد، بعدما ذكر إستمرار السيره على التقليد فى الفروع و الكلام فى عدم جواز التقليد فى الاصول، مستدلا بأنه لا خلاف فى أنه يجب على العامى معرفة الصلاة و أعدادها: (و إذا كان لا يتم ذلك إلا بعد معرفة الله و معرفة عدله و معرفة النبوه وجب أن لا يصح التقليد فى ذلك).

ثم اعترض: بأن السيرة كما جرت له على تقدير المقلدين فى الفروع كذلك

***** [۲۸۸] *****

جرت على تقدير المقلدين فى الاصول عدم الانكار عليهم.

فأجاب: بأن على بطلان التقليد فى الاصول أدلة عقلية و شرعية من كتاب و سنة و غير ذلك و هذا كاف فى النكير.

ثم قال: إن المقلد للحق فى أصول الديانات و إن كان مخطئا فى تقليده غير مؤاخذ به و أنه معفو عنه.

و إنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التى قدمناها، لانى لم أجد أحدا من الطائفة و لا من الائمة، عليهم السلام ، قطع مولاة من يسمع قولهم و اعتقد مثل إعتقادهم إن لم يستند ذلك إلى حجة من عقل أو شرع.

ثم اعترض: على ذلك بان ذلك لا يجوز، لانه يؤدى إلى الاغراء بما لا يأمن أن يكون جهلا.

و أجاب: يمنع ذلك، لان هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد، لانه إنما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الاصول و قد فرضنا أنه مقلد فى ذلك كله، فكيف يكون إسقاط العقاب مغريا و إنما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول و سبروا أحوالهم أن العلماء لم يقطعوا موالاتهم و لا أنكروا عليهم و لا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم و ذلك يخرجه من باب الاغراء و هذا القدر كاف فى هذا الباب إن شاء الله.

و أقوى مما ذكرنا أنه لا يجوز التقليد فى الاصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به، إما على جملة أو تفصيل.

و من ليس له قدرة على ذلك أصلا فليس بمكلف و هو بمنزلة البهائم التى ليست مكلفة بحال)، إنتهى.

و ذكر، عند الاحتجاج على حجية أخبار الآحاد، ما هو قريب من ذلك.

قال: (و أما ما يرويه قوم من المقلدة، فالصحيح الذى أعتقده أن المقلد للحق و إن كان مخطئا معفو عنه و لا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه)، إنتهى.

أقول: ظاهر كلامه، قدس سره ، فى الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة الصلاة و أعدادها على معرفة أصول الدين، أن الكلام فى القلد الغير الجازم و حينئذ فلا دليل على العفو.

***** [۲۸۹] *****

و ما ذكره من عدم قطع العلماء و الائمة موالاتهم مع المقلدين، بعد تسليمه و الغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم، لا يدل على العفو و إنما يدل على كفاية التقليد.

و إمساك النكير عليهم فى ترك النظر و الاستدلال إذا لم يدل على وجوبه عليهم، لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الادلة الواضحة على بطلان التقليد فى الاصول، لم يدل على العفو من هذا الواجب المستفاد من الادلة، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.

و التحقیق أن إمساک النکیر لو ثبت و لم یحتمل کونه لحمل أمرهم علی الصحهٔ و لعملهم بالاـصول دلیل علی عدم الوجوب، لان وجود الادلهٔ لاـ یکفی فی إمساک النکیر من باب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و إن کفی فیه من حیث الارشاد و الدلاله علی الحکم الشرعی، لکن الکلام فی ثبوت التقریر و عدم إحتمال کونه لاحتمال العلم فی حق المقلدین.

فالانصاف: أن المقلد الغیر الجازم المتفطن لوجوب النظر علیه فاسق مؤاخذ علی ترکه للمعرفهٔ الجزمیهٔ بعقائده، بل قد عرفت إحتمال کفره، لعموم أدلهٔ کفر الشاک.

و أما الغیر المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو القاصر عن تحصیل الجزم فهو معذور فی الاخرهٔ و فی جریان حکم الکفر إحتمال تقدم.

و أما الجازم فلا یجب علیه النظر و الاستدلال و إن علم من عمومات الآیات و الاخبار وجوب النظر و الاستدلال، لان وجوب ذلک توصلی لاجل حصول المعرفهٔ.

فإذا حصلت سقط وجوب تحصیلها بالنظر، اللهم إلا أن یفهم هذا الشخص منها کون النظر و الاستدلال واجبا تعبدیا مستقلا أو شرطا شرعیا للایمان، لکن الظاهر خلاف ذلک، فإن الظاهر کون لک من المقدمات العقلیهٔ.

## الامر السادس: إذا بنینا علی عدم حجیهٔ ظن فهل یترتب علیه آثار أخر غیرها

### اشارهٔ

الامر السادس: إذا بنینا علی عدم حجیهٔ ظن فهل یترتب علیه آثار أخر غیرها

إذا بنینا علی عدم حجیهٔ ظن أو عدم حجیهٔ الظن المطلق، فهل یترتب علیه آثار أخر غیر الحجیهٔ بالاستقلال، مثل کونه جابرا لضعف سند أو قصور دلالهٔ، أو کونه موهنا لحجهٔ أخری، أو کونه مرجحا لاحد المتعارضین علی الآخر.

و مجمل القول فی ذلک أنه کما یکون الاصل فی الظن عدم الحجیهٔ، کذلک الاصل فیه عدم ترتب الاثار المذکورهٔ من الجبر و الوهن و الترجیح و أما تفصیل الکلام فی ذلک فیقع فی مقامات ثلاثهٔ:

مقامات ثلاثهٔ:

### المقام الاول:

الجبر بالظن الغیر المعتبر

المقام الاول:

الجبر بالظن الغیر المعتبر

فنقول: عدم إعتباره إما أن یکون من جههٔ ورود النهی عنه بالخصوص کالقیاس و نحوه و إما من جههٔ دخوله تحت عمومات أصالهٔ حرمهٔ العمل بالظن.

و أما الاول، فلا ینبغی التأمل فی عدم کونه مفیدا للجبر، لعموم ما دل علی عدم جواز الاعتناء به و إستعماله فی الدین.

و أما الثانی، فالاصل فیه و إن کان ذلک إلا أن الظاهر أنه إذا کان المجبور محتاجا إلیه من جههٔ إفادته للظن بالمضمون کالخبر إذا قلنا بکونه حجهٔ بالخصوص لوصف کونه مظنون الصدور، فأفاد تلک الامارهٔ الغیر المعتبرهٔ الظن بصدور ذلک الخبر إنجبر قصور سنده به.

إلا أن یدعی أن الظاهر إشتراط حجیهٔ ذلک الخبر بإفادته للظن بالصدور، لا مجرد کونه مظنون الصدور و لو حصل الظن

***** [۲۹۱] *****

بصدوره من غیر سنده و بالجملهٔ فالمتبع هو ما یفهم من دلیل حجیهٔ المجبور.

و من هنا لا ـ ینبغی التأمل فی عدم إنجبار قصور الدلالة بالظن المطلق، لان المعتبر فی باب الدلالات هو ظهور الالفاظ نوعا فی مدلولاتها، لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع و لو من الخارج.

فالکلام إن کان ظاهرا فی معنی بنفسه أو بالقرائن الداخلة فهو و إلا – بأن کان مجملا أو کان دلالته فی الاصل ضعیفة، کدلالة الکلام بمفهومه الوصفی – فلا یجدی الظن بمراد الشارع من أمارة خارجیة غیر معتبرة بالفرض، إذ التعویل حینئذ علی ذلک الظن من غیر مدخلیة للکلام، بل ربما لا تکون تلک الامارة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الکلام.

غایته إفادته للظن بالحکم الفرعی و لا ملازمة بینه و بین الظن بإرادته من اللفظ، فقد لا یریده بذلک اللفظ.

نعم قد یعلم من الخارج کون المراد هو الحکم الواقعی. فالظن به یستلزم الظن بالمراد، لکن هذا من باب الاتفاق.

و مما ذکرنا ظهر أن ما إشتهر – من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الاصحاب – غیر معلوم المستند، بل و کذلک دعوی إنجبار قصور الدلالة بفهم الاصحاب لم یعلم لها بینة.

و الفرق أن فهم الاصحاب و تمسکهم به کاشف ظنی عن قرینة علی المراد، بخلاف عمل الاصحاب، فإن غایته الکشف عن الحکم الواقعی الذی قد عرفت أنه لا یستلزم کونه مرادا من ذلک اللفظ، کما عرفت.

بقی الکلام فی مستند المشهور فی کون الشهرة فی الفتوی جابرة لضعف سند الخبر.

فإنه إن کان من جهة إفادتها الظن بصدق الخبر، ففیه – مع أنه قد لا یوجب الظن بصدور ذلک الخبر، نعم یوجب الظن بصدور حکم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر – : أن جلهم لا ـ یقولون بحجیة الخبر المظنون الصدور مطلقا، فإن المحکی عن المشهور إعتبار الایمان فی الراوی، مع أنه لا یرتاب فی إفادة الموثق للظن.

فإن قیل: إن ذلک لخروج خبر غیر الامامی بالدلیل الخاص، مثل منطوق آیة النبأ و مثل قوله علیه السلام : (لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا).

قلنا: إن کان ما خرج بحکم الایة و الروایة مختصا بما لا یفید الظن فلا یشمل الموثق و إن کان عاما لما ظن بصدوره کان خبر غیر الامامی المنجبر بالشهرة و الموثق متساویین فی الدخول تحت الدلیل المخرج.

و مثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الکذب و الخبر المعتضد بالاولویة و الاستقراء

***** [۲۹۲] *****

و سائر الامارات الظنیة، مع أن المشهور لا یقولون بذلک و إن کان لقیام دلیل خاص علیه، ففیه المنع من وجود هذا الدلیل.

و بالجملة، فالفرق بین الضعیف المنجبر بالشهرة و المنجبر بغیرها من الامارات و بین الخبر الموثق المفید لمثل الظن الحاصل من الضعیف المنجبر فی غایة الاشکال، خصوصا مع عدم العلم بإستناد المشهور إلی تلک الروایة.

و إلیه أشار شیخنا فی موضع من المسالک بأن جبر الضعیف بالشهرة ضعیف مجبور بالشهرة.

و ربما یدعی کون الخبر الضعیف المنجبر من الظنون الخاصة حیث أدعی الاجماع علی حجیته و لم یثبت.

و أشکل من ذلک دعوی دلالة منطوق آیة النبأ علیه، بناء علی أن التبین یعم الظن الحاصل من ذهاب المشهور إلی مضمون الخبر.

و هو بعید، إذ لو أرید مطلق الظن فلا ـ یخفی بعده، لان المنهی عنه لیس إلا ـ خبر الفاسق المفید للظن، إذ لا ـ یعمل أحد بالخبر المشکوک صدقه.

و إن أرید البالغ حد الاطمینان فله وجه، غیر أنه یقتضی دخول سائر الظنون الجابرة إذا بلغت و لو بضمیمة المجبور حد الاطمینان و لا یختص بالشهرة. فالایة تدل علی حجیة الخبر المفید للوثوق و الاطمینان و لا بعد فیه.

و قد مر فی أدلة الاخبار ما یؤیده أو یدل علیه من حکایات الاجماع و الاخبار.

و أبعد من الکل دعوی إستفادة حجیته مما دل من الاخبار، کمقبولة إبن حنظلة و المرفوعة إلی زرارة، علی الامر بالاخذ بما إشتهر

بین الاصحاب من المتعارضین.

فإن ترجیحه علی غیره فی مقام التعارض یوجب حجیته فی مقام عدم المعارض بالاجماع و الاولویة.

و توضیح فساد ذلک أن الظاهر من الروایتین شهرة الخبر من حیث الروایة.

کما یدل علیه قول السائل فیما بعد ذلک: (فإنهما معا مشهوران)، مع أن ذکر الشهرة من المرجحات یدل علی کون الخبرین فی أنفسهما معتبرین مع قطع النظر عن الشهرة.

### المقام الثانی: فی کون الظن الغیر المعتبر موهنا

المقام الثانی: فی کون الظن الغیر المعتبر موهنا

و الکلام هنا أیضا یقع تارة فیما علم بعدم إعتباره و أخری فیما لم یثبت إعتباره.

و تفصیل الکلام فی الاول أن المقابل له إن کان من الامور المعتبرة، لاجل إفادة الظن النوعی، أی لکون نوعه لو خلی و طبعه مفیدا للظن و إن لم یکن مفیدا له فی المقام الخاص، فلا إشکال فی عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم إعتباره، کالقیاس فی مقابل الخبر الصحیح بناء علی کونه من الظنون الخاصة علی هذا الوجه و من هذا القبیل: القیاس فی مقابلة الظواهر اللفظیة فإنه لا عبرة به أصلا، بناء علی کون إعتبارها من باب الظن النوعی.

و لو کان من باب التعبد فالامر أوضح.

نعم لو کان حجیته، سواء کان من باب الظن النوعی او کان من باب التعبد.

مقیدة بصورة عدم الظن علی خلافه، کان للتوقف مجال.

و لعله الوجه، فیما حکاه لی بعض المعاصرین عن شیخه: أنه ذکر له مشافهة: (انه یتوقف فی الظواهر المعارضة بمطلق الظن علی الخلاف حتی القیاس و أشباهه).

لکن هذا القول، أعنی تقیید حجیة الظواهر بصورة عدم الظن علی خلافها، بعید فی الغایة.

و بالجملة فیکفی فی المطلب ما دل علی عدم جواز الاعتناء بالقیاس مضافا إلی إستمرار سیرة الاصحاب علی ذلک.

مع أنه یمکن أن یقال: إن مقتضی النهی عن القیاس - معللا بما حاصله غلبة مخالفته للواقع - یقتضی أن لا یترتب شرعا علی القیاس أثر، لا من حیث تأثیره فی الکشف و لا من حیث قدحه فیما هو کاشف بالذات، فحکمه حکم عدمه، فکان مضمونه مشکوک لا مظنون، بل مقتضی ظاهر التعلیل أنه کالموهوم.

فکما أنه لا ینجبر به ضعیف لا یضعف به قوی.

و یوید ما ذکرنا الروایة المتقدمة عن أبان الدالة علی ردع الامام له فی رد الخبر الوارد فی تنصیف دیة أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقیاس، فراجع و هذا حسن.

***** [۲۹۴] *****

لکن الاحسن منه تخصیص ذلک بما کان إعتباره من قبل الشارع. کما لو دل الشرع علی حجیة الخبر ما لم یکن ظن علی خلافه. فإن نفی الاثر شرعا من الظن القیاسی یوجب بقاء إعتبار تلک الامارة علی حاله.

و أما ما کان إعتباره من باب بناء العرف و کان مرجع حجیته شرعا إلی تقریر ذلک البناء، کظواهر الالفاظ، فإن وجود القیاس إن کان یمنع عن بنائهم فلا یرتفع ذلک بما ورد من قصور القیاس عن الدلالة علی الواقع.

فتأثیر الظن بالخلاف فی القدح فی حجیة الظواهر لیس مثل تاثیره فی القدح فی حجیة الخبر المظنون الخلاف فی کونه مجعولا شرعیا یرتفع بحکم الشارع بنفی الاثر عن القیاس، لان المنفی فی حکم الشارع من آثار الشئ الموجود حسا هی الاثار المجعولة دون غیرها.

نعم یمکن أن یقال: إن العرف بعد تبین حال القیاس لهم من قبل الشارع لا یعبأون به فی مقام إستنباط أحکام الشارع من خطاباته، فیکون النهی عن القیاس ردعا لبنائهم علی تعطیل الظواهر لاجل مخالفتها للقیاس.

و مما ذکرنا یعلم حال القیاس فی مقابل الدلیل الثابت حجیته بشرط الظن.

کما لو جعلنا الحجة من الاخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها، فإن فی وهنهما بالقیاس الوجهین: من حیث رفعه للقید المأخوذ فی حجیتها علی وجه الشرطیة، فمرجعه إلی فقدان شرط وجدانی، أعنی وصف الظن بسبب القیاس.

و نفی الآثار الشرعیة للظن القیاسی لا یجدی، لان الاثر المذکور، أعنی رفع الظن، لیس من الامور المجعولة و من أن أصل إشتراط الظن من الشارع.

فإذا علمنا من الشارع أن الخبر المزاحم بالظن القیاسی لا ـ ینقص أصلا من حیث الایصال إلی الواقع و عدمه من الخبر السلیم عن مزاحمته و أن وجود القیاس و عدمه فی نظره سیان.

فلا إشکال فی الحکم بکون الخبرین المذکورین عنده علی حد سواء.

و من هنا یمکن جریان التفصیل السابق: بأنه إن کان الدلیل المذکور المقید إعتباره بالظن مما دل الشرع علی إعتباره، لم یزاحمه القیاس الذی دل الشرع علی کونه کالعدم من جمیع الجهات التی لها مدخل فی الوصول إلی دین الله و إن کان مما دل علی إعتباره العقل الحاکم بتعیین الاخذ بالراجح عند إنسداد باب العلم و الطرق الشرعیة، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القیاس الرافع لما هو مناط حجیته أعنی الظن.

فإن غایة الامر صیرورة مورد إجتماع تلک الامارة و القیاس مشکوکا، فلا یحکم العقل فیه بشیء، إلا أن یدعی المدعی أن العقل بعد تبین حال القیاس لا یسقط عنده الامارة المزاحمة به عن القوة التی تکون لها علی تقدیر عدم المزاحم و إن کان لا یعبر عن تلک القوة حینئذ بالظن و عن مقابلها بالوهم.

***** [۲۹۵] *****

و الحاصل: أن العقلاء، إذا وجدوا فی شهرة خاصة أو إجماع منقول مقدارا من القوة و القرب إلی الواقع و التجأوا إلی العمل علی طبقهما مع فقد العلم و علموا حال القیاس ببیان الشارع أنه لا عبرة بما یفیده من الظن و لا یرضی الشارع بدخله فی دین الله، لم یفرقوا بین کون الشهرة و الاجماع المذکورین مزاحمین بالقیاس أم لا، لانه لا ینقصهما عما هما علیه من القوة و المزیة المسماة بالظن الشأنی و النوعی و الطبعی.

و مما ذکرنا صح للقائلین بمطلق الظن لاجل الانسداد، إلا ما خرج، أن یقولوا بحجیة الظن الشأنی، بمعنی أن الظن الشخصی إذا إرتفع عن الامارات المشمولة لدلیل الانسداد بسبب الامارات الخارجة عنه لم یقدح ذلک فی حجیتها، بل یجب القول بذلک علی رأی بعضهم ممن یجری دلیل الانسداد فی کل مسألة مسألة، لانه إذا فرض فی مسألة وجود أمارة مزاحمة بالقیاس، فلا وجه للاخذ بخلاف تلک الامارة، فافهم.

هذا کله مع إستمرار السیرة علی عدم ملاحظة القیاس فی مورد من الموار الفقهیة و عدم الاعتناء به فی الکتب الاصولیة.

فلو کان له أثر شرعی و لو فی الوهن، لوجب التعرض لاحکامه فی الاصول و البحث و التفتیش عن وجوده فی کل مورد من موارد الفروع، لان الفحص عن الموهن کالفحص عن المعارض واجب و قد ترکه أصحابنا فی الاصول و الفروع، بل ترکوا روایات من اعتنی به منهم و إن کان من المؤسسین لتقریر الاصول و تحریر الفروع، کالاسکافی، الذی نسب إلیه أن تدوین (أصول الفقه) من الامامیة منه و من العمانی یعنی إبن عقیل، قدس سره ما و فی کلام آخر: إن تحریر الفتاوی فی الکتب المستقلة منهما أیضا، جزاهما الله و جمیع من سبقهما و لحقهما خیر الجزاء.

ثم إنک تقدر بملاحظة ما ذکرنا فی التفصی عن إشکال خروج القیاس عن عموم دلیل الانسداد من الوجوه علی التکلم فیما سطرنا

ههنا نقضا و إبراما.

هذا تمام الکلام فی وهن الامارة المعتبرة بالظن المنهی عنه بالخصوص، کالقیاس و شبهه.

و أما الظن الذی لم یثبت إلغاؤه إلا من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظن، فلا إشکال فی وهنه لما کان من الامارات إعتبارها مشروطا بعدم الظن بالخلاف، فضلا عما کان إعتباره مشروطا بإفادة الظن و السر فیه إنتفاء الشرط.

کما أنه لا إشکال فی عدم الوهنیة إذا کان إعتبارها من باب الظن النوعی.

و توهم (جریان ما ذکرنا فی القیاس هنا من جهة أن النهی یدل علی عدم کونه مؤثرا أصلا، فوجوده کعدمه من جمیع الجهات)، مدفوع.

## المقام الثالث: فی الترجیح بالظن الغیر المعتبر

### اشارة

المقام الثالث: فی الترجیح بالظن الغیر المعتبر

و قد عرفت أنه علی قمسین:

أحدهما ما ورد النهی عنه بالخصوص، کالقیاس و شبهه.

و الآخر ما لم یعتبر، لاجل عدم الدلیل و بقائه تحت أصالة الحرمه.

### القسم الاول:

و هو الظن الذی ورد النهی عنه بالخصوص

أما الاول، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجیح به.

نعم یظهر من المعارج وجود القول به بین أصحابنا، حیث قال فی باب القیاس: (ذهب ذاهب إلی أن الخبرین إذا تعارضا و کان القیاس موافقا لما تضمنه أحدهما، کان ذلک وجها یقتضی ترجیح ذلک الخبر علی معارضه.

و یمکن أن یحتج لذلک بأن الحق فی أحد الخبرین، فلا یمکن العمل بهما و لا طرحهما، فتعین العمل بأحدهما.

و إذا کان التقدیر تقدیر التعارض، فلا بد فی العمل باحدهما من مرجح و القیاس یصلح أن یکون مرجحا لحصول الظن به، فتعین العمل بما طابقه.

لا یقال: أجمعنا علی أن القیاس مطروح فی الشریعة.

لانا نقول: بمعنی أنه لیس بدلیل علی الحکم، لا بمعنی أنه لا یکون مرجحا لاحد الخبرین علی الآخر.

و هذا لان فائدة کونه مرجحا کونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح، فیعود الراجح کالخبر السلیم عن المعارض، فیکون العمل به، لا بذلک القیاس و فیه نظر)، إنتهی.

و مال إلی ذلک بعض سادة مشایخنا المعاصرین، قدست أسرارهم، بعض المیل و الحق خلافه، لان رفع الخبر المرجوح بالقیاس عمل به حقیقة، فإنه لولا القیاس کان العمل به جائزا.

و المقصود تحریم العمل به، لاجل القیاس و أی عمل أعظم من هذا و الفرق بین المرجح

***** [۲۹۷] *****

و الدلیل لیس إلا أن الدلیل مقتض لتعین العمل به و المرجح رافع للمزاحم عنه.

فلکل منهما مدخل فی العلة التامة لتعین العمل به.

فإذا كان إستعمال القياس محظورا و أنه لا يعبأ به فى الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر، مع أن مقتضى الاستناد فى الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل الجزء لمقتضى تعيين العمل، لا من قبيل دفع المزاحم، فيشترك مع الدليل المنضم إليه فى الاقتضاء. هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن.

و أما على مذهبهم:

فيكون القياس تمام المقتضى بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلى، لان الخبر المنضم إليه ليس له مدخل فى حصول الظن الفعلى بمضمونه. نعم قد يكون الظن مستندا إليهما فيصير من قبيل جزء المتقضى.

و يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه إستمرار سيرة أصحابنا الامامية، رضوان الله عليهم، فى الاستنباط على هجره و ترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسى أحيانا، فضلا عن أن يتوقفوا فى التخيير بين الخبرين المعارضين مع عدم مرجح آخر أو الترجيح بمرجح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس.

كيف و لو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس و البحث فيه بما يقتضى البحث عنها على تقدير الحجية.

**و أما القسم الآخر و هو الظن الغير المعتبر، لاجل بقائه تحت أصالة حرمة العمل.**

اشارة

و أما القسم الآخر و هو الظن الغير المعتبر، لاجل بقائه تحت أصالة حرمة العمل. فالكلام فى الترجيح به يقع فى مقامات.

الاول:

الترجيح به فى الدلالة بأن يقع التعارض بين ظهورى الدليلين، كما فى العامين من وجه و أشباهه.

و هذا لا إختصاص له بالدليل الظنى السند، بل يجرى فى الكتاب و السنة المتواترة.

الثانى: الترجيح به فى وجه الصدور، بأن نفرض الخبرين صادرين و ظاهرى الدلالة و انحصر التحير فى تعيين ما صدر لبيان الحكم و تمييزه عما صدر على وجه التقية أو غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع.

و هذا يجرى فى مقطوعى الصدور و فى مظنونى الصدور مع بقاء الظن بالصدور فى كل منهما.

الثالث: الترجيح به من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

أما المقام الاول [وهو الترجيح بالظن الغير المتعبر في الدلالة]

فتفصيل القول فيه: أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار

***** [۲۹۸] *****

لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف، فلا إشكال فى وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح.

لكن يخرج حينئذ عن كونه مرجحا، بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية، لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه، فيصير ما وافقه حجة سليمة عن المعارض.

إذ لو لم يكن فى مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن لاسقطه عن الاعتبار.

نظير الشهرة فى أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر فى الشواذ التى لا إعتبار بها، بل أمرنا بتركها و لو لم يكن فى مقابلها خبر معتبر.

و أولى من هذا: إذا قلنا بإشتراط حجية الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها.

لكن هذا القول سخيف جدا.

و الاول أيضا بعيد، كما حققناه فى مسألة حجية الظواهر.

و إن قلنا بأن حجية الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلى و أنه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها، أو قلنا بأن حجيتها من حيث الاتكال على أصالة عدم القرينة التى لا يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلى، فالاقوى عدم إعتبار مطلق الظن فى مقام الترجيح، إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية فى مورد التعارض، فأنه إذا صدر عنه قوله، مثلا: إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه و ورد أيضا: كل شئ يطير لا بأس بخرئه و بوله و فرض عدم قوة أحد الظاهرين من حيث نفسه على الاخر، كان ذلك مسقطا لظاهر كليهما عن الحجية فى مادة التعارض، أعنى خرء الطير الغير المأكول و بوله.

أما على القول الاول، فلان حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود فى المقام.

و أما على الثانى، فلان أصالة عدم القرينة فى كل منهما معارضة بمثلها فى الآخر و الحكم فى باب تعارض الاصلين مع عدم حكومة أحدهما على الاخر التساقط و الرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجيته مشروطا بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار.

فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما، كالشهرة القائمة فى المسألة المذكورة على النجاسة، كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلا، لا من باب كونه مرجحا، لفرض تساقط الظاهرين و صيرورتهما كالعدم.

فالمتجه حنيئذ الرجوع فى المسألة، بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقية أو لبيان الواقع، إلى قاعدة الطهارة.

أما المقام الثاني: و هو الترجيح بالظن الغير المعتبر في وجه الصدور

فتفصيل القول فيه أن اصالة عدم التقية - إن كان المستند فيها أصل العدم فى كل حادث، بناء على أن دواعى التقية التى هى من قبيل الموانع لاظهار الحق حادثة - تدفع بالاصل، فالمرجع بعد

***** [۲۹۹] *****

معارضة هذا الاصل فى كل خبر بمثله فى الاخر هو التساقط و كذلك لو إستندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام، خصوصا الامام، عليه السلام ، فى مقام إظهار الاحكام التى نصب لاجلها هو بيان الحق و قلنا بأن إعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن الفعلى المفروض سقوطه من الطرفين.

و حينئذ فإن عملنا بمطلق الظن فى تشخيص التقية و خلافها - بناء على حجية الظن فى هذا المقام، لاجل الحاجة إليه من جهة العلم بصدور كثير من الاخبار تقية و أن الرجوع إلى أصالة عدمها فى كل مورد يوجب الافتاء بكثير مما صدر تقية، فتعين العمل بالظن، أو لانا نفهم مما ورد فى ترجيح ماخالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة مظنة للتقية، فتعين العمل بما هو أبعد عنها بحسب كل أمارة - كان ذلك الظن دليلا مستقلا فى ذلك المقام و خرج عن كونه مرجحا.

و لو إستندنا فيها إلى الظهور المذكور و اشترطنا فى إعتباره عدم الظن على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره فى المقام الاول.

و إن إستندنا فيها إلى الظهور النوعى، نظير ظهور فعل المسلم فى الصحيح و ظهور تكلم المتكلم فى كونه قاصدا، لا هازلا و لم يشترط فى إعتباره الظن الفعلى و لا عدم الظن بالخلاف، تعارض الظاهران، فيقع الكلام فى الترجيح بهذا الظن المفروض و الكلام فيه يعلم مما سيجئ.

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن

فالكلام فيه أيضا مفروض فيما إذا لم نقل بحجية الظن المطلق و لا بحجية الخبرين بشرط إفادة الظن و لا بشرط عدم الظن على خلافه، إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية بل يصير حجة مستقلة على الاول، سواء كان حجية المتعارضين من

باب الظن المطلق أو من باب الاطمینان أو من باب الظن الخاص، فإن القول بالظن المطلق لا ینافی القول بالظن الخاص فی بعض الامارات کالخبر الصحیح بعدلین و یسقط المرجوح عن الحجیهٔ علی الاخیرین، فیتعین أن الکلام فی مرجحیته فیما إذا قلنا بحجیهٔ کل منهما من حیث الظن النوعی کما هو مذهب الاکثر.

و الکلام یقع تارهٔ فی الترجیح بالظن فی مقام لولاه لحکم بالتخییر و أخری فی الترجیح به فی مقام المرجحات المنصوصهٔ فی الاخبار العلاجیهٔ.

أما الکلام فی الاول و ملخصه:

***** [۳۰۰] *****

أنه لا ریب فی أن مقتضی الاصل عدم الترجیح، کما أن الاصل عدم الحجیهٔ.

لان العمل بالخبر الموافق لذلک الظن إن کان علی وجه التدین و الالتزام بتعین العمل به من جانب الشارع و أن الحکم الشرعی الواقعی هو مضمونه، لا مضمون الاخر من غیر دلیل قطعی یدل علی ذلک، فهو تشریع محرم بالادلهٔ الاربعهٔ و العمل به لا علی هذا الوجه محرم إذا إستلزم مخالفهٔ القاعدهٔ أو الاصل الذی یرجع إلیه علی تقدیر فقد هذا الظن.

فالوجه المتقضی لتحریم العمل بالظن مستقلا من التشریع أو مخالفهٔ الاصول القطعیهٔ الموجودهٔ فی المسألهٔ جار بعینه فی الترجیح بالظن و الایات و الاخبار الناهیهٔ عن القول بغیر علم کلها متساویهٔ النسبهٔ إلی الحجیهٔ و إلی المرجحیهٔ.

و قد عرفت فی الترجیح بالقیاس أن المرجح یحدث حکما شرعیا لم یکن مع عدمه و هو وجوب العمل بموافقته عینا، مع کون الحکم لا معه هو التخییر أو الرجوع إلی الاصل الموافق للاخر، هذا.

و لکن الذی یظهر من کلمات معظم الاصولیین هو الترجیح بمطلق الظن.

و لیعلم أول أن محل الکلام، کما عرفت فی عنوان المقامات الثلاثهٔ أعنی الجبر و الوهن و الترجیح، هو الظن الذی لم یعلم إعتباره.

فالترجح به من حیث السند أو الدلالهٔ ترجیح بأمر خارجی.

و هذا لا دخل له بمسألهٔ أخری إتفاقیهٔ و هی وجوب العمل بأقوی الدلیلین و ارجحهما.

فإن الکلام فیها فی ترجیح أحد الخبرین الذی یکون بنفسه أقوی من الاخر من حیث السند، کالاعدل و الافقه أو المسند أو الاشهر روایهٔ أو غیر ذلک، أو من حیث الدلالهٔ، کالعام علی المطلق و الحقیقهٔ علی المجاز و المجاز علی الاضمار و غیر ذلک.

و بعبارهٔ أخری، الترجیح بالمرجحات الداخلیهٔ من جههٔ النسد إتفاقی و استفاض نقل الاجمع من الخاصهٔ و العامهٔ علی وجوب العمل بأقوی الدلیلین عن الاخر.

و الکلام هنا فی المرجحات الخارجیهٔ المعاضدهٔ لمضمون أحد الخبرین الموجبهٔ لصیرورهٔ مضمونه اقرب إلی الواقع من مضمون الاخر.

نعم لو کشف تلک الامارهٔ عن مزیهٔ داخلیهٔ لاحد الخبرین علی الاخر من حیث سنده أو دلالته دخلت فی المسألهٔ الاتفاقیهٔ و وجب الاخذ بها، لان العمل بالراجح من الدلیلین واجب إجماعا، سواء علم وجه الرجحان تفصیلا أم لم یعلم إلا إجمالا.

و من هنا ظهر أن الترجیح بالشهرهٔ و الاجمع المنقول إذا کشفا عن مزیهٔ داخلیهٔ فی سند أحد الخبرین أو دلالته مما لا ینبغی الخلاف فیه.

نعم لو لم یکشفا عن ذلک إلا ظنا، ففی حجیته أو

***** [۳۰۱] *****

إلحاقه بالمرجح الخارجی وجهان، أقواهما الاول، کما سیجئ

* * *

و کیف کان فالذی یمکن أن یستدل به للترجیح بمطلق الظن الخارجی وجوه.

الاول:

قاعدهٔ الاشتغال، لدوران الامر بین التخییر و تعیین الموافق للظن.

و توهم:

(إنه قد یکوئن الطرف المخالف موافقا للاحتیاط اللازم فی المسألهٔ الفرعیهٔ فیعارض الاحتیاط فی المسألهٔ الاصولیهٔ بل یرجح علیه فی مثل المقام، کما نبهنا علیه عند الکلام فی معممات نتیجهٔ دلیل الانسداد)، مدفوع بأن المفروض فیما نحن فیه عدم وجوب الاخذ بما وافق الاحتیاط من الخبرین لولا ـ الظن: لان الاخذ به، إن کان من جههٔ إقتضاء المورد للاحتیاط، فقد ورد علیه حکم الشارع بالتخییر المرخص للاخذ بخلاف الاحتیاط و براءهٔ الذمهٔ من الواقع فی حکم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له.

و لهذا یحکم بالتخییر أیضا و إن کان أحدهما موافقا للاستصحاب و الاخر مخالفا، إذ کما أن الدلیل المعین للعمل به یکون حاکما علی الاصول، کذلک الدلیل المخیر فی العمل به و بمعارضه.

و إن کان من جهه بعض الاخبار الدالهٔ علی وجوب الاخذ بما وافق الاحتیاط و طرح ما خالفه، ففیه ما تقرر فی محله من عدم نهوض تلک الاخبار لتخصیص الاخبار الدالهٔ علی التخییر.

بل هنا کلام آخر و هو أن حجیهٔ الخبر المرجوح فی المقام و جواز الاخذ به یحتاج إلی توقیف، إذ لا یکفی فی ذلک ما دل علی حجیهٔ کلا المتعارضین بعد فرض إمتناع العمل بکل منهما، فیجب الخذ بالمتیقن جواز العمل به و طرح المشکوک و لیس المقام مقام التکلیف المردد بین التعیین و التخییر حتی یبنی علی مسألهٔ البراءهٔ و الاشتغال.

و تمام الکلام فی خاتمهٔ الکتاب فی مبحث التراجیح إن شاء الله تعالی.

الثانی: ظهور الاجماع علی ذلک، کما إستظهره بعض مشایخنا، فتراهم یستدلون فی موارد الترجیح ببعض المرجحات الخارجیهٔ بإفادته للظن بمطابقهٔ أحد الدلیلین للواقع، فکان الکبری و هی وجوب الاخذ بمطلق ما یفید الظن علی طبق أحد الدلیلین مسلمهٔ عندهم.

و ربما یستفاد ذلک من الاجماعات المستفیضهٔ علی وجوب الاخذ بأقوی المتعارضین.

إلا أنه یشکل بما ذکرنا: من أن الظاهر أن المراد بأقوی الدلیلین منهما ما کان کذلک فی نفسه و لو إنکشف أمر خارجی عن ذلک، کعمل الاکثر الکاشف عن مرجح داخلی لا نعلمه تفصیلا، فلا یدخل فیه ما کان مضمونه مطابقا لامارهٔ غیر معتبرهٔ، کالاستقراء و الاولویهٔ الظنیهٔ مثلا، علی تقدیر عدم إعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلک

***** [۳۰۲] *****

عن معتقد تلک الاجماعات و إن کان بعض أدلتهم ألاخر قد یفید العموم لما نحن فیه، کقبح ترجیح المرجوح، إلا أنه لا یبعد أن یکون المراد المرجوح فی نفسه من المتعارضین لا مجرد المرجوح بحسب الواقع و إلا إقتضی ذلک حجیهٔ نفس المرجح مستقلا.

نعم الانصاف: أن بعض کلماتهم یستفاد منه أن العبرهٔ فی الترجیح بصیرورهٔ مضمون أحد الخبرین بواسطهٔ المرجح أقرب إلی الواقع من مضمون الآخر.

و قد إستظهر بعض مشایخنا الاتفاق علی الترجیح بکل ظن ما عدا القیاس.

فمنها: ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجیح بالقیاس بکون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلی الواقع من مضمون الاخر.

و منها: ما ذکروه فی مسائل تعارض الناقل مع المقرر، فإن مرجع ما ذکروا فیها لتقدیم أحدهما علی الاخر إلی الظن بموافقهٔ احدهما لحکم الله الواقعی.

إلا أن یقال: إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بکونه مقررا أو ناقلا.

و منها: ما ذکروه فی ترجیح أحد الخبرین بعمل أکثر السلف معللین بأن الاکثر یوفق للصواب بما لا یوافق له الاقل و فی ترجیحه بعمل

علماء المدینهٔ، إلا أن یقال أیضا: إن ذلک کاشف عن مرجح داخلی فی احد الخبرین.

و بالجملهٔ فتتبع کلماتهم یوجب الظن القوی بل القطع بأن بناء هم علی الاخذ بکل ما یشمل علی ما یوجب اقربیته إلی الصواب، سواء کان لامر راجع إلی نفسه أو لاحتفافه بأمارهٔ أجنبیهٔ توجب قوهٔ مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الکلمات بمرجحیهٔ الظن المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرین، فلا أقل من کونه مظنونا و الظاهر وجوب العمل به فی مقابل التخییر و إن لم یجب العمل به فی مقابل الاصول.

و سیجئ بیان ذلک إن شاء الله تعالی.

الثالث: ما یظهر من بعض الاخبار، من أن المناط فی الترجیح کون أحد الخبرین أقرب مطابقهٔ للواقع، سواء کان لمرجح داخلی کالاعدلیهٔ مثلا أو لمرجح خارجی کمطابقته لامارهٔ توجب کون مضمونه أقرب إلی الواقع من مضمون الاخر: مثل ما دل علی الترجیح بالاصدقیهٔ فی الحدیث، کما فی مقبولهٔ إبن حنظلهٔ، فإنا نعلم أن وجه الترجیح بهذه الصفهٔ لیس إلا کون الخبر الموصوف بها أقرب إلی الواقع من الخبر الغیر الوصوف بها، لا لمجرد کون راوی أحدهما أصدق و لیس هذه الصفهٔ مثل الاعدلیهٔ و شبهها فی إحتمال کون العبرهٔ

***** [۳۰۳] *****

بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص.

و لذا اعتبر الظن الحاصل من عدالهٔ البینهٔ دون الحاصل من مطلق الوثاقهٔ، لان صفهٔ الصدق لیست إلا المطابقهٔ للواقع. فمعنی الاصدق هو الاقرب إلی الواقع. فالترجیح بها یدل علی أن العبرهٔ بالاقربیهٔ من أی سبب حصلت.

و مثل ما دل علی ترجیح أوثق الخبرین، فإن معنی الاوثقیهٔ شدهٔ الاعتماد علیه و لیس إلا لکون خبره أوثق.

فإذا حصل هذا المعنی فی أحد الخبرین من مرجح خارجی اتبع.

و مما یستفاد منه المطلب علی وجه الظهور ما دل علی ترجیح أحد الخبرین علی الاخر بکونه مشهورا بین الاصحاب بحیث یعرفه کلهم و کون الاخر غیر مشهور الروایهٔ بینهم، بل ینفرد بروایته بعضهم دون بعض، معللا ذلک بأن المجمع علیه لا ریب فیه، فیدل علی أن طرح الاخر لاجل ثبوت الریب فیه، لا لانه لا ریب فی بطلانه، کما قد یتوهم و إلا لم یکن معنی للتعارض و تحیر السائل و لا لتقدیمه علی الخبر المجمع علیه، إذا کان راویه أعدل کما یقتضیه صدر الخبر و لا لقول السائل بعد ذلک: (هما مشهوران معا).

فحاصل المرجح هو ثبوت الریب فی الخبر الغیر المشهور و إنتفاؤه فی المشهور، فیکون المشهور من الامر البین الرشد و غیره من الامر المشکل، لا بین الغی، کما توهم.

و لیس المراد به نفی الریب من جمیع الجهات، لان الاجماع علی الروایهٔ لا یوجب ذلک ضرورهٔ، بل المراد وجود ریب فی غیر المشهور یکون منتفیا فی الخبر المشهور و هو احتمال وروده علی بعض الوجوه أو عدم صدوره رأسا.

و لیس المراد بالریب مجرد الاحتمال و لو موهوما، لان الخبر المجمع علیه یحتمل فیه أیضا من حیث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقهٔ فی غیر المشهور، غایهٔ الامر کونه فی المشهور فی غایهٔ الضعف بحیث یکون خلافه واضحا فی غیر المشهور إحتمالا مساویا یصدق علیه الریب عرفا.

و حینئذ فیدل علی رجحان کل خبر یکون نسبته إلی معارضه مثل نسبهٔ الخبر المجمع علی روایته إلی الخبر الذی اختص بروایته بعض دون بعض، مع کونه بحیث لو سلم عن المعارض أو کان روایه أعدل و أصدق من راوی معارضه المجمع علیه لاخذ به و من المعلوم أن الخبر المعتضد بأمارهٔ توجب الظن بمطابقته و مخالفهٔ معارضه للواقع نسبته إلی معارضه تلک النسبهٔ.

و لعله لذا عللل تقدیم الخبر المخالف للعامهٔ علی الموافق بأن ذاک لا یحتمل إلا الفتوی و هذا یحتمل التقیهٔ، لان الریب الموجود فی الثانی منتف فی الاول.

و كذا كثير من المرجحات الراجعة إلى وجود إحتمال فى أحدهما مفقود علما أو ظنا فى الاخر، فتدبر.

فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد فى الاخر أو يوجد و لا يعد لغاية ضعفه ريبا، فذاك الاخر مقدم عليه.

***** [۳۰۴] *****

و اظهر من ذلك كله، فى إفادة الترجيح بمطلق الظن، ما دل من الاخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة، بناء على أن الوجه فى الترجيح بها أحد وجهين: أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من التقية، كما علل به الشيخ و المحقق.

فيستفاد منه إعتبار كل قرينة خارجية توجب أبعدية أحدهما عن خلاف الحق و لو كانت مثل الشهرة و الاستقراء، بل يستفاد منه عدم إشتراط الظن فى الترجيح، بل يكفى تطرق إحتمال غير بعيد فى أحد الخبرين بعيد فى الاخر، كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالنسبة إلى معارضه.

لكن هذا الوجه لم ينص عليه فى الاخبار و إنما هو شئ مستنبط منها، ذكره الشيخ و من تأخر عنه.

نعم فى رواية عبيد بن زرارة:

(مَا سَمِعْتَ مِنِّى يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّى لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيه)، دلالة على ذلك.

الثانى: كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع.

و الفرق بين الوجهين: أن الاول كاشف عن وجه صدور الخبر و الثانى كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.

و هذا الوجه لما نحن فيه منصوص فى الاخبار، مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السلام : (فإن الرشد فى خلافهم) و ما (ما خالف العامة ففيه الرشاد).

فإن هذه القضيه قضيه غالبية لا دائمية، فيدل على أنه يكفى فى الترجيح الظن بكون الرشد فى مضمون أحد الخبرين.

و يدل على هذا التعليل أيضا ما ورد فى صورة عدم وجدان المفتى بالحق فى بلد، من قوله: (إئت فقيه البلد فاستفته فى أمرك، فإذا أفتاك بشئ فخذ بخلافه، فإن الحق فيه).

و أصرح من الكل فى التعليل بالوجه المذكور مرفوعة أبى إسحاق الارجانى إلى أبى عبدالله عليه السلام.

قال: قال عليه السلام : (أتدرى لم أمرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلت: لا أدرى: فقال: إن عليا، عليه السلام ، لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الامة إلى غيره، إرادة لابطال أمره و كانوا يسألون أمير المؤمنين، عليه السلام ، عن الشئ الذى لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشئ جعلوا له ضدا من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس).

و يصدق هذا الخبر سيرة أهل الباطل مع الائمة، عليهم السلام ، على هذا النحو، تبعا لسلفهم.

حتى أن أبا حنيفة حكى عنه أنه قال: (خالفت جعفرا فى كل ما يقول أو يفعل، لكنى لا أدرى هل يغمض عينيه فى الركوع و السجود أو يفتحهما).

***** [۳۰۵] *****

و الحاصل: أن تعليل الاخذ بخلاف العامة فى هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع، حتى أنه يجعل دليلا مستقل عند فقد من يرجع إليه فى البلد، ظاهر فى وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الامارة فى كون مضمونه مظنة الرشد.

فإذا إنضم هذا الظهور إلى الظهور الذى ادعيناه فى روايات الترجيح بالاصدقية و الاوثقية، فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة.

و لعل هذا الظهور المحصل من مجموع الاخبار العلاجية هو الذى دعى أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الاخر، بل يوجب فى أحدهما مزية مفقودة فى الاخر و لو بمجرد كون خلاف الحق فى احدهما أبعد منه فى الاخر، كما هو كذلك فى كثير من المرجحات.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة و غيره، قدست أسرارهم، من متابعتهم فى ذلك طريقة العامة ظن فى غير المحل.

ثم إن الاستفادة التى ذكرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظيه، فلا إشكال فى الاعتماد عليها و إن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلا مجرد الاشعار، كان مؤيدا لما ذكرنا من ظهور الاتفاق.

فإن لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا أقل من كونها أمارة مفيدة للظن بالمدعى.

و لا بد من العمل به، لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت، لان التخيير فى جميع الموارد و عدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع فى كثير من الموارد، لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة و طرح بعضها معينا و المرجحات المنصوصة فى الاخبار غير وافية.

مع أن تلك الاخبار معارض بعضها بعضها، بل بعضها غير معمول به بظاهره، كمقبولة إبن حنظلة المتضمنة لتقديم الاعدلية على الشهرة و مخالفة العامة و موافقة الكتاب.

و حاصل هذا المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح و إنتفاء المرجح اليقينى و إنتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا، فينحصر العمل فى الظن بالمرجح.

فكل ما ظن أنه مرجح فى نظر الشارع وجب الترجيح به و إلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع يرجح غيره عليه.

و الاول مستلزم للعمل بالتخيير فى موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح و الثانى ترجيح للمرجوح على الراجح فى مقام وجوب البناء على أحدهما، لاجل تعذر العلم على أحدهما و قبحه بديهى.

و حينئذ فإذا ظننا من الامارات السابقة أن مجرد أقربية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح فى نظر الشارع تعين الاخذ به، هذا.

و لكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة، كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة التى دل العرف على وجوب الترجيح بها، كتقديم النص و الاظهر على الظاهر.

***** [۳۰۶] *****

بيان ذلك: أن ما كان من المتعارضين من قبيل النص و الظاهر، كالعام و الخاص و شبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد، فالمرجح فيه معلوم من العرف.

و ما كان من قبيل تعارض الظاهرين، كالعامين من وجه و شبههما مما يحتاج الجميع بينهما إلى شاهد واحد، فالوجه فيه، كما عرفت سابقا، عدم الترجيح إلا بقوة الدلالة، لا بمطابقة أحدهما لظن خارجى غير معتبر و لذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن، بل يرجع فيه إلى الاصول و القواعد.

فهذا كاشف عن أن الحكم فيهما ذلك من أول الامر للتساقط، لاجمال الدلالة.

و ما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين، فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية.

و من المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنة مطابق لاحدهما و هذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الاصل.

و إن كان الخبر المخالف لاحدهما مطابقا لامارة خارجية - و ذلك لان العمل بالعموم و الاصل يقينى لا يرفع اليد عنه إلا بوارد يقينى و الخبر المخالف له لا ينهض لذلك، لمعارضته بمثله و المفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت - فلا وارد على العموم و الاصل.

القسم الثانى: ما لا يكون كذلك و هذا أقل قليل بين المتعارضات.

فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجى على طبق أحدهما لم يكن محذور.

نعم الاحتياط يقتضى الاخذ بما يطابق الظن خصوصا، مع أن مبنى المسألة على حجية الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلى على خلافه.

و الدليل على هذا الاطلاق مشكل، خصوصا لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة، فإن إثبات حجية الخبر المخالف للمشهور فى غاية الاشكال و إن لم نقل بحجية الشهرة.

و لذا قال صاحب المدارك: (إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل و موافقة الاصحاب من غير دليل أشكل).

و بالجملة فلا ينبغى ترك الاحتياط بالاخذ بالمظنون فى مقابل التخيير.

و أما فى مقابل العمل بالاصل، فإن كان الاصل مثبتا للاحتياط، كالاحتياط اللازم فى بعض الموارد، فالاحوط العمل بالاصل.

و إن كان نافيا للتكليف كأصل البراءة و الاستصحاب النافى للتكليف، أو مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصالة الفساد فى باب المعاملات و نحو ذلك، ففيه الاشكال.

و فى باب التراجيح تتمة المقال و الله العالم بحقيقة الحال و الحمد لله أولا و آخرا.

و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا.

## مکاسب [ج۱] از ابتدا تا پایان أحكام المقبوض بالعقد الفاسد

### المقدمة

المقدمة

*****ص ۳*****

كتاب المكاسب للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء و المجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصارى ( قدس سره ) ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ه

الجزء الأول

إعداد لجنة تحقيق تراثنا الشيخ الأعظم

*****ص ۴*****

إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم - قم:

مجمع الفكر الإسلامى ۱۴۲۰ ق = ۱۳۷۸. فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا (فهرستنويسى پيش از انتشار). عربى. فهرست نويسى بر اساس جلد اول، ۱۴۲۰ ق = ۱۳۷۸. اين كتاب به مناسبت دويستمين سالگرد تولد شيخ انصارى منتشر شده است. كتابنامه: ۱ - معاملات (فقه). الف: مجمع الفكر الإسلامى. لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ب. مجمع الفكر الإسلامى. ج. كنگره جهانى بزرگداشت دويستمين سالگر تولد شيخ انصارى. د. عنوان. ۷ م ۸ الف / ۱ / ۱۹۰۱ ۲۷۳ ۷۹۲ - BP الف ى ۱۳۰۰ كتابخانه ملى ايران - ۱۹۳۷ - ۷۸ م قم - ص. ب ۳۶۵۴ - ۳۷۱۸۵ - ت: ۷۴۴۸۱۰ كتاب المكاسب ج ۱ المؤلف: الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصارى قدس سره تحقيق: لجنة التحقيق

الطبعة الثالثة

ربيع الأول ۱۴۲۰ ه. ق

صف الحروف: مجمع الفكر الإسلامى

اللیتوغراف: نگارش – قم

المطبعة: باقری – قم

الکمیة المطبوعة: ۲۰۰۰ نسخة

جمیع الحقوق محفوظة للأمانة العامة للمؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الأنصاری قدس سره.

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

*****ص ۵*****

فی المکاسب

و ینبغی – أولا – التیمن بذکر بعض الأخبار الواردة علی سبیل الضابطة للمکاسب، من حیث الحل و الحرمة، فنقول – مستعینا بالله تعالی – : روی فی الوسائل

(۱) و الحدائق

(۲) عن الحسن بن علی بن شعبة – فی کتاب تحف العقول

(۳) – عن مولانا الصادق صلوات الله و سلامه علیه حیث سئل عن *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۵۴، الباب ۲ من أبواب ما یکتسب به و أورد قسما منه فی الحدیث الأول من الباب الأول من أبواب الإجارة و قسما آخر فی الحدیث الأول من الباب ۴ من أبواب النفقات و قسما ثالثا فی الحدیث الأول من الباب ۶۶ من أبواب الأطعمة المحرمة.

(۲) الحدائق ۱۸: ۶۷.

(۳) تحف العقول: ۳۳۱ و لما کان الاختلاف بین المصادر التی نقلت الروایة کثیرا، فلذلک لم نتعرض له إلا إذا کان مهما، نعم سوف نذکر الاختلاف الموجود بین نسخ الکتاب و سنتبع هذه الطریقة فی سائر الروایات المنقولة فی الکتاب إن شاء الله تعالی. (*)

*****ص ۶*****

معایش العباد، فقال: جمیع المعایش کلها من وجوه المعاملات فیما بینهم مما یکون لهم فیه المکاسب أربع جهات و یکون فیها حلال من جهة و حرام من جهة: فأول هذه الجهات الأربع (۱) الولایة، ثم التجارة، ثم الصناعات، ثم الإجارات و الفرض من الله تعالی علی العباد فی هذه المعاملات الدخول فی جهات الحلال و العمل بذلک و اجتناب جهات الحرام منها. فإحدی الجهتین من الولایة: ولایة ولاة العدل الذین أمر الله بولایتهم علی الناس و الجهة الأخری: ولایة ولاة الجور. فوجه الحلال من الولایة، ولایة الوالی العادل و ولایة ولاته بجهة ما أمر به الوالی العادل بلا زیادة و نقیصة، فالولایة له و العمل معه و معونته و تقویته، حلال محلل و أما وجه الحرام من الولایة: فولایة الوالی الجائر و ولایة ولاته، فالعمل (۲) لهم و الکسب لهم بجهة الولایة معهم (۳) حرام محرم معذب فاعل ذلک علی قلیل من فعله أو کثیر، لأن کل شیء من جهة المعونة له، معصیة کبیرة من الکبائر و ذلک أن فی ولایة الوالی الجائر دروس الحق کله و إحیاء الباطل کله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الکتب و قتل الأنبیاء، *

***** (هامش) *****

(۱) الأربع: لم ترد فی «ف»، «ن»، «م».

(۲) فی «ف»، «خ»، «ع»، «ص» : و العمل لهم.

(۳) فی «خ» و الوسائل: و الکسب معهم بجهة الولایة لهم. (*)

*****ص ۷*****

و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرائعه، فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم و الميتة و أما تفسير التجارات فى جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التى يجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له و كذلك المشترى الذى يجوز له شراؤه مما لا يجوز: فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فى امورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التى لا يقيمهم غيرها و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته و أما وجوه الحرام من البيع و الشراء: فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه من جهة أكله و شربه (۱) أو كسبه (۲) أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد - نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شىء من وجوه النجس - فهذا كله حرام محرم، لأن ذلك كله منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه، فجميع تقلبه فى *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف» : أو شربه.

(۲) كذا فى النسخ و المصادر و لعل فى الأصل «لبسه» كما استظهره الشهيدى رحمه الله أيضا. (*)

*****ص ۸*****

ذلك حرام و كذلك كل مبيع ملهو به و كل منهى عنه - مما يتقرب به لغير الله عز و جل، أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحق - فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع التقلب فيه، إلا فى حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك و أما تفسير الإجارات: فإجارة الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلى أمره - من قرابته أو دابته أو ثوبه - بوجه

(۱) الحلال من جهات الإجارات أو

(۲) يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئا يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيره من غير أن يكون وكيلا للوالى أو و اليا للوالى، فلا بأس أن يكون أجيرا يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فى إجارته، لأ نهم وكلاء الأجير من عنده، ليس هم بولاة الوالى، نظير الحمال الذى يحمل شيئا معلوما بشئ معلوم، فيحمل

(۳) ذلك الشىء الذى يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته، أو يؤجر نفسه فى عمل، يعمل ذلك العمل [بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجارات] (۴)

***** (هامش) *****

(۱) فى مصححة «م» : فوجه.

(۲) فى «م»، «ع»، «ص»، «ش» و نسخة بدل «خ» : أن.

(۳) كذا فى «خ» و تحف العقول و فى سائر النسخ و الحدائق و الوسائل: فيجعل.

(۴) أثبتناه من «ش» و هامش «خ» و المصدر. (*)

*****ص ۹*****

حلال (۱) لمن كان من الناس ملكا أو سوقة أو كافرا أو مؤمنا فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه. فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة: نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤاجر نفسه فى صنعة ذلك الشىء أو حفظه، أو يؤاجر نفسه فى هدم المساجد ضرارا، أو قتل النفس بغير حق (۲)، أو عمل (۳) التصاوير و الأصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم، أو شىء من وجوه الفساد الذى كان محرما عليه من غير جهة الإجارة فيه و كل أمر منهى عنه من جهة من الجهات، فمحرم

على الإنسان إجارة نفسه فيه أو له أو شيء منه أو له، إلا لمنفعة من استأجره (۴) كالذى يستأجر له الأجير ليحمل الميتة ينحيها (۵) عن أذاه أو أذى غيره و ما أشبه ذلك - إلى أن قال - : و كل من آجر نفسه أو ما يملك، أو يلى أمره من كافر أو مؤمن أو ملك أو سوقة - على ما فسرنا مما تجوز الإجارة فيه - فحلال محلل فعله و كسبه. *

***** (هامش) *****

(۱) فى جميع النسخ الفاقدة للعبارة: «حلالا»، إلا فى «ف».

(۲) فى المصادر: بغير حل.

(۳) فى تحف العقول: أو حمل.

(۴) كذا فى «ن» و الحدائق و فى سائر النسخ و المصادر: استأجرته.

(۵) فى «خ» و تحف العقول: ينجيها. (*)

*****ص ۱۰*****

و أما تفسير الصناعات: فكل ما يتعلم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات - مثل الكتابة و الحساب و النجارة (۱) و الصياغة و البناء و الحياكة و السراجة و القصارة و الخياطة و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحانى و أنواع صنوف الآلات التى يحتاج إليها العباد، منها منافعهم و بها قوامهم و فيها بلغة جميع (۲) حوائجهم - فحلال فعله (۳) و تعليمه و العمل به و فيه (۴) لنفسه أو لغيره و إن كانت تلك الصناعة و تلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصى و تكون معونة على الحق و الباطل، فلا بأس بصناعته و تعليمه (۵) نظير الكتابة التى هى (۶) على وجه من وجوه الفساد تقوية و معونة لولاة الجور و كذلك السكين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلات التى تصرف (۷) إلى وجوه (۸) الصلاح *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ف» و «ش» و فى سائر النسخ و تحف العقول و الحدائق: التجارة.

(۲) جميع: ساقطة من «ف»، «م»، «ع»، «ص».

(۳) فى «ش» : تعلمه.

(۴) و فيه: ساقطة من «ف».

(۵) كذا فى «ن» و مصححة «خ» و تحف العقول و الحدائق و فى سائر النسخ: تقلبه.

(۶) هى: ساقطة من «ف»، «م»، «ع».

(۷) كذا فى «خ» و «ش» و «ف» : ينصرف و فى «ن»، «ع»، «ص» : تتصرف و فى «م» : تنصرف.

(۸) فى مصححة «خ» و تحف العقول: جهات. (*)

*****ص ۱۱*****

و جهات الفساد و تكون آلة و معونة عليهما (۱) فلا بأس بتعليمه و تعلمه و أخذ الأجر عليه و العمل به و فيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق و محرم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد و المضار، فليس على العالم و لا المتعلم إثم و لا وزر، لما فيه من الرجحان فى منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر على المتصرف فيه (۲) فى جهات الفساد و الحرام و ذلك إنما حرم الله الصناعة التى هى حرام كلها التى يجئ منها الفساد محضا، نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام (۳) و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الاجرة عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات (۴) إلا أن تكون صناعة قد تصرف إلى جهة المنافع (۵) و إن كان قد يتصرف فيها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصى، فلعلة ما فيه (۶) من الصلاح حل

تعلمه و تعلیمه و العمل به و یحرم علی من صرفه إلی غیر وجه الحق و الصلاح. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و المصادر و فی سائر النسخ: علیها.

(۲) فی «ن» و «خ» : بها (خ ل).

(۳) کذا فی النسخ و المصادر، إلا أن فی «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش» زیادة: المحرمة (ظ) و فی «ص» : المحرمة (خ ل).

(۴) کذا فی مصححة «خ» و فی «ش» و الوسائل و تحف العقول: الحرکات کلها.

(۵) فی مصححتی «خ» و «ف» : جهة المباح.

(۶) فی «ف»، «خ»، «م» و «ع» و تحف العقول: فلعله لما فیه. (*)

*****ص ۱۲*****

فهذا تفسیر بیان وجوه اکتساب معایش العباد و تعلیمهم (۱) فی وجوه اکتسابهم ... الحدیث «و حکاه غیر واحد (۲) عن رسالة المحکم و المتشابه (۳) للسید قدس سره و فی الفقه المنسوب إلی مولانا الرضا صلوات الله و سلامه علیه: » اعلم - رحمک (۴) الله - أن کل (۵) مأمور به علی العباد (۶) و قوام لهم فی امورهم من وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیره - مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون و یملکون و یستعملون - فهذا کله حلال بیعه و شراؤه و هبته و عاریته و کل أمر یکون فیه الفساد - مما قد نهی عنه من جهة أکله و شربه و لبسه و نکاحه و إمساکه بوجه الفساد، مثل المیتة و الدم و لحم الخنزیر و الربا و جمیع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلک - فحرام ضار للجسم (۷) (۸)، انتهی و عن دعائم الإسلام - للقاضی نعمان المصری - عن مولانا *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و المصادر و فی سائر النسخ: تعلمهم.

(۲) منهم صاحب الوسائل فی الوسائل ۱۲: ۵۷ و صاحب الحدائق فی الحدائق ۱۸: ۷۰.

(۳) رسالة المحکم و المتشابه: ۴۶.

(۴) فی «ف» و المصدر: یرحمک.

(۵) فی «ش» : کل ما هو.

(۶) کذا فی النسخ و فی المصدر: «أن کل مأمور به مما هو صلاح للعباد» و فی المستدرک (۱۳: ۶۵) : «أن کل مأمور به مما هو من علی العباد».

(۷) فی «ش» : «للجسم و فساد للنفس» و فی المصدر: «للجسم و فاسد للنفس».

(۸) الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا علیه السلام : ۲۵۰. (*)

*****ص ۱۳*****

الصادق علیه السلام : «إن الحلال من البیوع کل ما کان حلالا من المأکول و المشروب و غیر ذلک مما هو قوام للناس و یباح لهم الإنتفاع و ما کان محرما أصله منهیا عنه لم یجز بیعه و لا شراؤه»

(۱)، انتهی و فی النبوی المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (۲). إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فی بالک متدبرا لمدلولاته، فنقول: قد جرت عادة غیر واحد علی تقسیم المکاسب إلی محرم و مکروه و مباح، مهملین للمستحب و الواجب، بناء علی عدم وجودهما فی المکاسب، مع إمکان التمثیل للمستحب بمثل الزراعة و الرعی مما ندب إلیه الشرع و للواجب بالصناعة الواجبة کفایة، خصوصا إذا تعذر قیام الغیر به، فتأمل و معنی حرمة الاکتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر (۳) و أما حرمة أکل المال فی مقابلها، فهو متفرع علی فساد البیع، لأنه مال الغیر وقع فی یده بلا سبب شرعی و إن قلنا بعدم التحریم، لأن ظاهر أدلة تحریم بیع مثل الخمر

منصرف إلی ما لو أراد ترتیب الآثار المحرمة، أما لو قصد الأثر المحلل فلا دلیل علی تحریم المعاملة *

***** (هامش) *****

(۱) دعائم الإسلام ۲: ۱۸، الحدیث ۲۳، مع اختلاف یسیر.

(۲) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۰، الحدیث ۳۰۱. سنن الدارقطنی ۳: ۷، الحدیث ۲۰.

(۳) فی «ش» : الأثر المحرم. (*)

*****ص ۱۴*****

إلا من حیث التشریع (۱) و کیف کان، فالاکتساب المحرم أنواع، نذکر کلا منها فی طی مسائل: *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» : إلا من حیث التشریع، فیتفرع علی إرادة الشرعیة. (*)

*****ص ۱۵*****

## النوع الأول: الاکتساب بالأعیان النجسة عدا ما استثنی

### [مسائل ثمانٍ:]

### اشارة

النوع الأول: الاکتساب بالأعیان النجسة عدا ما استثنی و فیه مسائل ثمانٍ:

المسألة الأولی:

المسألة الثانیة:

المسألة الثالثة:

المسألة الرابعة:

المسألة الخامسة:

المسألة السادسة:

المسألة السابعة:

المسألة الثامنة:

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

المسألة الأولی:

المسألة الثانیة:

المسألة الثالثة:

المسألة الرابعة:

### المسألة الأولی

النوع الأول: الاکتساب بالأعیان النجسة عدا ما استثنی و فیه مسائل ثمانٍ:

المسألة الأولى:

يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم (۱) بلا خلاف ظاهر، لحرمته و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة فيما عدا بعض أفراده، ك «بول الإبل الجلالة أو الموطوءة». «فرعان» الأول: ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور، إن قلنا بجواز شربها اختيارا - كما عليه جماعة من القدماء *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف» : غير المأكول اللحم. (*)

*****ص ۱۸*****

و المتأخرين (۱)، بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه (۲) - فالظاهر جواز بيعها و إن قلنا بحرمة شربها - كما هو مذهب جماعة اخرى (۳) لاستخباثها - ففى جواز بيعها قولان: من عدم المنفعة المحللة المقصودة فيها و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شىء و التداوى بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها (۴) على الأدوية و العقاقير، لأ نه يوجب قياس كل شىء عليها، للانتفاع به فى بعض الأوقات و من أن المنفعة الظاهرة - و لو عند الضرورة المسوغة للشرب - كافية فى جواز البيع و الفرق بينها و بين ذى المنفعة الغير المقصودة حكم العرف بأ نه لا منفعة فيه و سيجئ الكلام فى ضابطة المنفعة المسوغة للبيع. *

***** (هامش) *****

(۱) من القدماء: ابن الجنيد على ما فى الدروس ۳: ۱۷ و السيد المرتضى فى الانتصار: ۲۰۱ و من المتأخرين: ابن إدريس فى السرائر ۳: ۱۲۵ و المحقق فى النافع (۲۵۴)، حيث قال: و التحليل أشبه و الفاضل الآبى فى كشف الرموز ۱: ۴۳۶ و المحقق السبزوارى فى كفاية الأحكام:

.۲۵۲

(۲) الانتصار: ۲۰۱.

(۳) كالمحقق فى الشرائع ۳: ۲۲۷ و العلامة فى المختلف: ۶۸۶ و الشهيد فى الدروس ۳: ۱۷.

(۴) فى أكثر النسخ: قياسه. (*)

*****ص ۱۹*****

نعم، يمكن أن يقال: إن قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (۱) و كذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام يدل على أن ضابطة المنع تحريم الشىء اختيارا و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضرورة و المفروض حرمة شرب الأبوال اختيارا و المنافع الاخر غير الشرب لا يعبأ بها جدا، فلا ينتقض بالطين المحرم أكله، فإن المنافع الاخر للطين أهم و أعم من منفعة الأكل المحرم، بل لا يعد الأكل من منافع الطين. فالنبوى دال على أنه إذا حرم الله شيئا بقول مطلق - بأن قال: يحرم الشىء الفلانى - حرم بيعه، لأن تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى تحريم أهم منافعه الذى (۲) يتبادر عند الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه و على التقديرين، يدخل الشىء لأجل ذلك فى ما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة و الطين لم يحرم كذلك، بل لم يحرم إلا بعض منافعه الغير المقصودة منه - و هو الأكل - بخلاف الأبوال فإنها حرمت كذلك، فيكون التحريم راجعا إلى شربها و غيره من المنافع فى حكم العدم و بالجملة، فالانتفاع بالشئ حال الضرورة منفعة محرمة فى حال تيار الاخ لا يوجب جواز بيعه و لا ينتقض أيضا بالأدوية المحرمة فى غير حال المرض لأجل الإضرار، لأن حلية هذه فى حال المرض ليست لأجل الضرورة، *

***** (هامش) *****

(۱) عوالى اللآلى ۲: ۱۱۰، الحديث ۳۰۱.

(۲) کذا فی «ش» و مصححهٔ «خ» و فی غیرهما: التی. (*)

*****ص ۲۰*****

بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع و مما ذکرنا یظهر أن قوله علیه السلام فی روایهٔ تحف العقول المتقدمهٔ: «و کل شیء یکون لهم (۱) فیه الصلاح من جههٔ من الجهات» یراد به جههٔ الصلاح الثابتهٔ حال الاختیار دون الضرورهٔ و مما ذکرنا یظهر حرمهٔ بیع لحوم السباع دون شحومها، فإن الأول من قبیل الأبوال و الثانی من قبیل الطین فی عدم حرمهٔ جمیع منافعها المقصودهٔ منها و لا ینافیه النبوی: «لَعَنَ اللَّهُ الْیَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَیْهِمُ الشُّحُومُ فَبَاعُوهَا وَ أَکَلُوا أَثْمَانَهَا» (۲)، لأن الظاهر أن الشحوم کانت محرمهٔ الانتفاع علی إلیهود بجمیع الانتفاعات، لا کتحریم شحوم غیر مأکول اللحم علینا. هذا و لکن الموجود من النبوی فی باب الأطعمهٔ من الخلاف (۳) : «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ أکل شَیْئ حَرَّمَ ثَمَنَه (۴) و الجواب عنه - مع (۵) ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلالهٔ، *

***** (هامش) *****

(۱) لهم:

ساقطهٔ من «ن»، «م»، «ع»، «ص».

(۲) عوالی اللآلی ۱: ۱۸۱، الحدیث ۲۴۰.

(۳) کذا فی «ف» و «خ» و فی غیرهما: عن الخلاف.

(۴) الخلاف: کتاب الأطعمهٔ، المسألهٔ ۱۹.

(۵) فی «ف» و مصححهٔ «خ» : «ح» [أی: حینئذ] و کلمهٔ «مع» مشطوب علیها فی «ن». (*)

*****ص ۲۱*****

لقصورها - : بلزوم (۱) تخصیص الأکثر (۲). الثانی: بول الإبل یجوز بیعه إجماعا - علی ما فی جامع المقاصد (۳) و عن إیضاح النافع (۴) - إما لجواز شربه اختیارا، کما یدل علیه قوله علیه السلام فی روایهٔ الجعفری: «أَبْوَالُ الْإِبِلِ خَیْرٌ مِنْ أَلْبَانِهَا» (۵) و إما لأجل الإجماع المنقول، لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورهٔ الاستشفاء، کما یدل علیه روایهٔ سماعهٔ، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن بول الإبل و البقر و الغنم ینتفع به من الوجع، هل یجوز أن یشرب؟ قال: نعم، *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ش» : لزوم.

(۲) جاء فی شرح الشهیدی (۱۹) ما یلی: إن قوله: «بلزوم تخصیص الأکثر» فی محل الرفع علی الخبریهٔ ل «الجواب»، یعنی: و الجواب عنه - مضافا إلی ما ذکر من الضعف - : أن فیه لزوم تخصیص الأکثر، فلا بد من الطرح أو التأویل بما ذکرنا. هذا بناء علی صحهٔ وجود کلمهٔ «مع» فی قوله: «مع ضعفه» و أما بناء علی ما فی بعض النسخ المصححهٔ من الضرب [أی: الشطب] علیها و علی ما فی الآخر من «ح» [أی: حینئذ] بدل «مع»، فالخبر له قوله: «ضعفه» و یکون «بلزوم» متعلقا للقصور، فتأمل، فإن فی العبارهٔ ما لا یخفی علی التقدیرین.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۱۴.

(۴) نقله عنه فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۲۳.

(۵) الوسائل ۱۷: ۸۷، الباب ۵۹ من أبواب الأطعمهٔ المباحهٔ، الحدیث ۳. (*)

*****ص ۲۲*****

لا بأس» (۱) و موثقهٔ عمار، عن بول البقر یشربه الرجل، قال: «إن کان محتاجا إلیه یتداوی بشربه فلا بأس و کذلک بول الإبل و الغنم» (۲). لکن الإنصاف، أنه لو قلنا بحرمهٔ شربه اختیارا أشکل الحکم بالجواز إن لم یکن إجماعیا (۳)، کما یظهر من مخالفهٔ العلامهٔ فی

النهایهٔ و ابن سعید فی النزهة (۴). قال فی النهایهٔ: و کذلک البول - یعنی یحرم بیعه - و إن کان طاهرا، للاستخباث، کأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به فی شربه للدواء، لأ نه منفعهٔ جزئیهٔ نادرهٔ فلا یعتد به (۵)، انتهی. أقول: بل لأن المنفعهٔ المحللهٔ للاضطرار - و إن کانت کلیهٔ - لا تسوغ البیع، کما عرفت. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۷: ۸۸، الباب ۵۹ من أبواب الأطعمهٔ المباحهٔ، الحدیث ۷.

(۲) الوسائل ۱۷: ۸۷، الباب ۵۹ من أبواب الأطعمهٔ المباحهٔ، الحدیث الأول.

(۳) کذا فی «ع» و «ش» و فی غیرهما: إجماعا.

(۴) نزهة الناظر: ۷۸.

(۵) نهایهٔ الإحکام ۲: ۴۶۳. (*)

*****ص ۲۳*****

## المسألهٔ الثانیهٔ

المسألهٔ الثانیهٔ:

یحرم بیع العذرهٔ النجسهٔ (۱) من کل حیوان علی المشهور، بل فی التذکرهٔ - کما عن الخلاف - : الإجماع علی تحریم بیع السرجین النجس (۲) و یدل علیه - مضافا إلی ما تقدم من الأخبار - روایهٔ یعقوب ابن شعیب: « ثَمَنُ الْعَذِرَهِٔ مِنَ السُّحْت (۳) » (۴). نعم، فی روایهٔ محمد بن المضارب (۵) : «لا بأس ببیع العذرهٔ» (۶) و جمع الشیخ بینهما بحمل الأول علی عذرهٔ الإنسان و الثانی علی عذرهٔ البهائم (۷). *

***** (هامش) *****

(۱) النجسهٔ: ساقطهٔ من «ش».

(۲) التذکرهٔ ۱: ۴۶۴، الخلاف ۳: ۱۸۵، کتاب البیوع، المسألهٔ ۳۱۰.

(۳) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: ثمن العذرهٔ سحت.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۵) کذا فی «ف»، «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: المصادف.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۷) الاستبصار ۳: ۵۶، ذیل الحدیث ۱۸۲. (*)

*****ص ۲۴*****

و لعله لأن الأول نص فی عذرهٔ الإنسان ظاهر فی غیرها، بعکس الخبر الثانی، فیطرح ظاهر کل منهما بنص الآخر و یقرب هذا الجمع روایهٔ سماعهٔ، قال: «سأل رجل أبا عبد الله علیه السلام - وَ أَنَا حَاضِر - عن بیع العذرهٔ، فقال:

إِنِّی رَجُلٌ أَبِیعُ الْعَذِرَهَٔ فَمَا تَقُولُ؟

قَالَ حَرَامٌ بَیْعُهَا وَ ثَمَنُهَا وَ قَالَ:

لَا بَأْسَ بِبَیْعِ الْعَذِرَهِٔ.» (۱). فإن الجمع بین الحکمین فی کلام واحد لمخاطب واحد یدل علی أن تعارض الأولین لیس إلا من حیث الدلالهٔ، فلا یرجع فیه إلی المرجحات السندیهٔ أو الخارجیهٔ و به یدفع ما یقال: من أن العلاج فی الخبرین المتنافیین علی وجه التباین الکلی هو الرجوع إلی المرجحات الخارجیهٔ، ثم التخییر أو التوقف، لا إلغاء ظهور کل منهما و لهذا طعن علی من جمع بین الأمر و

النهی بحمل الأمر علی الإباحـة و النهی علی الکراهة و احتمل السبزواری حمل خبر المنع علی الکراهة (۲) و فیه ما لا یخفی من البعد و أبعد منه ما عن المجلسی من احتمال حمل خبر المنع علی بلاد لا ینتفع به و الجواز علی غیرها (۳).

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲ و فی النسخ - عدا «ش» - : سئل أبو عبد الله.

(۲) کفایة الأحکام:

۸۴.

(۳) حکاه العلامة المجلسی فی ملاذ الأخیار ۱۰: ۳۷۹، ذیل الحدیث ۲۰۲، عن و الده العلامة المجلسی الأول قدس سره ما. (*)

*****ص ۲۵*****

و نحوه حمل خبر المنع (۱) علی التقیة، لکونه مذهب أکثر العامة (۲) و الأظهر ما ذکره الشیخ رحمه الله (۳) - لو ارید التبرع بالحمل - لکونه أولی من الطرح و إلا فروایة الجواز لا یجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفی. ثم إن لفظ «العذرة» فی الروایات، إن قلنا: إنه ظاهر فی «عـذرة الإنسان» - کما حکی التصـریح به عن بعض أهل اللغة (۴) - فثبوت الحکم فی غیرها بالأخبار العامـة المتقدمة و بالإجماع المتقدم (۵) علی السرجین النجس و استشکل فی الکفایة (۶) فی الحکم تبعا للمقدس الأردبیلی رحمه الله (۷) إن لم یثبت الإجماع و هو حسن، إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضـعف سـند الأخبار العامة السابقة و ربما یسـتظهر من عبارة الاسـتبصار القول بجواز بیع عذرة ما عدا الإنسان، لحمله أخبار المنع علی عذرة الإنسان (۸) و فیه نظر. *

***** (هامش) *****

(۱) فی بعض النسخ: النهی.

(۲) هذا الحمل من المجلسی الأول أیضا، حسبما حکاه عنه فی ملاذ الأخیار ۱۰: ۳۷۹.

(۳) تقدم عنه آنفا.

(۴) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۱.

(۵) تقدم عن التذکرة و الخلاف فی أول المسألة.

(۶) لا یخفی أن المحقق السبزواری قدس سره استشکل فی ثبوت الاتفاق و استوجه الجواز فیما ینتفع به، (انظر کفایة الأحکام:

۸۴).

(۷) مجمع الفائدة ۸: ۴۰.

(۸) الاستبصار ۳: ۵۶، ذیل الحدیث ۱۸۲. (*)

*****ص ۲۶*****

«فرع» الأقوی جواز بیع الأرواث الطاهرة التی ینتفع بها منفعـة محللـة مقصودة و عن الخلاف: نفی الخلاف فیه (۱) و حکی أیضا عن المرتضی رحمه الله الإجماع علیه (۲) و عن المفید:

حرمة بیع العذرة و الأبوال کلها إلا بول الإبل (۳) و حکی عن سلار أیضا (۴) و لا أعرف مستندا لذلک إلا دعوی أن تحریم الخبائث فی قوله تعالی: * (ویحرم علیهم الخبائث) * (۵) یشمل تحریم بیعها و قوله علیه الصلاة و السلام:

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (۶) و ما تقدم من روایة دعائم الإسلام (۷) و غیرها و یرد علی الأول: أن المراد - بقرینـة مقابلته لقوله تعـالی: * (یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبـاتِ) * - الأکـل، لا- مطلق الانتفـاع و فی النبوی و غیره مـا عرفت من أن الموجب لحرمـة الثمن حرمـة عین الشـیء، بحیث یدل علی تحریم جمیع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة و منفعة الروث لیست هی الأکل المحرم فهو کالطین المحرم، کما عرفت سابقا. *

***** (هامش) *****

(۱) الخلاف ۳: ۱۸۵، کتاب البیوع، المسألة ۳۱۰.

(۲) لم نقف علیه فی کتب السید، لکن حکاه عنه العلامة فی المنتهی ۲: ۱۰۰۸.

(۳) المقنعة: ۵۸۷.

(۴) المراسم:

.۱۷۰

(۵) الأعراف: ۱۵۷.

(۶) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۰، الحدیث ۳۰۱.

(۷) دعائم الإسلام ۲: ۱۸، الحدیث ۲۳. (*)

*****ص ۲۷*****

## المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:

یحرم المعاوضة علی الدم بلا خلاف، بل عن النهایة و شرح الإرشاد - لفخر الدین - و التنقیح: الإجماع علیه (۱) و یدل علیه الأخبار السابقة (۲). «فرع» و أما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعة محللة کالصبغ - لو قلنا بجوازه - ففی جواز بیعه وجهان، أقواهما الجواز، لأ نها عین طاهرة ینتفع بها منفعة محللة و أما مرفوعة الواسطی (۳) المتضمنة لمرور أمیر المؤمنین علیه السلام *

***** (هامش) *****

(۱) نهایة الإحکام ۲: ۴۶۳، التنقیح ۲: ۵ و أما شرح الإرشاد فلا یوجد لدینا.

(۲) مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه» المتقدم آنفا و ما تقدم من روایة تحف العقول و دعائم الإسلام فی أول الکتاب.

(۳) الوسائل ۱۶: ۳۵۹، الباب ۳۱ من أبواب ما یحرم من الذبیحة، الحدیث ۲. (*)

*****ص ۲۸*****

بالقصابین و نهیهم عن بیع سبعة: بیع الدم و الغدد و إذان الفؤاد و الطحال ... إلی آخرها، فالظاهر إرادة حرمة البیع للأکل و لا شک فی تحریمه، لما سیجئ من أن قصد المنفعة المحرمة فی المبیع موجب لحرمة البیع، بل بطلانه و صرح فی التذکرة بعدم جواز بیع الدم الطاهر، لاستخباثه (۱) و لعله لعدم المنفعة الظاهرة فیه غیر الأکل المحرم. *

***** (هامش) *****

(۱) التذکرة ۱: ۴۶۴. (*)

*****ص ۲۹*****

## المسألة الرابعة

المسألة الرابعة:

لا- إشکال فی حرمة بیع المنی، لنجاسته و عدم الانتفاع به إذا وقع فی خارج الرحم و لو وقع فیه فکذلک لا ینتفع به المشتری، لأن

الولـد نماء الام فی الحیوانات عرفا و للأب فی الإنسان شـرعا. لکن الظاهر أن حکمهم بتبعیة (۱) الام متفرع علی عـدم تملک المنی و إلا لکان بمنزلـة البذر المملوک یتبعه الزرع. فالمتعین التعلیل بالنجاسة، لکن قد منع بعض (۲) من نجاسته إذا دخل من (۳) الباطن إلی الباطن و قـد ذکر العلامـة من المحرمات بیع «عسـیب الفحل» (۴) و هو مـاؤه قبـل الاسـتقرار فی الرحم، کما أن الملاقیـح هو ماؤه بعد الاستقرار، *

***** (هامش) *****

(۱) ظاهر «ف» : بتبعیته.

(۲) لم نقف علیه.

(۳) فی «ع»، «ص» : عن.

(۴) التحریر ۱: ۱۶۰. (*)

*****ص ۳۰*****

کما فی جامع المقاصد (۱) و عن غیره (۲) و علل فی الغنیة بطلان بیع ما فی أصلاب الفحول بالجهالة و عدم القدرة علی التسلیم (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) حکاه فی جامع المقاصد ۴: ۵۳، عن الفائق.

(۲) و نقله السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۴۴ عن جامع المقاصد و حواشی الشهید قدس سره.

(۳) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : ۵۲۴. (*)

ص ۳۱

## المسألة الخامسة

المسألة الخامسة:

تحرم المعاوضـة علی المیتة و أجزائها التی تحلها الحیاة من ذی النفس السائلة - علی المعروف من مذهب الأصـحاب - و فی التذکرة - کمـا عن المنتهی و التنقیـح - : الإجماع علیه (۱) و عن رهن الخلاـف: الإجماع علی عـدم ملکیتها (۲) و یـدل علیه - مضافا إلی ما تقدم من الأخبار (۳) - ما دل علی أن المیتة لا ینتفع بها (۴) منضما إلی اشتراط وجود المنفعة المباحة فی المبیع لئلا یدخل فی عموم النهی عن أکل المال بالباطل و خصوص عد ثمن *

***** (هامش) *****

(۱) التذکرة ۱: ۴۶۴، المنتهی ۲: ۱۰۰۹، التنقیح ۲: ۵.

(۲) الخلاف ۳: ۲۴۰، کتاب الرهن، المسألة ۳۴.

(۳) مثـل روایـتی تحـف العقول و دعـائم الإسـلام، المتقـدمتین فی أول الکتـاب و قوله علیه السـلام : «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه المتقدم عن عوالی اللآلی آنفا.

(۴) الوسائل ۱۶: ۳۶۸، الباب ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة. (*)

*****ص ۳۲*****

المیتة من السـحت فی روایة السکونی (۱). نعم، قـد ورد بعض ما یظهر منه الجواز، مثل روایـة الصـیقل، قال: «کتبوا إلی الرجل: جَعَلَنَا اللَّهُ فِدَاکَ، إنا نعمل السیوف و لیست لنا معیشة و لا تجارة غیرها و نحن مضطرون إلیها و إنما غلافها (۲) من جلود المیتة من البغال و

الحمير الأهليـة، لاـ يجوز فى أعمالنـا غيرهـا، فيحل لنا عملها و شـراؤها و بيعها و مسـها بأيـدينا و ثيابنا و نحن نصـلى فى ثيابنا؟ و نحن محتاجون إلى جوابك فى المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها، فكتب عليه السلام : اجعلوا ثوبا للصلاة » (... ۳) و نحوها رواية اخرى بهذا المضمون (۴) و لذا قال فى الكفاية و الحدائق: إن الحكم لا يخلو عن إشـكال (۵) و يمكن أن يقال: إن مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شـراؤها، لا خصوص الغلاف مسـتقلا و لا فى ضـمن السـيف على أن يكون جزء من الثمن فى مقابل عين الجلد، فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلـد الميتـة بجعله غمـدا للسـيف و هو لا ينافى عدم جواز معاوضـته بالمال و لذا جوز جماعة، منهم الفاضـلان فى النافع و الإرشاد - على ما حكى *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۲، الباب ۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵.

(۲) فى التهذيب و الوسائل: علاجنا.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۲۵، الباب ۳۸ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴، مع تفاوت يسير.

(۴) نفس المصدر: الحديث ۳.

(۵) كفاية الأحكام:

۸۴، الحدائق ۱۸: ۷۳. (*)

*****ص ۳۳*****

عنهما - الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه (۱). مع أن الجواب لا ظهور فيه فى الجواز، إلا من حيث التقرير الغير الظاهر فى الرضـى، خصوصا فى المكاتبات المحتملـة للتقيـة. هـذا و لكن الإنصاف: أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلـد الميتة منفعـة مقصودة - كالاسـتقاء بها للبساتين و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا - فمجرد النجاسة لا يصـلح (۲) علة لمنع البيع، لولا الإجماع على حرمـة بيع الميتـة بقول مطلق (۳)، لأـن المانع حرمـة الانتفاع فى المنافع المقصودة، لا مجرد النجاسـة و إن قلنا: إن مقتضـى الأدلة حرمـة الانتفاع بكل نجس، فإن هـذا كلام آخر سـيجئ بما فيه (۴) بعـد ذكر حكم النجاسـات. لكنا نقول: إذا قام الـدليل الخاص على جواز الانتفـاع منفعـة مقصودة بشـئ من النجاسـات فلاـ مانع من صـحة بيعه، لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص و الإجماع ظاهر فى كون المانع حرمة الانتفاع، فإن رواية تحف العقول المتقدمة (۵) قد علل فيها المنع عن بيع *

***** (هامش) *****

(۱) المختصر النافع: ۲۵۴، الإرشاد ۲: ۱۱۳.

(۲) كذا فى «ص» و فى غيره: لا تصلح.

(۳) ادعاه العلامة فى التذكرة ۱: ۴۶۴ و المنتهى ۲: ۱۰۰۹ و الفاضل المقداد فى التنقيح ۲: ۵.

(۴) فى «ع»، «ص»، «ش» : ما فيه.

(۵) تقدمت فى أول الكتاب. (*)

*****ص ۳۴*****

شىء من وجوه النجس بكونه منهيا عن أكله و شـربه ... إلى آخر ما ذكر فيها و مقتضـى رواية دعائم الإسـلام - المتقدمة أيضا (۱) - إناطـة جواز البيع و عـدمه بجواز الانتفـاع و عـدمه و أدخـل ابن زهرة - فى الغنيـة - النجاسات فى ما لا يجوز بيعه من جهـة عـدم حل الانتفاع بها و اسـتدل أيضا على جواز بيع الزيت النجس: بأن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم أذن فى الاستصباح به تحت السماء (۲)، قال: و هذا يدل على جواز بيعه لذلك (۳)، انتهى. فقد ظهر من أول كلامه و آخره أن المانع من البيع منحصر فى حرمة الانتفاع، وأ نه يجوز مع عدمها و مثل ما ذكرناه عن الغنية من الاستدلال، كلام الشيخ - فى الخلاف فى باب البيع - حيث ذكر النبوى الدال على إذن

النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فی الاستصباح، ثم قال: و هذا یدل علی جواز بیعه (۴)، انتهی و عن فخر الدین - فی شرح الإرشاد (۵) - و الفاضل المقداد - فی

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی أول الکتاب.

(۲) نقله عن کتاب «الأوضاح» لأبی علی بن أبی هریرة و فی الخلاف عن «الإفصاح» و الظاهر أن أحدهما محرف عن الآخر.

(۳) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : ۵۲۴.

(۴) الخلاف ۳: ۱۸۷، کتاب البیوع، المسألة ۳۱۲.

(۵) لا یوجد لدینا، لکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۳. (*)

*****ص ۳۵*****

التنقیح (۱) - الاستدلال علی المنع عن بیع النجس بأنه محرم الانتفاع و کل ما کان کذلک لا یجوز بیعه. نعم، ذکر فی التذکرة شرط الانتفاع و حلیته (۲) بعد اشتراط الطهارة و استدل للطهارة بما دل علی وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة المیتة (۳) و الإنصاف، إمکان إرجاعه إلی ما ذکرنا (۴)، فتأمل و یؤیده (۵) أنهم أطبقوا علی بیع العبد الکافر و کلب الصید و علله فی التذکرة بحل الانتفاع به، ورد من منع (۶) عن بیعه لنجاسته بأن النجاسة غیر مانعة و تعدی إلی کلب الحائط و الماشیة و الزرع، لأن المقتضی - و هو النفع - موجود فیها (۷) و مما ذکرنا من قوة جواز بیع جلد المیتة - لولا الإجماع - إذا جوزنا الانتفاع به فی الاستقاء، یظهر حکم جواز المعاوضة علی لبن إلیهودیة المرضعة، بأن یجعل تمام الاجرة أو بعضها فی مقابل اللبن، فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة علیه. *

***** (هامش) *****

(۱) التنقیح ۲: ۵.

(۲) التذکرة ۱: ۴۶۵.

(۳) التذکرة ۱: ۴۶۴.

(۴) فی «ف» : ما ذکره الجماعة.

(۵) فی «ف» : و یؤید الإرجاع.

(۶) و هم جماعة من العامة - کالشافعی و أحمد و الأوزاعی و غیرهم - و بعض منا، علی ما فی التذکرة.

(۷) التذکرة ۱: ۴۶۴. (*)

*****ص ۳۶*****

«فرعان» الأول: أ نه کما لا یجوز بیع المیتة منفردة، کذلک لا یجوز بیعها منضمة إلی مذکی و لو باعهما (۱)، فإن کان المذکی ممتازا صح البیع فیه و بطل فی المیتة، کما سیجیء فی محله و إن کان مشتبها بالمیتة لم یجز بیعه أیضا، لأ نه لا ینتفع به منفعة محللة، بناء علی وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین، فهو فی حکم المیتة من حیث الانتفاع، فأکل المال بإزائه أکل للمال (۲) بالباطل، کما أن أکل کل من المشتبهین فی حکم أکل المیتة و من هنا یعلم أنه لا فرق فی المشتری بین الکافر المستحل للمیتة و غیره. لکن فی صحیحة الحلبی و حسنته: «إِذَا اخْتَلَطَ الذَّکِیُّ بِالْمَیْتَةِ بَاعَهُ مِمَّنْ یَسْتَحِلُّ الْمَیْتَةَ» (۳) و حکی نحوهما عن کتاب علی بن جعفر (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: باعها.

(۲) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: أکل المال.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۷، الباب ۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱ و ۲، مع اختلاف فی اللفظ.

(۴) مسائل علی بن جعفر: ۱۰۹، الحدیث ۲۰. (*)

*****ص ۳۷*****

و استوجه العمل بهذه الأخبار فی الکفایة (۱) و هو مشکل، مع أن المروی عن أمیر المؤمنین علیه السلام : أنه یرمی بها (۲) و جوز بعضهم البیع بقصد بیع المذکی (۳) و فیه: أن القصد لا ینفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذکی لأجل الاشتباه. نعم، لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب فی الشبهة المحصورة و جواز ارتکاب أحدهما، جاز البیع بالقصد المذکور. لکن لا ینبغی القول به فی المقام، لأن الأصل فی کل واحد من المشتبهین عدم التذکیة، غایة الأمر العلم الاجمالی بتذکیة أحدهما و هو غیر قادح فی العمل بالأصلین و إنما یصح القول بجواز ارتکاب أحدهما فی المشتبهین إذا کان الأصل فی کل منهما الحل و علم إجمالا به وجود الحرام، فقد یقال هنا بجواز ارتکاب أحدهما اتکالا علی أصالة الحل و عدم جواز ارتکاب الآخر بعد ذلک حذرا عن ارتکاب الحرام الواقعی و إن کان هذا الکلام مخدوشا فی هذا المقام أیضا، لکن القول به ممکن هنا، بخلاف ما نحن فیه، لما ذکرنا، فافهم. *

***** (هامش) *****

(۱) کفایة الأحکام:

۸۵.

(۲) فی «ش» : بهما و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و لما ورد فی الحدیث، راجع: مستدرک الوسائل ۱۳: ۷۳، الباب ۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) المحقق فی الشرائع ۳: ۲۲۳ و العلامة فی الإرشاد ۲: ۱۱۳. (*)

*****ص ۳۸*****

و عن العلامة حمل الخبرین علی جواز استنقاذ مال المستحل للمیتة بذلک برضاه (۱) و فیه: أن المستحل قد یکون ممن لا یجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعیة، کالذمی و یمکن حملهما علی صورة قصد البائع المسلم أجزاءها التی لا تحلها الحیاة: من الصوف و الشعر و العظم (۲) و نحوها و تخصیص المشتری بالمستحل، لأن الداعی له علی الاشتراء اللحم أیضا و لا یوجب ذلک فساد البیع ما لم یقع العقد علیه و فی مستطرفات السرائر، عن جامع البزنطی - صاحب الرضا علیه السلام - قال:

«سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تَکُونُ لَهُ الْغَنَمُ یَقْطَعُ مِنْ أَلَیَاتِهَا وَ هِیَ أَحْیَاءٌ أَ یَصْلُحُ لَهُ أَنْ یَنْتَفِعَ بِها (۳) قَالَ نَعَمْ یُذِیبُهَا وَ یُسْرِجُ بِهَا وَ لَا یَأْکُلُهَا وَ لَا یَبِیعُهَا» (۴) و استوجه فی الکفایة العمل بها (۵) تبعا لما حکاه الشهید عن العلامة *

***** (هامش) *****

(۱) المختلف: ۶۸۳.

(۲) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: من الصوف و العظم و الشعر.

(۳) فی المصدر بدل «بها» : بما قطع.

(۴) السرائر ۳: ۵۷۳.

(۵) ظاهر العبارة: أن السبزواری استوجه العمل بروایة البزنطی، لکن الموجود فی کفایة الأحکام - بعد الحکم باستثناء الأدهان، مستدلا بصحیحة الحلبی و صحیحة زرارة و صحیحة سعید الأعرج و غیرها و أن ذکر الإسراج و الاستصباح فی الروایات غیر دال علی الحصر - ما یلی: «و القول بالجواز مطلقا متجه»، انظر کفایة الأحکام:

۸۵. (*)

*****ص ۳۹*****

فی بعض أقواله (۱) و الروایـة شاذة، ذکر الحلی - بعد إیرادها - أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد علی تحریم المیتة و التصـرف فیها علی کل حال إلا أکلها للمضـطر (۲). أقول: مع أنها معارضـة بما دل علی المنع من موردها، معللا بقوله علیه السـلام : «أما علمت أنه یصیب الثوب و الید و هو حرام؟ » (۳) و مع الإغماض عن المرجحات، یرجع إلی عموم ما دل علی المنع عن الانتفاع بالمیتة مطلقا، مع أن الصحیحة صریحة فی المنع عن البیع، إلا أن تحمل علی إرادة البیع من غیر الإعلام بالنجاسة. *

***** (هامش) *****

(۱) حکی السید العاملی فی مفتاح الکرامة (۴: ۱۹) عن حواشی الشهید علی القواعد أنه نقل عن العلامة - فی حلقة الدرس - أنه جوز الاستصباح بألیات الغنم المقطوعة، تحت السماء.

(۲) السرائر ۳: ۵۷۴.

(۳) الوسائل ۱۶: ۳۶۴، الباب ۳۲ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحدیث الأول و فیه: أما تعلم. (*)

*****ص ۴۰*****

الثانی: أن المیتـة من غیر ذی النفس السائلـة یجوز المعاوضـة علیها إذا کانت مما ینتفع بها أو ببعض أجزائها - کـدهن السـمک المیتة للإسـراج و التـدهین - لوجود المقتضـی و عدم المانع، لأن أدلة عدم الانتفاع بالمیتة مختصة بالنجسة و صـرح بما ذکرنا جماعة (۱) و الظاهر أنه مما لا خلاف فیه.

***** (هامش) *****

(۱) منهم:

المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۷۷ و السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۹ و صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۱۷. (*)

ص ۴۱

## المسألة السادسة

المسألة السادسة:

یحرم التکسب بالکلب الهراش و الخنزیر البریین إجماعا علی الظاهر - المصرح به فی المحکی عن جماعة (۱) - و کذلک أجزاؤهما. نعم، لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزیر و جلده جاء فیه ما تقدم فی جلد المیتة. *

***** (هامش) *****

(۱) منهم:

الشیخ فی المبسوط ۲: ۱۶۵ - ۱۶۶ و ابن زهرة فی الغنیة (الجوامع الفقهیة) : ۵۲۴ و العلامة فی المنتهی ۲: ۱۰۰۹ و غیره و الشهیدان فی الدروس: ۳: ۱۶۸ و المسالک ۳: ۱۳۵ فی مورد الکلب خاصة. (*)

*****ص ۴۲*****

## المسألة السابعة

المسألة السابعة:

یحرم التکسب بـالخمر و کـل مسـکر مـائع و الفقـاع إجماعـا، نصـا و فتوی و فی بعض الأخبار: «یکون لی علی الرجل دراهم فیعطینی خمرا؟ قال: خـذها و أفسـدها، قال ابن أبی عمیر: یعنی اجعلها خلا (۱) » (۲) و المراد به إما أخـذ الخمر مجانا ثم تخلیلها، أو أخذها و

تخليلها لصاحبها، ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى النسخ و فى الوسائل: «قال على: و اجعلها خلا» و المراد به: على ابن حديد، الواقع فى سند الرواية.

(۲) الوسائل ۱۷: ۲۹۷، الباب ۳۱ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ۶. (*)

*****ص ۴۳*****

## المسألة الثامنة

المسألة الثامنة:

يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة إذا توقف منافعها المحللة المعتد بها على الطهارة، لما تقدم من النبوى: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (۱) و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام (۲) و أما التمسك بعموم قوله عليه السلام فى رواية تحف العقول: «أَوْ شَيْءٍ مِنْ وُجُوهِ النَّجِسِ» ففيه نظر، لأن الظاهر من «وُجُوهِ النَّجِسِ» العنوانات النجسة، لأن ظاهر «الوجه» هو العنوان. نعم، يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك و هو قوله عليه السلام : « لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مَنْهِيٌّ عَنْ أَكْلِهِ (۳) وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِه ... إلى آخر ما ذكر». ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها (۴)، *

***** (هامش) *****

(۱) عوالى اللآلى ۲: ۱۱۰، الحديث ۳۰۱، سنن الدارقطنى ۳: ۷، الحديث ۲۰.

(۲) دعائم الإسلام ۲: ۱۸، الحديث ۲۳ و قد تقدم مع سابقه فى الصفحة: ۱۳.

(۳) فى المصدر: منهى عن أكله.

(۴) راجع المبسوط ۲: ۱۶۵ - ۱۶۶ حيث جعل المسوخ من الأعيان النجسة و ادعى الإجماع على عدم جواز بيعها. (*)

*****ص ۴۴*****

و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم فى جواز بيعها هنا. نعم، لو قيل بحرمة البيع لا من حيث النجاسة كان محل التعرض له ما سيجئ من أن كل طاهر له منفعة محللة مقصودة يجوز بيعه و سيجئ ذلك فى ذيل القسم الثانى (۱) مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعة فيه. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى النسخ و الصحيح: القسم الثالث. (*)

*****ص ۴۵*****

[المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسة] (۱) *

***** (هامش) *****

(۱) العنوان زيادة منا. (*)

*****ص ۴۷*****

## و أما المستثنى من الأعيان المتقدمة

### اشارة

و أما المستثنی من الأعیان المتقدمهٔ فهی أربعهٔ تذکر فی مسائل أربع:

## المسألهٔ الأولی

یجوز بیع المملوک الکافر، أصلیا کان أم مرتدا ملیا، بلا خلاف ظاهر، بل ادعی علیه الإجماع (۱) و لیس ببعید، کما یظهر للمتتبع فی المواضع المناسبهٔ لهذه المسألهٔ، کاسترقاق الکفار و شراء بعضهم من بعض و بیع العبد الکافر إذا أسلم علی مولاه الکافر و عتق الکافرهٔ و بیع المرتد و ظهور کفر العبد المشتری علی ظاهر الإسلام و غیر ذلک و کذا الفطری علی الأقوی، بل الظاهر أنه لا خلاف فیه من هذه الجههٔ و إن کان فیه کلام من حیث کونه فی معرض التلف، لوجوب قتله. *

***** (هامش) *****

(۱) الجواهر ۲۲: ۲۳. (*)

*****ص ۴۸*****

و لم نجد من تأمل فیه من جههٔ نجاسته، عدا ما یظهر من بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد حیث احترز بقول العلامهٔ: «ما لا یقبل التطهیر من النجاسات»، عما یقبله و لو بالإسلام، کالمرتد و لو عن فطرهٔ علی أصح القولین (۱)، فبنی جواز بیع المرتد علی قبول توبته، بل بنی جواز بیع مطلق الکافر علی قبوله للطهر بالإسلام و أنت خبیر بأن حکم الأصحاب بجواز بیع الکافر نظیر حکمهم بجواز بیع الکلب لا- من حیث قابلیته للتطهیر - نظیر الماء المتنجس - و أن اشتراطهم قبول التطهیر إنما هو فیما یتوقف الانتفاع به علی طهارته لیتصف بالملکیهٔ، لا مثل الکلب و الکافر المملوکین مع النجاسهٔ إجماعا و بالغ تلمیذه فی مفتاح الکرامهٔ، فقال: أما المرتد عن فطرهٔ فالقول بجواز بیعه ضعیف جدا، لعدم قبول توبته فلا یقبل التطهیر، ثم ذکر جماعهٔ ممن جوز بیعه - إلی أن قال - : و لعل من جوز بیعه بنی علی قبول توبته (۲)، انتهی و تبعه علی ذلک شیخنا المعاصر (۳). أقول: لا إشکال و لا خلاف فی کون المملوک المرتد عن فطرهٔ ملکا و مالا لمالکه و یجوز له الانتفاع به بالاستخدام (۴) ما لم یقتل و إنما استشکل من استشکل فی جواز بیعه من حیث کونه فی معرض

***** (هامش) *****

(۱) شرح القواعد (مخطوط) : الورقهٔ ۴.

(۲) مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۲.

(۳) أی صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ۲۲: ۸.

(۴) کذا فی «ش» و فی «ف» : الانتفاع و الاستخدام و فی سائر النسخ: الانتفاع به و الاستخدام. (*)

*****ص ۴۹*****

القتل، بل واجب الإتلاف شرعا، فکأن الإجماع منعقد علی عدم المنع من بیعه من جههٔ عدم قابلیهٔ طهارته بالتوبهٔ. قال فی الشرائع: و یصح رهن المرتد و إن کان عن فطرهٔ (۱) و استشکل فی المسالک من جههٔ وجوب إتلافه و کونه فی معرض التلف، ثم اختار الجواز، لبقاء مالیته إلی زمان القتل (۲) و قال فی القواعد:

و یصح رهن المرتد و إن کان عن فطرهٔ، علی إشکال (۳) و ذکر فی جامع المقاصد:

أن منشأ الإشکال أنه یجوز بیعه فیجوز رهنه بطریق أولی و من أن مقصود البیع حاصل و أما مقصود الرهن فقد لا یحصل، لقتل (۴) الفطری حتما و الآخر قد لا یتوب (۵)، ثم اختار الجواز و قال فی التذکرهٔ: المرتد إن کان عن فطرهٔ ففی جواز بیعه نظر، ینشأ من تضاد الحکمین و من بقاء الملک، فإن کسبه لمولاه، أما عن غیر فطرهٔ فالوجه صحهٔ بیعه، لعدم تحتم قتله (۶) ثم ذکر المحارب الذی لا تقبل توبته، لوقوعها بعد القدرهٔ علیه. *

***** (هامش) *****

(۱) الشرائع ۲: ۷۷.

(۲) المسالک ۴: ۲۵.

(۳) القواعد ۱: ۱۵۹.

(۴) کذا فی «ن» و المصدر و فی سائر النسخ: بقتل.

(۵) جامع المقاصد ۵: ۵۷.

(۶) التذکرة ۱: ۴۶۶. (*)

*****ص ۵۰*****

و استدل علی جواز بیعه بما یظهر منه جواز بیع المرتد عن فطرة و جعله نظیر المریض المأیوس عن برئه. نعم، منع فی التحریر و الدروس عن بیع المرتد عن فطرة و المحارب إذا وجب قتله (۱)، للوجه المتقدم عن (۲) التذکرة، بل فی الدروس: أن بیع المرتد عن ملة أیضا مراعی بالتوبة (۳) و کیف کان، فالمتتبع یقطع بأن اشتراط قابلیة الطهارة إنما هو فی ما یتوقف الانتفاع المعتد به علی طهارته و لذا قسم فی المبسوط المبیع إلی آدمی و غیره، ثم اشترط الطهارة فی غیر الآدمی، ثم استثنی الکلب الصیود (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) التحریر ۱: ۱۶۵، الدروس ۳: ۲۰۰.

(۲) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ: و عن.

(۳) انظر التخریج السابق.

(۴) المبسوط ۲: ۱۶۵ - ۱۶۶. (*)

*****ص ۵۱*****

## المسألة الثانیة

المسألة الثانیة:

یجوز المعاوضة علی غیر کلب الهراش فی الجملة بلا خلاف ظاهر، إلا ما عن ظاهر إطلاق العمانی

(۱) و لعله کإطلاق کثیر من الأخبار: بأن «ثمن الکلب سحت» (۲) محمول علی الهراش، لتواتر الأخبار (۳) و استفاضة نقل الإجماع

(۴) علی جواز بیع ما عدا کلب الهراش فی الجملة. ثم إن ما عدا کلب الهراش علی أقسام:

أحدها - کلب الصید السلوقی و هو المتیقن من (۵) الأخبار (۶) و معاقد *

***** (هامش) *****

(۱) قال السید العاملی فی مفتاح الکرامة (۴: ۲۸) : و لا مخالف سوی الحسن العمانی، علی ما حکی.

(۲) الوسائل ۱۲: ۶۲، الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵ و ۹ و الصفحة: ۸۳، الباب ۱۴ من نفس الأبواب، الحدیث ۲ و ۸.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۳، الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷ و ۸ و الصفحة: ۸۳، الباب ۱۴ من نفس الأبواب، الأحادیث ۱ و ۳ و ۵ و ۶ و ۷.

(۴) سیأتی نقله عن الخلاف و المنتهی و إیضاح الفوائد و غیرها.

(۵) فی «ن»، «م»، «ع»، «ص» : عن.

(۶) المشار إلیها فی الهامش (۳). (*)

*****ص ۵۲*****

الإجماعات الدالة على الجواز. الثانی - کلب الصید غیر السلوقی و بیعه جائز علی المعروف من غیر ظاهر إطلاق المقنعة و النهایة (۱) و یدل علیه - قبل الإجماع المحکی عن الخلاف و المنتهی و الإیضاح (۲) و غیرها (۳) - الأخبار المستفیضة: منها: قوله علیه السلام فی روایة القاسم بن الولید، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن ثمن الکلب الذی لا یصید، قال: سحت و أما الصیود فلا بأس به» (۴) و منها: الصحیح عن ابن فضال عن أبی جمیلة، عن لیث، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الکلب الصیود یباع؟ قال علیه السلام : نعم و یؤکل ثمنه» (۵) و منها: روایة أبی بصیر، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عَنْ ثَمَنِ کَلْبِ الصَّیْدِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ أما الْآخَرُ فلَا یَحِلُّ ثَمَنُه (۶). *

***** (هامش) *****

(۱) المقنعة: ۵۸۹، النهایة: ۳۶۴.

(۲) الخلاف ۳: ۱۸۲، کتاب البیوع، المسألة ۳۰۲، المنتهی ۲: ۱۰۰۹، إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۲.

(۳) مثل الغنیة (الجوامع الفقهیة) : ۵۲۴ و الدروس ۳: ۱۶۸.

(۴) الوسائل ۱۲: ۸۳، الباب ۱۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱ و ۷.

(۵) التهذیب ۹: ۸۰، الحدیث ۳۴۳ و لم نقف علیه فی الوسائل.

(۶) الوسائل ۱۲: ۸۳، الباب ۱۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵، مع اختلاف یسیر. (*)

*****ص ۵۳*****

و منها: ما (۱) عن دعائم الإسلام - للقاضی نعمان المصری - عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنه قال: «لَا بَأْسَ بِثَمَنِ کَلْبِ الصَّیْدِ» (۲) و منها: مفهوم روایة أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:
ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِیِّ وَ ثَمَنُ الْکَلْبِ الَّذِی لَا یَصْطَادُ مِنَ السُّحْتِ.» (۳) و منها: مفهوم روایة عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «ثَمَنُ الْکَلْبِ الَّذِی لَا یَصِیدُ سُحْتٌ وَ لَا بَأْسَ بِثَمَنِ الْهِرِّ.» (۴) و مرسلة الصدوق و فیها: «ثَمَنُ الْکَلْبِ الَّذِی لَیْسَ بِکَلْبِ الصَّیْدِ سُحْتٌ» (۵). ثم إن دعوی انصراف هذه الأخبار - کمعاقد الإجماعات المتقدمة - إلی السلوقی ضعیفة بمنع (۶) الانصراف، لعدم الغلبة المعتد بها - علی فرض تسلیم کون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف - مع أنه لا یصح فی مثل قوله: «ثَمَنِ الْکَلْبِ الَّذِی لَا یَصِیدُ» أو «لَیْسَ بِکَلْبِ الصَّیْد»، لأن مرجع التقیید إلی إرادة ما یصح*

***** (هامش) *****

(۱) کلمة «ما» ساقطة من أکثر النسخ.

(۲) دعائم الإسلام ۲: ۱۹، الحدیث ۲۸.

(۳) الوسائل ۱۲: ۸۳، الباب ۱۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث۶.

(۴) نفس المصدر، الحدیث ۳ و فیه: و لا بأس بثمن الهر.

(۵) الفقیه ۳: ۱۷۱، الحدیث ۳۶۴۸.

(۶) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: لمنع. (*)

*****ص ۵۴*****

عنه سلب صفة الاصطیاد و کیف کان، فلا مجال لدعوی الانصراف. بل یمکن أن یکون مراد المقنعة و النهایة (۱) من «السلوقی» مطلق الصیود، علی ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه علیه أحیانا (۲) و یؤید بما عن المنتهی، حیث إنه بعد ما حکی التخصیص بالسلوقی عن الشیخین قال: «و عنی بالسلوقی کلب الصید، لأن «سلوق» قریة بالیمن، أکثر کلابها معلمة فنسب الکلب إلیها (" ۳) و إن

کـان هـذا الکلام من المنتهی یحتمل لأن یکون مسوقا لإخراج غیر کلب الصـید من الکلاب السـلوقیة و أن المراد بالسـلوقی خصوص الصـیود، لا کل سـلوقی، لکن الوجه الأول أظهر، فتدبر. الثالث: کلب الماشیة و الحائط - و هو البستان و الزرع - و الأشهر بین القدماء - علی ما قیل (۴) - : المنع و لعله استظهر ذلک من الأخبار الحاصرة لما یجوز بیعه فی الصیود المشتهرة بین المحدثین - کالکلینی و الصدوقین و من تقدمهم (۵) - بل و أهل *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم التخریج عنهما فی الصفحة: ۵۲، الهامش

(۱). (۲) لعله قدس سره أراد بذلک ما نقله السـید المجاهد عن استاذه فی مقام الجمع بین الروایات، انظر المناهل: ۲۷۶، ذیل قوله: و أما ثالثا...

(۳) المنتهی ۲: ۱۰۰۹.

(۴) انظر المستند ۲: ۳۳۴ و المناهل: ۲۷۶.

(۵) حیث أوردوا الأخبار المذکورة فی اصولهم و مصنفاتهم. (*)

*****ص ۵۵*****

الفتوی - کالمفید و القاضـی و ابن زهرة و ابن سـعید و المحقق (۱) - بل ظاهر الخلاف و الغنیـة الإجماع علیه (۲). نعم، المشهور بین الشـیخ و من تـأخر عنه (۳) الجواز، وفاقـا للمحکی عن ابن الجنیـد قـدس سـره ، حیث قـال: «لا بأس بشـراء الکلب الصائـد و الحارس للماشـیة و الزرع»، ثم قال: «لا خیر فی الکلب فیما عـدا الصـیود و الحارس» (۴) و ظـاهر الفقرة الأـخیرة - لو لم یحمل علی الأولی - : جواز بیع الکلاـب الثلاثـة و غیرهـا، کحارس الـدور و الخیام و حکی الجواز أیضا عن الشـیخ و القاضـی فی کتاب الإجارة (۵) و عن سلار و أبی الصلاح و ابن حمزة و ابن إدریس (۶) و أکثر المتأخرین - کالعلامة و ولده السعید (۷) و الشهیدین (۸) و المحقق الثانی (۹) و ابن القطان *

***** (هامش) *****

(۱) المقنعة: ۵۸۹، الغنیة (الجوامع الفقهیة) : ۵۲۴، نزهة الناظر: ۷۶، الشرائع ۲: ۱۱ و أما القاضـی فلم نقف فی کتابیه علی ما یدل علی المنع و إن نسبه إلیه فی المختلف: ۳۴۱.

(۲) الخلاف ۳: ۱۸۱، کتاب البیوع، المسألة ۳۰۲، الغنیة (الجوامع الفقهیة) : ۵۲۴.

(۳) ستأتی الإشارة إلی مواضع کلامهم.

(۴) حکاه عنه فی المختلف ۳۴۰، ۳۴۱.

(۵) المبسوط ۳: ۲۵۰، المهذب ۱: ۵۰۲.

(۶) المراسم:

۱۷۰، الوسیلة: ۲۴۸، السرائر ۲: ۲۲۰ و أما أبو الصلاح فلم نقف علی فتواه بالجواز فی الکافی.

(۷) القواعد ۱: ۱۲۰، إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۲.

(۸) الدروس ۳: ۱۶۸، الروضة البهیة ۳: ۲۰۹.

(۹) جامع المقاصد ۴: ۱۴. (*)

*****ص ۵۶*****

فی المعالم (۱) و الصیمری (۲) و ابن فهد (۳) - و غیرهم من متأخری المتأخرین (۴)، عدا قلیل وافق المحقق (۵) کالسبزواری (۶) و التقی المجلسی (۷) صاحب و الحـدائق (۸) و العلامـة الطباطبائی فی مصابیحه (۹) و فقیه عصـره فی شرح القواعد (۱۰) و هو الأوفق

بالعمومات المتقدمة المانعة، إذ لم نجد مخصصا لها سوى ما أرسله فى المبسوط من أنه روى ذلك (۱۱)، يعنى جواز البيع فى كلب الماشية و الحائط، المنجبر قصور سنده و دلالته - لكون المنقول مضمون الرواية لا معناها و لا ترجمتها - باشتهاره بين المتأخرين، بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ فى كتاب الإجارة: إن أحدا *

***** (هامش) *****

(۱) معالم الدين فى فقه آل يس (مخطوط) : ۱۲۶.

(۲) تلخيص الخلاف ۲: ۷۹.

(۳) المهذب البارع ۲: ۳۴۹.

(۴) منهم الفاضل الآبى فى كشف الرموز ۱: ۴۳۷ و الفاضل المقداد فى التنقيح ۲: ۷ و المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۸: ۳۷.

(۵) الشرائع ۲: ۱۲.

(۶) كفاية الأحكام:

۸۸.

(۷) روضة المتقين ۶: ۴۷۰.

(۸) الحدائق ۱۸: ۸۱.

(۹) المصابيح: (مخطوط) و لم نقف عليه.

(۱۰) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۶.

(۱۱) المبسوط ۲: ۱۶۶. (*)

*****ص ۵۷*****

لم يفرق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها (۱) بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها و من قوله فى التذكرة: يجوز بيع هذه الكلاب عندنا (۲) و من المحكى عن الشهيد فى الحواشى: أن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة (۳). فتكون هذه الدعاوى قرينة على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محللة مقصودة، كما يظهر ذلك من عبارة ابن زهرة فى الغنية، حيث اعتبر أولا- فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة مقصودة، ثم قال: و احترزنا بقولنا: «ينتفع به منفعة محللة» عما يحرم الانتفاع به و يدخل فى ذلك: النجس (۴) إلا ما خرج بالدليل، من الكلب (۵) المعلم للصيد و الزيت النجس لفائدة الاستصباح (۶) تحت السماء (۷) و من المعلوم - بالإجماع و السيرة - جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعة محللة مقصودة أهم من منفعة الصيد، فيجوز بيعها لوجود القيد الذى اعتبره فيها و أن المنع من بيع النجس منوط بحرمة الانتفاع فينتفى بانتفائها. *

***** (هامش) *****

(۱) قاله فى كتاب البيع، انظر المبسوط ۲: ۱۶۶.

(۲) التذكرة ۲: ۲۹۵ (كتاب الإجارة).

(۳) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۹.

(۴) فى «ش» و المصدر: كل نجس،

(۵) فى «ش» و المصدر: من بيع الكلب.

(۶) فى «ش» و المصدر: و الزيت النجس للاستصباح.

(۷) الغنية (الجوامع الفقهية) : ۵۲۴، مع تفاوت فى بعض الألفاظ. (*

*****ص ۵۸*****

و یؤید ذلک کله ما فی التذکرة من أن المقتضی لجواز بیع کلب الصید - أعنی المنفعة - موجود فی هذه الکلاب (۱) و عنه رحمه الله فی مواضع اخر: أن تقدیر الدیة لها یدل علی مقابلتها بالمال (۲) و إن ضعف الأول برجوعه إلی القیاس و الثانی بأن الدیة لو لم تدل علی عدم التملک - و إلا لکان الواجب القیمة کائنة ما کانت - لم تدل علی التملک، لاحتمال کون الدیة من باب تعیین غرامة معینة لتفویت شیء ینتفع به، لا لإتلاف مال، کما فی إتلاف الحر و نحوهما فی الضعف: دعوی انجبار المرسلة (۳) بدعوی الاتفاق المتقدم عن الشیخ و العلامة و الشهید قدس الله أسرارهم (۴)، لوهنها - بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتی الخلاف و الغنیة: من الإجماع علی عدم جواز بیع (۵) غیر المعلم من الکلاب (۶) - بوجدان الخلاف العظیم من أهل الروایة و الفتوی. نعم، لو ادعی الإجماع أمکن منع وهنها بمجرد الخلاف و لو من الکثیر - بناء علی ما سلکه بعض متأخری المتأخرین فی الإجماع من کونه منوطا بحصول الکشف من اتفاق جماعة و لو خالفهم أکثر منهم (۷) -

***** (هامش) *****

(۱) التذکرة ۱: ۴۶۴.

(۲) راجع المنتهی ۲: ۱۰۰۹.

(۳) المتقدمة عن المبسوط فی الصفحة: ۵۶، الهامش (۱۱).

(۴) تقدم عنهم فی الصفحة: ۵۶ و ۵۷.

(۵) لم ترد «بیع» فی «ش».

(۶) کما تقدم فی الصفحة: ۵۴ - ۵۵.

(۷) لم نقف علی القائل. (*)

*****ص ۵۹*****

مع أن دعوی الإجماع ممن لم یصطلح الإجماع علی مثل هذا الاتفاق لا یعبأ بها (۱) عند وجدان الخلاف و أما شهرة الفتوی بین المتأخرین فلا تجبر الروایة، خصوصا مع مخالفة کثیر من القدماء (۲) و مع کثرة العمومات الواردة فی مقام الحاجة و خلو کتب الروایة المشهورة عنها (۳) حتی أن الشیخ لم یذکرها (۴) فی جامعه (۵) و أما حمل کلمات القدماء علی المثال، ففی غایة البعد و أما کلام ابن زهرة - المتقدم (۶) - فهو مختل علی کل حال، لأنه استثنی الکلب المعلم عما یحرم الانتفاع به، مع أن الإجماع علی جواز الانتفاع بالکافر، فحمل «کلب الصید» علی المثال لا یصحح کلامه، إلا أن یرید کونه مثالا و لو للکافر أیضا، کما أن استثناء الزیت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسة. هذا و لکن الحاصل من شهرة الجواز بین المتأخرین - بضمیمة أمارات الملک فی هذه الکلاب - یوجب الظن بالجواز حتی فی غیر هذه الکلاب، مثل کلاب الدور و الخیام. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: به.

(۲) راجع الصفحة: ۵۴ - ۵۵.

(۳) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: عنه.

(۴) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: لم یذکره.

(۵) فی «ش» : جامعیه.

(۶) تقدم فی الصفحة: ۵۷. (*)

*****ص ۶۰*****

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

*****ص ۶۱*****

## المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:

الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و إن كان نجسا، لعمومات البيع و التجارة الصادقة عليها، بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص، لأصالة بقاء ماليته و عدم خروجه عنها بالنجاسة، غاية الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه و لذا لو غصب عصيرا فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن فى حكم التالف، بل وجب عليه رده و وجب عليه غرامة الثلثين و اجرة العمل فيه حتى يذهب الثلثان - كما صرح به فى التذكرة (۱) - معللا لغرامة الاجرة بأنه رده معيبا و يحتاج زوال العيب إلى خسارة و العيب من فعله، فكانت الخسارة عليه. نعم، ناقشه فى جامع المقاصد (۲) فى الفرق بين هذا و بين مالو غصبه عصيرا فصار خمرا، حيث حكم فيه بوجوب غرامة مثل العصير، لأن المالية قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت. *

***** (هامش) *****

(۱) التذكرة ۲: ۳۸۷.

(۲) جامع المقاصد ۶: ۲۹۲ - ۲۹۳. (*)

*****ص ۶۲*****

لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى و بينه إذا صار خمرا، فإن العصير بعد الغليان مال عرفا و شرعا و النجاسة إنما تمنع من المالية إذا لم يقبل التطهير، كالخمر فإنها لا يزول نجاستها (۱) إلا بزوال موضوعها، بخلاف العصير، فإنه يزول نجاسته بنقصه، نظير طهارة ماء البئر بالنزح و بالجملة، فالنجاسة فيه و حرمة الشرب عرضية تعرضانه فى حال متوسط بين حالتى طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير، فلا يشمله قوله عليه السلام فى رواية تحف العقول: «أو شىء من وجوه النجس» (۲) و لا يدخل تحت قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«إِذَا حَرَّمَ اللَّهُ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (۳)، لأن الظاهر منهما (۴) العنوانات النجسة و المحرمة بقول مطلق، لا ما تعرضانه فى حال دون حال، فيقال: يحرم فى حال كذا، أو ينجس (۵) فى حال كذا و بما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة (۶) على فساد بيع نجس العين للعصير، لأن المراد بالعين هى الحقيقة و العصير ليس كذلك و يمكن أن ينسب جواز بيع العصير إلى كل من قيد الأعيان النجسة المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير و لم أجد مصرحا بالخلاف، *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: فإنه لا يزول نجاسته.

(۲) تقدمت فى أول الكتاب.

(۳) المتقدم فى الصفحة: ۱۳ و ۴۳ عن عوالى اللآلى و سنن الدارقطنى.

(۴) فى أكثر النسخ: منها.

(۵) فى «ش» : و ينجس.

(۶) التذكرة ۱: ۴۶۴. (*)

*****ص ۶۳*****

عدا ما فى مفتاح الكرامة: من أن الظاهر المنع (۱)، للعمومات المتقدمة و خصوص بعض الأخبار، مثل قوله عليه السلام : «و إن غلى فلا يحل بيعه» (۲) و رواية أبى بصير (۳) : «إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال فلا بأس» (۴) و مرسل ابن الهيثم:

«إِذَا تَغَيَّرَ عَنْ حَالِهِ وَ غَلى فَلَا خَيْرَ فِيهِ» (۵)، بناء على أن الخير المنفى يشمل البيع و فى الجميع نظر: أما فى العمومات، فلما تقدم و أما الأدلة الخاصة، فهى مسوقة للنهى عن بيعه بعد الغليان - نظير بيع الدبس و الخل من غير اعتبار إعلام المكلف - و فى الحقيقة هذا النهى كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه، فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشترى، نظير بيع الماء النجس و بالجملة، فلو لم يكن إلا استصحاب ماليته و جواز بيعه كفى و لم أعثر على من تعرض للمسألة صريحا، عدا جماعة من المعاصرين (۶). نعم، قال المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد - فى ذيل قول *

***** (هامش) *****

(۱) مفتاح الكرامة ۴: ۱۲.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۶۹، الباب ۵۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶.

(۳) كذا فى «ش» و فى أكثر النسخ: أبى كهمس، نعم راوى الحديث السابق هو أبو كهمس.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۶۹، الباب ۵۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

(۵) الوسائل ۱۷: ۲۲۶، الباب ۲ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ۷.

(۶) منهم السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۲ و صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۸ و المحقق النراقى فى المستند ۲: ۳۳۲. (*)

*****ص ۶۴*****

المصنف: «و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله

(۱) التطهير»، بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجسة بعدم قبولها التطهير و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف

(۲) - : و لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله؟ فيه إشكال. . ثم ذكر أن الأقوى العدم، لعموم * (ولا تعاونوا على الإثم و العدوان) *

(۳)، انتهى

(۴) و الظاهر، أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث، كما يظهر من ذكر المشترى و الدليل، فلا يظهر منه حكم بيعه على من يطهره. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: قبولها و فى الارشاد:

مع قبول الطهارة.

(۲) فى غير «ش» زيادة: قال.

(۳) المائدة: ۲.

(۴) حاشية الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴. (*)

*****ص ۶۵*****

## المسألة الرابعة

المسألة الرابعة:

يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس على المعروف من مذهب الأصحاب و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة مبنى على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، أو على المنع من بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا كان الاستثناء منقطعا من حيث إن المستثنى منه «ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات و المتنجسات» و قد تقدم أن المنع عن بيع

النجس – فضلا عن المتنجس – ليس إلا من حيث حرمة المنفعة المقصودة (۱)، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع و يظهر من الشهيد الثانى – فى المسالك – خلاف ذلك و أن جواز بيع الدهن للنص، لا لجواز الانتفاع به و إلا لاطرد الجواز فى غير الدهن أيضا (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) فى غير «ش» : المنفعة المحللة المقصودة.

(۲) المسالك ۳: ۱۱۹. (*)

*****ص ۶۶*****

و أما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، فسيجئ الكلام فيه إن شاء الله تعالى و كيف كان، فلا إشكال فى جواز بيع الدهن المذكور و عن جماعة (۱) : الإجماع عليه فى الجملة و الأخبار به (۲) مستفيضة: منها: الصحيح، عن معاوية بن وهب، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له: جرذ مات فى سمن أو زيت أو عسل؟ قال عليه السلام : أما السمن و العسل فيؤخذ الجرذ و ما حوله و الزيت يستصبح به» (۳) و زاد فى المحكى عن التهذيب: «أنه يبيع ذلك الزيت و يبينه (۴) لمن اشتراه ليستصبح به» (۵) و لعل الفرق بين الزيت و أخويه من جهة كونه مائعا غالبا، بخلاف السمن و العسل و فى رواية إسماعيل – الآتية – إشعار بذلك و منها: الصحيح، عن سعيد الأعرج (۶)، عن أبى عبد الله عليه السلام :

«فى الْفَأْرَةِ وَ الدَّابَّةِ تَقَعُ فِى الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ فَتَمُوتُ فِيهِ؟

فَقَالَ إِنْ كَانَ

***** (هامش) *****

(۱) منهم:

ابن زهرة فى الغنية (الجوامع الفقهية) : ۵۲۴ و الشيخ فى الخلاف ۳: ۱۸۷، كتاب البيوع، المسألة ۳۱۲ و ابن إدريس فى السرائر ۲: ۲۲۲.

(۲) به: ساقطة من أكثر النسخ.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۶، الباب ۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(۴) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: و ينبه.

(۵) التهذيب ۹: ۸۵، الحديث ۳۵۹ و فيه: تبيعه و تبينه.

(۶) كذا فى جميع النسخ، لكن الرواية عن الحلبى، نعم الرواية التى تليها فى الوسائل عن سعيد الأعرج. (*)

*****ص ۶۷*****

سَمْناً أَوْ عَسَلًا أَوْ زَيْتاً فَإِنَّهُ رُبَّمَا يَكُونُ بَعْضَ هَذَا فَإِنْ كَانَ الشِّتَاءُ فَانْزِعْ مَا حَوْلَهُ وَ كُلْهُ وَ إِنْ كَانَ الصَّيْفُ فَارْفَعْهُ حَتَّى تُسْرِجَ بِهِ وَ إِنْ كَانَ ثَرْداً فَاطْرَحِ الَّذِى كَانَ عَلَيْهِ وَ لَا تَتْرُكْ طَعَامَكَ مِنْ أَجَلِ دَابَّةٍ مَاتَتْ عَلَيْهِ.

سمنا أو عسلا أو زيتا، فإنه ربما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و إن كان الصيف فادفعه حتى يسرج به» (۱) و منها: ما عن أبى بصير – فى الموثق – «عن الفأرة تقع فى السمن أو الزيت (۲) فتموت فيه؟ قال: إن كان جامدا فاطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته» (۳) و منها: رواية إسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سأله سعيد الأعرج السمان – و أنا حاضر – عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفأرة فتموت [كيف يصنع به؟] (۴) قال: أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج و أما الأكل فلا و أما السمن فإن كان ذائبا فكذلك و إن كان جامدا و الفأرة فى أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها، ثم لا بأس به و العسل كذلك إن كان جامدا» (۵). إذا عرفت هذا، فالإشكال يقع فى مواضع: *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۶: ۳۷۵، الباب ۴۳ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ۴.

(۲) فی «ص» : أو فی الزيت.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۶، الباب ۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۳.

(۴) العبارة ساقطة من «خ»، «م»، «ف»، «ن»، «ع».

(۵) الوسائل ۱۲: ۶۶، الباب ۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵. (*)

*****ص ۶۸*****

الأول: أن صحة بيع هذا الدهن هل هی (۱) مشروطة باشتراط الاستصباح به صريحا، أو يكفی قصدهما لذلك، أو لا يشترط أحدهما؟ ظاهر الحلی فی السرائر: الأول، فإنه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسة جمع (۲) قال: و يجوز بيعه بهذا الشرط عندنا (۳) و ظاهر المحكی عن الخلاف: الثانی، حيث قال: جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء، دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و قال أبو حنيفة: يجوز مطلقا (۴)، انتهی و نحوه - مجردا عن دعوی الإجماع - عبارة المبسوط و زاد:

«أنه لا يجوز بيعه إلا لذلك» (۵) و ظاهره كفاية القصد و هو ظاهر غيره ممن عبر بقوله: «جاز بيعه للاستصباح» كما فی الشرائع و القواعد (۶) و غيرهما (۷). *

***** (هامش) *****

(۱) وردت عبارة «هل هی» فی «ش» فقط.

(۲) كذا فی «ش» و فی سائر النسخ: أجمع.

(۳) السرائر ۲: ۲۲۲ و ۳: ۱۲۲.

(۴) الخلاف ۳: ۱۸۷، كتاب البيوع، المسألة ۳۱۲.

(۵) المبسوط ۲: ۱۶۷.

(۶) الشرائع ۲: ۹، القواعد ۱: ۱۲۰.

(۷) مثل عبارة التنقيح ۲: ۷ و مجمع الفائدة ۸: ۳۱ و بمعناهما عبارة الشهيد فی اللمعة: ۱۰۸. (*)

*****ص ۶۹*****

نعم، ذكر المحقق الثانی ما حاصله: أن التعليل راجع إلی الجواز، يعنی يجوز لأجل تحقق فائدة الاستصباح بيعه (۱) و كيف كان، فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح (۲) و يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحللة منحصرة فيه و كان من منافعه النادرة التی لا تلاحظ فی ماليته، كما فی دهن اللوز و البنفسج و شبههما و وجهه: أن مالية الشیء إنما هی باعتبار منافعه المحللة المقصودة منه، لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظة فی ماليته و لا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة، فإذا فرض أن لا فائدة فی الشیء محللة ملحوظة فی ماليته فلا يجوز بيعه، لا علی الإطلاق - لأن الإطلاق ينصرف إلی كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه و المفروض حرمتها، فيكون أكلا للمال بالباطل - و لا علی قصد الفائدة النادرة المحللة، لأن قصد الفائدة النادرة لا يوجب كون الشیء مالا. ثم إذا فرض ورود النص الخاص علی جواز بيعه - كما فيما نحن فيه - فلا بد من حمله علی إرادة (۳) صورة قصد الفائدة النادرة، لأن أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع، بخلاف صورة عدم القصد، لأن المال فی هذه الصورة مبذول فی مقابل المطلق، المنصرف إلی الفوائد المحرمة، فافهم. *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۱۳.

(۲) حكاه السيد العاملی فی مفتاح الكرامة ۴: ۲۴ عن استاذه العلامة السيد بحر العلوم و انظر كفاية الأحكام:

۸۵ و الحدائق ۱۸: ۹۰.

(۳) کلمهٔ «إرادهٔ» مشطوب علیها فی «ن» و محذوفهٔ من «ش». (*)

*****ص ۷۰*****

و حینئذ فلو لم یعلم المتبائعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملا من غیر قصد إلی هذه الفائدهٔ کانت المعاملهٔ باطلهٔ، لأن المال مبذول مع الإطلاق فی مقابل الشیء باعتبار الفوائد المحرمهٔ. نعم (۱)، لو علمنا عدم التفات المتعاملین إلی المنافع أصلا، أمکن صحتها، لأنه مال واقعی شرعا قابل لبذل المال بإزائه و لم یقصد به ما لا یصح (۲) بذل المال بإزائه من المنافع المحرمهٔ و مرجع هذا فی الحقیقهٔ إلی أنه لا یشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمهٔ، فافهم و أما فیما کان الاستصباح منفعهٔ غالبهٔ بحیث کان مالیهٔ الدهن باعتباره - کالأدهان المعدهٔ للإسراج - فلا یعتبر فی صحهٔ بیعه قصده أصلا، لأن الشارع قد قرر مالیته العرفیهٔ بتجویز الاستصباح به و إن فرض حرمهٔ سائر منافعه، بناء علی أضعف الوجهین، من وجوب الاقتصار فی الانتفاع بالنجس علی مورد النص و کذا إذا کان الاستصباح منفعهٔ مقصودهٔ (۳) مساویهٔ (۴) لمنفعهٔ الأکل المحرم - کالألیهٔ و الزیت و عصارهٔ السمسم - فلا یعتبر قصد المنفعهٔ المحللهٔ فضلا عن اشتراطه، إذ یکفی فی مالیته وجود المنفعهٔ المقصودهٔ المحللهٔ، غایهٔ الأمر کون حرمهٔ منفعته الاخری المقصودهٔ نقصا فیه یوجب الخیار للجاهل. *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف»، «خ»، «م»، «ع» : ثم.

(۲) فی «ش» : ما لم یصح.

(۳) فی «ف» : موجودهٔ.

(۴) فی أکثر النسخ: متساویهٔ. (*)

*****ص ۷۱*****

نعم، یشترط عدم اشتراط المنفعهٔ المحرمهٔ بأن یقول: بعتک بشرط أن تأکله و إلا فسد العقد بفساد الشرط. بل یمکن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد، لأن مرجع الاشتراط فی هذا الفرض إلی تعیین المنفعهٔ المحرمهٔ علیه، فیکون أکل الثمن أکلا بالباطل، لأن حقیقهٔ النفع العائد إلی المشتری بإزاء ثمنه هو النفع المحرم، فافهم. بل یمکن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم یشترط فی متن العقد و بالجملهٔ، فکل بیع قصد فیه منفعهٔ محرمهٔ - بحیث قصد أکل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعهٔ المحرمهٔ - کان باطلا، کما یؤمی إلی ذلک ما ورد فی تحریم شراء الجاریهٔ المغنیهٔ و بیعها (۱) و صرح فی التذکرهٔ بأن الجاریهٔ المغنیهٔ إذا بیعت بأکثر مما یرغب فیها لو لا الغناء، فالوجه التحریم (۲)، انتهی. ثم إن الأخبار المتقدمهٔ خالیهٔ عن اعتبار قصد الاستصباح، لأن موردها مما یکون الاستصباح فیه منفعهٔ مقصودهٔ منها کافیهٔ فی مالیتها العرفیهٔ و ربما توهم من قوله علیه السلام فی روایهٔ الأعرج المتقدمهٔ: «فلا تبعه إلا لمن تبین له (۳) فیبتاع للسراج» (۴) اعتبار القصد و یدفعه: أن الابتیاع *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۸۶، الباب ۱۶ من أبواب ما یکتسب به.

(۲) التذکرهٔ ۱: ۴۶۵.

(۳) فی أکثر النسخ: تبینه لمن یشتریه.

(۴) تقدمت فی الصفحهٔ: ۶۷ (روایهٔ اسماعیل بن عبد الخالق). (*)

*****ص ۷۲*****

للسراج إنما جعل غایهٔ للإعلام، بمعنی أن المسلم إذا اطلع علی نجاسته فیشتریه للإسراج، نظیر قوله علیه السلام فی روایهٔ معاویهٔ بن

وهب: «يبينه (۱) لمن اشتراه ليستصبح به» (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) فی غیر «ش» : ينبه.

(۲) تقدمت فی الصفحة: ۶۶ (الزيادة المحكية عن التهذيب). (*)

*****ص ۷۳*****

الثانی: أن ظاهر بعض الأخبار (۱) وجوب الإعلام، فهل يجب مطلقا أم لا؟ و هل وجوبه نفسی أو شرطی؟ بمعنی اعتبار اشتراطه فی صحة البيع. الذی ينبغی أن يقال: إنه لا إشكال فی وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد، أو تواطؤهما عليه من الخارج، لتوقف القصد علی العلم بالنجاسة و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوبا نفسيا قبل العقد أو بعده، لبعض الأخبار المتقدمة و فی قوله عليه السلام : «يبينه لمن اشتراه ليستصبح به» (۲) إشارة إلی وجوب الإعلام لئلا يأكله، فإن الغاية للإعلام ليس هو تحقق الاستصباح، إذ لا ترتب بينهما شرعا و لا عقلا و لا عادة، بل الفائدة حصر الانتفاع فيه، بمعنی عدم الانتفاع به فی غيره، ففيه إشارة إلی وجوب إعلام الجاهل بما يعطی إذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عادة وقوعه فی الحرام لو لا الإعلام، فكأ نه قال: أعلمه لئلا يقع فی الحرام الواقعی بترككك الإعلام و يشير إلی هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة الدالة علی حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فی المحرمات، مثل ما دل علی *

***** (هامش) *****

(۱) مثل ما تقدم من ذيل صحيحة معاوية بن وهب المروية فی التهذيب و موثقة أبی بصير و رواية اسماعيل بن عبد الخالق، راجع الصفحة: ۶۶ – ۶۷.

(۲) تقدم فی الصفحة: ۶۶. (*)

*****ص ۷۴*****

أن من أفتی بغير علم لحقه و زر من عمل بفتياه (۱) فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعی و حمله علی المفتی من حيث التسبيب و التغرير و مثل قوله عليه السلام : «ما من إمام صلی بقوم فيكون فی صلاتهم تقصير، إلا كان عليه أوزارهم»

(۲) و فی رواية اخری: «فيكون فی صلاته و صلاتهم تقصير، إلا كان إثم ذلك عليه»

(۳) و فی رواية اخری: «لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلی بهم جنبا»

(۴) و مثل رواية أبی بصير المتضمنة لكراهة أن تسقی البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه

(۵)، فإن فی كراهة ذلك فی البهائم إشعارا بحرمته بالنسبة إلی المكلف و يؤيده:

أن أكل الحرام و شربه من القبيح و لو فی حق الجاهل و لذا يكون الاحتياط فيه مطلوبا مع الشك، إذ لو كان للعلم دخل فی قبحه لم يحسن الاحتياط و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح و هو قبيح عقلا. بل قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبيب – كما لو رأی نجسا فی يده يريد أكله – و هو الذی صرح به العلامة رحمه الله فی أجوبة *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۸: ۹، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، الحديث الأول.

(۲) تحف العقول: ۱۷۹.

(۳) بحار الأنوار ۸۸: ۹۲.

(۴) الوسائل ۵: ۴۳۴، الباب ۳۶ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۶.

(۵) الوسائل ۱۷: ۲۴۶، الباب ۱۰ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ۵. (*)

*****ص ۷۵*****

المسائل المهنائیة، حیث سأله السید المهنا عمن رأی فی ثوب المصلی نجاسة، فأجاب بأ نه یجب الإعلام، لوجوب النهی عن المنکر (۱)، لکن إثبات هذا مشکل و الحاصل، أن هنا امورا أربعة:

(۱) - أحدها - أن یکون فعل الشخص علة تامة لوقوع الحرام فی الخارج - کما إذا أکره غیره علی المحرم - و لا إشکال فی حرمته و کون وزر الحرام علیه، بل أشد، لظلمه.

(۲) - و ثانیها - أن یکون فعله سببا للحرام، کمن قدم إلی غیره محرما و مثله ما نحن فیه و قد ذکرنا أن الأقوی فیه التحریم، لأن استناد الفعل إلی السبب أقوی، فنسبة فعل الحرام إلیه أولی و لذا یستقر الضمان علی السبب، دون المباشر الجاهل، بل قیل: إنه لا ضمان ابتداء إلا علیه (۲).

(۳) - الثالث - أن یکون شرطا لصدور الحرام و هذا یکون علی وجهین: أحدهما - أن یکون من قبیل إیجاد الداعی علی المعصیة، إما لحصول الرغبة فیها کترغیب الشخص علی المعصیة و إما لحصول العناد من الشخص حتی یقع فی المعصیة، کسب آلهة الکفار الموجب لإلقائهم فی سب الحق عنادا، أو سب آباء الناس الموقع لهم فی سب أبیه و الظاهر حرمة القسمین و قد ورد فی ذلک عدة من الأخبار (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) أجوبة المسائل المهنائیة: ۴۸، المسألة ۵۳.

(۲) لم نقف علیه.

(۳) لم نقف علی خبر یدل علی حرمة القسم الأول - أی ترغیب الشخص علی = (*)

*****ص ۷۶*****

و ثانیهما (۱) - أن یکون بإیجاد شرط آخر غیر الداعی، کبیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا و سیأتی الکلام فیه.

(۴) - الرابع - أن یکون من قبیل عدم المانع و هذا یکون تارة مع الحرمة الفعلیة فی حق الفاعل - کسکوت الشخص عن المنع من المنکر - و لا إشکال فی الحرمة بشرائط النهی عن المنکر و اخری مع عدم الحرمة الفعلیة بالنسبة إلی الفاعل، کسکوت العالم عن إعلام الجاهل - کما فیما نحن فیه - فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه. فهل یجب دفع (۲) الحرام بترک السکوت أم لا؟ فیه (۳) إشکال، إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع (۴) ذلک، لکونه فسادا قد امر بدفعه کل من قدر علیه، کما لو اطلع علی عدم إباحة دم من یرید الجاهل قتله، أو عدم إباحة عرضه له، أو لزم من سکوته ضرر مالی قد امرنا بدفعه عن کل أحد، فإنه یجب الإعلام و الردع لو لم یرتدع بالإعلام، بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام، ففی الحقیقة الإعلام بنفسه غیر واجب. *

***** (هامش) *****

= المعصیة - و أما ما یدل علی حرمة سب آلهة الکفار فهناک عدة أخبار وردت فی تفسیر قوله تعالی: * (ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغیر علم) * (الأنعام:

۱۰۸) انظر تفسیر الصافی ۲: ۱۴۷ و بالنسبة إلی النهی عن سب آباء الناس المنتهی إلی السب المتقابل، انظر تنبیه الخواطر: ۱۱۹. (۱) فی غیر «ش» : الثانی.

(۲) فی النسخ: رفع.

(۳) فی غیر «ف» : و فیه.

(۴) فی النسخ: رفع. (*)

*****ص ۷۷*****

و أما فیما تعلق بغیر الثلاثـة – من حقوق الله – فوجوب دفع (۱) مثل هذا الحرام مشـکل، لأن الظاهر من أدلة النهی عن المنکر وجوب الردع عن المعصـیة، فلاـ یـدل علی وجوب إعلام الجاهل بکون فعله معصـیة. نعم، وجب ذلک فیما إذا کان الجهل بالحکم، لکنه من حیث وجوب تبلیغ التکـالیف لیسـتمر التکلیف إلی آخر الأبـد بتبلیغ الشاهـد الغائب، فالعالم فی الحقیقـة مبلغ عن الله لیتم الحجـة علی الجاهل و یتحقق فیه قابلیة الإطاعة و المعصیة. ثم إن بعضهم (۲) استدل علی وجوب الإعلام بأن النجاسة عیب خفی فیجب إظهارها و فیه – مع أن وجوب الإعلام علی القول به لیس مختصا بالمعاوضات، بل یشمل مثل الإباحة و الهبة من المجانیات – : أن کون النجاسة عیبـا لیس إلاـ لکونه منکرا واقعیـا و قبیحـا، فإن ثبت ذلک حرم الإلقاء فیه مع قطع النظر عن مسألـة وجوب إظهار العیب و إلا لم یکن عیبا، فتأمل. *

***** (هامش) *****

(۱) فی النسخ: رفع.

(۲) هو المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۸: ۳۶. (*)

*****ص ۷۸*****

الثـالث: المشـهور بین الأصـحاب وجوب کون الاستصـباح تحت السـماء، بل فی السـرائر: أن الاستصـباح به تحت الظلال محظور بغیر خلاف (۱) و فی المبسوط: أنه روی أصـحابنا أنه یستصبح به تحت السماء دون السقف (۲). لکن الأخبار المتقدمة (۳) – علی کثرتها و ورودها فی مقام البیان – ساکتة عن هذا القید و لا مقید لها من الخارج عدا ما یدعی من مرسـلة الشـیخ المنجبرة بالشـهرة المحققة و الاتفاق المحکی (۴). لکن لو سـلم الانجبار فغایة الأمر دورانه بین تقیید المطلقات المتقدمة، أو حمل الجملة الخبریة علی الاسـتحباب أو الإرشاد، لئلا یتأثر السـقف بدخان النجس الذی هو نجس – بناء علی ما ذکره الشـیخ من دلالة المرسلة علی نجاسة دخان النجس – إذ قد لا یخلو من أجزاء لطیفة دهنیة تتصاعد بواسـطة الحرارة و لا ریب أن مخالفة الظاهر فی المرسلة – خصوصا بالحمل علی الإرشاد – أولی، خصوصا مع ابتناء التقیید:

إما علی ما ذکره الشیخ من دلالة الروایة علی نجاسة الدخان – المخالفة للمشهور – و إما علی کون *

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۳: ۱۲۲.

(۲) المبسوط ۶: ۲۸۳.

(۳) تقدمت فی الصفحة: ۶۶ – ۶۷.

(۴) تقدم آنفا عن السرائر. (*)

*****ص ۷۹*****

الحکم تعبدا محضا و هو فی غایة البعد و لعله لذلک أفتی فی المبسوط بالکراهة (۱) مع روایته للمرسلة (۲) و الإنصاف، أن المسألة لا تخلو عن إشـکال، من حیث ظاهر الروایات، البعیدة عن التقیید – لإبائها فی أنفسها عنه و إباء المقید عنه – و من حیث الشهرة المحققة و الاتفاق المنقول و لو رجع إلی أصالة البراءة حینئذ لم یکن إلا بعیدا عن الاحتیاط و جرأة علی مخالفة المشـهور. ثم إن العلامة – فی المختلف – فصل بین ما إذا علم بتصاعـد شـیء من أجزاء الدهن و ما إذا لم یعلم (۳)، فوافق المشهور فی الأول و هو مبنی علی ثبوت حرمـة تنجیس السـقف و لم یـدل علیه دلیل و إن کان ظاهر کل من حکم بکون الاستصـباح تحت السـماء تعبدا، لا لنجاسة الدخان – معللا بطهارة دخان النجس – : التسالم علی حرمة التنجیس و إلا لکان الأولی تعلیل التعبد به، لا بطهارة الدخان، کما لا یخفی. *

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۶: ۲۸۳.

(۲) فی «ش» : المرسلة.

(۳) المختلف: ۶۸۶. (*)

*****ص ۸۰*****

الرابع: هل یجوز الانتفاع بهذا الدهن فی غیر الاستصباح، بأن یعمل صابونا أو یطلی به الأجرب أو السفن؟ قولان مبنیان علی أن الأصل فی المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدلیل - کالأکل و الشرب و الاستصباح تحت الظل - ، أو أن القاعدة فیه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدلیل کالاستصباح تحت السماء و بیعه لیعمل صابونا علی روایة ضعیفة تأتی (۱) و الذی صرح به فی مفتاح الکرامة هو الثانی (۲) و وافقه بعض مشایخنا المعاصرین (۳) و هو ظاهر جماعة من القدماء، کالشیخین و السیدین و الحلی (۴) و غیرهم. قال فی الانتصار: و مما انفردت به الإمامیة، أن کل طعام عالجه أهل الکتاب و من ثبت کفرهم بدلیل قاطع لا یجوز أکله و لا الانتفاع به و اختلف (۵) باقی الفقهاء فی ذلک و قد دللنا علی ذلک فی کتاب الطهارة، حیث دللنا علی أن سؤر الکفار نجس (۶). *

***** (هامش) *****

(۱) تأتی فی الصفحة: ۹۲.

(۲) مفتاح الکرامة ۴: ۱۳ و ۲۴.

(۳) الجواهر ۲۲: ۱۵.

(۴) ستأتی الإشارة إلی مواضع کلامهم.

(۵) فی المصدر: و قد خالف.

(۶) الانتصار: ۱۹۳ و انظر - أیضا - الصفحة: ۱۱ منه. (*)

*****ص ۸۱*****

و قال فی المبسوط - فی الماء المضاف - : إنه مباح التصرف فیه بأنواع التصرف ما لم تقع فیه نجاسة، فإن وقعت فیه نجاسة لم یجز استعماله علی حال و قال فی حکم الماء المتغیر بالنجاسة: إنه لا یجوز استعماله إلا عند الضرورة، للشرب لا غیر (۱) و قال فی النهایة: و إن کان ما حصل فیه المیتة مائعا لم یجز استعماله و وجب إهراقه (۲)، انتهی و قریب منه عبارة المقنعة (۳) و قال فی الخلاف - فی حکم السمن و البذر و الشیرج و الزیت إذا وقعت فیه فأرة - : إنه جاز الاستصباح به و لا یجوز أکله و لا الانتفاع به بغیر الاستصباح و به قال الشافعی و قال قوم من أصحاب الحدیث: لا ینتفع به بحال، لا باستصباح و لا بغیره، بل یراق کالخمر و قال أبو حنیفة: یستصبح به و یباع لذلک (۴) و قال داود (۵) : إن کان المائع سمنا لم ینتفع به بحال (۶) و إن کان غیره (۷) من الأدهان لم ینجس بموت الفأرة فیه و یحل أکله و شربه، [لأن الخبر ورد

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۱: ۵ و ۶.

(۲) النهایة: ۵۸۸.

(۳) المقنعة: ۵۸۲.

(۴) کذا فی «ف» و نسخة بدل «م» و فی «ع» : و یباع لذلک مطلقا و فی «خ» و «م» و «ص» : و یباع مطلقا و فی «ن» و «ش» : و یباع أیضا.

(۵) فی جمیع النسخ: ابن داود و الصواب ما أثبتناه من المصدر.

(۶) کلمة «بحال» من «ش» و مصححة «ن» و لم ترد فی سائر النسخ.

(۷) فی «ش» : ما عداه. (*)

*****ص ۸۲*****

فی السمن فحسب] (۱)، دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم (۲) و فی السرائر - فی حکم الدهن المتنجس - : أنه لا یجوز الإدهان به و لا استعماله فی شیء من الأشیاء، عدا الاستصباح تحت السماء و ادعی فی موضع آخر: أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغیر خلاف (۳) و قال ابن زهرة - بعد أن اشترط فی المبیع أن یکون مما ینتفع به منفعة محللة (۴) - : و شرطنا فی المنفعة أن تکون مباحة، تحفظا من المنافع المحرمة و یدخل فی ذلک کل نجس لا یمکن تطهیره، عدا ما استثنی: من بیع الکلب المعلم للصید و الزیت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو إجماع الطائفة، ثم استدل علی جواز بیع الزیت - بعد الإجماع - بأن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم أذن فی الاستصباح به تحت السماء، قال: و هذا یدل علی جواز بیعه لذلک (۵)، انتهی. هذا و لکن الأقوی - وفاقا لأکثر المتأخرین (۶) - جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدلیل و یدل علیه أصالة الجواز و قاعدة حل الانتفاع

***** (هامش) *****

(۱) من «ش» و المصدر.

(۲) الخلاف: کتاب الأطعمة، المسألة ۱۹.

(۳) السرائر ۳: ۱۲۱ - ۱۲۲.

(۴) فی أکثر النسخ زیادة: قال.

(۵) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : ۵۲۴.

(۶) کما یأتی عن المحقق و العلامة و الشهیدین و المحقق الکرکی فی الصفحات: ۸۷ - ۸۸. (*)

*****ص ۸۳*****

بما فی الأرض (۱) و لا حاکم علیهما (۲) سوی ما یتخیل من بعض الآیات و الأخبار و دعوی الجماعة المتقدمة (۳) الإجماع علی المنع و الکل غیر قابل لذلک. أما الآیات: فمنها: قوله تعالی: * (إنما الخمر و المیسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه) * (۴)، دل - بمقتضی التفریع - علی وجوب اجتناب کل رجس و فیه: أن الظاهر من «الرجس» ما کان کذلک فی ذاته، لا ما عرض له ذلک، فیختص بالعناوین النجسة و هی النجاسات العشر، مع أنه لو عم المتنجس لزم أن یخرج عنه أکثر الأفراد، فإن أکثر المتنجسات لا یجب الاجتناب عنه (۵). مع أن وجوب الاجتناب ثابت فیما کان رجسا من عمل الشیطان، یعنی من مبتدعاته، فیختص وجوب الاجتناب المطلق بما کان من عمل الشیطان، سواء کان نجسا - کالخمر - أو قذرا معنویا - مثل المیسر - و من المعلوم: أن المائعات المتنجسة - کالدهن و الطین و الصبغ و الدبس - *

***** (هامش) *****

(۱) المستفاد من قوله تعالی: * (خلق لکم ما فی الأرض جمیعا) * البقرة: ۲۹.

(۲) کذا فی «ف» و مصححة «ن» و فی غیرهما: علیها.

(۳) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: المتقدم.

(۴) المائدة: ۹۰.

(۵) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: منه. (*)

*****ص ۸۴*****

إذا تنجست لیست من أعمال الشیطان و إن ارید من «عمل الشیطان» عمل المکلف المتحقق فی الخارج بإغوائه لیکون المراد بالمذکورات استعمالها علی النحو الخاص، فالمعنی: أن الانتفاع بهذه المذکورات رجس من عمل الشیطان، کما یقال فی سائر المعاصی: إنها من عمل الشیطان، فلا تدل أیضا علی وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت کون الاستعمال رجسا و هو

أول الكلام و كيف كان، فالآية لا تدل على المطلوب و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: * (والرجز فاهجر) * (۱)، بناء على أن «الرجز» هو الرجس و أضعف من الكل: الاستدلال بآية تحريم الخبائث (۲)، بناء على أن كل متنجس خبيث و التحريم المطلق يفيد (۳) عموم الانتفاع، إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل، بقرينة مقابلته بحلية الطيبات و أما الأخبار: فمنها: ما تقدم من رواية تحف العقول، حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأن «ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و جميع التقلب فيه، فجميع التقلب فى ذلك حرام» (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) المدثر: ۵.

(۲) و هى قوله تعالى: * (ويحرم عليهم الخبائث) * الأعراف: ۱۵۷.

(۳) فى «ش» : يفيد تحريم.

(۴) تحف العقول: ۳۳۳، مع اختلاف. (*)

*****ص ۸۵*****

و فيه: ما تقدم من أن المراد ب «وجوه النجس» عنواناته المعهودة، لأن الوجه هو العنوان و الدهن ليس عنوانا للنجاسة و الملاقى للنجس و إن كان عنوانا للنجاسة، لكنه ليس وجها من وجوه النجاسة فى مقابلة غيره و لذا لم يعدوه عنوانا فى مقابل العناوين النجسة، مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر، لو اريد به المنع عن استعمال كل متنجس و منها: ما دل على الأمر بإهراق المائعات الملاقية للنجاسة (۱) و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه (۲) و قد تقدم بعضها فى مسألة الدهن و بعضها الآخر متفرقة، مثل قوله: «يهريق المرق» (۳) و نحو ذلك و فيه: أن طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها فى الأكل، فإن ما امر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعا، فالمراد:

إطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقى للأكل و أما الإجماعات: ففى دلالتها على المدعى نظر، يظهر من ملاحظتها، فإن الظاهر من كلام السيد - المتقدم (۴) - : أن مورد الإجماع هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب و أما حرمة الأكل و الانتفاع فهى من فروعها المتفرعة *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۶: ۳۷۶، الباب ۴۴ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث الأول.

(۲) الوسائل ۱۶: ۳۷۴، الباب ۴۳ من أبواب الأطعمة المحرمة.

(۳) لفظ الحديث: يهراق مرقها.

(۴) يعنى كلام السيد المرتضى، المتقدم فى الصفحة: ۸۰. (*)

*****ص ۸۶*****

على النجاسة، لا أن معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس، فإن خلاف باقى الفقهاء فى أصل النجاسة فى أهل الكتاب، لا فى أحكام النجس و أما إجماع الخلاف (۱)، فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات (۲) فى عنوان المسألة، فإن الثانى يشمل الأحكام كلها و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع موردا للخلاف (۳)، لأنه الظاهر من قوله: «دليلنا إجماع الفرقة»، فافهم و اغتنم و أما إجماع السيد فى الغنية (۴)، فهو فى أصل مسألة تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلم و الزيت المتنجس، لا فى ما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع، نعم، هو قائل بذلك و بالجملة، فلا ينكر ظهور كلام السيد فى حرمة الانتفاع بالنجس الذاتى و العرضى، لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جدا و كذلك لا ينكر كون السيد و الشيخ قائلين بحرمة

الانتفاع بالمتنجس *

***** (هامش) *****

(۱) المتقدم فی الصفحة: ۸۱ – ۸۲.

(۲) فی «ش» : المذکورة.

(۳) کذا فی «ف» و «خ» و فی سائر النسخ: مورد الخلاف.

(۴) المتقدم فی الصفحة: ۸۲. (*)

*****ص ۸۷*****

– کما هو ظاهر المفید (۱) و صریح الحلی (۲) – لکن دعواهما الإجماع علی ذلک ممنوعة عند المتأمل المنصف. ثم علی تقدیر تسلیم دعواهم الإجماعات، فلا ریب فی و هنها بما یظهر من أکثر المتأخرین من قصر حرمة الانتفاع علی امور خاصة. قال فی المعتبر – فی أحکام الماء (۳) المتنجس – : و کل ماء (۴) حکم

***** (هامش) *****

(۱) المقنعة: ۵۸۲.

(۲) السرائر ۲: ۲۱۹ و ۳: ۱۲۱.

(۳) فی «ش» زیادة: القلیل.

(۴) جاءت العبارة فی هامش «ف» کما یلی: «قال فی المعتبر – فی أحکام الماء القلیل المتنجس – : الماء النجس لا یجوز استعماله فی رفع حدث و لا إزالة خبث مطلقا و لا فی أکل و لا فی شرب إلا عند الضرورة و أطلق الشیخ المنع من استعماله إلا عند الضرورة ۱. لنا، إن مقتضی الدلیل: جواز الاستعمال مطلقا، ترک العمل به فی ما ذکرنا بالإتفاق و النقل، فیکون الباقی علی الأصل» ۲، انتهی و قال فی موضع آخر من أحکام الماء المشتبه – فی رد من قال بوجوب الإراقة – : «إنه قد یتعلق الغرض ببقائه لأجل الاستعمال فی غیر الطهارة و الأکل و الشرب ۳ و قال بعد ذلک – أیضا – : إن کل ماء. . صح صح». – ۱ – المبسوط ۱: ۷. ۲ – المعتبر ۱: ۵۰ – ۵۱. ۳ – المعتبر ۱: ۱۰۴. (*)

*****ص ۸۸*****

بنجاسته لم یجز استعماله – إلی أن قال – : و یرید (۱) بالمنع عن استعماله: الاستعمال فی الطهارة و إزالة الخبث و الأکل و الشرب دون غیره، مثل بل الطین و سقی الدابة (۲)، انتهی. أقول: إن بل الصبغ و الحناء بذلک الماء داخل فی الغیر، فلا یحرم الانتفاع بهما و أما العلامة، فقد قصر حرمة استعمال الماء المتنجس – فی التحریر و القواعد و الإرشاد – علی الطهارة و الأکل و الشرب (۳) وجوز فی المنتهی الانتفاع بالعجین النجس فی علف الدواب، محتجا بأن المحرم علی المکلف تناوله و بأنه انتفاع فیکون سائغا، للأصل (۴) و لا یخفی أن کلا دلیلیه صریح فی حصر التحریم فی أکل العجین المتنجس (۵) و قال الشهید فی قواعده:

«النجاسة ما حرم استعماله فی الصلاة و الأغذیة» (۶) ثم ذکر ما یؤید المطلوب و قال فی الذکری – فی أحکام النجاسة – : تجب إزالة النجاسة *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» و «ن» و «ش» : نرید.

(۲) المعتبر ۱: ۱۰۵.

(۳) التحریر ۱: ۵، القواعد ۱: ۱۸۹، الإرشاد ۱: ۲۳۸.

(۴) المنتهی ۱: ۱۸۰ و لم نجد فی کلامه الاستدلال بالأصل صریحا.

(۵) کذا فی «ن» و «ش» و لم یرد «العجین» فی «ف»، کما لم یرد «المتنجس» فی سائر النسخ.

(۶) القواعد و الفوائد ۲: ۸۵، القاعدة: ۱۷۵. (*)

*****ص ۸۹*****

عن الثوب و البدن، ثم ذکر المساجد و غیرها، - إلی أن قال - : و عن کل مستعمل فی أکل أو شرب أو ضوء تحت ظل، للنهی عن النجس و للنص (۱)، انتهی. مراده (۲) بالنهی عن النجس: النهی عن أکله و مراده بالنص: ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف (۳)، فانظر إلی صراحة کلامه فی أن المحرم من الدهن المتنجس - بعد الأکل و الشرب - خصوص الاستضاءة تحت الظل، للنص و هو المطابق لما حکاه المحقق الثانی - فی حاشیة الإرشاد (۴) - عنه قدس سره فی بعض فوائده: من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فی جمیع ما یتصور من فوائده و قال المحقق و الشهید الثانیان فی المسالک و حاشیة الإرشاد، - عند قول المحقق و العلامة قدس سره ما: «تجب إزالة النجاسة عن الأوانی» (۵) - : إن هذا إذا استعملت فی ما یتوقف استعماله علی الطهارة، کالأکل و الشرب (۶) و سیأتی (۷) عن المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد - فی مسألة *

***** (هامش) *****

(۱) ذکری الشیعة: ۱۴.

(۲) فی «ص» و «ش» : و مراده.

(۳) و هی المرسلة المتقدمة عن المبسوط فی الصفحة: ۷۸.

(۴) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۳ - ۲۰۴.

(۵) الشرائع ۱: ۵۳، الإرشاد ۱: ۲۳۹.

(۶) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : ۲۸، المسالک ۱: ۱۲۴.

(۷) فی الصفحة: ۹۴. (*)

*****ص ۹۰*****

الانتفاع بالأصباغ المتنجسة - ما یدل علی عدم توقف جواز الانتفاع بها علی الطهارة و فی المسالک - فی ذیل قول المحقق قدس سره : «و کل مائع نجس عدا الأدهان» - قال: لا فرق فی عدم جواز بیعها - علی القول بعدم قبولها للطهارة - بین صلاحیتها للانتفاع علی بعض الوجوه و عدمه و لا بین الإعلام بحالها و عدمه، علی ما نص علیه الأصحاب و أما الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضیة - کالزیت تقع فیه الفأرة - فیجوز بیعها لفائدة الاستصباح بها (۱) و إنما خرج هذا الفرد بالنص و إلا فکان ینبغی مساواتها لغیرها من المائعات المتنجسة التی یمکن الانتفاع بها فی بعض الوجوه و قد ألحق بعض الأصحاب ببیعها للاستصباح بیعها لتعمل صابونا أو یطلی به (۲) الأجرب و نحو ذلک و یشکل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل، فإن جاز لتحقق المنفعة، فینبغی مثله فی المائعات النجسة (۳) التی ینتفع بها، کالدبس یطعم النحل (۴) و غیره (۵)، انتهی و لا یخفی ظهوره فی جواز الانتفاع بالمتنجس و کون المنع من بیعه لأجل النص، یقتصر علی مورده و کیف کان، فالمتتبع فی کلام المتأخرین یقطع بما استظهرناه *

***** (هامش) *****

(۱) کلمة «بها» من «ش» و المصدر فقط.

(۲) کذا فی النسخ و فی المصدر: بها و هو الأنسب.

(۳) فی «ف» : المتنجسة.

(۴) فی «ش» و المصدر: للنحل.

(۵) المسالک ۳: ۱۱۹. (*)

*****ص ۹۱*****

من کلماتهم و الذی أظن - و إن کان الظن لا یغنی لغیری شیئا - أن کلمات القدماء ترجع إلی ما ذکره المتأخرون و أن المراد بالانتفاع فی کلمات القدماء: الانتفاعات الراجعة إلی الأکل و الشرب و إطعام الغیر و بیعه علی نحو بیع ما یحل أکله (۱). ثم (۲) لو فرضنا مخالفة القدماء کفی موافقة المتأخرین فی دفع (۳) الوهن عن الأصل و القاعدة السالمین عما یرد علیهما. ثم علی تقدیر جواز غیر الاستصباح من الانتفاعات، فالظاهر جواز بیعه لهذه الانتفاعات، وفاقا للشهید و المحقق الثانی قدس سره ما. قال الثانی فی حاشیة الإرشاد - فی ذیل قول العلامة رحمه الله: «إلا الدهن للاستصباح» - : إن فی بعض الحواشی المنسوبة إلی شیخنا الشهید أن الفائدة لا تنحصر فی ذلک، إذ مع فرض فائدة اخری للدهن لا تتوقف علی طهارته یمکن بیعها لها، کاتخاذ الصابون منه، قال: و هو مروی و مثله طلی الدواب. أقول: لا بأس بالمصیر إلی ما ذکره شیخنا و قد ذکر أن به روایة (۴)، انتهی. *

***** (هامش) *****

(۱) فی هامش «ف» - هنا - زیادة ما یلی: «کما یشهد لذلک أن المحقق قدس سره فی ما تقدم من کلامه الأول لم یسند عموم المنع إلا إلی إطلاق الشیخ قدس سره ، لا إلی مذهبه - هنا کلمتان غیر مقروءتین. . صح صح».

(۲) شطب فی «ف» علی «ثم» و کتب بدلها: «و».

(۳) کذا فی «ع» و «ص» و فی سائر النسخ: رفع.

(۴) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴. (*)

*****ص ۹۲*****

أقول: و الروایة إشارة إلی ما عن الراوندی - فی کتاب النوادر - بإسناده عن أبی الحسن موسی بن جعفر علیه السلام و فیه: «سئل علیه السلام عن الشحم یقع فیه شیء له دم فیموت؟ قال علیه السلام : تبیعه لمن یعمله صابونا ... الخبر» (۱). ثم لو قلنا بجواز البیع فی الدهن لغیر المنصوص من الانتفاعات المباحة، فهل یجوز بیع غیره من المتنجسات المنتفع بها فی المنافع المقصودة المحللة - کالصبغ و الطین و نحوهما - ، أم یقتصر علی المتنجس المنصوص - و هو الدهن - غایة الأمر التعدی من حیث غایة البیع إلی غیر الاستصباح؟ إشکال: من ظهور استثناء الدهن فی کلام المشهور فی عدم جواز بیع ما عداه، بل عرفت من المسالک (۲) نسبة عدم الفرق بین ما له منفعة محللة و ما لیست له إلی نص الأصحاب و مما تقدم فی مسألة جلد المیتة: من أن الظاهر من کلمات جماعة من القدماء و المتأخرین - کالشیخ فی الخلاف و ابن زهرة و العلامة و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثانی (۳) و غیرهم - دوران المنع عن بیع النجس *

***** (هامش) *****

(۱) مستدرک الوسائل ۱۳: ۷۳، الباب ۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷ و لفظ الحدیث: «أن علیا علیه السلام سُئِلَ عَنِ الزَّیْتِ یَقَعُ فِیهِ »....

(۲) تقدم فی الصفحة: ۹۰.

(۳) الخلاف ۳: ۱۸۷، کتاب البیوع، المسألة ۳۱۲، الغنیة (الجوامع الفقهیة) : ۵۲۴، التذکرة ۱: ۴۶۵، إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۱، التنقیح ۲: ۵، جامع المقاصد ۴: ۱۲. (*)

*****ص ۹۳*****

مدار جواز الانتفاع به و عدمه، إلا ما خرج بالنص - کألیات المیتة (۱) مثلا - أو مطلق نجس العین، علی ما سیأتی من الکلام فیه و هذا هو الذی یقتضیه استصحاب الحکم قبل التنجس (۲) و هی (۳) القاعدة المستفادة من قوله علیه السلام - فی روایة تحف العقول - : «إن کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات، فذلک کله حلال» (۴) و ما تقدم من روایة دعائم الإسلام من حل بیع

کل ما یباح الانتفاع به (۵) و أما قوله تعالی: * (فاجتنبوه) * (۶) و قوله تعالی: * (والرجز فاهجر) * (۷) فقد عرفت أنهما لا یدلان (۸) علی حرمة الانتفاع بالمتنجس، فضلا عن حرمة البیع علی تقدیر جواز الانتفاع و من ذلک یظهر عدم صحة الاستدلال فی ما نحن فیه بالنهی - فی روایة تحف العقول - عن بیع «شیء من وجوه النجس» بعد ملاحظة (۹)

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۶: ۲۹۶، الباب ۳۰ من أبواب الذبائح، الحدیث ۴.

(۲) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: التنجیس.

(۳) مشطوب علیها فی «ن».

(۴) تحف العقول: ۳۳۳.

(۵) راجع الصفحة: ۱۰.

(۶) المائدة: ۸۹.

(۷) المدثر: ۵.

(۸) فی أکثر النسخ: أنها لا تدل و فی «ش» : أنهما لا تدلان و ما أثبتناه مطابق لمصححة «ن».

(۹) وردت فی «ش» فقط. (*)

*****ص ۹۴*****

تعلیل المنع فیها بحرمة الانتفاع و یمکن حمل کلام من أطلق المنع عن بیع النجس إلا الدهن لفائدة الاستصباح علی إرادة المائعات النجسة التی لا ینتفع بها فی غیر الأکل و الشرب منفعة محللة مقصودة من أمثالها و یؤیده:

تعلیل استثناء الدهن بفائدة (۱) الاستصباح، نظیر استثناء بول الإبل للاستشفاء و إن احتمل أن یکون ذکر الاستصباح لبیان ما یشترط أن یکون غایة للبیع. قال فی جامع المقاصد - فی شرح قول العلامة قدس سره : «إلا الدهن المتنجس (۲) لتحقق فائدة (۳) الاستصباح به تحت السماء خاصة» - قال: و لیس المراد ب «خاصة» بیان حصر الفائدة (۴) - کما هو الظاهر - و قد ذکر شیخنا الشهید فی حواشیه: أن فی روایة جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس و صرح مع ذلک بجواز الانتفاع به فیما یتصور من فوائده کطلی الدواب. إن قیل: إن العبارة تقتضی حصر الفائدة، لأن الاستثناء فی سیاق النفی یفید الحصر، فإن المعنی فی العبارة: إلا الدهن المتنجس لهذه الفائدة. قلنا: لیس المراد ذلک، لأن الفائدة بیان لوجه الاستثناء، أی: *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ن» و «ش» و فی غیرهما: لفائدة.

(۲) لم ترد کلمة «المتنجس» فی غیر «ف».

(۳) فی المصدر: إلا الدهن النجس لفائدة.

(۴) فی «ش» زیادة: فی الاستصباح. (*)

*****ص ۹۵*****

إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح و هذا لا یستلزم الحصر و یکفی فی صحة ما قلنا تطرق الاحتمال فی العبارة المقتضی لعدم الحصر (۱)، انتهی و کیف کان، فالحکم بعموم کلمات هؤلاء لکل مائع متنجس - مثل الطین و الجص المائعین و الصبغ و شبه ذلک - محل تأمل و ما نسبه فی المسالک من عدم فرقهم فی المنع عن بیع المتنجس بین ما یصلح للانتفاع به و ما لا یصلح (۲) فلم یثبت صحته، مع ما عرفت من کثیر من الأصحاب من إناطة الحکم فی کلامهم مدار الانتفاع (۳) و لأجل ذلک استشکل المحقق الثانی - فی حاشیة الإرشاد - فی ما (۴) ذکره العلامة بقوله: «و لا بأس ببیع ما عرض له التنجیس مع قبول الطهارة» (۵) حیث قال: مقتضاه أنه لو لم یکن

قابلا ـ للطهارة لم يجز بيعه و هو مشكل، إذ الأصباغ المتنجسة لا تقبل التطهير عند الأكثر و الظاهر جواز بيعها، لأن منافعها لا تتوقف على الطهارة، اللهم إلا أن يقال: إنها تؤول إلى حالة يقبل معها التطهير، لكن بعد جفافها، بل ذلك هو *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۱۳.

(۲) تقدم فی الصفحة: ۹۰.

(۳) راجع الصفحة: ۹۲ – ۹۳.

(۴) كذا فی «ش» و فی «ف» و مصححة «ن» : ما ذكره و فی سائر النسخ: و ما ذكره.

(۵) الإرشاد ۱: ۳۵۷. (*)

*****ص ۹۶*****

المقصود منها، فاندفع الإشكال (۱). أقول: لو لم يعلم من مذهب العلامة دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمة الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال، لأن المفروض حينئذ التزامه بجواز الانتفاع بالأصباغ مع عدم جواز بيعها، إلا أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامة و أنه مشكل على مختار المحقق الثانی، لا إلى كلامه و أن الحكم مشكل على مذهب المتكلم، فافهم. ثم إن ما دفع به الإشكال – من جعل الأصباغ قابلة للطهارة – إنما ينفع فی خصوص الأصباغ و أما مثل بيع الصابون المتنجس، فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره و قد تقدم منه (۲) سابقا (۳) جواز بيع الدهن المتنجس ليعمل صابونا، بناء على أنه من فوائده المحللة. مع أن ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محل نظر، لأن المقصود من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود فی الأصباغ، لأن الانتفاع بها – و هو الصبغ – قبل الطهارة و أما ما يبقى منها بعد الجفاف – و هو اللون – فهی نفس المنفعة، لا الانتفاع، مع أنه لا يقبل التطهير و إنما القابل هو الثوب. *

***** (هامش) *****

(۱) حاشية الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴، مع اختلاف.

(۲) فی «ف»، «خ» : عنه.

(۳) تقدم فی الصفحة: ۹۱. (*)

*****ص ۹۷*****

بقی الكلام فی حكم نجس العين، من حيث أصالة حل الانتفاع به فی غير ما ثبتت حرمته، أو أصالة العكس. فاعلم أن ظاهر الأكثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العين، بل ظاهر فخر الدين – فی شرح الإرشاد – و الفاضل المقداد:

الإجماع على ذلك، حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بأنها محرمة الانتفاع و كل ما هو كذلك لا يجوز بيعه، قالا: أما الصغرى فإجماعية (۱) و يظهر من الحدائق – فی مسألة الانتفاع بالدهن المتنجس (۲) فی غير الاستصباح – نسبة ذلك إلى الأصحاب (۳) و يدل عليه ظواهر الكتاب و السنة: مثل قوله تعالى: * (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّم * (۴)، بناء على ما ذكره الشيخ و العلامة من إرادة جميع الانتفاعات (۵) و قوله تعالى: * (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوه * (۶) الدال على وجوب اجتناب كل رجس و هو *

***** (هامش) *****

(۱) التنقيح ۲: ۵ و لا يوجد لدينا شرح الإرشاد.

(۲) فی «ف» : النجس.

(۳) الحدائق ۱۸: ۸۹.

(۴) المائدة: ۳.

(۵) الخلاف ۱: ۶۲، کتاب الطهارة، المسألة ۱۰، نهایة الإحکام ۲: ۴۶۲.

(۶) المائدة: ۹۰. (*)

*****ص ۹۸*****

نجس العین و قوله تعالی: * (والرجز فاهجر) * (۱)، بناء علی أن هجره لا یحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقا و تعلیله علیه السلام - فی روایة تحف العقول - حرمة بیع وجوه النجس بحرمة الأکل و الشرب و الإمساک و جمیع التقلبات فیه و یدل علیه - أیضا - کل ما دل من الأخبار و الإجماع علی عدم جواز بیع نجس العین (۲)، بناء علی أن المنع من بیعه لا یکون إلا مع حرمة الانتفاع به. هذا و لکن التأمل یقضی بعدم جواز الاعتماد فی مقابلة أصالة الإباحة، علی شیء مما ذکر. أما آیات التحریم و الاجتناب و الهجر، فلظهورها فی الانتفاعات المقصودة فی کل نجس بحسبه و هی فی مثل المیتة: الأکل و فی الخمر: الشرب و فی المیسر: اللعب به و فی الأنصاب و الأزلام:

ما یلیق بحالهما و أما روایة تحف العقول، فالمراد بالإمساک و التقلب فیه (۳) ما یرجع إلی الأکل و الشرب و إلا فسیجئ الاتفاق علی جواز إمساک نجس العین لبعض الفوائد. *

***** (هامش) *****

(۱) المدثر: ۵.

(۲) تقدم فی مسائل الاکتساب بالأعیان النجسة، فراجع.

(۳) فی مصححة «ن» : فیها و تذکیر الضمیر صحیح أیضا باعتبار رجوعه إلی «النجس» فی الروایة. (*)

*****ص ۹۹*****

و ما دل من الإجماع و الأخبار علی حرمة بیع نجس العین قد یدعی اختصاصه بغیر ما یحل الانتفاع (۱) المعتد به، أو یمنع (۲) استلزامه لحرمة الانتفاع، بناء علی أن نجاسة العین مانع مستقل عن جواز البیع من غیر حاجة إلی إرجاعها إلی عدم المنفعة المحللة و أما توهم الإجماع، فمدفوع بظهور کلمات کثیر منهم فی جواز الانتفاع فی الجملة. قال فی المبسوط: إن سرجین ما لا یؤکل لحمه و عذرة الإنسان و خرؤ الکلاب لا یجوز بیعها و یجوز الانتفاع بها فی الزروع و الکروم و اصول الشجر بلا خلاف

(۳)، انتهی و قال العلامة فی التذکرة: «یجوز اقتناء الأعیان النجسة لفائدة»

(۴) و نحوها فی القواعد

(۵) و قرره علی ذلک فی جامع المقاصد و زاد علیه قوله: لکن هذه لا تصیرها مالا بحیث یقابل بالمال

(۶) و قال فی باب الأطعمة و الأشربة من المختلف: إن شعر الخنزیر یجوز استعماله مطلقا، مستدلا بأن نجاسته لا تمنع الانتفاع به، لما فیه من *

***** (هامش) *****

(۱) فی أکثر النسخ زیادة: المحلل.

(۲) فی «ف» و «خ» و «م» و «ص» : أو بمنع.

(۳) المبسوط ۲: ۱۶۷.

(۴) التذکرة ۱: ۵۸۲.

(۵) القواعد ۱: ۱۲۰.

(۶) جامع المقاصد ۴: ۱۵. (*)

*****ص ۱۰۰*****

المنفعة الخالية عن ضرر عاجل و آجل (۱) و قال الشهيد فى قواعده:

«النجاسة ما حرم استعماله فى الصلاة و الأغذية، للاستقذار، أو للتوصل بها إلى الفرار» ثم ذكر أن قيد «الأغذية» لبيان مورد الحكم و فيه تنبيه على الأشربة، كما أن فى الصلاة تنبيها على الطواف (۲)، انتهى و هو كالنص فى جواز الانتفاع بالنجس فى غير هذه الامور و قال الشهيد الثانى فى الروضة عند قول المصنف - فى عداد ما لا- يجوز بيعه من النجاسات - : «و الدم»، قال: «و إن فرض له نفع حكمى كالصبغ، » و أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه «و إن فرض لهما نفع» (۳). فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلل و إلا لم يحسن ذكر هذا القيد فى خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات و لا ذكر خصوص الصبغ للدم، مع أن الأكل هى المنفعة المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق فى قوله تعالى: * (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ) * (۴) و المسوق لها الكلام فى قوله تعالى: * (أَوْ دَماً مَسْفُوحاً) * (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) المختلف ۱: ۶۸۴.

(۲) القواعد و الفوائد ۲: ۸۵.

(۳) الروضة البهية ۳: ۲۰۹.

(۴) المائدة: ۳.

(۵) الأنعام:

۱۴۵. (*)

*****ص ۱۰۱*****

و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثانى، حيث حكى عن الشهيد، أنه حكى عن العلامة: جواز الاستصباح بدهن الميتة، ثم قال: «و هو بعيد، لعموم النهى (۱) عن الانتفاع بالميتة» (۲)، فإن عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدل على عدم العموم فى النجس و كيف كان، فلا يبقى بملاحظة ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع - المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح (۳) - الجابر لرواية تحف العقول الناهية عن جميع التقلب فى النجس، مع احتمال أن يراد من «جميع التقلب» جميع أنواع التعاطى، لا الاستعمالات و يراد من «إمساكه» : إمساكه للوجه المحرم و لعله للإحاطة بما ذكرنا اختار بعض الأساطين (۴) - فى شرحه على القواعد - جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس، لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفة فى محل الكلام. فقال: و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة و المتنجسة فى غير ما ورد النص بمنعه، كالميتة النجسة التى لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالا عرفا، للأخبار و الإجماع و كذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص *

***** (هامش) *****

(۱) فى المصدر: لثبوت النهى.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۱۳.

(۳) راجع الصفحة: ۹۷.

(۴) هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره. (*)

*****ص ۱۰۲*****

أو منزل على الانتفاع الدال على عدم الإكتراث بالدين و عدم المبالاة و أما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلة و يبقى على حكم الأصل (۱)، انتهى و التقييد ب «ما يسمى استعمالا» فى كلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميتة و سد ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير و مراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميتة عن هذه الامور، لأن استعمال كل شىء إعماله فى العمل المقصود منه

عرفا، فإن إيقاد الباب و السرير لا يسمى استعمالا لهما. لكن يشكل بأن المنهى عنه فى النصوص «الانتفاع بالميتة» الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف فى الشىء و لذا قيد هو قدس سره «الانتفاع» بما يسمى استعمالا (۲). نعم، يمكن أن يقال: إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا، تنزيلا لها منزلة المعدوم و لذا يقال للشئ: إنه مما لا ينتفع به، مع قابليته للامور المذكورة. فالمنهى عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التى تعد (۳) غرضا من تملك الميتة لو لا كونها ميتة و إن كانت قد تملك لخصوص هذه *

***** (هامش) *****

(۱) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۴.

(۲) ما أثبتناه مطابق ل «ش» و قد وردت العبارة فى «ف» هكذا: و لذا قيده هو قدس سره بقوله: الانتفاع بما يسمى استعمالا و فى «ن» و «خ» و «م» و «ص» و «ع» هكذا: و لذا قيده هو قدس سره الانتفاع بما يسمى استعمالا.

(۳) فى «ش» زيادة: عرفا. (*)

*****ص ۱۰۳*****

الامور، كما قد يشترى اللحم لإطعام الطيور و السباع، لكنها أغراض شخصية، كما قد يشترى الجلاب لإطفاء النار و الباب للإيقاد و التسخين به. قال العلامة فى النهاية - فى بيان أن الانتفاع ببول غير المأكول فى الشرب للدواء منفعة جزئية لا يعتد بها - قال: إذ كل شىء من المحرمات لا يخلو عن منفعة - كالخمر للتخليل و العذرة للتسميد و الميتة لأكل جوارح الطير - و لم يعتبرها الشارع (۱)، انتهى. ثم إن الانتفاع المنفى فى الميتة و إن كان مطلقا فى حيز النفى، إلا أن اختصاصه (۲) بما ادعيناه من الأغراض المقصودة من الشىء - دون الفوائد المترتبة عليه من دون أن تعد مقاصد - ليس من جهة انصرافه (۳) إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق فى حيز النفى، بل من جهة التسامح و الادعاء العرفى - تنزيلا للموجود منزلة المعدوم - فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها: إنها مما لا ينتفع به و مما ذكرنا ظهر الحال فى البول و العذرة و المنى، فإنها مما لا ينتفع بها و إن استفيد منها بعض الفوائد، كالتسميد و الإحراق - كما هو سيرة بعض الجصاصين من العرب - كما يدل عليه وقوع السؤال فى بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و يجصص به المسجد، فقال الإمام عليه السلام : «إن الماء و النار قد طهراه» (۴)، بل فى *

***** (هامش) *****

(۱) نهاية الإحكام ۲: ۴۶۳.

(۲) كذا فى «ش» و مصححة «ن» و فى سائر النسخ: اختصاصها.

(۳) كذا فى «ش» و مصححة «ن» و فى سائر النسخ: انصرافها.

(۴) الوسائل ۲: ۱۰۹۹، الباب ۸۱ من أبواب النجاسات، الحديث الأول. (*)

*****ص ۱۰۴*****

الرواية إشعار بالتقرير، فتفطن و أما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع عن الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاة لا من استعمله ليغسله، فهو تنزيل بعيد. نعم، يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر، بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع - كالصبغ بالدم - و إن بنى على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهارة و فى بعض الروايات إشارة إلى ذلك. ففى الكافى بسنده عن الوشاء، قال: «قلت (۱) لأبى الحسن عليه السلام : - جعلت فداك - إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، فقال: حرام، هى ميتة، فقلت: جعلت فداك فيستصبح (۲) بها؟ فقال: أما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام؟ » (۳) بحملها على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلويث البدن و الثياب و أما حمل الحرام على النجس - كما فى كلام بعض (۴) - فلا شاهد عليه. *

***** (هامش) *****

(۱) فی «خ» و «م» و «ع» : قال: قال و فی المصدر: قال: سألت أبا الحسن علیه السلام ، فقلت له.

(۲) فی المصدر: فنصطبح.

(۳) الکافی ۶: ۲۵۵، الحدیث ۳ و الوسائل ۱۶: ۳۶۴، الباب ۳۲ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحدیث الأول.

(۴) الجواهر ۵: ۳۱۵. (*)

*****ص ۱۰۵*****

و الروایة فی نجس العین، فلا ینتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس، لاحتمال کون مزاولة نجس العین مبغوضة (۱) للشارع، کما یشیر إلیه قوله تعالی: * (والرجز فاهجر) * (۲). ثم إن منفعة النجس المحللة - للأصل أو للنص - قد تجعله (۳) مالا عرفا، إلا أنه منع الشرع عن بیعه، کجلد المیتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغیر الوضوء - کما هو مذهب جماعة (۴) - مع القول بعدم جواز بیعه، لظاهر الإجماعات المحکیة (۵) و شعر الخنزیر إذا جوزنا استعماله اختیارا و الکلاب الثلاثة إذا منعنا عن بیعها، فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضة علیها و لا یبعد جواز هبتها، لعدم المانع مع وجود المقتضی، فتأمل و قد لا تجعله مالا عرفا، لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له (۶) و إن ترتب علیه الفوائد، کالمیتة التی یجوز إطعامها لجوارح الطیر و الإیقاد بها و العذرة للتسمید، فإن الظاهر أنها لا تعد أموالا عرفا، کما اعترف به جامع المقاصد (۷) فی شرح قول العلامة: «و یجوز اقتناء الأعیان النجسة *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: مبغوضا.

(۲) المدثر: ۵.

(۳) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: یجعلها.

(۴) کالشیخ فی النهایة: ۵۸۷ و المحقق فی الشرائع ۳: ۲۲۷ و العلامة فی الإرشاد ۲: ۱۱۳ و الفاضل الآبی فی کشف الرموز ۲: ۳۷۴.

(۵) تقدمت عن التذکرة و المنتهی و التنقیح، فی الصفحة: ۳۱.

(۶) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: منها لها.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۱۵. (*)

*****ص ۱۰۶*****

لفائدة» و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فی هذه الامور الناشئ إما عن الحیازة و إما عن کون أصلها مالا للمالک، کما لو مات حیوان له، أو فسد لحم اشتراه للأکل علی وجه خرج عن المالیة و الظاهر جواز المصالحة علی هذا الحق بلا عوض، بناء علی صحة هذا الصلح، بل و مع (۱) العوض، بناء علی أنه لا یعد ثمنا لنفس العین حتی یکون سحتا بمقتضی الأخبار (۲). قال فی التذکرة: و یصح الوصیة بما یحل الانتفاع به من النجاسات، کالکلب المعلم و الزیت النجس لإشعاله تحت السماء و الزبل للانتفاع بإشعاله و التسمید به و جلد المیتة - إن سوغنا الانتفاع به - و الخمر المحترمة، لثبوت الاختصاص فیها و انتقالها من ید إلی ید بالإرث و غیره (۳)، انتهی و الظاهر أن مراده بغیر الإرث: الصلح الناقل و أما الید الحادثة بعد إعراض الید الأولی فلیس انتقالا. لکن الانصاف: أن الحکم مشکل. نعم، لو بذل مالا علی أن یرفع یده عنها لیحوزها الباذل کان حسنا، کما یبذل الرجل المال علی أن یرفع الید عما فی تصرفه من *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ن» و «ش» و فی غیرهما: بل دفع العوض.

(۲) الوسائل ۱۲: ۶۱، الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به و الحدیث الأول من الباب ۴۰ منها.

(۳) التذکرة ۲: ۴۷۹. (*)

*****ص ۱۰۷*****

الأمكنة المشتركة، كمكانه من المسجد و المدرسة و السوق و ذكر بعض الأساطين - بعد إثبات حق الاختصاص - : أن دفع شيء من المال لافتكاكه يشك في دخوله تحت الاكتساب المحظور، فيبقى على أصالة الجواز (۱). ثم إنه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع و لذا ذكروا: أنه لو علم كون حيازة الشخص للماء و الكلأ لمجرد العبث، لم يحصل له حق و حينئذ فيشكل الأمر في ما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات، حتى إذا صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في البساتين و الزرع بذل له مال فاخذت منه، فإن الظاهر - بل المقطوع - أنه لم يحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخذ المال عليها و من المعلوم:

أن حل المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه في المقام و كذا لو سبق إلى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى. نعم، لو جمعها في مكانه المملوك، فبذل له المال على أن يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها، كان حسنا. كما أنه لو قلنا بكفاية مجرد قصد الحيازة في الاختصاص [وإن لم يقصد الانتفاع بعينه] (۲) و قلنا (۳) بجواز المعاوضة على حق الاختصاص كان أسهل. *

***** (هامش) *****

(۱) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۴.

(۲) ما بين المعقوفتين ساقط من «ن» و «م».

(۳) في «ف»، «خ» «ع»، «ص» : أو قلنا. (*)

*****ص ۱۰۹*****

## النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما

### اشارة

النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد بهو هو على أقسام:

القسم الأول:

القسم الثاني:

المسألة الأولى:

المسألة الثانية:

المسألة الثالثة:

القسم الثالث:

### القسم الأول

القسم الأول:

ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام و هي امور منها: هياكل العبادة المبتدعة - كالصليب و الصنم - بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الإجماع عليه و يدل عليه مواضع من رواية تحف العقول - المتقدمة (۱) - ، مثل (۲) قوله عليه السلام : «و كل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه» و قوله عليه السلام : «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» و قوله عليه السلام : «وَ كُلُّ مَنْهِيٍّ *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم في أول الكتاب.

(۲) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : فی مثل. (*)

*****ص ۱۱۲*****

عَنْهُ مِمَّا یُتَقَرَّبُ بِهِ لِغَیْرِ اللَّهِ» و قوله علیه السلام :

«إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصِّنَاعَةَ الَّتِی حَرَامٌ هِیَ کُلُّهَا الَّتِی یَجِیءُ مِنْهَا (۱) الْفَسَادُ مَحْضاً نَظِیرَ الْمَزَامِیرِ و الْبَرَابِط وَ کُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ وَ الصُّلْبَانِ وَ الْأَصْنَامِ ...إلی أن قال:

فَحَرَامٌ تَعْلِیمُهُ وَ تَعَلُّمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ أَخْذُ الْأَجْرِ عَلَیْهِ وَ جَمِیعُ التَّقَلُّبِ فِیهِ مِنْ جَمِیعِ وُجُوهِ الْحَرَکَاتِ ... الخ». هذا کله، مضافا إلی أن أکل المال فی مقابل هذه الأشیاء أکل له بالباطل و إلی قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه» (۲) بناء علی أن تحریم هذه الامور تحریم لمنافعها الغالبة، بل الدائمة، فإن الصلیب من حیث إنه خشب بهذه الهیئة لا ینتفع به إلا فی الحرام و لیس بهذه الهیئة مما ینتفع به فی المحلل و المحرم و لو فرض ذلک کان (۳) منفعة نادرة لا یقدح فی تحریم العین بقول مطلق، الذی هو المناط فی تحریم الثمن. نعم، لو فرض هیئة خاصة مشترکة بین هیکل العبادة و آلة اخری لعمل محلل - بحیث لا تعد (۴) منفعة نادرة - فالأقوی جواز البیع بقصد تلک المنفعة المحللة، کما اعترف به فی المسالک (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ش» : منه.

(۲) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۰، الحدیث ۳۰۱.

(۳) فی «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» : کان ذلک.

(۴) فی «ن» : لا یعد.

(۵) المسالک ۳: ۱۲۲ (اعترف به فی مسألة آلات اللهو). (*)

*****ص ۱۱۳*****

فما ذکره بعض الأساطین (۱) من أن ظاهر الإجماع و الأخبار: أنه لا فرق بین قصد الجهة المحللة و غیرها، فلعله محمول علی الجهة المحللة التی لا دخل للهیئة فیها، أو النادرة التی مما للهیئة دخل فیه. نعم، ذکر أیضا - وفاقا لظاهر غیره، بل الأکثر - أنه لا فرق بین قصد المادة و الهیئة. أقول: إن أراد ب «قصد المادة» کونها هی الباعثة علی بذل المال بإزاء ذلک الشیء و إن کان عنوان المبیع المبذول بإزائه الثمن هو ذلک الشیء، فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن، لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشکل بالشکل الخاص - من حیث کونه مالا عرفا - بذل للمال علی الباطل و إن أراد ب «قصد المادة» کون المبیع هی المادة، سواء تعلق البیع بها بالخصوص - کأن یقول: بعتک خشب هذا الصنم - أو فی ضمن مجموع مرکب - کما لو وزن له وزنة حطب فقال: بعتک، فظهر فیه صنم أو صلیب - فالحکم ببطلان البیع فی الأول و فی مقدار الصنم فی الثانی مشکل، لمنع شمول الأدلة لمثل هذا الفرد، لأن المتیقن من الأدلة المتقدمة حرمة المعاوضة علی هذه الامور نظیر المعاوضة علی غیره (۲) من الأموال العرفیة و هو ملاحظة مطلق ما یتقوم به مالیة الشیء من المادة و الهیئة و الأوصاف و الحاصل: أن الملحوظ فی البیع قد یکون مادة الشیء من غیر *

***** (هامش) *****

(۱) و هو الشیخ الکبیر کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : ۷.

(۲) کذا فی النسخ و فی مصححة «ن» : غیرها. (*)

*****ص ۱۱۴*****

مدخلیة الشکل، ألا تری أنه لو باعه وزنة (۱) نحاس فظهر فیها آنیة مکسورة، لم یکن له (۲) خیار العیب، لأن المبیع هی المادة و

دعوی أن المال هی المادة بشرط عدم الهیئة، مدفوعة بما صرح به من أنه لو أتلف الغاصب لهذه (۳) الامور ضمن موادها (۴) و حمله علی الإتلاف تدریجا تمحل (۵) و فی (۶) محکی التذکرة أنه إذا کان لمکسورها قیمة و باعها صحیحة لتکسر و کان المشتری ممن یوثق بدیانته، فإنه یجوز بیعها علی الأقوی (۷)، انتهی و اختار ذلک صاحب الکفایة (۸) و صاحب الحدائق (۹) و صاحب *

***** (هامش) *****

(۱) الوزنة: مقدار لتحدید الوزن یختلف باختلاف البلدان، ففی بعضها یقدر بثلاثة أرطال و فی بعضها بخمسة أرطال. انظر محیط المحیط: ۹۶۸، مادة «وزن».

(۲) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» : لها.

(۳) اللام - فی کلمة «لهذه» - مشطوب علیها فی «ن».

(۴) مثل عبارة العلامة فی القواعد:

فإن احرقت ضمن قیمة الرضاض، راجع القواعد ۱: ۲۰۳.

(۵) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : محتمل.

(۶) فی «ف»، «ن» و «خ» : «و قال فی».

(۷) حکاه عنها السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۳۲، لکنا لم نقف فی التذکرة إلا علی ما یلی: «و إن عد مالا فالأقوی عندی الجواز مع زوال الصفة المحرمة»، انظر التذکرة ۱: ۴۶۵.

(۸) کفایة الأحکام:

۸۵.

(۹) الحدائق ۱۸: ۲۰۱. (*)

*****ص ۱۱۵*****

الریاض (۱) نافیا عنه الریب (۲) و لعل التقیید فی کلام العلامة ب «کون المشتری ممن یوثق بدیانته» (۳) لئلا یدخل فی باب المساعدة علی المحرم، فإن دفع ما یقصد منه المعصیة غالبا مع عدم وثوق بالمدفوع إلیه تقویة لوجه من وجوه المعاصی، فیکون باطلا، کما فی روایة تحف العقول. لکن فیه - مضافا إلی التأمل فی بطلان البیع لمجرد الإعانة علی الإثم - : أنه یمکن الاستغناء عن هذا القید (۴) بکسره قبل أن یقبضه إیاه، فإن الهیئة غیر محترمة فی هذه الامور، کما صرحوا به فی باب الغصب (۵). بل قد یقال بوجوب إتلافها فورا و لا یبعد أن یثبت، لوجوب حسم مادة الفساد و فی جامع المقاصد - بعد حکمه بالمنع عن بیع هذه الأشیاء و إن

***** (هامش) *****

(۱) الریاض ۱: ۴۹۹.

(۲) النافی للریب هو صاحب الحدائق، لا صاحب الریاض کما هو ظاهر السیاق.

(۳) لم نقف علیه فی کلام العلامة، کما أشرنا إلیه آنفا.

(۴) کذا فی «ش» و فی مصححة «ن» : هذا الوثوق و فی سائر النسخ: هذا الوجوب.

(۵) صرح به العلامة فی التذکرة ۲: ۳۷۹ و غیرها و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۶: ۲۴۷ و المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۱۰: ۵۲۹، کما أن مقتضی کلام الشیخ - فی مسألة غصب آنیة الذهب و الفضة - ذلک، انظر المبسوط ۳: ۶۱. (*)

*****ص ۱۱۶*****

أمکن الانتفاع علی حالها فی غیر محرم (۱) منفعة لا تقصد منها - قال: و لا أثر لکون رضاضها الباقی بعد کسرها مما ینتفع به فی المحلل و یعد مالا، لأن بذل المال فی مقابلها و هی علی هیئتها بذل له فی المحرم، الذی لا یعد مالا عند الشارع. نعم، لو باع رضاضها

الباقی بعد کسرها قبل أن یکسرها - و کان المشتری موثوقا به و أنه یکسرها - أمکن القول بصحة البیع و مثله باقی الامور المحرمة کأوانی النقدین و الصنم (۲)، انتهی و منها: آلات القمار بأنواعه بلا خلاف ظاهرا و یدل علیه جمیع ما تقدم فی هیاکل العبادة و یقوی هنا أیضا جواز بیع المادة قبل تغییر الهیئة و فی المسالک: أنه لو کان لمکسورها قیمة و باعها صحیحة لتکسر - و کان المشتری ممن یوثق بدیانته - ففی جواز بیعها وجهان و قوی فی التذکرة (۳) الجواز مع زوال الصفة و هو حسن و الأکثر أطلقوا *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف»، «خ»، «ش» : غیر المحرم.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۱۵.

(۳) التذکرة ۱: ۴۶۵. (*)

*****ص ۱۱۷*****

المنع (۱)، انتهی.

أقول: إن أراد ب «زوال الصفة» : زوال الهیئة، فلا ینبغی الإشکال فی الجواز و لا ینبغی جعله محلا للخلاف بین العلامة و الأکثر. ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض، فکل ما اعد لها - بحیث لا یقصد منه علی ما فیه من الخصوصیات غیرها - حرمت المعاوضة علیه و أما المراهنة بغیر عوض فیجیء (۲) أنه لیس بقمار علی الظاهر. نعم، لو قلنا بحرمتها لحق الآلة المعدة لها حکم آلات القمار، مثل ما یعملونه شبه الکرة، یسمی عندنا «توپة» (۳) و الصولجان و منها: آلات اللهو علی اختلاف أصنافها بلا خلاف، لجمیع ما تقدم فی المسألة السابقة و الکلام فی بیع المادة کما تقدم و حیث إن المراد بآلات اللهو ما اعد له، توقف علی تعیین معنی *

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۳: ۱۲۲.

(۲) ظاهر «ف» : فسیجیء.

(۳) کذا فی «ف» و «خ» و فی «ن» : الترسة - التوبة (خ ل) و فی «م» و «ص» : الترسة و فی «ش» : الترثة - التوبة (خ ل). (*)

*****ص ۱۱۸*****

اللهو و حرمة مطلق اللهو. إلا أن المتیقن (۱) منه: ما کان من جنس المزامیر و آلات الأغانی و من جنس الطبول و سیأتی معنی اللهو و حکمه و منها: أوانی الذهب و الفضة إذا قلنا بتحریم اقتنائها و قصد (۲) المعاوضة علی مجموع الهیئة و المادة، لا المادة فقط و منها: الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس إذا لم یفرض علی هیئتها الخاصة منفعة محللة معتد بها، مثل التزین، أو الدفع إلی الظالم الذی یرید مقدارا من المال - کالعشار *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و مصححة «ف» و فی «ن» و «م» و «ع» : المطلوب منه و فی «ص» : المطلوب منه، المتیقن (خ ل).

(۲) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : أو قصد. (*)

*****ص ۱۱۹*****

و نحوه - بناء علی جواز ذلک و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بکسرها من باب دفع مادة الفساد، کما یدل علیه قوله علیه السلام فی روایة الجعفی - مشیرا إلی درهم - : «إکسر هذا، فإنه لا یحل بیعه و لا إنفاقه» (۱) و فی روایة موسی بن بکیر (۲) : «قطعه نصفین (۳) ثم قال: ألقه فی البالوعة حتی لا یباع شیء فیه (۴) غش» (۵) و تمام الکلام فیه فی باب الصرف إن شاء الله و لو وقعت المعاوضة علیها جهلا فتبین الحال لمن صار (۶) إلیه، فإن وقع عنوان المعاوضة علی الدرهم - المنصرف إطلاقه إلی المسکوک بسکة (۷) السلطان (۸) - بطل البیع و إن وقعت المعاوضة علی شخصه *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۴۷۳، الباب ۱۰ من أبواب الصرف، الحديث ۵، مع اختلاف يسير.

(۲) كذا فى النسخ، لكن فى المصادر الحديثية: موسى بن بكر.

(۳) فى مصححة «ص» : بنصفين.

(۴) كذا فى ظاهر «ف» و نسخة بدل «ص» و المصدر و فى «ش» : لا يباع بشئ فيه غش و فى سائر النسخ: حتى لا يباع بما فيه غش.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵ و إليك نصه: «قال: كنا عند أبى الحسن عليه السلام و إذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين، ثم قال لى: ألقه فى البالوعة حتى لا يباع شىء فيه غش».

(۶) كذا فى النسخ و المناسب: صارت.

(۷) كذا فى «ف» و مصححة «ن» و فى سائر النسخ: سكة.

(۸) وردت العبارة فى «ف» هكذا: «فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المشكوك بسكة السلطان» و شطب على عبارة «المنصرف إطلاقه إلى». (*

*****ص ۱۲۰*****

من دون عنوان، فالظاهر صحة البيع مع خيار العيب إن كانت المادة مغشوشة و إن كان مجرد تفاوت السكة، فهو خيار التدليس، فتأمل و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات، فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهة المادة فقط و استرداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع، كما لو جمع بين الخل و الخمر، لأن كل جزء من الخل أو الخمر (۱) مال لا بد أن يقابل فى المعاوضة بجزء من المال، ففساد المعاملة باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير، بخلاف المادة و الهيئة، فإن الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلى لا خارجى تقابل بمال على حدة، ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادة حقيقة و هذا الكلام مطرد فى كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعى وجوده. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: و الخمر. (*)

*****ص ۱۲۱*****

## القسم الثانى

### اشارة

ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة و هو: تارة على وجه يرجع إلى بذل المال فى مقابل المنفعة المحرمة، كالمعاوضة على العنب مع التزامهما أن لا يتصرف فيه إلا بالتخمير و اخرى على وجه يكون الحرام هو الداعى إلى المعاوضة لا غير، كالمعاوضة على العنب مع قصدهما تخميره و الأول إما أن يكون الحرام مقصودا لا غير، كبيع العنب على أن يعمله خمرا (۱) و نحو ذلك و إما أن يكون الحرام مقصودا مع الحلال، بحيث يكون بذل المال بإزائهما (۲)، كبيع الجارية المغنية بثمن لوحظ فيه وقوع بعضه بإزاء *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف» : أن يعمل خمرا.

(۲) فى «ف» : بإزائها. (*)

*****ص ۱۲۲*****

صفة التغنی. فهنا مسائل ثلاث:

*****ص ۱۲۳*****

## المسألة الأولى

المسألة الأولى:

بیع العنب علی أن یعمل خمرا و الخشب علی أن یعمل صنما، أو آلة لهو أو قمار و إجارة (۱) المساکن لیباع أو یحرز فیها الخمر و کذا إجارة السفن و الحمولة لحملها و لا إشکال فی فساد المعاملة - فضلا عن حرمته - و لا خلاف فیه و یدل علیه - مضافا إلی کونها إعانة علی الإثم و إلی أن الإلزام و الالتزام بصرف المبیع فی المنفعة المحرمة الساقطة فی نظر الشارع أکل و إیکال للمال بالباطل - خبر جابر، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یؤاجر بیته فیباع فیه الخمر، قال: حرام اجرته» (۲). فإنه إما مقید بما إذا استأجره لذلک، أو یدل علیه بالفحوی، بناء علی ما سیجیء من حرمة العقد مع من یعلم أنه یصرف المعقود علیه فی الحرام. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: أو إجارة.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۲۵، الباب ۳۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۱۲۴*****

نعم، فی مصححة ابن اذینة، قال (۱) : «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یؤاجر سفینته أو دابته لمن یحمل فیها أو علیها الخمر و الخنازیر، قال: لا بأس» (۲). لکنها محمولة علی ما إذا اتفق الحمل من دون أن یؤخذ رکنا أو شرطا فی العقد، بناء علی أن خبر جابر نص فی ما نحن فیه و ظاهر فی هذا، عکس الصحیحة، فیطرح (۳) ظاهر کل بنص الآخر، فتأمل، مع أنه لو سلم التعارض کفی العمومات المتقدمة (۴) و قد یستدل أیضا - فی ما نحن فیه - بالأخبار المسؤول فیها عن جواز بیع الخشب ممن یتخذه صلبانا أو صنما، مثل مکاتبة ابن اذینة: «عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه صلبانا؟ قال: لا» (۵) و روایة عمرو بن الحریث: «عن التوت أبیعه ممن یصنع الصلیب أو الصنم؟ قال: لا» (۶) و فیه: أن حمل تلک الأخبار علی صورة اشتراط البائع المسلم *

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: «قال: کتبت إلی أبی عبد الله علیه السلام أسأله عن الرجل »....

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۳۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۳) کذا فی «ف» و نسخة بدل «ش» و فی سائر النسخ: یطرح.

(۴) و هی روایة تحف العقول و روایة الفقه الرضوی و روایة دعائم الإسلام و النبوی المشهور، المتقدمة کلها فی أول الکتاب.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۲۷، الباب ۴۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۲۷، الباب ۴۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲ و لفظه هکذا: «عن التوت أبیعه یصنع للصلیب و الصنم؟ قال: لا». (*)

*****ص ۱۲۵*****

علی المشتری أو تواطئهما علی التزام صرف المبیع فی الصنم و الصلیب، بعید فی الغایة و الفرق بین مؤاجرة البیت لبیع الخمر فیه و بیع الخشب علی أن یعمل صلیبا أو صنما لا یکاد یخفی (۱)، فإن بیع الخمر فی مکان و صیرورته دکانا لذلک منفعة عرفیة یقع الإجارة علیها من المسلم کثیرا - کما یؤجرون البیوت لسائر المحرمات - بخلاف جعل العنب خمرا و الخشب صلیبا، فإنه لا غرض للمسلم فی ذلک غالبا یقصده فی بیع عنبه أو خشبه، فلا یحمل علیه موارد السؤال. نعم، لو قیل فی المسألة الآتیة بحرمة بیع الخشب ممن یعلم أنه

یعمله صنما - لظاهر هذه الأخبار - صح الاستدلال بفحواها علی ما نحن فیه، لکن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه، کما سیجیء. ثم إنه یلحق بما ذکر - من بیع العنب و الخشب علی أن یعملا خمرا و صلیبا (۲) - بیع کل ذی منفعهٔ محللهٔ علی أن یصرف فی الحرام، لأن حصر الانتفاع بالمبیع (۳) فی الحرام یوجب کون أکل الثمن بازائه أکلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بین ذکر (۴) الشرط المذکور فی متن العقد و بین *

***** (هامش) *****

(۱) فی أکثر النسخ: یختفی.

(۲) فی «ف»، «خ»، «ش» : أو صلیبا.

(۳) کذا فی مصححهٔ «ن» و «ص» و فی سائر النسخ: بالبیع.

(۴) ورد فی «ش» فقط. (*)

*****ص ۱۲۶*****

التواطؤ علیه خارج العقد و وقوع العقد علیه و لو کان فرق فإنما هو فی لزوم الشرط و عدمه، لا فیما هو مناط الحکم هنا و من ذلک یظهر أنه لا یبنی فساد هذا العقد علی کون الشرط الفاسد مفسدا، بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد، لما عرفت من رجوعه فی الحقیقهٔ إلی أکل المال فی مقابل المنفعهٔ المحرمهٔ و قد تقدم الحکم بفساد المعاوضهٔ علی آلات المحرم مع کون موادها أموالا مشتملهٔ علی منافع محللهٔ، مع أن الجزء أقبل للتفکیک بینه و بین الجزء الآخر من الشرط و المشروط و سیجئ أیضا فی المسألهٔ الآتیهٔ ما یؤید هذا أیضا، إن شاء الله.

*****ص ۱۲۷*****

## المسألهٔ الثانیهٔ

المسألهٔ الثانیهٔ:

یحرم المعاوضهٔ علی الجاریهٔ المغنیهٔ و کل عین مشتملهٔ علی صفهٔ یقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلک و قصد اعتبارها فی البیع علی وجه یکون دخیلا فی زیادهٔ الثمن - کالعبد الماهر فی القمار أو اللهو و السرقهٔ (۱)، إذا لوحظ فیه هذه الصفهٔ و بذل بإزائها شیء من الثمن - لا ما کان علی وجه الداعی و یدل علیه أن بذل شیء (۲) من الثمن بملاحظهٔ الصفهٔ المحرمهٔ أکل للمال بالباطل و التفکیک بین القید و المقید - بصحهٔ العقد فی المقید و بطلانه فی القید بما قابله من الثمن - غیر معروف عرفا، لأن القید أمر معنوی لا یوزع علیه شیء من المال و إن کان یبذل المال بملاحظهٔ وجوده و غیر واقع شرعا، علی ما اشتهر من أن الثمن لا یوزع علی الشروط، فتعین بطلان العقد رأسا. *

***** (هامش) *****

(۱) فی مصححهٔ «ن» : أو السرقهٔ.

(۲) فی «ش» : الشیء. (*)

*****ص ۱۲۸*****

و قد ورد النص بأن: «ثمن الجاریهٔ المغنیهٔ سحت» (۱) و أنه: «قد یکون للرجل الجاریهٔ تلهیه و ما ثمنها إلا کثمن الکلب» (۲). نعم، لو لم تلاحظ الصفهٔ أصلا فی کمیهٔ الثمن، فلا إشکال فی الصحهٔ و لو لوحظت من حیث إنها صفهٔ کمال قد تصرف إلی المحلل فیزید لأجلها الثمن، فإن کانت المنفعهٔ المحللهٔ لتلک الصفهٔ مما یعتد بها، فلا إشکال فی الجواز و إن کانت نادرهٔ بالنسبهٔ إلی المنفعهٔ المحرمهٔ، ففی إلحاقها بالعین فی عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل علی منفعهٔ محللهٔ غیر نادرهٔ بالنسبهٔ إلی المحرمهٔ و عدمه - لأن

المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا ضير فى زيادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة - وجهان: أقواهما: الثانى، إذ لا يعد أكلا للمال بالباطل و النص بأن «ثمن المغنية سحت» مبنى على الغالب. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۸۷، الباب ۱۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴ و لفظه: «إن ثمن الكلب و المغنية سحت».

(۲) الوسائل ۱۲: ۸۸، الباب ۱۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶، باختلاف يسير فى اللفظ.

*****ص ۱۲۹*****

## المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:

يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا، لأن فيه إعانة على الإثم و العدوان و لا إشكال و لا خلاف فى ذلك. أما لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم، للأخبار المستفيضة: منها: خبر ابن اذينة، قال: «كتبت إلى أبى عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم (۱) يبيع العنب (۲) ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو مسكرا؟ فقال عليه السلام : إنما باعه حلالا فى الإبان الذى يحل شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه» (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) الكرم:

العنب و أرض يحوطها حائط فيه أشجار ملتفة لا يمكن زراعة أرضها. انظر محيط المحيط: ۷۷۷.

(۲) فى المصدر: أيبيع العنب و التمر ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو سكرا.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۶۹، الباب ۵۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵. (*)

*****ص ۱۳۰*****

و رواية أبى كهمس، قال (۱) : «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام - إلى أن قال - : هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا» (۲). إلى غير ذلك مما هو دونهما فى الظهور و قد يعارض ذلك (۳) بمكاتبة ابن اذينة: «عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا، قال: لا» (۴) و رواية عمرو بن حريث: «عن التوت (۵) أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا» (۶) و قد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوزة، بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما، أو تواطؤهما عليه. *

***** (هامش) *****

(۱) من «ش» و المصدر.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۷۰، الباب ۵۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶.

(۳) فى «ش» : تلك.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۲۷، الباب ۴۱ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(۵) كذا فى «ف» و «ع» و مصححة «خ» و نسخة بدل «م» و «ش» و فى «ن» و «ص» : التوز و أما فى المصادر الحديثية، ففى الكافى و التهذيب و الوسائل: التوت و فى الوافى: التوز و قال المحدث الكاشانى فى بيانه: «التوز - بضم المثناة الفوقانية و الزاى - : شجر يصنع به القوس» انظر الوافى ۱۷: ۲۷۶ و أما التوت فهو شجر يأكل ورقه دود القز و له ثمر أبيض حلو و منه ما يثمر ثمرا حامضا ثم يسود فيحلو و يقال له: التوت الشامى و يقال لثمره: الفرصاد. محيط المحيط: ۷۵، مادة: «توت».

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۲۷، الباب ۴۱ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲ و لفظه هكذا: «عَنِ التُّوتِ أَبِيعُهُ يُصْنَعُ لِلصَّلِيبِ وَ الصَّنَم »....

(*)

*****ص ۱۳۱*****

و فيه: أن هذا فى غاية البعد، إذ لا داعى للمسلم على اشتراط صناعة الخشب صنما فى متن بيعه أو فى خارجه، ثم يجئ و يسأل الإمام عليه السلام عن جواز فعل هذا فى المستقبل و حرمته! و هل يحتمل أن يريد الراوى بقوله: «أبيع التوت (۱) ممن يصنع الصنم و الصليب» أبيعه مشترطا عليه و ملزما - فى متن العقد أو قبله - أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنما؟! فالأولى: حمل الأخبار المانعة على الكراهة، لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة (۲) - كما أفتى به (۳) جماعة (۴) - و يشهد له رواية الحلبى (۵) : «عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا، قال: بيعه (۶) ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلى و لا أرى به بأسا» (۷) و غيرها. أو التزام الحرمة فى بيع الخشب ممن يعمله صليبا أو صنما لظاهر تلك الأخبار و العمل فى مسألة بيع العنب و شبهها على الأخبار المجوزة. *

***** (هامش) *****

(۱) أشرنا إلى اختلاف النسخ فيه، فى الصفحة السابقة.

(۲) وردت هذه الفقرة فى «ف» هكذا: «بشهادة غير واحد من الأخبار» ثم شطب عليها.

(۳) كذا و المناسب: بها.

(۴) منهم المحقق فى الشرائع ۲: ۱۰ و العلامة فى الإرشاد ۱: ۳۵۷ و غيره و الشهيد فى اللمعة: ۱۰۸ و نسبه فى الجواهر ۲۲: ۳۱ إلى المشهور.

(۵) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: رفاعة و الصواب ما أثبتناه.

(۶) فى «ف» و التهذيب و الوسائل: بعه.

(۷) الوسائل ۱۲: ۱۷۰، الباب ۵۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۹ و فيه: وَ لَا أَرَى بِالْأَوَّلِ بَأْساً.

*****ص ۱۳۲*****

و هذا الجمع قول فصل - لو لم يكن قولا بالفصل - و كيف كان، فقد يستدل على حرمة البيع ممن يعلم أنه يصرف المبيع فى الحرام بعموم النهى عن التعاون على الإثم و العدوان و قد يستشكل فى صدق «الإعانة»، بل يمنع، حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان، بناء على أن الإعانة هى فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلى هذا، المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد - فى هذه المسألة - ، حيث إنه - بعد حكاية القول بالمنع مستندا إلى الأخبار المانعة - قال: «و يؤيده قوله تعالى: * (ولا تعاونوا على الإثم) * (۱) و يشكل بلزوم عدم جواز بيع شىء مما يعلم عادة التوصل به إلى محرم، لو تم هذا الاستدلال، فيمنع معاملة أكثر الناس و الجواب عن الآية: المنع من كون محل النزاع معاونة، مع أن الأصل الإباحة و إنما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك» (۲)، انتهى و وافقه فى اعتبار القصد فى مفهوم الإعانة جماعة من متأخرى المتأخرين، كصاحب الكفاية (۳) و غيره (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) المائدة: ۲.

(۲) حاشية الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۵.

(۳) كفاية الأحكام:

۸۵.

(۴) لم نقف عليه و إن نسبه فى المستند (۲: ۳۳۶) إلى صريح الفاضلين: الأردبيلى و السبزوارى، لكنا لم نجد التصريح بذلك فى كلام الأردبيلى و سيأتى من المؤلف قدس سره - بعد نقل كلامه عن آيات أحكامه - التصريح بأنه لم يعلق صدق الإعانة على القصد فقط، انظر الصفحة: ۱۳۶ - ۱۳۷. (*)

*****ص ۱۳۳*****

هذا و ربما زاد بعض المعاصرين (۱) على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه - فى تحقق مفهوم الإعانة - فى الخارج و تخيل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلانى من الغير فلم يتحقق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدها، بناء على ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه و أنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهة القصد إلى المحرم و من جهة الإعانة و فيه تأمل، فإن حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء، سواء حصل أم لا و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه، فهو داخل فى الإعانة على الإثم و لو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد! فعن المبسوط: الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«من أعان على قتل مسلم و لو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه: آيس من رحمة الله» (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) هو المحقق النراقى، انظر عوائد الأيام:

.۲۶

(۲) المبسوط ۶: ۲۸۵ و فيه: «لقوله عليه السلام : من أعان ... الخ» و لا ظهور لكلامه فى أن الحديث من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم. نعم، رواه ابن ماجة فى سننه (۲: ۸۷۴، كتاب الديات، الحديث ۲۶۲۰) عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و رواه ابن أبى جمهور الإحسائى فى عوالى اللآلى (۲: ۳۳۳) فى سياق ما روى عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم.

*****ص ۱۳۴*****

و قد استدل فى التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانة على الظلم (۱) و استدل المحقق الثانى على حرمة بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأن فيه إعانة على الإثم (۲) و قد استدل المحقق الأردبيلى - على ما حكى عنه من القول بالحرمة فى مسألتنا - : بأن فيه إعانة على الإثم (۳) و قد قرره على ذلك فى الحدائق، فقال: إنه جيد فى حد ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز (۴) و فى الرياض - بعد ذكر الأخبار السابقة الدالة على الجواز - قال: و هذه النصوص و إن كثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما كان بعضها صريحا، لكن فى مقابلتها للاصول و النصوص المعتضدة بالعقول إشكال (۵)، انتهى و الظاهر، أن مراده ب «الأصول» : قاعدة «حرمة الإعانة على الإثم» و من «العقول» : حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن و يؤيد ما ذكروه - من صدق الإعانة بدون القصد - إطلاقها فى غير واحد *

***** (هامش) *****

(۱) التذكرة ۱: ۵۸۲.

(۲) حاشية الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴.

(۳) مجمع الفائدة ۸: ۵۱.

(۴) الحدائق ۱۸: ۲۰۵.

(۵) الرياض ۱: ۵۰۰. (*)

*****ص ۱۳۵*****

من الأخبار: ففى النبوى المروى فى الكافى، عن أبى عبد الله عليه السلام : «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه» (۱) و فى العلوى الوارد فى الطين - المروى أيضا فى الكافى - عن أبى عبد الله عليه السلام : «فإن أكلته و مت فقد أعنت على نفسك» (۲) و يدل عليه غير واحد مما ورد فى أعوان الظلمة و سيأتى و حكى أنه سئل بعض الأكابر (۳) و قيل له: «إنى رجل خياط أخيط للسلطان

ثیابه فهل ترانی داخلا بـذلک فی أعوان الظلمهٔ؟ فقال له: المعین لهم من یبیعک الإبر و الخیوط و أما أنت فمن الظلمهٔ أنفسـهم» و قال المحقق الأردبیلی – فی آیات أحکامه – فی الکلام علی الآیـهٔ: «الظاهر أن المراد الإعانـهٔ (۴) علی المعاصـی مع القصد، أو علی الوجه الذی یصدق أنها إعانهٔ – مثل أن یطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فیعطیه إیاها، أو یطلب القلم لکتابهٔ ظلم فیعطیه إیاه، *

***** (هامش) *****

(۱) الکافی ۶: ۲۶۶، الحدیث ۸ و الوسائل ۱۶: ۳۹۳، الباب ۵۸ من أبواب الأطعمهٔ و الأشربهٔ، الحدیث ۷.

(۲) الکافی ۶: ۲۶۶، الحدیث ۵ و الوسائل ۱۶: ۳۹۳، الباب ۵۸ من أبواب الأطعمهٔ و الأشربهٔ، الحدیث ۶ و فیهما: کنت قد أعنت علی نفسک.

(۳) فی شـرح الشـهیدی (۳۳) مـا یلی: «أقول: فی شـرح النخبـهٔ لسـبط الجزائری قـدس سـره عن البهـائی قـدس سـره : أنه عبـد الله بن المبارک، علی ما نقله أبو حامد ، ... ثم نقل عبارته کما فی المتن».

(۴) کذا فی «ش» و المصدر: و فی سائر النسخ: بالإعانهٔ. (*)

*****ص ۱۳۶*****

و نحو ذلک مما یعد معونهٔ عرفا – فلا یصدق علی التاجر الذی یتجر لتحصیل غرضه أنه معاون للظالم العاشر فی أخذ العشور و لا علی الحاج الذی یؤخذ منه المال ظلما و غیر ذلک مما لا یحصـی، فلا یعلم صدقها علی بیع العنب ممن یعمله خمرا، أو الخشب ممن یعمله صنما و لذا ورد فی الروایات الصـحیحهٔ جوازه و علیه الأکثر و نحو ذلک مما لا یخفی (۱) »، انتهی کلامه رفع مقامه و لقد دقق النظر حیث لم یعلق صـدق الإعانـهٔ علی القصـد و لا أطلق القول بصدقه (۲) بـدونه، بل علقه بالقصد، أو (۳) بالصـدق العرفی و إن لم یکن قصـد. لکن أقول: لاـ شـک فی أنه إذا لم یکن مقصود الفاعـل من الفعل وصول الغیر إلی مقصـده و لا إلی مقدمـهٔ من مقـدماته – بل یترتب علیه الوصول من دون قصد الفاعل – فلا یسـمی إعانهٔ، کما فی تجارهٔ التاجر بالنسبهٔ إلی أخذ العشور و مسیر الحاج بالنسبهٔ إلی أخـذ المال ظلما و کـذلک لا إشـکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إلیه وصول (۴) الغیر إلی مطلبه الخـاص، فإنه یقال: إنه أعانه علی ذلک المطلب، فإن کان عـدوانا مع علم المعین به، صدق الإعانهٔ علی العدوان و إنما الإشـکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغیر إلی مقدمهٔ *

***** (هامش) *****

(۱) زبدهٔ البیان فی أحکام القرآن: ۲۹۷.

(۲) کذا فی «ن» و «ش» و فی غیرهما: لصدقه.

(۳) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ: و بالصدق.

(۴) مفعول ل «قصد» و فاعل ل «دعا». (*)

*****ص ۱۳۷*****

مشترکـهٔ بین المعصـیهٔ و غیرهـا مع العلم بصـرف الغیر إیاها إلی المعصـیهٔ، کما إذا باعه العنب، فإن مقصود البائع تملک المشتری له و انتفاعه به، فهی (۱) إعانـهٔ له بالنسـبهٔ إلی أصل تملک العنب و لـذا لو فرض ورود النهی عن معاونهٔ هذا المشتری الخاص – فی جمیع اموره، أو فی خصوص تملک العنب – حرم بیع العنب علیه مطلقا (۲). فمسألهٔ بیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا نظیر إعطاء السیف أو العصـا لمن یریـد قتلاـ أو ضـربا، حیث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بیـده و التمکن منه، کما أن الغرض من بیع العنب تملکه له. فکل من البیع و الإعطاء بالنسـبهٔ إلی أصل تملک الشـخص و اسـتقراره فی یـده إعانهٔ. إلا أن الإشـکال فی أن العلم بصـرف ما حصـل بإعانهٔ البائع و المعطی فی الحرام هل یوجب صدق الإعانهٔ علی الحرام أم لا؟ فحاصل محل الکلام:

هو أن الإعانـهٔ علی شـرط الحرام مع العلم بصـرفه فی الحرام هـل هی إعانـهٔ علی الحرام أم لاـ؟ فظهر الفرق بین بیع العنب و بین تجارهٔ

التاجر و مسير الحاج و أن الفرق بين إعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لا وجه له و أن إعطاء السوط إذا كان إعانة - كما اعترف به فيما تقدم من آيات الأحكام - *

***** (هامش) *****

(۱) تأنيث الضمير باعتبار الخبر.

(۲) فى «ف» و هامش «خ» زيادة ما يلى: «لكن نعلم بصرف ما قصد بالبيع إلى الحرام و تخصيصه به». (*)

*****ص ۱۳۸*****

كان بيع العنب كذلك، كما اعترف به (۱) فى شرح الإرشاد (۲). فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلى الحرام - كما جزم به بعض (۳) - دخل ما نحن فيه فى الإعانة على المحرم، فيكون بيع العنب إعانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به إلى التخمير و إن لم يكن إعانة على نفس التخمير أو على شرب الخمر و إن شئت قلت: إن شراء العنب للتخمير حرام، كغرس العنب لأجل ذلك، فالبائع إنما يعين على الشراء المحرم. نعم، لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخمير لم يحرم و إن علم أنه سيخمر العنب بإرادة جديدة منه و كذا الكلام فى بائع الطعام على من يرتكب المعاصى، فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به - عند التملك - على المعصية، حرم البيع منه و أما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوة على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم. هذا و لكن الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلا إليه قد يمنع، إلا من حيث صدق التجرى و البيع ليس إعانة عليه و إن كان إعانة على الشراء، إلا أنه فى نفسه ليس تجريا، فإن التجرى يحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمة له فيحرم الإعانة، مدفوع بأ نه لم يوجد قصد إلى التجرى حتى يحرم و إلا لزم التسلسل، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) شطب فى «ف» على عبارة: «كما اعترف به» و كتب بدله: «بعد اختياره».

(۲) مجمع الفائدة ۸: ۵۰.

(۳) مثل المولى النراقى فى عوائد الأيام:

۲۵. (*)

*****ص ۱۳۹*****

نعم، لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام - كالغرس للخمر - دخل الإعانة عليه فى الإعانة على الإثم، كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس (۱) على حرمة التملك للتخمير، حرم الإعانة عليه أيضا بالبيع. فتحصل مما ذكرناه أن قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعا فى حرمة فعل المعين و أن محل الكلام هى الإعانة على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط - دون المشروط -، وأ نها هل تعد إعانة على المشروط، فتحرم، أم لا؟ فلا تحرم ما لم تثبت حرمة الشرط من غير جهة التجرى و أن مجرد بيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرما أصلا، لا من جهة الشرط و لا من جهة المشروط و من ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الإرشاد من أنه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمرا إعانة، لزم المنع عن معاملة أكثر الناس (۲). ثم إن محل الكلام فى ما يعد شرطا للمعصية الصادرة عن الغير، فما تقدم من المبسوط: من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلى قوله عليه السلام : «من أعان على قتل مسلم ... الخ» (۳) محل تأمل، إلا أن يريد الفحوى و لذا استدل فى المختلف - بعد حكاية ذلك عن الشيخ - بوجوب

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۶۵، الباب ۵۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴ و ۵.

(۲) تقدم فى الصفحة: ۱۳۲.

(۳) تقدم فی الصفحة: ۱۳۳. (*)

*****ص ۱۴۰*****

حفظ النفس مع القدرة و عدم الضرر (۱). ثم إنه یمکن التفصیل فی شروط الحرام المعان علیها (۲) : ن

بی‌ما ینحصر فائدته و منفعته عرفا فی المشروط المحرم، کحصول العصا فی ید الظالم المستعیر لها (۳) من غیره لضرب أحد، فإن ملکه للانتفاع بها (۴) فی هذا الزمان ینحصر فائدته عرفا فی الضرب و کذا من استعار کأسا لیشرب الخمر فیه و بین ما لم یکن کذلک، کتملیک (۵) الخمار للعنب، فإن منفعة التملیک (۶) و فائدته غیر منحصرة عرفا فی الخمر حتی عند الخمار. فیعد الأول – عرفا – إعانة علی المشروط المحرم، بخلاف الثانی و لعل من جعل بیع السلاح من أعداء الدین حال قیام الحرب من المساعدة علی المحرم، وجوز بیع العنب ممن یعمله خمرا – کالفاضلین فی الشرائع و التذکرة (۷) و غیرهما (۸) – نظر إلی ذلک و کذلک المحقق الثانی، حیث منع من بیع العصیر المتنجس علی *

***** (هامش) *****

(۱) المختلف: ۶۸۶.

(۲) فی «ش» : علیه.

(۳) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: له.

(۴) فی جمیع النسخ: به و الصواب ما أثبتناه.

(۵) فی مصححة «ن» : کتملک.

(۶) فی مصححة «ن» : التملک.

(۷) الشرائع ۲: ۹، ۱۰، التذکرة ۱: ۵۸۲، لکنهما لم یقیدا بیع السلاح من أعداء الدین بحال قیام الحرب.

(۸) مثل السبزواری فی کفایة الأحکام:

۸۵. (*)

*****ص ۱۴۱*****

مستحله، مستندا إلی کونه من الإعانة علی الإثم و منع من کون بیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا من الإعانة (۱) فإن تملک المستحل للعصیر منحصر فائدته عرفا عنده فی الانتفاع به حال النجاسة، بخلاف تملک العنب و کیف کان، فلو ثبت تمیز موارد الإعانة من العرف فهو و إلا فالظاهر مدخلیة قصد المعین. نعم، یمکن الاستدلال علی حرمة بیع الشیء ممن یعلم أنه یصرف المبیع فی الحرام، بأن دفع المنکر کرفعه واجب و لا یتم إلا بترک البیع، فیجب و إلیه أشار المحقق الأردبیلی رحمه الله حیث استدل علی حرمة بیع العنب فی المسألة – بعد عموم النهی عن الإعانة – بأدلة النهی عن المنکر (۲) و یشهد لهذا (۳) ما ورد من أنه «لولا أن بنی امیة وجدوا من یجبی لهم الصدقات و یشهد جماعتهم ما سلبونا (۴) حقنا» (۵). دل علی مذمة الناس فی فعل ما لو ترکوه، لم یتحقق المعصیة من *

***** (هامش) *****

(۱) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴.

(۲) مجمع الفائدة ۸: ۴۹ – ۵۱.

(۳) کذا فی «ف» و مصححة «م» و فی غیرهما: بهذا.

(۴) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: ما سلبوا.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۴۴، الباب ۴۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و فیه: «لولا أن بنی امیة وجدوا لهم من یکتب و یجبی لهم

الفئ و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا ... الحديث». (*)

*****ص ۱۴۲*****

بنى اميـة، فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك، لم يتحقق المعصـية من الغير و هذا و إن دل بظاهره على حرمة بيع العنب - و لو ممن يعلم أنه سيجعله خمرا مع عـدم قصد ذلك حين الشـراء - إلا أنه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سـيهم بالمعصـية و إنما الثابت من النقل و العقل - القاضـى بوجوب اللطف - وجوب ردع من هم بها و أشـرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها أو اسـتمر عليها. ثم إن الاسـتدلال المـذكور إنمـا يحسن مع علم البـائع بـأنه لو لم يبعه لم يحصل المعصـية، لأنه حينئـذ قادر على الردع، أما لو لم يعلم ذلـك، أو علم بأنه يحصل منه المعصـية بفعل الغير، فلا يتحقق الارتـداع بترك البيع، كمن يعلم عـدم الانتهاء بنهيه عن المنكر و توهم أن البيع حرام على كل أحـد - فلا يسوغ لهذا الشـخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره - مدفوع بأن ذلك فى ما كان محرما على كل واحد على سبيل الاسـتقلال، فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محالة و لو من غيرى، فلا ينفع تركى له. أما إذا وجب على جماعة شـىء واحد - كحمل ثقيل مثلا - بحيث يراد منهم الاجتماع عليه (۱)، فإذا علم واحد من حال الباقى عدم القيام به و الاتفاق معه فى إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا، فلا يجب و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم تحقق المعصـية من مشترى العنب موقوف على تحقق ترك البيع من كل بائع، فترك *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف» زيادة: لعدم حصوله إلا باجتماعهم. (*)

*****ص ۱۴۳*****

المجموع للبيع سـبب واحد لترك المعصـية، كما أن بيع واحد منهم على البدل شرط لتحققها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقى معه فى تحصـيل السـبب - و المفروض أن قيامه منفردا لغو - سقط وجوبه و أما ما تقدم من الخبر فى أتباع بنى امية، فالذم فيه إنما هو على إعـانتهم بالامـور المـذكورة فى الروايـة و سـيأتى تحريم كـون الرجـل من أعوان الظلمـة، حـتى فى المباحـات الـتى لا ـ دخـل لها برئاسـتهم، فضـلا عن مثل جباية الصدقات و حضور الجماعات و شـبههما مما هو من أعظم المحرمات و قد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشـرط لتحقق المعصـية من الغير - من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية - غير محرم، لعدم كونها (۱) فى العرف إعانة مطلقا، أو على التفصـيل الذى احتملناه أخيرا (۲) و أما ترك هـذا الفعل، فإن كان سـببا يعنى علة تامة لعدم المعصـية من الغير - كما إذا انحصـر العنب عنده - وجب، لوجوب الردع عن المعصـية عقلا و نقلا و أما لو لم يكن سـببا، بل كان السبب تركه منضما إلى ترك غيره، فإن علم أو ظن أو احتمل قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضا و إن علم أو ظن عدم قيام الغير سـقط عنه وجوب الترك، لأن تركه بنفسه ليس برادع حتى يجب. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى جميع النسخ و لعل تأنيث الضمير باعتبار الخبر.

(۲) و هو الذى أفاده بقوله: ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته عرفا ... الخ. (*)

*****ص ۱۴۴*****

نعم، هـو جزء للرادع المركب من مجموع تروك أربـاب العنب (۱)، لكن يسـقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل فى الخارج. فعلم ممـا ذكرنـاه فى هـذا المقـام أن فعل ما هو شـرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه: أحـدها - أن يقع من الفاعل قصـدا منه لتوصل الغير به إلى الحرام و هذا لا إشـكال فى حرمته، لكونه إعانة. الثانى - أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا لحصول ما هو مقدمة له - مثل تجارة التاجر بالنسـبة إلى معصية العاشر، فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذى هو شرط لأخذ العشر - و هذا لا إشـكال فى عـدم حرمته. الثالث - أن يقع منه بقصـد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام من (۲) الغير، لا ـ لحصول نفس الحرام

منه و هـذا قـد یکون من دون قصـد الغیر التوصل (۳) بـذلک الشـرط إلی الحرام، کـبیع العنب من الخمـار المقصود منه تملکه للعنب الذی هو شـرط لتخمیره - لا نفس التخمیر - مع عدم قصد الغیر أیضا التخمیر حال الشـراء و هذا أیضا لا إشـکال فی عدم حرمته و قد یکون مع قصد الغیر التوصل به إلی الحرام - أعنی التخمیر - حال شراء العنب و هذا أیضا علی وجهین: *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» زیادة: نعم هو جزء للتسبیب.

(۲) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: عن.

(۳) فی بعض النسخ: المتوصل. (*)

*****ص ۱۴۵*****

أحـدهما - أن یکون ترک هـذا الفعل من الفاعل علـة تامـة لعـدم تحقق الحرام من الغیر و الأقوی هنا وجوب الترک و حرمـة الفعل و الثـانی - أن لا ـ یکون کـذلک، بـل یعلم عادة أو یظن بحصول الحرام من الغیر من غیر تأثیر لترک ذلک الفعل و الظاهر عـدم وجوب الترک حینئـذ، بنـاء علی مـا ذکرنا من اعتبار قصـد الحرام فی صـدق الإعانـة علیه مطلقا، أو علی ما احتملناه من التفصـیل (۱). ثم کل مورد حکم فیه بحرمة البیع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البیع، لتعلق النهی بما هو خارج عن المعاملة، أعنی الإعانة علی الإثم، أو المسامحة فی الردع عنه و یحتمل الفساد، لإشعار قوله علیه السلام فی روایة التحف المتقدمة - بعد قوله: «و کل بیع (۲) ملهو به و کل منهی عنه مما یتقرب به لغیر الله أو یقوی به الکفر و الشـرک فی جمیع وجوه المعاصی، أو باب یوهن به الحق» - : «فهو حرام محرم بیعه و شراؤه و إمساکه ... الخ» بناء علی أن التحریم مسوق لبیان الفساد فی تلک الروایة، کما لا یخفی. لکن فی الدلالة تأمل و لو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتری خاصة للحرام، لأن الفساد لا یتبعض.

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة: ۱۴۰.

(۲) کذا فی النسخ و المصدر، إلا أنه صحح فی «ن» و «ش» ب «مبیع».

*****ص ۱۴۷*****

## القسم الثالث

القسم الثالث:

ما یحرم لتحریم ما یقصـد منه شأنا بمعنی أن من شأنه أن یقصـد منه الحرام و تحریم هذا مقصور علی النص، إذ لا یدخل ذلک تحت «الإعانـة»، خصوصا مع عـدم العلم بصـرف الغیر له فی الحرام، کبیع السـلاح من أعـداء الـدین مع عـدم قصد تقویهم، بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبیع (۱) الخـاص فی حرب المسـلمین، إلا أن المعروف بین الأصـحاب حرمته، بل لا خلاف فیها (۲) و الأخبار بها مسـتفیضة: منها: روایة الحضـرمی، قال: «دخلنا علی أبی عبد الله علیه السلام فقال له حکم السراج: ما تری فی من یحمل إلی الشام من السروج و أداتها؟ قال: لا بأس، أنتم الیوم بمنزلة أصحاب رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أنتم فی هدنة، فإذا کانت المباینة حرم علیکم أن تحملوا إلیهم السلاح *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف»، «م»، «ش» : البیع.

(۲) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: فیه. (*)

*****ص ۱۴۸*****

و السروج» (۱) و منها: روایهٔ هند السراج، قال: «قلت لأبی جعفر علیه السلام : أصلحک الله! إنی کنت أحمل السلاح إلی أهل الشام فأبیعه منهم، فلما عرفنی الله هذا الأمر ضقت بذلک و قلت: لا أحمل إلی أعداء الله، فقال: احمل إلیهم و بعهم، فإن الله یدفع بهم عدونا و عدوکم - یعنی الروم - فإذا کان الحرب بیننا (۲) فمن حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا فهو مشرک» (۳) و صریح الروایتین اختصاص الحکم بصورهٔ قیام الحرب بینهم و بین المسلمین - بمعنی وجود المباینهٔ فی مقابل الهدنهٔ و بهما یقید المطلقات جوازا و (۴) منعا، مع إمکان دعوی ظهور بعضها فی ذلک، مثل مکاتبهٔ الصیقل (۵) : «أشتری السیوف و أبیعها من السلطان أجائز لی بیعها؟ فکتب: لا بأس به» (۶) و روایهٔ علی بن جعفر، عن أخیه علیه السلام قال: «سألته عن حمل *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۹، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول، مع تفاوت یسیر.

(۲) فی الکافی و الوسائل زیادهٔ: «فلا تحملوا»، لکنها لم ترد فی التهذیب. انظر الکافی ۵: ۱۱۲، الحدیث ۲ و التهذیب ۶: ۳۵۴، الحدیث ۱۰۰۵.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۹، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۴) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: أو منعا.

(۵) هذه الروایهٔ مثال لإطلاق الجواز و روایهٔ علی بن جعفر و وصیهٔ النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم مثالان لإطلاق المنع.

(۶) الوسائل ۱۲: ۷۰، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵. (*)

*****ص ۱۴۹*****

المسلمین إلی المشرکین التجارهٔ، قال: إذا لم یحملوا سلاحا فلا بأس» (۱) و مثله ما فی وصیهٔ النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لعلی علیه السلام : «یا علی، کفر بالله العظیم من هذه الامهٔ عشرهٔ (۲) أصناف - وعد منها - بائع السلاح من أهل الحرب» (۳). فما عن حواشی الشهید من أن المنقول (۴) : «أن بیع السلاح حرام مطلقا فی حال الحرب و الصلح و الهدنهٔ، لأن فیه تقویهٔ الکافر علی المسلم، فلا یجوز علی کل حال» (۵) شبه الاجتهاد فی مقابل النص، مع ضعف دلیله، کما لا یخفی. ثم إن ظاهر الروایات شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونهٔ و المساعدهٔ أصلا، بل صریح مورد السؤال فی روایتی الحکم وهند (۶) هو صورهٔ عدم قصد ذلک، فالقول باختصاص حرمهٔ البیع (۷) بصورهٔ قصد المساعدهٔ - کما یظهر من بعض العبائر (۸) - ضعیف جدا و کذلک ظاهرها الشمول لما إذا لم یعلم باستعمال أهل الحرب *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۷۰، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۲) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: عشر.

(۳) الوسائل ۱۲: ۷۱، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۴) عبارهٔ «أن المنقول» لم ترد فی «ش» و مشطوب علیها فی «ن».

(۵) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۳۵ عن حواشی الشهید علی القواعد.

(۶) فی النسخ: الهند. هذا و قد تقدمتا فی أول المسألهٔ.

(۷) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: باختصاص البیع.

(۸) مثل عبارهٔ المحقق فی المختصر النافع: ۱۱۶ و الشهید فی الدروس ۳: ۱۶۶. (*)

*****ص ۱۵۰*****

للمبیع فی الحرب، بل یکفی مظنهٔ ذلک - بحسب غلبهٔ ذلک - مع قیام الحرب، بحیث یصدق حصول التقوی لهم بالبیع و حینئذ

فالحكم مخالف للاصول، صير إليه للأخبار المذكورة و عموم رواية تحف العقول - المتقدمة - فيقتصر فيه على مورد الدليل و هو السلاح، دون ما لا يصدق عليه ذلك - كالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما يكن - وفاقا للنهاية (۱) و ظاهر السرائر (۲) و أكثر كتب العلامة (۳) و الشهيدين (۴) و المحقق الثانى (۵)، للأصل و ما استدل به فى التذكرة (۶) من رواية محمد بن قيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟ قال: بعهما ما يكنهما: الدرع و الخفين و نحوهما» (۷) و لكن يمكن أن يقال: إن ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوى الكفر و وهن الحق و ظاهر قوله عليه السلام فى رواية هند:

«من *

***** (هامش) *****

(۱) النهاية: ۳۶۶.

(۲) السرائر ۲: ۲۱۶ - ۲۱۷.

(۳) التحرير ۱: ۱۶۰ و القواعد ۱: ۱۲۰ و نهاية الإحكام ۲: ۴۶۷ و ظاهر المنتهى ۲: ۱۰۱۱.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۶، المسالك ۳: ۱۲۳ و الروضة البهية ۳: ۲۱۱.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۱۷.

(۶) التذكرة ۱: ۵۸۷.

(۷) الوسائل ۱۲: ۷۰، الباب ۸ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۳ و فيه: الدرع و الخفين و نحو هذا. (*)

*****ص ۱۵۱*****

حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا» (۱) أن الحكم منوط بالاستعانة و الكل موجود فيما يكن أيضا، كما لا يخفى. مضافا إلى فحوى رواية الحكم المانعة عن بيع السروج (۲) و حملها على السيوف السريجية لا يناسبه صدر الرواية، مع كون الراوى سراجا و أما رواية محمد بن قيس، فلا دلالة لها على المطلوب، لأن مدلولها - بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركة - : الجواز فى ما يكن و التحريم فى غيره، مع كون الفئتين من أهل الباطل، فلا بد من حملها على فريقين محقونى الدماء، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه. فالمقصود من بيع «ما يكن» منهما: تحفظ كل منهما عن صاحبه و تترسه بما يكن و هذا غير مقصود فى ما نحن فيه، بل تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، فالتعدى عن مورد الرواية إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق و لعله لما ذكر قيد الشهيد - فيما حكى عن حواشيه على القواعد (۳) - إطلاق العلامة جواز بيع ما يكن (۴) بصورة الهدنة و عدم قيام الحرب. ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص: عدم التعدى إلى *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم ذكرها فى الصفحة: ۱۴۸.

(۲) تقدم ذكرها فى الصفحة: ۱۴۷.

(۳) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۳۶.

(۴) القواعد ۱: ۱۲۰. (*)

*****ص ۱۵۲*****

غير أعداء الدين كقطاع الطريق، إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول: إناطة الحكم بتقوى الباطل و وهن الحق، فلعله يشمل ذلك و فيه تأمل. ثم إن النهى (۱) فى هذه الأخبار لا يدل على الفساد، فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد فى بيان المكاسب الصحيحة و الفاسدة و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(۱) من «ش». (*)

*****ص ۱۵۳*****

## النوع الثالث: مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه

النوع الثالث: مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء و التحريم فى هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعاملة و عدم تملك الثمن و ليس كالاكتساب بالخمر و الخنزير و الدليل على الفساد فى هذا القسم - على ما صرح به فى الإيضاح (۱) - كون أكل المال بإزائه أكلا بالباطل و فيه تأمل، لأن منافع كثير من الأشياء التى ذكروها فى المقام تقابل عرفا بمال - و لو قليلا - بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بازائه (۲) سفها. فالعمدة ما يستفاد من الفتاوى و النصوص (۳) من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة و كونها فى نظره كالمعدومة. قال فى المبسوط: إن الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به و الآخر لا ينتفع به - إلى أن قال -: و إن كان مما لا ينتفع به *

***** (هامش) *****

(۱) إيضاح الفوائد ۱: ۴۰۱.

(۲) كذا فى النسخ و المناسب: بازائها.

(۳) فى «ف»: ما يستفاد من الشرع - من الفتاوى و النصوص -: من عدم. . (*)

*****ص ۱۵۶*****

فلا يجوز بيعه بلا خلاف، مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات، مثل: الحيات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحدأة و الرخمة و النسر و بغاث الطير و كذلك الغربان (۱)، انتهى و ظاهر الغنية الإجماع على ذلك أيضا (۲) و يشعر به عبارة التذكرة، حيث استدل على ذلك بخسة تلك الأشياء، موعد نظر الشارع إلى مثلها فى التقويم و لا يثبت يد لأحد عليها، قال: و لا اعتبار بما ورد فى الخواص من منافعها، لأ نها لا تعد مع ذلك مالا و كذا عند الشافعى (۳)، انتهى و ظاهره اتفاقنا عليه و ما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يعد مالا مما لا إشكال فيه و إنما الكلام فيما عدوه من هذا. قال فى محكى إيضاح النافع - و نعم ما قال -: جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذكر أشياء معينة على سبيل المثال، فإن كان ذلك لأن عدم النفع مفروض فيها، فلا نزاع و إن كان لأن ما مثل به لا يصح بيعه لأنه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فى أشياء كثيرة (۴)، انتهى. *

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۲: ۱۶۶.

(۲) الغنية (الجوامع الفقهية): ۵۲۴.

(۳) التذكرة ۱: ۴۶۵.

(۴) إيضاح النافع للفاضل القطيفى (لا يوجد لدينا)، لكن حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۴۰. (*)

*****ص ۱۵۷*****

و بالجملة، فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسة مانعا. فالمتعين فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء جواز البيع. فكل ما جاز الوصية به - لكونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء - فينبغى جواز بيعه إلا ما دل الدليل على المنع فيه تعبدا و قد صرح فى التذكرة بجواز الوصية بمثل الفيل و الأسد و غيرهما من المسوخ و المؤذيات و إن منعنا عن بيعها (۱) و ظاهر هذا الكلام أن المنع من بيعها على القول به، للتعبد، لا لعدم المالية. ثم إن ما تقدم منه قدس سره: «من أ نه لا اعتبار بما ورد فى

الخواص من منافعها، لأنها لا تعد مالا مع ذلک» (۲) یشکل بأ نه إذا اطلع العرف علی خاصیهٔ فی إحدی الحشرات - معلومهٔ بالتجربهٔ أو غیرها - فأی فرق بینها (۳) و بین نبات من الأدویهٔ علم فیه تلک الخاصیهٔ؟ و حینئذ فعدم جواز بیعه (۴) و أخذ المال فی مقابله (۵) بملاحظهٔ تلک الخاصیهٔ یحتاج إلی دلیل، لأنه حینئذ لیس أکلا للمال بالباطل و یؤید ذلک ما تقدم فی روایهٔ التحف من أن «کل شیء یکون لهم *

***** (هامش) *****

(۱) التذکرهٔ ۲: ۴۷۹.

(۲) تقدم آنفا عن العلامهٔ فی التذکرهٔ.

(۳) کذا فی «ش» و مصححهٔ «م» و فی سائر النسخ: بینه.

(۴) کذا فی النسخ و لعل الصحیح: بیعها.

(۵) کذا فی النسخ و لعل الصحیح: مقابلها. (*)

*****ص ۱۵۸*****

فیه الصلاح من جههٔ من الجهات فذلک حلال بیعه ... الخ» و قد أجاد فی الدروس، حیث قال: ما لا نفع فیه مقصودا للعقلاء، کالحشار و فضلات الإنسان (۱) و عن التنقیح: ما لا نفع فیه بوجه من الوجوه، کالخنافس و الدیدان (۲) و مما ذکرنا یظهر النظر فی ما ذکره فی التذکرهٔ من الإشکال فی جواز بیع العلق الذی ینتفع به لامتصاص الدم و دیدان القز التی یصاد بها السمک. ثم استقرب المنع، قال: لندور الانتفاع، فیشبه (۳) ما لا منفعهٔ فیه، إذ کل شیء فله نفع ما (۴)، انتهی. أقول: و لا مانع من التزام جواز بیع کل ما له نفع ما و لو فرض الشک فی صدق المال علی مثل هذه الأشیاء - المستلزم للشک فی صدق البیع - أمکن الحکم بصحهٔ المعاوضهٔ علیها، لعمومات التجارهٔ و الصلح و العقود و الهبهٔ المعوضهٔ و غیرها و عدم المانع، لأنه لیس إلا «أکل المال بالباطل» و المفروض عدم تحققه هنا. فالعمدهٔ فی المسألهٔ: الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادرهٔ و هو الظاهر من التأمل فی الأخبار أیضا، مثل ما دل علی تحریم بیع *

***** (هامش) *****

(۱) الدروس ۳: ۱۶۷.

(۲) التنقیح ۲: ۱۰.

(۳) کذا فی «ع» و «ص» و «ش» و مصححهٔ «م» و فی «ف»، «ن» : فیشمله و فی «خ» و «م» : فیشمل و فی المصدر: فأشبه.

(۴) التذکرهٔ ۱: ۴۶۵. (*)

*****ص ۱۵۹*****

ما یحرم منفعته الغالبهٔ مع اشتماله علی منفعهٔ نادرهٔ محللهٔ مثل قوله علیه السلام : «لعن الله إلیهود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و أکلوا ثمنها» (۱)، بناء علی أن للشحوم منفعهٔ نادرهٔ محللهٔ علی إلیهود، لأن ظاهر تحریمها علیهم تحریم أکلها، أو سائر منافعها المتعارفهٔ. فلولا أن النادر فی نظر الشارع کالمعدوم لم یکن وجه للمنع عن البیع، کما لم یمنع الشارع عن بیع ما له منفعهٔ محللهٔ مساویهٔ للمحرمهٔ فی التعارف و الاعتداد [إلا أن یقال: المنع فیها تعبد، للنجاسهٔ، لا من حیث عدم المنفعهٔ المتعارفهٔ، فتأمل] (۲) و أوضح من ذلک قوله علیه السلام فی روایهٔ تحف العقول فی ضابط ما یکتسب به: «و کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جههٔ من الجهات فذلک کله حلال بیعه و شراؤه ... الخ» (۳) إذ لا یراد منه مجرد المنفعهٔ و إلا لعم (۴) الأشیاء کلها و قوله فی آخره (۵) : «إنما حرم الله الصناعهٔ التی یجیء منها الفساد محضا» نظیر کذا و کذا - إلی آخر ما ذکره - فإن کثیرا من الأمثلهٔ المذکورهٔ هناک لها منافع محللهٔ، فإن الأشربهٔ المحرمهٔ کثیرا ما ینتفع بها فی معالجهٔ الدواب، بل المرضی، فجعلها مما یجیء منه الفساد *

***** (هامش) *****

(۱) مستدرک الوسائل ۱۳: ۷۳، الباب ۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۸ عن عوالی اللآلی و دعائم الإسلام.

(۲) ما بین المعقوفتین لم یرد فی «ش».

(۳) تحف العقول: ۳۳۳.

(۴) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ: یعم.

(۵) فی مصححهٔ «ف» : آخرها. (*)

*****ص ۱۶۰*****

محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح، لندرتها. إلا أن الإشکال فی تعیین المنفعهٔ النادرهٔ و تمییزها عن غیرها، فالواجب الرجوع فی مقام الشک إلی أدلهٔ التجارهٔ (۱) و نحوها (۲) مما ذکرنا و منه یظهر أن الأقوی جواز بیع السباع - بناء علی وقوع التذکیهٔ علیها - للانتفاع البین بجلودها و قد نص فی الروایهٔ علی بعضها (۳) و کذا شحومها و عظامها و أما لحومها: فالمصرح به فی التذکرهٔ عدم الجواز معللا بندور المنفعهٔ المحللهٔ المقصودهٔ منه، کإطعام الکلاب المحترمهٔ و جوارح الطیر (۴) و یظهر أیضا جواز بیع الهرهٔ و هو المنصوص فی غیر واحد من الروایات (۵) و نسبه فی موضع من التذکرهٔ إلی علمائنا (۶)، بخلاف القرد، لأن المصلحهٔ المقصودهٔ منه - و هو حفظ المتاع - نادر. *

***** (هامش) *****

(۱) مثل قوله تعالی: * (إلا أن تکون تجارهٔ عن تراض) * النساء: ۲۸.

(۲) مثل عمومات الصلح و العقود و الهبهٔ المعوضهٔ.

(۳) أی علی بعض هذه المنافع، راجع الوسائل ۳: ۲۵۶، الباب ۵ من أبواب لباس المصلی.

(۴) لم نقف فیها إلا علی العبارهٔ التالیهٔ: «لحم المذکی مما لا یؤکل لحمه لا یصح بیعه، لعدم الانتفاع به فی غیر الأکل المحرم و لو فرض له نفع ما فکذلک، لعدم اعتباره فی نظر الشرع» انظر التذکرهٔ ۱: ۴۶۴.

(۵) الوسائل ۱۲: ۸۳، الباب ۱۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳ و المستدرک ۱۳: ۹۰، الباب ۱۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳، عن دعائم الإسلام.

(۶) التذکرهٔ ۱: ۴۶۴. (*)

*****ص ۱۶۱*****

ثم اعلم أن عدم المنفعهٔ المعتد بها یستند تارهٔ إلی خسهٔ الشیء - کما ذکر من الأمثلهٔ فی عبارهٔ المبسوط (۱) - و اخری إلی قلته، کجزء یسیر من المال لا یبذل فی مقابله مال، کحبهٔ حنطهٔ و الفرق: أن الأول لا یملک و لا یدخل تحت الید - کما عرفت من التذکرهٔ (۲) - بخلاف الثانی فإنه یملک و لو غصبه غاصب کان علیه مثله إن کان مثلیا، خلافا للتذکرهٔ فلم یوجب شیئا (۳) کغیر المثلی و ضعفه بعض بأن اللازم حینئذ عدم الغرامهٔ فیما لو غصب صبرهٔ تدریجا (۴) و یمکن أن یلتزم فیه بما یلتزم فی غیر المثلی، فافهم. ثم إن منع حق الاختصاص فی القسم الأول مشکل، مع عموم قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«من سبق إلی ما لم یسبق إلیه أحد من المسلمین فهو أحق به» (۵) مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا. *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحهٔ: ۱۵۵ - ۱۵۶.

(۲) فی الصفحهٔ: ۱۵۶.

(۳) التذکرهٔ ۱: ۴۶۵.

(۴) قاله المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۹۰.

(۵) عوالی اللآلی ۳: ۴۸۱. (*)

*****ص ۱۶۳*****

## النوع الرابع: ما یحرم الاکتساب به لکونه عملا محرما فی نفسه

### اشارة

و هـذا النوع و إن کان أفراده هی جمیع الأعمال المحرمـة القابلـة لمقابلـة المال بها فی الإجارة و الجعالة و غیرهما، إلا أ نه جرت عادة الأصحاب بذکر کثیر مما من شأنه الاکتساب به من المحرمات، بل و لغیر (۱) ذلک مما لم یتعارف الاکتساب به، کالغیبة و الکذب و نحوهما و کیف کان، فنقتفی آثارهم بذکر أکثرها فی مسائل مرتبة بترتیب حروف أوائل عنواناتها، إن شاء الله تعالی، فنقول: *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ش» : و غیر ذلک. (*)

*****ص ۱۶۵*****

### المسألة الأولی

المسألة الأولی:

تدلیس الماشـطة المرأة التی یراد تزویجها أو الأمة التی یراد بیعها حرام بلا خلاف، کما عن الریاض (۱) و عن مجمع الفائدة: الإجماع علیه (۲) و کذا (۳) فعل المرأة ذلک بنفسـها. [ویحصل بوشم الخـدود کما فی المقنعة و السـرائر و النهایة و عن جماعة] (۴). قال فی المقنعة: و کسب المواشط حلال إذا لم یغششن و لم یدلسن فی عملهن، فیصلن شعور النساء بشعور غیرهن من الناس و یشمن الخدود و یستعملن ما لا یجوز فی شریعة الإسلام، فإن وصلن شعرهن بشعر غیر الناس لم یکن بذلک بأس، انتهی و نحوه بعینه عبارة

***** (هامش) *****

(۱) الریاض ۱: ۵۰۴.

(۲) مجمع الفائدة ۸: ۸۴.

(۳) کلمة «کذا» ساقطة من «ش».

(۴) ما بین المعقوفتین من «ش» و فی «ف» هکذا: «کما فی المقنعة و النهایة و السرائر و جماعة» و لم ترد العبارة فی سائر النسخ. (*)

*****ص ۱۶۶*****

النهایة (۱) و قال فی السرائر - فی عداد المحرمات - : و عمل المواشط (۲) بالتدلیس، بأن یشمن الخدود و یحمرنها و ینقشن بالأیدی و الأرجل و یصلن شعر النساء بشعر غیرهن و ما جری مجری ذلک (۳)، انتهی و حکی نحوه عن الدروس (۴) و حاشیة الإرشاد (۵) و فی عـد وشم الخـدود من جملـة التـدلیس تأمل، لأن الوشم فی نفسه زینة و کذا التأمل فی التفصـیل بین وصل الشـعر بشـعر الإنسان و وصـله بشـعر غیره، فـإن ذلک لا مـدخل له فی التـدلیس و عـدمه. إلا أن یوجه الأول بأ نه قـد یکون الغرض من الوشم أن یحـدث فی البـدن نقطـة خضـراء حتی یتراءی بیاض سائر البدن و صـفاؤه أکثر مما کان یری لولا هذه النقطة و یوجه الثانی بأن شـعر غیر المرأة لا یلتبس علی الشـعر الأصلی للمرأة، فلا یحصل التدلیس به، بخلاف شعر المرأة و کیف کان، یظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر *

***** (هامش) *****

(۱) العبارة المنقولة موافقة لعبارة النهاية باختلاف يسير و ما فى المقنعة أكثر اختلافا، انظر النهاية: ۳۶۶ و المقنعة: ۵۸۸.

(۲) فى «ف»، «ن»، «ع» و مصححة «م» : المواشطة.

(۳) السرائر ۲: ۲۱۶ و فيه: «و ينقشن الأيدى» و كذا صحح فى «ف».

(۴) الدروس ۳: ۱۶۳.

(۵) حاشية الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۶. (*)

*****ص ۱۶۷*****

بشعر الغير و ظاهرها المنع و لو فى غير مقام التدليس. ففى مرسلة ابن أبى عمير، عن رجل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «دخلت ماشطة على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ قالت: يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهانى عنه فأنتهى عنه، قال: افعلى، فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقة، فإنها تذهب بماء الوجه و لا تصلى شعر (۱) المرأة بشعر امرأة غيرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة» و فى مرسلة الفقيه: «لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بشعر [امرأة] (۲) غيرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل (۳) بشعر المرأة» (۴) و عن معانى الأخبار بسنده عن على بن غراب، عن جعفر بن محمد صلوات الله عليهما، قال: «لعن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم النامصة و المنتمصة و الواشرة و الموتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة». قال الصدوق: «قال على بن غراب: النامصة التى تنتف الشعر، *

***** (هامش) *****

(۱) فى المصادر الحديثية:

«وَ لَا تَصِلِى الشَّعْرَ بِالشَّعْرِ»

و بهذه الجملة تتم المرسلة، انظر الوسائل ۱۲: ۹۴، الباب ۱۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲ و الظاهر حصول الخلط بين ذيل هذه المرسلة و ذيل المرسلة الآتية عن الفقيه.

(۲) الزيادة من المصدر.

(۳) فى الوسائل: توصله.

(۴) الفقيه ۳: ۱۶۲، الحديث ۳۵۹۱ و الوسائل ۱۲: ۹۵، الباب ۱۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶. (*)

*****ص ۱۶۸*****

و المنتمصة: التى يفعل ذلك بها و الواشرة: التى تشر أسنان المرأة و الموتشرة: التى يفعل ذلك بها و الواصلة: التى تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و المستوصلة: التى يفعل ذلك بها و الواشمة: التى تشم فى يد المرأة أو فى شىء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبرة حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل أو شىء من النورة فتخضر و المستوشمة: التى يفعل بها ذلك» (۱) و ظاهر بعض الأخبار كراهة الوصل و لو بشعر غير المرأة، مثل ما عن عبد الله بن الحسن، قال: «سألته عن القرامل، قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء فى رؤوسهن، قال: إن كان صوفا فلا بأس و إن كان شعرا فلا خير فيه - من الواصلة و المستوصلة - » (۲) و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا، ففى رواية سعد الإسكاف، قال: «سئل أبو جعفر عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤوسهن يصلن شعورهن، قال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها. قلت له: بلغنا أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لعن الواصلة و المستوصلة، فقال: ليس هناك، إنما لعن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم الواصلة التى تزنى فى شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة» (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) معانی الأخبار: ۲۵۰، مع اختلاف، الوسائل ۱۲: ۹۵، الباب ۱۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۲) الوسائل ۱۲: ۹۴، الباب ۱۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵ و فیه بدل «المستوصلة» - فی آخر الحدیث - : «الموصولة».

(۳) الوسائل ۱۲: ۹۴، الباب ۱۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳ و فیه أیضا بدل «المستوصلة» - فی أول الحدیث - : «الموصولة». (*)

*****ص ۱۶۹*****

و یمکن الجمع بین الأخبار بالحکم بکراهة وصل مطلق الشعر - کما فی روایة عبد الله بن الحسن - و شدة الکراهة فی الوصل بشعر المرأة و عن الخلاف و المنتهی: الإجماع علی أ نه یکره وصل شعرها بشعر غیرها رجلا کان أو امرأة (۱) و أما ما عدا الوصل - مما ذکر فی روایة معانی الأخبار - فیمکن حملها (۲) أیضا علی الکراهة، لثبوت الرخصة من روایة سعد فی مطلق الزینة، خصوصا مع صرف الإمام للنبوی - الواردة فی الواصلة - عن ظاهره، المتحد سیاقا مع سائر ما ذکر فی النبوی و لعله أولی من تخصیص عموم الرخصة بهذه الامور. مع أ نه لولا الصرف لکان الواجب إما تخصیص الشعر بشعر المرأة، أو تقییده بما إذا کان هو أو أحد (۳) أخواته فی مقام التدلیس، فلا دلیل علی تحریمها فی غیر مقام التدلیس - کفعل المرأة المزوجة ذلک لزوجها - خصوصا بملاحظة ما فی روایة علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام : «عن المرأة تحف الشعر عن وجهها، قال: لا بأس» (۴).

***** (هامش) *****

(۱) الخلاف ۱: ۴۹۲، کتاب الصلاة، المسألة ۲۳۴، المنتهی ۱: ۱۸۴.

(۲) کذا فی النسخ و المناسب: حمله.

(۳) کذا فی النسخ و المناسب: إحدی.

(۴) الوسائل ۱۲: ۹۵، الباب ۱۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۸ و فیه: من وجهها. (*)

*****ص ۱۷۰*****

و هذه أیضا قرینة علی صرف إطلاق لعن النامصة (۱) فی النبوی عن ظاهره، بإرادة التدلیس، أو الحمل علی الکراهة. نعم، قد یشکل الأمر فی وشم الأطفال، من حیث إنه إیذاء لهم بغیر مصلحة، بناء علی أن لا مصلحة فیه لغیر المرأة المزوجة إلا التدلیس بإظهار شدة بیاض البدن و صفائه، بملاحظة النقطة الخضراء الکدرة فی البدن. لکن الإنصاف، أن کون ذلک تدلیسا مشکل، بل ممنوع، بل هو تزیین للمرأة من حیث خلط البیاض بالخضرة، فهو تزیین، لا موهم لما لیس فی البدن واقعا من البیاض و الصفاء. نعم، مثل نقش الأیدی و الأرجل بالسواد یمکن أن یکون الغالب فیه إرادة إ یهام بیاض البدن و صفائه و مثله الخط الأسود فوق الحاجبین، أو وصل الحاجبین بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما. ثم إن التدلیس بما ذکرنا إنما یحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتری و إن علما أن هذا البیاض و الصفاء لیس واقعیا، بل حدث بواسطة هذه الامور، فلا یقال: إنها لیست بتدلیس، لعدم خفاء أثرها علی الناظر و حینئذ فینبغی أن یعد من التدلیس لبس المرأة أو الأمة الثیاب الحمر أو الخضر الموجبة لظهور بیاض البدن و صفائه و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(۱) شطب فی «ف» علی عبارة «لعن النامصة» و کتب فی هامشه: اللعن. (*)

*****ص ۱۷۱*****

ثم إن المرسلة - المتقدمة عن الفقیه (۱) - دلت علی کراهة کسب الماشطة مع شرط الاجرة المعینة و حکی الفتوی به (۲) عن المقنع و غیره (۳) و المراد بقوله علیه السلام : «إذا قبلت ما تعطی» (۴) البناء علی ذلک حین العمل و إلا فلا یلحق العمل بعد وقوعه ما یوجب کراهته. ثم إن أولویة قبول ما یعطی و عدم مطالبة الزائد:

إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطی عن اجرة مثل العمل، إلا أن مثل الماشطة و الحجام و الختان - و نحوهم - کثیرا ما یتوقعون أزید

مما يستحقون - خصوصا من اولى المروءة و الثروة - و ربما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا و لا يعطون ما يتوقعون من الزيادة - أو بعضه - إلا استحياء و صيانة للعرض و هذا لا يخلو عن شبهة، فامروا فى الشريعة بالقناعة بما يعطون و ترك مطالبة الزائد، فلا ينافى ذلك جواز مطالبة الزائد و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه دون اجرة المثل و إما لأن المشارطة فى مثل هذه الامور لا يليق بشأن كثير من *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فى الصفحة: ۱۶۷.

(۲) ظاهر العبارة: رجوع الضمير إلى «الكراهة» - بعد الإغماض عن الإشكال فى تذكير الضمير - لكن الذى وقفنا عليه فى المقنع هو الفتوى بمضمون المرسلة، من دون إشارة إلى الكراهة المستفادة من مفهومها، فيحتمل أن يكون الضمير راجعا إلى «المرسلة» بتقدير المضاف، أى افتى بمضمون المرسلة، فلاحظ.

(۳) انظر المقنع (الجوامع الفقهية) : ۳۰ و الهداية (الجوامع الفقهية) : ۶۲.

(۴) لفظ الحديث: «إِذَا لَمْ تُشَارِطْ وَ قَبِلَتْ مَا تُعْطَى». (*)

*****ص ۱۷۲*****

الأشخاص، لأن المماكسة فيها خلاف المروءة و المسامحة فيها قد لا تكون مصلحة، لكثرة طمع هذه الأصناف، فامروا بترك المشارطة و الإقدام على العمل بأقل ما يعطى و قبوله و ترك مطالبة الزائد مستحب للعامل و إن وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من اجرة المثل، فهو مكلف وجوبا بالإيفاء و العامل مكلف ندبا بالسكوت و ترك المطالبة، خصوصا على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء. أو (۱) لأن الأولى فى حق العامل قصد التبرع بالعمل و قبول ما يعطى على وجه التبرع أيضا، فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله عليه السلام : «لا تستعملن أجيرا حتى تقاطعه» (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) عطف على قوله: «إما».

(۲) لم نعثر على خبر باللفظ المذكور، نعم، ورد مؤداه فى الوسائل ۱۳: ۲۴۵، الباب ۳ من أحكام الإجارة. (*)

*****ص ۱۷۳*****

## المسألة الثانية

المسألة الثانية:

تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب، حرام، لما ثبت فى محله من حرمتهما على الرجال و ما يختص بالنساء من اللباس - كالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن فى العادات - على ما ذكره فى المسالك (۱) و كذا العكس، أعنى تزيين المرأة بما يختص بالرجال - كالمنطقة و العمامة - و يختلف باختلاف العادات و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم (۲) عدا النبوى المشهور، المحكى عن الكافى و العلل: «لعن الله المتشبهين من *

***** (هامش) *****

(۱) المسالك ۱: ۱۳۰.

(۲) منهم المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۸: ۸۵، إلا أ نه قال: «و لعل دليله الإجماع وأ نه نوع غش»، ثم قال: «و الإجماع غير ظاهر - فيما قيل - و كذا كونه غشا» و لم يتعرض للنبوى و منهم المحدث البحرانى فى الحدائق ۱۸: ۱۹۸ و حكاه فى مفتاح الكرامة (۴: ۶۰) عن الكفاية، لكن لم نعثر عليه فى كفاية الأحكام للسبزوارى. (*)

*****ص ۱۷۴*****

الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال» (۱) و فی دلالته قصور، لأن الظاهر من التشبه (۲) تا نث الذکر و تذکر الانثی، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه و یؤیده المحکی عن العلل: أن علیا علیه السلام رأی رجلا به تأنیث (۳) فی مسجد رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فقال له: «اخرج من مسجد رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فإنی سمعت رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم یقول: لعن الله ... الخ» (۴) و فی روایة یعقوب بن جعفر - الواردة فی المساحقة - : أن «فیهن قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء ... الخ» (۵) و فی روایة أبی خدیجة، عن أبی عبد الله علیه السلام : «لعن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم:

المخنثون و اللائی ینکحن بعضهن بعضا» (۶). *

***** (هامش) *****

(۱) الکافی ۸: ۷۱، الحدیث ۲۷، علل الشرائع: ۶۰۲، الحدیث ۶۳، الوسائل ۱۲: ۲۱۱، الباب ۸۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱ و ۲.

(۲) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: التشبیه.

(۳) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: تا نث.

(۴) لیس هذا حدیثا آخر - کما یوهمه ظاهر العبارة - بل هو قسم آخر من الحدیث المحکی عن العلل آنفا.

(۵) الوسائل ۱۴: ۲۶۲، الباب ۲۴ من أبواب النکاح المحرم، الحدیث ۵.

(۶) المصدر السابق: الحدیث ۶. (*)

*****ص ۱۷۵*****

نعم فی (۱) روایة سماعة عن أبی عبد الله علیه السلام : «عن الرجل یجر ثیابه؟ قال: إنی لأکره أن یتشبه بالنساء» (۲) و عنه علیه السلام عن آبائه علیهم السلام : «کان رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم یزجر الرجل أن یتشبه بالنساء و ینهی المرأة أن تتشبه بالرجال فی لباسها» (۳) و فیهما (۴) خصوصا الأولی - بقرینة المورد - ظهور فی الکراهة، فالحکم المذکور لا یخلو عن إشکال. ثم الخنثی یجب علیها ترک الزینتین المختصتین بکل من الرجل و المرأة - کما صرح به جماعة (۵) - [لأنها یحرم علیها لباس مخالفها فی الذکورة و الانوثة و هو مردد بین اللبسین، فتجتنب عنهما مقدمة] (۶) لأنهما له (۷) من قبیل المشتبهین المعلوم حرمة أحدهما و یشکل - بناء علی کون مدرک الحکم حرمة التشبه - بأن الظاهر *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: «و فی» بدل «نعم فی».

(۲) الوسائل ۳: ۳۵۴، الباب ۱۳ من أبواب أحکام الملابس، الحدیث الأول.

(۳) المصدر السابق، الحدیث ۲.

(۴) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: فیها.

(۵) منهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۶۰ و حکاه صاحب الجواهر عن شرح استاذه و استجوده، راجع الجواهر ۲۲: ۱۱۶.

(۶) وردت العبارة فی «ش» بعنوان نسخة بدل و وردت فی سائر النسخ مع اختلاف فی بعض الضمائر و الأفعال من حیث التذکیر و التأنیث و فی بعضها علیها علامة (خ ل) و کلها لا تخلو عن مسامحة.

(۷) لم ترد فی «ش» و المناسب: لها. (*)

*****ص ۱۷۶*****

من (۱) «التشبه» صورة علم المتشبه. *

***** (هامش) *****

(۱) فی أکثر النسخ: عن. (*)

*****ص ۱۷۷*****

## المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:

التشبیب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة - و هو کما فی جامع المقاصد:

ذکر محاسنها و إظهار شدة (۱) حبها بالشعر (۲) - حرام علی ما عن المبسوط (۳) و جماعة، کالفاضلین (۴) و الشهیدین (۵) و المحقق الثانی (۶) و استدل علیه بلزوم تفضیحها و هتک حرمتها و إیذائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص علیها و علی أهلها (۷) و لذا لا ترضی النفوس *

***** (هامش) *****

(۱) علی کلمة «شدة» علامة نسخة بدل فی بعض النسخ: لکنها موجودة فی المصدر.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۲۸.

(۳) المبسوط ۸: ۲۲۸.

(۴) المحقق فی الشرائع ۴: ۱۲۸، العلامة فی التذکرة ۱: ۵۸۲ و التحریر ۱: ۱۶۱ و غیرهما.

(۵) الأول فی الدروس ۳: ۱۶۳ و الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۳۲۳.

(۶) جامع المقاصد ۴: ۲۸.

(۷) لم نقف علی من استدل بجمیع الفقرات المذکورة، نعم استدل الشهید الثانی

*****ص ۱۷۸*****

الأبیة ذوات الغیرة و الحمیة أن یذکر ذاکر عشق بعض بناتهم و أخواتهم، بل البعیدات من قراباتهم و الإنصاف، أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحریم، مع کونه (۱) أخص من المدعی، إذ قد لا یتحقق شیء من المذکورات فی التشبیب، بل و أعم منه من وجه، فإن التشبیب بالزوجة قد یوجب أکثر المذکورات و یمکن أن یستدل علیه بما سیجئ من عمومات حرمة اللهو و الباطل (۲) و ما دل علی حرمة الفحشاء (۳) و منافاته للعفاف المأخوذ فی العدالة (۴) و فحوی ما دل علی حرمة ما یوجب - و لو بعیدا - تهییج القوة *

***** (هامش) *****

= بالإیذاء و الاشتهار و الفاضل الهندی بالإیذاء و إغراء الفساق بها، انظر المسالک ۲: ۳۲۳ و کشف اللثام ۲: ۳۷۳.

(۱) کذا فی النسخ و المناسب: کونها، کما فی مصححة «ن».

(۲) تأتی فی الصفحة: ۲۸۸ - ۲۹۰.

(۳) مثل قوله تعالی: * (وینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذکرون) * النحل: ۹۰.

و قوله تعالی: * (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم فی الدنیا و الآخرة ) * ... النور: ۱۹.

(۴) کما هو مقتضی روایة ابن أبی یعفور: «قال: قلت لأبی عبد الله: بم تعرف عدالة الرجل بین المسلمین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف ... الخ» الوسائل ۱۸: ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۱۷۹*****

الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة، مثل: ما دل على المنع عن النظر، لأنه سهم من سهام إبليس (۱) و المنع عن الخلوة بالأجنبية، لأن ثالثهما الشيطان (۲) و كراهة جلوس الرجل فى مكان المرأة حتى يبرد المكان (۳) و برجحان التستر عن نساء أهل الذمة، لأنهن يصفن لأزواجهن (۴) و التستر عن الصبى المميز الذى يصف ما يرى (۵) و النهى فى الكتاب العزيز عن أن يخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض (۶) و عن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن (۷). *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۴: ۱۳۸، الباب ۱۰۴ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ۱ و ۵.

(۲) الوسائل ۱۳: ۲۸۱، الباب ۳۱ من أبواب أحكام الإجارة.

(۳) الوسائل ۱۴: ۱۸۵، الباب ۱۴۵ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه.

(۴) الوسائل ۱۴: ۱۳۳، الباب ۹۸ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث الأول.

(۵) الوسائل ۱۴: ۱۷۲، الباب ۱۳۰ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ۲.

(۶) فى قوله تعالى: * (يا نساء النبى لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض و قلن قولا معروفا) * الأحزاب: ۳۲.

(۷) فى قوله تعالى ...: * ( و لا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن ) * ... النور: ۳۱. (*)

*****ص ۱۸۰*****

إلى غير ذلك من المحرمات و المكروهات التى يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة (۱) بما يهيج الشهوة عليها، خصوصا ذات البعل التى لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول: «رب راغب فيك». نعم، لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد - بل مطلق من يراد تزويجها - لم يكن بعيدا، لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها و المسألة غير صافية عن الاشتباه و الإشكال. ثم إن المحكى عن المبسوط و جماعة (۲) : جواز التشبيب بالحليلة، بزيادة الكراهة عن المبسوط (۳) و ظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأة المبهمة، بأن يتخيل امرأة و يتشبب بها و أما المعروفة عند القائل دون السامع - سواء علم السامع إجمالا بقصد معينة أم لا - ففيه إشكال و فى جامع المقاصد - كما عن الحواشى (۴) - الحرمة فى الصورة الأولى (۵) و فيه إشكال، من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم و كذا إذا لم يكن هنا سامع. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ش» و ظاهر «خ» و فى سائر النسخ: المحرمة.

(۲) مثل المحقق فى ظاهر الشرائع ۴: ۱۲۸ و الشهيد فى ظاهر الدروس ۳: ۱۶۳ و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۴: ۲۸.

(۳) المبسوط ۸: ۲۲۸.

(۴) نقله السيد العاملى فى مفتاح الكرامة (۴: ۶۹) عن حواشى الشهيد قدس سره.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۲۸. (*)

*****ص ۱۸۱*****

و أما اعتبار الإيمان، فاختاره فى القواعد و التذكرة (۱) و تبعه بعض الأساطين (۲) لعدم احترام غير المؤمنة و فى جامع المقاصد - كما عن غيره - حرمة التشبيب بنساء أهل الخلاف و أهل الذمة، لفحوى حرمة النظر إليهن (۳) و نقض بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب، مع أ نه صرح بجواز التشبيب بهن و المسألة مشكلة، من جهة الاشتباه فى مدرك أصل الحكم و كيف كان، فإذا شك المستمع فى تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع، كما صرح به فى جامع المقاصد (۴) و أما التشبيب بالغلام، فهو محرم على كل حال -

کما عن الشهیدین (۵) و المحقق الثانی (۶) و کاشف اللثام (۷) - ، لأنه فحش محض، فیشتمل علی الإغراء بالقبیح. *

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۱۲۱، التذکرة ۱: ۵۸۲.

(۲) و هو کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : ۲۱.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۲۸ و تستفاد من عبارة الشهید فی الدروس حیث استثنی من حرمة التشبیب نساء أهل الحرب، انظر الدروس ۳: ۱۶۳ و أشار إلی ذلک فی مفتاح الکرامة ۴: ۶۸.

(۴) المصدر المتقدم.

(۵) الأول فی الدروس ۳: ۱۶۳ و الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۳۲۳.

(۶) جامع المقاصد ۴: ۲۸.

(۷) کشف اللثام ۲: ۳۷۳. (*)

*****ص ۱۸۲*****

و عن المفاتیح: أن فی إطلاق الحکم نظرا (۱) و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(۱) مفاتیح الشرائع ۲: ۲۰. (*)

*****ص ۱۸۳*****

## المسألة الرابعة

المسألة الرابعة:

تصویر صور ذوات الأرواح حرام - إذا کانت الصورة مجسمة - بلا خلاف فتوی و نصا و کذا مع عدم التجسم (۱)، وفاقا لظاهر النهایة (۲) و صریح السرائر (۳) و المحکی عن حواشی الشهید (۴) و المیسیة (۵) و المسالک (۶) و إیضاح النافع (۷) و الکفایة (۸) و مجمع البرهان (۹) و غیرهم (۱۰)، للروایات المستفیضة: *

***** (هامش) *****

(۱) ظاهر «ف» : التجسیم.

(۲) النهایة: ۳۶۳.

(۳) السرائر ۲: ۲۱۵.

(۴) لا یوجد لدینا و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۴۸.

(۵) لا یوجد لدینا و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۴۸.

(۶) المسالک ۳: ۱۲۶.

(۷) لا یوجد لدینا و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۴۸.

(۸) کفایة الأحکام:

۸۵.

(۹) مجمع الفائدة ۸: ۵۵.

(۱۰) مثل القاضی فی المهذب ۱: ۳۴۴. (*)

ص ۱۸۴

مثل قوله علیه السلام : «نهی أن ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم» (۱) و قوله علیه السلام : «نهی عن تزویق البیوت، قلت: و ما تزویق البیوت؟ قال: تصاویر التماثیل» (۲) و المتقدم عن تحف العقول: «و صنعة صنوف التصاویر ما لم یکن مثال الروحانی» (۳) و قوله علیه السلام فی عدة أخبار: «من صور صورة کلفه الله یوم القیامة أن ینفخ فیها و لیس بنافخ» (۴) و قد یستظهر اختصاصها بالمجسمة، من حیث إن نفخ الروح لا یکون إلا فی الجسم و إرادة تجسیم (۵) النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فیه خلاف الظاهر و فیه: أن النفخ یمکن تصوره فی النقش بملاحظة محله، بل بدونها - کما فی أمر الإمام علیه السلام الأسد المنقوش علی البساط بأخذ الساحر فی مجلس الخلیفة (۶) - أو بملاحظة لون النقش الذی هو فی الحقیقة أجزاء *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۲۱، الباب ۹۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۲) الوسائل ۳: ۵۶۰، الباب ۳ من أبواب المساکن، الحدیث الأول.

(۳) تقدم فی أول الکتاب.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۲۰، الباب ۹۴ من أبواب ما یکتسب به، الأحایث ۶ - ۹.

(۵) فی بعض النسخ: تجسم.

(۶) أمالی الصدوق ۱: ۱۲۷، المجلس ۲۹، الحدیث ۱۹ و عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱: ۹۶، الباب ۸، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۱۸۵*****

لطیفة من الصبغ و الحاصل، أن مثل هذا لا یعد قرینة - عرفا - علی تخصیص الصورة (۱) بالمجسم (۲) و أظهر من الکل، صحیحة ابن مسلم:

«سألت أبا عبد الله علیه السلام عن تماثیل الشجر و الشمس و القمر؟ قال: لا بأس ما لم یکن شیئا (۳) من الحیوان» (۴)، فإن ذکر الشمس و القمر قرینة علی إرادة مجرد النقش و مثل قوله علیه السلام : «من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام» (۵). فإن «المثال» و «التصویر» مترادفان - علی ما حکاه کاشف اللثام عن أهل اللغة (۶) -. مع أن الشائع من التصویر و المطلوب منه، هی الصور المنقوشة علی أشکال الرجال و النساء و الطیور و السباع، دون الأجسام المصنوعة علی تلک الأشکال و یؤیده أن الظاهر أن الحکمة فی التحریم هی حرمة التشبه بالخالق فی إبداع الحیوانات و أعضائها علی الأشکال المطبوعة، التی یعجز البشر عن نقشها علی ما هی علیه، فضلا عن اختراعها و لذا منع *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ع»، «ص» : الصور.

(۲) فی «ف» : بالجسم.

(۳) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: شیء.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۲۰، الباب ۹۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۵) الوسائل ۲: ۸۶۸، الباب ۴۳ من أبواب الدفن، الحدیث الأول.

(۶) کشف اللثام ۱: ۱۹۹. (*)

*****ص ۱۸۶*****

بعض الأساطین عن تمکین غیر المکلف من ذلک (۱) و من المعلوم أن المادة لا دخل لها فی هذه الاختراعات العجیبة، فالتشبه إنما یحصل بالنقش و التشکیل، لا غیر و من هنا یمکن استظهار اختصاص الحکم بذوات الأرواح، فإن صور غیرها کثیرا ما تحصل بفعل

الإنسان للدواعی الاخر غیر قصد التصویر و لا یحصل به تشبه بحضرة المبدع - تعالی عن التشبیه (۲) - بل کل ما یصنعه الإنسان من التصرف فی الأجسام فیقع (۳) علی شکل واحد من مخلوقات الله تعالی و لذا قال کاشف اللثام - علی ما حکی عنه فی مسألة کراهة الصلاة فی الثوب المشتمل علی التماثیل - : إنه لو عمت الکراهة لتماثیل ذی الروح و غیرها کرهت الثیاب ذوات الأعلام، لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها و الثیاب المحشوة، لشبه طرائقها المخیطة بها، بل الثیاب قاطبة، لشبه خیوطها بالأخشاب و نحوها (۴)، انتهی و إن کان ما ذکره لا یخلو عن نظر کما سیجئ. هذا و لکن العمدة فی اختصاص الحکم بذوات الأرواح أصالة الإباحة، مضافا إلی ما دل علی الرخصة، مثل صحیحة ابن مسلم *

***** (هامش) *****

(۱) و هو کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد:

.۱۲

(۲) کذا فی النسخ و فی مصححة «ن» : الشبیه.

(۳) فی مصححة «ن» : یقع.

(۴) کشف اللثام ۱: ۱۹۴. (*)

*****ص ۱۸۷*****

- السابقة (۱) - و روایة التحف - المتقدمة - و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی: * (یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل) * (۲) من قوله علیه السلام : «و الله ما هی تماثیل الرجال و النساء و لکنها تماثیل (۳) الشجر و شبهه» (۴) و الظاهر، شمولها للمجسم (۵) و غیره، فبها یقید بعض ما مر من الإطلاق. خلافا لظاهر جماعة، حیث إنهم بین من یحکی عنه تعمیمه الحکم لغیر ذی الروح و لو لم یکن مجسما (۶)، لبعض الإطلاقات - اللازم تقییدها بما تقدم - مثل قوله علیه السلام : «نهی عن تزویق البیوت» (۷) و قوله علیه السلام : «من مثل مثالا ... الخ» (۸) و بین من عبر بالتماثیل المجسمة (۹)، بناء علی شمول «التمثال» لغیر الحیوان - کما هو کذلک - فخص الحکم بالمجسم، لأن المتیقن من المقیدات *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحة ۱۸۵.

(۲) سبأ: ۱۳.

(۳) لم ترد «تماثیل» فی المصادر الحدیثیة.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۲۰، الباب ۹۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۵) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: للجسم.

(۶) یستفاد التعمیم من إطلاق کلام الحلبی فی الکافی: ۲۸۱ و ابن البراج فی المهذب ۱: ۳۴۴.

(۷) تقدم فی الصفحة: ۱۸۴.

(۸) تقدم فی الصفحة: ۱۸۵.

(۹) مثل المفید فی المقنعة: ۵۸۷ و الشیخ فی النهایة: ۳۶۳. (*)

*****ص ۱۸۸*****

للإطلاقات و الظاهر منها - بحکم غلبة الاستعمال و الوجود - : النقوش لا غیر و فیه: أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط (۱) الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسم، فتعین حملها (۲) علی الکراهة، دون التخصیص بالمجسمة و بالجملة، «التمثال» فی الإطلاقات المانعة - مثل قوله: «من مثل مثالا» - إن کان ظاهرا فی شمول الحکم للمجسم، کان کذلک فی الأدلة المرخصة لما عدا الحیوان، کروایة تحف

العقول و صحیحهٔ ابن مسلم (۳) و ما فی تفسیر الآیهٔ (۴). فدعوی ظهور الإطلاقات المانعهٔ فی العموم و اختصاص المقیدات المجوزهٔ بالنقوش تحکم. ثم إنه لو عممنا الحکم لغیر الحیوان مطلقا أو مع التجسم، فالظاهر أن المراد به ما کان مخلوقا لله سبحانه علی هیئهٔ خاصهٔ معجبهٔ للناظر، علی وجه تمیل النفس إلی مشاهدهٔ صورتها المجردهٔ عن المادهٔ أو معها، فمثل تمثال السیف و الرمح و القصور و الأبنیهٔ و السفن مما هو مصنوع للعباد - و إن کانت فی هیئهٔ حسنهٔ معجبهٔ - خارج و کذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق (۵) الله لا علی هیئهٔ معجبهٔ للناظر

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» : سقط.

(۲) فی هامش «ف» زیادهٔ: عند هذا القائل.

(۳) راجع الصفحهٔ: ۱۸۵.

(۴) تقدم فی الصفحهٔ السابقهٔ.

(۵) فی «ش» : خلقه الله. (*)

*****ص ۱۸۹*****

- بحیث تمیل النفس إلی مشاهدتها و لو بالصور الحاکیهٔ لها - ، لعدم شمول الأدلهٔ لذلک کله. هذا کله مع قصد الحکایهٔ و التمثیل، فلو دعت الحاجهٔ إلی عمل شیء یکون شبیها بشیء من خلق الله - و لو کان حیوانا - من غیر قصد الحکایهٔ، فلا بأس قطعا و منه یظهر النظر فی ما تقدم عن کاشف اللثام (۱). ثم إن المرجع فی «الصورهٔ» إلی العرف، فلا یقدح فی الحرمهٔ نقص بعض الأعضاء و لیس فی ما ورد من رجحان تغییر الصورهٔ بقلع عینها أو کسر رأسها (۲) دلالهٔ علی جواز تصویر الناقص و لو صور بعض أجزاء الحیوان ففی حرمته نظر، بل منع و علیه، فلو صور نصف الحیوان من رأسه إلی وسطه، فإن قدر الباقی موجودا - بأن فرضه إنسانا جالسا لا یتبین ما دون وسطه - حرم و إن قصد النصف لا- غیر لم یحرم إلا- مع صدق الحیوان علی هذا النصف و لو بدا له فی إتمامه حرم الإتمام، لصدق التصویر بإکمال الصورهٔ، لأنه إیجاد لها و لو اشتغل بتصویر حیوان فعل حراما، حتی لو بدا له فی إتمامه و هل یکون ما فعل حراما من حیث التصویر، أو لا یحرم إلا من حیث التجری؟ وجهان: من أ نه لم یقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه، *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحهٔ: ۱۸۶.

(۲) الوسائل ۳: ۴۶۲، الباب ۳۲ من أبواب مکان المصلی. (*)

*****ص ۱۹۰*****

و من أن معنی حرمهٔ الفعل عرفا لیس إلا حرمهٔ الاشتغال به عمدا، فلا تراعی الحرمهٔ بإتمام العمل و الفرق بین فعل الواجب - المتوقف استحقاق الثواب علی إتمامه - و بین الحرام، هو قضاء العرف، فتأمل. بقی الکلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه. فالمحکی عن شرح الإرشاد - للمحقق الأردبیلی - أن المستفاد من الأخبار الصحیحهٔ و أقوال الأصحاب: عدم حرمهٔ إبقاء الصور، انتهی و قرره الحاکی علی هذه الاستفادهٔ

(۱) و ممن اعترف بعدم الدلیل علی الحرمهٔ، المحقق الثانی - فی جامع المقاصد - مفرعا علی ذلک جواز بیع الصور المعمولهٔ و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أوانی النقدین

(۲) و صرح فی حاشیهٔ الإرشاد بجواز النظر إلیها

(۳). لکن ظاهر کلام بعض القدماء حرمهٔ بیع التماثیل و ابتیاعها. ففی المقنعهٔ - بعد أن ذکر فی ما یحرم الاکتساب به الخمر و صناعتها و بیعها - قال: و عمل الأصنام و الصلبان و التماثیل المجسمهٔ *

***** (هامش) *****

(۱) حکاه فی مفتاح الکرامهٔ (۴: ۴۹) عن مجمع الفائدهٔ فی باب لباس المصلی و الموجود فیه قوله: «و یفهم من الأخبار الصحیحهٔ عدم تحریم إبقاء الصورهٔ» من دون نسبهٔ إلی الأصحاب، انظر مجمع الفائدهٔ ۲: ۹۳.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۱۶.

(۳) حاشیهٔ الإرشاد:

۲۰۶. (*)

*****ص ۱۹۱*****

و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلک - حرام و بیعه و ابتیاعه حرام (۱)، انتهی و فی النهایهٔ: و عمل الأصنام و الصلبان و التماثیل المجسمهٔ و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار - حتی لعب الصبیان بالجوز - و التجارهٔ فیها و التصرف فیها و التکسب بها محظور (۲)، انتهی و نحوها ظاهر السرائر (۳) و یمکن أن یستدل للحرمهٔ - مضافا إلی أن الظاهر من تحریم عمل الشیء مبغوضیهٔ وجود المعمول ابتداء و استدامهٔ - بما تقدم فی صحیحهٔ ابن مسلم من قوله علیه السلام : «لا بأس ما لم یکن حیوانا» (۴)، بناء علی أن الظاهر من سؤال الراوی عن التماثیل سؤاله عن حکم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوی و هو «الاقتناء» و أما نفس الإیجاد فهو عمل مختص بالنقاش، ألا تری أ نه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمهٔ، أو عن العصیر فأجاب بالإباحهٔ، انصرف الذهن إلی شربهما، دون صنعتهما، بل ما نحن فیه أولی بالانصراف، لأن صنعهٔ العصیر و الخمر یقع من کل أحد، بخلاف صنعهٔ التماثیل و بما (۵) تقدم من الحصر فی قوله علیه السلام - فی روایهٔ تحف العقول - : *

***** (هامش) *****

(۱) المقنعهٔ: ۵۸۷.

(۲) النهایهٔ: ۳۶۳.

(۳) السرائر ۲: ۲۱۵.

(۴) تقدمت فی الصفحهٔ: ۱۸۵، بلفظ «لا بأس ما لم یکن شیئا من الحیوان».

(۵) عطف علی قوله: و یمکن أن یستدل للحرمهٔ. (*)

*****ص ۱۹۲*****

«إنما حرم الله الصناعهٔ التی یجیء منها الفساد محضا و لا یکون منه و فیه شیء من وجوه الصلاح [إلی قوله علیه السلام : یحرم جمیع التقلب فیه» ] (۱)، فإن ظاهره أن کل ما یحرم صنعته - و منها (۲) التصاویر - یجیء منها (۳) الفساد محضا، فیحرم جمیع التقلب فیه بمقتضی ما ذکر فی الروایهٔ بعد هذه الفقرهٔ و بالنبوی: «لا تدع صورهٔ إلا محوتها و لا کلبا إلا قتلته» (۴)، بناء علی إرادهٔ الکلب الهراش المؤذی، الذی یحرم اقتناؤه و ما عن قرب الإسناد بسنده عن علی بن جعفر علیه السلام عن أخیه علیه السلام قال: «سألته عن التماثیل هل یصلح أن یلعب بها؟ قال: لا» (۵) و بما ورد فی إنکار أن المعمول لسلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام هی تماثیل الرجال و النساء (۶)، فإن الإنکار إنما یرجع إلی مشیئهٔ (۷) سلیمان للمعمول *

***** (هامش) *****

(۱) لم یرد ما بین المعقوفتین فی «ش» و فی «ن» علیه علامهٔ (ز) أی زائد و وردت فی نسخهٔ «ف» فی الهامش.

(۲) و (۳) کذا فی النسخ - فی الموضعین - و المناسب: منه.

(۴) الوسائل ۳: ۵۶۲، الباب ۳ من أبواب أحکام المساکن، الحدیث ۸ و فیه: قال أمیر المؤمنین علیه السلام : بعثنی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم إلی المدینهٔ، فقال: لا تدع صورهٔ إلا محوتها و لا قبرا إلا سویته و لا کلبا إلا قتلته.

(۵) قرب الإسناد:

۲۶۵، الحديث ۱۱۶۵ و الوسائل ۱۲: ۲۲۱، الباب ۹۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۰.

(۶) الوسائل ۳: ۵۶۱، الباب ۳ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ۴، ۶.

(۷) فی «ف» : إلى أن مشيئة. (*)

*****ص ۱۹۳*****

- كما هو ظاهر الآية (۱) - دون أصل العمل، فدل على كون مشيئة وجود التمثال من المنكرات التى لا تليق بمنصب النبوة و بمفهوم صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام : «لا بأس بأن يكون التماثيل فى البيوت إذا غيرت رؤوسها و ترك ما سوى ذلك» (۲) و رواية المثنى عن أبى عبد الله عليه السلام : «أن عليا عليه السلام يكره (۳) الصور فى البيوت» (۴) بضميمة ما ورد فى رواية اخرى - مروية فى باب الربا: «أن عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال» (۵) و رواية الحلبى - المحكية عن مكارم الأخلاق - عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «اهديت إلى طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر» (۶). هذا و فى الجميع نظر: أما الأول، فلأن الممنوع هو إيجاد الصورة و ليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه. *

***** (هامش) *****

(۱) سبأ: ۱۳.

(۲) الوسائل ۳: ۵۶۴، الباب ۴ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ۳.

(۳) فی المصدر: كره.

(۴) الوسائل ۳: ۵۶۱، الباب ۳ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ۳.

(۵) الوسائل ۱۲: ۴۴۷، الباب ۱۵ من أبواب الربا، ذيل الحديث الأول و لفظه هكذا: «و لم يكن على عليه السلام يكره الحلال».

(۶) مكارم الأخلاق: ۱۳۲ و الوسائل ۳: ۵۶۵، الباب ۴ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ۷. (*)

*****ص ۱۹۴*****

نعم، قد يفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج، كما أن حرمة إيجاد النجاسة فى المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه، المستلزم لوجوب رفعها و أما الروايات، فالصحيحة الأولى (۱) غير ظاهرة فى السؤال عن الاقتناء، لأن عمل الصور مما هو مركوز فى الأذهان، حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله و أما الحصر فى رواية تحف العقول، فهو - بقرينة الفقرة السابقة منها، الواردة فى تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال و الحرام و ما لا يترتب عليه إلا الحرام - إضافى بالنسبة إلى هذين القسمين، يعنى لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته فى الحرام و لا يترتب عليه إلا الفساد. نعم، يمكن أن يقال: إن الحصر وارد فى مساق التعليل و إعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع، لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور و أما النبوى، فسياقه ظاهر فى الكراهة، كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب و قوله عليه السلام فى بعض هذه الروايات: «و لا قبرا إلا سويته» (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) أى: صحيحة محمد بن مسلم، المتقدمة فى الصفحة: ۱۸۵.

(۲) هذا شطر من الحديث النبوى المتقدم - كما فى المصادر الحديثية - و قد أورده المؤلف قدس سره سابقا بدون هذه الفقرة و ظاهر عبارته هنا أنه شطر من حديث آخر و يحتمل - بعيدا - وقوع التحريف فى العبارة، بأن يكون الصحيح ": فى

*****ص ۱۹۵*****

و أما رواية على بن جعفر، فلا تدل إلا على كراهة اللعب بالصورة و لا نمنعها، بل و لا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو و أما ما

فی تفسیر الآیة، فظاهره رجوع الإنکار إلی مشیئة سلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام لعملهم، بمعنی إذنه فیه، أو إلی تقریره لهم فی العمل و أما الصحیحة (۱)، فالبأس فیها محمول علی الکراهة لأجل الصلاة أو مطلقا، مع دلالته علی جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو و أما ما ورد من «أن علیا علیه السلام لم یکن یکره الحلال»، فمحمول علی المباح المتساوی طرفاه، لأنه صلوات الله علیه کان یکره المکروه قطعا و أما روایة الحلبی، فلا دلالة لها علی الوجوب أصلا و لو سلم الظهور فی الجمیع، فهی معارضة بما هو أظهر و أکثر، مثل: صحیحة الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام : «ربما قمت اصلی و بین یدی الوسادة فیها تماثیل طیر فجعلت علیها ثوبا» (۲) و روایة علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام : «عن الخاتم یکون فیه نقش تماثیل طیر أو سبع، أیصلی فیه؟ قال: لا بأس» (۳) و عنه، عن أخیه علیه السلام : «عن البیت فیه صورة سمکة أو طیر *

***** (هامش) *****

= ذیل هذه الروایة بدل قوله: «بعض هذه الروایات».

(۱) أی صحیحة زرارة المتقدمة فی الصفحة: ۱۹۳.

(۲) الوسائل ۳: ۴۶۱، الباب ۳۲ من أبواب مکان المصلی، الحدیث ۲.

(۳) الوسائل ۳: ۴۶۳، الباب ۳۲ من أبواب مکان المصلی، الحدیث ۱۰، باختلاف یسیر. (*)

*****ص ۱۹۶*****

یعبث به أهل البیت، هل یصلی فیه؟ قال: لا، حتی یقطع رأسه و یفسد» (۱) و روایة أبی بصیر، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الوسادة و البساط یکون فیه التماثیل، قال: لا بأس به یکون فی البیت. قلت: التماثیل (۲) ؟ قال: کل شیء یوطأ فلا بأس به» (۳) و سیاق السؤال مع عموم الجواب یأبی عن تقیید الحکم بما یجوز عمله، کما لا یخفی و روایة اخری لأبی بصیر، قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام : إنا نبسط عندنا الوسائد فیها التماثیل و نفترشها (۴) ؟ قال: لا بأس منها بما یبسط و یفترش و یوطأ و إنما یکره منها ما نصب علی الحائط و علی السریر» (۵) و عن قرب الإسناد، عن علی بن جعفر، عن أخیه علیه السلام ، قال: «سألته عن رجل کان فی بیته تماثیل أو فی ستر و لم یعلم بها و هو یصلی فی ذلک البیت، ثم علم، ما علیه؟ قال علیه السلام : لیس علیه *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۳: ۴۶۳، الباب ۳۲ من أبواب مکان المصلی، الحدیث ۱۲، مع اختلاف.

(۲) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: ما التماثیل.

(۳) الوسائل ۳: ۵۶۴، الباب ۴ من أبواب أحکام المساکن، الحدیث ۲.

(۴) کذا فی «ف» و المصدر و فی «ن» و «خ» و «م» و «ع» و «ش» : نفرشها و فی «ص» : نفرشها، نفترشها (خ ل).

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۲۰، الباب ۹۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴، مع اختلاف. (*)

*****ص ۱۹۷*****

فیما لم یعلم شیء، فإذا علم فلینزع الستر و لیکسر رؤوس التماثیل» (۱). فإن ظاهره: أن الأمر بالکسر، لأجل کون البیت مما یصلی فیه و لذلک لم یأمر علیه السلام بتغییر ما علی الستر و اکتفی بنزعه و منه یظهر أن ثبوت البأس فی صحیحة زرارة - السابقة (۲) - مع عدم تغییر الرؤوس إنما هو لأجل الصلاة و کیف کان، فالمستفاد من جمیع ما ورد من الأخبار الکثیرة فی کراهة الصلاة فی البیت الذی فیه التماثیل إلا (۳) إذا غیرت، أو کانت بعین واحدة، أو القی علیها ثوب (۴) جواز اتخاذها و عمومها یشمل المجسمة و غیرها و یؤید الکراهة: الجمع بین اقتناء الصور و التماثیل فی البیت و اقتناء الکلب و الإناء المجتمع فیه البول فی الأخبار الکثیرة: مثل ما روی عنهم علیهم السلام - مستفیضا - عن جبرئیل علی نبینا و آله و علیه السلام : «أنا لا ندخل بیتا فیه صورة إنسان و لا بیتا یبال فیه و لا بیتا فیه کلب» (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) قرب الإسناد:

۱۸۶، الحديث ۶۹۲ و الوسائل ۳: ۳۲۱، الباب ۴۵ من أبواب لباس المصلى، الحديث ۲۰.

(۲) تقدمت فى الصفحة: ۱۹۳.

(۳) «إلا» من «ش» و مصححة «ن».

(۴) انظر الوسائل ۳: ۳۱۷، الباب ۴۵ من أبواب لباس المصلى و ۴۶۱، الباب ۳۲ من أبواب مكان المصلى.

(۵) الوسائل ۳: ۴۶۵، الباب ۳۳ من أبواب مكان المصلى، الحديث ۳. (*)

*****ص ۱۹۸*****

و فى بعض الأخبار إضافة الجنب إليها (۱) و الله العالم بأحكامه.

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۳: ۴۶۵، الباب ۳۳ من أبواب مكان المصلى، الحديث ۶. (*)

*****ص ۱۹۹*****

## المسألة الخامسة

المسألة الخامسة:

التطفيف حرام، ذكره فى القواعد فى المكاسب (۱) و لعله استطراد، أو المراد اتخاذه كسبا، بأن ينصب نفسه كيالا أو و زانا، فيطفف للبائع و كيف كان، فلا إشكال فى حرمته و يدل عليه (۲) الأدلة الأربعة. ثم إن البخس فى العد و الذرع يلحق به حكما و إن خرج عن موضوعه و لو وازن الربوى بجنسه فطفف فى أحدهما: فإن جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلى، فيدفع الموزون على أنه بذلك الوزن، اشتغلت ذمته بما نقص و إن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشترى أنه بذلك الوزن، فسدت المعاوضة فى الجميع، للزوم الربا و لو جرت عليه على أنه بذلك الوزن، بجعل (۳) ذلك عنوانا للعوض *

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۱۲۱.

(۲) كذا و المناسب: عليها.

(۳) كذا فى «ف» و «ش» و فى غيرهما: يجعل. (*)

*****ص ۲۰۰*****

فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه، لم يبعد الصحة و يمكن ابتناؤه على أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض أم لا؟ فعلى الأول يصح، دون الثانى.

*****ص ۲۰۱*****

## المسألة السادسة

المسألة السادسة:

التنجيم حرام و هو - كما فى جامع المقاصد (۱) - الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية و الإتصالات الكوكبية و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات: الأول: الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب -

کالخسوف الناشئ عن حیلولة الأرض بین النیرین و الکسوف الناشئ عن حیلولة القمر أو غیره - بل یجوز الإخبار بذلک، إما جزما إذا استند إلی ما یعتقده برهانا، أو ظنا إذا استند إلی الأمارات و قد اعترف بذلک جملة ممن أنکر التنجیم، منهم السید المرتضی و الشیخ أبو الفتح الکراجکی فیما حکی عنهما [حیث حکی عنهما] (۲) *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۱.

(۲) لم یرد فی «ش» و «م». (*)

*****ص ۲۰۲*****

- فی رد الاستدلال علی إصابتهم فی الأحکام بإصابتهم فی الأوضاع - ما حاصله: إن الکسوفات و اقتران الکواکب و انفصالها من باب الحساب و سیر الکواکب و له أصول صحیحة و قواعد سدیدة و لیس کذلک ما یدعونه من تأثیر الکواکب فی الخیر و الشر و النفع و الضرر و لو لم یکن الفرق بین الأمرین (۱) إلا الإصابة الدائمة المتصلة فی الکسوفات و ما یجری مجراها، فلا یکاد یبین (۲) فیها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فی الأحکام (۳) حتی أن الصواب فیها عزیز و ما یتفق فیها من الإصابة قد یتفق من المخمن أکثر منه [فحمل (۴) أحد الأمرین علی الآخر بهت و قلة دین] (۵) انتهی المحکی (۶) من کلام السید رحمه الله (۷) و قد أشار إلی جواز ذلک فی جامع المقاصد (۸) مؤیدا ذلک بما ورد *

***** (هامش) *****

(۱) عبارة «بین الأمرین» ساقطة من «ن»، «ف» و «م».

(۲) فی النسخ: تبین و فی «خ» : یتبین و الصواب ما أثبتناه من المصدر.

(۳) فی «خ» و مصححة «ع» و المصدر: الأحکام الباقیة.

(۴) هذا جواب «لو» فی قوله: «و لو لم یکن ... الخ» (شرح الشهیدی).

(۵) لم یرد ما بین المعقوفتین فی «ف»، «ن»، «م» و فی «ع»، «خ»، «ص ...» : « قلة دین و حیاء» و ما أثبتناه من «خ»، «ش» و المصدر.

(۶) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۸۰.

(۷) رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الثانیة) : ۳۱۱ و انظر کنز الفوائد ۲: ۲۳۵ (نصوص مفقودة من نسخة الکتاب).

(۸) جامع المقاصد ۴: ۳۲. (*)

*****ص ۲۰۳*****

من کراهة السفر و التزویج (۱) فی برج العقرب (۲). لکن ما ذکره السید رحمه الله من الإصابة الدائمة فی الإخبار عن الأوضاع محل نظر، لأن خطأهم فی الحساب فی غایة الکثرة و لذلک لا یجوز الاعتماد فی ذلک علی عدولهم، فضلا عن فساقهم، لأن حسابهم مبتنیة (۳) علی امور نظریة مبتنیة علی نظریات اخر، إلا فیما هو کالبدیهی - مثل إخبارهم بکون القمر فی هذا الیوم فی برج العقرب و انتقال الشمس من (۴) برج إلی برج فی هذا الیوم - و إن کان یقع الاختلاف بینهم فیما یرجع إلی تفاوت یسیر و یمکن الاعتماد فی مثل ذلک علی شهادة عدلین منهم، إذا احتاج الحاکم لتعیین أجل دین أو نحوه. الثانی: یجوز الإخبار بحدوث (۵) الأحکام عند (۶) الاتصالات و الحرکات المذکورة - بأن یحکم به وجود کذا فی المستقبل عند الوضع (۷) المعین من *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و الصواب: و التزویج و القمر فی العقرب، کما فی جامع المقاصد و لفظ الروایات.

(۲) انظر الوسائل ۱۴: ۸۰، الباب ۵۴ من أبواب مقدمات النکاح و آدابه و ۸: ۲۶۶، الباب ۱۱ من أبواب آداب السفر.

(۳) کذا فی النسخ و فی مصححة «ن» : مبتن و لعل الأصح: حساباتهم مبتنیة.

(۴) کذا فی «ف» و «ش» و فی غیرهما: عن.

(۵) فی نسخهٔ بدل «ع»، «ف»، «ن» : بترتیب.

(۶) فی «م»، «ع»، «ص» : عن الاتصالات و فی «خ» : من الاتصالات.

(۷) فی نسخهٔ بدل «ش» : مستندا إلی الوضع. (*)

*****ص ۲۰۴*****

القرب و البعد و المقابلهٔ و الاقتران بین الکوکبین - إذا کان علی وجه الظن المستند إلی تجربهٔ محصلهٔ أو منقولهٔ فی وقوع تلک الحاثهٔ بإرادهٔ الله عند الوضع الخاص، من دون اعتقاد ربط بینهما أصلا. بل الظاهر حینئذ جواز الإخبار علی وجه القطع إذا استند إلی تجربهٔ قطعیهٔ، إذ لا حرج علی من حکم قطعا بالمطر فی هذه اللیلهٔ، نظرا إلی ما جربه من نزول کلبه من (۱) السطح إلی داخل البیت - مثلا - کما حکی: أنه اتفق ذلک لمروج هذا العلم، بل محییه «نصیر الملهٔ و الدین» حیث نزل فی بعض أسفاره علی طحان، له طاحونهٔ خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحرارهٔ الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل و نم فی البیت تحفظا من المطر، فنظر المحقق إلی الأوضاع الفلکیهٔ، فلم یر شیئا فیما هو مظنهٔ للتأثیر فی المطر، فقال صاحب المنزل: إن لی کلبا ینزل فی کل لیلهٔ یحس المطر فیها إلی البیت، فلم یقبل منه المحقق ذلک و بات فوق السطح، فجاءه المطر فی اللیل و تعجب المحقق (۲). ثم إن ما سیجئ فی عدم جواز تصدیق المنجم یراد به غیر هذا، أو ینصرف إلی غیره، لما عرفت من معنی التنجیم. الثالث: الإخبار عن الحادثات و الحکم بها مستندا إلی تأثیر الاتصالات *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ف» و فی غیره: عن.

(۲) وردت القضیهٔ فی قصص العلماء: ۳۷۴ - ۳۷۵، فراجع. (*)

*****ص ۲۰۵*****

المذکورهٔ فیها بالاستقلال أو بالمدخلیهٔ و هو المصطلح علیه بالتنجیم. فظاهر الفتاوی و النصوص حرمته مؤکدهٔ، فقد أرسل المحقق - فی المعتبر - عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم أنه «من صدق منجما أو کاهنا فقد کفر بما انزل علی محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم» (۱) و هو یدل علی حرمهٔ حکم المنجم بأبلغ وجه و فی روایهٔ نصر بن قابوس، عن الصادق علیه السلام : «أن المنجم ملعون و الکاهن ملعون و الساحر ملعون» (۲) و فی نهج البلاغهٔ: أنه صلوات الله علیه لما أراد المسیر إلی بعض أسفاره، فقال له بعض أصحابه: إن سرت فی هذا الوقت خشیت أن لا تظفر بمرادک - من طریق علم النجوم - ، فقال علیه السلام له: «أتزعم أنک تهدی إلی الساعهٔ التی من سار فیها انصرف عنه السوء؟ و تخوف الساعهٔ التی من سار فیها حاق به الضر، فمن صدقک بهذا (۳)، فقد کذب القرآن و استغنی عن الاستعانهٔ بالله تعالی فی نیل المحبوب و دفع المکروه (۴ - ...) إلی أن قال - : أیها الناس إیاکم و تعلم النجوم إلا ما یهتدی به فی بر أو بحر، فإنها تدعو إلی الکهانهٔ [والمنجم کالکاهن] (۵) و الکاهن (۶) *

***** (هامش) *****

(۱) المعتبر ۲: ۶۸۸.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۰۳، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۳) فی غیر «ف» : بهذا القول.

(۴) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: المکروب.

(۵) أثبتناه من المصدر.

(۶) فی «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ش» : فالکاهن. (*)

*****ص ۲۰۶*****

کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فی النار ... الخ» (۱) و قریب منه ما وقع (۲) بینه و بین منجم آخر نهاه عن المسیر أیضا، فقال علیه السلام له: «أتدری ما فی بطن هذه الدابهٔ أذکر أم انثی؟ قال: إن حسبت علمت، قال علیه السلام : فمن صدقک بهذا القول فقد کذب بالقرآن (۳) * (إن الله عنده علم الساعهٔ و ینزل الغیث و یعلم ما فی الأرحام ) * ... الآیهٔ، ما کان محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم یدعی ما ادعیت، أتزعم أنک تهدی إلی الساعهٔ التی من سار فیها صرف عنه السوء و الساعهٔ التی من سار فیها حاق به الضر، من صدقک [بهذا] (۴) استغنی [بقولک] (۵) عن الاستعانهٔ بالله فی هذا الوجه و احوج إلی الرغبهٔ إلیک فی دفع المکروه عنه» (۶) و فی روایهٔ عبد الملک بن أعین - المرویهٔ عن الفقیه - : «قلت لأبی عبد الله علیه السلام : إنی قد ابتلیت بهذا العلم (۷) فاربد الحاجهٔ، فإذا نظرت إلی الطالع و رأیت الطالع الشر جلست و لم أذهب فیها و إذا

***** (هامش) *****

(۱) نهج البلاغهٔ: ۱۰۵، الخطبهٔ ۷۹.

(۲) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : ما وقع بعینه و شطب فی «ن» علی «بعینه».

(۳) فی «ش» زیادهٔ: قال الله.

(۴) أثبتنا «بهذا» من «ع» و هامش «ن»، «ص».

(۵) أثبتنا «بقولک» من هامش «ن».

(۶) الوسائل ۸: ۲۶۹، الباب ۱۴ من أبواب آداب السفر إلی الحج و غیره، الحدیث ۴، مع اختلاف.

(۷) فی «ش» و المصدر: «بالنظر فی النجوم» بدل «بهذا العلم».

*****ص ۲۰۷*****

رأیت الطالع الخیر ذهبت فی الحاجهٔ. فقال لی: تقضی؟ قلت: نعم، قال: أحرق کتبک» (۱).

و فی روایهٔ مفضل بن عمر (۲) - المرویهٔ عن معانی الأخبار - فی قوله تعالی: * (وإذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات) * قال: «و أما الکلمات، فمنها ما ذکرناه و منها المعرفهٔ بقدم بارئه و توحیده و تنزیهه عن الشبیه حتی نظر إلی الکواکب و القمر و الشمس و استدل بافول کل منها علی حدوثه و بحدوثه علی محدثه، ثم أعلمه (۳) أن الحکم بالنجوم خطأ» (۴). ثم إن مقتضی الاستفصال فی روایهٔ عبد الملک - المتقدمهٔ - بین القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم یقض به بل ارید به مجرد التفؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقهٔ إن فهم الشر، کما یدل علیه ما عن المحاسن، عن أبیه عن ابن أبی عمیر، عن عمر بن اذینهٔ (۵) عن سفیان بن عمر، قال: «کنت أنظر فی النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فیدخلنی من ذلک شیء، فشکوت ذلک إلی *

***** (هامش) *****

(۱) الفقیه ۲: ۲۶۷، الحدیث ۲۴۰۲ و رواه فی الوسائل ۸: ۲۶۸، الباب ۱۴ من أبواب آداب السفر إلی الحج، الحدیث الأول.

(۲) فی النسخ: «فضیل بن عمرو» و الصحیح ما أثبتناه، طبقا للمصدر.

(۳) کذا فی «ف» و فی مصححهٔ «ن» : «علم» و فی سائر النسخ: «أعلم» و فی المصدر: «علمه».

(۴) معانی الأخبار: ۱۲۷، باختلاف یسیر.

(۵) فی النسخ: «عمرو بن اذینهٔ» و الصواب ما أثبتناه، کما فی کتب الأخبار و التراجم. (*)

*****ص ۲۰۸*****

أبی الحسن (۱) علیه السلام فقال: إذا وقع فی نفسک من ذلک (۲) شیء فتصدق علی أول مسکین، ثم امض، فإن الله تعالی یدفع عنک» (۳) و لو حکم بالنجوم علی جهة أن مقتضی الاتصال الفلانی و الحرکهٔ الفلانیهٔ الحادثهٔ الواقعیهٔ و إن کان الله یمحو ما یشاء و

یثبت، لم یدخل أیضا فی الأخبار الناهیة، لأنها ظاهرة فی الحکم علی سبیل البت، کما یظهر من قوله علیه السلام : «فمن صدقک بهذا فقد استغنی عن الاستعانة بالله فی دفع المکروه» (۴) بالصدقة و الدعاء و غیرهما من الأسباب، نظیر تأثیر نحوسة الأیام الواردة فی الروایات، ورد نحوستها بالصدقة (۵). إلاـ أن جوازه مبنی علی جواز اعتقاد الاقتضاء فی العلویات للحوادث السفلیة و سیجئ إنکار المشهور لذلک و إن کان یظهر ذلک من المحدث الکاشانی (۶) و لو أخبر بالحوادث بطریق جریان العادة علی وقوع الحادثة عند الحرکة الفلانیة من دون اقتضاء لها أصلا، فهو أسلم. *

***** (هامش) *****

(۱) فی المحاسن: أبی عبد الله علیه السلام.

(۲) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: عن ذلک و لم یرد فی المصدر.

(۳) المحاسن: ۳۴۹، الحدیث ۲۶ و الوسائل ۸: ۲۷۳، الباب ۱۵ من أبواب آداب السفر، الحدیث ۳.

(۴) تقدم فی الصفحة: ۲۰۵.

(۵) الوسائل ۸: ۲۷۲، الباب ۱۵ من أبواب آداب السفر.

(۶) یظهر ذلک مما أفاده فی بیان قول الصادق علیه السلام : «ما عظم الله بمثل البداء»، انظر الوافی، ۱: ۵۰۷ – ۵۰۸، الباب ۵۰ أبواب معرفة مخلوقاته و أفعاله سبحانه. (*)

*****ص ۲۰۹*****

قال فی الدروس: و لو أخبر بأن الله تعالی یفعل کذا عند کذا لم یحرم و إن کره (۱)، انتهی. الرابع: اعتقاد ربط الحرکات الفلکیة بالکائنات و الربط یتصور علی وجوه: الأول: الاستقلال فی التأثیر بحیث یمتنع التخلف عنها، امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلیة و ظاهر کثیر من العبارات کون هذا کفرا. قال السید المرتضی رحمه الله – فیما حکی عنه – : و کیف یشتبه علی مسلم بطلان أحکام النجوم (۲) ؟ و قد أجمع المسلمون قدیما و حدیثا علی تکذیب المنجمین و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان أحکامهم و معلوم من دین الرسول ضرورة تکذیب ما یدعیه المنجمون و الإزراء علیهم و التعجیز لهم و فی الروایات عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم [من ذلک] (۳) ما لا یحصی کثرة و کذا عن علماء أهل بیته و خیار أصحابه و ما اشتهر بهذه الشهرة فی دین الإسلام، کیف یفتی بخلافه منتسب إلی الملة و مصل *

***** (هامش) *****

(۱) الدروس ۳: ۱۶۵.

(۲) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: التنجیم.

(۳) أثبتناه من المصدر. (*)

*****ص ۲۱۰*****

إلی القبلة؟ (۱)، انتهی و قال العلامة فی المنتهی – بعد ما أفتی بتحریم التنجیم و تعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثرة، أو أن لها مدخلا فی التأثیر و النفع (۲) – قال: و بالجملة، کل من اعتقد ربط الحرکات النفسانیة و الطبیعیة بالحرکات الفلکیة و الاتصالات الکوکبیة کافر (۳)، انتهی و قال الشهید رحمه الله فی قواعده:

کل من اعتقد فی الکواکب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له، فلا ریب أنه کافر (۴) و قال فی جامع المقاصد:

و اعلم أن التنجیم مع اعتقاد أن للنجوم تأثیرا فی الموجودات السفلیة – و لو علی جهة المدخلیة – حرام و کذا تعلم النجوم علی هذا النحو، بل هذا الاعتقاد فی نفسه کفر، نعوذ بالله منه (۵)، انتهی و قال شیخنا البهائی: ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلیة بالأجرام العلویة، إن زعموا أنها هی العلة المؤثرة فی تلک الحوادث بالاستقلال، أو أ نها شریکة فی التأثیر (۶)، فهذا لا یحل

للمسلم اعتقاده، *

***** (هامش) *****

(۱) رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الثانیة) : ۳۱۰.

(۲) فی المصدر: أو أن لها مدخلا فی التأثر بالنفع و الضرر.

(۳) المنتهی ۲: ۱۰۱۴.

(۴) القواعد و الفوائد ۲: ۳۵.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۳۲.

(۶) لم یرد «التأثیر» فی أصل النسخ، لکنه استدرک فی هامش بعضها. (*)

*****ص ۲۱۱*****

و علم النجوم المبتنی (۱) علی هـذا کفر و علی هـذا حمل ما ورد من التحذیر عن علم النجوم و النهی عن اعتقاد صـحته (۲)، انتهی و قال فی البحار: لا نزاع بین الامـة فی أن من اعتقد أن الکواکب هی المدبرة لهذا العالم و هی الخالقة لما فیه من الحوادث و الخیرات و الشـرور، فإنه یکون کافرا علی الإطلاق (۳)، انتهی و عنه فی موضع آخر: أن القول بـأ نها علـة فاعلیـة بالإرادة و الاختیار - و إن توقف تأثیرها علی شـرائط اخر - کفر (۴)، انتهی. بل ظاهر الوسائل نسـبة دعوی ضـرورة الدین علی بطلان التنجیم و القول بکفر معتقده إلی جمیع علمائنا، حیث قال: قد صرح علماؤنا بتحریم علم النجوم و العمل بها و بکفر من اعتقد تأثیرها أو مدخلیتها فی التأثیر و ذکروا أن بطلان ذلک من ضـروریات الدین (۵)، انتهی. بل یظهر من المحکی عن ابن أبی الحدیـد أن الحکم کـذلک عنـد علماء العامة أیضا، حیث قال فی شـرح نهـج البلاغـة: إن المعلوم ضـرورة من الدین إبطال حکم النجوم و تحریم الاعتقاد بها و النهی و الزجر عن تصدیق المنجمین و هذا معنی قول أمیر المؤمنین علیه السلام : «فمن صدقک *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع» : المبنی.

(۲) الحدیقة الهلالیة: ۱۳۹.

(۳) البحار ۵۹: ۲۹۹ - ۳۰۰.

(۴) البحار ۵۸: ۳۰۸.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۰۱، فی هامش عنوان الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به. (*)

*****ص ۲۱۲*****

بهذا فقد کذب القرآن و اسـتغنی عن الاستعانة بالله» (۱)، انتهی. ثم لا فرق فی أکثر العبارات المـذکورة بین رجوع الاعتقاد المـذکور إلی إنکـار الصـانع جـل ذکره - کمـا هو مـذهب بعض المنجمین - و بین تعطیله تعـالی عن التصـرف فی الحوادث السـفلیة بعـد خلق الأجرام العلویـة علی وجه تتحرک علی النحو المخصوص، سواء قیل بقدمها - کما هو مذهب بعض آخر - أم قیل بحدوثها و تفویض التدبیر إلیها - کما هو المحکی عن ثالث منهم - و بین أن لا یرجع إلی شیء من ذلک، بأن یعتقد أن حرکة الأفلاک تابعة لإرادة الله، فهی مظاهر لإرادة الخالق تعالی و مجبولـة علی الحرکـة علی طبق اختیار الصانع جل ذکره - کالآلة - أو بزیادة أنها مختارة باختیار هو عین اختیاره، تعالی عما یقول الظالمون! لکن ظاهر ما تقـدم فی بعض الأخبار - من أن المنجم بمنزلـة الکاهن الـذی هو بمنزلة الساحر الذی هو بمنزلة الکافر (۲) - من عدا الفرق الثلاث الاول، إذ الظاهر عدم الإشکال فی کون الفرق الثلاث من أکفر الکفار، لا بمنزلتهم و منه یظهر: أن ما رتبه علیه السلام علی تصدیق المنجم:

من کونه تکذیبا للقرآن و کونه موجبا للاسـتغناء عن الاسـتعانة بالله فی جلب الخیر و دفع الشر، یراد منه إبطال قوله، بکونه مستلزما لما

هو فی الواقع مخالف للضرورة من کذب القرآن و الاستغناء عن الله - کما هو طریقة *

***** (هامش) *****

(۱) شرح نهج البلاغة ۶: ۲۱۲.

(۲) تقدم نصه عن نهج البلاغة فی الصفحة: ۲۰۵. (*)

*****ص ۲۱۳*****

کل مستدل: من إنهاء بطلان التالی إلی ما هو بدیهی البطلان عقلا أو شرعا أو حسا أو عادة - و لا یلزم من مجرد ذلک الکفر و إنما یلزم ممن التفت إلی الملازمة و اعترف باللازم و إلا- فکل من أفتی بما هو مخالف لقول الله واقعا - إما لعدم تفطنه لقول الله، أو لدلالته - یکون مکذبا للقرآن و أما قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من صدق منجما أو کاهنا فقد کفر بما أنزل علی محمد» (۱)، فلا یدل أیضا علی کفر المنجم و إنما یدل علی کذبه، فیکون تصدیقه تکذیبا للشارع المکذب له و یدل علیه عطف «الکاهن» علیه و بالجملة، فلم یظهر من الروایات تکفیر المنجم بالمعنی الذی تقدم للتنجیم - فی صدر عنوان المسألة - کفرا حقیقیا، فالواجب الرجوع فیما یعتقده المنجم إلی ملاحظة مطابقته لأحد (۲) موجبات الکفر من إنکار الصانع، أو غیره مما علم من الدین بدیهة و لعله لذا اقتصر الشهید - فیما تقدم من القواعد (۳) - فی تکفیر المنجم علی من یعتقد فی الکواکب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له و لم یکفر غیر هذا الصنف - کما سیجئ تتمة کلامه السابق - و لا شک أن هذا الاعتقاد إنکار، إما للصانع و إما لما هو ضروری الدین من فعله تعالی و هو إیجاد العالم و تدبیره. *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم عن المعتبر فی الصفحة: ۲۰۱.

(۲) کذا فی النسخ و المناسب: لإحدی.

(۳) تقدم فی الصفحة: ۲۱۰. (*)

*****ص ۲۱۴*****

بل الظاهر من کلام بعض (۱) اصطلاح لفظ «التنجیم» فی الأول، قال السید شارح النخبة: إن المنجم من یقول بقدم الأفلاک و النجوم و لا- یقولون بمفلک و لا- خالق و هم فرقة من الطبیعیین یستمطرون بالأنواء (۲) معدودون من فرق الکفر فی مسفورات الخاصة و العامة، یعتقدون فی الإنسان أنه کسائر الحیوانات یأکل و یشرب و ینکح ما دام حیا، فإذا مات بطل و اضمحل و ینکرون جمیع الأصول الخمسة، انتهی. ثم قال رحمه الله: و أما هؤلاء الذین یستخرجون بعض أوضاع السیارات و ربما یتخرصون علیها بأحکام مبهمة متشابهة ینقلونها تقلیدا لبعض ما وصل إلیهم من کلمات الحکماء الأقدمین - مع صحة عقائدهم الإسلامیة - فغیر معلوم دخولهم فی المنجمین الذین ورد فیهم من المطاعن ما ورد (۳)، انتهی. أقول: فیه (۴) مضافا إلی عدم انحصار الکفار من المنجمین فی *

***** (هامش) *****

(۱) الظاهر أن المراد به السید شارح النخبة فی ظاهر کلامه الآتی.

(۲) فی مجمع البحرین (۱: ۴۲۲ - نوأ) : الأنواء و هی جمع «نوء» بفتح نون و سکون واو فهمزة و هو النجم. قال أبو عبیدة - نقلا عنه - : هی ثمانیة و عشرون نجما، معروفة المطالع فی أزمنة السنة - إلی أن قال - : و کانت العرب فی الجاهلیة إذا سقط منها نجم و طلع الآخر، قالوا: لا بد أن یکون عند ذلک ریاح و مطر، فینسبون کل غیث یکون عند ذلک إلی النجم الذی یسقط حینئذ، فیقولون: «مطرنا بنوء کذا» و انظر لسان العرب ۱۴: ۳۱۶ - نوأ.

(۳) شرح النخبة للسید عبد الله، حفید السید نعمة الله الجزائری (لا یوجد لدینا).

(۴) فی «ف» : أقول لکن فیه. (*)

*****ص ۲۱۵*****

من ذکر، بل هم علی فرق ثلاث - کما أشرنا إلیه و سیجئ التصریح به من البحار فی مسألة السحر - : أن النزاع المشهور بین المسلمین فی صحة التنجیم و بطلانه هو المعنی الذی ذکره أخیرا - کما عرفت من جامع المقاصد (۱) - و المطاعن الواردة فی الأخبار المتقدمة و غیرها - کلها أو جلها - علی هؤلاء، دون المنجم بالمعنی الذی ذکره أولا و ملخص الکلام:

أن ما ورد فیهم من المطاعن لا صراحة فیها بکفرهم، بل ظاهر ما عرفت خلافه و یؤیده ما رواه فی البحار عن محمد و هارون - ابنی سهل النوبختی - أنهما کتبا إلی أبی عبد الله علیه السلام : «نحن ولد نوبخت المنجم و قد کنا کتبنا إلیک هل یحل النظر فیها؟ فکتبت: نعم و المنجمون یختلفون فی صفة الفلک، فبعضهم یقولون: إن الفلک فیه النجوم و الشمس و القمر - إلی أن قال - : فکتب علیه السلام : نعم ما لم یخرج من التوحید» (۲). الثانی (۳) : أ نها (۴) تفعل الآثار المنسوبة إلیها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم، *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم کلامه فی الصفحة: ۲۰۶.

(۲) البحار ۵۸: ۲۵۰، الحدیث ۳۶.

(۳) أی الوجه الثانی من الوجوه المتصورة فی اعتقاد ربط الحرکات الفلکیة بالکائنات.

(۴) مرجع الضمیر إما «النجوم» المعلوم من المقام و إما «الحرکات الفلکیة» المذکورة بعد قوله: الرابع. (*)

*****ص ۲۱۶*****

کما یقوله بعضهم، علی ما ذکره العلامة و غیره. قال العلامة فی محکی شرح فص الیاقوت (۱) : اختلف قول المنجمین علی قولین، أحدهما: قول من یقول إنها حیة مختارة، الثانی: قول من یقول إنها موجبة و القولان باطلان (۲) و قد تقدم عن المجلسی رحمه الله: أن القول بکونها فاعلة بالإرادة و الاختیار - و إن توقف تأثیرها علی شرائط اخر - کفر (۳) و هو ظاهر أکثر العبارات المتقدمة و لعل وجهه أن نسبة الأفعال التی دلت ضرورة الدین علی استنادها إلی الله تعالی - کالخلق و الرزق و الإحیاء و الإماتة و غیرها - إلی غیره تعالی مخالف لضرورة الدین. لکن ظاهر شیخنا الشهید - فی القواعد - العدم، فإنه بعد ما ذکر الکلام الذی نقلناه منه سابقا، قال: و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إلیها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ، إذ لا حیاة *

***** (هامش) *****

(۱) قال العلامة قدس سره فی مقدمة الشرح ما لفظه: «و قد صنف شیخنا الأقدم و إمامنا الأعظم، أبو إسحاق إبراهیم بن نوبخت - قدس روحه الزکیة و نفسه العلیة - مختصرا سماه: الیاقوت» و أورده فی الذریعة (۲۵: ۲۷۱) بعنوان: الیاقوت و ذکر اختلاف الأقوال فی اسم مؤلفه، - إلی أن قال - : «و علی الیاقوت شروح منها للعلامة اسمه: أنوار الملکوت ... و منها شرح عبد الحمید المعتزلی ابن أبی الحدید، قال فی الریاض: فی البال أنها تسمی: فص الیاقوت».

(۲) أنوار الملکوت: ۱۹۹.

(۳) تقدم فی الصفحة: ۲۱۱. (*)

*****ص ۲۱۷*****

لهذه الکواکب ثابتة بدلیل عقلی و لا نقلی (۱)، انتهی و ظاهره أن عدم القول بذلک لعدم المقتضی له و هو الدلیل، لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضرورة علی خلافه، فهو ممکن غیر معلوم الوقوع و لعل وجهه: أن الضروری عدم نسبة تلک الأفعال إلی فاعل مختار باختیار مستقل مغایر لاختیار الله - کما هو ظاهر قول المفوضة - أما استنادها إلی الفاعل بإرادة الله المختار بعین مشیته و اختیاره حتی یکون کالآلة بزیادة الشعور و قیام الاختیار به - بحیث یصدق: أنه فعله و فعل الله - فلا، إذ المخالف للضرورة إنکار نسبة الفعل إلی الله تعالی علی وجه الحقیقة، لا إثباته لغیره أیضا بحیث یصدق: أنه فعله. نعم، ما ذکره الشهید رحمه الله من عدم الدلیل علیه حق،

فالقول به تخرص و نسبهٔ فعل الله إلی غیره بلا دلیل و هو قبیح و ما ذکره قدس سره کأن مأخذه ما فی الاحتجاج عن هشام بن الحکم، قال: «سأل الزنـدیق أبا عبـد الله علیه السـلام فقال: ما تقول فی من یزعم أن هذا التدبیر الذی یظهر فی هذا العالم تدبیر النجوم السـبعهٔ؟ قال علیه السـلام : یحتاجون إلی دلیل أن هذا العالم الأکبر و العالم الأصغر من تدبیر النجوم التی تسبح فی الفلک و تدور حیث دارت متعبهٔ (۲) لا تفتر و سائرهٔ لا تقف ثم قال: و إن لکل (۳) نجم منها موکل مدبر، فهی *

***** (هامش) *****

(۱) القواعد و الفوائد ۲: ۳۵.

(۲) کذا فی المصدر و مصححهٔ «ف» و فی «ش» : منقبهٔ و فی سائر النسخ: سبعهٔ.

(۳) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: و إن کل نجم منها موکل مد بر. (*)

*****ص ۲۱۸*****

بمنزلـهٔ العبیـد المأمورین المنهیین، فلو کانت قدیمـهٔ أزلیـهٔ لم تتغیر من حال إلی حال ... الخبر» (۱) و الظاهر، أن قوله: «بمنزلـهٔ العبید المأمورین المنهیین» یعنی فی حرکاتهم، لا أنهم مأمورون بتدبیر العالم بحرکاتهم، فهی مدبرهٔ باختیاره المنبعث عن أمر الله تعالی. نعم، ذکر المحـدث الکاشانی - فی الوافی - فی توجیه البـداء کلاما، ربما یظهر منه مخالفـهٔ المشـهور، حیث قال: فاعلم أن القوی المنطبعهٔ الفلکیـهٔ لم تحط بتفاصـیل ما سـیقع من الامور دفعـهٔ واحدهٔ، لعدم تناهی تلک الامور، بل إنما تنقش فیها الحوادث شـیئا فشـیئا، فإن ما یحـدث فی عالم الکون و الفساد إنما هو من لوازم حرکات الأفلاک و نتائج برکاتها، فهی تعلم أنه کلما کان کذا کان کذا (۲) انتهی موضع الحاجـهٔ و ظاهره أنها فاعلـهٔ بالاختیار لملزومات الحوادث و بالجملـهٔ، فکفر المعتقـد بالربط علی هـذا الوجه الثانی لم یظهر من الأخبار و مخالفته (۳) لضرورهٔ الدین لم یثبت أیضا، إذ لیس المراد العلیهٔ التامهٔ، کیف! و قد حاول المحدث الکاشانی بهذه المقدمات إثبات البداء. الثالث: استناد الأفعال إلیها کاستناد الإحراق إلی النار. *

***** (هامش) *****

(۱) الاحتجاج ۲: ۹۳ - ۹۴.

(۲) الوافی ۱: ۵۰۷ - ۵۰۸، الباب ۵۰ من أبواب معرفهٔ مخلوقاته و أفعاله سبحانه.

(۳) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: مخالفتها. (*)

*****ص ۲۱۹*****

و ظاهر کلمات کثیر - ممن تقدم - کون هذا الاعتقاد کفرا، إلا أ نه قال شـیخنا المتقدم - فی القواعد - بعد الوجهین الأولین: و أما ما یقـال من اسـتناد الأفعـال إلیهـا کاسـتناد الإحراق إلی النار و غیرها من العادیات - بمعنی أن الله تعالی أجری عادته أنها إذا کانت علی شکـل مخصوص أو وضع مخصوص یفعل (۱) ما ینسب إلیها و یکون ربط المسـببات بها کربط مسـببات الأدویـهٔ و الأغذیهٔ بها مجازا باعتبار الربط العادی، لا الربط العقلی الحقیقی - فهـذا لا یکفر معتقـده (۲) لکنه مخطئ و إن کان أقل خطأ من الأول، لأن وقوع هـذه الآثار عنـدها لیس بدائم و لا أکثری (۳)، انتهی (۴) و غرضه من التعلیل المـذکور: الإشارهٔ إلی عـدم ثبوت الربط العادی، لعدم ثبوته بالحس - کالحرارهٔ الحاصـلهٔ بسـبب النار و الشـمس و برودهٔ القمر - و لا بالعادهٔ الدائمـهٔ و لا الغالبـهٔ، لعدم العلم بتکرر الدفعات کثیرا حتی یحصـل العلم أو الظن. ثم علی تقـدیره، فلیس فیه دلالـهٔ علی تأثیر تلک الحرکات فی الحوادث، فلعل الأمر بالعکس، أو کلتاهما مستندتان إلی مؤثر ثالث، فتکونان من المتلازمین فی الوجود. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و فی المصدر: تفعل.

(۲) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ: بمعتقده.

(۳) کذا فی المصدر و «خ» و «ش»، إلا أن فیه بدل «أکثری» : «أکثر» و فی سائر النسخ کما یلی: لأن وقوع هذه الأشیاء لیس بلازم و لا أکثری.

(۴) القواعد و الفوائد ۲: ۳۵. (*)

*****ص ۲۲۰*****

و بالجملة، فمقتضی ما ورد من أنه «أبی الله أن یجری الأشیاء إلا بأسبابها» (۱) کون کل حادث مسببا و أما أن السبب هی الحرکة الفلکیة أو غیرها، فلم یثبت و لم یثبت أیضا کونه مخالفا لضرورة الدین. بل فی بعض الأخبار ما یدل بظاهره علی ثبوت التأثیر للکواکب، مثل ما فی الاحتجاج، عن أبان بن تغلب - فی حدیث الیمانی الذی دخل علی أبی عبد الله علیه السلام و سماه باسمه الذی لم یعلمه أحد و هو سعد - فقال له: «یا سعد و ما صناعتک؟ قال: إنا أهل بیت ننظر فی النجوم - إلی أن قال علیه السلام - : ما اسم النجم الذی إذا طلع هاجت الإبل؟ قال: ما أدری (۲) قال: صدقت. قال: ما اسم النجم الذی إذا طلع هاجت البقر؟ قال: ما أدری، قال: صدقت. فقال: ما اسم النجم الذی إذا طلع هاجت الکلاب؟ قال: ما أدری، قال: صدقت (۳). فقال: ما زحل عندکم؟ فقال سعد: نجم نحس! فقال أبو عبد الله علیه السلام : لا تقل هذا، هو نجم أمیر المؤمنین علیه السلام و هو نجم الأوصیاء، *

***** (هامش) *****

(۱) الکافی ۱: ۱۸۳، الحدیث ۷ و فیه: إلا بأسباب.

(۲) فی المصدر: «فقال الیمانی لا أدری» و کذا ما بعده.

(۳) وردت العبارة فی «ش» و المصدر - من هنا إلی آخر هذه الفقرة - کما یلی: «صدقت فی قولک: لا أدری، فما زحل عندکم فی النجوم؟ فقال سعد (الیمانی) : نجم نحس، فقال أبو عبد الله علیه السلام : لا تقل هذا، فإنه نجم أمیر المؤمنین و هو نجم الأوصیاء و هو النجم الثاقب الذی قال الله تعالی فی کتابه». (*)

*****ص ۲۲۱*****

و هو النجم الذی قال الله تعالی: * (النجم الثاقب) *» (۱).

و فی روایة المدائنی - المرویة عن الکافی - عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «إن الله خلق نجما فی الفلک السابع، فخلقه من ماء بارد و خلق سائر النجوم الجاریات من ماء حار و هو نجم الأوصیاء و الأنبیاء و هو نجم أمیر المؤمنین علیه السلام یأمر بالخروج من الدنیا و الزهد فیها و یأمر بافتراش التراب و توسد اللبن و لباس الخشن و أکل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب إلی الله تعالی منه ... الخبر» (۲) و الظاهر، أن أمر النجم بما ذکر من المحاسن کنایة عن اقتضائه لها. الرابع: أن یکون ربط الحرکات بالحوادث من قبیل ربط الکاشف بالمکشوف (۳) و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم یقل أحد بکونه کفرا. قال شیخنا البهائی رحمه الله - بعد کلامه المتقدم (۴) الظاهر فی تکفیر من قال بتأثیر الکواکب أو مدخلیتها - ما هذا لفظه: و إن قالوا: إن اتصالات تلک الأجرام و ما یعرض لها من الأوضاع علامات علی بعض حوادث هذا العالم، مما یوجده الله سبحانه بقدرته و إرادته، کما أن حرکات النبض و اختلافات أوضاعه علامات یستدل بها الطبیب علی ما یعرض للبدن: من قرب الصحة و اشتداد *

***** (هامش) *****

(۱) الاحتجاج ۲: ۱۰۰ و الآیة من سورة الطارق: ۳.

(۲) روضة الکافی: ۲۵۷، الحدیث ۳۶۹.

(۳) کذا فی «ف» و فی غیره: و المکشوف.

(۴) تقدم فی الصفحة: ۲۱۰. (*)

*****ص ۲۲۲*****

المرض و نحوه و كما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلة، فهذا لا مانع منه و لا حرج فى اعتقاده و ما روى فى صحة علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى (۱)، انتهى و مما (۲) يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة رحمه الله إن المنجمين بين قائل بحياة الكواكب و كونها فاعلة مختارة و بين من قال إنها موجبة (۳) و يظهر ذلك من السيد رحمه الله حيث قال - بعد إطالة الكلام فى التشنيع عليهم - ما هذا لفظه المحكى: و ما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض، أو بعده أفعالا من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير فى ذلك. قال: و من ادعى منهم هذا المذهب الآن، فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و متجمل (۴) بهذا المذهب عند أهل الإسلام (۵)، انتهى. لكن ظاهر المحكى عن ابن طاووس: إنكار السيد رحمه الله لذلك، حيث إنه بعدما (۶) ذكر أن للنجوم (۷) علامات و دلالات على الحادثات، *

***** (هامش) *****

(۱) الحديقة الهلالية: ۱۳۹.

(۲) كذا فى «خ» و «ش» و فى سائر النسخ: ممن.

(۳) تقدم فى الصفحة: ۲۱۶.

(۴) فى «خ» و «م» : متحمل و فى مصححة «ص» : منتحل.

(۵) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثانية) : ۳۰۲ و حكاه فى مفتاح الكرامة ۴: ۷۶.

(۶) عبارة «إنه بعدما» من «ف» و «ش» فقط.

(۷) فى «ن» و «خ» : النجوم. (*)

*****ص ۲۲۳*****

لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر و الصدقة و الدعاء و غير ذلك من الأسباب، وجوز تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثرة و حمل أخبار النهى على ما إذا اعتقد أنها كذلك ثم (۱) أنكر على علم الهدى تحريم ذلك، ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به، انتهى (۲) و ما ذكره رحمه الله حق إلا أن مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الإحاطة بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعيا، بل و لا ظنيا و السيد علم الهدى إنما أنكر من المنجم أمرين: أحدهما - اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاووس و الثانى - غلبة الإصابة فى أحكامهم - كما تقدم منه ذلك فى صدر المسألة (۳) - و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات و معارضاتها و لقد أجاد شيخنا البهائى أيضا، حيث أنكر الأمرين و قال - بعد كلامه المتقدم فى إنكار التأثير و الاعتراف بالأمارة و العلامة - : إعلم أن الامور التى يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية أصول، بعضها مأخوذة من أصحاب الوحى سلام الله عليهم و بعضها يدعون لها التجربة، *

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد «ثم» فى «ش».

(۲) انتهى ما حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة (۴: ۷۴) ملخصا عن السيد ابن طاووس فى كتاب فرج المهموم و انظر الباب الأول منه إلى الباب الخامس.

(۳) فى الصفحة: ۲۰۲. (*)

*****ص ۲۲۴*****

و بعضها مبتن على امور متشعبة (۱) لا تفى القوة البشرية بضبطها و الإحاطة بها، كما يومئ إليه قول الصادق عليه السلام : «كثيره لا يدرك و قليله لا ينتج» (۲) و لذلك وجد الاختلاف فى كلامهم و تطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم و من اتفق له الجرى على

الأصول الصحيحة صح كلامه و صدقت أحكامه لا محالة، كما نطق به الصادق عليه السلام و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا القليل و الله الهادى إلى سواء السبيل (۳)، انتهى و ما أفاده رحمه الله أولا من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات و علامات و آخرا من عدم النفع فى علم النجوم إلا مع الإحاطة التامة، هو الذى صرح به الصادق عليه السلام فى رواية هشام الآتية (۴) بقوله: «إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق» و يدل أيضا على كل من الأمرين، الأخبار المتكثرة. فما يدل على الأول و هو ثبوت الدلالة و العلامة (۵) فى الجملة (۶) *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: منشعبة.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۰۱، الباب ۲۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول و فيه: و قليله لا ينتفع به.

(۳) الحديقة الهلالية: ۱۴۱.

(۴) تأتى فى الصفحة: ۲۳۱.

(۵) فى «ف» : و العلامية.

(۶) عبارة «فى الجملة» من «ش» فقط. (*)

*****ص ۲۲۵*****

- مضافا إلى ما تقدم من رواية سعد المنجم (۱) المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببية طلوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب على كونه أمارة و علامة عليه - المروى فى الاحتجاج عن (۲) رواية الدهقان المنجم الذى استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى نهروان، فقال له عليه السلام : «يومك هذا يوم صعب، قد انقلب منه كوكب و انقدح من برجك النيران و ليس لك الحرب بمكان» فقال عليه السلام له: «أيها الدهقان المنبئ عن الآثار، المحذر عن الأقدار». ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها - إلى أن قال عليه السلام - له: أما قولك: «انقدح من برجك النيران، فكان الواجب أن تحكم به لى، لا على، أما نوره و ضياؤه فعندى و أما حريقه و لهبه فذهب عنى، فهذه مسألة عميقة، فاحسبها إن كنت حاسبا» (۳) و فى رواية اخرى: أنه عليه السلام قال له: «احسبها إن كنت عالما بالأكوار و الأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت أنك تحصى عقود القصب فى هذه الأجمة» (۴) و فى الرواية الآتية (۵) لعبد الرحمن بن سيابة: «هذا حساب إذا *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فى الصفحة: ۲۲۰.

(۲) كذا فى النسخ و المناسب: من.

(۳) الاحتجاج ۱: ۳۵۶ - ۳۵۷.

(۴) فرج المهموم:

۱۰۴ و عنه البحار ۵۸: ۲۳۱، ذيل الحديث ۱۳.

(۵) يأتى صدرها فى الصفحة: ۲۲۶. (*)

*****ص ۲۲۶*****

حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصبة التى فى وسط الأجمة وعدد ما عن يمينها و عدد ما عن يسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها، حتى لا يخفى عليه شىء من قصب الأجمة» (۱) و فى البحار: وجد فى كتاب عتيق، عن عطاء، قال: «قيل لعلى ابن أبى طالب عليه السلام : هل كان للنجوم أصل؟ قال: نعم، نبى من الأنبياء قال له قومه: إنا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق و آجالهم (۲). فأوحى الله عز و جل إلى غمامة، فأمطرتهم [واستنقع حول الجبل] (۳) ماء صاف (۴)، ثم أوحى الله عز و جل إلى الشمس و القمر و

النجوم أن تجری فی [ذلک] (۵) الماء. ثم أوحی الله عز و جل إلی ذلک النبی أن یرتقی هو و قومه علی الجبل فقاموا علی الماء، حتی عرفوا بدء الخلق و آجالهم بمجاری (۶) الشمس و القمر و النجوم و ساعات اللیل و النهار و کان أحدهم یعرف متی یموت و متی یمرض و من ذا الذی یولد له و من ذا الذی لا یولد له، فبقوا کذلک برهة من دهرهم. ثم إن داود علی نبینا و آله و علیه السلام قاتلهم علی الکفر، فأخرجوا إلی *

***** (هامش) *****

(۱) الکافی ۸: ۱۹۵، الحدیث ۲۳۳ و فیه: «حتی لا یخفی علیه من قصب الأجمة واحدة».

(۲) فی البحار: آجاله و کذا فی ما یأتی.

(۳) ما بین المعقوفتین من «ش» و المصدر.

(۴) کذا فی المصدر و فی النسخ: ماء صافیا.

(۵) أثبتناه من المصدر.

(۶) فی أکثر النسخ: و مجاری. (*)

*****ص ۲۲۷*****

داود علیه السلام فی القتال من لم یحضر أجله و من حضر أجله خلفوه فی بیوتهم، فکان یقتل من أصحاب داود و لا یقتل من هؤلاء أحد، فقال داود:

رب اقاتل علی طاعتک و یقاتل هؤلاء علی معصیتک، یقتل أصحابی و لا یقتل من هؤلاء أحد! فأوحی الله عز و جل إلیه: أنی علمتهم بدء الخلق و آجالهم و إنما أخرجوا إلیک من لم یحضره (۱) أجله و من حضر أجله خلفوه فی بیوتهم، فمن ثم یقتل من أصحابک و لا یقتل منهم أحد، قال داود علیه السلام : رب علی ماذا علمتهم؟ قال: علی مجاری الشمس و القمر و النجوم و ساعات اللیل و النهار، قال: فدعا الله عز و جل فحبس الشمس علیهم فزاد النهار و اختلطت الزیادة باللیل و النهار (۲) فلم یعرفوا قدر الزیادة فاختلط حسابهم. قال علی علیه السلام : فمن ثم کره النظر فی علم النجوم» (۳) و فی البحار أیضا عن الکافی بالإسناد عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «سئل عن النجوم، فقال: لا یعلمها إلا أهل بیت من العرب

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف»، «خ» و «م» : لم یحضر.

(۲) فی «ش» : «فزاد فی النهار و اختلطت الزیادة فی اللیل و النهار و لم یعرفوا » ... و مثله فی مصححة «ص» و فی سائر النسخ: «فزاد فی اللیل و النهار و لم یعرفوا » ... و ما أثبتناه مطابق لما أورده فی البحار و أما عبارة فرج المهموم فهکذا: «فزاد الوقت و اختلط اللیل بالنهار، فاختلط حسابهم »....

(۳) البحار ۵۸: ۲۳۶، الحدیث ۱۷، نقلا عن فرج المهموم:

۲۳، مع اختلافات اخری غیر ما أشرنا إلیها. (*)

*****ص ۲۲۸*****

و أهل بیت من الهند» (۱) و بالإسناد (۲) عن محمد بن سالم (۳) قال: «قال أبو عبد الله علیه السلام (۴) : قوم یقولون النجوم أصح من الرؤیا و کان ذلک صحیحا (۵) حین لم یرد الشمس علی یوشع بن نون و أمیر المؤمنین علیه السلام ، فلما رد الله الشمس علیهما ضل فیها (۶) علماء (۷) النجوم» (۸) و خبر یونس، قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام : جعلت فداک! أخبرنی عن علم النجوم ما هو؟ قال (۹) : علم من علوم الأنبیاء، قال: *

***** (هامش) *****

(۱) البحار ۵۸: ۲۴۳، الحدیث ۲۳ عن الکافی ۸: ۳۳۰، الحدیث ۵۰۸ و رواه فی الوسئل ۱۲: ۱۰۳، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

(۲) ظاهر العبارة: أن هذا الحدیث أیضا مثل سابقه نقله فی البحار عن الکافی و لیس کذلک، بل نقله فی البحار عن فرج المهموم بإسناده عن الکلینی فی کتاب تعبیر الرؤیا.

(۳) کذا فی النسخ و فی البحار: «محمد بن سام» و فی فرج المهموم:

«محمد بن غانم».

(۴) کذا فی البحار أیضا، لکن فی فرج المهموم هکذا: «قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : عندنا قوم یقولون: النجوم أصح من الرؤیا؟ فقال علیه السلام : کان ذلک صحیحا قبل أن ترد الشمس ... الخ».

(۵) فی البحار: و ذلک کانت صحیحة.

(۶) لم ترد «فیها» فی «فرج المهموم» و الظاهر أنها زائدة.

(۷) فی البحار: علوم علماء النجوم.

(۸) البحار ۵۸: ۲۴۲، الحدیث ۲۲، نقلا عن فرج المهموم:

۸۷.

(۹) فی البحار: فقال: هو علم من علم الأنبیاء و فی فرج المهموم:

فقال: هو علم الأنبیاء. (*)

*****ص ۲۲۹*****

فقلت: کان علی بن أبی طالب علیه السلام یعلمه؟ قال: کان أعلم الناس به ... الخبر» (۱) و خبر الریان (۲) بن الصلت، قال: «حضر عند أبی الحسن الرضا علیه السلام الصباح بن نصر الهندی و سأله عن النجوم، فقال: هو علم فی أصله حق (۳) و ذکروا أن أول من تکلم به (۴) إدریس علی نبینا و آله و علیه السلام و کان و ذ القرنین به (۵) ماهرا و أصل هذا العلم من الله (۶) عز و جل» (۷) و عن معلی بن خنیس، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن النجوم أحق هی؟ فقال: نعم، إن الله عز و جل بعث المشتری إلی الأرض فی صورة رجل، فأتی (۸) رجلا من العجم فعلمه (۹) فلم یستکملوا ذلک، *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة: «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه، انظر البحار ۵۸: ۲۳۵، الحدیث ۱۵ و فرج المهموم:

۲۳ - ۲۴.

(۲) کذا فی «ف» و فی غیره: ریان.

(۳) فی البحار و مصدره: هو علم فی أصل صحیح.

(۴) فی البحار و مصدره: تکلم فی النجوم.

(۵) کذا فی «ش» و فرج المهموم و فی سائر النسخ: بها.

(۶) فی البحار: من عند الله.

(۷) البحار ۵۸: ۲۴۵، الحدیث ۲۶، نقلا عن فرج المهموم:

۹۴.

(۸) کذا فی النسخ و فی المصدر: فأخذ.

(۹) إلی هنا من روایة «المعلی» و ما بعده من روایة «الریان بن الصلت» السابقة و قد حصل الخلط بینهما، راجع المصدر السابق و

الکافی ۸: ۳۳۰، الحدیث ۵۰۷ و الوسائل ۱۲: ۱۰۲، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳. (*)

*****ص ۲۳۰*****

فأتی بلد الهند فعلم رجلا منهم، فمن هناک صار علم النجوم [بها] (۱) و قد قال قوم:

هو علم من علوم الأنبیاء، خصوا به لأسباب شتی، فلم یستدرک المنجمون الدقیق منها، فشاب الحق بالکذب» (۲). إلی غیر ذلک مما یدل علی صحة علم النجوم فی نفسه و أما ما دل علی کثرة الخطأ و الغلط فی حساب المنجمین، فهی کثیرة: منها: ما تقدم فی الروایات السابقة، مثل قوله علیه السلام فی الروایة الأخیرة: «فشاب الحق بالکذب» و قوله علیه السلام : «ضل فیها علماء النجوم» (۳) و قوله علیه السلام - فی تخطئة ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا کوکب نحس - : «إنه کوکب أمیر المؤمنین و الأوصیاء صلوات الله و سلامه علیه و علیهم» (۴) و تخطئة أمیر المؤمنین علیه السلام للدهقان الذی حکم بالنجوم بنحوسة الیوم الذی خرج فیه أمیر المؤمنین علیه السلام (۵) و منها: خبر عبد الرحمن بن سیابة، قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام : جعلت فداک! إن الناس یقولون: إن النجوم لا یحل النظر فیها و هی تعجبنی، فإن کانت تضر بدینی، فلا حاجة لی فی شیء یضر بدینی، *

***** (هامش) *****

(۱) الزیادة من البحار.

(۲) انظر الهامش رقم (۹) فی الصفحة السابقة.

(۳) ذیل روایة محمد بن سالم، المتقدمة آنفا.

(۴) ذیل حدیث الیمانی، المتقدم فی الصفحة: ۲۲۲.

(۵) تقدمت فی الصفحة: ۲۲۵. (*)

*****ص ۲۳۱*****

و إن کانت لا تضر بدینی فوالله إنی لأشتهیها و أشتهی النظر فیها (۱) ؟ فقال: لیس کما یقولون، لا تضر بدینک، ثم قال: إنکم تنظرون فی شیء کثیره لا یدرک و قلیله لا ینفع ... الخبر» (۲) و منها: خبر هشام، قال: «قال لی أبو عبد الله علیه السلام : کیف بصرک بالنجوم؟ قلت: ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم منی»، ثم سأله عن أشیاء لم یعرفها، ثم قال: «فما بال العسکرین یلتقیان فی هذا حاسب و فی ذاک حاسب، فیحسب هذا لصاحبه بالظفر و یحسب هذا لصاحبه بالظفر، فیلتقیان فیهزم أحدهما الآخر، فأین کانت النجوم؟ قال: فقلت: [لا] (۳) و الله ما أعلم ذلک. قال: فقال علیه السلام : صدقت، إن أصل الحساب حق و لکن لا یعلم ذلک إلا من علم موالید الخلق کلهم» (۴) و منها: المروی فی الاحتجاج، عن أبی عبد الله علیه السلام - فی حدیث - أن زندیقا قال له: ما تقول فی علم النجوم؟ قال علیه السلام : «هو علم قلت منافعه و کثرت مضاره [لأنه] (۵) لا یدفع به المقدور و لا یتقی به المحذور، إن خبر المنجم بالبلاء لم ینجه التحرز عن (۶) القضاء و إن خبر *

(ها مش)

(۱) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: النظر إلیها.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۰۱، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) من المصدر.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۰۲، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۵) من المصدر.

(۶) فی المصدر: من. (*)

*****ص ۲۳۲*****

هو بخير لم يستطع تعجيله و إن حدث به سوء لم يمكنه صرفه و المنجم يضاد الله فى علمه بزعمه أنه يرد قضاء الله عن خلقه ... الخبر» (۱). إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن ما وصل إليه المنجمون أقل قليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها و من تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجة عنها، فضلا عن القطع. نعم، قد يحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف الظن - بل العلم - بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية. فالأولى، التجنب عن الحكم بها و مع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب، وأ نه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا و الله المسدد. *

***** (هامش) *****

(۱) الاحتجاج ۲: ۹۵ و رواه فى الوسائل ۱۲: ۱۰۴، الباب ۲۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۰. (*)

*****ص ۲۳۳*****

## المسألة السابعة

المسألة السابعة:

حفظ كتب الضلال حرام فى الجملة بلا خلاف، كما فى التذكرة و عن المنتهى (۱) و يدل عليه - مضافا إلى حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد و الذم المستفاد من قوله تعالى: * (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) * (۲) و الأمر بالاجتناب عن قول الزور (۳) - : قوله عليه السلام فى ما تقدم من رواية تحف العقول: «إنما حرم الله تعالى الصناعة التى يجئ منها الفساد محضا... الخ»، بل قوله عليه السلام قبل ذلك: «أو ما يقوى به الكفر فى جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحق ... إلخ» (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) التذكرة ۱: ۵۸۲، المنتهى ۲: ۱۰۱۳.

(۲) لقمان: ۶.

(۳) فى قوله تعالى: * (واجتنبوا قول الزور) * الحج: ۳۰.

(۴) تقدمت فى أول الكتاب. (*)

*****ص ۲۳۴*****

و قوله عليه السلام فى رواية عبد الملك - المتقدمة - حيث شكا إلى الصادق عليه السلام : «أنى ابتليت بالنظر فى النجوم، فقال عليه السلام : أتقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك» (۱) بناء على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم و مقتضى الاستفصال فى هذه الرواية: أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم و هذا أيضا مقتضى ما تقدم من إناطة التحريم بما يجئ منه الفساد محضا. نعم، المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها، فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسدة و كذلك المصلحة النادرة الغير المعتد بها و قد تحصل من ذلك: أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعا أو احتمالا قريبا، فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوى، أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوى، أو أقرب وقوعا منها، فلا دليل على الحرمة، إلا أن يثبت إجماع، أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذى لا يقصر عن نقل الإجماع.

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۲۶۸، الباب ۱۴ من أبواب آداب السفر إلى الحج، الحديث الأول و تقدمت فى الصفحة: ۲۰۶ - ۲۰۷. (*)

*****ص ۲۳۵*****

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان و أن المراد بالضلال ما يكون باطلا فى نفسه؟ فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، أو

أن المراد به مقابل الهداية؟ فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كان مطالبها حقة، كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أن المراد غير ظاهرها، فهذه أيضا كتب ضلال على تقدير حقيتها. ثم (۱) الكتب السماوية المنسوخة غير المحرفة لا تدخل فى كتب الضلال و أما المحرفة كالتوراة و الانجيل - على ما صرح به جماعة (۲) - فهى داخلة فى كتب الضلال بالمعنى الأول بالنسبة إلينا، حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة، نعم، توجب الضلالة لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما (۳)، فالأدلة المتقدمة لا تدل على حرمة حفظها (۴). قال رحمه الله فى المبسوط - فى باب الغنيمة من الجهاد - : فإن كان فى المغنم كتب، نظر، فإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ص» : نعم.

(۲) منهم العلامة فى التذكرة ۱: ۵۸۲ و الفاضل المقداد فى التنقيح ۲: ۱۲ و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۴: ۲۶.

(۳) فى «ف»، «خ»، «م» و «ن» : دينها.

(۴) فى «ف» : حفظهما. (*)

*****ص ۲۳۶*****

- مثل كتب الطب و الشعر و اللغة و المكاتبات - فجميع ذلك غنيمة و كذلك المصاحف و علوم الشريعة، الفقه و الحديث، لأن هذا مال يباع و يشترى و إن كانت كتبا لا يحل إمساكها - كالكفر و الزندقة و ما أشبه ذلك - فكل ذلك لا يجوز بيعه، فإن كان ينتفع بأوعيته - كالجلود و نحوها - فإنها غنيمة و إن كان مما لا ينتفع بأوعيته - كالكاغذ - فإنه يمزق و لا يحرق (۱) إذ ما من كاغذ إلا و له قيمة و حكم التوراة و الإنجيل هكذا كالكاغذ، فإنه (۲) يمزق، لأنه كتاب مغير مبدل (۳)، انتهى و كيف كان، فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلا حرمة ما كان موجبا للضلال و هو الذى دل عليه الأدلة المتقدمة. نعم، ما كان من الكتب جامعا للباطل فى نفسه من دون أن يترتب عليه ضلالة لا يدخل تحت الأموال، فلا يقابل بالمال، لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيه، مضافا إلى آيتى «لهو الحديث» (۴) و «قول *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ش» و هامش «ن» : «فإنها تمزق و لا تحرق» و فى «ف»، «م» و «ع» : «فإنها تمزق و تحرق» و فى «ن» و «خ» : «فإنها تمزق و تخرق» و الصواب ما أثبتناه من مصححة «ن» و المصدر.

(۲) كذا فى المبسوط أيضا و المناسب تثنية الضمائر، كما لا يخفى.

(۳) المبسوط ۲: ۳۰، مع حذف بعض الكلمات.

(۴) لقمان: ۶. (*)

*****ص ۲۳۷*****

الزور» (۱)، أما وجوب (۲) إتلافها فلا دليل عليه و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و اصول الفقه و ما دونها من العلوم، فإن المناط فى وجوب الإتلاف جريان الأدلة المتقدمة، فإن الظاهر عدم جريانها فى حفظ شىء من تلك الكتب إلا القليل مما ا لف فى خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك و مما ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه فى المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها، أو الإطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية أو غير ذلك و لقد أحسن جامع المقاصد، حيث قال: إن فوائد الحفظ كثيرة (۳) و مما ذكرنا أيضا يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال، فإن الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب، إلا أن يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال و لو كان باطلا فى نفسه كان خارجا عن المالية، فلو قوبل بجزء *

***** (هامش) *****

(۱) الحج: ۳۰.

(۲) کذا فی «ش» و مصححهٔ «ن» و فی أصل النسخ: «حرمهٔ إتلافها» و الظاهر أنها من غلط النساخ أو من سهو القلم.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۲۶. (*)

*****ص ۲۳۸*****

من العوض المبذول، یبطل المعاوضهٔ بالنسبهٔ إلیه. ثم الحفظ المحرم یراد به الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاکرهٔ و جمیع ما له دخل فی بقاء المطالب المضلهٔ.

*****ص ۲۳۹*****

## المسألهٔ الثامنهٔ

المسألهٔ الثامنهٔ:

الرشوهٔ حرام و فی جامع المقاصد و المسالک: أن علی تحریمها إجماع المسلمین (۱) و یدل علیه: الکتاب (۲) و السنهٔ و فی المستفیضهٔ: «أنه کفر بالله العظیم، أو شرک». ففی روایهٔ الأصبغ بن نباتهٔ عن أمیر المؤمنین علیه السلام ، قال: «أیما و ال احتجب عن حوائج الناس، احتجب الله عنه یوم القیامهٔ و عن حوائجه و إن أخذ هدیهٔ کان غلولا و إن أخذ رشوهٔ فهو مشرک (۳) » (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۵، المسالک ۳: ۱۳۶.

(۲) قوله تعالی: * (لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها إلی الحکام لتأکلوا فریقا من أموال الناس بالإثم و أنتم تعلمون) * البقرهٔ: ۱۸۸، قال الجوهری: قوله تعالی: * (وتدلوا بها إلی الحکام) * یعنی الرشوهٔ، انظر الصحاح ۶: ۲۳۴۰ «دلو».

(۳) کذا فی «ف» و المصدر و فی النسخ: فهو شرک.

(۴) الوسائل ۱۲: ۶۳، الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۰. (*)

*****ص ۲۴۰*****

و عن الخصال - فی الصحیح - عن عمار بن مروان، قال: «کل شیء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع کثیرهٔ، منها: ما اصیب من أعمال الولاهٔ الظلمهٔ و منها: اجور القضاهٔ و اجور الفواجر و ثمن الخمر و النبیذ المسکر و الربا بعد البینهٔ و أما الرشا فی الأحکام - یا عمار - فهو الکفر بالله العظیم» (۱) و مثلها روایهٔ سماعهٔ عن أبی عبد الله علیه السلام (۲) و فی روایهٔ یوسف بن جابر: «لعن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم من نظر إلی فرج امرأهٔ لا تحل له و رجلا خان أخاه فی امرأته، ورجلا احتاج الناس إلیه لفقهه فسألهم الرشوهٔ» (۳) و ظاهر هذه الروایهٔ سؤال الرشوهٔ لبذل فقهه، فتکون ظاهرهٔ (۴) فی حرمهٔ أخذ الرشوهٔ للحکم بالحق أو للنظر فی أمر المترافعین، لیحکم بعد ذلک بینهما بالحق من غیر اجرهٔ و هذا المعنی هو ظاهر تفسیر الرشوهٔ فی القاموس بالجعل (۵) و إلیه *

***** (هامش) *****

(۱) الخصال ۱: ۳۲۹، باب الستهٔ ، ... الحدیث ۲۶ و فیه: «فأما الرشا - یا عمار - فی الأحکام، فإن ذلک الکفر بالله العظیم و برسوله» و رواه فی الوسائل ۱۲: ۶۴، الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲.

(۲) الوسائل ۱۸: ۱۶۲، الباب ۸ من أبواب آداب القاضی، الحدیث ۳.

(۳) الوسائل ۱۸: ۱۶۳، الباب ۸ من أبواب آداب القاضی، الحدیث ۵.

(۴) فی النسخ: فیکون ظاهرا.

(۵) القاموس المحیط ۴: ۳۳۴. (*) ص ۲۴۱

نظر المحقق الثانی، حیث فسر فی حاشیهٔ الإرشاد (۱) الرشوهٔ بما یبذله المتحاکمان (۲) و ذکر فی جامع المقاصد:

أن الجعل من المتحاکمین للحاکم رشوهٔ (۳)، [وهو صریح الحلی أیضا فی مسألهٔ تحریم أخذ الرشوهٔ مطلقا و إعطائها، إلا إذا کان علی إجراء حکم صحیح، فلا یحرم علی المعطی (۴). هذا،] (۵) و لکن عن مجمع البحرین: قلما تستعمل الرشوهٔ إلا فیما یتوصل به إلی إبطال حق أو تمشیهٔ باطل (۶) و عن المصباح: هی ما یعطیه الشخص للحاکم أو غیره لیحکم له أو یحمله علی ما یرید (۷) و عن النهایهٔ: أنها الوصلهٔ إلی الحاجهٔ بالمصانعهٔ و الراشی: الذی یعطی ما یعینه علی الباطل و المرتشی: الآخذ و الرائش: هو الذی یسعی بینهما، یستزید لهذا و [یستنقص] (۸) لهذا (۹). *

***** (هامش) *****

(۱) حاشیهٔ الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۶ و فیه: ما یبذله أحد المتخاصمین.

(۲) فی «ش» : أحد المتحاکمین.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۳۷.

(۴) السرائر ۲: ۱۶۶.

(۵) ما بین المعقوفتین لم یرد فی «ف».

(۶) مجمع البحرین ۱: ۱۸۴.

(۷) المصباح المنیر ۱: ۲۲۸.

(۸) کذا فی المصدر و فی النسخ: ینقص.

(۹) النهایهٔ لابن الأثیر ۲: ۲۲۶. (*)

*****ص ۲۴۲*****

و مما یدل علی عدم عموم الرشا لمطلق الجعل علی الحکم ما تقدم فی روایهٔ عمار بن مروان (۱) من جعل الرشاء فی الحکم مقابلا لاجور القضاهٔ، خصوصا بکلمهٔ «أما». نعم، لا یختص بما یبذل علی خصوص الباطل، بل یعم ما یبذل لحصول غرضه و هو الحکم له حقا کان أو باطلا و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهایهٔ و یمکن حمل روایهٔ یوسف بن جابر (۲) علی سؤال الرشوهٔ للحکم للراشی حقا أو باطلا أو یقال: إن المراد الجعل، فاطلق علیه الرشوهٔ تأکیدا للحرمهٔ و منه یظهر حرمهٔ أخذ الحاکم للجعل من المتحاکمین مع تعین الحکومهٔ علیه، کما یدل علیه قوله علیه السلام : «احتاج الناس إلیه لفقهه» (۳) و المشهور المنع مطلقا، بل فی جامع المقاصد:

دعوی النص و الإجماع (۴) و لعله لحمل الاحتیاج فی الروایهٔ علی الاحتیاج إلی نوعه و لإطلاق ما تقدم (۵) فی روایهٔ عمار بن مروان: من جعل اجور القضاهٔ *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحهٔ: ۲۴۰.

(۲) تقدمت فی الصفحهٔ: ۲۴۰.

(۳) ذیل روایهٔ یوسف بن جابر المتقدمهٔ فی الصفحهٔ: ۲۴۰.

(۴) ظاهر العبارهٔ یفید:

أن فی جامع المقاصد دعوی النص و الإجماع علی الحرمهٔ مطلقا، سواء تعین علیه الحکم أو لا لکن الموجود فیه ادعاء النص و الإجماع علی مطلق الحرمهٔ، انظر جامع المقاصد ۴: ۳۶.

(۵) فی «ف» ما یلی ...: « و لإطلاق ما تقدم و یدل أیضا علی حرمة الجعل ما تقدم فی روایة عمار بن مروان ... الخ». (*)

*****ص ۲۴۳*****

من السحت (۱) بناء علی أن الأجر فی العرف یشمل الجعل و إن کان بینهما فرق عند المتشرعة و ربما یستدل علی المنع بصحیحة ابن سنان، قال: «سئل أبو عبد الله علیه السلام عن قاض بین قریتین (۲) یأخذ علی القضاء الرزق من السلطان، قال علیه السلام : ذلک السحت» (۳) و فیه: أن ظاهر الروایة کون القاضی منصوبا من قبل السلطان، الظاهر - بل الصریح - فی سلطان الجور، إذ ما یؤخذ من العادل لا یکون سحتا قطعا و لا شک أن هذا المنصوب غیر قابل للقضاء، فما یأخذه سحت من هذا الوجه و لو فرض کونه قابلا للقضاء لم یکن رزقه من بیت المال أو من جائزة السلطان محرما قطعا، فیجب إخراجه عن العموم. إلا أن یقال: إن المراد الرزق من غیر بیت المال و جعله علی القضاء بمعنی المقابلة قرینة علی إرادة العوض و کیف کان، فالأولی فی الاستدلال علی المنع ما ذکرناه. خلافا لظاهر المقنعة (۴) و المحکی عن القاضی (۵) من (۶) الجواز.

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحة: ۲۴۰.

(۲) فی «ن» و «ش» : فریقین.

(۳) الوسائل ۱۸: ۱۶۱، الباب ۸ من أبواب آداب القاضی، الحدیث الأول.

(۴) المقنعة: ۵۸۸ و کلامه صریح فی جواز أخذ الأجر، فراجع.

(۵) المهذب ۱: ۳۴۶.

(۶) کذا فی «ف» و لم ترد «من» فی سائر النسخ. (*)

*****ص ۲۴۴*****

و لعله (۱) للأصل و ظاهر روایة حمزة بن حمران، قال: «سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: من استأکل بعلمه افتقر، قلت: إن فی شیعتک قوما یتحملون علومکم و یبثونها فی شیعتکم فلا یعدمون منهم البر و الصلة و الإکرام؟ فقال علیه السلام : لیس اولئک بمستأکلین، إنما ذاک الذی یفتی بغیر علم و لا هدی من الله، لیبطل به الحقوق، طمعا فی حطام الدنیا ... الخبر» (۲) و اللام فی قوله: «لیبطل به الحقوق» إما للغایة أو للعاقبة و علی الأول: فیدل علی حرمة أخذ المال فی مقابل الحکم بالباطل و علی الثانی: فیدل علی حرمة الانتصاب للفتوی من غیر علم طمعا فی الدنیا و علی کل تقدیر، فظاهرها حصر الاستیکال المذموم فی ما کان لأجل الحکم بالباطل، أو مع عدم معرفة الحق، فیجوز الاستیکال مع الحکم بالحق و دعوی کون الحصر إضافیا بالنسبة إلی الفرد الذی ذکره السائل - فلا یدل إلا علی عدم الذم علی هذا الفرد، دون کل من کان غیر المحصور فیه - خلاف الظاهر و فصل فی المختلف، فجوز أخذ الجعل و الاجرة مع حاجة القاضی *

***** (هامش) *****

(۱) لم یرد فی «ف».

(۲) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة: «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه، انظر الوسائل ۱۸: ۱۰۲، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۲ و معانی الأخبار: ۱۸۱. (*)

*****ص ۲۴۵*****

و عدم تعین القضاء علیه و منعه مع غناه أو عدم الغنی عنه (۱) و لعل اعتبار عدم تعین القضاء لما تقرر عندهم من حرمة الاجرة علی الواجبات العینیة و حاجته لا تسوغ أخذ الاجرة علیها و إنما یجب علی القاضی و غیره رفع حاجته من وجوه اخر و أما اعتبار الحاجة، فلظهور اختصاص أدلة المنع بصورة الاستغناء، کما یظهر بالتأمل فی روایتی یوسف و عمار المتقدمتین (۲) و لا مانع من التکسب

بالقضاء من جهة وجوبه الكفائى، كما هو أحد الأقوال فى المسألة الآتية فى محلها - إن شاء الله - و أما الارتزاق من بيت المال، فلا إشكال فى جوازه للقاضى مع حاجته، بل مطلقا إذا رأى الإمام المصلحة فيه، لما سيجئ من الأخبار الواردة فى مصارف الأراضى الخراجية و يدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر من قوله عليه السلام : «و افسح له - أى للقاضى - فى البذل (۳) ما يزيح علته و تقل معه حاجته إلى الناس» (۴) و لا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل، أو من الجائر، لما سيجئ من حلية بيت المال لأهله و لو خرج من يد الجائر.

***** (هامش) *****

(۱) المختلف: ۳۴۲.

(۲) تقدمتا فى الصفحة: ۲۴۰.

(۳) كذا فى «ف» و المصدر و فى سائر النسخ: بالبذل.

(۴) نهج البلاغة: ۴۳۵، الكتاب ۵۳. (*)

*****ص ۲۴۶*****

و أما ما تقدم فى صحيحة ابن سنان (۱)، من المنع من أخذ الرزق من السلطان، فقد عرفت الحال فيه و أما الهدية و هى ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له حقا كان أو باطلا و إن لم يقصد المبذول له الحكم إلا بالحق إذا عرف - و لو من القرائن - أن الأول (۲) قصد الحكم له على كل تقدير، فيكون الفرق بينها و بين الرشوة: أن الرشوة تبذل لأجل الحكم و الهدية تبذل لإيراث الحب المحرك له على الحكم على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها، لأنها رشوة أو بحكمها بتنقيح المناط و عليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين عليه السلام : «و إن أخذ - يعنى الوالى - هدية كان غلولا» (۳) و ما ورد من «أن هدايا العمال غلول» (۴) و فى آخر: «سحت» (۵) و عن عيون الأخبار، عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السلام ، عن أمير المؤمنين عليه السلام فى تفسير قوله تعالى: * (أكالون للسحت) * (۶) قال: *

***** (هامش) *****

(۱) فى الصفحة: ۲۴۳.

(۲) فى هامش «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» : الباذل (خ ل).

(۳) راجع الصفحة: ۲۳۹.

(۴) و (۵) أوردهما فى المبسوط (۸: ۱۵۱) عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بلفظ: «هدية العمال » ... و فى الوسائل عن أمالى الطوسى مسندا، عن جابر، عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم أنه قال: «هدية الامراء غلول»، انظر الوسائل ۱۸: ۱۶۳، الباب ۸ من أبواب آداب القاضى، الحديث ۶.

(۶) المائدة: ۴۲. (*

*****ص ۲۴۷*****

«هو الرجل يقضى لأخيه حاجته، ثم يقبل هديته» (۱) و للرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم و على بعضها محمولة على المبالغة فى رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه، لئلا يقع فى الرشوة يوما و هل تحرم الرشوة فى غير الحكم؟ بناء على صدقها - كما يظهر مما تقدم عن المصباح و النهاية (۲) - كأن يبذل له مالا على أن يصلح أمره عند الأمير. فإن كان أمره منحصرا فى المحرم أو مشتركا بينه و بين المحلل لكن بذل على إصلاحه حراما أو حلالا، فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوة - لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشا فى الحكم - بل لأنه أكل للمال بالباطل، فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا يحرم القبض فى نفسه و إنما يحرم التصرف لأنه باق على ملك الغير. نعم، يمكن أن يستدل على حرمته بفحوى

إطلاق ما تقدم فی هدیهٔ الولاهٔ و العمال (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۲۸، الباب ۳۱، الحدیث ۱۶ و رواه عنه فی الوسائل ۱۲: ۶۴، الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۱ و فیهما: یقضی لأخیه الحاجهٔ.

(۲) تقدم فی الصفحهٔ: ۲۴۱.

(۳) یعنی به روایتی أصبغ و عمار المتقدمتین فی أول العنوان و ما تقدم آنفا من أن: «هدایا العمال غلول». (*)

*****ص ۲۴۸*****

و أما بذل المال علی وجه الهدیهٔ الموجبهٔ لقضاء الحاجهٔ المباحهٔ فلا حظر فیه، کما یدل علیه ما ورد فی أن الرجل یبذل الرشوهٔ لیتحرک من منزله لیسکنه؟ قال: «لا بأس» (۱) و المراد المنزل المشترک، کالمدرسهٔ و المسجد و السوق و نحوها و مما یدل علی التفصیل فی الرشوهٔ بین الحاجهٔ المحرمهٔ و غیرها، روایهٔ الصیرفی، قال ": سمعت أبا الحسن علیه السلام و سأله حفص الأعور، فقال: «إن عمال (۲) السلطان یشترون منا القرب و الإداوهٔ (۳) فیوکلون الوکیل حتی یستوفیه منا، فنرشوه حتی لا یظلمنا؟ فقال: لا بأس بما تصلح به مالک. ثم سکت ساعهٔ، ثم قال: إذا أنت رشوته یأخذ منک أقل من الشرط؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتک» (۴) و مما یعد من الرشوهٔ - أو یلحق بها - المعاملهٔ المشتملهٔ علی المحاباهٔ کبیعه من القاضی ما یساوی عشرهٔ دراهم بدرهم. فإن لم یقصد من المعاملهٔ إلا المحاباهٔ التی فی ضمنها، أو قصد المعاملهٔ لکن جعل المحاباهٔ لأجل الحکم له - بأن کان الحکم له من قبیل ما تواطئا علیه من الشروط غیر المصرح بها فی العقد - *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۰۷، الباب ۸۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲ و نص الحدیث کما یلی: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ یَرْشُو الرَّجُلَ الرِّشْوَهَ عَلَی أَنْ یَتَحَوَّلَ مِنْ مَنْزِلِهِ فَیَسْکُنَهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.».

(۲) لم یرد فی المصدر.

(۳) کذا و فی الوسائل: الأداوی و هو جمع إداوهٔ: إناء صغیر من جلد.

(۴) الوسائل ۱۲: ۴۰۹، الباب ۳۷ من أبواب أحکام العقود، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۲۴۹*****

فهی الرشوهٔ و إن قصد أصل المعاملهٔ و حابی فیها لجلب قلب القاضی، فهو کالهدیهٔ ملحقهٔ بالرشوهٔ و فی فساد المعاملهٔ المحابی فیها وجه قوی. ثم إن کل ما حکم بحرمهٔ أخذه وجب علی الآخذ رده ورد بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحکم، کالجعل و الاجرهٔ حیث حکم بتحریمهما و کذا الرشوهٔ، لأنها حقیقهٔ جعل علی الباطل و لذا فسره (۱) فی القاموس بالجعل (۲) و لو لم یقصد بها المقابلهٔ، بل أعطی مجانا لیکون داعیا علی الحکم - و هو المسمی بالهدیهٔ - فالظاهر عدم ضمانه، لأن مرجعه إلی هبهٔ مجانیهٔ فاسدهٔ، إذ الداعی لا یعد عوضا و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده» و کونها من «السحت» إنما یدل علی حرمهٔ الأخذ، لا علی الضمان و عموم «علی الید» مختص بغیر الید المتفرعهٔ علی التسلیط المجانی و لذا لا یضمن بالهبهٔ الفاسدهٔ فی غیر هذا المقام و فی کلام بعض المعاصرین (۳) : أن احتمال عدم الضمان فی الرشوهٔ *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و المناسب: فسرها.

(۲) القاموس المحیط ۴: ۳۳۴، مادهٔ «الرشوهٔ».

(۳) لم نقف علیه، نعم استشکل صاحب الجواهر فی الرجوع بها مع تلفها و علم الدافع بالحرمهٔ، باعتبار تسلیطه، انظر الجواهر ۲۲: ۱۴۹.

(*)

*****ص ۲۵۰*****

مطلقا غیر بعید معللا بتسلیط المالک علیها مجانا، قال: و لأنها تشبه المعاوضهٔ و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده» و لا یخفی ما بین تعلیلیه من التنافی، لأن شبهها بالمعاوضهٔ یستلزم الضمان، لأن المعاوضهٔ الصحیحهٔ توجب ضمان کل منهما ما وصل إلیه بعوضه الذی دفعه، فیکون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعی و هو المثل أو القیمهٔ و لیس فی المعاوضات ما لا یضمن بالعوض بصحیحه حتی لا یضمن بفاسده. نعم، قد یتحقق عدم الضمان فی بعض المعاوضات بالنسبهٔ إلی غیر العوض، کما أن العین المستأجرهٔ غیر مضمونهٔ فی ید المستأجر بالإجارهٔ، فربما یدعی: أنها غیر مضمونهٔ إذا قبض بالإجارهٔ الفاسدهٔ. لکن هذا کلام آخر (۱) و الکلام فی ضمان العوض بالمعاوضهٔ الفاسدهٔ و التحقیق: أن کونها معاوضهٔ أو شبیههٔ بها وجه لضمان العوض فیها لا لعدم الضمان. *

***** (هامش) *****

(۱) فی هامش «ش» - هنا - ما یلی: قد ثبت فساده بما ذکرناه فی باب الغصب من أن المراد من «ما لا یضمن بصحیحه» أن یکون عدم الضمان مستندا إلی نفس العقد الصحیح، لمکان «الباء» و عدم ضمان العین المستأجرهٔ لیس مستندا إلی الإجارهٔ الصحیحهٔ، بل إلی قاعدهٔ الأمانهٔ المالکیهٔ و الشرعیهٔ، لکون التصرف فی العین مقدمهٔ لاستیفاء المنفعهٔ مأذونا فیه شرعا، فلا یترتب علیه الضمان، بخلاف الإجارهٔ الفاسدهٔ، فإن الإذن الشرعی فیها مفقود و الإذن المالکی غیر مثمر، لکونه تبعیا و لکونه لمصلحهٔ القابض، فتأمل، کذا فی بعض النسخ، (انتهی). (*)

*****ص ۲۵۱*****

«فروع» فی اختلاف الدافع و القابض لو ادعی الدافع أنها هدیهٔ ملحقهٔ بالرشوهٔ فی الفساد و الحرمهٔ، وادعی القابض أنها هبهٔ صحیحهٔ لداعی القربهٔ أو غیرها، احتمل تقدیم الأول، لأن الدافع أعرف بنیته و لأصالهٔ الضمان فی الید إذا کانت الدعوی بعد التلف و الأقوی تقدیم الثانی، لأنه یدعی الصحهٔ و لو ادعی الدافع أنها رشوهٔ أو اجرهٔ علی المحرم، وادعی القابض کونها هبهٔ صحیحهٔ، احتمل أنه کذلک، لأن الأمر یدور بین الهبهٔ الصحیحهٔ و الإجارهٔ الفاسدهٔ و یحتمل العدم، إذ لا عقد مشترک هنا اختلفا فی صحته و فساده، فالدافع منکر لأصل العقد الذی یدعیه القابض، لا لصحته، فیحلف علی عدم وقوعه و لیس هذا من مورد التداعی، کما لا یخفی (۱) و لو ادعی الدافع أنها رشوهٔ و القابض أنها هدیهٔ فاسدهٔ لدفع الغرم عن نفسه - بناء علی ما سبق من أن الهدیهٔ المحرمهٔ لا توجب الضمان - ففی تقدیم الأول لأصالهٔ الضمان فی الید، أو الآخر لأصالهٔ عدم سبب الضمان و منع أصالهٔ الضمان، وجهان: *

***** (هامش) *****

(۱) عبارهٔ: «و لیس هذا من مورد التداعی کما لا یخفی» مشطوب علیها فی «ف». (*)

*****ص ۲۵۲*****

أقواهما الأول، لأن عموم خبر «علی الید» (۱) یقضی بالضمان، إلا مع تسلیط المالک مجانا و الأصل عدم تحققه و هذا حاکم علی أصالهٔ عدم سبب الضمان، فافهم. *

***** (هامش) *****

(۱) عوالی اللآلی ۲: ۳۴۵، الحدیث ۱۰ و رواه عنه و عن تفسیر أبی الفتوح، العلامهٔ النوری فی مستدرک الوسائل ۱۴: ۷، الباب الأول من أبواب کتاب الودیعهٔ، الحدیث ۱۲. (*)

*****ص ۲۵۳*****

## المسألهٔ التاسعهٔ

المسألة التاسعة:

سب المؤمنين حرام فى الجملة بالأدلة الأربعة، لأنه ظلم و إيذاء و إذلال. ففى رواية أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه معصية و حرمة ماله كحرمة دمه» (۱) و فى رواية السكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة» (۲) و فى رواية أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «جاء رجل من تميم إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فقال له: أوصنى، فكان فيما أوصاه: لا تسبوا فتكتسبوا العداوة» (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۶۰۹، الباب ۱۵۸ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۳.

(۲) الوسائل ۸: ۶۱۱، الباب ۱۵۸ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۴.

(۳) الوسائل۸: ۶۱۰، الباب ۱۵۸من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۲ و فيه: «فتكسبوا العداوة لهم» و فى الكافى (۲: ۳۶۰) : «فتكتسبوا العداوة بينهم» (*)

*****ص ۲۵۴*****

و فى رواية ابن الحجاج، عن أبى الحسن عليه السلام فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ، قال: «الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ - وَ وِزْرُهُ وَ وِزْرُ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَعْتَذِرْ إِلَى الْمَظْلُوم (۱) و فى مرجع الضمائر اغتشاش و يمكن الخطأ من الراوى و المراد - و الله أعلم - أن مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إياه فى السب، من غير أن يخفف عن صاحبه شىء، فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبه و إيقاعه إياه فى السب برأ من الوزرين. ثم إن المرجع فى السب إلى العرف و فسره فى جامع المقاصد بإسناد ما يقتضى نقصه إليه، مثل الوضيع و الناقص (۲) و فى كلام بعض آخر: أن السب و الشتم بمعنى واحد (۳) و فى كلام ثالث: أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص، فيدخل فى النقص كل ما يوجب الأذى، كالقذف و الحقير و الوضيع و الكلب و الكافر و المرتد و التعبير بشئ من بلاء الله تعالى *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۶۱۰، الباب ۱۵۸ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول و فيه: «وَ وِزْرُهُ وَ وِزْرُ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ» و على هذا فلا اغتشاش فى الضمائر، كما لا يخفى و على فرض صحة ما نقله قدس سره يمكن التخلص عما قاله من الاغتشاش بإرجاع ضمير «و وزره» على «السب» المستفاد من المقام، نظير قوله تعالى: * (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى) *.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۲۷.

(۳) صرح به كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط) : ۲۰. (*)

*****ص ۲۵۵*****

كالأجذم و الأبرص (۱). ثم الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق السب مواجهة المسبوب. نعم، يعتبر فيه قصد الإهانة و النقص، فالنسبة بينه و بين الغيبة عموم من وجه و الظاهر تعدد العقاب فى مادة الاجتماع، لأن مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لا لقصد الإهانة غيبة محرمة و الإهانة محرم آخر. ثم إنه يستثنى من «المؤمن» المظاهر بالفسق، لما سيجئ فى الغيبة (۲) : من أنه لا حرمة له و هل يعتبر فى جواز سبه كونه من باب النهى عن المنكر فيشترط بشروطه، أم لا؟ ظاهر النصوص و الفتاوى - كما فى الروضة (۳) - الثانى و الأحوط الأول و يستثنى منه المبتدع أيضا، لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«إذا رأيتم أهل (۴) البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم و أكثروا من سبهم و الوقيعة فيهم» (۵) و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا، بأن لا يوجب قول هذا القائل فى حقه مذلة و لا نقصا، كقول الوالد لولده *

***** (هامش) *****

(۱) قد وردت العبارة باختلاف یسیر فی مفتاح الکرامة ۴: ۶۸ فی تفسیر السب من غیر أن یسنده إلی أحد، فراجع.

(۲) یجیء فی الصفحة: ۳۴۳.

(۳) الروضة البهیة ۹: ۱۷۵.

(۴) فی المصدر: أهل الریب و البدع.

(۵) الوسائل ۱۱: ۵۰۸، الباب ۳۹ من أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، الحدیث الأول و فیه: وَ أَكْثِرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلِ فِيهِمْ وَ الْوَقِيعَةِ - وَ بَاهِتُوهُمْ كَيْلَا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ ... - الخ». (*)

*****ص ۲۵۶*****

أو السید لعبده عند مشاهدة ما یکرهه: «یا حمار» و عند غیظه: «یا خبیث» و نحو ذلک، سواء لم یتأثر المقول فیه (۱) بذلک - بأن لم یکرهه أصلا - أم تأثر به، بناء علی أن العبرة بحصول الذل و النقص فیه عرفا و یشکل الثانی بعموم أدلة حرمة الإیذاء (۲). نعم، لو قال السید ذلک فی مقام التأدیب جاز، لفحوی جواز الضرب و أما الوالد:

فیمکن استفادة الجواز فی حقه مما ورد من مثل قولهم علیهم السلام : «أنت و مالک لأبیک» (۳)، فتأمل. مضافا إلی استمرار السیرة بذلک، إلا أن یقال: إن استمرار السیرة إنما هو مع عدم تأثر السامع و تأذیه بذلک و من هنا یوهن التمسک بالسیرة فی جواز سب المعلم للمتعلم، فإن السیرة إنما نشأت فی الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده، بل ربما کان یفتخر بالسب، لدلالته علی کمال لطفه و أما زماننا هذا الذی یتألم المتعلم فیه من المعلم مما لم یتألم به من شرکائه فی البحث من القول و الفعل، فحل إیذائه یحتاج إلی الدلیل و الله الهادی إلی سواء السبیل. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ظاهر «ف» و مصححة «ن» و فی «م»، «ع» و «ص» : القول فیه و شطب علیه فی «خ» و موضعه بیاض فی «ش».

(۲) مثل قوله تعالی: * (والذین یؤذون المؤمنین و المؤمنات بغیر ما اکتسبوا ) * ... الأحزاب: ۵۷ و راجع الوسائل ۸: ۵۸۷، الباب ۱۴۵ من أبواب أحکام العشرة.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۹۷، الباب ۷۸ من أبواب ما یکتسب به، ضمن الحدیث ۸. (*)

*****ص ۲۵۷*****

## المسألة العاشرة

المسألة العاشرة:

السحر حرام فی الجملة بلا خلاف، بل هو ضروری - کما سیجیء - و الأخبار به مستفیضة: منها - ما تقدم من أن الساحر کالکافر (۱) و منها - قوله علیه السلام : «من تعلم شیئا من السحر قلیلا أو کثیرا فقد کفر و کان آخر عهده بربه [وحده أن یقتل] (۲) إلا أن یتوب» (۳) و فی روایة السکونی، عن الصادق علیه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«ساحر المسلمین یقتل و ساحر الکفار لا یقتل. قیل: یا رسول الله لم لا یقتل ساحر الکفار؟ قال: لأن الشرک أعظم من السحر و لأن السحر و الشرک مقرونان» (۴) و فی نبوی آخر: «ثلاثة لا یدخلون الجنة: مدمن خمر و مدمن سحر،

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة: ۲۰۵، فی مسألة التنجیم.

(۲) من «ش» و «ص» و المصدر.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۰۷، الباب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۰۶، الباب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲. (*)

*****ص ۲۵۸*****

و قاطع رحم» (۱). إلی غیر ذلک من الأخبار (۲). ثم إن الکلام هنا یقع فی مقامین: الأول: فی المراد بالسحر و هو لغهٔ - علی ما عن بعض أهل اللغهٔ هو (۳) - : ما لطف مأخذه ودق (۴) و عن بعضهم:

أنه صرف الشیء عن وجهه (۵) و عن ثالث: أنه الخدع (۶) و عن رابع: «أنه إخراج الباطل فی صورهٔ الحق» (۷) و قد اختلفت عبارات الأصحاب فی بیانه: فقال العلامهٔ رحمه الله - فی القواعد و التحریر - : إنه کلام یتکلم به أو یکتبه، أو رقیهٔ، أو یعمل شیئا یؤثر فی بدن المسحور أو قلبه *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۰۷، الباب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۲) راجع الوسائل ۱۲: ۱۰۳، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷، أحادیث و اخر غیر النبویین المذکورین من الباب ۲۵.

(۳) کذا فی النسخ و الظاهر زیادهٔ «هو».

(۴) الصحاح ۲: ۶۷۹، مادهٔ «سحر».

(۵) النهایهٔ لابن الأثیر ۲: ۳۴۶، مادهٔ «سحر».

(۶) الصحاح ۲: ۶۷۹.

(۷) نقله السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۶۹ عن ابن فارس فی مجمله. (*)

*****ص ۲۵۹*****

أو عقله من غیر مباشرهٔ (۱) و زاد فی المنتهی: أو عقد (۲) و زاد فی المسالک: أو أقسام أو عزائم یحدث بسببها ضرر علی الغیر (۳) و زاد فی الدروس: الدخنهٔ و التصویر و النفث و تصفیهٔ النفس (۴) و یمکن أن یدخل جمیع ذلک فی قوله فی القواعد:

«أو یعمل شیئا». نعم ظاهر المسالک و محکی (۵) الدروس: أن المعتبر فی السحر الإضرار. فإن ارید من «التأثیر» - فی عبارهٔ القواعد و غیرها - خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا کان أعم. ثم إن الشهیدین رحمهما الله عدا من السحر: استخدام الملائکهٔ و استنزال الشیاطین فی کشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم *

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۱۲۱، التحریر ۱: ۱۶۱.

(۲) المنتهی ۲: ۱۰۱۴.

(۳) المسالک ۳: ۱۲۸.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۳.

(۵) کذا فی النسخ و لعل الأصح: «و صریح الدروس»، حیث إنه قدس سره نقل آنفا عن الدروس بلا واسطهٔ، فلا وجه لإسناده هنا إلی الحکایهٔ، مع أن عبارهٔ الدروس صریحهٔ فی اعتبار الإضرار. إلا أن عبارهٔ المسالک أیضا صریحهٔ فی ذلک، فراجع. (*)

*****ص ۲۶۰*****

و تلبیسهم (۱) ببدن صبی أو امرأهٔ و کشف الغائبات علی (۲) لسانه (۳) و الظاهر أن المسحور فی ما ذکراه هی الملائکهٔ و الجن و الشیاطین و الإضرار بهم یحصل بتسخیرهم و تعجیزهم من المخالفهٔ له (۴) و إلجائهم إلی الخدمهٔ و قال فی الإیضاح: إنه استحداث الخوارق، إما بمجرد التأثیرات النفسانیهٔ و هو السحر، أو بالاستعانهٔ بالفلکیات فقط و هو دعوهٔ الکواکب، أو بتمزیج القوی السماویهٔ

بـالقوی الأرضـیهٔ و هی الطلسـمات، أو علی سبیـل الاسـتعانهٔ بالأرواح الساذجـهٔ و هی العزائم و یـدخل فیه النیرنجات و الکل حرام فی شریعهٔ الإسـلام و مسـتحله کافر (۵)، انتهی و تبعـه علی هـذا التفسیر فی محکی التنقیـح (۶) و فسـر «النیرنجات» فی الـدروس بإظهار غرائب خواص الامتزاجـات و أسـرار النیرین (۷) و فی الإیضـاح: أمـا مـا کـان علی سبیل الاسـتعانهٔ بخواص الأجسام السـفلیهٔ فهو علم الخواص، أو الاستعانهٔ بالنسب الریاضیهٔ فهو علم *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ص» : تلبسهم، تلبیسهم (خ ل) و فی «م» : تلبیهم.

(۲) فی «ش» و الدروس: عن لسانه.

(۳) انظر المصدرین المتقدمین.

(۴) لم ترد «له» فی «ف» و فی «م»، «خ»، «ع» و «ص» : به.

(۵) انظر إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۵ و العبارهٔ المنقولهٔ هنا هی عبارهٔ التنقیح باختلاف یسیر و تغییر بعض الضمائر.

(۶) التنقیح ۲: ۱۲.

(۷) الدروس ۳: ۱۶۴. (*)

*****ص ۲۶۱*****

الحیـل و جر الأثقال و هـذان لیسا من السـحر (۱)، انتهی و مـا جعله خارجـا قـد أدخله غیره و فی بعض الروایات دلالـهٔ علیه و سـیجئ المحکی (۲) و المروی (۳) و لا یخفی أن هذا التعریف أعم من الأول (۴)، لعدم اعتبار مسحور فیه فضلا عن الإضرار ببدنه أو عقله و عن الفاضل المقداد فی التنقیح: أنه عمل (۵) یستفاد منه ملکهٔ نفسانیهٔ یقتدر بها علی أفعال غریبهٔ بأسباب خفیهٔ (۶) و هذا یشمل علمی الخواص و الحیـل و قـال فی البحار - بعـد ما نقل عن أهل اللغـهٔ «أنه ما لطف و خفی سـببه» - : إنه فی عرف الشـرع مختص بکل أمر یخفی سببه (۷) و یتخیـل علی غیر حقیقته و یجری مجری التمویه و الخـداع (۸)، انتهی و هـذا أعم من الکل، لأنه ذکر بعـد ذلک ما حاصله: أن السحر علی أقسام:

*

***** (هامش) *****

(۱) إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۵.

(۲) المراد ما یحکیه بعد أسطر عن الفاضل المقداد فی «التنقیح».

(۳) المراد ما یرویه عن الاحتجاج من حدیث الزندیق الذی سأل أبا عبد الله علیه السلام عن مسائل کثیرهٔ و سیأتی فی الصفحهٔ: ۲۶۳.

(۴) أی التعریف الذی تقدم عن العلامهٔ و الشهیدین قدس سره م.

(۵) فی المصدر: علم یستفاد منه حصول ملکهٔ...

(۶) التنقیح ۲: ۱۲ و نقله عن بعض.

(۷) فی أکثر النسخ: سببها.

(۸) البحار ۵۹: ۲۷۷. (*)

*****ص ۲۶۲*****

الأول - سحر الکلدانیین (۱) الـذین کانوا فی قـدیم الدهر و هم قوم کانوا یعبدون الکواکب و یزعمون أنها المدبرهٔ لهذا العالم و منها تصدر (۲) الخیرات و الشرور و السعادات و النحوسات. ثم ذکر أنهم علی ثلاثهٔ مذاهب: فمنهم:

من یزعم أنها الواجبهٔ لذاتها الخالقهٔ للعالم و منهم:

من یزعم أنها قدیمـة، لقـدم العلـة المؤثرة فیها و منهم من یزعم أنها حادثة مخلوقة فعالة مختارة فوض خالقها أمر العالم إلیها و الساحر عنـد هـذه الفرق من یعرف القوی العالیـة الفعالة بسائطها و مرکباتها و یعرف ما یلیق بالعالم السـفلی و یعرف معداتها لیعدها و عوائقها لیرفعها بحسب الطاقة البشـریة، فیکون متمکنا من استجذاب (۳) ما یخرق العادة. الثانی (۴) - سحر أصحاب الأوهام و النفوس القویة. الثالث - الاسـتعانة بالأرواح الأرضـیة و قـد أنکرها بعض الفلاسـفة و قال بها الأکابر منهم و هی فی أنفسـها مختلفة، فمنهم خیرة و هم مؤمنو الجن و شـریرة و هم کفار الجن و شـیاطینهم. الرابع - التخیلات و الأخذ بالعیون، مثل راکب السفینة یتخیل نفسه ساکنا و الشط متحرکا. *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» : الکذابین و فی المصدر: الکلدانیین و الکذابین.

(۲) کذا فی المصدر و فی «ش» : «تصدیر» و فی سائر النسخ: تقدیر.

(۳) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: استحداث.

(۴) فی «ف» زیادة: ثم قال: الثانی (*)...

*****ص ۲۶۳*****

الخـامس - الأعمال العجیبـة التی تظهر من ترکیب الآلات المرکبـة علی نسب الهندسـة، کرقاص یرقص و فارسان یقتتلان. السادس - الاسـتعانة بخواص الأدویـة، مثـل أن یجعـل فی الطعـام بعض الأدویـة المبلـدة أو المزیلـة للعقـل، أو الـدخن المسـکر، أو عصارة البنج المجعول فی الملبس (۱) و هـذا مما لا سبیل إلی إنکاره و أثر المغناطیس شاهد (۲). السابع - تعلیق القلب و هو أن یدعی الساحر أنه یعرف علم الکیمیا (۳) و علم السیمیا (۴) و الاسم الأعظم حتی یمیل إلیه العوام و لیس له أصل. الثامن - النمیمـة (۵)، انتهی الملخص منه و ما ذکره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإیضاح (۶) و بعضها قد ذکر فی ما ذکره فی الاحتجاج من حدیث الزندیق الذی *

***** (هامش) *****

(۱) بصـیغة المفعول من بـاب التفعیـل، یراد منه - هنـا - مـا یقـال [له] : «نقـل» فی لغـة الفرس و الترک و هو قسم من أقسام الحلویات (شرح الشهیدی: ۵۹).

(۲) کذا فی النسخ و فی المصدر: مشاهد.

(۳) الکیمیاء علم یراد به تحویل بعض المعادن إلی بعض و علی الخصوص تحویلها إلی الذهب. (محیط المحیط: ۸۰۱، مادة «کمی»).

(۴) فی «ش» : اللمیا و علم السـیمیاء: علم یطلق علی غیر الحقیقی من السـحر و حاصله إحداث مثالات خیالیة لا وجود لها فی الحس و قد یطلق علی إیجاد تلک المثالات بصورها فی الحس و تکون صورا فی جوهر الهواء. (محیط المحیط: ۴۴۳، مادة «سوم».

(۵) البحار ۵۹: ۲۷۸ - ۲۹۷.

(۶) تقدم فی الصفحة: ۲۶۰. (*)

*****ص ۲۶۴*****

سأل أبا عبد الله علیه السلام عن مسائل کثیرة: منها: ما ذکره بقوله:

فَأَخْبِرْنِی عَنِ السِّحْرِ مَـا أَصْـلُهُ وَ کَیْفَ یَقْـدِرُ السَّاحِرُ عَلَی مَا یُوصَفُ مِنْ عَجَائِبِهِ وَ مَا یَفْعَلُ قَالَ أبو عبـد الله علیه السـلام إِنَّ السِّحْرَ عَلَی وُجُوهٍ شَتَّی وَجْهٌ مِنْهَا بِمَنْزِلَـةِ الطِّبِّ کَمَا أَنَّ الْأَطِبَّاءَ وَضَـعُوا لِکُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَکَذَلِکَ عِلْمُ (۱) السِّحْرِ احْتَالُوا لِکُلِّ صِـحَّةٍ آفَةً وَ لِکُلِّ عَافِیَةٍ عَاهَةً وَ لِکُلِّ مَعْنًی حِیلَةً

وَ نَوْعٌ آخَرُ مِنْهُ خَطْفَةٌ وَ سُرْعَةٌ وَ مَخَارِیقُ وَ خِفَّةٌ وَ نَوْعٌ آخَرُ مَا یَأْخُذُ أَوْلِیَاءُ الشَّیَاطِینِ عَنْهُمْ قَالَ فَمِنْ أَیْنَ عَلِمَ الشَّیَاطِینُ السِّحْرَ؟

قَالَ مِنْ حَيْثُ عَرَفَ الْأَطِبَّاءُ الطِّبَّ بَعْضُهُ تَجْرِبَةٌ وَ بَعْضُهُ عِلَاجٌ قَالَ فَمَا تَقُولُ فِي الْمَلَكَيْنِ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يَقُولُ النَّاسُ بِأَنَّهُمَا يُعَلِّمَانِ النَّاسَ السِّحْرَ؟

قَالَ:

إِنَّهُمَا مَوْضِعُ ابْتِلَاءٍ وَ مَوْقِعُ فِتْنَةٍ تَسْبِيحُهُمَا الْيَوْمَ لَوْ فَعَلَ الْإِنْسَانُ كَذَا وَ كَذَا - لَكَانَ كَذَا وَ كَذَا وَ لَوْ يُعَالِجُ بِكَذَا وَ كَذَا لصار كَذَا... فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يَخْرُجُ عَنْهُمَا فَيَقُولَانِ لَهُمْ إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَأْخُذُوا عَنَّا مَا يَضُرُّكُمْ وَ لَا يَنْفَعُكُمْ قَالَ أَ فَيَقْدِرُ السَّاحِرُ أَنْ يَجْعَلَ الْإِنْسَانَ بِسِحْرِهِ فِي صُورَةِ كَلْبٍ أَوْ حِمَارٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ قَالَ هُوَ أَعْجَزُ مِنْ ذَلِكَ وَ أَضْعَفُ مِنْ أَنْ يُغَيِّرَ خَلْقَ اللَّهِ إِنَّ مَنْ أَبْطَلَ مَا رَكَّبَهُ اللَّهُ وَ صَوَّرَهُ وَ غَيَّرَهُ (۲) فَهُوَ شَرِيكُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى أكثر النسخ و المصدر و فى «ص» و «ش» : علماء.

(۲) فى المصدر: و صوره و غيره. (*)

*****ص ۲۶۵*****

تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً لَوْ قَدَرَ السَّاحِرُ عَلَى مَا وَصَفْتَ لَدَفَعَ عَنْ نَفْسِهِ الْهَرَمَ وَ الْآفَةَ وَ الْأَمْرَاضَ وَ لَنَفَى الْبَيَاضَ عَنْ رَأْسِهِ وَ الْفَقْرَ عَنْ سَاحَتِهِ وَ إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ السِّحْرِ النَّمِيمَةَ يُفَرَّقُ بِهَا بَيْنَ الْمُتَحَابَّيْنِ وَ يُجْلَبُ الْعَدَاوَةُ عَلَى الْمُتَصَافِيَيْنِ وَ يُسْفَكُ بِهَا الدِّمَاءُ وَ يُهْدَمُ بِهَا الدُّورُ وَ يُكْشَفُ بِهَا السُّتُورُ وَ النَّمَّامُ أَشَرُّ مَنْ وَطِئَ الْأَرْضَ بِقَدَمه فَأَقْرَبُ أَقَاوِيلِ السِّحْرِ مِنَ الصَّوَابِ أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الطِّبِّ إِنَّ السَّاحِرَ عَالَجَ الرَّجُلَ فَامْتَنَعَ مِنْ مُجَامَعَةِ النِّسَاءِ فَجَاءَ الطَّبِيبُ فَعَالَجَهُ بِغَيْرِ ذَلِكَ [الْعِلَاجِ] فَأُبْرِئَ ... الحديث» (۱).

ثم لا يخفى أن الجمع بين ما ذكر فى معنى السحر فى غاية الإشكال، لكن المهم بيان حكمه، لا موضوعه. المقام الثانى - فى حكم الأقسام المذكورة. فنقول: أما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح، فيكفى فى حرمتها - مضافا إلى شهادة المحدث المجلسى رحمه الله فى البحار بدخولها فى المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشملها الإطلاقات - دعوى فخر المحققين فى الإيضاح (۲) كون حرمتها من ضروريات الدين و أن مستحلها كافر (۳) [وهو ظاهر الدروس أيضا فحكم بقتل مستحلها (۴)] (۵)، *

***** (هامش) *****

(۱) الاحتجاج ۲: ۸۱، مع اختلاف.

(۲) إيضاح الفوائد ۱: ۴۰۵ و عبارته خالية من دعوى الضرورة.

(۳) فى «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» زيادة: و دعوى الشهيدين فى الدروس و المسالك أن مستحله يقتل.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۴.

(۵) ما بين المعقوفتين ساقط من «ف». (*)

*****ص ۲۶۶*****

فإنا و إن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقولة، إلا أن دعوى ضرورة الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار. نعم، ذكر شارح النخبة أن ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار أو تمويه على المسلمين، أو استهانة بشئ من حرمات الله - كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك - فهو حرام بلا ريب، سواء عد من السحر أم لا و ما كان للأغراض - كحضور الغائب و بقاء العمارة و فتح الحصون للمسلمين و نحوه - فمقتضى الأصل جوازه و يحكى عن بعض الأصحاب (۱) و ربما يستندون فى بعضها (۲) إلى أمير المؤمنين عليه السلام و السند غير واضح و ألحق فى الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غير واضح، انتهى (۳) و لا وجه أوضح من دعوى الضرورة (۴) من فخر الدين و الشهيد قدس سره ما. *

***** (هامش) *****

(۱) مثل الشهيدين و الفاضل الميسى و المحقق الأردبيلى، كما يأتى فى الصفحة: ۲۷۲.

(۲) أى فى بعض الطلسمات و لعل مراده بما يسند إليه عليه السلام طلسم «جنة الأسماء» على ما فى بعض الشروح.

(۳) شرح النخبة للسيد عبد الله حفيد المحدث الجزائرى (لا يوجد لدينا).

(۴) نسبة دعوى الضرورة إليهم مع خلو كلامهم عنها إنما هى بلحاظ حكمهم بقتل مستحله، حيث إنه لا يكون إلا إذا كانت حرمته من المسلمات و الضروريات (شرح الشهيدى: ۵۹). (*)

*****ص ۲۶۷*****

و أما غير تلك الأربعة، فإن كان مما يضر بالنفس المحترمة، فلا إشكال أيضا فى حرمته و يكفى فى الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته، فمثل إحداث حب مفرط فى الشخص يعد سحرا. روى الصدوق فى الفقيه - فى باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها - بسنده عن السكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه صلوات الله عليهم قال: «قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لامرأة سألته: أن لى زوجا و به غلظة على و أنى صنعت شيئا لأعطفه على؟ فقال لها رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم: اف لك! كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكة الأخيار و ملائكة السماوات و الأرض. قال: فصامت المرأة نهارها و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوح، فبلغ ذلك النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فقال: إن ذلك لا يقبل منها» (۱). بناء على أن الظاهر من قولها: «صنعت شيئا» المعالجة بشئ غير الأدعية و الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر فى عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية و أما ما لا يضر، فإن قصد به دفع (۲) ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيوية أو الاخروية، فالظاهر جوازه مع الشك فى صدق اسم السحر عليه، للأصل، بل فحوى ما سيجئ من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا و إلا فلا دليل على تحريمه، إلا أن يدخل فى «اللهو» *

***** (هامش) *****

(۱) الفقيه ۳: ۴۴۵، الحديث ۴۵۴۴.

(۲) فى «ن»، «خ»، «م»، «ص» و «ش» : رفع. (*)

*****ص ۲۶۸*****

أو «الشعبذة». نعم، لو صح سند رواية الاحتجاج (۱) صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنته و كذا لو عمل بشهادة من تقدم - كالفاضل المقداد و المحدث المجلسى رحمهما الله بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلا فى السحر (۲) - اتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر. لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد، مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمى الخواص و الحيل من السحر (۳) و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره السحر بما يحدث ضررا (۴)، بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله. فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ «السحر» لجميع ما تقدم من الأقسام و تقديم شهادة الإثبات لا يجرى فى هذا الموضع، لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال و النافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبة و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام فى البحار (۵)، بل لعله لا يخلو عن قوة، لقوة الظن من خبر الاحتجاج و غيره. *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فى الصفحة: ۲۶۳.

(۲) تقدم كلامهما فى الصفحة: ۲۶۱.

(۳) تقدم فى الصفحة: ۲۶۰ - ۲۶۱.

(۴) تقدم عنه و عن الشهيد الأول فى الصفحة: ۲۵۹.

(۵) تقدم عنه فی الصفحات: ۲۶۱ – ۲۶۳. (*)

*****ص ۲۶۹*****

بقی الکلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر و یمکن أن یستدل له مضافا إلی الأصل – بعد دعوی انصراف الأدلهٔ إلی غیر ما قصد به غرض راجح شرعا – بالأخبار: منها: ما تقدم فی خبر الاحتجاج و منها: ما فی الکافی عن القمی، عن أبیه، عن شیخ من أصحابنا الکوفیین، «قال: دخل عیسی بن شفقی (۱) علی أبی عبد الله علیه السلام ، قال: جعلت فداک! أنا رجل کانت صناعتی السحر و کنت آخذ علیه الأجر و کان معاشی و قد حججت منه و قد من الله علی بلقائک و قد تبت إلی الله عز و جل من ذلک، فهل لی فی شیء من ذلک مخرج؟ فقال له أبو عبد الله علیه السلام : حل و لا تعقد» (۲) و کان الصدوق رحمه الله فی العلل أشار إلی هذه الروایهٔ، حیث قال: «روی أن توبهٔ الساحر أن یحل و لا یعقد» (۳) و ظاهر المقابلهٔ بین الحل و العقد فی الجواز و العدم کون کل منهما *

***** (هامش) *****

(۱) فی أکثر نسخ الکتاب: «شفیق» و فی «ش» : «السقفی» و فی «ف» : «شفق» و یحتمل «مشفق» و قد اختلفت المصادر أیضا فی ضبط هذه الکلمهٔ، ففی الکافی مثل ما أثبتناه و فی الفقیه ۳: ۱۸۰، الحدیث ۳۶۷۷ و التهذیب ۶: ۳۶۴، الحدیث ۱۰۴۳، – الطبعهٔ الحدیثهٔ – و الوسائل: «شقفی» و فی الطبعهٔ القدیمهٔ للتهذیب: «سیفی».

(۲) الکافی ۵: ۱۱۵، باب الصناعات، الحدیث ۷ و روی عنه فی الوسائل ۱۲: ۱۰۵، الباب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) علل الشرائع ۲: ۵۴۶، الباب ۳۳۸، ذیل الحدیث الأول. (*)

*****ص ۲۷۰*****

بالسحر، فحمل «الحل» علی ما کان بغیر السحر من الدعاء و الآیات و نحوهما – کما عن بعض (۱) – لا یخلو عن بعد و منها: ما عن العسکری، عن آبائه علیهم السلام – فی قوله تعالی: * (وما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت) * قال: کان بعد نوح قد کثرت السحرهٔ و المموهون، فبعث الله ملکین إلی نبی ذلک الزمان بذکر (۲) ما یسحر به السحرهٔ و ذکر ما یبطل به سحرهم و یرد به کیدهم، فتلقاه النبی عن الملکین و أداه إلی عباد الله بأمر الله و أمرهم أن یقضوا (۳) به علی السحر و أن یبطلوه و نهاهم عن (۴) أن یسحروا به الناس و هذا کما یقال: إن السم ما هو؟ و إن ما یدفع به غائلهٔ السم ما هو (۵) [ثم یقال للمتعلم:

هذا السم فمن رأیته سم فادفع غائلته بهذا و لا تقتل بالسم] (۶) – إلی أن قال – : * (وما یعلمان من أحد) * ذلک السحر و إبطاله * (حتی یقولا) * للمتعلم:

* (إنما نحن فتنهٔ) * و امتحان للعباد، لیطیعوا الله فی ما یتعلمون من هذا و یبطلوا به کید السحرهٔ *

***** (هامش) *****

(۱) و هو العلامهٔ قدس سره فی المنتهی ۲: ۱۰۱۴.

(۲) فی بعض النسخ: یذکر.

(۳) فی المصدر: أن یقفوا.

(۴) لم ترد «عن» فی غیر «ش».

(۵) هذه الفقرهٔ فی المصدر کما یلی: و هذا کما یدل علی السم ما هو و علی ما یدفع به غائلهٔ السم.

(۶) ما بین المعقوفتین: لیس فی المصدر و عبارهٔ: «ثم یقال للمتعلم» لیس فی «ف». (*)

*****ص ۲۷۱*****

و لا یسحروهم، * (فلا تکفر) * (۱) باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلی أن یعتقدوا أنک تحیی و تمیت و تفعل ما لا یقدر علیه إلا الله عز و جل، فإن ذلک کفر – إلی أن قال – : * (ویتعلمون ما یضرهم و لا ینفعهم) *، لأ نهم إذا تعلموا ذلک السحر

لیسحروا به و یضروا به، فقد تعلموا ما یضر بدینهم و لا ینفعهم (۲ ...) الحدیث (" ۳) و فی روایهٔ [علی بن] (۴) محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا علیه السلام - فی حدیث - قال:

«و أما هاروت و ماروت فکانا ملکین علما الناس السحر لیحترزوا به عن سحر السحرهٔ و یبطلوا به کیدهم و ما علما أحدا من ذلک شیئا حتی (۵) قالا: إنما نحن فتنهٔ فلا تکفر، فکفر قوم باستعمالهم لما أمروا [بالاحتراز منه] (۶) و جعلوا یفرقون بما تعلموه بین المرء و زوجه، قال له تعالی: * (وما هم بضارین به من أحد إلا بإذن الله) * یعنی بعلمه» (۷). *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ش» : «و لا تسحروهم فلا تکفر» و فی «خ»، «م» و «ع» : «و لا تسحروهم فلا تکفروا» و فی «ف» : «و لا یسحروهم فلا یکفروا» و فی «ن» : «و لا تسحروهم فتکفروا» و ما أثبتناه من المصدر و مصححهٔ «ص».

(۲) فی «ش» زیادهٔ: فیه.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۰۶، الباب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴، مع اختلافات اخری غیر ما أشرنا إلیها.

(۴) ساقط من جمیع النسخ، أثبتناه من المصدر و الکتب الرجالیهٔ.

(۵) فی بعض النسخ: إلا (خ ل).

(۶) ساقط من أکثر النسخ، إلا أنه استدرک فی بعضها.

(۷) الوسائل ۱۲: ۱۰۷، الباب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵ و الآیهٔ من سورهٔ البقرهٔ: ۱۰۲.

*****ص ۲۷۲*****

هذا کله، مضافا إلی أن ظاهر أخبار «الساحر» إرادهٔ من (۱) یخشی ضرره، کما اعترف به بعض الأساطین (۲) و استقرب لذلک جواز الحل به بعد أن نسبه إلی کثیر من أصحابنا. لکنه مع ذلک کله، فقد منع العلامهٔ فی غیر واحد من کتبه (۳) و الشهید رحمه الله فی الدروس (۴) و الفاضل المیسی (۵) و الشهید الثانی رحمه الله (۶) من حل السحر به و لعلهم حملوا ما دل علی الجواز - مع اعتبار سنده - علی حالهٔ الضرورهٔ و انحصار سبب الحل فیه، لا مجرد دفع الضرر مع إمکانه بغیره من الأدعیهٔ و التعویذات (۷) و لذا ذهب جماعهٔ - منهم الشهیدان و المیسی (۸) و غیرهم (۹) - إلی جواز تعلمه لیتوقی به من السحر و یدفع به دعوی المتنبی و ربما حمل أخبار الجواز - الحاکیهٔ لقصهٔ هاروت و ماروت - علی *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» : إرادهٔ أن.

(۲) هو کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : ۲۳.

(۳) کالمنتهی ۲: ۱۰۱۴ و القواعد ۱: ۱۲۱ و التذکرهٔ ۱: ۵۸۲.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۴.

(۵) لا یوجد لدینا کتابه: «المیسیهٔ».

(۶) لم یصرح بالمنع و لعله یستفاد من مفهوم کلامه، انظر المسالک ۳: ۱۲۸.

(۷) فی هامش «ن» ما یلی: «إذ إبطال السحر رفع مسببه، کما یشهد به التعبیر بالحل، مثلا إطفاء النار التی سحر الساحر بدخنتها، أو حل الخیط المعقود سحرا، أو محو المکتوب، أو إظهار المدفون کذلک لیس إبطالا للسحر، صح».

(۸) تقدمت الإشارهٔ إلی موارد کلامهم آنفا.

(۹) مثل المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدهٔ ۸: ۷۹ و المحدث الکاشانی فی المفاتیح ۲: ۲۴. (*)

*****ص ۲۷۳*****

جواز ذلک فی الشریعهٔ السابقهٔ (۱) و فیه نظر. ثم الظاهر أن التسخیرات بأقسامها داخلهٔ فی السحر علی جمیع تعاریفه و قد عرفت أن الشهیدین مع أخذ الإضرار فی تعریف السحر ذکرا أن استخدام الملائکهٔ و الجن من السحر (۲) و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخیره و أما سائر التعاریف، فالظاهر شمولها لها و ظاهر عبارهٔ الإیضاح (۳) أیضا دخول هذه فی معقد دعواه الضرورهٔ علی التحریم، لأن الظاهر دخولها فی الأقسام و العزائم و النفث و یدخل فی ذلک تسخیر الحیوانات - من الهوام و السباع و الوحوش و غیر ذلک - خصوصا الإنسان و عمل السیمیا ملحق بالسحر اسما أو حکما و قد صرح بحرمته الشهید فی الدروس (۴) و المراد به - علی ما قیل (۵) - : إحداث خیالات لا وجود لها فی الحس یوجب تأثیرا فی شیء آخر. *

***** (هامش) *****

(۱) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۷۳.

(۲) راجع الصفحهٔ: ۲۵۹.

(۳) تقدمت فی الصفحهٔ: ۲۶۰.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۴.

(۵) لم نقف علی القائل، راجع الصفحهٔ ۲۶۳، الهامش ۴. (*)

*****ص ۲۷۴*****

## المسألهٔ الحادیهٔ عشرهٔ

المسألهٔ الحادیهٔ عشرهٔ:

الشعبذهٔ حرام بلا خلاف و هی الحرکهٔ السریعهٔ بحیث یوجب علی الحس الانتقال من الشیء إلی شبهه، کما تری النار المتحرکهٔ علی الاستدارهٔ دائرهٔ متصلهٔ، لعدم إدراک السکونات المتخللهٔ بین الحرکات و یدل علی الحرمهٔ - بعد الإجماع، مضافا إلی أنه من الباطل و اللهو - : دخوله فی السحر فی الروایهٔ المتقدمهٔ عن الاحتجاج (۱)، المنجبر و هنها بالإجماع المحکی (۲) و فی بعض التعاریف المتقدمهٔ (۳) للسحر ما یشملها. *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحهٔ: ۲۶۳ - ۲۶۴.

(۲) صرح العلامهٔ فی المنتهی (۲: ۱۰۱۴) بعدم الخلاف و هکذا المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدهٔ (۸: ۸۱) و فی الجواهر (۲۲: ۹۴) دعوی الإجماع المحکی و المحصل.

(۳) مثل ما تقدم عن البحار فی تعریف ما جعله قسما رابعا لأقسام السحر، راجع الصفحهٔ: ۲۶۲. (*)

*****ص ۲۷۵*****

## المسألهٔ الثانیهٔ عشرهٔ

المسألهٔ الثانیهٔ عشرهٔ:

الغش حرام بلا خلاف و الأخبار به متواترهٔ، نذکر بعضها تیمنا: فعن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم بأسانید متعددهٔ: «لیس من المسلمین من غشهم» (۱) و فی روایهٔ العیون [بأسانید] (۲) قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«لیس منا من غش مسلما، أو ضره، أو ماکره» (۳) و فی عقاب الأعمال، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من غش مسلما فی بیع أو شراء فلیس منا و یحشر مع إلیهود یوم القیامهٔ، لأنه من غش الناس فلیس بمسلم - إلی أن قال - : و من

غشنا فليس منا - قالها *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۰۸، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

(۲) من «ش» و لم ترد فی «ف» و وردت فی أكثر النسخ بعد قوله: «قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم».

(۳) عيون أخبار الرضا عليه السلام ۲: ۲۹، الحديث ۲۶ و رواه عنه فی الوسائل ۱۲: ۲ ۱۱، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۲. (*)

*****ص ۲۷۶*****

ثلاثا - و من غش أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه و أفسد (۱) عليه معيشته و و كله إلى نفسه» (۲) و فی مرسلة هشام (۳) عن أبی عبد الله عليه السلام : «أنه قال لرجل يبيع الدقيق: إياك و الغش! فإنه (۴) من غش غش فی ماله، فإن لم يكن له مال غش فی أهله» (۵) و فی رواية سعد الإسكاف، عن أبی جعفر عليه السلام ، «قال: مر النبی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فی سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما أری طعامك إلا طيبا (۶) فأوحی الله عز و جل إليه: أن يدس يده فی الطعام ففعل، فأخرج طعاما رديا، فقال لصاحبه: ما أراك إلا و قد جمعت خيانة و غشا للمسلمين» (۷).

***** (هامش) *****

(۱) كذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: وسد.

(۲) عقاب الأعمال: ۳۳۴ - ۳۳۷، باب يجمع عقوبات الأعمال، الحديث الأول و رواه عنه فی الوسائل ۱۲: ۲۱۰، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۱.

(۳) كذا فی النسخ و الصواب: «عبيس بن هشام» كما فی الوسائل و التهذيب (۷: ۱۲، الحديث ۵۱)، هذا و قال المحدث العاملی فی ذيل هذا الحديث: و رواه الشيخ بإسناده عن عبيس «عيسى (خ ل) » بن هشام عن أبی عبد الله عليه السلام.

(۴) كذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: فإن.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۷.

(۶) فی المصدر زيادة: و سأله عن سعره.

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۸. (*)

*****ص ۲۷۷*****

و رواية موسى بن بكر (۱) عن أبی الحسن عليه السلام : «أنه أخذ دينارا من الدنانير المصبوبة بين يديه ثم قطعه بنصفين (۲) ثم قال لی (۳) : ألقه فی البالوعة حتى لا يباع بشیء (۴) فيه غش ... الخبر (۵) » (۶) و قوله: «فيه غش» جملة ابتدائية و الضمير فی «لا يباع» راجع إلى الدينار و فی رواية هشام بن الحكم، قال: «كنت أبيع السابری فی الظلال، فمر بی أبو الحسن عليه السلام فقال: يا هشام إن البيع فی الظلال غش و الغش لا يحل» (۷) و فی رواية الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتری طعاما فيكون أحسن له و أنفق له أن يبله من غير أن يلتمس زيادته (۸). فقال: إن كان بيعا لا يصلحه إلا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة، فلا بأس و إن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح» (۹). *

***** (هامش) *****

(۱) فی النسخ: موسى بن بكير و الصواب ما أثبتناه من المصدر و كتب الرجال.

(۲) كذا فی المصدر و فی النسخ: فقطعها نصفين.

(۳) ليس فی «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» : لی.

(۴) فی الوسائل: شیء.

(۵) کذا فی أکثر النسخ و الظاهر زیادة: «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه.

(۶) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب ۸۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵.

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۰۸، الباب ۸۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۸) فی أکثر النسخ: زیادة.

(۹) الوسائل ۱۲: ۴۲۱، الباب ۹ من أبواب أحکام العیوب، الحدیث ۳. (*)

*****ص ۲۷۸*****

و روایته الاخری، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یکون عنده لونان من الطعام (۱) سعرهما بشئ (۲)، واحدهما أجود من الآخر، فیخلطهما جمیعا ثم یبیعهما بسعر واحد؟ فقال: لا یصلح له أن یغش المسلمین حتی یبینه» (۳) و روایة داود بن سرحان، قال: «کان معی جرابان من مسک، أحدهما رطب و الآخر یابس، فبدأت بالرطب فبعته، ثم أخذت الیابس أبیعه، فإذا أنا لا اعطی بالیابس الثمن الذی یسوی و لا یزیدونی علی ثمن الرطب، فسألت أبا عبد الله علیه السلام عن ذلک: أیصلح لی أن اندیه؟ قال: لا، إلا أن تعلمهم، قال: فندیته ثم أعلمتهم، قال: لا بأس» (۴). ثم إن ظاهر الأخبار هو کون الغش بما یخفی، کمزج اللبن بالماء و خلط الجید بالردئ فی مثل الدهن و منه وضع الحریر فی مکان بارد لیکتسب ثقلا و نحو ذلک.

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: من طعام واحد.

(۲) کذا فی «ن» و فی «ش» : سعرهما شتی و فی «ف»، «خ»، «م» و «ع» : سعرهما شیء، فالأول مطابق للفقیه و الوسائل و الثانی للتهذیب و الثالث للکافی. انظر الفقیه ۳: ۲۰۷، الحدیث ۳۷۷۴ و التهذیب ۷: ۳۴، الحدیث ۱۴۰ و الکافی ۵: ۱۸۳، الحدیث ۲.

(۳) الوسائل ۱۲: ۴۲۰، الباب ۹ من أبواب أحکام العیوب، الحدیث ۲.

(۴) الوسائل ۱۲: ۴۲۱، الباب ۹ من أبواب أحکام العیوب، الحدیث ۴ و فی آخره: فقال: لا بأس به إذا أعلمتهم. (*)

*****ص ۲۷۹*****

و أما المزج و الخلط بما لا یخفی فلا یحرم، لعدم انصراف «الغش» إلیه و یدل علیه - مضافا إلی بعض الأخبار المتقدمة - : صحیحة ابن مسلم، عن أحدهما علیهما السلام:

«أنه سئل عن الطعام یخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض، قال: إذا ر ؤیا جمیعا فلا بأس ما لم یغط الجید الردئ» (۱) و مقتضی هذه الروایة - بل روایة الحلبی الثانیة (۲) و روایة سعد الإسکاف (۳) - أنه لا یشترط فی حرمة الغش کونه مما لا یعرف إلا من قبل البائع، فیجب الإعلام بالعیب غیر الخفی، إلا أن تنزل الحرمة - فی موارد الروایات الثلاث - علی ما إذا تعمد الغش برجاء التلبس (۴) علی المشتری و عدم التفطن له و إن کان من شأن ذلک العیب أن یتفطن له، فلا تدل الروایات علی وجوب الإعلام إذا کان العیب من شأنه التفطن له، فقصر المشتری و سامح فی الملاحظة. ثم إن غش المسلم إنما هو ببیع المغشوش علیه مع جهله، فلا فرق بین کون الاغتشاش بفعله أو بغیره، فلو حصل اتفاقا أو لغرض فیجب الإعلام بالعیب الخفی و یمکن أن یمنع صدق الأخبار المذکورة إلا علی ما إذا قصد التلبیس و أما ما هو ملتبس فی نفسه فلا یجب علیه الإعلام. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۴۲۰، الباب ۹ من أبواب أحکام العیوب، الحدیث الأول.

(۲) المتقدمة فی الصفحة السابقة.

(۳) المتقدمة فی الصفحة: ۲۷۶.

(۴) فی «ش» : التلبیس. (*)

*****ص ۲۸۰*****

نعم، یحرم علیه إظهار ما یدل علی سلامته من ذلک، فالعبرة فی الحرمة بقصد تلبیس الأمر علی المشتری، سواء کان العیب خفیا أم جلیا - کما تقدم - لا بکتمان العیب مطلقا، أو خصوص الخفی و إن لم یقصد التلبیس و من هنا منع فی التذکرة من کون بیع المعیب مطلقا مع عدم الإعلام بالعیب غشا (۱) و فی التفصیل المذکور فی روایة الحلبی (۲) إشارة إلی هذا المعنی، حیث إنه علیه السلام جوز بل الطعام بدون قید الإعلام إذا لم یقصد به الزیادة و إن حصلت به و حرمه مع قصد الغش. نعم، یمکن أن یقال فی صورة تعیب المبیع بخروجه عن مقتضی خلقته الأصلیة بعیب خفی أو جلی: إن التزام البائع بسلامته عن العیب مع علمه به غش للمشتری، کما لو صرح باشتراط السلامة، فإن العرف یحکمون علی البائع بهذا الشرط - مع علمه بالعیب - أنه غاش. ثم إن الغش یکون بإخفاء الأدنی فی الأعلی کمزج الجید بالردئ، أو غیر المراد فی المراد کإدخال الماء فی اللبن و بإظهار الصفة الجیدة المفقودة واقعا و هو التدلیس، أو بإظهار الشیء علی خلاف جنسه کبیع المموه علی أنه ذهب أو فضة. ثم إن فی جامع المقاصد ذکر فی الغش بما یخفی - بعد تمثیله له بمزج اللبن بالماء - وجهین فی صحة المعاملة و فسادها، من حیث *

***** (هامش) *****

(۱) التذکرة ۱: ۵۳۸.

(۲) المتقدمة فی الصفحة: ۲۷۷. (*)

*****ص ۲۸۱*****

إن المحرم هو الغش و المبیع عین مملوکة ینتفع بها و من أن المقصود بالبیع هو اللبن و الجاری علیه العقد هو المشوب. ثم قال: و فی الذکری - فی باب الجماعة - ما حاصله، أنه لو نوی الاقتداء بإمام معین علی أنه زید فبان عمروا، أن فی الحکم نظرا و مثله ما لو قال: بعتک هذا الفرس، فإذا هو حمار (۱) و جعل منشأ التردد تغلیب الإشارة أو الوصف (۲)، انتهی و ما ذکره من وجهی الصحة و الفساد جار فی مطلق العیب، لأن المقصود هو الصحیح و الجاری علیه العقد هو المعیب و جعله من باب تعارض الإشارة و الوصف مبنی علی إرادة الصحیح من عنوان المبیع، فیکون قوله: «بعتک هذا العبد» بعد تبین کونه أعمی بمنزلة قوله: «بعتک هذا البصیر» و أنت خبیر بأ نه لیس الأمر کذلک - کما سیجئ فی باب العیب - ، بل وصف الصحة ملحوظ علی وجه الشرطیة و عدم کونه مقوما للمبیع، کما یشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض کون المراد من عنوان المشار إلیه هو الصحیح، لم یکن إشکال فی تقدیم العنوان علی الإشارة بعد ما فرض رحمه الله أن المقصود بالبیع هو اللبن و الجاری علیه العقد هو المشوب، لأن ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد و لذا اتفقوا علی بطلان الصرف فیما إذا تبین أحد العوضین معیبا من غیر الجنس. *

***** (هامش) *****

(۱) الذکری: ۲۷۱.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۲۵. (*)

*****ص ۲۸۲*****

و أما التردد فی مسألة تعارض الإشارة و العنوان، فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظیة، فإنها مرددة بین کون متعلق القصد (۱) أولا و بالذات هو العین الحاضرة و یکون اتصافه بالعنوان مبنیا علی الاعتقاد و کون متعلقه هو العنوان و الإشارة إلیه باعتبار حضوره. أما علی تقدیر العلم بما هو المقصود بالذات و مغایرته للموجود الخارجی - کما فیما نحن فیه - فلا یتردد أحد فی البطلان و أما وجه تشبیه مسألة الاقتداء فی الذکری بتعارض الإشارة و الوصف فی الکلام مع عدم الإجمال فی النیة، فباعتبار عروض الاشتباه للناوی بعد ذلک فی ما نواه، إذ کثیرا ما یشتبه علی الناوی أنه حضر فی ذهنه العنوان و نوی الاقتداء به معتقدا

لحضوره المعتبر فی إمام الجماعـة، فیکون الإمام هو المعنون بـذلک العنوان و إنما أشار إلیه معتقدا لحضوره، أو (۲) أنه نوی الاقتداء بالحاضـر و عنونه بـذلک العنوان لإحراز معرفته بالعدالـة، أو تعنون به بمقتضـی الاعتقاد من دون اختیار. هـذا، ثم إنه قـد یسـتدل علی الفسـاد - کما نسب إلی المحقق الأردبیلی رحمه الله (۳) - بورود النهی عن هذا البیع، فیکون المغشوش منهیا عن بیعه، کما اشـیر إلیه فی روایة قطع الدینار و الأمر بإلقائه *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» و «خ» و نسخة بدل سائر النسخ: العقد.

(۲) فی «ص»، «ن»، «خ» و «م» : و أنه.

(۳) مجمع الفائدة ۸: ۸۳. (*)

*****ص ۲۸۳*****

فی البالوعـة، معللاـ بقوله: «حتی لا یباع بشـئ» (۱) و لأـن نفس الـبیع غش منهی عنه و فیه نظر، فـإن النهی عن الـبیع - لکونه مصـداقا لمحرم هو الغش - لاـ یوجب فسـاده، کما تقـدم فی بیع العنب علی من (۲) یعمله خمرا (۳) و أمـا النهی عن بیع المغشوش لنفسه فلم یوجـد فی خبر و أما خبر الدینار، فلو عمل به خرجت (۴) المسألـة عن مسألة الغش، لأنه إذا وجب إتلاف الدینار و إلقاؤه فی البالوعة کان داخلا فی ما یکون المقصود منه حراما، نظیر آلات اللهو و القمار و قـد ذکرنا ذلک فی ما یحرم الاکتساب به لکون المقصود منه محرما (۵)، فیحمـل «الـدینار» علی المضـروب من غیر جنس النقـدین أو من غیر الخـالص منهما لأجل التلبیس علی الناس و معلوم أن مثله بهیئته لا یقصد منه إلا التلبیس، فهو آلة الفساد لکل من دفع إلیه و أین هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه؟ *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت الروایة فی الصفحة: ۲۷۷.

(۲) فی «ش» : ممن، (خ ل).

(۳) راجع المسألة الثالثة، فی حرمة بیع العنب ممن یعمله خمرا بقصد أن یعمله، فی الصفحة: ۱۲۹ و ما بعدها.

(۴) فی النسخ: خرج.

(۵) راجع البحث حول ما یقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة، فی الصفحة: ۱۲۱ و ما بعدها. (*)

*****ص ۲۸۴*****

فالأقوی حینئـذ فی المسألـة: صـحة البیع فی غیر القسم الرابع، ثم العمل علی ما تقتضـیه القاعـدة عند تبین الغش. فإن کان قد غش فی إظهـار وصف مفقود کـان فیه خیار التـدلیس و إن کان من قبیل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خیار العیب، لعـدم خروجه بالمزج عن مسـمی اللبن، فهو لبن معیوب و إن کان من قبیل التراب الکثیر فی الحنطـة، کان له حکم تبعض الصـفقة و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد، لأنه غیر متمول و لو کان شیئا متمولا بطل البیع فی مقابله.

*****ص ۲۸۵*****

## المسألة الثالثة عشر

المسألة الثالثة عشر:

الغناء، لا خلاف فی حرمته فی الجملـة و الأخبار بها مسـتفیضة و ادعی فی الإیضاح تواترها (۱). منها: ما ورد مستفیضا فی تفسیر «قول الزور» فی قـوله تعـالی: * (واجتنبـوا قـول الزور) * (۲) ففی صـحیحة الشحام (۳) و مرسـلة ابـن أبی عمیر (۴) و موثقـة أبی بصـیر (۵) المرویات عن الکافی و روایة عبد الأعلی المحکیة *

***** (هامش) *****

(۱) إيضاح الفوائد ۱: ۴۰۵.

(۲) الحج: ۳۰.

(۳) الكافى ۶: ۴۳۵، باب النرد و الشطرنج، الحديث ۲ و عنه فى الوسائل ۱۲: ۲۲۵، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

(۴) الكافى ۶: ۴۳۶، باب النرد و الشطرنج، الحديث ۷ و عنه فى الوسائل ۱۲: ۲۲۷، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۸.

(۵) الكافى ۶: ۴۳۱، باب الغناء، الحديث الأول و عنه فى الوسائل ۱۲: ۲۲۷، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۹. (*)

*****ص ۲۸۶*****

عن معانى الأخبار (۱) و حسنة هشام المحكية عن تفسير القمى رحمه الله (۲) : تفسير «قول الزور» بالغناء و منها: ما ورد مستفيضا فى تفسير «لهو الحديث» (۳)، كما فى صحيحة ابن مسلم (۴) و رواية مهران بن محمد (۵) و رواية الوشاء (۶) و رواية الحسن ابن هارون (۷) و رواية عبد الأعلى السابقة (۸) و منها: ما ورد فى تفسير «الزور» فى قوله تعالى: * (والذين لا يشهدون الزور) * (۹) كما فى صحيحة ابن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام تارة بلا واسطة و اخرى بواسطة أبى الصباح الكنانى (۱۰) و قد يخدش فى الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى *

***** (هامش) *****

(۱) معانى الأخبار: ۳۴۹ و عنه فى الوسائل ۱۲: ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲۰.

(۲) راجع تفسير القمى ۲: ۸۴ و الوسائل ۱۲: ۲۳۰، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲۶.

(۳) فى قوله تعالى: * (ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) * لقمان: ۶.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۲۶، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶.

(۵) نفس المصدر، الحديث ۷.

(۶) الوسائل ۱۲: ۲۲۷، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۱.

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۲۸، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۶.

(۸) المتقدمة آنفا.

(۹) الفرقان: ۷۲.

(۱۰) الوسائل ۱۲: ۲۲۶، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵ و ۳. (*)

*****ص ۲۸۷*****

بل الثانية فى أن الغناء من مقولة الكلام، لتفسير قول الزور به و يؤيده ما فى بعض الأخبار، من أن من قول الزور أن تقول للذى يغنى: أحسنت (۱) و يشهد له قول على بن الحسين عليهما السلام فى مرسلة الفقيه الآتية فى الجارية التى لها صوت: «لا بأس (۲) لَوِ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَّرَتْكَ الْجَنَّةَ، يَعْنِى بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ الزُّهْدِ وَ الْفَضَائِلِ الَّتِى لَيْسَتْ بِغِنَاءٍ» (۳) و لو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضا و كذا «لَهْوَ الْحَدِيثِ» بناء على أنه من إضافة الصفة إلى الموصوف، فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل، فلا تدل على حرمة نفس الكيفية و لو لم يكن فى كلام باطل و منه تظهر الخدشة فى الطائفة الثالثة، حيث إن مشاهد الزور التى مدح الله تعالى من لا يشهدها، هى مجالس التغنى بالأباطيل من الكلام. فالإنصاف، أنها لا تدل على حرمة نفس الكيفية إلا من حيث إشعار «لَهْوَ الْحَدِيثِ» بكون اللهو على إطلاقه مبغوضا لله تعالى. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲، ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲۱ و إليك نصه: «قال: سألته عن قول الزور، قال: منه قول الرجل

للذی یغنی: أحسنت».

(۲) فی المصدر: ما علیک.

(۳) الفقیه ۴: ۶۰، الحدیث ۵۰۹۷ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۸۶، الباب ۱۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲. (*)

*****ص ۲۸۸*****

و کذا الزور بمعنی الباطل و إن تحققا (۱) فی کیفیة الکلام، لا فی نفسه، کما إذا تغنی فی کلام حق، من قرآن أو دعاء أو مرثیة و بالجملة، فکل صوت یعد فی نفسه - مع (۲) قطع النظر عن الکلام المتصوت به - لهوا و باطلا فهو حرام و مما یدل علی حرمة الغناء من حیث کونه لهوا و باطلا و لغوا: روایة عبد الأعلی - و فیها ابن فضال - قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الغناء و قلت: إنهم یزعمون: أن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم رخص فی أن یقال: جئناکم جئناکم، حیونا حیونا نحیکم، فقال: کذبوا، إن الله تعالی یقول: * (وما خلقنا السماء و الأرض و ما بینهما لاعبین * لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن کنا فاعلین * بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فإذا هو زاهق و لکم الویل مما تصفون) * (۳)، ثم قال: ویل لفلان مما یصف! - رجل لم یحضر المجلس - ...الخبر (۴) » (۵). فإن الکلام المذکور - المرخص فیه بزعمهم - لیس بالباطل و اللهو اللذین یکذب الإمام علیه السلام رخصة النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فیه، فلیس الإنکار الشدید المذکور و جعل ما زعموا الرخصة فیه من اللهو و الباطل *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و علی فرض مطابقتها لما صدر من قلم المؤلف قدس سره ، فمرجع ضمیر التثنیة هو «اللهو» و «الزور».

(۲) فی «ف»، «ن» و «خ» : و مع.

(۳) الأنبیاء: ۱۶ - ۱۷ - ۱۸.

(۴) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة: «الخبر»، لأن الخبر مذکور بتمامه.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۲۸، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۵. (*

*****ص ۲۸۹*****

إلا من جهة التغنی به و روایة یونس، قال: «سألت الخراسانی علیه السلام عن الغناء و قلت: إن العباسی زعم أنک (۱) ترخص فی الغناء، فقال: کذب الزندیق! ما کذا قلت له، سألنی عن الغناء، فقلت له: إن رجلا أتی أبا جعفر علیه السلام فسأله عن الغناء فقال له: إذا (۲) میز الله بین الحق و الباطل فأین یکون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حکمت» (۳) و روایة محمد بن أبی عباد - و کان مستهترا (۴) بالسماع و یشرب (۵) النبیذ - قال: «سألت الرضا علیه السلام عن السماع، قال: لأهل الحجاز (۶) فیه رأی و هو فی حیز الباطل و اللهو، أما سمعت الله عز و جل یقول: * (و إذا مروا باللغو مروا کراما) *» (۷) و الغناء من السماع، کما نص علیه فی الصحاح (۸) و قال أیضا: *

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: إن العباسی ذکر عنک أنک.

(۲) فی المصدر: یا فلان إذا...

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۲۷، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۳.

(۴) فی العیون: مشتهرا.

(۵) فی «ش»، «ف»، «ن» و العیون: بشرب.

(۶) فی الوسائل زیادة: العراق (خ ل).

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۹ و الآیة من سورة الفرقان: ۷۲ و انظر عیون أخبار الرضا علیه

السلام ۲: ۱۲۸، الحدیث ۵.

(۸) الصحاح ۶: ۲۴۴۹، مادهٔ «غنی». (*)

*****ص ۲۹۰*****

جاریهٔ مسمعهٔ، أی مغنیهٔ (۱) و فی روایـهٔ الأعمش - الواردهٔ فی تعـداد الکبائر - قوله: «والملاهی التی تصد عن ذکر الله (۲) کالغناء و ضرب الأوتار» (۳) و قوله علیه السـلام - و قد سـئل عن الجاریهٔ المغنیهٔ - : «قد یکون للرجل جاریهٔ تلهیه و ما ثمنها إلا کثمن الکلب» (۴) و ظاهر هذه الأخبار بأسـرها حرمهٔ الغناء من حیث اللهو و الباطل، فالغناء - و هی من مقولهٔ الکیفیهٔ للأصوات، کما سیجیء - ، إن کان مساویا للصوت اللهوی و الباطل - کما هو الأقوی و سـیجیء - فهو و إن کان أعم وجب تقییـده بما کان من هذا العنوان، کما أنه لو کـان أخص وجب التعـدی عنه إلی مطلق الصوت الخارج علی وجه اللهو و بالجملـهٔ، فالمحرم هو ما کان من لحون أهل الفسوق و المعاصی التی (۵) ورد النهی عن قراءهٔ القرآن بها (۶) سواء کان مساویا للغناء *

***** (هامش) *****

(۱) الصحاح ۳: ۱۲۳۲، مادهٔ «سمع».

(۲) فی المصدر زیادهٔ: مکروههٔ.

(۳) الخصال: ۶۱۰، أبواب المائهٔ فما فوقه، ذیل الحدیث ۹ و عنه الوسائل ۱۱: ۲۶۲، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۶.

(۴) الوسائـل ۱۲: ۸۸، الباب ۱۶ من أبـواب مـا یکتسب به، الحـدیث ۶ و إلیـک نصه: «سـئل أبو الحسن الرضا علیه السـلام عن شـراء المغنیهٔ، قال: قد تکون للرجل الجاریهٔ تلهیه و ما ثمنها إلا ثمن کلب ... الحدیث».

(۵) کذا فی «ش» و مصححهٔ «ن» و فی سائر النسخ: الذی.

(۶) الوسائل ۴: ۸۵۸، الباب ۲۴ من أبواب قراءهٔ القرآن، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۲۹۱*****

أو أعم أو أخص، مع أن الظاهر أن لیس الغناء إلا هو و إن اختلفت فیه عبارات الفقهاء و اللغویین: فعن المصباح: أن الغناء الصوت (۱) و عن آخر: أنه مد الصوت (۲) و عن النهایهٔ عن الشافعی: أنه تحسین الصوت (۳) و ترقیقه و عنها أیضا: أن کل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء (۴) و کل هذه المفاهیم مما یعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء علیها، فکلها إشارهٔ إلی المفهوم المعین عرفا و الأحسن من الکل ما تقـدم من الصـحاح (۵) و یقرب منه المحکی عن المشـهور بین الفقهـاء (۶) من أنه مد الصوت المشـتمل علی الترجیع المطرب و الطرب - علی مـا فی الصـحاح - : خفـهٔ تعتری الإنسـان لشـدهٔ حزن أو سـرور (۷) و عن الأساس للزمخشـری: خفهٔ لسرور أو هم (۸). *

***** (هامش) *****

(۱) المصباح المنیر: ۴۵۵، مادهٔ «غنن».

(۲) لم نظفر علی قائله و جعله المحقق النراقی ثامن الأقوال من دون إسناد إلی قائل معین، انظر المستند ۲: ۳۴۰.

(۳) فی المصدر: تحسین القراءهٔ.

(۴) النهایهٔ، لابن الأثیر ۳: ۳۹۱.

(۵) فی الصفحهٔ: ۲۸۹.

(۶) انظر مفاتیح الشرائع ۲: ۲۰.

(۷) الصحاح ۱: ۱۷۱، مادهٔ «طرب».

(۸) أساس البلاغهٔ: ۲۷۷، مادهٔ «طرب». (*)

*****ص ۲۹۲*****

و هـذا القيد (۱) هو المـدخل للصوت فى أفراد اللهو و هو الـذى أراده الشـاعر بقوله: «أطربـا و أنت قنسـرى» (۲) أى شـيخ كبير و إلا فمجرد السـرور أو الحزن لا يبعـد عن الشـيخ الكبير و بالجملـة، فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع [المطرب، أو و لو مع الترجيع] (۳) لا يـوجب كـونه لهوا و من اكتفى (۴) بـذكر الترجيع - كالقواعـد (۵) - أراد به المقتضـى للإـطراب. قـال فى (۶) جامع المقاصـد - فى الشـرح - : ليس مجرد مد الصوت محرما - و إن مالت إليه النفوس - ما لم ينته إلى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضى للإطراب (۷)، انتهى. *

***** (هامش) ***** *

(۱) فى شرح الشهيدى (۶۸) ما يلى: فى التعبير مسامحة و المراد من القيد الخفة الناشئة من السرور أو الحزن.

(۲) و تمام البيت: و الدهر بالإنسان دوارى أفنى القرون و هو قعسـرى قاله العجاج كما فى ديوانه: ۳۱۴ و فى لسان العرب: الطرب خفة تلحق الإنسان عند السـرور و عند الحزن و المراد به فى هذا البيت السـرور، يخاطب نفسه فيقول: أتطرب إلى اللهو طرب الشـبان و أنت شيخ مسن؟ انظر لسان العرب ۵: ۱۱۷، مادة «قنسر».

(۳) الزيادة من «ش».

(۴) فى «ف» : اكتفى فى التعريف.

(۵) القواعد ۲: ۲۳۶، باب الشهادات.

(۶) وردت «فى» فى «ص» و «ع» فقط.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۲۳. (*)

*****ص ۲۹۳*****

ثم إن المراد بالمطرب ما كان مطربا فى الجملـة بالنسـبة إلى المغنى أو المسـتمع، أو ما كان من شأنه الإطراب و مقتضـيا له لو لم يمنع عنه مـانع من جهـة قبـح الصوت أو غيره و أما لو اعتبر الإطراب فعلا - خصوصا بالنسـبة إلى كل أحـد و خصوصا بمعنى الخفـة لشـدة السرور أو الحزن - فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفا عنه و كان هذا هو الذى دعا الشهيد الثانى إلى أن زاد فى الروضة و المسالك - بعد تعريف المشـهور - قوله: «أو ما يسمى فى العرف غناء» (۱) و تبعه فى مجمع الفائدة (۲) و غيره (۳) و لعل هذا أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامـة إلى زعم أن «الإطراب» فى تعريف الغناء غير «الطرب» - المفسـر فى الصـحاح بخفـة لشـدة سـرور أو حزن (۴) - و إن توهمه (۵) صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا. *

***** (هامش) *****

(۱) الروضة البهية ۳: ۲۱۲، المسالك ۳: ۱۲۶.

(۲) مجمع الفائدة ۸: ۵۷، نقله عن بعض الأصحاب و ظاهره تلقيه بالقبول.

(۳) الحدائق ۱۸: ۱۰۱.

(۴) تقدم فى الصفحة: ۲۹۱.

(۵) فى شرح الشهيدى (۶۸) : قضية الإتيان ب «إن» الوصلية و التعبير بالتوهم مخالفة الطريحى فى ما ذكره من المغايرة - حيث إن هذا التعبير لا يكون إلا فى مقام ذكر المخالف - و عليه يكون مرجع ضـمير المفعول فى «توهمه» : الاتحاد المـدلول عليه بالكلام السابق و لكن لا يخفى عليك أنه ليس فى المجمع ما يدل على الاتحاد و عدم المغايرة، انتهى و انظر مجمع البحرين ۲: ۱۰۹. (*)

*****ص ۲۹۴*****

و استشهد (۱) على ذلك بما فى الصـحاح من أن التطريب فى الصوت: مده و تحسـينه (۲) و ما عن المصـباح من أن طرب فى صوته:

مده و رجعه (۳) و فی القاموس: الغناء - ککساء - من الصوت ما طرب به و أن التطریب: الإطراب، کالتطرب و التغنی (۴). قال رحمه الله: فتحصل من ذلک أن المراد بالتطریب و الإطراب غیر الطرب بمعنی الخفة لشدة حزن أو سرور - کما توهمه صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا (۵) - فکأنه قال فی القاموس: الغناء من الصوت ما مد و حسن و رجع، فانطبق علی المشهور، إذ الترجیع تقارب ضروب حرکات الصوت و النفس، فکان لازما للإطراب و التطریب (۶)، انتهی کلامه رحمه الله (۷) و فیه: أن الطرب إذا کان معناه - علی ما تقدم من الجوهری و الزمخشری (۸) - هو ما یحصل للإنسان من الخفة، لا جرم یکون المراد *

***** (هامش) *****

(۱) أی صاحب مفتاح الکرامة.

(۲) الصحاح ۱: ۱۷۲، مادة «طرب».

(۳) المصباح المنیر: ۳۷۰.

(۴) القاموس المحیط ۴: ۳۷۲ و ۱: ۹۷.

(۵) انظر الهامش ۵ فی الصفحة السابقة.

(۶) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: التطرب.

(۷) مفتاح الکرامة ۴: ۵۰.

(۸) تقدم عنهما فی الصفحة: ۲۹۱.

*****ص ۲۹۵*****

بالإطراب و التطریب إیجاد هذه الحالة و إلا لزم الاشتراک اللفظی، مع أنهم لم یذکروا للطرب معنی آخر لیشتق منه لفظ «التطریب» و «الإطراب». مضافا إلی أن ما ذکر فی معنی التطریب من الصحاح و المصباح إنما هو للفعل القائم بذی الصوت، لا الإطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ فی تعریف الغناء عند المشهور، دون فعل الشخص، فیمکن أن یکون معنی «تطریب الشخص فی صوته» : إیجاد سبب الطرب - بمعنی الخفة - بمد الصوت و تحسینه و ترجیعه، کما أن تفریح الشخص: إیجاد سبب الفرح بفعل ما یوجبه، فلا ینافی ذلک ما ذکر فی معنی الطرب و کذا ما فی القاموس من قوله: «ما طرب به» یعنی ما اوجد به الطرب. مع أنه لا مجال لتوهم کون التطریب - بمادته - بمعنی التحسین و الترجیع، إذ لم یتوهم أحد کون الطرب بمعنی الحسن و الرجوع، أو کون التطریب هو نفس المد، فلیست هذه الامور إلا أسبابا للطرب یراد إیجاده من فعل (۱) هذه الأسباب. هذا کله، مضافا إلی عدم إمکان إرادة [ما ذکر من] (۲) المد و التحسین و الترجیع من «المطرب (۳) » فی قول الأکثر: «إن الغناء مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب» کما لا یخفی. مع أن مجرد المد *

***** (هامش) *****

(۱) فی النسخ: یراد من إیجاده فعل.

(۲) مشطوب علیه فی «ف».

(۳) کذا فی «ف»، «ن» و فی سائر النسخ: الطرب. (*)

*****ص ۲۹۶*****

و الترجیع و التحسین لا یوجب الحرمة قطعا، لما مر و سیجئ. فتبین من جمیع ما ذکرنا أن المتعین حمل «المطرب» فی تعریف الأکثر للغناء علی الطرب بمعنی الخفة و توجیه کلامهم:

بإرادة ما یقتضی الطرب و یعرض له بحسب وضع نوع ذلک الترجیع و إن لم یطرب شخصه لمانع، من غلظة الصوت و مج (۱) الأسماع له و لقد أجاد فی الصحاح حیث فسر الغناء بالسماع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم فی روایة محمد بن أبی عباد

- المستهتر بالسماع - (۲) و كيف كان، فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو، فإن اللهو كما يكون بآلة من غير صوت - كضرب الأوتار و نحوه - و بالصوت فى الآلة - كالمزمار و القصب و نحوهما - فقد يكون بالصوت المجرد. فكل صوت يكون لهوا بكيفيته و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصى فهو حرام و إن فرض أنه ليس بغناء و كل ما لا يعد لهوا فليس بحرام و إن فرض صدق الغناء عليه، فرضا غير محقق، لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا. ثم إن «اللهو» يتحقق بأمرين: أحدهما - قصد التلهى و إن لم يكن لهوا و الثانى - كونه لهوا فى نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» : مجة.

(۲) تقدمت فى الصفحة: ۲۸۹. (*)

*****ص ۲۹۷*****

التلهى. ثم إن المرجع فى «اللهو» إلى العرف و الحاكم بتحققه هو الوجدان، حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو و للرقص (۱) و لحضور ما تستلذه القوى الشهوية، من كون المغنى جارية أو أمردا و نحو ذلك و مراتب الوجدان المذكور مختلفة فى الوضوح و الخفاء، فقد يحس (۲) بعض الترجيع من مبادئ الغناء و لم يبلغه و ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية فى كلام حق أو باطل، فقراءة القرآن و الدعاء و المراثى بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا إشكال فى حرمتها و لا فى تضاعف عقابها، لكونها معصية فى مقام الطاعة و استخفافا بالمقرو و المدعو و المرثى و من أوضح تسويلات الشيطان: أن الرجل المتستر (۳) قد تدعوه نفسه - لأجل التفرج و التنزه و التلذذ - إلى ما يوجب نشاطه و رفع الكسالة عنه من الزمزمة الملهية، فيجعل ذلك فى بيت من الشعر المنظوم فى الحكم و المراثى و نحوها، فيتغنى به، أو يحضر عند من يفعل ذلك و ربما يعد مجلسا لأجل إحضار أصحاب الألحان و يسميه «مجلس المرثية» فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط و ربما يبكى فى خلال ذلك لأجل الهموم المركوزة *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: و الرقص.

(۲) كذا فى النسخ و الظاهر: يحسب.

(۳) المتستر: و هو مقابل المستهتر. (*)

*****ص ۲۹۸*****

فى قلبه، الغائبة (۱) عن خاطره، من فقد (۲) ما تستحضره القوى الشهوية و يتخيل أنه بكى فى المرثية و فاز بالمرتبة العالية و قد أشرف على النزول إلى دركات الهاوية، فلا ملجأ إلا إلى الله من شر الشيطان و النفس الغاوية و ربما يجرئ (۳) على هذا عروض الشبهة فى الأزمنة المتأخرة فى هذه المسألة، تارة من حيث أصل الحكم و اخرى من حيث الموضوع و ثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع. أما الأول: فلأنه حكى عن المحدث الكاشانى أنه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج - مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال و الكلام بالباطل - و إلا فهو فى نفسه غير محرم و المحكى من كلامه فى الوافى أنه - بعد حكاية الأخبار التى يأتى بعضها - قال: الذى يظهر من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلق به - من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء، كلها بما (۴) كان على النحو المتعارف (۵) فى زمن الخلفاء (۶)، من دخول الرجال *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف» : الفائتة.

(۲) فی شرح الشهیدی (۷۱) : الظاهر أنه من متعلقات الهموم، یعنی الهموم الناشئة من فقد ... إلخ.

(۳) کذا فی «ف»، «ن» و «ش» و فی «خ»، «م»، «ع» و «ص» : یجری و فی هامش «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش» : یجتری (خ ل).

(۴) فی «ف»، «خ»، «ع» و «ص» : مما.

(۵) «ص» و «ش» : المعهود المتعارف.

(۶) فی هامش «ص» و فی المصدر: فی زمن بنی امیة و بنی العباس.

*****ص ۲۹۹*****

علیهن و تکلمهن بالباطل و لعبهن بالملاهی من العیدان و القصب و غیرهما، دون ما سوی ذلک من أنواعه، کما یشعر به قوله علیه السلام : «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» (۱) - إلی أن قال - : و علی هذا فلا بأس بالتغنی (۲) بالأشعار المتضمنة لذکر الجنة و النار و التشویق إلی دار القرار و وصف نعم الله الملک الجبار و ذکر العبادات و الترغیب (۳) فی الخیرات و الزهد فی الفانیات و نحو ذلک، کما اشیر إلیه فی حدیث الفقیه بقوله: «فذکرتک (۴) الجنة» (۵) و ذلک لأن هذا کله ذکر الله و ربما تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم و قلوبهم إلی ذکر الله (۶) و بالجملة، فلا یخفی علی أهل الحجی بعد سماع هذه الأخبار تمییز حق الغناء عن باطله و أن أکثر ما یتغنی به الصوفیة (۷) فی محافلهم من قبیل الباطل (۸)، انتهی. أقول: لولا استشهاده بقوله: «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» *

***** (هامش) *****

(۱) هذا قسم من روایة أبی بصیر، الآتیة فی الصفحة: ۳۰۵.

(۲) فی «ص» و المصدر: بسماع التغنی.

(۳) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: و الرغبات.

(۴) کذا فی «ص» و فی النسخ: ذکرتک.

(۵) راجع الصفحة: ۲۸۷.

(۶) اقتباس من سورة الزمر، الآیة ۲۳.

(۷) فی «ص» و المصدر: المتصوفة.

(۸) الوافی ۱۷: ۲۱۸ - ۲۲۳. (*)

*****ص ۳۰۰*****

أمکن - بلا تکلف - تطبیق کلامه علی ما ذکرناه من أن المحرم هو الصوت اللهوی الذی یناسبه اللعب بالملاهی و التکلم بالأباطیل و دخول الرجال علی النساء، لحظ (۱) السمع و البصر من شهوة الزنا، دون مجرد الصوت الحسن الذی یذکر امور الآخرة و ینسی شهوات الدنیا. إلا أن استشهاده بالروایة: «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» ظاهر فی التفصیل بین أفراد الغناء لا من حیث نفسه، فإن صوت المغنیة التی تزف العرائس علی سبیل اللهو لا محالة و لذا لو قلنا بإباحته فیما یأتی کنا قد خصصناه بالدلیل و نسب القول المذکور إلی صاحب الکفایة - أیضا - و الموجود فیها - بعد ذکر الأخبار المتخالفة جوازا و منعا فی القرآن و غیره - : أن الجمع بین هذه الأخبار یمکن بوجهین: أحدهما - تخصیص تلک الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن و حمل ما یدل علی ذم التغنی بالقرآن علی قراءة تکون علی سبیل اللهو، کما یصنعه الفساق فی غنائهم و یؤیده روایة عبد الله بن سنان المذکورة: «اقرأوا القرآن بألحان العرب و إیاکم و لحون أهل الفسق و الکبائر [وسیجئ من بعدی أقوام] (۲) یرجعون القرآن ترجیع الغناء» (۳).

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: لحق.

(۲) فی ما عدا «ش» بدل ما بین المعقوفتین: و قوله.

(۳) الوسائل ۴: ۸۵۸، الباب ۲۴ من أبواب قراءة القرآن، الحدیث الأول، مع تفاوت یسیر. (*)

*****ص ۳۰۱*****

و ثانیهما - أن یقال - و حاصل ما قال - : حمل الأخبار المانعة علی الفرد الشائع فی ذلک الزمان، قال: و الشائع فی ذلک الزمان الغناء علی سبیل اللهو من الجواری و غیرهن فی مجالس الفجور و الخمور و العمل بالملاهی و التکلم بالباطل و إسماعهن الرجال، فحمل المفرد المعرف - یعنی لفظ «الغناء» - علی تلک الأفراد الشائعة فی ذلک الزمان غیر بعید. ثم ذکر روایة علی بن جعفر الآتیة (۱) و روایة «اقرأوا القرآن» المتقدمة و قوله: «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» (۲) مؤیدا لهذا الحمل. قال: إن فیه إشعارا بأن منشأ المنع فی الغناء هو بعض الامور المحرمة المقترنة به کالإلتهاء و غیره - إلی أن قال - : إن فی عدة من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بکونه لهوا باطلا و صدق ذلک فی القرآن و الدعوات و الأذکار - المقروة بالأصوات الطیبة المذکرة المهیجة للأشواق إلی العالم الأعلی - محل تأمل. علی أن التعارض واقع بین أخبار الغناء و الأخبار الکثیرة المتواترة الدالة علی فضل قراءة القرآن و الأدعیة و الأذکار (۳) مع عمومها لغة و کثرتها و موافقتها للأصل و النسبة بین الموضوعین عموم من وجه، فإذا لا ریب فی تحریم الغناء علی سبیل اللهو و الاقتران (۴) بالملاهی و نحوهما. *

***** (هامش) *****

(۱) تأتی فی الصفحة: ۳۰۴.

(۲) الآتیة فی الصفحة: ۳۰۵.

(۳) فی «ص» زیادة: «بالصوت الحسن» و الظاهر أنها زیدت لاقتضاء السیاق.

(۴) فی «ن»، «خ»، «م» و «ع» : الإقران. (*)

*****ص ۳۰۲*****

ثم إن ثبت إجماع فی غیره و إلا بقی حکمه علی الإباحة و طریق الاحتیاط واضح (۱)، انتهی. أقول: لا یخفی أن الغناء - علی ما استفدنا من الأخبار، بل فتاوی الأصحاب و قول أهل اللغة - هو من الملاهی، نظیر ضرب الأوتار و النفخ فی القصب و المزمار و قد تقدم التصریح بذلک فی روایة الأعمش - الواردة فی الکبائر - فلا یحتاج فی حرمته إلی أن یقترن بالمحرمات الاخر، کما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثین المذکورین (۲). نعم، لو فرض کون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن - کما یظهر من بعض ما تقدم فی تفسیر معنی التطریب (۳) - توجه ما ذکراه، بل (۴) لا أظن أحدا یفتی بإطلاق حرمة الصوت الحسن و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القراءة و الدعاء به و أنه حلیة القرآن و اتصاف الأنبیاء *

***** (هامش) *****

(۱) کفایة الأحکام:

۸۶، مع اختلاف کثیر. قال الشهیدی فی الشرح (۷۱) : ینبغی نقل عبارة کفایة الأحکام بعین ألفاظها کی تری أن المصنف کیف غیر فی النقل فحصل من جهته ما تراه من الإغلاق و الاضطراب، حتی لا تغتر فی المنقول بعظم شأن الناقل، بل تراجع إلی الکتاب المنقول منه، کما أوصی بذلک کاشف اللثام فی وصایاه و لعمری أنه أجاد فیما أوصاه.

(۲) الکاشانی و السبزواری.

(۳) مثل ما تقدم عن الصحاح فی الصفحة: ۲۹۴.

(۴) کذا فی النسخ و المناسب: لکن لا أظن. (*)

*****ص ۳۰۳*****

و الأئمة صلوات الله علیهم [به] (۱) فی غایة الکثرة (۲) و قد جمعها فی الکفایة بعد ما ذکر: أن غیر واحد من الأخبار یدل علی جواز الغناء فی القرآن، بل استحبابه، بناء علی دلالة الروایات علی استحباب حسن الصوت و التحزین و الترجیع به و الظاهر أن شیئا منها لا یوجد بدون الغناء علی ما استفید من کلام أهل اللغة و غیرهم علی ما فصلناه فی بعض رسائلنا (۳)، انتهی و قد صرح فی شرح قوله علیه السلام : «اقرؤا القرآن بألحان العرب» أن اللحن هو الغناء (۴) و بالجملة، فنسبة الخلاف إلیه فی معنی الغناء أولی من نسبة التفصیل إلیه، بل ظاهر أکثر کلمات المحدث الکاشانی أیضا ذلک، لأنه فی مقام نفی التحریم عن الصوت الحسن المذکر لامور الآخرة المنسی لشهوات الدنیا. نعم، بعض کلماتهما ظاهرة فی ما نسب إلیهما من التفصیل فی الصوت اللهوی الذی لیس هو عند التأمل تفصیلا، بل قولا بإطلاق *

***** (هامش) *****

(۱) «به» من مصححة «ش» فقط.

(۲) قد أورد هذه الروایات الکلینی قدس سره فی الکافی ۲: ۶۱۴ - ۶۱۶ فی باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن و أورد بعضها فی الوسائل ۴: ۸۵۹، الباب ۲۴ من أبواب قراءة القرآن، لکن لم نقف علی خبر یدل علی استحباب الدعاء بالصوت الحسن، فراجع.

(۳) کفایة الأحکام:

۸۵.

(۴) لم نجد التصریح بذلک فی کفایة الأحکام، فراجع و یحتمل بعیدا قراءة «صرح» بصیغة المجهول. (*)

*****ص ۳۰۴*****

جواز الغناء و أنه لا حرمة فیه أصلا و إنما الحرام ما یقترن به من المحرمات، فهو - علی تقدیر صدق نسبته إلیهما - فی غایة الضعف لا شاهد له یقید الإطلاقات الکثیرة المدعی تواترها، إلا بعض الروایات التی ذکراها (۱) : منها: ما عن الحمیری - بسند لم یبعد فی الکفایة إلحاقه بالصحاح (۲) - عن علی بن جعفر عن أخیه علیهما السلام قال: «سألته عن الغناء فی الفطر و الأضحی و الفرح، قال: لا بأس ما لم یعص به» (۳) و المراد به - ظاهرا - ما لم یصر الغناء سببا للمعصیة و لا مقدمة للمعاصی المقارنة له و فی کتاب علی بن جعفر، عن أخیه، قال: «سألته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الأضحی و الفرح؟ قال: لا بأس ما لم یزمر به» (۴) و الظاهر أن المراد بقوله: «لم یزمر به» (۵) أی لم یلعب (۶) معه بالمزمار، أو ما لم یکن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغانی. *

***** (هامش) *****

(۱) لیس فی النسخة التی بأیدینا من کفایة الأحکام أثر من الروایات التالیة و لم نقف علیها فی الوافی أیضا فی أبواب وجوه المکاسب.

(۲) لم تذکر هذه الروایة فی کفایة الأحکام، فضلا عن الکلام فی سندها.

(۳) قرب الإسناد:

۲۹۴، الحدیث ۱۱۵۸ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۸۵، الباب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵.

(۴) مسائل علی بن جعفر: ۱۵۶، الحدیث ۲۱۹.

(۵) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: ما لم یزمر.

(۶) فی «ش» : أی ما لم یزمر. (*)

*****ص ۳۰۵*****

و روایة أبی بصیر، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام (۱) عن کسب المغنیات، فقال: التی یدخل علیها الرجال حرام و التی تدعی إلی الأعراس لا بأس به و هو قول الله عز و جل: * (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ) *» (۲) و عن أبی بصیر، عن

أبی عبد الله علیه السلام قال: «قال علیه السلام : أَجْرِ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِی تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ لَيْسَتْ بِالَّتِی يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَال (۳). فإن ظاهر الثانیة و صریح الأولی: أن حرمة الغناء منوط بما یقصد منه، فإن کان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم و إلا فلا و قوله علیه السلام فی الروایة: «و هو قول الله» إشارة إلی ما ذکره من التفصیل و یظهر منه (۴) أن کلا الغنائین من لهو الحدیث، لکن یقصد بأحدهما إدخال الناس فی المعاصی و الإخراج عن سبیل الحق و طریق الطاعة، دون الآخر و أنت خبیر بعدم مقاومة هذه الأخبار للإطلاقات، لعدم ظهور یعتد به فی دلالتها، فإن الروایة الأولی لعلی بن جعفر ظاهرة فی تحقق المعصیة بنفس الغناء، فیکون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل علی *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی الوسائل أیضا و فی «ص» و الکافی (۵: ۱۱۹، الحدیث الأول) و التهذیب (۶: ۳۵۸، الحدیث ۱۰۲۴) و الاستبصار (۳: ۶۲، الحدیث ۲۰۷) : سألت أبا جعفر علیه السلام.

(۲) الوسائل ۱۲: ۸۴، الباب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) الوسائل ۱۲: ۸۵، الباب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۴) فی شرح الشهیدی (۷۶) : یعنی من قوله علیه السلام : «و هو قول الله». (*)

*****ص ۳۰۶*****

الترجیع و هو قد یکون مطربا ملهیا فیحرم و قد لا ینتهی إلی ذلک الحد فلا یعصی به و منه یظهر توجیه الروایة الثانیة لعلی بن جعفر، فإن معنی قوله: «لم یزمر به» لم یرجع فیه ترجیع المزمار، أو لم یقصد منه قصد المزمار، أو أن المراد من «الزمر» التغنی علی سبیل اللهو و أما روایة أبی بصیر - مع ضعفها سندا بعلی بن أبی حمزة البطائنی - فلا تدل إلا علی کون غناء المغنیة التی یدخل (۱) علیها الرجال داخلا فی لهو الحدیث فی الآیة و عدم دخول غناء التی تدعی إلی الأعراس فیه (۲) و هذا لا یدل علی دخول ما لم یکن منهما (۳) فی القسم المباح، مع کونه من لهو الحدیث قطعا. فإذا فرضنا أن المغنی یغنی بأشعار باطلة، فدخول هذا فی الآیة أقرب من خروجه و بالجملة، فالمذکور فی الروایة (۴) تقسیم غناء المغنیة باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب (۵) للتغنی، إما فی المجالس المختصة بالنساء - کما فی الأعراس - و إما للتغنی فی مجالس الرجال. نعم، الإنصاف أنه لا یخلو (۶) من إشعار بکون المحرم هو الذی یدخل فیه الرجال علی المغنیات، لکن المنصف لا یرفع الید عن *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف»، «خ»، «م» و «ع» و ظاهر «ن» : لم یدخل.

(۲) کذا فی مصححة «ص» و «ن» و فی سائر النسخ: فیها.

(۳) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» و ظاهر «ن» : منها.

(۴) کذا فی «ش» و مصححة «ص» و فی «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» : الآیة.

(۵) کذا فی «ص» و «ش» و فی غیرهما: من أنه یطلب.

(۶) کذا فی النسخ و المناسب: أنها لا تخلو، کما فی مصححة «ص». (*)

*****ص ۳۰۷*****

الإطلاقات لأجل هذا الإشعار، خصوصا مع معارضته بما هو کالصریح فی حرمة غناء المغنیة و لو لخصوص مولاها، کما تقدم من قوله علیه السلام : «قد یکون للرجل الجاریة تلهیه و ما ثمنها إلا ثمن الکلب» (۱)، فتأمل و بالجملة، فضعف هذا القول - بعد ملاحظة النصوص - أظهر من أن یحتاج إلی الإظهار و ما أبعد بین هذا و بین ما سیجئ من فخر الدین (۲) من عدم تجویز الغناء بالأعراس (۳)، لأن الروایتین و إن کانتا نصین فی الجواز، إلا أ نهما لا تقاومان الأخبار المانعة، لتواترها (۴) و أما ما ذکره فی الکفایة من تعارض

أخبار المنع للأخبار الواردة فی فضل قراءة القرآن (۵) فیظهر فساده عند التکلم فی التفصیل و أما الثانی - و هو الاشتباه فی الموضوع - : فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبة زماننا - تقلیدا لمن سبقه من أعیاننا - من منع صدق الغناء فی المراثی و هو عجیب! فإنه إن أراد أن الغناء مما یکون لمواد الألفاظ دخل فیه، فهو تکذیب للعرف و اللغة. أما اللغة فقد عرفت و أما العرف فلأ نه لا ریب أن من سمع من بعید صوتا مشتملا علی الإطراب المقتضی للرقص أو ضرب آلات *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة: ۲۹۰.

(۲) یجئ فی الصفحة: ۳۱۴ عنه و عن جماعة من الأعلام، فلا وجه لتخصیصه بالذکر، اللهم إلا بملاحظة التعلیل المذکور.

(۳) فی مصححة «ص» : فی الأعراس و هو الأنسب.

(۴) التعلیل من فخر الدین بتفاوت فی العبارة، انظر إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۵.

(۵) لم نجد التصریح بالتعارض، لکن یستفاد من مضمون کلامه، انظر کفایة الأحکام:

۸۵ - ۸۶. (*)

*****ص ۳۰۸*****

اللهو لا یتأمل فی إطلاق الغناء علیه إلی أن یعلم مواد الألفاظ و إن أراد أن الکیفیة التی یقرأ بها للمرثیة لا یصدق علیها تعریف الغناء، فهو تکذیب للحس و أما الثالث - و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع - : فقد حکی فی جامع المقاصد قولا - لم یسم قائله - باستثناء الغناء فی المراثی نظیر استثنائه فی الأعراس و لم یذکر وجهه (۱) و ربما وجهه بعض من متأخری المتأخرین (۲) بعمومات (۳) أدلة الإبکاء و الرثاء و قد أخذ ذلک مما تقدم من صاحب الکفایة من الاستدلال بإطلاق أدلة قراءة القرآن (۴) و فیه: أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات، خصوصا التی تکون من مقدماتها، فإن مرجع أدلة الاستحباب إلی استحباب إیجاد الشیء بسببه المباح، لا بسببه المحرم، ألا تری أنه لا یجوز إدخال السرور فی قلب المؤمن و آجابته بالمحرمات، کالزنا و اللواط و الغناء؟ و السر فی ذلک أن دلیل الاستحباب إنما یدل علی کون الفعل لو خلی و طبعه خالیا عما یوجب لزوم أحد طرفیه، فلا ینافی ذلک طرو عنوان من الخارج یوجب لزوم فعله أو ترکه - کما إذا صار مقدمة لواجب، أو صادفه عنوان محرم - فإجابة المؤمن و إدخال السرور فی *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۲۳.

(۲) مثل المحقق النراقی فی المستند ۲: ۶۴۴.

(۳) فی «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» : لعمومات.

(۴) فی شرح الشهیدی (۷۷) : لیس فی کفایة الأحکام من الاستدلال به أثر فی کتابی التجارة و الشهادة. (*)

*****ص ۳۰۹*****

قلبه لیس فی نفسه شیء ملزم لفعله أو ترکه، فإذا تحقق فی ضمن الزنا فقد طرأ علیه عنوان ملزم لترکه، کما أنه إذا أمر به الوالد أو السید طرأ علیه عنوان ملزم لفعله و الحاصل: أن جهات الأحکام الثلاثة - أعنی الإباحة و الاستحباب و الکراهة - لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحکم لهما مع اجتماع جهتیهما مع إحدی الجهات الثلاث و یشهد بما ذکرنا - من عدم تأدی المستحبات فی ضمن المحرمات - قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«اقرأوا القرآن بألحان العرب و إیاکم و لحون أهل الفسق (۱) و الکبائر و سیجئ بعدی أقوام یرجعون ترجیع الغناء و النوح و الرهبانیة، لا یجوز تراقیهم، قلوبهم مقلوبة و قلوب من یعجبه شأنهم» (۲). قال فی الصحاح: اللحن واحد الألحان و اللحون و منه الحدیث: «اقرأوا القرآن بلحون العرب» و قد لحن فی قراءته: إذا طرب بها و غرد و هو ألحن الناس إذا کان أحسنهم قراءة أو غناء، انتهی (۳) و صاحب

الحدائق جعل اللحن فی هذا الخبر بمعنی اللغة، أی بلغة العرب (۴) وکأ نه أراد باللغة «اللهجة» و تخیل أن إبقاءه علی معناه یوجب ظهور الخبر فی جواز الغناء فی القرآن. *

***** (هامش) *****

(۱) فی النسخ: الفسوق و صححناه علی ما ورد فی الصفحة: ۲۹۶ و ۳۰۵.

(۲) الوسائل ۴: ۸۵۸، الباب ۲۴ من أبواب قراءة القرآن، الحدیث الأول، مع تفاوت یسیر.

(۳) الصحاح ۶: ۲۱۹۳، مادة «لحن».

(۴) الحدائق ۱۸: ۱۱۴. (*)

*****ص ۳۱۰*****

و فیه: ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم یکن علی سبیل اللهو لیس غناء و قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«و إیاکم و لحون أهل الفسق» نهی عن الغناء فی القرآن. ثم إن فی قوله: «لا یجوز تراقیهم» إشارة إلی أن مقصودهم لیس تدبر معانی القرآن، بل هو مجرد الصوت المطرب و ظهر مما ذکرنا أنه لا تنافی بین حرمة الغناء فی القرآن و ما ورد من قوله صلوات الله علیه: «و رجع بالقرآن صوتک، فإن الله یحب الصوت الحسن» (۱) فإن المراد بالترجیع ترديد الصوت فی الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلک لا یکون غناء إذا لم یکن علی سبیل اللهو، فالمقصود من الأمر بالترجیع أن لا یقرأ کقراءة عبائر الکتب عند المقابلة، لکن مجرد الترجیع لا یکون غناء و لذا جعله نوعا منه فی قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«یرجعون القرآن ترجیع الغناء» و فی محکی شمس العلوم:

أن الترجیع ترديد الصوت مثل ترجیع أهل الألحان و القراءة و الغناء (۲)، انتهی و بالجملة، فلا تنافی بین الخبرین و لا بینهما و بین ما دل علی حرمة الغناء حتی فی القرآن، کما تقدم زعمه من صاحب الکفایة تبعا - فی بعض ما ذکره من عدم اللهو فی قراءة القرآن و غیره - لما ذکره *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۴: ۸۵۹، الباب ۲۴ أبواب قراءة القرآن، الحدیث ۵.

(۲) شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم - فی اللغة - ثمانیة عشر جزءا، کما فی کشف الظنون و فی بغیة الوعاة: فی ثمانیة أجزاء و هو لنشوان بن سعید ابن نشوان الیمنی الحمیری، المتوفی سنة ۵۷۳، انظر الذریعة ۱۴: ۲۲۴. (*)

*****ص ۳۱۱*****

المحقق الأردبیلی رحمه الله، حیث إنه - بعدما وجه استثناء المراثی و غیرها من الغناء، بأ نه ما ثبت الإجماع إلا فی غیرها و الأخبار لیست بصحیحة صریحة فی التحریم مطلقا - أید استثناء المراثی بأن البکاء و التفجع مطلوب مرغوب و فیه ثواب عظیم و الغناء معین علی ذلک و أنه متعارف دائما فی بلاد المسلمین من زمن المشایخ إلی زماننا هذا من غیر نکیر. ثم أیده بجواز النیاحة و جواز أخذ الأجر علیها و الظاهر أنها لا تکون إلا معه و بأن تحریم الغناء للطرب علی الظاهر و لیس فی المراثی طرب، بل لیس إلا الحزن (۱)، انتهی و أنت خبیر بأن شیئا مما ذکره لا ینفع فی جواز الغناء علی الوجه الذی ذکرناه. أما کون الغناء معینا علی البکاء و التفجع، فهو ممنوع، بناء علی ما عرفت من کون الغناء هو «الصوت اللهوی»، بل و علی ظاهر تعریف المشهور من «الترجیع المطرب»، لأن الطرب الحاصل منه إن کان سرورا فهو مناف للتفجع، لا معین و إن کان حزنا فهو علی ما هو المرکوز فی النفس الحیوانیة من فقد المشتهیات النفسانیة، لا علی ما أصاب سادا ت الزمان، مع أنه علی تقدیر الإعانة لا ینفع فی جواز الشیء کونه مقدمة لمستحب أو مباح، بل لا بد من ملاحظة عموم (۲) دلیل الحرمة له، فإن کان فهو و إلا فیحکم بإباحته، للأصل و علی أی حال، فلا یجوز التمسک فی الإباحة بکونه مقدمة لغیر حرام، *

***** (هامش) *****

(۱) مجمع الفائدة ۸: ۶۱ – ۶۳.

(۲) کلمة «عموم» من «ش». (*)

*****ص ۳۱۲*****

لما عرفت. ثم إنه یظهر من هـذا و مما (۱) ذکر أخیرا – من أن المراثی لیس فیها طرب – أن نظره إلی المراثی المتعارفة لأهل الـدیانة التی لا یقصـدونها إلا للتفجع و کأ نه لم یحـدث فی عصـره المراثی التی یکتفی بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء (۲) عن حضور مجالس اللهو و ضـرب العود و الأوتار و التغنی بالقصب و المزمار، کما هو الشائع فی زماننا الذی قد أخبر النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم بنظیره فی قوله: «یتخذون القرآن مزامیر» (۳)، کما أن زیارة سیدنا و مولانا أبی عبد الله علیه السلام صار سفرها من أسفار اللهو و النزهـة لکثیر من المترفین و قـد أخبر النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم بنظیره فی سـفر الحـج و أنه «یحج أغنیاء امتی للنزهة و الأوساط للتجارة و الفقراء للسمعة» (۴) و کان کلامه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم – کالکتاب العزیز – وارد فی مورد و جار فی نظیره و الذی أظن أن ما ذکرنا فی معنی الغناء المحرم من أنه «الصوت اللهوی» أن (۵) هؤلاء (۶) و غیرهم غیر مخالفین فیه و أما ما لم یکن *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ف» و فی غیره: و ما.

(۲) فی أکثر النسخ زیادة: بها.

(۳) ائـل – کتـاب المکاسب – الشـیخ الأنصاری ج ۱ ص ۳۱۲ الوسائل ۱۱: ۲۷۸، الباب ۴۹ من أبواب جهـاد النفس، الحـدیث ۲۲ و لفظه: «یتعلمون القرآن لغیر الله فیتخذونه مزامیر».

(۴) نفس المصدر.

(۵) لا یخفی أن العبارة لا تخلو من إغلاق.

(۶) الکاشانی و السبزواری و الأردبیلی. (*)

*****ص ۳۱۳*****

علی جهة (۱) اللهو المنـاسب لسائر آلاته، فلا دلیل علی تحریمه لو فرض شـمول «الغناء» له، لأن مطلقات الغناء منزلـة علی ما دل علی إناطة الحکم فیه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدمة، خصوصا مع انصـرافها فی أنفسـها – کأخبار المغنیة – إلی هذا الفرد. بقی الکلام فیمـا اسـتثناه المشـهور من الغنـاء و هو أمران: أحـدهما – الحـداء – بـالضم – کـدعاء: صوت یرجع فیه للسـیر بالإبل و فی الکفایـة: أن المشهور استثناؤه (۲) و قد صـرح بذلک فی شهادات الشرائع و القواعد و فی الدروس (۳) و علی تقدیر کونه من الأصوات اللهویة – کما یشـهد به اسـتثناؤهم إیاه عن الغناء بعـد أخذهم الإطراب فی تعریفه – فلم أجد ما یصـلح لاسـتثنائه مع تواتر الأخبار بالتحریم، عدا روایة نبویة – ذکرها فی المسالک (۴) – من تقریر النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم لعبد الله بن رواحة حیث حدا للإبل و کان حسن الصوت (۵) و فی دلالـته و سـنده مـا لا یخفی. الثـانی – غنـاء المغنیـة فی الأعـراس إذا لم یکتنف بهـا (۶) محرم آخر – مـن التکلم بالأباطیل و اللعب بآلات الملاهی المحرمة و دخول *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» : «وجه».

(۲) کفایة الأحکام:

۸۶.

(۳) الشرائع ۴: ۱۲۸، القواعد ۲: ۲۳۶، الدروس ۲: ۱۲۶.

(۴) المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۳۲۳.

(۵) رواها البیهقی فی سننه ۱۰: ۲۲۷ و فیه: أنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم قال لعبد الله ابن رواحة: «حرک بالنوق» فاندفع یرتجز و کان عبد الله جید الحداء.

(۶) کذا فی النسخ و فی مصححة «ص» : به و هو المناسب. (*)

*****ص ۳۱۴*****

الرجال علی النساء - و المشهور استثناؤه، للخبرین المتقدمین عن أبی بصیر فی أجر المغنیة التی تزف العرائس (۱) و نحوهما ثالث عنه أیضا (۲) و إباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل و دعوی: أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده، مخالفة للظاهر. لکن فی سند الروایات «أبو بصیر» و هو غیر صحیح (۳) و الشهرة علی وجه توجب الانجبار غیر ثابتة، لأن المحکی عن المفید رحمه الله (۴) و القاضی (۵) و ظاهر الحلبی (۶) و صریح الحلی و التذکرة و الإیضاح (۷)، بل کل من لم یذکر الاستثناء بعد التعمیم:

المنع. لکن الإنصاف، أن سند الروایات و إن انتهت إلی «أبی بصیر» إلا أنه لا یخلو من وثوق، فالعمل بها - تبعا للأکثر - غیر بعید و إن کان الأحوط - کما فی الدروس (۸) - الترک و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(۱) تقدما فی الصفحة: ۳۰۵.

(۲) الوسائل ۱۲: ۸۴، الباب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۳) حکمه قدس سره بعدم صحة الروایات معللا بأن فی سندها «أبا بصیر» فیه ما لا یخفی.

(۴) لم یصرح المفید قدس سره بذلک، بل هو ممن لم یذکر الاستثناء بعد التعمیم، انظر المقنعة: ۵۸۸.

(۵) عده فی المکروهات، انظر المهذب ۱: ۳۴۶.

(۶) الکافی فی الفقه: ۲۸۱.

(۷) السرائر ۲: ۲۲۴، التذکرة ۲: ۵۸۱، إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۵.

(۸) لم نقف علیه فی الدروس و نسبه إلیه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۵۳، انظر الدروس ۳: ۱۶۲. (*)

*****ص ۳۱۵*****

## المسألة الرابعة عشر

المسألة الرابعة عشر:

الغیبة حرام بالأدلة الأربعة و یدل علیه من الکتاب قوله تعالی: * (ولا یغتب بعضکم بعضا أیحب أحدکم أن یأکل لحم أخیه میتا) * (۱) فجعل المؤمن أخا و عرضه کلحمه و التفکه به أکلا- و عدم شعوره بذلک بمنزلة حالة موته و قوله تعالی: * (ویل لکل همزة لمزة) * (۲) و قوله تعالی: * (لا- یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا- من ظلم) * (۳) و قوله تعالی: * (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم) * (۴) و یدل علیه من الأخبار ما لا یحصی: فمنها: ما روی عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بعدة طرق: «أن الغیبة أشد من الزنا و أن الرجل یزنی فیتوب و یتوب الله علیه و أن صاحب

***** (هامش) *****

(۱) الحجرات: ۱۲.

(۲) الهمزة: ۱.

(۳) النساء: ۱۴۸.

(۴) النور: ۱۹. (*)

*****ص ۳۱۶*****

الغیبهٔ لا یغفر له حتی یغفر له صاحبه» (۱) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

أنه خطب یوما فذکر الربا و عظم شأنه، فقال: «إن الدرهم یصیبه الرجل من الربا أعظم (۲) من ستهٔ و ثلاثین زنیهٔ و إن أربی الربا عرض الرجل المسلم» (۳) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من اغتاب مسلما أو مسلمهٔ لم یقبل الله صلاته و لا صیامه أربعین صباحا، إلا أن یغفر له صاحبه» (۴) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من اغتاب مؤمنا بما فیه لم یجمع الله بینهما فی الجنهٔ و من اغتاب مؤمنا بما لیس فیه انقطعت العصمهٔ بینهما و کان المغتاب خالدا فی النار و بئس المصیر» (۵) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«کذب من زعم أنه ولد من حلال و هو یأکل لحوم الناس بالغیبهٔ، فاجتنب (۶) الغیبهٔ فإنها إدام کلاب النار» (۷). *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۵۹۸، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۹، مع اختلاف فی العبارهٔ و لعله قدس سره أراد النقل بالمعنی.

(۲) فی تنبیه الخواطر: أعظم عند الله فی الخطیئهٔ.

(۳) تنبیه الخواطر: ۱۲۴ و نقل ذیله المحدث النوری فی مستدرک الوسائل ۹: ۱۱۹، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۲۵.

(۴) مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۲، الباب ۱۳۲، الحدیث ۳۴ و فیه بدل «أربعین صباحا» : «أربعین یوما و لیلهٔ».

(۵) الوسائل ۸: ۶۰۲، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۲۰.

(۶) فی المصدر: اجتنبوا.

(۷) مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۱، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۳۱. (*)

*****ص ۳۱۷*****

و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من مشی فی غیبهٔ أخیه (۱) و کشف عورته کانت أول خطوهٔ خطاها وضعها فی جهنم» (۲) و روی: «أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من یدخل الجنهٔ و إن لم یتب فهو أول من یدخل النار» (۳) و عنه علیه السلام : «أن الغیبهٔ حرام علی کل مسلم ... و أن الغیبهٔ لتأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب» (۴) و أکل الحسنات إما أن یکون علی وجه الإحباط، أو لاضمحلال ثوابها فی جنب عقابه، أو لأ نها تنقل الحسنات إلی المغتاب، کما فی غیر واحد من الأخبار و منها النبوی: «یؤتی بأحد یوم القیامهٔ فیوقف بین یدی الرب عز و جل و یدفع إلیه کتابه، فلا یری حسناته فیه، فیقول: إلهی لیس هذا کتابی لا أری فیه حسناتی! فیقال له: إن ربک لا یضل و لا ینسی، ذهب عملک باغتیاب الناس، ثم یؤتی بآخر و یدفع إلیه کتابه فیری فیه طاعات کثیرهٔ، فیقول: إلهی ما هذا کتابی فإنی ما عملت هذه الطاعات! *

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: فی عیب أخیه.

(۲) الوسائل ۸: ۶۰۲، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۲۱.

(۳) البحار ۷۵: ۲۵۷، ضمن الحدیث ۴۸، عن مصباح الشریعهٔ و رواه - باختلاف فی اللفظ - المحدث النوری فی مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۶، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۵۰، عن لب اللباب، للقطب الراوندی.

(۴) البحار ۷۵: ۲۵۷، الحدیث ۴۸. (*)

*****ص ۳۱۸*****

فیقال له: إن فلانا اغتابک فدفع حسناته إلیک ... الخبر (۱) » (۲) و منها: ما ذکره کاشف الریبهٔ رحمه الله من (۳) روایهٔ عبد الله (۴) ابن سلیمان النوفلی – الطویلهٔ – عن الصادق علیه السلام و فیها: عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«أدنی الکفر أن یسمع الرجل من أخیه کلمهٔ فیحفظها علیه یرید أن یفضحه بها، اولئک لا خلاق لهم» و حدثنی أبی، عن آبائه، عن علی علیه السلام أنه: «من قال فی مؤمن ما رأته عیناه أو سمعت اذناه مما یشینه و یهدم مروته، فهو من الذین قال الله عز و جل: * (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشهٔ فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم) *» (۵). ثم ظاهر هذه الأخبار کون الغیبهٔ من الکبائر – کما ذکره جماعهٔ (۶) – بل أشد من بعضها. وعد فی غیر واحد من الأخبار من الکبائر الخیانهٔ (۷) و یمکن إرجاع الغیبهٔ إلیها، فأی خیانهٔ أعظم *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و الظاهر زیادهٔ «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه.

(۲) مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۱، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۳۰، مع اختلاف فی بعض الألفاظ.

(۳) کلمهٔ «من» من «ن» و «ش».

(۴) فی «ص» و «ش» : عن عبد الله.

(۵) کشف الریبهٔ: ۱۳۰، الحدیث ۱۰ من الخاتمهٔ (ما کتبه الصادق علیه السلام إلی عبد الله النجاشی) و عنه فی الوسائل ۱۲: ۱۵۵، الباب ۴۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۶) منهم الشهید الثانی فی الروضهٔ البهیهٔ ۳: ۱۲۹ و کشف الریبهٔ: ۵۲ و نسبه السید المجاهد فی المناهل (۲۶۱) إلی المقدس الأردبیلی أیضا و استجوده.

(۷) الوسائل ۱۱: ۲۶۱ – ۲۶۲، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۳ و ۳۶. (*)

*****ص ۳۱۹*****

من التفکه بلحم الأخ علی غفلهٔ منه و عدم شعور؟ و کیف کان، فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسهٔ فی عدها من الکبائر أظنها فی غیر المحل. ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمهٔ الغیبهٔ بالمؤمن، فیجوز اغتیاب المخالف، کما یجوز لعنه و توهم عموم الآیهٔ – کبعض الروایات (۱) – لمطلق المسلم، مدفوع بما علم بضرورهٔ المذهب من عدم احترامهم و عدم جریان أحکام الإسلام علیهم إلا قلیلا ـ مما یتوقف استقامهٔ نظم معاش المؤمنین علیه، مثل عدم انفعال ما یلاقیهم بالرطوبهٔ و حل ذبائحهم و مناکحتهم (۲) و حرمهٔ دمائهم لحکمهٔ دفع الفتنهٔ و نسائهم (۳)، لأن لکل قوم نکاحا و نحو ذلک. مع أن التمثیل المذکور فی الآیهٔ مختص بمن ثبت اخوته، فلا یعم من وجب التبری عنه و کیف کان، فلا إشکال فی المسألهٔ بعد ملاحظهٔ الروایات الواردهٔ فی الغیبهٔ و فی حکمهٔ حرمتها و فی حال غیر المؤمن فی نظر الشارع. ثم الظاهر دخول الصبی الممیز المتأثر بالغیبهٔ لو سمعها، لعموم بعض الروایات المتقدمهٔ و غیرها الدالهٔ علی حرمهٔ اغتیاب الناس و أکل *

***** (هامش) *****

(۱) مثل النبویین المتقدمین: «من اغتاب مسلما أو مسلمهٔ » ... و «إن أربی الربا عرض الرجل المسلم» و نحوهما.

(۲) فی «ف» : مناکحهم.

(۳) فی «خ»، «م»، «ع» و «ص» : فسادهم. (*)

*****ص ۳۲۰*****

لحومهم (۱) مع صدق «الأخ» علیه، کما یشهد به قوله تعالی: * (وإن تخالطوهم فإخوانکم) * (۲) مضافا إلی إمکان الاستدلال بالآیهٔ (۳) و إن کان الخطاب للمکلفین، بناء علی عد أطفالهم منهم تغلیبا و إمکان دعوی صدق «المؤمن» علیه مطلقا أو فی الجملهٔ و لعله

لما ذكرنا صرح فى كشف الريبة بعدم الفرق بين الصغير و الكبير (۴) و ظاهره الشمول لغير المميز أيضا و منه يظهر حكم المجنون، إلا أنه صرح بعض الأساطين (۵) باستثناء من لا ـ عقل له و لا ـ تمييز، معللا ـ بالشك فى دخوله تحت أدلة الحرمة و لعله من جهة أن الإطلاقات منصرفة إلى من يتأثر لو سمع و سيتضح ذلك زيادة على ذلك. *

***** (هامش) *****

(۱) مثل قول الصادق عليه السلام : «المسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يخذله و لا يغتابه و لا يغشه و لا يحرمه» و قول أمير المؤمنين عليه السلام : «يا نوف! كذب من زعم أ نه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبة»، انظر الوسائل ۸: ۵۹۷ – ۶۰۰، الباب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۵ و ۱۶.

(۲) البقرة: ۲۲۰.

(۳) و هى قوله تعالى: * (ولا يغتب بعضكم بعضا ) * ... الحجرات: ۱۲.

(۴) كشف الريبة: ۱۱۱.

(۵) صرح به كاشف الغطاء قدس سره فى شرحه على القواعد (مخطوط) : ۳۶. (*)

*****ص ۳۲۱*****

بقى الكلام فى امور: الأول الغيبة: اسم مصدر ل «اغتاب» أو مصدر ل «غاب». ففى المصباح: اغتابه، إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و الإسم:

الغيبة (۱) و عن القاموس: غابه، أى عابه و ذكره بما فيه من السوء (۲) و عن النهاية: أن يذكر الإنسان فى غيبته بسوء مما يكون فيه (۳) و الظاهر من الكل – خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعيب – أن المراد ذكره فى مقام الانتقاص و المراد بالموصول (۴) هو نفس النقص الذى فيه و الظاهر من «الكراهة» فى عبارة المصباح كراهة وجوده و لكنه غير مقصود قطعا. فالمراد إما كراهة ظهوره و لو لم يكره وجوده – كالميل إلى القبائح – و إما كراهة ذكره بذلك العيب و على هذا التعريف دلت جملة من الأخبار، مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم – و قد سأله أبو ذر عن الغيبة – : «إنها ذكرك أخاك *

***** (هامش) *****

(۱) المصباح المنير: ۴۵۸، مادة «غيب».

(۲) القاموس المحيط ۱: ۱۱۲، مادة «غيب».

(۳) النهاية لابن الأثير ۳: ۳۹۹، مادة «غيب».

(۴) أى «ما» الموصولة فى التعاريف المتقدمة. (*)

*****ص ۳۲۲*****

بما يكرهه» (۱) و فى نبوى آخر، قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره» (۲) و لذا قال فى جامع المقاصد:

أن حقيقة (۳) الغيبة – على ما فى الأخبار – أن تقول فى أخيك ما يكرهه (۴) مما هو فيه (۵) و المراد ب «ما يكرهه» – كما تقدم فى عبارة المصباح – ما يكره ظهوره، سواء كره وجوده كالبرص و الجذام، أم لا، كالميل إلى القبائح و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذى يذكر الشخص به و يكون كراهته إما لكونه إظهارا للعيب و إما لكونه صادرا على جهة المذمة و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب مما يكره إظهاره، لكونه ظاهرا بنفسه و إما لكونه مشعرا بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به، كالألقاب المشعرة بالذم. قال فى الصحاح: الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه (۶) و ظاهره التكلم بكلام يغمه لو سمعه. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۵۹۸، الباب ۱۵۱ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۹ و فيه: بما يكره.

(۲) تنبيه الخواطر: ۱۲۶ و كشف الريبة: ۵۲.

(۳) فی «ش» و المصدر: حد الغيبة.

(۴) فی المصدر زيادة: لو سمعه.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۲۷.

(۶) الصحاح ۱: ۱۹۶، مادة «غيب». (*)

*****ص ۳۲۳*****

بل فی كلام بعض من قارب عصرنا أن الإجماع و الأخبار متطابقان على أن حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه، سواء كان بنقص فی نفسه أو بدنه، أو دينه أو دنياه، أو فی ما يتعلق به من الأشياء (۱) و ظاهره أيضا إرادة الكلام المكروه و قال الشهيد الثانی فی كشف الريبة: إن الغيبة ذكر الإنسان فی حال غيبته بما يكره نسبته إليه مما يعد نقصا فی العرف بقصد الانتقاص و الذم (۲) و يخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهرة يكون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلك، مع أنه داخل فی التعريف عند الشهيد رحمه الله أيضا، حيث عد من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها، كالأعمش و الأعور و نحوهما و كذلك ذكر عيوب الجارية التی يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع و غير ذلك مما ذكره هو و غيره من المستثنيات و دعوى أن قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص، موجبة لاستدراك ذكره بعد قوله: «مما يعد نقصا» و الأولى بملاحظة ما تقدم من الأخبار و كلمات الأصحاب - بناء على إرجاع «الكراهة» إلى الكلام المذكور به، لا إلى الوصف - ما تقدم من أن الغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه، إما بإظهار عيبه المستور و إن لم يقصد انتقاصه و إما بانتقاصه بعيب غير مستور، *

***** (هامش) *****

(۱) لم نقف على قائله.

(۲) كشف الريبة: ۵۱. (*)

*****ص ۳۲۴*****

إما بقصد المتكلم، أو بكون الكلام بنفسه منقصا له، كما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعرة بالذم. نعم، لو ارجعت «الكراهة» إلى الوصف الذی يسند إلى الإنسان تعين إرادة كراهة ظهورها، فيختص بالقسم الأول و هو ما كان إظهارا لأمر مستور و يؤيد هذا الاحتمال، بل يعينه، الأخبار المستفيضة الدالة على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف، مثل قوله عليه السلام فی ما رواه العياشی بسنده عن ابن سنان: «الغيبة أن تقول فی أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه» (۱) و رواية داود بن سرحان - المروية فی الكافی - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة، قال: هو أن تقول لأخيك فی دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمرا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد» (۲) و رواية أبان عن رجل - لا يعلمه (۳) إلا يحيى الأزرق - قال: قال لی أبو الحسن عليه السلام : «من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه *

***** (هامش) *****

(۱) تفسير العياشی ۱: ۲۷۵، الحديث ۲۷۰ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۲، الباب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۲۲، مع اختلاف.

(۲) الكافی ۲: ۳۵۷، الحديث ۳ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(۳) فی المصدر: لا نعلمه. (*)

*****ص ۳۲۵*****

الناس فقد اغتابه و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته» (۱) و حسنة عبد الرحمن بن سيابة - بابن هاشم - قال، قال: «سمعت أبا عبد الله

علیه السلام یقول: الغیبهٔ أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه و أما الأمر الظاهر - مثل الحدهٔ و العجلهٔ - فلا و البهتان أن تقول فیه ما لیس فیه» (۲) و هذه الأخبار - کما تری - صریحهٔ فی اعتبار کون الشیء غیر منکشف و یؤید ذلک ما فی الصحاح من أن الغیبهٔ أن یتکلم خلف إنسان مستور بما یغمه لو سمعه، فإن کان صدقا سمی غیبهٔ و إن کان کذبا سمی بهتانا (۳). فإن أراد من «المستور» من حیث ذلک المقول وافق الأخبار و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقهٔ و المخالفهٔ و الملخص من مجموع ما ورد فی المقام:

أن الشیء المقول إن لم یکن نقصا، فلا یکون ذکر الشخص حینئذ غیبهٔ و إن اعتقد المقول فیه کونه نقصا علیه، نظیر ما إذا نفی عنه الاجتهاد و لیس ممن یکون ذلک نقصا فی حقه إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد یحرم هذا من وجه آخر و إن کان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب فإن کان مخفیا *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۳.

(۲) الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۲.

(۳) الصحاح ۱: ۱۹۶، مادهٔ «غیب». (*)

*****ص ۳۲۶*****

للسامع بحیث یستنکف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقیص المغتاب به، فهو المتیقن من أفراد الغیبهٔ و إن لم یرد القائل التنقیص فالظاهر حرمته، لکونه کشفا لعورهٔ المؤمن و قد تقدم الخبر: «من مشی فی غیبهٔ أخیه و کشف عورته» (۱) و فی صحیحهٔ ابن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «قلت [له] (۲) : عورهٔ المؤمن علی المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعنی سفلتیه (۳) ؟ قال: لیس حیث تذهب إنما هو (۴) إذاعهٔ سره» (۵) و فی روایهٔ محمد بن فضیل (۶) عن أبی الحسن علیه السلام : «و لا تذیعن علیه شیئا تشینه به و تهدم به مروته، فتکون من الذین قال الله عز و جل: * (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشهٔ فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم) *» (۷) و لا یقید إطلاق النهی بصورهٔ قصد الشین و الهدم من جههٔ الاستشهاد بآیهٔ حب شیاع الفاحشهٔ، بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما یوجب شیاعها، مع أنه لا فائدهٔ کثیرهٔ فی التنبیه علی دخول القاصد

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحهٔ: ۳۱۷.

(۲) من المصدر.

(۳) فی الکافی (۲: ۳۵۹) : سفلیه و فی الوسائل: سفلته.

(۴) فی الکافی: هی.

(۵) الوسائل ۸: ۶۰۸، الباب ۱۵۷ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث الأول.

(۶) فی «ف»، «خ»، «م»، «ن» و «ع» : ابن یعقل.

(۷) الوسائل ۸: ۶۰۹، الباب ۱۵۷ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۴ و الآیهٔ من سورهٔ النور: ۱۹. (*)

*****ص ۳۲۷*****

لإشاعهٔ الفاحشهٔ فی عموم الآیهٔ و إنما یحسن التنبیه علی أن قاصد السبب قاصد للمسبب و إن لم یقصده بعنوانه و کیف کان، فلا إشکال من حیث النقل و العقل فی حرمهٔ إذاعهٔ ما یوجب مهانهٔ المؤمن و سقوطه عن أعین الناس فی الجملهٔ و إنما الکلام فی أنها غیبهٔ أم لا؟ مقتضی الأخبار المتقدمهٔ بأسرها ذلک، خصوصا المستفیضهٔ الأخیرهٔ (۱)، فإن التفصیل فیها بین الظاهر و الخفی إنما یکون مع عدم قصد القائل المذمهٔ و الانتقاص و أما مع قصده فلا فرق بینهما فی الحرمهٔ و المنفی فی تلک الأخبار و إن کان تحقق موضوع الغیبهٔ دون الحکم بالحرمهٔ، إلا أن ظاهر سیاقها نفی الحرمهٔ فیما عداها (۲)، أیضا، لکن مقتضی ظاهر التعریف المتقدم عن کاشف

الريبة (۳) عـدمه، لأ نه اعتبر قصـد الانتقاص و الـذم. إلا أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين، دون ما لا يقع إلا على وجه واحد، فـإن قصـد ما لا ينفك عن الانتقاص قصـد له و إن كان المقول نقصا ظاهرا للسامع، فإن لم يقصـد القائل الـذم و لم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم - نظير الألقاب المشعرة به - ، فالظاهر أنه خارج عن الغيبة، لعدم حصول كراهة للمقول فيه، *

***** (هامش) *****

(۱) هى روايات ابن سنان و داود بن سرحان و أبان و عبد الرحمن، المتقدمات فى الصفحة: ۳۲۴ - ۳۲۵.

(۲) عبارة «فيما عداها» مشطوب عليها فى «ن».

(۳) تقدم فى الصفحة: ۳۲۳. (*)

*****ص ۳۲۸*****

لا من حيث الإظهار و لا من حيث ذم المتكلم و لا من حيث الإشـعار و إن كان من الأوصاف المشـعرة بالذم أو قصد المتكلم التعيير و المذمـة به وجوده، فلاـ إشـكال فى حرمـة الثانى، بل و كـذا الأول، لعموم ما دل على حرمـة إيـذاء المؤمن و إهانته (۱) و حرمـة التنابز بالألقاب (۲) و حرمة تعيير المؤمن على صدور معصـية منه، فضلا عن غيرها، ففى عدة من الأخبار: «من عير مؤمنا على معصية لم يمت حتى يرتكبه» (۳) و إنمـا الكلام فى كونهما (۴) من الغيبـة، فإن ظاهر المسـتفيضة - المتقدمة - عدم كونهما منها و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمة (۵)، بناء على إرجاع «الكراهـة» فيها إلى كراهة الكلام الذى يذكر به الغير و كذلك كلام أهل اللغة - عدا الصـحاح على بعض احتمالاته - : كونهما غيبة و العمل بالمستفيضة لا يخلو عن قوة و إن كان ظاهر الأكثر *

***** (هامش) *****

(۱) انظر الوسائل ۸: ۵۸۷ - ۵۸۸، الباب ۱۴۵ و ۱۴۶ من أبواب أحكام العشرة.

(۲) قال سبحانه و تعالى: * (ولا تنابزوا بالألقاب ) * ... الحجرات: ۱۱ و انظر الوسائل ۱۵: ۱۳۲، الباب ۳۰ من أبواب أحكام الأولاد.

(۳) انظر الوسائل ۸: ۵۹۶، الباب ۱۵۱ من أبواب أحكام العشرة.

(۴) مرجع ضـمير التثنية الكلام المشعر بالذم و إن لم يقصد به و ما قصد به الذم و إن لم يشعر الكلام به و ما فى بعض النسخ: «كونها» بدل «كونهما» سهو و هكذا فيما يأتى.

(۵) مثـل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فى تعريف الغيبـة: «ذكرك أخـاك بما يكره» فى النبويين المتقـدمين فى الصـفحة: ۳۲۱ - ۳۲۲. (*)

*****ص ۳۲۹*****

خلافه، فيكون ذكر الشـخص بالعيوب الظاهرة - الـذى لا يفيد (۱) السـامع اطلاعـا لم يعلمه و لاـ يعلمه عادة من غير خبر مخبر - ليس (۲) غيبة، فلا يحرم إلا إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمة و التعيير، أو من جهة كون نفس الاتصاف بتلك الصفة مما يستنكفه المغتاب - و لو باعتبار بعض التعبيرات - فيحرم من جهة الإيذاء و الاسـتخفاف و الذم و التعيير. [ثم الظاهر المصرح به فى بعض الروايات: عدم الفرق فى ذلك - على ما صـرح به غير واحد (۳) - بين ما كان نقصانا] (۴) فى بدنه أو نسـبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه، حتى فى ثوبه أو داره أو دابته، أو غير ذلك و قد روى عن مولانا الصادق عليه السلام الإشارة إلى ذلك بقوله: «وجوه الغيبة تقع بذكر عيب فى الخلق و الفعل و المعاملة و المذهب و الجهل و أشباهه» (۵).

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ش» و أما سائر النسخ، ففى بعضها: «التى لا تفيد» و فى بعضها الآخر: «التى لا يفيد».

(۲) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: ليست.

(۳) منهم الشهيد الثانى فى كشف الريبة: ۶۰ و صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۶۴.

(۴) ما بین المعقوفتین لم یرد فی «ف»، إلا أن فی الهامش بخط مغایر لخط النسخة ما مفاده:

هنا سقط و المناسب للسیاق ما یلی: «ثم لا فرق فی حرمة ذکر الغیبة بین کون المقول فی بدنه».

(۵) مستدرک الوسائل ۹: ۱۱۸، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۱۹ و فیه: «و وجوه الغیبة تقع بذکر عیب فی الخلق و الخلق و العقل و الفعل و المعاملة و المذهب و الجهل و أشباهه». (*)

*****ص ۳۳۰*****

قیل (۱) : أما البدن، فکذکرک فیه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفرة و جمیع ما یتصور أن یوصف به مما یکرهه و النسب، بأن (۲) یقول: أبوه فاسق أو خبیث أو خسیس أو إسکاف أو حائک، أو نحو ذلک مما یکره و أما الخلق، فبأن یقول (۳) : إنه سیئ الخلق، بخیل، مراء (۴) متکبر، شدید الغضب، جبان، ضعیف القلب و نحو ذلک و أما فی أفعاله المتعلقة بالدین، فکقولک: سارق، کذاب، شارب، خائن، ظالم، متهاون بالصلاة، لا یحسن الرکوع و السجود و لا یجتنب من النجاسات، لیس بارا بوالدیه، لا یحرس نفسه من الغیبة و التعرض لأعراض الناس و أما أفعاله المتعلقة بالدنیا، فکقولک: قلیل الأدب، متهاون بالناس، لا یری لأحد علیه حقا، کثیر الکلام، کثیر الأکل، نؤوم (۵) یجلس فی غیر موضعه.

***** (هامش) *****

(۱) القائل هو الشیخ ورام بن أبی فراس فی مجموعته (تنبیه الخواطر: ۱۲۵) و الشهید الثانی فی کشف الریبة: ۶۰ - ۶۱.

(۲) فی مصححة «ص» و «ش» : و أما النسب فبأن...

(۳) فی بعض النسخ: تقول.

(۴) مراء: بفتح المیم و تشدید الراء من المراء، بمعنی المجادلة، لا بضم المیم و تخفیف الراء [من] الریاء، لأنه من قبیل الأفعال و الکلام ... بخلاف الأول، فإنه من الأخلاق (شرح الشهیدی: ۸۴).

(۵) نؤوم علی وزن «فعول» بمعنی: کثیر النوم. (*)

*****ص ۳۳۱*****

و أما فی ثوبه، فکقولک: إنه واسع الکم، طویل الذیل، وسخ الثیاب و نحو ذلک (۱). ثم إن ظاهر النص و إن کان منصرفا إلی الذکر باللسان، لکن المراد به حقیقة الذکر، فهو مقابل الإغفال، فکل ما یوجب التذکر للشخص - من القول و الفعل و الإشارة و غیرها - فهو ذکر له و من ذلک المبالغة فی تهجین المطلب الذی ذکره بعض المصنفین، بحیث یفهم منها الإزراء بحال ذلک المصنف، فإن قولک: «إن هذا المطلب بدیهی البطلان» تعریض لصاحبه بأ نه لا یعرف البدیهیات، بخلاف ما إذا قیل: «إنه مستلزم لما هو بدیهی البطلان»، لأن فیه تعریضا بأن صاحبه لم ینتقل إلی الملازمة بین المطلب و بین ما هو بدیهی البطلان و لعل الملازمة نظریة و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبة إلی بعضهم ما لا بد له من الحمل و التوجیه، أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده علی غیره و الاستیکال بالعلم. ثم إن دواعی الغیبة کثیرة، روی عن مولانا الصادق علیه السلام التنبیه علیها إجمالا بقوله علیه السلام : «أصل الغیبة تتنوع بعشرة أنواع: شفاء غیظ و مساعدة قوم و تصدیق خبر بلا کشف و تهمة و سوء ظن و حسد و سخریة و تعجب (۲) و تبرم و تزین ...الخبر» (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) إلی هنا ینتهی ما أورده الشهید الثانی قدس سره فی کشف الریبة: ۶۱.

(۲) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: تعجیب.

(۳) مستدرک الوسائل ۹: ۱۱۷، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۱۹. (*)

*****ص ۳۳۲*****

ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبة و قد يخفى على النفس لحب أو بغض، فيرى أنه لم يغتب و قد وقع فى أعظمها! و من ذلك: أن الإنسان قد يغتم بسبب ما يبتلى به أخوه فى الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص فى فعله أو رأيه، فيذكره المغتم فى مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير، مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه، ليكون قد أحرز ثواب الاغتمام على ما أصاب المؤمن، لكن الشيطان يخدعه و يوقعه فى ذكر الإسم. بقى الكلام فى أنه هل يعتبر فى الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب، أو يكفى ذكره عند نفسه؟ ظاهر الأكثر الدخول، كما صرح به بعض المعاصرين (۱). نعم، ربما يستثنى من حكمها - عند من استثنى - ما لو علم إثنان صفة شخص فيذكر أحدهما بحضرة الآخر و أما على ما قويناه من الرجوع فى تعريف الغيبة إلى ما دلت عليه المستفيضة المتقدمة من كونها «هتك ستر مستور» (۲)، فلا يدخل ذلك فى الغيبة و منه يظهر أيضا أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولا عند المخاطب مرددا بين أشخاص غير محصورة، كما إذا قال: «جاءنى اليوم رجل بخيل دنئ ذميم»، فإن (۳) ظاهر تعريف الأكثر (۴) دخوله، *

***** (هامش) *****

(۱) لم نقف عليه.

(۲) راجع الصفحة: ۳۲۴ و ۳۲۵.

(۳) كذا فى النسخ و الأنسب: لكن.

(۴) تعريف الأكثر هو: «أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه»، انظر الصفحة: ۳۲۲. (*)

*****ص ۳۳۳*****

و إن خرج عن الحكم، بناء على اعتبار التأثير عند السامع و ظاهر المستفيضة المتقدمة عدم الدخول. نعم، لو قصد المذمة و التعيير حرم من هذه الجهة، فيجب على السامع نهى المتكلم عنه، إلا- إذا احتمل أن يكون الشخص متجاهرا بالفسق، فيحمل فعل المتكلم على الصحة، كما سيجئ فى مسألة الاستماع (۱) و الظاهر أن الذم و التعيير لمجهول العين لا- يجب الردع عنه، مع كون الذم و التعيير فى موقعهما، بأن كان مستحقا لهما و إن لم يستحق مواجهته بالذم أو ذكره عند غيره بالذم. هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبها على الإطلاق، أما لو كان مرددا بين أشخاص، فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق، كما لو قال: «جاءنى عجمى أو عربى كذا و كذا» إذا لم يكن بحيث يكون الذم راجعا إلى العنوان، كأن يكون فى المثالين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب و إن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم، كأن يقول: «أحد ابنى زيد، أو أحد أخويه كذا و كذا» (۲) ففى كونه اغتيابا لكل منهما، لذكرهما بما يكرهانه من التعريض، لاحتمال كونه هو المعيوب و عدمه، *

***** (هامش) *****

(۱) سيجئ فى الصفحة ۳۵۹.

(۲) فى غير نسخة «ش» زيادة ما يلى: «فإن ذكر كل واحد منهما على وجه يحتمل السامع توجه النقص عليه مما يكرهه كل واحد و لذا لو قال: أحد هذين الرجلين صدر منه القبيح الفلانى، كان ذلك مكروها لكل منهما»، لكن شطب عليها فى «ف» و اشير فى بعضها إلى كونها زائدة و فى بعضها الآخر عليها علامة (خ ل). (*)

*****ص ۳۳۴*****

لعدم تهتك ستر المعيوب منهما، كما لو قال: «أحد أهل البلد الفلانى كذا و كذا» و إن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرما من حيث الإساءة إلى المؤمن بتعريضه للاحتمال دون المثال، أو كونه اغتيابا للمعيوب الواقعى منهما و إساءة بالنسبة إلى غيره، لأ نه تهتك بالنسبة إليه، لأ نه إظهار فى الجملة لعيبه بتقليل مشاركه فى احتمال العيب فيكون الاطلاع عليه قريبا و أما الآخر فقد أساء بالنسبة إليه، حيث عرضه لاحتمال العيب، وجوه (۱) : قال فى جامع المقاصد:

و یوجد فی کلام بعض الفضلاء أن من شرط الغیبهٔ أن یکون متعلقها محصورا و إلا فلا تعد غیبهٔ، فلو قال عن أهل بلدهٔ غیر محصورهٔ ما لو قاله عن شخص واحد کان غیبهٔ (۲)، لم یحتسب غیبهٔ (۳)، انتهی. أقول: إن أراد أن ذم جمع غیر محصور لا یعد غیبهٔ و إن قصد انتقاص کل منهم، کما لو قال: «أهل هذه القریهٔ، أو هذه البلدهٔ کلهم کذا و کذا»، فلا إشکال فی کونه غیبهٔ محرمهٔ و لا وجه لاخراجه عن موضوعها أو حکمها و إن أراد أن ذم المردد بین غیر المحصور لا یعد غیبهٔ، فلا بأس - کما ذکرنا - و لذا ذکر بعض - تبعا لبعض الأساطین (۴) - فی مستثنیات *

***** (هامش) *****

(۱) من مصححهٔ «ص» و «ش».

(۲) کذا فی «خ» و ظاهر «م» و فی سائر النسخ: غیبته.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۲۷.

(۴) صرح به کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : ۳۶ و فیه: «و منها تعلیق الذم بطائفهٔ أو أهل بلدهٔ أو قریهٔ مع قیام القرینهٔ علی عدم إرادهٔ ... الخ». (*)

*****ص ۳۳۵*****

الغیبهٔ ما لو علق الذم بطائفهٔ أو أهل بلدهٔ أو أهل قریهٔ مع قیام القرینهٔ علی عدم إرادهٔ الجمیع، کذم العرب أو العجم أو أهل الکوفهٔ أو البصرهٔ و بعض القری (۱)، انتهی و لو أراد الأغلب، ففی کونه اغتیابا لکل منهم و عدمه، ما تقدم فی المحصور و بالجملهٔ، فالمدار فی التحریم غیر المدار فی صدق الغیبهٔ و بینهما عموم من وجه. *

***** (هامش) *****

(۱) العبارهٔ من الجواهر ۲۲: ۶۵. (*)

*****ص ۳۳۶*****

الثانی فی کفارهٔ الغیبهٔ الماحیهٔ لها و مقتضی کونها من حقوق الناس توقف رفعها علی إسقاط صاحبها. أما کونها من حقوق الناس: فلأنه ظلم علی المغتاب و للأخبار فی أن «من حق المؤمن علی المؤمن أن لا یغتابه» (۱) و أن «حرمهٔ عرض المسلم کحرمهٔ دمه و ماله» (۲) و أما توقف رفعها علی إبراء ذی الحق، فللمستفیضهٔ المعتضدهٔ بالأصل: *

***** (هامش) *****

(۱) مثل ما ورد عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«للمؤمن علی المؤمن سبعهٔ حقوق واجبهٔ من الله عز و جل - إلی أن قال - : و أن یحرم غیبته» انظر الوسائل ۸: ۵۴۶، الباب ۱۲۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۱۳ و ما ورد عن الإمام الرضا علیه الصلاهٔ و السلام لما سئل ما حق المؤمن علی المؤمن، قال: «من حق المؤمن علی المؤمن المودهٔ له فی صدره - إلی أن قال - و لا یغتابه» انظر مستدرک الوسائل ۹: ۴۵، الباب ۱۰۵ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۱۶.

(۲) لم نقف علی خبر یصرح بأن «حرمهٔ عرض المسلم کحرمهٔ دمه»، نعم ورد:

«المؤمن حرام کله، عرضه و ماله و دمه»، انظر مستدرک الوسائل ۹: ۱۳۶، الباب ۱۳۸ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث الأول و ورد أیضا: «سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و أکل لحمه معصیهٔ و حرمهٔ ماله کحرمهٔ دمه»، انظر الوسائل ۸: ۶۱۰، الباب ۱۵۸ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۳ و کلا الخبرین - خصوصا الثانی منهما - لا یدلان علی المطلوب، کما لا یخفی. (*)

*****ص ۳۳۷*****

منها: ما تقدم من أن الغیبهٔ لا تغفر حتی یغفر صاحبها (۱)، [وأنها ناقلهٔ للحسنات و السیئات (۲)] (۳) و منها: ما حکاه غیر واحد عن

الشیخ الکراجکی بسنده المتصل إلی علی بن الحسین، عن أبیه (۴) عن أمیر المؤمنین علیهم السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«للمؤمن علی أخیه ثلاثون حقا لا براءة له منها إلا بأدائها، أو العفو - إلی أن قال - : سمعت رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم یقول: إن أحدکم لیدع من حقوق أخیه شیئا فیطالبه به یوم القیامة، فیقضی له علیه (۵) » (۶) و النبوی المحکی فی السرائر و کشف الریبة: «من کانت لأخیه *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة: ۳۱۶.

(۲) راجع الصفحة: ۳۱۷.

(۳) لم یرد فی «ش» و استدرک فی هامش «ف» و فی «ن»، «خ»، «م» و «ع» علیه علامة (خ ل).

(۴) فی النسخ - ما عدا «ش» - زیادة: «عن آبائه» و هو سهو و السند کما فی کنز الفوائد:

حدثنی الحسین بن محمد بن علی الصیرفی، قال: حدثنی أبوبکر محمد بن علی الجعابی، قال: حدثنا أبو محمد القاسم بن محمد بن جعفر العلوی، قال: حدثنی أبی، عن أبیه، عن آبائه، عن علی علیه السلام ... و سیأتی بهذا السند فی الصفحة: ۳۶۵ أیضا.

(۵) فی النسخ: و یقضی له علیه و فی المصدر: فیقضی له و علیه و سوف یأتی معنی «یقضی له علیه» فی الصفحتین: ۳۴۰ و ۳۶۶.

(۶) کنز الفوائد ۱: ۳۰۶ و عنه کشف الریبة: ۱۱۵ و الوسائل ۸: ۵۵۰، الباب ۱۲۲ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۲۴. (*)

*****ص ۳۳۸*****

عنده مظلمة فی عرض أو مال فلیستحللها من قبل أن یأتی یوم لیس هناک درهم و لا دینار، فیؤخذ من حسناته، فإن لم تکن له حسنات اخذ من سیئات صاحبه فیتزاید (۱) علی سیئاته» (۲) و فی نبوی آخر: «من اغتاب مسلما أو مسلمة لم یقبل الله صلاته و لا صیامه أربعین یوما و لیلة، إلا أن یغفر له صاحبه» (۳) و فی الدعاء التاسع و الثلاثین من أدعیة الصحیفة السجادیة (۴) و دعاء یوم الإثنین من ملحقاتها (۵) ما یدل علی هذا المعنی أیضا و لا فرق فی مقتضی الأصل و الأخبار بین التمکن من الوصول إلی صاحبه و تعذره، لأن تعذر البراءة لا یوجب سقوط الحق، کما فی غیر هذا المقام. لکن روی السکونی (۶) عن أبی عبد الله علیه السلام عن *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و فی کشف الریبة: فتزید.

(۲) السرائر ۲: ۶۹، فیه قسم من صدر الحدیث، بلفظ: «من کانت عنده مظلمة من أخیه فلیستحلله» و أورد تمامه فی کشف الریبة: ۱۱۰، بتفاوت یسیر.

(۳) مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۲، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۳۴.

(۴) حیث قال علیه السلام - فی الفقرة الرابعة من الدعاء - : «اللهم و أیما عبد من عبیدک أدرکه منی درک أو مسه من ناحیتی أذی ...الخ».

(۵) و هو قوله علیه السلام : «فأیما عبد من عبیدک أو أمة من إمائک کانت له قبلی مظلمة ... إلی أن قال: أو غیبة اغتبته بها... فقصرت یدی و ضاق و سعی عن ردها إلیه و التحلل منه ... الخ».

(۶) کذا فی النسخ و هو سهو، لأن راوی الخبر هو «حفص بن عمر» کما فی الکافی (۲: ۳۵۷، الحدیث ۴)، أو «حفص بن عمیر» کما فی الوسائل و أما روایة السکونی فوردت فی باب الظلم و سیذکرها المؤلف قدس سره فی الصفحة: ۳۴۰. (*)

*****ص ۳۳۹*****

النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

أن «كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبته كلما (۱) ذكرته» (۲) و لو صح سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدمة به، فيكون الاستغفار طريقا أيضا إلى البراءة. مع احتمال العدم أيضا، لأن كون الاستغفار كفارة لا يدل على البراءة، فلعله كفارة للذنب من حيث كونه حقا لله تعالى، نظير كفارة قتل الخطأ التى لا توجب براءة القاتل، إلا أن يدعى ظهور السياق فى البراءة. قال فى كشف الريبة - بعد ذكر النبويين الأخيرين المتعارضين - : و يمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار له على من لم تبلغ غيبته المغتاب، فينبغى له الاقتصار على الدعاء و الاستغفار، لأن فى محالته إثارة للفتنة و جلبا للضغائن و فى حكم من لم تبلغه من لم يقدر على الوصول إليه لموت أو غيبة و حمل المحالة على من يمكن التوصل إليه مع بلوغه الغيبة (۳). أقول: إن صح النبوى الأخير سندا فلا مانع عن العمل به، بجعله طريقا إلى البراءة مطلقا فى مقابل الاستبراء و إلا- تعين طرحه و الرجوع إلى الأصل و إطلاق الأخبار المتقدمة و تعذر الاستبراء أو وجود المفسدة فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر. *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف» و «م» : كما.

(۲) الوسائل ۸: ۶۰۵، الباب ۱۵۵ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول و نصه: عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «سئل النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم ما كفارة الاغتياب؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبته كلما ذكرته».

(۳) كشف الريبة: ۱۱۱. (*)

*****ص ۳۴۰*****

نعم، أرسل بعض من قارب عصرنا (۱) عن الصادق عليه السلام : «أنك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه و إن لم يبلغه فاستغفر الله له» و فى رواية السكونى - المروية فى الكافى فى باب الظلم - عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«من ظلم أحدا ففاته، فليستغفر الله له، فإنه كفارة له» (۲) و الإنصاف، أن الأخبار الواردة فى هذا الباب كلها غير نقية السند و أصالة البراءة تقتضى عدم وجوب الاستحلال و لا الاستغفار و أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) تقتضى عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة، لكن المثبت لكون الغيبة حقا - بمعنى وجوب البراءة منه - ليس إلا الأخبار غير النقية السند، مع أن السند لو كان نقيا كانت الدلالة ضعيفة، لذكر حقوق اخر فى الروايات، لا قائل بوجوب البراءة منها و معنى القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها: المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن، لا- العقاب عليها، كما لا- يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكورة فى رواية الكراجكى (۳).

***** (هامش) *****

(۱) هو النراقى الكبير قدس سره أرسله فى جامع السعادات ۲: ۳۱۴ و أورد العلامة جلسى الم قدس سره هذا المرسل فى البحار (۷۵: ۲۵۷، الحديث ۴۸) عن مصباح الشريعة.

(۲) الكافى ۲: ۳۳۴، الحديث ۲۰ و عنه الوسائل ۱۱: ۳۴۳، الباب ۷۸ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۵.

(۳) انظر الصفحات: ۳۳۷ و ۳۶۵ - ۳۶۶. (*)

*****ص ۳۴۱*****

فالقول بعدم كونه حقا للناس بمعنى وجوب البراءة، نظير الحقوق المالية، لا يخلو عن قوة و إن كان الاحتياط فى خلافه، بل لا يخلو عن قرب، من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها (۱) و الأحوط الاستحلال إن تيسر و إلا فالاستغفار. غفر الله لمن اغتبناه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين. *

***** (هامش) *****

(۱) مثل الدعاء التاسع و الثلاثين من الصحيفة السجادية، المتقدم فى أدلة وجوب الاستحلال (الصفحة: ۳۳۸) و من البديهى أن الصحيفة وصلت إلينا بسند معتبر عن سيد الساجدين زين العابدين صلوات الله و سلامه عليه و على آبائه الطاهرين و أبنائه المعصومين. (*)

*****ص ۳۴۲*****

الثالث فيما استثنى من الغيبة و حكم بجوازها بالمعنى الأعم فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمة و غيرها أن حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب - بالكسر، أو بالفتح، أو ثالث - دل العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال فى كل معصية من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه عليه غير واحد. قال فى جامع المقاصد - بعد ما تقدم عنه فى تعريف الغيبة - : إن ضابط الغيبة المحرمة: كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن، أو التفكه به، أو إضحاك الناس منه و أما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير و التظلم و سماعه و الجرح و التعديل، ورد من ادعى نسبا ليس له و القدح فى مقالة باطلة خصوصا فى الدين (۱)، انتهى و فى كشف الريبة: اعلم أن المرخص فى ذكر مساءة الغير هو غرض صحيح فى الشرع لا يمكن التوصل إليه إلا به (۲)، انتهى (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۲۷.

(۲) كذا فى المصدر و العبارة فى النسخ كما يلى: اعلم أن المرخص فى ذكر مساوئ الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلا بها.

(۳) كشف الريبة: ۷۷. (*)

*****ص ۳۴۳*****

و على هذا، فموارد الاستثناء لا تنحصر فى عدد. نعم، الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة: أحدهما: ما إذا كان المغتاب متجاهرا بالفسق، فإن من لا يبالى بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق. نعم، لو كان فى مقام ذمه كرهه من حيث المذمة، لكن المذمة على الفسق المتجاهر به لا تحرم، كما لا يحرم لعنه و قد تقدم (۱) عن الصحاح أخذ «المستور» فى المغتاب و قد ورد فى الأخبار المستفيضة جواز غيبة المتجاهر: منها: قوله عليه السلام - فى رواية هارون بن الجهم - : «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غيبة» (۲) و قوله عليه السلام : «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له» (۳) و رواية أبى البخترى: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه» (۴) و مفهوم قوله عليه السلام " : من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم *

***** (هامش) *****

(۱) فى الصفحة: ۳۲۲.

(۲) الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۴.

(۳) الاختصاص: ۲۴۲ و عنه مستدرك الوسائل ۹: ۱۲۹، الباب ۱۳۴ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۳.

(۴) الوسائل ۸: ۶۰۵، الباب ۱۵۴ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۵ و فيه: المعلن بالفسق. (*)

*****ص ۳۴۴*****

يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروته [وظهر عدله] (۱) و وجبت اخوته و حرمت غيبته (۲) و فى صحيحة ابن أبى يعفور - الواردة فى بيان العدالة، بعد تعريف العدالة - : أن الدليل على ذلك أن يكون ساترا لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته (۳) دل (۴) على ترتب حرمة التفتيش على كون الرجل ساترا، فتنتفى عند انتفائه و مفهوم قوله عليه السلام فى

روایـهٔ علقمهٔ – المحکیهٔ عن المحاسن (۵) – : من لم تره بعینک یرتکب ذنبا و لم یشـهد علیه شاهـدان فهو من أهل العدالـهٔ و الستر و شهادته مقبولهٔ و إن کان فی نفسه مذنبا و من اغتابه بما فیه فهو خارج عن ولایهٔ الله تعالی، داخل فی ولایهٔ الشـیطان ... الخبر (۶)، دل علی ترتب حرمـهٔ الاغتیـاب و قبـول الشـهادهٔ علی کونه من أهـل السـتر و کونه من أهـل العدالـهٔ – علی طریق اللف و النشـر – أو علی اشتراط الکل بکون الرجل غیر مرئی منه المعصیهٔ و لا مشهودا علیه بها،

***** (هامش) *****

(۱) من ص و ش و المصدر.

(۲) الوسائل ۸: ۵۹۷، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۲، مع اختلاف.

(۳) الوسائل ۱۸: ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، مع اختلاف.

(۴) کذا و المناسب: دلت.

(۵) کذا و الظاهر أنه مصحف المجالس، انظر أمالی الصدوق: ۹۱، المجلس ۲۲، الحدیث ۳ و قد رواها فی الوسائل عنه، لا غیر.

(۶) الوسائل ۸: ۶۰۱، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۲۰، باختلاف یسیر. (*)

*****ص ۳۴۵*****

و مقتضـی المفهوم جواز الاغتیاب مع عـدم الشـرط، خرج منه غیر المتجاهر و کون قوله: من اغتابه ... الـخ جملهٔ مسـتأنفهٔ غیر معطوفهٔ علی الجزاء، خلاف الظاهر. ثم إن مقتضـی إطلاق الروایات جواز غیبهٔ المتجاهر فی ما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحیح و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحیح و هو ارتداعه عن المنکر. نعم، تقدم عن الشهید الثانی احتمال اعتبار قصد النهی عن المنکر فی جواز سب المتجـاهر، مع اعترافه بـأن ظـاهر النص و الفتوی عـدمه (۱) و هـل یجوز اغتیـاب المتجـاهر فی غیر ما تجاهر به؟ صـرح الشـهید الثانی و غیره بعـدم الجواز (۲) و حکی عن الشـهید أیضـا (۳) و ظـاهر الروایـات النافیـهٔ لاحترام المتجاهر و غیر الساتر (۴) هو الجواز و استظهره فی الحدائق من کلام جملهٔ من الأعلام (۵) و صرح به بعض الأساطین (۶). *

***** (هامش) *****

(۱) قد تقدم فی حرمهٔ سب المؤمنین نقل ذلک عن الروضهٔ البهیهٔ، فراجع الصفحهٔ: ۲۵۵.

(۲) کشف الریبهٔ: ۷۹ و صرح بذلک قبل الشهید الثانی المحقق الثانی فی رسالته فی العدالهٔ، انظر رسائل المحقق الکرکی، (المجموعهٔ الثانیهٔ) : ۴۵.

(۳) القواعد و الفوائد ۲: ۱۴۸.

(۴) انظر الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشرهٔ.

(۵) راجع الحدائق ۱۸: ۱۶۶.

(۶) صـرح به کاشف الغطاء قدس سـره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) الورقهٔ: ۳۵ و فیه: و منهـا ذکر المتجاهرین بالفسق، فإنهم لا حرمهٔ لهم و لو فی غیر ما تجاهروا به. (*)

*****ص ۳۴۶*****

و ینبغی إلحـاق مـا یتستر به بمـا یتجـاهر فیه إذا کـان دونه فی القبـح، فمن تجـاهر باللواط – و العیاذ بالله – جاز اغتیابه بالتعرض للنساء الأجانب (۱) و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتیابه بالسـرقهٔ و من تجاهر بکونه جلاد السـلطان یقتل الناس و ینکلهم جاز اغتیابه بشـرب الخمر و من تجـاهر بالقبائـح المعروفـهٔ جـاز اغتیـابه بکل قبیـح و لعل هـذا هو المراد ب من ألقی جلباب الحیاء، لا من تجاهر بمعصـیهٔ خاصـهٔ وعـد مسـتورا بالنسـبهٔ إلی غیرها، کبعض عمال الظلمهٔ. ثم المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبیح بعنوان أنه قبیح، فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا یعرف فساده إلا القلیل – کما إذا کان من عمال الظلمهٔ و ادعی فی ذلک عذرا مخالفا للواقع، أو غیر مسـموع منه –

، لم یعد متجاهرا. نعم، لو کان اعتذاره واضح الفساد لم یخرج عن المتجاهر و لو کان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غیرهم، هل یجوز ذکره عند غیرهم؟ ففیه إشکال، من إمکان (۲) دعوی ظهور روایات الرخصهٔ فی من لا یستنکف عن الاطلاع علی عمله مطلقا، فرب متجاهر فی بلد، متستر فی بلاد الغربهٔ أو فی طریق الحج و الزیارهٔ، لئلا یقع عن عیون الناس و بالجملهٔ، فحیث کان الأصل فی المؤمن الاحترام علی الإطلاق، وجب الاقتصار علی ما تیقن خروجه. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و المناسب: الأجنبیات.

(۲) کذا فی النسخ و لم یذکر وجه الجواز و لعله ترکه لوضوحه. (*)

*****ص ۳۴۷*****

فالأحوط الاقتصار علی ذکر المتجاهر بما لا یکرهه لو سمعه و لا یستنکف من ظهوره للغیر. نعم، لو تأذی من ذمه بذلک دون ظهوره، لم یقدح فی الجواز و لذا جاز سبه بما لا یکون کذبا و هذا هو الفارق بین السب و الغیبهٔ، حیث إن مناط الأول المذمهٔ و التنقیص فیجوز و مناط الثانی إظهار عیوبه فلا یجوز إلا بمقدار الرخصهٔ. الثانی: تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم و إن کان متسترا به - کما إذا ضربه فی اللیل الماضی و شتمه، أو أخذ ماله - جاز ذکره بذلک عند من لا یعلم ذلک منه، لظاهر قوله تعالی: * (ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما علیهم من سبیل * إنما السبیل علی الذین یظلمون الناس و یبغون فی الأرض بغیر الحق) * (۱) و قوله تعالی: * (لا یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) * (۲) فعن تفسیر القمی: أی لا یحب أن یجهر الرجل بالظلم و السوء و یظلم إلا من ظلم، فأطلق له أن یعارضه بالظلم (۳) و عن تفسیر العیاشی، عنه صلوات الله علیه: من أضاف قوما فأساء ضیافتهم (۴) فهو ممن ظلم، فلا جناح علیهم فیما قالوا فیه (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) الشوری: ۴۱ - ۴۲.

(۲) النساء: ۱۴۸.

(۳) تفسیر القمی ۱: ۱۵۷.

(۴) فی النسخ: إضافتهم و ما أثبتناه من المصدر.

*****ص ۳۴۸*****

و هذه الروایهٔ و إن وجب توجیهها، إما بحمل الإساءهٔ علی ما یکون ظلما و هتکا لاحترامهم أو بغیر ذلک، إلا أنها دالهٔ علی عموم من ظلم فی الآیهٔ الشریفهٔ و أن کل من ظلم فلا جناح علیه فیما قال فی الظالم و نحوها فی وجوب (۶) التوجیه روایهٔ اخری فی هذا المعنی محکیهٔ عن المجمع: أن الضیف ینزل بالرجل فلا یحسن ضیافته، فلا جناح علیه فی أن یذکره بسوء (۷) ما فعله (۸) و یؤید الحکم فیما نحن فیه أن فی منع المظلوم من هذا - الذی هو نوع من التشفی - حرجا عظیما و لأن فی تشریع الجواز مظنهٔ ردع الظالم و هی مصلحهٔ خالیهٔ عن مفسدهٔ، فیثبت الجواز، لأن الأحکام تابعهٔ للمصالح و یؤیده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر (۹)، بناء علی أن عدم احترامه من جههٔ جوره، لا من جههٔ تجاهره و إلا لم یذکره فی مقابل الفاسق المعلن بالفسق و فی النبوی: لصاحب الحق مقال (۱۰) و الظاهر من جمیع ما ذکر عدم تقیید جواز الغیبهٔ بکونها عند من *

***** (هامش) *****

= (۵) تفسیر العیاشی ۱: ۲۸۳، الحدیث ۲۹۶.

(۶) فی ن، خ، خ و ع: وجوه.

(۷) فی أکثر النسخ: أن یذکر سوء.

(۸) مجمع البیان ۲: ۱۳۱.

(۹) تقدم فی روایة أبی البختری، المتقدمة فی الصفحة: ۳۴۳.

(۱۰) أرسله الشهید الثانی فی کشف الریبة: ۷۷. (*)

*****ص ۳۴۹*****

یرجو إزالة الظلم عنه و قواه بعض الأساطین (۱)، خلافا لکاشف الریبة (۲) و جمع ممن تأخر عنه (۳) فقیدوه، اقتصارا فی مخالفة الأصل علی المتیقن من الأدلة، لعدم عموم فی الآیة و عدم نهوض ما تقدم فی تفسیرها للحجیة، مع أن المروی عن الباقر علیه السلام فی تفسیرها - المحکی عن مجمع البیان - : أنه لا یحب [الله] (۴) الشتم فی الانتصار إلا من ظلم، فلا بأس له أن ینتصر ممن ظلمه بما یجوز الانتصار به فی الدین (۵). قال فی الکتاب المذکور: و نظیره * (وانتصروا من بعد ما ظلموا) * (۶) و ما بعد الآیة (۷) لا یصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلة العقلیة و النقلیة و مقتضاه الاقتصار علی مورد رجاء تدارک الظلم، فلو لم یکن قابلا للتدارک لم تکن فائدة فی هتک الظالم و کذا لو لم یکن *

***** (هامش) *****

(۱) صرح به کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : ۳۴ و فیه: و منها التظلم مع ذکر معائب الظالم عند من یرجو أن یعینه ... و یقوی جوازه عند غیره لظاهر الکتاب.

(۲) کشف الریبة: ۷۷.

(۳) کالمحقق السبزواری فی کفایة الأحکام:

۸۶ و المحقق النراقی فی المستند ۲: ۳۴۷ و السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۶۶.

(۴) من المصدر.

(۵) مجمع البیان ۲: ۱۳۱.

(۶) الشعراء: ۲۲۷.

(۷) أراد بما بعد الآیة: المؤیدات التی ذکرها و التعبیر عنها بعنوان کونها ما بعد الآیة مع کونها بعد الأخبار، مبنی علی کون الأخبار واردة فی تفسیرها، فهی من توابع الآیة و لواحقها (حاشیة المامقانی). (*)

*****ص ۳۵۰*****

ما فعل به ظلما، بل کان من ترک الأولی و إن کان یظهر من بعض الأخبار جواز الاشتکاء لذلک: فعن الکافی و التهذیب بسندهما عن حماد بن عثمان، قال: دخل رجل علی أبی عبد الله علیه السلام فشکا [إلیه] (۱) رجلا من أصحابه فلم یلبث أن جاء المشکو علیه (۲)، فقال له أبو عبد الله علیه السلام : ما لفلان شکوکی؟ فقال: یشکونی أنی استقضیت منه حقی، فجلس أبو عبد الله علیه السلام مغضبا، فقال: کأ نک إذا استقضیت حقک لم تسئ! أرأیت قول الله عز و جل: * (ویخافون سوء الحساب) * (۳) أتری أنهم خافوا الله عز و جل أن یجور علیهم؟ لا و الله! ما خافوا إلا الاستقضاء، فسماه الله عز و جل سوء الحساب، فمن استقضی فقد أساء (۴) و مرسلة ثعلبة بن میمون - المرویة عن الکافی - ، قال: کان عنده قوم یحدثهم، إذ ذکر رجل منهم رجلا فوقع فیه و شکاه، فقال له أبو عبد الله علیه السلام : وأ نی لک بأخیک کله (۵)! و أی الرجال (۶) *

***** (هامش) *****

(۱) من المصدر.

(۲) لم یرد علیه فی ش و المصدرین.

(۳) الرعد:

.۲۱

(۴) الکافی ۵: ۱۰۰، الحدیث الأول، التهذیب ۶: ۱۹۴، الحدیث ۴۲۵ و عنهما فی الوسائل ۱۳: ۱۰۰، الباب ۱۶ من أبواب الدین و القرض، الحدیث الأول.

(۵) فسر العلامة المجلسی - فی مرآة العقول (۱۲: ۵۵۰) - عبارة بأخیک کله بقوله: أی کل الأخ التام فی الاخوة، أی: لا یحصل مثل ذلک إلا نادرا، فتوقع ذلک کتوقع أمر محال، فارض من الناس بالقلیل.

(۶) کذا ورد فی ف و المصدر و فی سائر النسخ کما یلی: و أنی لک بأخیک

*****ص ۳۵۱*****

المهذب (۱)! (۲). فإن الظاهر من الجواب أن الشکوی إنما کانت من ترک الأولی الذی لا یلیق بالأخ الکامل المهذب و مع ذلک کله، فالأحوط عد هذه الصورة من الصور العشر الآتیة

(۳) التی رخص فیها فی الغیبة لغرض صحیح أقوی من مصلحة احترام المغتاب. کما أن الأحوط جعل الصورة السابقة خارجة عن موضوع الغیبة بذکر المتجاهر بما لا یکره نسبته إلیه من الفسق المتجاهر به و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها. فیبقی من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها: منها: نصح المستشیر، فإن النصیحة واجبة للمستشیر، فإن خیانته قد *

***** (هامش) *****

= الکامل، أی الرجل المهذب.

(۱) هذه العبارة وردت فی شعر النابغة، حیث قال: حلفت لم أترک لنفسی ریبة و لیس وراء الله للمرء مذهب لئن کنت قد بلغت عنی خیانة لمبلغک الواشی أغش و أکذب فلست بمستبق أخا لا تلمه علی شعث، أی الرجال المهذب؟ انظر مرآة العقول ۱۲: ۵۵۰.

(۲) الکافی ۲: ۶۵۱، الحدیث الأول و عنه فی الوسائل ۸: ۴۵۸، الباب ۵۶ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.

(۳) کذا فی ش و فی سائر النسخ: المتقدمة. (*)

*****ص ۳۵۲*****

تکون أقوی مفسدة من الوقوع فی المغتاب و کذلک النصح من غیر استشارة، فإن من أراد تزویج امرأة و أنت تعلم بقبائحها التی توجب وقوع الرجل من أجلها فی الغیبة (۱) و الفساد، فلا ریب أن التنبیه علی بعضها - و إن أوجب الوقیعة فیها - أولی من ترک نصح المؤمن، مع ظهور عدة من الأخبار فی وجوبه (۲) و منها: الاستفتاء، بأن یقول للمفتی: ظلمنی فلان حقی، فکیف طریقی فی الخلاص؟ هذا إذا کان الاستفتاء موقوفا علی ذکر الظالم بالخصوص و إلا فلا یجوز و یمکن الاستدلال علیه بحکایة هند - زوجة أبی سفیان - و اشتکائها إلی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و قولها: إنه رجل شحیح لا یعطینی ما یکفینی و ولدی (۳)، فلم یرد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم علیها غیبة أبی سفیان و لو نوقش فی هذا الاستدلال - بخروج غیبة مثل أبی سفیان عن محل الکلام - أمکن الاستدلال بصحیحة عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: جاء رجل إلی النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فقال: إن امی لا تدفع ید لامس! فقال: احبسها، قال: قد فعلت، فقال صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

فامنع من یدخل علیها، قال: قد فعلت، قال صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

فقیدها، فإنک لا تبرها بشئ أفضل من أن تمنعها *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و لعله تصحیف: العنت أی المشقة.

(۲) انظر الوسائل ۱۱: ۵۹۴، الباب ۳۵ من أبواب فعل المعروف.

(۳) مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۹، الباب ۱۳۴ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۴.

*****ص ۳۵۳*****

عن محارم الله عز و جل ... الخبر (۱) و احتمال كونها متجاهرة، مدفوع بالأصل و منها: قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله، فإنه أولى من ستر المنكر عليه، فهو فى الحقيقة إحسان فى حقه، مضافا إلى عموم أدلة النهى عن المنكر (۲) و منها: قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس، كالمبتدع الذى يخاف من إضلاله الناس و يدل عليه - مضافا إلى أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب - : ما عن الكافى بسنده الصحيح عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقيعة و باهتوهم، كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام، *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۸: ۴۱۴، الباب ۴۸ من أبواب حد الزنا، الحديث الأول.

(۲) مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من رأى منكم منكرا فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه الوسائل ۱۱: ۴۰۷، الباب ۳ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۱۲ و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

مروا بالمعروف و إن لم تعملوا به كله و انهوا عن المنكر و إن لم تنتهوا عنه كله الوسائل ۱۱: ۴۲۰، الباب ۱۰ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۱۰ و قول الصادق عليه السلام : أيها الناس مروا بالمعروف و انهوا عن المنكر الوسائل ۱۱: ۳۹۹، الباب الأول من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۲۴ و غير ذلك من الروايات الظاهرة فى العموم. (*)

*****ص ۳۵۴*****

و يحذرهم الناس و لا يتعلموا (۱) من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات (۲) و منها: جرح الشهود، فإن الإجماع دل على جوازه و لأن مصلحة عدم الحكم بشهادة الفساق أولى من الستر على الفاسق و مثله - بل أولى بالجواز - جرح الرواة، فإن مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة شهادته و يلحق بذلك: الشهادة بالزنا و غيره لإقامة الحدود و منها: دفع الضرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد فى ذم زرارة من عدة أحاديث و قد بين ذلك الإمام عليه السلام بقوله - فى بعض ما أمر عليه السلام عبد الله بن زرارة بتبليغ أبيه - : اقرأ منى على و الدك السلام، فقل له: إنما أعيبك دفاعا منى عنك، فإن الناس يسارعون إلى كل من قربناه و مجدناه (۳) لإدخال الأذى فيمن نحبه و نقربه و يذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوه منا و يرون إدخال الأذى عليه و قتله و يحمدون كل من عيبناه نحن، *

***** (هامش) *****

(۱) فى المصدر: و لا يتعلمون.

(۲) الكافى ۲: ۳۷۵، باب مجالسة أهل المعاصى، الحديث ۴ و عنه الوسائل ۱۱: ۵۰۸، الباب ۳۹ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبهما، الحديث الأول.

(۳) فى ف و نسخة بدل ص: حمدناه. (*)

*****ص ۳۵۵*****

و إنما أعيبك، لأ نك رجل اشتهرت بنا (۱) بميلك إلينا و أنت فى ذلك مذموم [عند الناس] (۲) غير محمود الأمر (۳)، لمودتك لنا و ميلك إلينا، فأحببت أن أعيبك، ليحمدوا أمرك فى الدين بعيبك و نقصك و يكون ذلك منا دافع شرهم عنك، يقول الله عز و جل: * (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها و كان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا) * (۴). هذا التنزيل من عند الله، لا و الله! ما عابها إلا لكى تسلم من الملك و لا تغصب (۵) على يديه و لقد كانت صالحة ليس للعيب فيها مساغ و

الحمد لله، فافهم المثل رحمک الله! فإنک أحب الناس إلی و أحب أصحاب أبی إلی حیا و میتا و إنک أفضل سفن ذلک البحر القمقام الزاخر و إن وراءک لملکا ظلوما غصوبا، یرقب عبور کل سفینة صالحة ترد من بحر الهدی لیأخذها غصبا و یغصب أهلها، فرحمة الله علیک حیا و رحمة الله علیک میتا ... الخ (۶) و یلحق بذلک الغیبة للتقیة علی نفس المتکلم أو ماله أو عرضه، *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ش و فی سائر النسخ و نسخة بدل ش: منا.

(۲) من ش و المصدر.

(۳) فی ش: الأثر (خ ل).

(۴) الکهف: ۷۹.

(۵) فی ف و نسخة بدل ش و المصدر: و لا تعطب.

(۶) رجال الکشی ۱: ۳۴۹، الرقم ۲۲۱، مع اختلافات کثیرة لم نتعرض لذکرها لکثرتها. (*)

*****ص ۳۵۶*****

أو عن (۱) ثالث، فإن الضرورات تبیح المحظورات و منها: ذکر الشخص بعیبه الذی صار بمنزلة الصفة المیزة التی لا یعرف إلا بها (۲) - کالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و نحوها - و فی الحدیث:

جَاءَتْ زَیْنَبُ الْعَطَّارَةُ الْحَوْلَاءُ إِلَی نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم (... ۳) و لا بأس بذلک فیما إذا صارت الصفة فی اشتهار یوصف (۴) الشخص بها إلی حیث لا یکره ذلک صاحبها و علیه یحمل ما صدر عن الإمام علیه السلام و غیره من العلماء الأعلام. لکن کون هذا استثناء مبنی علی کون مجرد ذکر العیب الظاهر من دون قصد الانتقاص غیبة و قد منعنا ذلک سابقا، إذ لا وجه لکراهة المغتاب، لعدم کونه إظهارا لعیب غیر ظاهر و المفروض عدم قصد الذم أیضا. اللهم إلا أن یقال: إن الصفات المشعرة بالذم کالألقاب المشعرة به، یکره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم، فإن إشعارها بالذم کاف فی الکراهة و منها: ما حکاه فی کشف الریبة عن بعض: من أنه إذا علم إثنان من *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و المناسب: علی.

(۲) فی ف، ن، خ، م و ع: لا تعرف إلا به.

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب ۸۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۴) فی ن، ش و مصححة ص: توصیف. (*)

*****ص ۳۵۷*****

رجل معصیة شاهداها فأجری أحدهما ذکرها فی غیبة ذلک العاصی جاز، لأنه لا یؤثر عند السامع شیئا و إن کان الأولی تنزیه النفس و اللسان عن ذلک لغیر غرض من الأغراض الصحیحة، خصوصا مع احتمال نسیان المخاطب لذلک، أو خوف اشتهارها (۱) عنهما (۲)، انتهی. أقول: إذا فرض عدم کون ذکرهما فی مقام التعییر و المذمة و لیس هنا هتک ستر أیضا، فلا وجه للتحریم و لا لکونها غیبة، إلا علی ظاهر بعض التعاریف المتقدمة (۳) و منها: رد من ادعی نسبا لیس له، فإن مصلحة حفظ الأنساب أولی من مراعاة حرمة المغتاب و منها: القدح فی مقالة باطلة و إن دل علی نقصان قائلها، إذا توقف حفظ الحق و إضاعة الباطل علیه و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلی من تقدم علیه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم یعرف له وجه، مع شیوعه بینهم من قدیم الأیام! ثم إنهم ذکروا موارد للاستثناء لا حاجة إلی ذکرها بعد *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی المصدر و فی النسخ: اشتهاره.

(۲) کشف الریبهٔ: ۸۰.

(۳) مثل ما تقدم فی الصفحهٔ: ۳۲۱، عن المصباح و قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

إنها ذکرک أخاک بما یکرهه. (*)

*****ص ۳۵۸*****

ما قدمنا (۱) أن الضابط فی الرخصهٔ وجود مصلحهٔ غالبهٔ علی مفسدهٔ هتک احترام (۲) المؤمن و هذا یختلف باختلاف تلک المصالح و مراتب مفسدهٔ هتک المؤمن، فإنها متدرجهٔ فی القوهٔ و الضعف، فرب مؤمن لا یساوی عرضه شیء، فالواجب التحری فی الترجیح بین المصلحهٔ و المفسدهٔ. *

***** (هامش) *****

(۱) فی الصفحهٔ: ۳۵۱.

(۲) فی ف: علی مصلحهٔ احترام. (*)

*****ص ۳۵۹*****

الرابع یحرم استماع الغیبهٔ بلا خلاف، فقد ورد:

أن السامع للغیبهٔ أحد المغتابین (۱) و الأخبار فی حرمته کثیرهٔ (۲) إلا أن ما یدل علی کونه من الکبائر - کالروایهٔ المذکورهٔ و نحوها (۳) - ضعیفهٔ السند. ثم المحرم سماع الغیبهٔ المحرمهٔ، دون ما علم حلیتها و لو کان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع و قلنا بجواز الغیبهٔ حینئذ للمتکلم، فالمحکی جواز الاستماع مع احتمال کونه متجاهرا، لا مع (۴) العلم بعدمه. قال فی کشف الریبهٔ: إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا یعلم المغتاب مستحقا للغیبهٔ و لا عدمه، قیل: لا یجب نهی القائل، لإمکان الاستحقاق، فیحمل فعل القائل علی الصحهٔ ما لم یعلم فساده و لأن (۵) *

***** (هامش) *****

(۱) أورده فی کشف الریبهٔ: ۶۴، مرسلا عن علی علیه السلام.

(۲) انظر الوسائل ۸: ۶۰۶، الباب ۱۵۶ من أبواب أحکام العشرهٔ و مستدرک الوسائل ۹: ۱۳۱، الباب ۱۳۶ من أبواب أحکام العشرهٔ.

(۳) مثل ما رواه فی کشف الریبهٔ: ۶۴ مرسلا عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، بلفظ: المستمع أحد المغتابین.

(۴) فی ن، خ، م و ع: إلا مع.

(۵) کذا فی ش و فی غیره: لأن. (*)

*****ص ۳۶۰*****

ردعه یستلزم انتهاک حرمته و هو أحد المحرمین. ثم قال: و الأولی التنزه عن ذلک (۱) حتی یتحقق المخرج منه، لعموم الأدلهٔ و ترک الاستفصال فیها و هو دلیل إرادهٔ العموم حذرا من الإغراء بالجهل و لأن ذلک لو تم لتمشی فیمن یعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبهٔ إلی السامع مع احتمال اطلاع القائل علی ما یوجب تسویغ مقالته و هو هدم قاعدهٔ النهی عن الغیبهٔ (۲)، انتهی. أقول: و المحکی بقوله: قیل لا دلالهٔ فیه علی جواز الاستماع و إنما یدل علی عدم وجوب النهی عنه و یمکن القول بحرمهٔ استماع هذه الغیبهٔ مع فرض جوازها للقائل، لأن السامع أحد المغتابین، فکما أن المغتاب تحرم علیه الغیبهٔ إلا إذا علم التجاهر المسوغ، فکذلک السامع یحرم علیه الاستماع إلا إذا علم التجاهر و أما نهی القائل فغیر لازم مع دعوی القائل العذر المسوغ، بل مع احتماله فی حقه و إن اعتقد الناهی عدم التجاهر. نعم، لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه. هذا و لکن الأقوی جواز الاستماع إذا جاز للقائل، لأنه قول غیر منکر، فلا یحرم الإصغاء إلیه، للأصل. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و فی المصدر: و الأولی التنبیه علی ذلک، إلا أن فی نسخهٔ ف کتب أولا مثل ما فی المصدر، ثم شطب علیه و اثبت مثل ما فی سائر النسخ.

(۲) کشف الریبهٔ: ۸۱. (*)

*****ص ۳۶۱*****

و الروایهٔ (۱) - علی تقدیر صحتها - تدل علی أن السامع لغیبهٔ کقائل تلک الغیبهٔ، فإن کان القائل عاصیا کان المستمع کذلک، فتکون دلیلا علی الجواز فیما نحن فیه. نعم، لو استظهر منها أن السامع للغیبهٔ کأنه متکلم بها، فإن جاز للسامع التکلم بغیبهٔ (۲) جاز سماعها و إن حرم علیه حرم سماعها أیضا، کانت الروایهٔ - علی تقدیر صحتها - دلیلا للتحریم فیما نحن فیه، لکنه خلاف الظاهر من الروایهٔ علی تقدیر قراءهٔ المغتابین بالتثنیهٔ و إن کان هو الظاهر علی تقدیر قراءته بالجمع، لکن هذا التقدیر خلاف الظاهر و قد تقدم فی مسألهٔ التشبیب أنه إذا (۳) کان شک السامع فی حصول شرط حرمته من القائل لم یحرم استماعه، فراجع (۴). ثم إنه یظهر من الأخبار المستفیضهٔ وجوب رد الغیبهٔ: فعن المجالس بإ سناده عن أبی ذر رضوان الله علیه عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو یستطیع نصره فنصره، نصره الله تعالی فی الدنیا و الآخرهٔ و إن خذله و هو یستطیع نصره، خذله الله فی الدنیا و الآخرهٔ (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) و هی قوله علیه السلام : إن السامع للغیبهٔ أحد المغتابین، المتقدم فی الصفحهٔ: ۳۵۹.

(۲) ظاهر ف: بغیبته.

(۳) فی ن، ع و ص: إذا کان.

(۴) راجع الصفحهٔ: ۱۸۱.

(۵) أمالی الطوسی ۲: ۱۵۰ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۸، الباب ۱۵۶ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۸. (*)

*****ص ۳۶۲*****

و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه علیهم السلام فی وصیهٔ النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لعلی علیه السلام (۱) و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من رد عن أخیه غیبهٔ سمعها فی مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرهٔ، فإن لم یرد عنه و أعجبه کان علیه کوزر من اغتابه (۲) و عن الصدوق بإسناده عن الصادق علیه السلام - فی حدیث المناهی - عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من تطول علی أخیه فی غیبهٔ سمعها [فیه، فی مجلس] (۳) فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرهٔ، فإن هو لم یردها و هو قادر علی ردها کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرهٔ ... الخبر (۴) (۵) و لعل وجه زیادهٔ عقابه أنه إذا لم یرده تجرأ المغتاب علی الغیبهٔ، فیصر علی هذه الغیبهٔ و غیرها و الظاهر أن الرد غیر النهی عن الغیبهٔ و المراد به الانتصار *

***** (هامش) *****

(۱) الفقیه ۴: ۳۷۲، باب النوادر، الحدیث ۵۷۶۲ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۶، الباب ۱۵۶ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث الأول.

(۲) عقاب الأعمال: ۳۳۵ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۷، الباب ۱۵۶ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۵.

(۳) من ع، ص و المصدر.

(۴) کذا فی النسخ و الظاهر زیادهٔ الخبر، لأن الحدیث مذکور بتمامه.

(۵) الفقیه ۴: ۱۵، الحدیث ۴۹۶۸ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۰، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۱۳. (*)

*****ص ۳۶۳*****

للغائب بما يناسب تلك الغيبة، فإن كان عيبا دنيويا انتصر له بأن العيب ليس إلا ما عاب الله به من المعاصى التى من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به و إن كان عيبا دينيا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يبتلى بالمعصية، فينبغى أن تستغفر له و تهتم له، لا ـ أن تعير عليه و أن تعييرك إياه لعله أعظم عند الله من معصيته و نحو ذلك. ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب فى حضوره و هذا و إن كان فى نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فى غيبته سمى صاحبه ذو اللسانين (۱) و تأكد حرمته و لذا ورد فى المستفيضة: أنه يجئ ذو اللسانين يوم القيامة و له لسانان من النار (۲)، فإن لسان المدح فى الحضور و إن لم يكن لسانا من نار، إلا أنه إذا انضم إلى لسان الذم فى الغياب صار كذلك و عن المجالس بسنده عن حفص بن غياث، عن الصادق عليه السلام ، عن أبيه، عن آبائه، عن على عليهم السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من مدح أخاه المؤمن فى وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمة بينهما (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) فى خ و م زيادة: يوم القيامة.

(۲) الوسائل ۸: ۵۸۱، الباب ۱۴۳ من أبواب أحكام العشرة، الأحاديث ۱ و ۷ و ۸ و ۹ و فى الجميع: لسانان من نار، بدون الألف و اللام.

(۳) أمالى الصدوق: ۴۶۶، المجلس ۸۵، الحديث ۲۱ مع اختلاف يسير و عنه الوسائل ۸: ۵۸۳، الباب ۱۴۳ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۱۰. (*)

*****ص ۳۶۴*****

و عن الباقر عليه السلام : بئس العبد عبد يكون ذا وجهين و ذا لسانين! يطرى أخاه شاهدا و يأكله غائبا، إن اعطى حسده و إن ابتلى خذله (۱) و اعلم أنه قد يطلق الاغتياب على البهتان و هو أن يقال فى شخص ما ليس فيه و هو أغلظ تحريما من الغيبة و وجهه ظاهر، لأنه جامع بين مفسدتى (۲) الكذب و الغيبة و يمكن القول بتعدد العقاب من جهة كل من العنوانين و المركب و فى رواية علقمة، عن الصادق عليه السلام : حدثنى أبى، عن آبائه عليهم السلام ، عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أنه قال: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنة أبدا و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما و كان المغتاب خالدا فى النار و بئس المصير (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۵۸۲، الباب ۱۴۳ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۲.

(۲) فى ف: جامع لمفسدتى.

(۳) الوسائل ۸: ۶۰۱، الباب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۲۰، باختلاف يسير. (*)

*****ص ۳۶۵*****

خاتمة فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه ففى صحيحة مرازم، عن أبى عبد الله عليه السلام : ما عبد الله بشئ أفضل من أداء حق المؤمن (۱) و روى فى الوسائل و كشف الريبة، عن كنز الفوائد - للشيخ الكراجكى - ، عن الحسين بن محمد بن على الصيرفى، عن محمد بن على الجعابى، عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوى، عن أبيه، عن آبائه، عن على عليهم السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

للمسلم على أخيه ثلاثون حقا، لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو: يغفر زلته و يرحم عبرته و يستر عورته و يقيل عثرته و يقبل معذرته

و يرد غيبته و يديم نصيحته و يحفظ خلته و يرعى ذمته و يعود مرضه و يشهد ميتته (۲) و يجيب دعوته و يقبل هديته و يكافئ صلته و يشكر نعمته و يحسن نصرته و يحفظ حليلته و يقضى حاجته و يستنجح مسألته و يسمت عطسته و يرشد ضالته و يرد سلامه و يطيب كلامه و يبر إنعامه و يصدق أقسامه، [و يوالى وليه] (۳) و لا يعاديه (۴) و ينصره ظالما و مظلوما *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۵۴۲، الباب ۱۲۲ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(۲) كذا فى ف و ص و المصادر و فى غيرها: ميته.

(۳) كذا فى النسخ و شطب عليه فى ف و كتب بدله: و يوإليه و العبارة فى كشف الريبة أيضا: و يوإليه.

(۴) فى الوسائل: و لا يعاد و أما فى كنز الفوائد فهكذا: و يوالى وليه و يعادى عدوه. (*)

*****ص ۳۶۶*****

- فأما نصرته ظالما فيرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوما فيعينه على أخذ حقه - و لا يسلمه و لا يخذله و يحب له من الخير ما يحب لنفسه و يكره له [من الشر] (۱) ما يكره لنفسه، ثم قال عليه السلام : سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له عليه (۲) و الأخبار فى حقوق المؤمن كثيرة (۳) و الظاهر إرادة الحقوق المستحبة التى ينبغى أداؤها و معنى القضاء لذيها على من هى عليه (۴) : المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما اعد لمن أدى حقوق الاخوة. ثم إن ظاهرها و إن كان عاما، إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر، أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه و لا يوجب إهمالها مطالبته (۵) يوم القيامة، لتحقق المقاصة، فإن التهاتر يقع فى الحقوق، كما يقع فى الأموال. *

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فى أصل النسخ، إلا أنها استدركت فى هامش بعضها من المصدر.

(۲) كنز الفوائد ۱: ۳۰۶ و عنه كشف الريبة: ۱۱۴ و الوسائل ۸: ۵۵۰، الباب ۱۲۲ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۲۴ و فيها: فيقضى له و عليه.

(۳) انظر الوسائل ۸: ۵۴۲، الباب ۱۲۲ من أبواب أحكام العشرة.

(۴) كذا فى ش و مصححة ص و فى ف، ن، م و ع و هامش ش (خ ل) : لذيها على من عليها.

(۵) فى ن، خ، م، ع و ص: مطالبة. (*)

*****ص ۳۶۷*****

و قد ورد فى غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة فى ترك هذه الحقوق لبعض الاخوان، بل لجميعهم إلا القليل: فعن الصدوق رحمه الله - فى الخصال و كتاب الإخوان - و الكلينى بسندهما عن أبى جعفر عليه السلام (۱) قال: قام إلى أمير المؤمنين عليه الصلاة و السلام رجل بالبصرة، فقال: أخبرنا عن الإخوان، فقال عليه السلام : الإخوان صنفان، إخوان الثقة و إخوان المكاشرة (۲)، فأما إخوان الثقة فهم كالكف و الجناح و الأهل و المال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك و صاف من صافاه و عاد من عاداه و اكتم سره و عيبه (۳) و أظهر منه الحسن و اعلم أيها السائل أنهم أعز من الكبريت الأحمر! و أما إخوان المكاشرة فإنك تصيب منهم لذتك، فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه و حلاوة اللسان (۴) و فى رواية عبيد الله الحلبى - المروية فى الكافى - عن *

***** (هامش) *****

(۱) فى ف زيادة: ففى مرسلة أحمد بن محمد بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبى جعفر عليه السلام.

(۲) کاشره: إذا تبسم فی وجهه و انبسط معه (مجمع البحرین ۳: ۴۷۴ - کشر).

(۳) کذا فی ش و الکافی و الخصال و فی سائر النسخ: و أعنه، کما فی کتاب مصادقة الإخوان و الوسائل.

(۴) الخصال ۱: ۴۹، باب الإثنین، الحدیث ۵۶، مصادقة الإخوان: ۳۰، الحدیث الأول، الکافی ۲: ۲۴۸، الحدیث ۳ و انظر الوسائل ۸: ۴۰۴، الباب ۳ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۳۶۸*****

أبی عبد الله علیه السلام ، قال: لا تکون الصداقة إلا بحدودها فمن کانت فیه هذه الحدود أو شیء منها فانسبه إلی الصداقة و من لم یکن فیه شیء منها فلا تنسبه إلی شیء من الصداقة: فأولها - أن تکون سریرته و علانیته لک واحدة و الثانیة - أن یری زینک زینه و شینک شینه و الثالثة - أن لا تغیره علیک ولایة و لا مال و الرابعة - أن لا یمنعک شیئا تناله مقدرته (۱) و الخامسة - و هی تجمع (۲) هذه الخصال - : أن لا یسلمک عند النکبات (۳) و لا یخفی أنه إذا لم تکن الصداقة لم تکن الاخوة، فلا بأس بترک الحقوق المذکورة بالنسبة إلیه و فی نهج البلاغة: لا یکون الصدیق صدیقا حتی یحفظ أخاه فی ثلاث: فی نکبته و فی غیبته و فی وفاته (۴) و فی کتاب الإخوان، بسنده عن الوصافی، عن أبی جعفر علیه السلام ، *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: بقدرته.

(۲) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: مجمع.

(۳) الکافی ۲: ۶۳۹، الحدیث ۶ و عنه الوسائل ۸: ۴۱۳، الباب ۱۳ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.

(۴) نهج البلاغة: ۴۹۴، الحکمة رقم:

۱۳۴ و فیه: فی نکبته و غیبته و وفاته. (*)

*****ص ۳۶۹*****

قال: قال لی: أرأیت من کان قبلکم (۱) إذا کان الرجل لیس علیه رداء و عند بعض إخوانه رداء یطرحه علیه؟ قلت: لا، قال: فإذا کان لیس عنده إزار یوصل إلیه بعض إخوانه بفضل إزاره حتی یجد له إزارا؟ قلت: لا، قال: فضرب بیده علی فخذه! و قال: ما هؤلاء بإخوة ...الخ (۲) (۳) دل علی أن من لا یواسی المؤمن لیس بأخ له، فلا یکون له حقوق الاخوة المذکورة فی روایات الحقوق و نحوه روایة ابن أبی عمیر عن خلاد - رفعه - قال: أبطأ علی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم رجل، فقال: ما أبطأ بک؟ قال: العری یا رسول الله! فقال صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

أما کان لک جار له ثوبان یعیرک أحدهما؟ فقال: بلی یا رسول الله، قال صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

ما هذا لک بأخ (۴) و فی روایة یونس بن ظبیان، قال: قال أبو عبد الله علیه السلام : اختبروا إخوانکم بخصلتین، فإن کانتا فیهم و إلا، فاعزب ثم *

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: من قبلکم.

(۲) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة: الخ، فإن ما ورد هو تمام الحدیث.

(۳) مصادقة الإخوان: ۳۶، الحدیث الأول و عنه الوسائل ۸: ۴۱۴، الباب ۱۴ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.

(۴) مصادقة الإخوان: ۳۶، الحدیث ۴ و عنه الوسائل ۸: ۴۱۵، الباب ۱۴ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۳. (*)

*****ص ۳۷۰*****

اعزب (۱) : المحافظة علی الصلوات فی مواقیتها و البر بالإخوان فی الیسر و العسر (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی المصدر و فی سائر النسخ: فاغرب ثم اغرب و فی المصدر زیادة: ثم اعزب. قال فی مجمع البحرین

(۲: ۱۲۰) : اعزب ثم اعزب علی [عن - ظ] الأمر: أی أبعد نفسک عن الأمر ثم ابعد.

(۲) الوسائل ۸: ۵۰۳، الباب ۱۰۳ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۳۷۱*****

## المسألة الخامسة عشر

المسألة الخامسة عشر:

القمار حرام إجماعا و یدل علیه الکتاب (۱) و السنة المتواترة (۲) و هو - بکسر القاف - کما عن بعض أهل اللغة: الرهن علی اللعب بشئ من الآلات المعروفة (۳) و حکی عن جماعة أنه قد یطلق علی اللعب بهذه الأشیاء مطلقا و لو من دون رهن (۴) و به صرح فی جامع المقاصد (۵) و عن بعض (۶) أن أصل المقامرة المغالبة و کیف کان، فهنا مسائل أربع، لأن اللعب قد یکون بآلات القمار *

***** (هامش) *****

(۱) مثل قوله تعالی: * (یا أیها الذین آمنوا إنما الخمر و المیسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون) * المائدة: ۹۰.

(۲) انظر الوسائل ۱۲: ۱۱۹، الباب ۳۵ من أبواب ما یکتسب به.

(۳) انظر مجمع البحرین ۳: ۴۶۳، ففیه ما هو قریب من العبارة المذکورة.

(۴) حکاه فی مفتاح الکرامة (۴: ۵۶) عن ظاهر الصحاح و المصباح المنیر و التکملة و الذیل، لکن راجعنا الصحاح و المصباح فلم نقف فیهما علی کلام ظاهر فی ذلک و أما التکملة و الذیل فلم تکونا فی متناول أیدینا لنراجعهما.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۲۴.

(۶) لم نقف علیه. (*)

*****ص ۳۷۲*****

مع الرهن و قد یکون بدونه و المغالبة بغیر آلات القمار قد تکون مع العوض و قد تکون بدونه. فالاولی - اللعب بآلات القمار مع الرهن و لا إشکال فی حرمته و حرمة العوض و الإجماع علیه (۱) محقق و الأخبار به (۲) متواترة (۳). الثانیة - اللعب بآلات القمار من دون رهن و فی صدق القمار علیه نظر، لما عرفت و مجرد الاستعمال لا یوجب إجراء أحکام المطلقات و لو مع البناء علی أصالة الحقیقة فی الاستعمال، لقوة انصرافها إلی الغالب من وجود الرهن فی اللعب بها و منه تظهر الخدشة فی الاستدلال علی المطلب بإطلاق النهی عن اللعب بتلک الآلات، بناء علی انصرافه إلی المتعارف من ثبوت الرهن. نعم، قد یبعد دعوی الانصراف فی روایة أبی الربیع الشامی: عن الشطرنج و النرد؟ قال: لا تقربوهما، قلت: فالغناء؟ قال: لا خیر فیه، لا تقربه (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی جمیع النسخ و المناسب: علیها.

(۲) کذا فی جمیع النسخ و المناسب: بها.

(۳) انظر الوسائل ۱۲: ۱۱۹، الباب ۳۵ من أبواب ما یکتسب به و راجع الأبواب ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۴.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۳۹، الباب ۱۰۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۰. (*)

*****ص ۳۷۳*****

و الأولی الاستدلال علی ذلک بما تقدم فی روایهٔ تحف العقول من أن ما یجیء منه الفساد محضا لا یجوز التقلب فیه من جمیع وجوه الحرکات (۱) و فی تفسیر القمی، عن أبی الجارود، عن أبی جعفر علیه السلام - فی قوله تعالی: * (إنما الخمر و المیسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه) * (۲) - قال: أما الخمر فکل مسکر من الشراب - إلی أن قال - : و أما المیسر فالنرد و الشطرنج و کل قمار میسر - إلی أن قال - : و کل هذا بیعه و شراؤه و الانتفاع بشیء من هذا حرام (۳) محرم (۴) و لیس المراد بالقمار - هنا - المعنی المصدری، حتی یرد ما تقدم من انصرافه إلی اللعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقرینهٔ قوله: بیعه و شراؤه و قوله: و أما المیسر فهو النرد ... الخ و یؤید الحکم ما عن مجالس المفید الثانی رحمه الله - ولد شیخنا الطوسی رحمه الله - بسنده عن أمیر المؤمنین علیه السلام فی تفسیر المیسر من أن کل ما ألهی عن ذکر الله فهو المیسر (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم نص الروایهٔ فی أول الکتاب.

(۲) المائدهٔ: ۹۰.

(۳) فی المصدر: حرام من الله محرم.

(۴) تفسیر القمی ۱: ۱۸۰ - ۱۸۱ و الوسائل ۱۲: ۲۳۹، الباب ۱۰۳ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲.

(۵) أمالی الطوسی ۱: ۳۴۵ و عنه الوسائل ۱۲: ۲۳۵، الباب ۱۰۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۵. (*)

*****ص ۳۷۴*****

و روایهٔ الفضیل، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن هذه الأشیاء التی یلعب بها الناس من النرد و الشطرنج ... حتی انتهیت إلی السدر (۱)، قال: إذا میز الله الحق من الباطل مع أیهما یکون؟ قلت (۲) : مع الباطل، قال: و ما لک و الباطل؟! (۳) و فی موثقهٔ زرارهٔ عن أبی عبد الله علیه السلام : أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبهٔ شبیب (۴) - التی یقال لها: لعبهٔ الأمیر (۵) - و عن لعبهٔ الثلاث؟ فقال: أرأیتک (۶) إذا میز الله بین الحق و الباطل مع أیهما تکون؟ قلت (۷) : مع الباطل، قال: فلا خیر فیه (۸) و فی روایهٔ عبد الواحد بن مختار، عن اللعب بالشطرنج، قال: إن المؤمن لمشغول عن اللعب (۹). فإن مقتضی إناطهٔ الحکم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن فی *

***** (هامش) *****

(۱) السدر - کعبر - لعبهٔ للصبیان (مجمع البحرین ۳: ۳۲۸ - سدر). قال ابن الأثیر: السدر لعبهٔ یقامر بها و تکسر سینها و تضم و هی فارسیهٔ معربهٔ عن ثلاثهٔ أبواب (النهایهٔ ۲: ۳۵۴ - سدر).

(۲) من مصححهٔ ص و الکافی (۶: ۴۳۶، الحدیث ۹) و فی سائر النسخ: قال.

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۴۲، الباب ۱۰۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۴) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: لعبهٔ شیث.

(۵) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: لعبهٔ الأحمر.

(۶) فی ن، ع و س: أرأیت.

(۷) کذا فی ف، ص و ش و فی سائر النسخ: قال.

(۸) الوسائل ۱۲: ۲۳۸، الباب ۱۰۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵.

(۹) الوسائل ۱۲: ۲۳۹، الباب ۱۰۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۱. (*)

*****ص ۳۷۵*****

حرمهٔ اللعب بهذه الأشیاء و لا یجری دعوی الانصراف هنا. الثالثهٔ - المراهنهٔ علی اللعب بغیر الآلات المعدهٔ للقمار. کالمراهنهٔ علی

حمل الحجر الثقیل و علی المصارعهٔ و علی الطیور و علی الطفرهٔ و نحو ذلک مما عدوها فی باب السبق و الرمایهٔ من أفراد غیر ما نص علی جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار فی الحرمهٔ و الفساد، بل صریح بعض أنه قمار (۱) و صرح العلامهٔ الطباطبائی رحمه الله – فی مصابیحه – بعدم الخلاف فی الحرمهٔ و الفساد (۲) و هو ظاهر کل من نفی الخلاف فی تحریم المسابقهٔ فیما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فیها بدون العوض (۳)، فإن ظاهر ذلک أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناک و من المعلوم أنه لیس هنا إلا الحرمهٔ التکلیفیهٔ، دون خصوص الفساد و یدل علیه أیضا قول الصادق علیه السلام : أنه قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

إن الملائکهٔ لتحضر الرهان فی الخف و الحافر

***** (هامش) *****

(۱) صرح بذلک السید الطباطبائی فی کتاب السبق و الرمایهٔ من الریاض ۲: ۴۱.

(۲) (مخطوط) و لم نقف علیه.

(۳) من وقفنا علیه منهم هو الشهید الثانی فی المسالک (الطبعهٔ الحجریهٔ) ۱: ۳۰۱ و المحقق النجفی فی الجواهر ۲۸: ۲۱۸ و ۲۱۹، لکنه فی کتاب التجارهٔ استظهر اختصاص الحرمهٔ بما کان بالآلات المعدهٔ للقمار، کما سیأتی.

*****ص ۳۷۶*****

و الریش و ما سوی ذلک قمار حرام (۱) و فی روایهٔ العلاء بن سیابهٔ، عن الصادق علیه السلام ، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم: أن الملائکهٔ لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر [والخف] (۲) و الریش و النصل (۳) و المحکی عن تفسیر العیاشی، عن یاسر الخادم، عن الرضا علیه السلام قال: سألته عن المیسر، قال: الثقل (۴) من کل شیء، قال: و الثقل (۵) ما یخرج بین المتراهنین من الدراهم و غیرها (۶) (۷) و فی مصححهٔ معمر بن خلاد:

کل ما قومر علیه فهو میسر (۸) و فی روایهٔ جابر عن أبی جعفر علیه السلام : قیل: یا رسول الله *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۳: ۳۴۹، الباب ۳ من أبواب أحکام السبق و الرمایهٔ، الحدیث ۳، باختلاف یسیر.

(۲) من هامش ص و المصدر.

(۳) الوسائل ۱۳: ۳۴۷، الباب الأول من أبواب أحکام السبق و الرمایهٔ، الحدیث ۶ و قد روی المحدث العاملی هذه الروایهٔ عن الصدوق عن الصادق علیه السلام و لیس فی سندها العلاء بن سیابهٔ، لکنه موجود فی الفقیه ۳: ۴۸، الحدیث ۳۳۰۳.

(۴) فی الوسائل: التفل.

(۵) فی المصدر: الخبز و الثقل.

(۶) فی المصدر: و غیره.

(۷) تفسیر العیاشی ۱: ۳۴۱، الحدیث ۱۸۷ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۱۲۱، الباب ۳۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲.

(۸) الوسائل ۱۲: ۲۴۲، الباب ۱۰۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۳۷۷*****

ما المیسر؟ قال: کل ما یقامر به (۱) حتی الکعاب و الجوز (۲) و الظاهر أن المقامرهٔ بمعنی المغالبهٔ علی الرهن و مع هذه الروایات الظاهرهٔ بل الصریحهٔ فی التحریم – المعتضدهٔ بدعوی عدم الخلاف فی الحکم ممن تقدم – فقد استظهر بعض مشایخنا المعاصرین (۳) اختصاص الحرمهٔ بما کان بالآلات المعدهٔ للقمار و أما مطلق الرهان علی المغالبهٔ (۴) بغیرها فلیس فیه إلا فساد المعاملهٔ و عدم تملک الرهن (۵)، فیحرم التصرف فیه، لأنه أکل مال بالباطل و لا معصیهٔ من جههٔ العمل کما فی القمار، بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء

بالعهد، الذی هو نذر لا کفارة له مع طیب النفس من الباذل - لا بعنوان أن المقامرة المذکورة أوجبته و ألزمته - أمکن القول بجوازه (۶) و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار علیه و کونه موجبا للعن الملائکة و تنفرهم و أنه من المیسر المقرون بالخمر و أما ما ذکره أخیرا من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد، فلم أفهم معناه، لأن العهد الذی تضمنه العقد الفاسد لا معنی لاستحباب الوفاء به، إذ لا یستحب ترتیب آثار الملک علی ما لم یحصل فیه سبب تملک، *

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: تقومر به.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۱۹، الباب ۳۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

(۳) هو صاحب الجواهر قدس سره.

(۴) فی مصححة خ و ش: مطلق الرهان و المغالبة.

(۵) فی ص و ش: الراهن.

(۶) انتهی ما أفاده صاحب الجواهر - نقلا بالمعنی - ، انظر الجواهر ۲۲: ۱۰۹ - ۱۱۰. (*)

*****ص ۳۷۸*****

إلا- أن یراد صورة الوفاء، بأن یملکه تملیکا (۱) جدیدا بعد الغلبة فی اللعب. لکن حل الأکل علی هذا الوجه جار فی القمار المحرم أیضا، غایة الأمر الفرق بینهما بأن الوفاء لا یستحب فی المحرم، لکن الکلام فی تصرف المبذول له (۲) بعد التملیک (۳) الجدید، لا فی فعل الباذل و أنه یستحب له أو لا و کیف کان، فلا أظن الحکم بحرمة الفعل - مضافا إلی الفساد - محل إشکال، بل و لا محل خلاف، کما یظهر من کتاب السبق و الرمایة و کتاب الشهادات و تقدم دعواه صریحا من بعض الأعلام (۴). نعم، عن الکافی و التهذیب بسندهما عن محمد بن قیس، عن أبی جعفر علیه السلام : أنه قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل آکل و أصحاب له شاة، فقال: إن أکلتموها فهی لکم و إن لم تأکلوها فعلیکم کذا و کذا، فقضی فیه: أن ذلک باطل، لا شیء فی المؤاکلة من الطعام (۵) ما قل منه أو کثر (۶) و منع غرامة (۷) فیه (۸). *

***** (هامش) *****

(۱) فی ف، خ، م، ع و ص: تملکا.

(۲) من مصححة ن و ش.

(۳) فی ن، خ، م، ع و ص: التملک.

(۴) تقدمت دعواه عن العلامة الطباطبائی قدس سره فی الصفحة: ۳۷۵.

(۵) فی التهذیب: لا شیء فیه للمواکلة فی الطعام.

(۶) فی المصدرین: و ما کثر.

(۷) فی ص و المصدرین: غرامته.

(۸) الکافی ۷: ۴۲۸، الحدیث ۱۱ و التهذیب ۶: ۲۹۰، الحدیث ۸۰۳ و عنهما الوسائل ۱۶: ۱۱۴، الباب ۵ من أبواب کتاب الجعالة، الحدیث الأول و ذیله. (*)

*****ص ۳۷۹*****

و ظاهرها - من حیث عدم ردع الإمام علیه السلام عن فعل مثل هذا - أنه لیس بحرام، إلا أنه لا یترتب علیه الأثر. لکن هذا وارد علی تقدیر القول بالبطلان و عدم التحریم، لأن (۱) التصرف فی هذا المال مع فساد المعاملة حرام أیضا، فتأمل. ثم إن حکم العوض - من حیث الفساد - حکم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة، یجب رده علی مالکه مع بقائه و مع التلف فالبدل مثلا أو قیمة و ما ورد من

قئ الإمام علیه السلام البیض الذی قامر به الغلام (۲)، فلعله للحذر من أن یصیر الحرام جزءا من بدنه، لا ـ للرد علی المالک. لکن یشکل بأن ما کان تأثیره کذلک یشکل أکل المعصوم علیه السلام له جهلا، بناء علی عدم إقدامه علی المحرمات الواقعیة غیر المتبدلة بالعلم لا جهلا و لا غفلة، لأن ما دل علی عدم جواز الغفلة علیه فی ترک الواجب و فعل الحرام دل علی عدم جواز الجهل علیه فی ذلک. اللهم إلا أن یقال: بأن مجرد التصرف من المحرمات العلمیة و التأثیر الواقعی غیر المتبدل بالجهل إنما هو فی بقائه و صیرورته بدلا عما یتحلل من بدنه علیه السلام و الفرض اطلاعه علیه فی أوائل وقت تصرف المعدة و لم یستمر جهله. هذا کله لتطبیق فعلهم علی القواعد و إلا فلهم فی حرکاتهم *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و العبارة - علی فرض عدم وقوع السقط أو التصحیف فیها - لا تخلو عن إجمال.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۱۹، الباب ۳۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲. (*)

*****ص ۳۸۰*****

من أفعالهم و اقوالهم شؤون لا یعلمها غیرهم. الرابعة - المغالبة بغیر عوض فی غیر ما نص علی جواز المسابقة فیه و الأکثر - علی ما فی الریاض (۱) - علی التحریم، بل حکی فیها عن جماعة (۲) دعوی الإجماع علیه و هو الظاهر من بعض العبارات المحکیة عن التذکرة. فعن موضع منها: أنه لا تجوز المسابقة علی المصارعة بعوض و لا بغیر عوض عند علمائنا أجمع، لعموم النهی إلا فی الثلاثة: الخف و الحافر و النصل (۳) و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهی و هو جار فی غیر المصارعة أیضا و عن موضع آخر (۴) : لا تجوز المسابقة علی رمی الحجارة بالید و المقلاع و المنجنیق، سواء کان بعوض أو بغیر عوض عند علمائنا (۵) و عنه (۶) أیضا: لا یجوز المسابقة علی المراکب و السفن و الطیارات (۷)

***** (هامش) *****

(۱) الریاض ۲: ۴۱ و فیه: النسبة إلی الأشهر.

(۲) منهم القاضی فی المهذب ۱: ۳۳۱ و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۸: ۳۲۶ و العلامة فی التذکرة، کما یأتی.

(۳) التذکرة ۲: ۳۵۴.

(۴) العبارات المحکیة عن التذکرة - هنا - کلها فی موضع واحد و صفحة واحدة.

(۵) التذکرة ۲: ۳۵۴.

(۶) کذا فی ف و مصححة م و فی سائر النسخ: و فیه.

(۷) أی: ما یطیر من الحیوانات. (*)

*****ص ۳۸۱*****

عند علمائنا (۱) و قال أیضا: لا یجوز المسابقة علی مناطحة الغنم و مهارشة الدیک، بعوض و لا بغیر عوض. قال: و کذلک لا یجوز المسابقة علی (۲) ما لا ینتفع به فی الحرب (۳). وعد فی ما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمی البنادق و الجلاهق و الوقوف علی رجل واحدة و معرفة ما فی الید من الزوج و الفرد و سائر الملاعب و کذلک اللبث فی الماء، قال: و جوزه بعض الشافعیة و لیس بجید (۴)، انتهی و ظاهر المسالک المیل إلی الجواز (۵) و استجوده فی الکفایة (۶) و تبعه بعض من تأخر عنه (۷)، للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النص عدا ما تقدم من التذکرة من عموم النهی و هو غیر دال، لأن السبق فی الروایة یحتمل التحریک، بل فی المسالک: أنه المشهور فی الروایة (۸) و علیه فلا ـ تدل إلا ـ علی تحریم المراهنة، بل هی غیر ظاهرة فی التحریم أیضا، لاحتمال إرادة فسادها، بل هو الأظهر، لأن نفی العوض ظاهر *

***** (هامش) *****

(۱) التذکرة ۲: ۳۵۴.

(۲) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: و کذلک لا یجوز المسابقة بما...

(۳) فی ف: ما لا ینفع فی الحرب.

(۴) التذکرة ۲: ۳۵۴.

(۵) المسالک (الطبعة الحجریة) ۱: ۳۰۱.

(۶) کفایة الأحکام:

.۱۳۷

(۷) الظاهر المراد به هو المحدث البحرانی، انظر الحدائق ۲۲: ۳۶۶.

(۸) المسالک ۱: ۳۰۱. (*)

*****ص ۳۸۲*****

فی نفی استحقاقه و إرادة نفی جواز العقد علیه فی غایة البعد و علی تقدیر السکون، فکما یحتمل نفی الجواز التکلیفی یحتمل نفی الصحة، لوروده مورد الغالب، من اشتمال المسابقة علی العوض و قد یستدل للتحریم أیضا بأدلة القمار، بناء علی أنه مطلق المغالبة و لو بدون العوض، کما یدل علیه ما تقدم من إطلاق الروایة (۱) بکون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا و دعوی أنه یشترط فی صدق القمار أحد الأمرین: إما کون المغالبة بالآلات المعدة للقمار و إن لم یکن عوض و إما المغالبة مع العوض و إن لم یکن بالآلات المعدة للقمار - علی ما یشهد به إطلاقه فی روایة الرهان فی الخف و الحافر (۲) - فی غایة البعد، بل الأظهر أنه مطلق المغالبة و یشهد له أن إطلاق آلة القمار موقوف علی عدم دخول الآلة فی مفهوم القمار، کما فی سائر الآلات المضافة إلی الأعمال و الآلة غیر مأخوذة فی المفهوم و قد عرفت أن العوض أیضا غیر مأخوذ فیه (۳)، فتأمل. *

***** (هامش) *****

(۱) أی روایة أبی الربیع الشامی أو روایة أبی الجارود، المتقدمتان فی الصفحة: ۳۷۲ و ۳۷۳ و یحتمل أن یراد بها الجنس، فیکون المراد بها جمیع الروایات المذکورة فی المسألة الثانیة.

(۲) روایة العلاء بن سیابة، المتقدمة فی الصفحة: ۳۷۷.

(۳) لم نعرف منه فیما تقدم إلا ما ذکره آنفا من إطلاق الروایة بکون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا و الکلام هنا فی المفهوم العرفی للقمار و لعله إلی ذلک أشار بقوله: فتأمل.

*****ص ۳۸۳*****

و یمکن أن یستدل علی التحریم أیضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد، معللة بکونهما (۱) من الباطل و اللعب و أن کل ما ألهی عن ذکر الله عز و جل فهو المیسر (۲) و قوله علیه السلام فی بیان حکم اللعب بالأربعة عشر: لا نستحب (۳) شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی (۴) و المراد رهان الفرس و لا شک فی صدق اللهو و اللعب فی ما نحن فیه، ضرورة أن العوض لا دخل له فی ذلک و یؤیده ما دل علی أن کل لهو المؤمن باطل خلا ثلاثة، وعد منها إجراء الخیل و ملاعبة الرجل امرأته (۵) و لعله لذلک کله استدل فی الریاض (۶) تبعا للمهذب (۷) [فی مسألتنا] (۸) بما دل علی حرمة اللهو. لکن قد یشکل الاستدلال فی ما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحیح یخرجه عن صدق اللهو عرفا، فیمکن إناطة الحکم باللهو و یحکم *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی مصححة ن و فی سائر النسخ: بکونها.

(۲) تقدم فی الصفحة: ۳۷۳.

(۳) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: لا تستحب و فی الوسائل: لا یستحب.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۳۵، الباب ۱۰۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۴.

(۵) الوسائل ۱۱: ۱۰۷، الباب ۵۸ من أبواب جهاد العدو، الحدیث ۳ و فیه: کل لهو المؤمن باطل إلا فی ثلاث: فی تأدیبه الفرس و رمیه عن قوسه و ملاعبته امرأته ... الحدیث.

(۶) الریاض ۲: ۴۱.

(۷) لم نقف علیه فی مهذب القاضی و الاستدلال المذکور موجود فی المهذب البارع ۳: ۸۲.

(۸) لم یرد فی ن، م و ش و شطب علیه فی ف. (*)

*****ص ۳۸۴*****

فی غیر مصادیقه بالإباحة، إلا- أن یکون قولا- بالفصل و هو غیر معلوم و سیجئ بعض الکلام فی ذلک عند التعرض لحکم اللهو و موضوعه إن شاء الله.

*****ص ۳۸۵*****

## المسألة السادسة عشر

المسألة السادسة عشر:

القیادة حرام (۱) و هی السعی بین الشخصین لجمعهما علی الوط ء المحرم و هی من الکبائر و قد تقدم تفسیر الواصلة و المستوصلة بذلک فی مسألة تدلیس الماشطة (۲) و فی صحیحة ابن سنان: أنه یضرب ثلاثة أرباع حد الزانی، خمسة و سبعین سوطا و ینفی من المصر الذی هو فیه (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) من ش و هامش م

(۲) فی روایة سعد الاسکاف ...: قلنا له: بلغنا أن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لعن الواصلة و المستوصلة، فقال: لیس هناک، إنما لعن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم الواصلة لاتی تزنی فی شبابها فإذا کبرت قادت النساء إلی الرجال، فتلک الواصلة، راجع الصفحة ۱۶۸.

(۳) الوسائل ۱۸: ۴۲۹، الباب ۵ من أبواب حد السحق و القیادة، الحدیث الأول

*****ص ۷*****

## المسألة السابعة عشر

المسألة السابعة عشر:

القیافة حرام فی الجملة، نسبه فی الحدائق إلی الأصحاب

(۱) و فی الکفایة: لا أعرف خلافا

(۲) و عن المنتهی: الإجماع

(۳) و القائف - کما عن الصحاح و القاموس و المصباح - : هو الذی یعرف الآثار

(۴) و عن النهایة و مجمع البحرین زیادة: أنه یعرف شبه الرجل بأخیه و أبیه

(۵) و فی جامع المقاصد و المسالک - کما عن إیضاح النافع و المیسیة - :

***** (هامش) ***** *

(۱) الحدائق ۱۸: ۱۸۲.

(۲) الکفایة: ۸۷.

(۳) المنتهی ۲: ۱۰۱۴ و فیه: نفی الخلاف و حکی الاجماع عنه المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۸: ۸۰.

(۴) الصحاح ۴: ۱۴۱۹، مادة: قوف، القاموس المحیط ۳: ۱۸۸، مادة: قوف و لم نقف فی المصباح علی التعبیر المذکور، انظر المصباح المنیر: ۵۱۹.

(۵) النهایة، لابن الأثیر ۴: ۱۲۱، مجمع البحرین ۵: ۱۱۰ و العبارة للأول. (*)

*****ص ۸*****

أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض (۱) و قید فی الدروس و جامع المقاصد - کما عن (۲) التنقیح - حرمتها بما إذا ترتب علیها محرم (۳) و الظاهر أنه مراد الکل و إلا- فمجرد حصول الاعتقاد العلمی أو الظنی بنسب شخص لا- دلیل علی تحریمه و لذا نهی فی بعض الأخبار عن إتیان القائف و الأخذ بقوله. ففی المحکی عن الخصال: ما احب أن تأتیهم (۴) و عن مجمع البحرین: أن فی الحدیث: لَا آخُذُ بِقَوْلِ ... قَائِفٍ (۵) و قد افتری بعض العامة علی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فی أنه قضی بقول القافة (۶) و قد انکر ذلک علیهم فی الأخبار، کما یشهد به ما عن الکافی

***** (هامش) ***** *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۳، المسالک ۳: ۱۲۹ و العبارة للثانی مع اختلاف یسیر و أما إیضاح الفوائد و المیسیة: فلا یوجدان عندنا، نعم حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۸۲.

(۲) کذا فی ف و فی سائر النسخ: فی.

(۳) الدروس ۳: ۱۶۵، جامع المقاصد ۴: ۳۳ و لم نقف علی التقیید المذکور فی التنقیح. نعم، حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۸۲ و انظر التنقیح ۲: ۱۳.

(۴) الخصال ۱: ۲۰، باب الواحد، الحدیث ۶۸ و عنه الوسائل ۱۲: ۱۰۹، الباب ۲۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۵) مجمع البحرین ۵: ۱۱۰.

(۶) صحیح البخاری ۸: ۱۹۵. (*)

*****ص ۹*****

عن زکریا بن یحیی بن نعمان المصری (۱)، قال: سمعت علی بن جعفر یحدث الحسن بن الحسین بن علی بن الحسین، فقال: و الله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا علیه السلام. فقال الحسن: إی و الله جعلت فداک! لقد بغی علیه إخوته. فقال علی بن جعفر: إی و الله! و نحن عمومته بغینا علیه. فقال له الحسن: جعلت فداک! کیف صنعتم، فإنی لم أحضرکم؟ قال: فقال له إخوته - و نحن أیضا - : ما کان فینا إمام قط حائل اللون! فقال لهم الرضا علیه السلام : هو ابنی. فقالوا: إن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم قضی بالقافة، فبیننا و بینک القافة. فقال: ابعثوا أنتم إلیهم و أما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم إلیه و لیکونوا فی بیوتکم. فلما جاءوا و قعدنا فی البستان و اصطف عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضا علیه السلام و ألبسوه جبة من صوف و قلنسوة [منها] (۲)،

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ش و فی سائر النسخ: زکریا بن یحیی العری، إلا أنه صحح فی ن و ص بما فی ش و فی خ و ع کتب فوق کلمة العری: الصیرفی (خ ل). هذا حال النسخ و أما المصدر: ففی الطبعة الحدیثة من الکافی: زکریا بن یحیی بن النعمان الصیرفی و فی معجم رجال الحدیث (۷: ۲۸۹) ما یلی: فی الطبعة القدیمة المصرفی بدل الصیرفی و فی الوافی: المصری. (۲) من المصدر. (*)

*****ص ۱۰*****

و وضعوا على عنقه مسحاة و قالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه. ثم جاءوا بأبى جعفر عليه السلام و قالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه. فقالوا: ما له هنا أب و لكن هـذا عم أبيه و هـذا عمه و هذه عمته و إن يكن له هنا أب فهو صاحب البسـتان، فإن قدميه و قدميه واحدة. فلما رجع أبو الحسن عليه السـلام قالوا: هذا أبوه. فقال على بن جعفر: فقمت فمصـصت ريق أبى جعفر عليه السلام و قلت: أشهد أنك إمامى (۱). الخبر نقلناه بطوله تيمنا.

***** (هامش) ***** *

(۱) أوردنا هـذا الحـديث طبقا لنسـخة ش، لكونها أقرب إلى المصدر و هناك اختلافات عديدة وردت فى النسخ لم نتعرض لها، انظر الكافى ۱: ۳۲۲، الحديث ۱۴. (*)

*****ص ۱۱*****

## المسألة الثامنة عشر

المسألة الثامنة عشر:

الكذب حرام بضـرورة العقول و الأديان و يدل عليه الأدلة الأربعة، إلا أن الذى ينبغى الكلام فيه مقامان: أحدهما - فى أنه من الكبائر. الثانى (۱) - فى مسوغاته. [الكلام فى المقام الأول] أما الأول - فالظاهر من غير واحد من الأخبار - كالمروى فى العيون بسند (۲) عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن الصحيح (۳) و المروى عن الأعمش فى حديث شرائع الدين (۴) - عده من الكبائر.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى خ،ع، ص و ش: و الثانى.

(۲) فى ش: بسنده.

(۳) عيون أخبار الرضا عليه السلام ۲: ۱۲۷ و الوسائل ۱۱: ۲۶۱، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۳۳.

(۴) الوسائل ۱۱: ۲۶۲، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۳۶. (*)

*****ص ۱۲*****

و فى الموثقة بعثمان بن عيسـى: إن الله تعالى جعل للشـر أقفالا و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشـراب و الكذب شـر من الشـراب (۱) و ارسل عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

ألا اخبركم بأكبر الكبائر؟ الإشراك بالله و عقوق الوالدين و قول الزور (۲) أى الكذب و عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

أن المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك و خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش و كتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية، أهونها كمن يزنى مع امه (۳) و يؤيده ما عن العسـكرى صـلوات الله عليه: جعلت الخبائث كلها فى بيت واحد و جعل مفتاحها الكذب ...الحديث (۴)، فإن مفتاح الخبائث كلها كبيرة لا محالة و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: * (إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله) * (۵)، فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله، كافرا بها.

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۸: ۵۷۲، الباب ۱۳۸ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۳.

(۲) المحجة البيضاء ۵: ۲۴۲.

(۳) البحار ۷۲: ۲۶۳، الحديث ۴۸ و مستدرك الوسائل ۹: ۸۶، الباب ۱۲۰ من أبواب تحريم الكذب، الحديث ۱۵.

(۴) البحار ۷۲: ۲۶۳، الحديث ۴۶.

(۵) النحل: ۱۰۵. (*)

*****ص ۱۳*****

و لذلک کله أطلق جماعة کالفاضلین (۱) و الشهید الثانی (۲) - فی ظاهر کلماتهم - کونه من الکبائر، من غیر فرق بین أن یترتب علی الخبر الکاذب مفسدة أو لا یترتب علیه شیء أصلا و یؤیده ما روی عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فی وصیته لأبی ذر رضوان الله علیه: ویل للذی یحدث فیکذب، لیضحک القوم، ویل له، ویل له (۳) (۴)، فإن الأکاذیب المضحکة لا یترتب علیها غالبا إیقاع فی المفسدة. نعم، فی الأخبار ما یظهر منه عدم کونه علی الإطلاق کبیرة، مثل روایة أبی خدیجة، عن أبی عبد الله علیه السلام : إن الکذب علی الله تعالی و رسوله من الکبائر (۵). فإنها ظاهرة فی اختصاص (۶) الکبیرة بهذا الکذب الخاص، لکن یمکن حملها علی کون هذا (۷) الکذب الخاص من الکبائر الشدیدة العظیمة و لعل هذا أولی من تقیید المطلقات المتقدمة و فی مرسلة سیف بن عمیرة، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال: کان

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نقف علیه فی کتب المحقق و العلامة قدس سره ما، نعم فی القواعد (۲: ۲۳۶) : أن الکبیرة ما توعد الله فیها بالنار و مثله التحریر (۲: ۲۰۸).

(۲) الروضة البهیة ۳: ۱۲۹.

(۳) محل ویل له الثالث بیاض فی ش و فی سائر النسخ: ویل له و ویل له و ویل له.

(۴) الوسائل ۸: ۵۷۷، الباب ۱۴۰ من أبواب أحکام العشرة، ذیل الحدیث ۴.

(۵) الوسائل ۸: ۵۷۵، الباب ۱۳۹ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۳.

(۶) کذا فی ش و فی سائر النسخ: باختصاص.

(۷) لم ترد هذا فی ف. (*)

*****ص ۱۴*****

یقول علی بن الحسین علیهما السلام لولده:

اتقوا الکذب، الصغیر منه و الکبیر، فی کل جد و هزل، فإن الرجل إذا کذب فی الصغیر اجترأ علی الکبیر ... الخبر (۱) و یستفاد منه: أن عظم الکذب باعتبار ما یترتب علیه من المفاسد و فی صحیحة ابن الحجاج: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : الکذاب هو الذی یکذب فی الشیء؟ قال: لا، ما من أحد إلا و یکون منه ذلک و لکن المطبوع (۲) علی الکذب (۳)، فإن قوله: ما من أحد ... الخبر یدل علی أن الکذب من اللمم الذی یصدر من کل أحد، لا من الکبائر و عن الحارث الأعور، عن علی علیه السلام ، قال: لا یصلح من الکذب جد و [لا] (۴) هزل و لا یعدن (۵) أحدکم صبیه ثم لا یفی له، إن الکذب یهدی إلی الفجور و الفجور یهدی إلی النار و ما زال أحدکم یکذب حتی یقال: کذب و فجر ... الخبر (۶) و فیه أیضا إشعار بأن مجرد الکذب لیس فجورا و قوله: لا یعدن أحدکم صبیه ثم لا یفی له، لا بد أن یراد به

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۸: ۵۷۷، الباب ۱۴۰ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.

(۲) کذا فی ص و فی سائر النسخ: المطوع.

(۳) الوسائل ۸: ۵۷۳، الباب ۱۳۸ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۹.

(۴) من الوسائل.

(۵) فی الوسائل: و لا أن یعد.

(۶) الوسائل ۸: ۵۷۷، الباب ۱۴۰ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۳. (*)

*****ص ۱۵*****

النهى عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالى: * (كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) * (۱)، بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا و أن إطلاق الكذب عليه فى الرواية لكونه فى حكمه من حيث الحرمة، أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أن سائر الإنشاءات كذلك و لذا ذكر بعض الأساطين: أن الكذب و إن كان من صفات الخبر، إلا أن حكمه يجرى فى الإنشاء المنبئ عنه، كمدح المذموم و ذم الممدوح و تمنى المكاره (۲) و ترجى غير المتوقع و إيجاب غير الموجب و ندب غير النادب و وعد غير العازم (۳) و كيف كان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فى الكذب، لعدم كونه من مقولة الكلام، نعم، هو كذب للوعد، بمعنى جعله مخالفا للواقع، كما أن إنجاز الوعد صدق له، بمعنى جعله مطابقا للواقع، فيقال: صادق الوعد و وعد غير مكذوب و الكذب بهذا المعنى ليس محرما على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا فى حرمته (۴) و فى بعضها الاستشهاد بالآية المتقدمة. ثم إن ظاهر الخبرين الأخيرين - خصوصا المرسلة - حرمة الكذب حتى فى الهزل و يمكن أن يراد به: الكذب فى مقام الهزل و أما نفس

***** (هامش) ***** *

(۱) الصف: ۳.

(۲) فى ف: و تمنى ما يكره الكاره.

(۳) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۲۰.

(۴) انظر الوسائل ۸: ۵۱۵، الباب ۱۰۹ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۲ و ۳ و أيضا ۱۱: ۲۷۰، الباب ۴۹ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۶ و ۱۱. (*)

*****ص ۱۶*****

الهزل - و هو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله - فلا يبعد أنه غير محرم مع نصب القرينة على إرادة الهزل كما صرح به بعض (۱) و لعله (۲) لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود و للسيرة و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحية و يحتمل غير بعيد حرمته، لعموم ما تقدم، خصوصا الخبرين الأخيرين و النبوى فى وصية أبى ذر رضى الله عنه (۳)، لأن الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهزل و عن الخصال بسنده عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

أنا زعيم بيت فى أعلى الجنة و بيت فى وسط الجنة و بيت فى رياض الجنة لمن ترك المراء و إن كان محقا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا و لمن حسن خلقه (۴) و قال أمير المؤمنين عليه الصلاة و السلام:

لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده (۵). ثم إنه لا ينبغى الإشكال فى أن المبالغة فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت، ليست من الكذب.

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نعثر على من صرح بذلك، انظر مفتاح الكرامة ۴: ۶۷ و الجواهر ۲۲: ۷۲.

(۲) لم ترد:

كما صرح به بعض و لعله فى ف.

(۳) تقدم فى الصفحة ۱۳.

(۴) الخصال ۱: ۱۴۴، الحديث ۱۷۰ و الوسائل ۸: ۵۶۸، الباب ۱۳۵ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۸.

(۵) الوسائل ۸: ۵۷۷، الباب ۱۴۰ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۲. (*)

*****ص ۱۷*****

و ربما یدخل فیه إذا کانت فی غیر محلها، کما لو مدح إنسانا (۱) قبیح المنظر و شبه وجهه بالقمر، إلا إذا بنی علی کونه کذلک فی نظر المادح، فإن الأنظار تختلف فی التحسین و التقبیح کالذوائق فی المطعومات و أما التوریهٔ و هی (۲) : أن یرید بلفظ معنی مطابقا للواقع و قصد من إلقائه أن یفهم المخاطب منه خلاف ذلک، مما هو ظاهر فیه عند مطلق المخاطب، أو المخاطب الخاص - کما لو قلت فی مقام إنکار ما قلته فی حق أحد:

علم الله ما قلته و أردت بکلمهٔ ما الموصولهٔ و فهم المخاطب النافیهٔ و کما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له: ما هوها هنا و أشار إلی موضع خال فی البیت (۳) و کما لو قلت: الیوم ما أکلت الخبز، تعنی بذلک حالهٔ النوم أو حالهٔ الصلاهٔ، إلی غیر ذلک - فلا ینبغی الإشکال فی عدم کونها من الکذب و لذا صرح الأصحاب فیما سیأتی من وجوب التوریهٔ عند الضرورهٔ (۴)، بأنه یوری (۵) بما یخرجه من الکذب، بل اعترض جامع المقاصد علی قول العلامهٔ فی القواعد - فی مسألهٔ الودیعهٔ إذا طالبها ظالم، بأنه یجوز الحلف کاذبا و تجب التوریهٔ علی العارف بها - : بأن

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ش: إنسان.

(۲) کذا فی نسخهٔ بدل ص و فی النسخ: و هو.

(۳) فی ظاهر ف: فی البیت خال.

(۴) ستأتی تصریحاتهم فی الصفحهٔ ۲۲ و ۲۳.

(۵) فی ش: یؤدی. (*)

*****ص ۱۸*****

العبارهٔ لا تخلو من (۱) مناقشهٔ، حیث تقتضی ثبوت الکذب مع التوریهٔ و معلوم أن لا کذب معها (۲)، انتهی و وجه ذلک: أن الخبر باعتبار معناه - و هو المستعمل فیه کلامه - لیس مخالفا للواقع و إنما فهم المخاطب من کلامه أمرا مخالفا للواقع لم یقصده المتکلم من اللفظ. نعم، لو ترتب علیها مفسدهٔ حرمت من تلک الجهة، اللهم إلا أن یدعی أن مفسدهٔ الکذب - و هی الإغراء - موجودهٔ فیها و هو ممنوع، لأن الکذب محرم، لا لمجرد الإغراء و ذکر بعض الأفاضل (۳) : أن المعتبر فی اتصاف الخبر بالصدق و الکذب هو ما یفهم من ظاهر الکلام، لا ما هو المراد منه، فلو قال: رأیت حمارا و أراد منه البلید من دون نصب قرینهٔ، فهو متصف بالکذب و إن لم یکن المراد مخالفا للواقع، انتهی موضع الحاجهٔ. فإن أراد اتصاف الخبر فی الواقع، فقد تقدم أنه دائر مدار موافقهٔ مراد المخبر و مخالفته للواقع، لأنه معنی الخبر و المقصود منه، دون ظاهره الذی لم یقصد و إن أراد اتصافه عند الواصف، فهو حق مع فرض جهله بإرادهٔ خلاف الظاهر. لکن توصیفه - حینئذ - باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی غیر ش: عن.

(۲) جامع المقاصد ۶: ۳۸.

(۳) هو المحقق القمی فی قوانین الأصول ۱: ۴۱۹. (*)

*****ص ۱۹*****

فیرجع الأمر إلی إناطهٔ الاتصاف بمراد المتکلم و إن کان الطریق إلیه اعتقاد المخاطب و مما یدل علی سلب الکذب عن التوریهٔ ما روی فی الاحتجاج: أنه سئل الصادق علیه السلام عن قول الله عز و جل - فی قصهٔ إبراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام - : * (بل فعله کبیرهم هذا فاسألوهم إن کانوا ینطقون) * (۱)، قال: ما فعله (۲) کبیرهم و ما کذب إبراهیم، قیل: و کیف ذلک؟ فقال: إنما قال

إبراهيم:

* (إن كانوا ينطقون) *، أى: إن نطقوا فكبيرهم فعل و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا و ما كذب إبراهيم و سئل عليه السلام عن قوله تعالى: * (أيتها العير إنكم لسارقون) * (۳). قال: إنهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى أنهم قالوا: * (نفقد صواع الملك) * (۴) و لم يقولوا: سرقتم صواع الملك و سئل عن قول الله عز و جل حكاية عن ابراهيم عليه السلام : * (إنى سقيم) * (۵) قال: ما كان ابراهيم سقيما و ما كذب، إنما عنى سقيما فى دينه، أى: مرتادا (۶).

***** (هامش) ***** *

(۱) الأنبياء: ۶۳.

(۲) فى خ: ما فعل.

(۳) يوسف: ۷۰.

(۴) يوسف: ۷۲.

(۵) الصافات: ۸۹.

(۶) الاحتجاج ۲: ۱۰۵ مع اختلاف يسير و المرتاد:

الطالب للشئ. (*)

*****ص ۲۰*****

و فى مستطرفات السرائر من كتاب ابن بكير، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام : الرجل يستأذن عليه، فيقول (۱) للجارية: قولى: ليس هوها هنا، فقال: لا بأس، ليس بكذب (۲)، فإن سلب الكذب مبنى على أن المشار إليه بقوله: ها هنا موضع خال من الدار، إذ لا وجه له سوى ذلك و روى فى باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابة صحب واحدا آخر، فاعترضهما فى الطريق أعداء المصحوب، فأنكر الصاحب أنه هو، فأحلفوه، فحلف لهم أنه أخوه، فلما أتى النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم قال له: صدقت، المسلم أخو المسلم (۳). إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك (۴).

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: يقول.

(۲) مستطرفات السرائر (السرائر) ۳: ۶۳۲ و الوسائل ۸: ۵۸۰، الباب ۱۴۱ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۸.

(۳) المبسوط ۵: ۹۵.

(۴) راجع الوسائل ۸: ۵۷۸، الباب ۱۴۱ من أبواب أحكام العشرة. (*)

*****ص ۲۱*****

أما الكلام فى المقام الثانى و هو مسوغات الكذب فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين: أحدهما - الضرورة إليه: فيسوغ معها بالأدلة الأربعة، قال الله تعالى: * (إلا من اكره و قلبه مطمئن بالإيمان) * (۱) و قال تعالى: * (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقية) * (۲) و قوله عليه السلام : ما من شىء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه (۳) و قد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات و الأخبار فى ذلك أكثر من أن تحصى و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه (۴) و الإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى و العقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين مع بقائه على قبحه، أو انتفاء قبحه، لغلبة الآخر عليه، على القولين (۵) فى كون القبح العقلى

***** (هامش) ***** *

(۱) النحل: ۱۰۶.

(۲) آل عمران: ۲۸.

(۳) الوسائل ۴: ۶۹۰، الباب الأول من أبواب القيام، الحديث ۶ و ۷، مع اختلاف فی بعض الألفاظ.

(۴) الوسائل ۱۶: ۱۳۴، الباب ۱۲ من أبواب كتاب الأيمان.

(۵) تعرض لهما القوشجی فی شرح التجريد:

۳۳۸. (*)

*****ص ۲۲*****

- مطلقا، أو فی خصوص الكذب - لأجل الذات، أو بالوجوه و الاعتبارات و لا إشكال فی ذلك كله، إنما الإشكال و الخلاف فی أنه هل يجب حينئذ التوريۀ لمن يقدر عليها، أم لا؟ ظاهر المشهور هو الأول، كما يظهر من المقنعۀ (۱) و المبسوط (۲) و الغنيۀ (۳) و السرائر (۴) و الشرائع (۵) و القواعد (۶) و اللمعۀ و شرحها (۷) و التحرير (۸) و جامع المقاصد (۹) و الرياض (۱۰) و محكی مجمع البرهان (۱۱) فی مسألۀ جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعۀ. قال فی المقنعۀ: من كانت عنده أمانۀ فطالبه ظالم فليجحد و إن استحلفه ظالم علی ذلك فليحلف و يوری فی نفسه بما يخرجه عن الكذب - إلی أن قال (۱۲) -: فإن لم يحسن التوريۀ و كان نيته حفظ

***** (هامش) ***** *

(۱) المقنعۀ: ۵۵۶.

(۲) لم نقف عليه فيه.

(۳) الغنيۀ (الجوامع الفقهيۀ) : ۵۳۸.

(۴) السرائر ۳: ۴۳.

(۵) الشرائع ۲: ۱۶۳ و ۳: ۳۲.

(۶) القواعد ۱: ۱۹۰.

(۷) اللمعۀ الدمشقيۀ و شرحها (الروضۀ البهيۀ) ۴: ۲۳۵.

(۸) التحرير ۱: ۲۶۶.

(۹) جامع المقاصد ۴: ۲۷.

(۱۰) الرياض ۱: ۶۲۲.

(۱۱) مجمع الفائدۀ ۱۰: ۳۰۰.

(۱۲) وردت هذه العبارۀ فی ش مضطربۀ. (*)

*****ص ۲۳*****

الأمانۀ أجزأته النيۀ و كان مأجورا (۱)، انتهی و قال فی السرائر فی هذه المسألۀ - أعنی مطالبۀ الظالم الوديعۀ -: فإن قنع الظالم منه بيمينه، فله أن يحلف و يوری فی ذلك (۲)، انتهی و فی الغنيۀ - فی هذه المسألۀ -: و يجوز له أن يحلف أنه ليس عنده وديعۀ و يوری فی يمينه بما يسلم به من الكذب، بدليل إجماع الشيعۀ (۳)، انتهی و فی النافع: حلف موريا (۴) و فی القواعد:

و يجب التوريۀ علی العارف بها (۵)، انتهی و فی التحرير - فی باب الحيل من كتاب الطلاق -: لو أنكر الاستدانۀ خوفا من الإقرار بالإبراء، أو القضاء جاز الحلف مع صدقه، بشرط التوريۀ بما يخرجه عن الكذب (۶)، انتهی و فی اللمعۀ: يحلف عليه فيوری (۷) و قريب منه فی شرحها (۸) و فی جامع المقاصد - فی باب المكاسب -: يجب التوريۀ بما يخرجه عن (۹) الكذب (۱۰)، انتهی.

***** (هامش) ***** *

(۱ - ۳) تقدم التخريج عنها فی الصفحۀ السابقۀ.

(۴) المختصر النافع ۱: ۱۵۰.

(۵ – ۸) تقدم التخريج عنها فى الصفحة السابقة.

(۹) كذا فى ف و فى سائر النسخ: من.

(۱۰) لم نقف فى باب المكاسب من جامع المقاصد (۴: ۲۷) إلا على ما يلى: و لو اقتضت المصلحة الكذب وجبت التورية، نعم فى باب الوديعة (۶: ۳۸) ما يلى: و تجب التورية على العارف بها بأن يقصد ما يخرجه عن الكذب. (*)

*****ص ۲۴*****

و وجه ما ذكروه: أن الكذب حرام و لم يحصل الاضطرار إليه مع القدرة على التورية، فيدخل تحت العمومات (۱)، مع أن قبح الكذب عقلى، فلا- يسوغ إلا- مع تحقق عنوان حسن فى ضمنه يغلب حسنه على قبحه و يتوقف تحققه على تحققه و لا- يكون التوقف إلا- مع العجز عن التورية و هذا الحكم جيد، إلا أن مقتضى إطلاقات أدلة الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه، عدم اعتبار ذلك. ففى رواية السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن على عليهم السلام : قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

إحلف بالله كاذبا و نج أخاك من القتل (۲) و صحيحة اسماعيل بن سعد الأشعرى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام : سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان، فيحلف له لينجو به منه. قال: لا- بأس و سألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال نفسه (۳) ؟ قال: نعم (۴) و عن الفقيه، قال: قال الصادق عليه السلام : اليمين على وجهين – إلى أن قال – : فأما اليمين التى يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذب

***** (هامش) ***** *

(۱) المتقدمة فى أول البحث.

(۲) الوسائل ۱۶: ۱۳۴، الباب ۱۲ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ۴.

(۳) فى الوسائل و نسخة بدل ش: ماله.

(۴) الوسائل ۱۶: ۱۳۴، الباب ۱۲ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث الأول. (*)

*****ص ۲۵*****

و (۱) لم تلزمه الكفارة، فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرئ مسلم، أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص، أو غيره (۲) و فى موثقة زرارة بابن بكير: إنا نمر على هؤلاء القوم، فيستحلفونا على أموالنا و قد أدينا زكاتها؟ فقال: يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم بما شاؤا (۳) و رواية سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام : إذا حلف الرجل تقية (۴) لم يضره إذا هو (۵) اكره، أو اضطر (۶) إليه و قال: ليس شىء مما (۷) حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إليه (۸). إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى هذا الباب (۹) و فيما يأتى (۱۰)،

***** (هامش) ***** *

(۱) الواو غير موجودة فى خ، م و ع.

(۲) الفقيه ۳: ۳۶۶ – ۳۶۷، الحديث ۴۲۹۷ و فيه: و لا- تلزمه الكفارة و الوسائل ۱۶: ۱۳۵، الباب ۱۲ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ۹.

(۳) الوسائل ۱۶: ۱۳۶، الباب ۱۲ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ۱۴ و فيه: ما شاؤا، نعم وردت عبارة بما شاؤا فى جواب السؤال عن الحلف بالطلاق و العتاق.

(۴) لم ترد تقية فى غير ص و ش.

(۵) لم ترد هو فی ف، ن، خ، م و ع.

(۶) فی الوسائل: و اضطر.

(۷) فی ف، ن، م و ص: فیما.

(۸) الوسائل ۱۶: ۱۳۷، الباب ۱۲ من أبواب کتاب الأیمان، الحدیث ۱۸.

(۹) الوسائل ۱۶: ۱۳۷، الباب ۱۲ من أبواب کتاب الأیمان.

(۱۰) یأتی فی الصفحة ۳۱، (الثانی من مسوغات الکذب). (*)

*****ص ۲۶*****

من جواز الکذب فی الإصلاح، التی یصعب علی الفقیه التزام تقییدها بصورة عدم القدرة علی التوریة و أما حکم العقل بقبح الکذب فی غیر مقام توقف تحقق المصلحة الراجحة علیه، فهو و إن کان مسلما إلا أنه یمکن القول بالعفو عنه شرعا، للأخبار المذکورة، کما عفی عن الکذب فی الإصلاح و عن السب و التبری مع الإکراه، مع أنه قبیح عقلا أیضا، مع أن إیجاب التوریة علی القادر لا یخلو عن التزام ما یعسر (۱) کما لا یخفی، فلو قیل بتوسعة الشارع علی العباد بعدم ترتیب الآثار علی الکذب فی ما نحن فیه و إن قدر علی التوریة، کان حسنا، إلا أن الاحتیاط فی خلافه، بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقیید فی هذه المطلقات، لأن النسبة بین هذه المطلقات و بین ما دل - کالروایة الأخیرة و غیرها - علی اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقا، عموم من وجه، فیرجع إلی عمومات حرمة الکذب، فتأمل. هذا، مع إمکان منع الاستبعاد المذکور، لأن مورد الأخبار عدم الالتفات إلی التوریة فی مقام الضرورة إلی الکذب، إذ مع الالتفات فالغالب اختیارها، إذ لا داعی إلی العدول عنها إلی الکذب. ثم إن أکثر الأصحاب مع تقییدهم جواز الکذب بعدم القدرة (۲) علی التوریة (۳)، أطلقوا القول بلغویة ما اکره علیه، من العقود

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و مصححة م و نسخة بدل ش و فی النسخ: بالعسر.

(۲) فی ف: بالقدرة بدل بعدم القدرة.

(۳) راجع الصفحة ۲۲. (*)

*****ص ۲۷*****

و الإیقاعات و الأقوال المحرمة کالسب و التبری، من دون تقیید بصورة عدم التمکن من التوریة (۱)، بل صرح (۲) بعض هؤلاء کالشهید فی الروضة (۳) و المسالک (۴) - فی باب الطلاق (۵) - بعدم اعتبار العجز عنها، بل فی کلام بعض ما یشعر بالاتفاق علیه (۶)، مع أنه یمکن أن یقال: إن المکره علی البیع إنما اکره علی التلفظ بالصیغة و أما إرادة المعنی فمما لا تقبل الإکراه، فإذا أراده مع القدرة علی عدم إرادته (۷) فقد اختاره، فالإکراه علی البیع الواقعی یختص بغیر القادر علی التوریة، لعدم المعرفة بها، أو عدم الالتفات إلیها، کما أن الاضطرار إلی الکذب یختص بغیر القادر علیها و یمکن أن یفرق بین المقامین: بأن الإکراه إنما یتعلق بالبیع الحقیقی، أو الطلاق الحقیقی، غایة الأمر قدرة المکره علی التفصی عنه بإیقاع الصورة من دون إرادة المعنی، لکنه غیر المکره علیه و حیث إن الأخبار خالیة عن اعتبار العجز عن التفصی بهذا الوجه، لم یعتبر ذلک

***** (هامش) ***** *

(۱) انظر النهایة: ۵۱۰ و السرائر ۲: ۶۶۵ و الشرائع ۲: ۱۴ و ۳: ۱۲ و المختصر ۱: ۱۹۷ و التنقیح ۳: ۲۹۴ و الکفایة: ۱۹۸ و الریاض ۲: ۱۶۹ و غیرها.

(۲) فی ف: و بعض هؤلاء، بدل: بل صرح بعض هؤلاء.

(۳) الروضة البهیة ۶: ۲۱.

(۴) المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۳.

(۵) فی ف: بل صرح فی باب الطلاق.

(۶) راجع الجواهر ۳۲: ۱۵.

(۷) فی ف: علی العدم. (*)

*****ص ۲۸*****

فی حکم الإکراه و هذا بخلاف الکذب، فإنه لم یسوغ إلا عند الاضطرار إلیه و لا اضطرار مع القدرة. نعم، لو کان الإکراه من أفراد الاضطرار - بأن کان المعتبر فی تحقق موضوعه عرفا أو لغة العجز عن التفصی کما ادعاه بعض (۱)، أو قلنا باختصاص رفع حکمه بصورة الاضطرار، بأن کان عدم ترتب الأثر علی المکره علیه من حیث إنه مضطر إلیه لدفع الضرر المتوعد علیه به عن النفس و المال - کان ینبغی فیه اعتبار العجز عن (۲) التوریة، لعدم الاضطرار مع القدرة علیها و الحاصل: أن المکره إذا قصد المعنی مع التمکن من التوریة، صدق علی ما أوقع أنه مکره علیه، فیدخل فی عموم رفع ما اکرهوا علیه (۳) و أما المضطر، فإذا کذب مع القدرة علی التوریة، لم یصدق أنه مضطر إلیه، فلا یدخل فی عموم رفع ما اضطروا إلیه (۴). هذا کله علی مذاق المشهور من انحصار جواز الکذب بصورة الاضطرار إلیه حتی من جهة العجز عن التوریة و أما علی ما استظهرناه

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نعثر علیه، نعم فی الحدائق (۲۵: ۱۵۹)، من شرائط الإکراه: عجز المکره عن دفع ما توعد به.

(۲) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من.

(۳) راجع الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس.

(۴) راجع الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۱ و ۳. (*)

*****ص ۲۹*****

من الأخبار (۱) - کما اعترف به جماعة (۲) - من جوازه مع الاضطرار إلیه من غیر جهة العجز عن التوریة، فلا فرق بینه و بین الإکراه. کما أن الظاهر أن أدلة نفی الإکراه راجعة إلی الاضطرار، لکن (۳) من غیر جهة التوریة، فالشارع رخص فی ترک التوریة فی کل کلام مضطر إلیه للإکراه علیه أو دفع الضرر به. هذا و لکن الأحوط التوریة فی البابین. ثم إن الضرر المسوغ للکذب هو المسوغ لسائر المحرمات. نعم، یستحب تحمل الضرر المالی الذی لا یجحف و علیه یحمل قول أمیر المؤمنین علیه السلام فی نهج البلاغة: علامة الإیمان أن تؤثر الصدق حیث یضرک، علی الکذب حیث ینفعک (۴). ثم إن الأقوال الصادرة عن أئمتنا صلوات الله علیهم فی مقام التقیة فی بیان الأحکام، مثل قولهم:

لا بأس بالصلاة فی ثوب أصابه خمر (۵) و نحو ذلک و إن أمکن حمله علی الکذب لمصلحة - بناء علی ما استظهرن

***** (هامش) ***** *

(۱) کما تقدم فی الصفحة ۲۴ عند قوله: إلا أن مقتضی إطلاقات أدلة الترخیص...

(۲) لم نقف علیه.

(۳) کلمة لکن مشطوب علیها فی ف.

(۴) نهج البلاغة - الحکمة: ۴۵۸ و انظر الوسائل ۸: ۵۸۰، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۱۱، لکن لم ترد کلمة علامة فی نهج البلاغة.

(۵) الوسائل ۲: ۱۰۵۵، الباب ۳۸ من أبواب النجاسات، الاحادیث ۲ و ۱۰ - ۱۳ و غیرها. (*)

*****ص ۳۰*****

جوازه من الأخبار - (۱)، إلا أن الألیق بشأنهم علیهم السلام هو الحمل علی إرادهٔ خلاف ظواهرها من دون نصب قرینهٔ، بأن یرید من جواز الصلاهٔ فی الثوب المذکور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطرار إلی اللبس و قد صرحوا بإرادهٔ المحامل البعیدهٔ فی بعض الموارد، مثل أنه ذکر علیه السلام : أن النافلهٔ فریضهٔ، ففزع المخاطب، ثم قال: إنما أردت صلاهٔ الوتر علی النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم (۲) و من هنا یعلم أنه إذا دار الأمر فی بعض المواضع بین الحمل علی التقیهٔ و الحمل علی الاستحباب، کما فی الأمر بالوضوء عقیب بعض ما قال العامهٔ بکونه حدثا (۳)، تعین الثانی، لأن التقیهٔ تتأدی بإرادهٔ المجاز و إخفاء القرینهٔ.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی الصفحهٔ ۲۴ عند قوله: إلا أن مقتضی إطلاقات أدلهٔ الترخیص...

(۲) الوسائل ۳: ۴۹، الباب ۱۶ من أبواب أعداد الفرائض، الحدیث ۶.

(۳) راجع الوسائل ۱: ۱۸۹، الباب ۶ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۱۲ و ۱۳ و الصفحهٔ ۱۹۸، الباب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء، الأحادیث ۱۲ و ۱۴ و ۱۶ و ۱۷ و غیرها. (*)

*****ص ۳۱*****

الثانی من مسوغات الکذب - إرادهٔ الاصلاح: و قد استفاضت الأخبار بجواز الکذب عند إرادهٔ الإصلاح، ففی صحیحهٔ معاویهٔ بن عمار: المصلح لیس بکذاب (۱) و نحوها روایهٔ معاویهٔ بن حکم (۲)، عن أبیه، عن جده، عن أبی عبد الله علیه السلام (۳) و فی روایهٔ عیسی بن حنان (۴)، عن الصادق علیه السلام : کل کذب مسؤول عنه صاحبه یوما، إلا کذبا فی ثلاثهٔ: رجل کاید (۵) فی حربه فهو موضوع عنه و (۶) رجل أصلح بین إثنین، یلقی هذا بغیر ما یلقی (۷) هذا، یرید بذلک الإصلاح و (۸) رجل وعد أهله (۹) و هو لا یرید أن یتم لهم (۱۰) و بمضمون هذه الروایهٔ فی استثناء هذه الثلاثهٔ، روایات (۱۱) و فی مرسلهٔ الواسطی، عن أبی عبد الله علیه السلام : قال: الکلام

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۸: ۵۷۸، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۳.

(۲) کذا فی النسخ و فی المصادر: معاویهٔ بن حکیم.

(۳) الوسائل ۸: ۵۸۰، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۹.

(۴) فی المصادر الحدیثهٔ: عیسی بن حسان.

(۵) فی الوسائل: کائد.

(۶) و (۸) فی الوسائل و هامش ص: أو.

(۷) فی الوسائل: یلقی به.

(۹) فی الوسائل و هامش ص زیادهٔ: شیئا.

(۱۰) الوسائل ۸: ۵۷۹، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۵.

(۱۱) نفس المصدر، الأحادیث ۱ و ۲ و ۵. (*)

*****ص ۳۲*****

ثلاثهٔ: صدق و کذب و إصلاح بین الناس (۱). قیل له: جعلت فداک و ما (۲) الإصلاح بین الناس؟ قال: تسمع من الرجل کلاما یبلغه فتخبث (۳) نفسه، فتقول: سمعت فلانا قال فیک من الخیر کذا و کذا، خلاف ما سمعته (۴) و عن الصدوق - فی کتاب الإخوان - بسنده عن أبی الحسن الرضا علیه السلام : قال: إن الرجل لیصدق علی أخیه فیصیبه عنت من صدقه فیکون کذابا عند الله و إن الرجل لیکذب علی أخیه یرید به نفعه فیکون عند الله صادقا (۵). ثم إن ظاهر الأخبار المذکورهٔ عدم وجوب التوریهٔ و لم أر من اعتبر العجز

عنها فی جواز الکـذب فی هذا المقام و تقیید الأخبار المذکورة بصورة العجز عنها فی غایة البعد و إن کان مراعاته مقتضـی الاحتیاط. ثم (۶) إنه قد ورد فی أخبار کثیرة جواز الوعد الکاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل (۷) و الله العالم.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی الوسائل و هامش ص زیادة: قال.

(۲) فی الوسائل: ما.

(۳) فی ن، خ، م و ع: فتخبت.

(۴) الوسائل ۸: ۵۷۹، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۶.

(۵) الوسائل ۸: ۵۸۰، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۱۰ مع اختلاف.

(۶) العبارة من هنا إلی کلمة الأهل لم ترد فی ف.

(۷) راجع الوسائل ۸: ۵۷۸، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشرة، الأحادیث ۱ و ۲ و ۵. (*)

*****ص ۳۳*****

## المسألة التاسعة عشر

المسألة التاسعة عشر:

الکهانة حرام و هی (۱) : من کهن یکهن ککتب یکتب کتابة - کما فی الصحاح - إذا تکهن، قال: و یقال کهن - بالضم - ، کهانة - بالفتـح - : إذا صـار کاهنا (۲) و عن القاموس أیضا: الکهانـة - بالکسـر (۳) - ، لکـن عن المصـباح: کهن یکهن - کقتـل - کهانـة - بالفتح - (۴) و کیف کـان، فعن النهایـة: أن الکـاهن من یتعـاطی الخبر عن الکائنـات فی مسـتقبل الزمان و قـد کان فی العرب کهنـة، فمنهم:

من کان یزعم أن له تابعا من الجن یلقی إلیه الأخبار و منهم:

من کان یزعم أنه یعرف الامور بمقدمات و أسباب یستدل بها علی مواقعها من کلام من سأله، أو فعله،

***** (هامش) ***** *

(۱) عبارة حرام و هی من ش.

(۲) الصحاح ۶: ۲۱۹۱، مادة: کهن.

(۳) القاموس ۴: ۲۶۴، مادة: کهن.

(۴) المصباح المنیر: ۵۴۳، مادة: کهن. (*)

*****ص ۳۴*****

أو حاله و هـذا یخصونه باسم العراف (۱) و المحکی (۲) عن الأـکثر فی تعریف الکـاهن ما فی القواعـد، من أنه: من کان له رئی من الجن یأتیه الأخبار (۳) و عن التنقیح: أنه المشهور (۴) و نسبه فی التحریر (۵) إلی القیل (۶). ورئی - علی فعیل - من رأی، یقال: فلان رئی القوم، أی صاحب رأیهم، قیل: و قد یکسر راؤه إتباعا (۷) و عن القاموس: و الرئی (۸) کغنی: جنی یری فیحب (۹) و عن النهایة: یقال للتابع من الجن رئی بوزن کمی (۱۰). أقول: روی الطبرسی فی الاحتجاج فی جملة الأسئلة التی سأل

***** (هامش) ***** *

(۱) النهایة، لابن الأثیر ۴: ۲۱۴، مادة: کهن.

(۲) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۷۴.

(۳) القواعد ۱: ۱۲۱ و فیه: بالأخبار.

(۴) التنقیح الرائع ۲: ۱۳.

(۵) کذا فی ف و فی غیره: ئر و هو سهو، لأنه لم یتعرض فی السرائر لتعریف الکهانهٔ.

(۶) انظر التحریر ۱: ۱۶۱ و لیس فیه النسبهٔ إلی القیل، نعم حکی السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ (۴: ۷۴) النسبهٔ إلی القیل عن التحریر.

(۷) قاله ابن الأثیر فی النهایهٔ ۲: ۱۷۸، مادهٔ: رأی.

(۸) کذا فی ص و فی سائر النسخ: رأی.

(۹) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: فیخبر. انظر القاموس المحیط ۴: ۳۳۱، مادهٔ: الرؤیهٔ

(۱۰) النهایهٔ، لابن الأثیر ۲: ۱۷۸. (*)

*****ص ۳۵*****

الزنـدیق عنها أبا عبـد الله علیه السـلام : قال الزنـدیق: فمن أین أصل الکهانـهٔ و من أین یخبر الناس بما یحـدث؟ قال علیه السـلام : إن الکهانـهٔ کانت فی الجاهلیهٔ فی کل حین فترهٔ من الرسل، کان الکاهن بمنزلهٔ الحاکم یحتکمون إلیه فیما یشـتبه علیهم من الامور بینهم، فیخبرهم بأشیاء (۱) تحدث و ذلک فی (۲) وجوه شتی: فراسـهٔ العین و ذکاء القلب و وسوسهٔ النفس و فطنهٔ الروح، مع قذف فی قلبه، لأـن مـا یحـدث فی الأرض من الحوادث الظاهرهٔ فـذلک یعلم (۳) الشـیطان و یؤدیه إلی الکـاهن و یخبره بمـا یحـدث فی المنـازل و الأطراف و أما أخبار السـماء، فإن الشیاطین کانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاک و هی لا تحجب و لا ترجم بالنجوم و إنما منعت من استراق السـمع لئلا یقع فی الأرض سبب یشاکل (۴) الوحی من خبر السماء، فیلبس (۵) علی أهـل الأرض ما جاءهم عن الله تعالی لإثبات الحجهٔ و نفی الشبههٔ و کان الشیطان یسترق الکلمهٔ الواحدهٔ من خبر

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف و هامش ن و م:

بأسباب و فی المصدر و نسخهٔ بدل ش و خ: عن أشیاء.

(۲) فی المصدر و نسخهٔ بدل ش: من.

(۳) فی مصححهٔ ن: یعلمه.

(۴) فی ش و المصدر: سبب تشاکل.

(۵) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و یلبس. (*)

*****ص ۳۶*****

السـماء بما یحدث الله (۱) فی خلقه فیختطفهـا، ثم یهبـط بها إلی الأرض، فیقـذفها إلی الکاهن، فإذا قـد زاد کلمات من عنـده، فیخلط الحق بالباطـل، فما أصاب الکاهن من خبر مما کان (۲) یخبر به (۳) فهو (۴) ما أداه إلیه شـیطانه مما سمعه و ما أخطأ فیه فهو من باطل ما زاد فیه، فمنذ منعت الشـیاطین عن استراق السـمع انقطعت الکهانهٔ و الیوم إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبارا للناس (۵) مما (۶) یتحدثون به و ما یحدثونه (۷) و الشیاطین تؤدی إلی الشیاطین ما یحدث فی البعد من الحوادث، من سارق سرق و من (۸) قاتل قتل و من (۹) غائب غاب و هم أیضا بمنزلـهٔ الناس (۱۰) صـدوق و کذوب ... الخبر (۱۱) و قوله علیه السـلام : مع قـذف فی قلبه یمکن أن یکون قیدا للأخیر و هو فطنهٔ الروح، فتکون الکهانهٔ بغیر قذف الشیاطین، کما هو ظاهر

***** (هامش) ***** *

(۱) فی المصدر و هامش ص و خ: من الله.

(۲) عبارهٔ: مما کان من ص و المصدر و هامشی م و ش.

(۳) لم ترد به فی ف، ن و م.

(۴) فی ن، م و ش: هو.

(۵) کذا فی ف، ن، خ و ع و المصدر و فی ص: أخبار الناس و فی ش: أخبار للناس.

(۶) فی ش: بما.

(۷) لم ترد و ما یحدثونه فی ن و ص و شطب علیها فی ف.

(۸) و (۹) لم ترد من فی ف، ن، م و ص.

(۱۰) فی ص و المصدر: و هم بمنزلة الناس أیضا.

(۱۱) الاحتجاج ۲: ۸۱. (*)

*****ص ۳۷*****

ما تقدم عن النهایة (۱) و یحتمل أن یکون قیدا لجمیع الوجوه المذکورة، فیکون المراد ترکب أخبار الکاهن مما یقذفه الشیطان و ما یحدث (۲) فی نفسه، لتلک الوجوه و غیرها، کما یدل علیه قوله علیه السلام بعد ذلک: زاد کلمات من عنده فیخلط الحق بالباطل و کیف کان، ففی قوله: انقطعت الکهانة دلالة علی ما عن المغرب من أن الکهانة فی العرب کانت قبل المبعث (۳)، قبل منع الشیاطین (۴) عن استراق السمع (۵). لکن (۶) قوله علیه السلام : إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبارا للناس (۷) و قوله علیه السلام قبل ذلک: مع قذف فی قلبه ... الخ دلالة علی صدق الکاهن علی من لا یخبر إلا بأخبار الأرض، فیکون المراد من الکهانة المنقطعة: الکهانة الکاملة التی یکون الکاهن بها حاکما فی جمیع ما یتحاکمون إلیه من المشتبهات، کما ذکر فی أول الروایة و کیف کان، فلا خلاف فی حرمة الکهانة.

***** (هامش) ***** *

(۱) تقدم فی الصفحة ۳۳ - ۳۴.

(۲) کذا فی ش و فی ف: و مما یحدثه و فی سائر النسخ: و ما یحدثه.

(۳) فی ش: البعث.

(۴) فی ع و ص: الشیطان.

(۵) المغرب ۲: ۲۳۷ و نقله عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۷۴.

(۶) کذا فی النسخ و الظاهر سقوط کلمة فی.

(۷) فی م، ص و ش: أخبار الناس. (*)

*****ص ۳۸*****

و فی المروی عن الخصال: من تکهن، أو تکهن له فقد برئ من دین محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم (۱) و قد تقدم روایة: أن الکاهن کالساحر و أن تعلم النجوم یدعو إلی الکهانة (۲) و روی فی مستطرفات السرائر، عن کتاب المشیخة للحسن بن محبوب، عن الهیثم، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : إن عندنا بالجزیرة رجلا ربما أخبر من یأتیه یسأله عن الشیء یسرق، أو شبه ذلک، فنسأله؟ (۳) فقال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

من مشی إلی ساحر أو کاهن أو کذاب یصدقه فیما یقول (۴)، فقد کفر بما أنزل الله من کتاب، الخبر (۵) (۶) و ظاهر هذه الصحیحة أن الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم محرم مطلقا، سواء کان بالکهانة أو بغیرها، لأنه علیه السلام جعل المخبر بالشیء الغائب بین الساحر و الکاهن و الکذاب و جعل الکل حراما.

***** (هامش) ***** *

(۱) الخصال: ۱۹، الحدیث ۶۸ و الوسائل ۱۲: ۱۰۸، الباب ۲۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۲) راجع المکاسب ۱: ۲۰۵ – ۲۰۶.

(۳) لم ترد فنسأله فی ف، ن، خ، م و ع و فی المصدر: أفنسأله؟

(۴) فی المصدر: بما یقول.

(۵) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة الخبر إذ الحدیث مذکور بتمامه.

(۶) مستطرفات السرائر (السرائر) ۳: ۵۹۳ و الوسائل ۱۲: ۱۰۹، الباب ۲۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳. (*)

*****ص ۳۹*****

و یؤیده النهی فی النبوی المروی فی الفقیه فی حدیث المناهی أنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم نهی عن إتیان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برئ مما أنزل الله علی محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم (۱) و قد عرفت من النهایة أن المخبر عن الغائبات فی المستقبل کاهن و یخص باسم العراف (۲) و یؤید ذلک: ما تقدم فی روایة الاحتجاج من قوله علیه السلام : لئلا یقع فی الأرض سبب یشاکل الوحی ... الخ (۳)، فإن ظاهره کون ذلک مبغوضا للشارع من أی سبب کان، فتبین من ذلک أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غیر النظر (۴) فی بعض ما صح اعتباره – کبعض الجفر و الرمل – محرم و لعله لذا عد صاحب المفاتیح من المحرمات المنصوصة: الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم لغیر نبی، أو وصی نبی، سواء کان بالتنجیم، أو الکهانة، أو القیافة، أو غیر ذلک (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) الفقیه ۴: ۶، ضمن حدیث المناهی و الوسائل ۱۲: ۱۰۸، الباب ۲۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۲) راجع الصفحة ۳۳ – ۳۴.

(۳) راجع الصفحة ۳۵.

(۴) کذا فی ف و خ و فی غیرهما: نظر.

(۵) مفاتیح الشرائع ۲: ۲۳. (*)

*****ص ۴۱*****

## المسألة العشرون

المسألة العشرون:

اللهو حرام، علی ما یظهر من المبسوط (۱) و السرائر (۲) و المعتبر (۳) و القواعد (۴) و الذکری (۵) و الجعفریة (۶) و غیرها، حیث عللوا لزوم الإتمام فی سفر الصید بکونه محرما من حیث اللهو. قال فی المبسوط: السفر علی أربعة أقسام – و ذکر الواجب و الندب و المباح – ، ثم قال: الرابع سفر المعصیة، وعد من أمثلتها من طلب الصید للهو و البطر (۷) و نحوه بعینه عبارة السرائر (۸) و قال فی المعتبر: قال علماؤنا: اللاهی بسفره کالمتنزه بصیده بطرا،

***** (هامش) ***** *

(۱) المبسوط ۱: ۱۳۶.

(۲) السرائر ۱: ۳۲۷.

(۳) المعتبر ۲: ۴۷۱.

(۴) القواعد (الطبعة الجدیدة) ۱: ۳۲۵.

(۵) الذکری: ۲۵۸.

(۶) الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركى) ۱: ۱۲۳.

(۷) و (۸) تقدم التخريج عنهما. (*)

*****ص ۴۲*****

لا يترخص، لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصية (۱)، انتهى و قال فى القواعد:

الخامس من شروط القصر: إباحة السفر، فلا يرخص العاصى بسفره كتابع الجائر و المتصيد لهوا (۲)، انتهى و قال فى المختلف فى كتاب المتاجر: حرم الحلبى الرمى عن (۳) قوس الجلاهق (۴)، قال: و هذا الاطلاق ليس بجيد، بل ينبغى تقييده باللهو و البطر (۵) و قد صرح الحلى - فى مسألة اللعب بالحمام بغير رهان - بحرمته و قال: إن اللعب بجميع الأشياء قبيح (۶). ورده بعض: بمنع حرمة مطلق اللعب (۷) و انتصر فى الرياض للحلى بأن ما دل على قبح اللعب و ورد بذمه من الآيات و الروايات، أظهر من أن يخفى، فإذا ثبت القبح (۸) ثبت النهى، ثم قال: و لو لا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفا للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد (۹)، انتهى و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ

***** (هامش) ***** *

(۱) و (۲) تقدم التخريج عنهما.

(۳) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: من.

(۴) راجع الكافى فى الفقه: ۲۸۲.

(۵) المختلف ۵: ۱۸.

(۶) السرائر ۲: ۱۲۴.

(۷) راجع المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۳۲۳ و المستند ۲: ۶۳۶.

(۸) فى ش و المصدر: القبح و الذم.

(۹) الرياض ۲: ۴۳۰. (*)

*****ص ۴۳*****

القول بحرمته مع دعوى كثرة الروايات، بل الآيات على حرمة مطلق اللهو، لأجل النص على الجواز فيه فى قوله عليه السلام : لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام (۱) و استدل فى الرياض أيضا - تبعا للمهذب (۲) - على حرمة المسابقة بغير المنصوص على (۳) جوازه بغير عوض، بما دل على تحريم اللهو و اللعب، قال: لكونها منه بلا تأمل (۴)، انتهى و الأخبار الظاهرة فى حرمة اللهو كثيرة جدا. منها: ما تقدم من قوله (۵) فى رواية تحف العقول: و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه (۶) شىء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه (۷) و منها: ما تقدم من رواية الأعمش، حيث عد فى الكبائر الاشتغال بالملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار (۸)،

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۳: ۳۴۹، الباب ۳ من أبواب السبق، الحديث ۳.

(۲) لم يتعرض القاضى للاستدلال فى المهذب، نعم تعرض له الحلى فى المهذب البارع ۳: ۸۲.

(۳) فى ن بدل على: و عدم.

(۴) الرياض ۲: ۴۱.

(۵) لم ترد من قوله فى ف.

(۶) كذا فى ش و فى م:

و فی و فی غیرهما: و فیه.

(۷) تحف العقول: ۳۳۵ – ۳۳۶ و راجع المکاسب ۱: ۱۱.

(۸) الوسائل ۱۱: ۲۶۲، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۶ و راجع المکاسب ۱: ۲۹۰. (*)

*****ص ۴۴*****

فإن الملاهی جمع الملهی مصدرا، أو الملهی (۱) وصفا، لا الملهاة آلة، لأنه لا یناسب التمثیل بالغناء و نحوها – فی عد الاشتغال بالملاهی من الکبائر – روایة العیون الواردة فی الکبائر (۲) و هی حسنة کالصحیحة بل صحیحة و منها: ما تقدم فی روایات القمار فی قوله علیه السلام : کل ما ألهی عن ذکر الله فهو المیسر (۳) و منها: قوله علیه السلام فی جواب من خرج فی السفر یطلب (۴) الصید بالبزاة و الصقور: إنما خرج فی لهو، لا یقصر (۵) و منها: ما تقدم فی روایة الغناء فی حدیث الرضا علیه السلام فی جواب من سأله عن السماع، فقال (۶) : إن لأهل الحجاز فیه رأیا و هو فی حیز اللهو (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی خ و ع: و الملهی و وردت العبارة فی ف هکذا: جمع الملهی مصدرا، أو الملهی و الملهی وصفا.

(۲) عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۱۲۷، ذیل الحدیث الأول و الوسائل ۱۱: ۲۶۱، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۳.

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۳۵، الباب ۱۰۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۵ و راجع المکاسب ۱: ۳۷۳.

(۴) فی ف و ن: لطلب.

(۵) الوسائل ۵: ۵۱۱، الباب ۹ من أبواب صلاة المسافر، الحدیث الأول.

(۶) فی ما عدا ف زیادة: قال.

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۹، راجع

و المکاسب ۱: ۲۸۹. (*)

*****ص ۴۵*****

و قوله علیه السلام – فی رد من زعم أن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم رخص فی أن یقال: جئناکم جئناکم (۱ ...) الخ – : کذبوا، إن الله یقول: * (لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ) * ... إلی آخر الآیتین (۲) و منها: ما دل علی أن اللهو من الباطل (۳) بضمیمة ما یظهر منه حرمة الباطل، کما تقدم فی روایات الغناء (۴). ففی بعض الروایات: کل لهو المؤمن من الباطل (۵) ما خلا ثلاثة: المسابقة و ملاعبة الرجل أهله ... الخ (۶) و فی روایة علی بن جعفر علیه السلام ، عن أخیه، قال: سألته عن اللعب بالأربعة عشر و شبهها، قال: لا نستحب (۷) شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی (۸).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی خ، م، ع و ص: حیاکم حیاکم.

(۲) الوسائل ۱۲: ۲۲۸، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۵ و تقدم فی المکاسب ۱: ۲۸۸ و الآیتان من سورة الأنبیاء: ۱۷ – ۱۸.

(۳) کروایة عبد الأعلی و غیرها المؤمی إلیها فی أول البحث عن الغناء، راجع المکاسب ۱: ۲۸۸ – ۲۹۰.

(۴) راجع المکاسب ۱: ۲۸۸ – ۲۸۹.

(۵) فی ف و خ و نسخة بدل ع و ش: باطل.

(۶) الوسائل ۱۳: ۳۴۷، الباب الأول من أبواب السبق، الحدیث ۵ و فیه: کل لهو المؤمن باطل إلا فی ثلاث: فی تأدیبه الفرس و رمیه عن قوسه و ملاعبته امرأته.

(۷) فی ف و ص: لا تستحب.

(۸) مسائل علی بن جعفر: ۱۶۲، الحدیث ۲۵۲ و الوسائل ۱۲: ۲۳۵، الباب ۱۰۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۴ و تقدم فی المکاسب ۱: ۳۸۳. (*)

*****ص ۴۶*****

إلی غیر ذلک مما یقف علیه المتتبع و یؤیده أن حرمة اللعب بآلات اللهو الظاهر أنه من حیث اللهو، لا من حیث خصوص الآلة. ففی روایة سماعة: قال أبو عبد الله علیه السلام : لما مات آدم شمت به إبلیس و قابیل، فاجتمعا فی الأرض فجعل إبلیس و قابیل المعازف الملاهی شماتة بآدم علی نبینا و آله و علیه السلام ، فکل ما کان فی الأرض من هذا الضرب الذی یتلذذ به الناس فإنما هو من ذلک (۱) (۲) فإن فیه إشارة إلی أن المناط هو مطلق التلهی و التلذذ و یؤیده ما تقدم (۳) من أن المشهور حرمة المسابقة علی ما عدا المنصوص بغیر عوض، فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا کونه لهوا و إن لم یصرحوا بذلک عدا القلیل منهم، کما تقدم (۴). نعم، صرح العلامة فی التذکرة بحرمة المسابقة علی جمیع الملاعب کما تقدم نقل کلامه فی مسألة القمار (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی خ، م، ع و ص بدل فإنما هو من ذلک ما یلی: من الزفن و المزمار و الکوبات و الکبرات و فی هامش ن بعد کلمة الکبرات: فإنما هو من ذلک - صح و الظاهر أن ما ورد فی هذه النسخ مأخوذ من روایة اخری وردت ذیل هذا الحدیث فی الوسائل.

(۲) الوسائل ۱۲: ۲۳۳، الباب ۱۰۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵.

(۳) راجع المکاسب ۱: ۳۸۰.

(۴) راجع المکاسب ۱: ۳۸۳.

(۵) التذکرة ۲: ۳۵۴ و راجع المکاسب ۱: ۳۸۱. (*)

*****ص ۴۷*****

هذا و لکن الإشکال فی معنی اللهو، فإنه إن ارید به مطلق اللعب کما یظهر من الصحاح (۱) و القاموس (۲)، فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السیرة، فإن اللعب هی (۳) الحرکة لا لغرض عقلائی (۴) و (۵) لا خلاف ظاهرا فی عدم حرمته علی الاطلاق. نعم، لو خص اللهو بما یکون عن (۶) بطر - و فسر بشدة الفرح - کان الأقوی تحریمه و یدخل فی ذلک الرقص و التصفیق و الضرب بالطشت بدل الدف و کل ما یفید فائدة آلات اللهو و لو جعل مطلق الحرکات التی لا یتعلق بها غرض عقلائی (۷) مع انبعاثها عن القوی الشهویة، ففی حرمته تردد و اعلم أن هنا عنوانین آخرین: اللعب و اللغو. أما اللعب، فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما (۸) و لکن مقتضی (۹)

***** (هامش) ***** *

(۱) صحاح اللغة ۶: ۲۴۸۷، مادة: لها.

(۲) القاموس المحیط ۴: ۳۸۸، مادة: لها.

(۳) فی غیر ش: و هی.

(۴) فی خ، م، ع و ص: عقلانی و فی ف، ن، خ، م و ع زیادة: لعب.

(۵) الواو مشطوب علیها فی ص.

(۶) فی غیر ف: من.

(۷) فی خ، م، ع و ص: عقلانی.

(۸) کما تقدم عن الصحاح و القاموس.

(۹) فی خ: یقتضی و فی ن، م، ع و ص: یقضی. (*)

*****ص ۴۸*****

تعاطفهما فی غیر موضع من الکتاب العزیز (۱) تغایرهما و لعلهما من قبیل الفقیر و المسکین (۲) إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا و لعل اللعب یشمل مثل حرکات الأطفال الغیر المنبعثة عن القوی الشهویة و اللهو ما تلتذ به النفس و ینبعث عن القوی الشهویة و قد ذکر غیر واحد أن قوله تعالی: * (إنما الحیاة الدنیا لعب و لهو و زینة) * (۳) الآیة، بیان ملاذ الدنیا علی ترتیب تدرجه فی العمر و قد جعلوا لکل واحد منها ثمان سنین (۴) و کیف کان، فلم أجد من أفتی بحرمة اللعب عدا الحلی علی ما عرفت من کلامه (۵) و لعله یرید اللهو و إلا فالأقوی الکراهة و أما اللغو، فإن جعل مرادف اللهو - کما یظهر من بعض الأخبار - کان فی حکمه. ففی روایة محمد بن أبی عباد المتقدمة (۶) عن أبی الحسن الرضا علیه السلام : أن السماع فی حیز اللهو و الباطل، أما سمعت قول الله

***** (هامش) ***** *

(۱) کما فی سورة الأنعام:

۳۲ و العنکبوت: ۶۴ و محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

۳۶ و الحدید:

۲۰ و غیرها.

(۲) من هنا إلی أول بحث النمیمة ساقط من ف.

(۳) الحدید:

.۲۰

(۴) لم نعثر علیه بعینه، انظر تفسیر الصافی ۵: ۱۳۷ و التفسیر الکبیر ۳۰: ۲۳۳، ذیل الآیة المذکورة.

(۵) فی الصفحة ۴۲.

(۶) تقدمت فی المکاسب ۱: ۲۸۹. (*)

*****ص ۴۹*****

تعالی: * (و إذا مروا باللغو مروا کراما) * (۱) (۲) و نحوها روایة أبی أیوب (۳)، حیث أراد باللغو الغناء مستشهدا بالآیة و إن ارید به مطلق الحرکات اللاغیة، فالأقوی فیها الکراهة و فی روایة أبی خالد الکابلی، عن سید الساجدین، تفسیر الذنوب التی تهتک العصم ب: شرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطی ما یضحک الناس من اللغو و المزاح و ذکر عیوب الناس (۴) و فی وصیة النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم لأبی ذر رضی الله عنه: إن الرجل لیتکلم بالکلمة فیضحک الناس فیهوی ما بین السماء و الأرض (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) الفرقان: ۷۲.

(۲) الوسائل ۱۲: ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۹.

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۳۶، الباب ۱۰۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۴) الوسائل ۱۱: ۵۲۰، الباب ۴۱ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۸.

(۵) الوسائل ۸: ۵۷۷، الباب ۱۴۰ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۴ و فیه: إن الرجل لیتکلم بالکلمة فی المجلس لیضحکهم بها فیهوی فی جهنم ما بین السماء و الأرض. (*)

*****ص ۵۱*****

## المسألة الحادیة و العشرون

المسألة الحادية و العشرون:

مدح من لا يستحق المدح، أو يستحق الذم. ذكره العلامة فى المكاسب المحرمة (۱) و الوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلا و يدل عليه من الشرع قوله تعالى: * (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) * (۲) و عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم - فيما رواه الصدوق - : من عظم صاحب دنيا (۳) و أحبه طمعا فى دنياه، سخط الله عليه و كان فى درجته مع قارون فى التابوت الأسفل من النار (۴) و فى النبوى الآخر الوارد فى حديث المناهى: من مدح سلطان

***** (هامش) ***** *

(۱) التذكرة ۱: ۵۸۲ و القواعد ۱: ۱۲۱ و التحرير ۱: ۱۶۱.

(۲) هود:

.۱۱۳

(۳) فى ش: الدنيا.

(۴) عقاب الأعمال: ۳۳۱ و الوسائل ۱۲: ۱۳۱، الباب ۴۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۴ مع اختلاف. (*)

*****ص ۵۲*****

جائرا، أو تخفف و (۱) تضعضع له طمعا فيه، كان قرينه فى النار (۲) و مقتضى هذه الأدلة حرمة المدح طمعا فى الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد فى عدة أخبار: أن شرار الناس الذين يكرمون اتقاء شرهم (۳).

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ن و المصدر و فى سائر النسخ: أو.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۳۳، الباب ۴۳ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول و انظر الفقيه ۴: ۱۱ حديث المناهى.

(۳) راجع الوسائل ۱۱: ۳۲۶، الباب ۷۰ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۷ و ۸ و الخصال ۱: ۱۴، الحديث ۴۹ و المستدرك ۱۲: ۷۷، الباب ۷۰ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۱، ۲، ۴ و ۶. (*)

*****ص ۵۳*****

## المسألة الثانية و العشرون

المسألة الثانية و العشرون:

معونة الظالمين فى ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة و هو (۱) من الكبائر، فعن كتاب الشيخ ورام بن أبى فراس، قال: قال عليه السلام : من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام. قال: و قال عليه السلام : إذا كان يوم القيامة ينادى مناد:

أين الظلمة، أين أعوان الظلمة، أين أشباه الظلمة حتى من برى لهم قلما أو لاق لهم دواة، فيجتمعون فى تابوت من حديد، ثم يرمى بهم فى جهنم (۲) و فى النبوى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من علق سوطا بين يدى سلطان جائر جعلها (۳) الله حية طولها سبعون (۴) ألف ذراع، فيسلطها (۵) الله عليه

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ن: و هى.

(۲) تنبيه الخواطر (مجموعة ورام) ۱: ۶۲ و الوسائل ۱۲: ۱۳۱، الباب ۴۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۵ و ۱۶.

(۳) فى عقاب الأعمال: جعله الله.

(۴) فی عقاب الأعمال: ستون.

(۵) فی ن، خ، م، ع و ص: فیسلط و فی الوسائل و نسخهٔ بدل ش: فیسلطه. (*)

*****ص ۵۴*****

فی نار جهنم خالدا فیها مخلدا (۱) و أما معونتهم فی غیر المحرمات، فظاهر کثیر من الأخبار حرمتها أیضا کبعض ما تقدم و قول الصادق علیه السلام - فی روایهٔ یونس بن یعقوب - : لا- تعنهم علی بناء مسجد (۲) و قوله علیه السلام : ما احب أنی عقدت لهم عقدهٔ، أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها، لا (۳) و لا مدهٔ بقلم، إن أعوان الظلمهٔ یوم القیامهٔ فی سرادق من نار حتی یفرغ الله من الحساب (۴) (۵). لکن المشهور عدم الحرمهٔ، حیث قیدوا المعونهٔ المحرمهٔ بکونها فی الظلم و الأقوی التحریم مع عد الشخص من الأعوان، فإن مجرد إعانتهم علی بناء المسجد لیست محرمهٔ، إلا- أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له و لو فی خصوص المساجد - بحیث صار هذا العمل منصبا له فی باب السلطان - کان محرما و یدل علی ذلک: جمیع ما ورد فی ذم أعوان الظلمهٔ (۶) و قول

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۳۱، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۴ و راجع عقاب الأعمال: ۲۸۴.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۲۹، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۸.

(۳) لم ترد لا فی ن، خ و ع.

(۴) فی المصدر و نسخهٔ بدل ش: حتی یحکم الله بین العباد.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۲۹، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۱۲۷، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به. (*)

*****ص ۵۵*****

أبی عبد الله علیه السلام - فی روایهٔ الکاهلی - : من سود اسمه فی دیوان ولد سابع (۱) حشره الله یوم القیامهٔ خنزیرا (۲) و قوله علیه السلام : ما اقترب عبد من سلطان جائر (۳) إلا تباعد من الله (۴) و عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

إیاکم و أبواب السلطان و حواشیها فإن أقربکم من أبواب السلطان و حواشیها أبعدکم عن الله تعالی (۵) و أما العمل له فی المباحات لاجرهٔ أو تبرعا، من غیر أن یعد معینا له فی ذلک، فضلا من أن یعد من أعوانه، فالأولی عدم الحرمهٔ، للأصل و عدم الدلیل عدا ظاهر بعض الأخبار، مثل روایهٔ ابن أبی یعفور، قال: کنت عند أبی عبد الله علیه السلام إذ دخل علیه رجل من أصحابنا (۶) فقال له: جعلت فداک (۷)، ربما أصاب الرجل منا الضیق و الشدهٔ فیدعی إلی البناء یبنیه، أو النهر یکریه، أو المسناهٔ یصلحها، فما تقول فی ذلک؟ فقال أبو عبد الله علیه السلام : ما احب أنی عقدت

***** (هامش) ***** *

(۱) مقلوب عباس.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۳۰، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۹.

(۳) لم ترد جائر فی ن، خ، م و ع و وردت فی ص فی الهامش.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۳۰، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۳۰، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۳.

(۶) لم ترد من أصحابنا فی خ، م، ن، ع و ص.

(۷) لم ترد جعلت فداک فی خ، م، ن، ع و ص. (*)

*****ص ۵۶*****

لهم عقـدة أو وكيت لهم وكاء و أن لى ما بين لابتيها ... إلى آخر ما تقدم (۱) و رواية محمد بن عذافر عن أبيه، قال: قال لى أبو عبد الله عليه السـلام : يـا عـذافر بلغنى أنك تعامل أبا أيوب و أبا الربيع، فما حالك إذا نودى بك فى أعوان الظلمـة؟ قال: فوجم (۲) أبى، فقال له (۳) أبو عبد الله عليه السلام - لما رأى ما أصابه - : أى عذافر إنما خوفتك بما خوفنى الله عز و جل به. قال محمد:

فقدم أبى فما زال مغموما مكروبا حتى مات (۴) و رواية صفوان بن مهران الجمال، قال: دخلت على أبى الحسن الأول (۵) عليه السلام ، فقال لى: يا صـفوان كل شـىء منك حسن جميل ما خلا شيئا واحـدا، فقلت: جعلت فداك، أى شـىء؟ قال عليه السـلام : إكراؤك جمالك من هـذا الرجل - يعنى هارون (۶) - ، قلت: و الله ما أكريته أشـرا و لا بطرا و لا لصـيد (۷) و لا للهو (۸) و لكن أكريته لهذا الطريق - يعنى طريق مكة - و لا أتولاه بنفسى و لكن أبعث معه غلمانى.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى الصفحة ۵۴.

(۲) فى خ، م، ع و ص: ففزع.

(۳) لم ترد له فى ن، خ، م و ع.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۲۸، الباب ۴۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۳.

(۵) لم ترد الأول فى خ، م و ع.

(۶) فى ش زيادة: الرشيد.

(۷) فى الوسائل: للصيد.

(۸) فى ع و ص: و لا لهو. (*)

*****ص ۵۷*****

فقال لى: يا صـفوان، أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم، جعلت فداك. قال: أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم. قال: من (۱) أحب بقاءهم فهو منهم و من كان منهم كان وروده إلى النار. قال صـفوان: فذهبت و بعت (۲) جمالى عن آخرها، فبلغ ذلك إلى (۳) هارون، فدعانى فقال لى: يا صـفوان، بلغنى أنك بعت جمالك؟ قلت: نعم. قال: و لم؟ قلت: أنا شيخ كبير و أن الغلمان لا يقومون (۴) بالأعمـال. فقال: هيهات هيهات، إنى لأعلم من أشار عليك بهـذا (۵)، إنما أشار عليك (۶) بهذا موسـى بن جعفر. قلت: ما لى (۷) و لموسى بن جعفر. قال: دع هذا عنك و الله لولا (۸) حسن صحبتك لقتلتك (۹) و ما ورد فى تفسير الركون إلى الظالم:

من أن الرجل يأتى السلطان فيحب بقاءه إلى أن يدخل يده فى كيسه فيعطيه (۱۰) و غير ذلك مما ظاهره وجوب التجنب عنهم.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ص: فمن.

(۲) فى ش و الوسائل: فبعت.

(۳) لم ترد إلى فى ن، خ، م و ع.

(۴) فى الوسائل و نسخة بدل ص و ش: لا يفون.

(۵) عبارة: إنى لأعلم من أشار إليك بهذا من ش و المصدر.

(۶) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: إليك.

(۷) فى خ: فمالى.

(۸) فى ص و الوسائل: فوالله لولا و فى خ، ن، م و ع: فلولا.

(۹) الوسائل ۱۲: ۱۳۱، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۷.

(۱۰) راجع الوسائل ۱۲: ۱۳۳، الباب ۴۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۵۸*****

و من هنا لما قیل لبعض: إنی رجل أخیط للسلطان ثیابه، فهل ترانی بذلک داخلا فی أعوان الظلمة؟ قال له: المعین من یبیعک الإبر و الخیوط و أما أنت فمن (۱) الظلمة أنفسهم (۲) و فی روایة سلیمان الجعفری - المرویة عن تفسیر العیاشی - : أن الدخول فی أعمالهم و العون لهم و السعی فی حوائجهم عدیل الکفر و النظر إلیهم علی العمد من الکبائر التی یستحق (۳) بها النار (۴). لکن الإنصاف: أن شیئا مما ذکر لا ینهض دلیلا لتحریم العمل لهم علی غیر جهة المعونة. أما الروایة الاولی (۵)، فلأن التعبیر فیها - فی الجواب بقوله: ما احب - ظاهر فی الکراهة و أما قوله علیه السلام : إن أعوان الظلمة ... الخ، فهو من باب التنبیه علی أن القرب إلی الظلمة و المخالطة معهم مرجوح و إلا فلیس من یعمل لهم الأعمال المذکورة فی السؤال - خصوصا مرة أو مرتین، خصوصا مع الاضطرار - معدودا من أعوانهم.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ن، خ، م و ع: من.

(۲) حکاه الشیخ البهائی فی الأربعین حدیثا: ۲۳۹.

(۳) کذا فی ن و الوسائل و فی سائر النسخ: تستحق.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۳۸، الباب ۴۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲ و انظر تفسیر العیاشی ۱: ۲۳۸، الحدیث ۱۱۰.

(۵) لم ترد الاولی فی خ، م، ع و ص و وردت فی ن تصحیحا. (*)

*****ص ۵۹*****

و کذلک یقال فی روایة عذافر، مع احتمال أن تکون (۱) معاملة عذافر مع أبی أیوب و أبی الربیع علی وجه یکون معدودا من أعوانهم و عمالهم و أما روایة صفوان، فالظاهر منها أن نفس المعاملة معهم لیست محرمة، بل من حیث محبة بقائهم و إن لم تکن معهم معاملة و لا یخفی علی الفطن العارف بأسالیب الکلام أن قوله علیه السلام : و من أحب بقاءهم کان منهم لا یراد به من أحبهم مثل محبة صفوان بقاءهم حتی یخرج کراؤه، بل هذا من باب المبالغة فی الاجتناب عن مخالطتهم حتی لا یفضی ذلک إلی صیرورتهم من أعوانهم و أن یشرب القلب حبهم، لأن القلوب مجبولة علی حب من أحسن إلیها و قد تبین مما ذکرنا: أن المحرم من العمل للظلمة قسمان: أحدهما - الإعانة لهم علی الظلم و الثانی - ما یعد معه (۲) من أعوانهم و المنسوبین إلیهم، بأن یقال: هذا خیاط السلطان و هذا معماره و أما ما عدا ذلک فلا دلیل معتبر علی تحریمه.

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ص و فی سائر النسخ: یکون.

(۲) فی ش: معهم. (*)

*****ص ۶۱*****

## المسألة الثالثة و العشرون

المسألة الثالثة و العشرون:

النجش - بالنون المفتوحة و الجیم الساکنة، أو المفتوحة - حرام، لما فی النبوی (۱) - المنجبر بالاجماع المنقول عن جامع المقاصد (۲) و المنتهی (۳) - من لعن الناجش و المنجوش له (۴) و قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

و لا تناجشوا (۵) و یدل علی قبحه: العقل، لأنه غش و تلبیس و إضرار و هو کما عن جماعة (۶) : أن یزید الرجل فی ثمن السلعة و هو لا یرید شراءها، لیسمعه غیره فیزید لزیادته، بشرط المواطاة مع

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۳۷، الباب ۴۹ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۲.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۳۹.

(۳) منتهی المطلب ۲: ۱۰۰۴.

(۴) لم ترد له فی خ، م، ع و ص.

(۵) الوسائل ۱۲: ۳۳۸، الباب ۴۹ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۴.

(۶) انظر: جامع المقاصد ۴: ۳۹ و مجمع الفائدة ۸: ۱۳۶ و الجواهر ۲۲: ۴۷۶. (*)

*****ص ۶۲*****

البائع، أو لا بشرطها، کما حکی عن بعض (۱) و حکی (۲) تفسیره - أیضا - بأن یمدح السلعة فی البیع لینفقها و یروجها، لمواطاة بینه و بین البائع، أو لا معها و حرمته بالتفسیر الثانی - خصوصا لا مع المواطاة - یحتاج إلی دلیل و حکی الکراهة عن بعض (۳).

***** (هامش) ***** *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۹.

(۲) حکاه کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۳۱ و فیه: و فسر أیضا بأن یمدح السلعة فی البیع...

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة

(۴: ۱۰۶) عن المحقق و العلامة و غیرهما، انظر الشرائع ۲: ۲۱ و المختصر النافع ۱: ۱۲۰ و الإرشاد ۱: ۳۵۹ و التنقیح ۲: ۴۰ - ۴۱. (*)

*****ص ۶۳*****

## المسألة الرابعة و العشرون

المسألة الرابعة و العشرون:

النمیمة محرمة بالأدلة الأربعة و هی نقل قول الغیر إلی المقول فیه، کأن یقول: تکلم فلان فیک بکذا و کذا. قیل: هی من نم الحدیث، من باب قتل و ضرب، أی سعی به لإیقاع فتنة أو وحشة (۱) و هی من الکبائر، قال الله تعالی: * (ویقطعون ما أمر الله به أن یوصل و یفسدون فی الأرض اولئک لهم اللعنة و لهم سوء الدار) * (۲) و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قیل (۳) : و هی المرادة (۴) بقوله تعالی: * (والفتنة أکبر من القتل) * (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المصباح المنیر ۲: ۶۲۶، مادة: نم و مجمع البحرین ۶: ۱۸۰، مادة: نمم.

(۲) الرعد:

۲۵.

(۳) قاله کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۲۰ و فیه: و هی المعنیة بقوله تعالی: * (والفتنة أکبر من القتل) * و انظر الجواهر ۲۲: ۷۳.

(۴) کذا فی ف و فی سائر النسخ: المراد.

(۵) البقرة: ۲۱۷. (*)

*****ص ۶۴*****

و قد تقدم فی باب السحر (۱) قوله علیه السلام - فی ما رواه فی الاحتجاج فی وجوه السحر - : و إن من أکبر السحر النمیمهٔ، یفرق بها بین المتحابین (۲) و عن عقاب الأعمال، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من مشی فی نمیمهٔ بین اثنین (۳) سلط الله علیه فی قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله علیه تنینا أسود ینهش لحمه حتی یدخل النار (۴) و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنهٔ (۵) و یدل علی حرمتها - مع کراههٔ المقول عنه لإظهار القول عند المقول فیه - جمیع ما دل علی حرمهٔ الغیبهٔ و یتفاوت عقوبته بتفاوت ما یترتب علیها من المفاسد و قیل: إن حد النمیمهٔ بالمعنی الأعم کشف ما یکره کشفه، سواء کرهه المنقول عنه أم المنقول إلیه، أم کرهه ثالث و سواء کان الکشف بالقول أم بغیره من الکتابهٔ و الرمز و الإیماء و سواء کان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء کان ذلک عیبا و نقصانا علی المنقول عنه

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المکاسب ۱: ۲۶۵.

(۲) الاحتجاج ۲: ۸۲.

(۳) فی ش: الاثنین.

(۴) عقاب الأعمال: ۳۳۵، (باب مجمع عقوبات الأعمال) و الوسائل ۸: ۶۱۸، الباب ۱۶۴ من أبواب أحکام العشرهٔ، الحدیث ۶.

(۵) الوسائل ۸: ۶۱۶، الباب ۱۶۴ من أبواب أحکام العشرهٔ و المستدرک ۹: ۱۴۹ الباب ۴۴ من أبواب أحکام العشرهٔ. (*)

*****ص ۶۵*****

أم لا، بل حقیقهٔ النمیمهٔ إفشاء السر و هتک الستر عما یکره کشفه (۱)، انتهی موضع الحاجهٔ. ثم إنه قد یباح ذلک (۲) لبعض المصالح التی هی آکد من مفسدهٔ إفشاء السر، کما تقدم فی الغیبهٔ (۳)، بل قیل: إنها قد تجب لإیقاع الفتنهٔ بین المشرکین (۴)، لکن الکلام فی النمیمهٔ علی المؤمنین.

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المحجهٔ البیضاء ۵: ۲۷۷.

(۲) فی ف: بعض ذلک.

(۳) راجع المکاسب ۱: ۳۵۱ (الصور التی رخص فیها الغیبهٔ لمصلحهٔ أقوی).

(۴) قاله صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۷۳ و السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۶۸. (*)

*****ص ۶۷*****

## المسألهٔ الخامسهٔ و العشرون

المسألهٔ الخامسهٔ و العشرون:

النوح بالباطل، ذکره فی المکاسب المحرمهٔ الشیخان (۱) و سلار (۲) و الحلی (۳) و المحقق (۴) و من تأخر عنه (۵) و الظاهر حرمته من حیث الباطل، یعنی الکذب و إلا فهو فی نفسه لیس بمحرم و علی هذا التفصیل دل غیر واحد من الأخبار (۶).

***** (هامش) ***** *

(۱) المقنعهٔ: ۵۸۸ و النهایهٔ: ۳۶۵.

(۲) المراسم:

۱۷۰.

(۳) السرائر ۲: ۲۲۲.

(۴) الشرائع ۲: ۱۰.

(۵) کالعلامة فی الإرشاد ۱: ۳۵۷ و القواعد:

۱۲۱ و غیرهما و الشهید فی الدروس ۳: ۱۶۲ – ۱۶۳.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۹۰، الباب ۱۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶ و ۹ و المستدرک ۱۳: ۹۳، الباب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۶۸*****

و ظاهر المبسوط (۱) و ابن حمزة (۲) التحریم مطلقا کبعض الأخبار (۳) و کلاهما محمولان علی المقید، جمعا.

***** (هامش) ***** *

(۱) المبسوط ۱: ۱۸۹.

(۲) الوسیلة: ۶۹.

(۳) راجع الوسائل ۱۲: ۹۱، الباب ۱۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲. (*)

*****ص ۶۹*****

## المسألة السادسة و العشرون

المسألة السادسة و العشرون:

الولایة من قبل الجائر – و هی صیرورته و الیا علی قوم منصوبا من قبله – محرمة، لأن الوالی من أعظم الأعوان و لما تقدم (۱) فی روایة تحف العقول، من قوله: و أما وجه الحرام من الولایة: فولایة الوالی الجائر و ولایة ولاته، فالعمل (۲) لهم و الکسب لهم بجهة الولایة معهم حرام محرم، معذب فاعل ذلک علی قلیل من فعله أو کثیر، لأن کل شیء من جهة المعونة له (۳) معصیة کبیرة من الکبائر و ذلک أن فی ولایة الوالی الجائر دروس الحق کله، وإحیاء الباطل کله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الکتب و قتل الأنبیاء و هدم المساجد و تبدیل سنة الله و شرائعه، فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم إلا بجهة الضرورة، نظیر الضرورة إلی الدم

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المکاسب ۱: ۶ و ۷.

(۲) کذا فی ش و مصححة ن و فی غیرهما: و العمل.

(۳) فی هامش م:

لهم. (*)

*****ص ۷۰*****

و المیتة ... الخبر (۱) و فی روایة زیاد بن أبی سلمة: أهون ما یصنع الله عز و جل بمن تولی لهم عملا، أن یضرب علیه (۲) سرادق (۳) من نار إلی أن یفرغ الله من حساب الخلائق (۴) (۵). ثم إن ظاهر الروایات کون الولایة محرمة بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصیة علیها (۶) من ظلم الغیر، مع أن الولایة عن الجائر لا تنفک عن المعصیة و ربما کان فی بعض الأخبار إشارة إلی کونه من جهة الحرام الخارجی، ففی صحیحة داود بن زربی، قال: أخبرنی (۷) مولی لعلی ابن الحسین علیه السلام ، قال: کنت بالکوفة فقدم أبو عبد الله علیه السلام الحیرة، فأتیته، فقلت له: جعلت فداک لو کلمت داود بن علی أو بعض هؤلاء، فأدخل (۸) فی بعض هذه الولایات، فقال:

ما كنت لأفعل، فانصرفت إلى منزلى فتفكرت (۹) : ما أحسبه أنه منعنى إلا مخافة أن

***** (هامش) ***** *

(۱) تحف العقول: ۳۳۱ و الوسائل ۱۲: ۵۵ الباب ۲ من أبواب ما يكتسب به.

(۲) فى غير ش: أن يضرب الله عليه.

(۳) ما أثبتناه من المصادر الحديثية و فى النسخ: سرادقا.

(۴) فى نسخة بدل ش: الخلق.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۹.

(۶) فى النسخ: عليه.

(۷) فى ف: خبرنى.

(۸) فى غير ن و ش: فادخلت.

(۹) فى ص و المصدر زيادة: فقلت. (*)

*****ص ۷۱*****

أظلم أو أجور و الله لآتينه و أعطينه (۱) الطلاق و العتاق و الأيمان المغلظة (۲) أن لا أجورن على أحد و لا أظلمن و لأعدلن. قال: فأتيته، فقلت: جعلت فداك إنى فكرت فى إبائك على و ظننت أنك إنما منعتنى (۳) مخافة أن أظلم أو أجور و إن كل امرأة لى طالق و كل مملوك لى حر (۴) إن ظلمت أحدا، أو جرت على أحد (۵) و إن (۶) لم أعدل. قال: فكيف (۷) قلت؟ فأعدت عليه الأيمان، فنظر (۸) إلى السماء و قال: تنال هذه (۹) السماء أيسر عليك من ذلك (۱۰) (۱۱)، بناء على أن المشار إليه هو العدل و ترك الظلم و يحتمل أن يكون هو الترخص فى الدخول.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ص و المصدر: و لاعطينه.

(۲) فى ف: الغليظة.

(۳) فى هامش ص و المصدر زيادة: و كرهت ذلك.

(۴) فى ش زيادة: و على و فى الوسائل: و على و على و فى الكافى: على و على.

(۵) فى المصدر و نسخة بدل ش: عليه.

(۶) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: بل إن.

(۷) فى المصدر: كيف.

(۸) فى المصدر و نسخة بدل ش: فرفع رأسه.

(۹) فى المصدر و نسخة بدل ش: تناول و لم ترد هذه فى المصدر.

(۱۰) فى غير ش زيادة: الخبر.

(۱۱) الكافى ۵: ۱۰۷، الحديث ۹ و عنه الوسائل ۱۲: ۱۳۶، الباب ۴۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴، مع حذف بعض فقراته. (*)

*****ص ۷۲*****

ثم إنه يسوغ الولاية المذكورة أمران: أحدهما - القيام بمصالح العباد، بلا خلاف، على الظاهر المصرح به فى المحكى (۱) عن بعض، حيث قال: إن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه، بالاجماع و السنة الصحيحة و قوله تعالى: * (اجعلنى على خزائن الأرض) * (۲) و يدل عليه - قبل الاجماع - : أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها، كان (۳) ارتكابها لأجل

المصالح و دفع المفاسد التی هی أهم من مفسدة انسلاک الشخص فی أعوان الظلمة بحسب الظاهر و إن کانت لاستلزامها الظلم علی الغیر، فالمفروض عدم تحققه هنا و یدل علیه: النبوی الذی رواه الصدوق فی حدیث المناهی، قال: من تولی عرافة قوم اتی به یوم القیامة و یداه مغلولتان إلی عنقه، فإن قام فیهم بأمر الله تعالی أطلقه الله و إن کان ظالما یهوی به فی نار جهنم و بئس المصیر (۴) و عن عقاب الأعمال: و من تولی عرافة قوم و لم یحسن فیهم

***** (هامش) ***** *

(۱) فی م:

و المحکی.

(۲) فقه القرآن، للراوندی ۲: ۲۴، (باب المکاسب المحظورة و المکروهة) و الآیة من سورة یوسف: ۵۵.

(۳) کذا فی النسخ و فی هامش ش: جاز - ظ.

(۴) الفقیه ۴: ۱۸، ذیل الحدیث ۴۹۶۸ و الوسائل ۱۲: ۱۳۶ الباب ۴۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶ و فیهما: هوی به. (*)

*****ص ۷۳*****

حبس علی شفیر جهنم بکل (۱) یوم ألف سنة و حشر و یداه مغلولتان (۲) إلی عنقه، فإن کان (۳) قام فیهم بأمر الله أطلقه الله و إن کان ظالما هوی به فی نار جهنم سبعین خریفا (۴) و لا یخفی أن العریف - سیما فی ذلک الزمان - لا یکون إلا من قبل الجائر و صحیحة زید الشحام، المحکیة عن الأمالی، عن أبی عبد الله علیه السلام : من تولی أمرا من امور الناس فعدل فیهم و فتح بابه و رفع ستره و نظر فی امور الناس، کان حقا علی الله أن یؤمن روعته یوم القیامة و یدخله الجنة (۵) و روایة زیاد بن أبی سلمة عن موسی بن جعفر (۶) علیه السلام : یا زیاد لئن اسقط من شاهق (۷) فأتقطع (۸) قطعة قطعة أحب إلی من

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: لکل.

(۲) کذا فی النسخ و فی المصدر: و یده مغلولة.

(۳) لم ترد کان فی م و ش.

(۴) عقاب الأعمال: ۲۸۸ (باب مجمع عقوبات الأعمال) و الوسائل ۱۲: ۱۳۷، الباب ۴۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۵) أمالی الصدوق: ۲۰۳، المجلس ۴۳ و عنه الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۶) کذا فی ش و فی غیره: عن الصادق.

(۷) کذا فی النسخ و فی الوسائل و نسخة بدل ش: حالق و فی الکافی: جالق.

(۸) کذا فی ن، ش و المصدر و فی سائر النسخ: فانقطع. (*)

*****ص ۷۴*****

أن أتولی لأحد منهم (۱) عملا أو أطأ بساط رجل منهم، إلا لماذا؟ قلت: لا أدری، جعلت فداک. قال: إلا لتفریج کربة عن مؤمن (۲)، أو فک أسره، أو قضاء دینه (۳) و روایة علی بن یقطین: إن لله تبارک و تعالی مع السلطان أولیاء یدفع (۴) بهم عن أولیائه (۵). قال الصدوق (۶) : و فی خبر آخر: اولئک عتقاء الله من النار (۷). قال: و قال الصادق علیه السلام : کفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان (۸) و عن المقنع (۹) : سئل أبو عبد الله علیه السلام عن رجل یحب آل محمد و هو فی دیوان هؤلاء، فیقتل (۱۰) تحت رایتهم، قال: یحشره الله علی

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و المصدر و نسخة بدل ص و فی سائر النسخ: أتولی لهم.

(۲) کذا فی مصححهٔ ص و المصدر و فی سائر النسخ: کربهٔ مؤمن.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۹.

(۴) کذا فی ف و نسخهٔ بدل م و المصدر و فی سائر النسخ: من یدفع.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۳۹، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و انظر الفقیه ۳: ۱۷۶، الحدیث ۳۶۶۴.

(۶) لم ترد الصدوق فی غیر ن و ش.

(۷) الفقیه ۳: ۱۷۶، الحدیث ۳۶۶۵ و الوسائل ۱۲: ۱۳۹، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۸) المصدران السابقان، الفقیه: الحدیث ۳۶۶۶ و الوسائل: الحدیث ۳.

(۹) فی ف زیادهٔ: قال.

(۱۰) کذا فی ن و المصدر و فی سائر النسخ: یقتل. (*)

*****ص ۷۵*****

نیته (۱ ...) إلی غیر ذلک و ظاهرها إباحهٔ الولایهٔ من حیث هی مع المواساهٔ و الإحسان بالإخوان، فیکون نظیر الکذب فی الإصلاح و ربما یظهر من بعضها (۲) الاستحباب و ربما یظهر من بعضها أن الدخول أولا غیر جائز إلا أن الإحسان إلی الإخوان کفارهٔ له، کمرسلهٔ الصدوق المتقدمهٔ و فی ذیل روایهٔ زیاد بن أبی سلمهٔ المتقدمهٔ: فإن (۳) و لیت شیئا من أعمالهم فأحسن إلی إخوانک یکون (۴) واحدهٔ (۵) بواحدهٔ (۶) و الأولی أن یقال: إن الولایهٔ الغیر المحرمهٔ: منها: ما یکون (۷) مرجوحهٔ و هی ولایهٔ من (۸) تولی لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان فی خلال ذلک إلی المؤمنین و دفع الضر عنهم، ففی روایهٔ أبی بصیر: ما من جبار إلا و معه مؤمن یدفع الله به عن

***** (هامش) ***** *

(۱) المقنع (الجوامع الفقهیهٔ) : ۳۱ و الوسائل ۱۲: ۱۳۹، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۲) کصحیحهٔ زید الشحام و روایهٔ علی بن یقطین المتقدمتین.

(۳) فی ش: و إن.

(۴) کلمهٔ یکون مشطوب علیها فی ص و لم ترد فی المصدر.

(۵) فی ص و المصدر: فواحدهٔ.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۹.

(۷) کذا فی النسخ و هکذا فی ما یلیه.

(۸) کذا فی ش و فی سائر النسخ: و هو من. (*)

*****ص ۷۶*****

المؤمنین و هو أقلهم حظا فی الآخرهٔ، لصحبهٔ الجبار (۱) و منها: ما یکون مستحبهٔ و هی ولایهٔ من (۲) لم یقصد بدخوله إلا الإحسان إلی المؤمنین، فعن رجال الکشی فی ترجمهٔ محمد بن اسماعیل بن بزیع عن أبی الحسن الرضا علیه السلام : قال: إن لله تعالی فی أبواب الظلمهٔ من نور الله به البرهان و مکن له فی البلاد، لیدفع (۳) بهم عن أولیائه و یصلح الله (۴) بهم امور المسلمین، إلیهم (۵) ملجأ المؤمنین من الضر (۶) و إلیهم مرجع ذوی الحاجهٔ (۷) من شیعتنا، بهم یؤمن الله روعهٔ المؤمنین فی دار الظلمهٔ (۸)، اولئک المؤمنون حقا، اولئک امناء (۹) الله فی أرضه، اولئک نور الله فی رعیته یوم القیامهٔ و یزهر (۱۰) نورهم لأهل

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۳۴، الباب ۴۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

(۲) کذا فی ش و فی سائر النسخ: و هو من.

(۳) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: فیدفع.

(۴) من ش و المصدر.

(۵) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: لأنهم.

(۶) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: الضرر.

(۷) فی ف: یرجع ذو الحاجة و فی نسخة بدل ش و المصدر: یفزع ذو الحاجة.

(۸) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: الظلم.

(۹) کذا فی ف و ش و المصدر و فی سائر النسخ: منار.

(۱۰) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: اولئک نور الله فی رعیتهم و یزهر. (*)

*****ص ۷۷*****

السماوات کما یزهر نور الکواکب الدریة (۱) لأهل الأرض، اولئک من (۲) نورهم یوم القیامة (۳) تضئ القیامة (۴)، خلقوا - و الله - للجنة و خلقت (۵) الجنة لهم فهنیئا لهم (۶)، ما علی أحدکم أن لو شاء لنال هذا کله. قلت: بماذا، جعلت فداک؟ قال: یکون معهم فیسرنا بإدخال السرور علی المؤمنین من شیعتنا (۷)، فکن منهم (۸) یا محمد (۹) و منها: ما یکون واجبة و هی ما توقف الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر الواجبان علیه، فإن ما لا یتم الواجب إلا به واجب مع القدرة و ربما یظهر من کلمات جماعة عدم الوجوب فی هذه الصورة أیضا: قال فی النهایة: تولی الأمر من قبل السلطان العادل جائز

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد الدریة فی غیر ش و المصدر و فی ف: یزهر الکواکب الزهر.

(۲) لم ترد من فی ش.

(۳) کذا فی النسخ و فی المصدر: نور القیامة.

(۴) فی ش: منه القیامة و فی المصدر: یضئ منهم یوم القیامة.

(۵) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و خلق.

(۶) عبارة فهنیئا لهم من ش و المصدر.

(۷) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: بإدخال السرور علی شیعتنا.

(۸) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: معهم.

(۹) لم نقف علیه فی رجال الکشی و نسبه إلیه فی الجواهر (۲۲: ۱۶۱) أیضا، نعم ورد الحدیث فی رجال النجاشی: ۳۳۱، ذیل ترجمة محمد بن اسماعیل ابن بزیع (رقم ۸۹۳)، مع اختلاف فی بعض الألفاظ. (*)

*****ص ۷۸*****

مرغب فیه و ربما بلغ حد الوجوب، لما فی ذلک من التمکن من الأمر (۱) بالمعروف و النهی عن المنکر و وضع الأشیاء مواقعها و أما سلطان الجور، فمتی علم الإنسان أو غلب علی ظنه أنه متی تولی الأمر من قبله، أمکنه (۲) التوصل إلی إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و قسمة الأخماس و الصدقات فی أربابها وصلة الإخوان و لا یکون [فی] (۳) جمیع ذلک (۴) مخلا بواجب و لا فاعلا لقبیح، فإنه یستحب (۵) له أن یتعرض لتولی الأمر من قبله (۶)، انتهی و قال فی السرائر: و أما السلطان الجائر، فلا یجوز لأحد أن یتولی شیئا من الامور مختارا من قبله إلا أن یعلم أو یغلب علی ظنه ... إلی آخر عبارة النهایة بعینها (۷) و فی الشرائع: و لو أمن من ذلک - أی اعتماد ما یحرم - و قدر علی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر (۸) استحبت (۹).

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و ش و المصدر و فی سائر النسخ: من التمکن بالأمر.

(۲) کذا فی ف و المصدر و مصححهٔ م و فی سائر النسخ: أمکن.

(۳) من المصدر.

(۴) فی ش: مع ذلک و کتب فی ص فوق جمیع: مع.

(۵) کذا فی المصدر و فی ف: المستحب و فی ن، خ، م، ع و ص: استحب و فی ش: لیستحب.

(۶) النهایهٔ: ۳۵۶.

(۷) السرائر ۲: ۲۰۲.

(۸) عبارهٔ و النهی عن المنکر من ش و المصدر.

(۹) الشرائع ۲: ۱۲. (*)

*****ص ۷۹*****

قال فی المسالک - بعد أن اعترف أن مقتضی ذلک وجوبها - : و لعل و جه عدم الوجوب کونه بصورهٔ النائب عن الظالم (۱) و عموم النهی عن الدخول معهم و تسوید الاسم فی دیوانهم، فإذا لم یبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب (۲) و لا یخفی ما فی ظاهره من الضعف کما اعترف به غیر واحد (۳)، لأن الأمر بالمعروف واجب، فإذا لم یبلغ ما ذکره - من کونه بصورهٔ النائب ... إلی آخر ما ذکره - حد المنع، فلا مانع من (۴) الوجوب المقدمی للواجب و یمکن توجیهه بأن نفس الولایهٔ قبیح محرم، لأنها توجب إعلاء کلمهٔ الباطل و تقویهٔ شوکته، فإذا عارضها قبیح آخر و هو ترک الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و لیس أحدهما أقل قبحا من الآخر، فللمکلف فعلها، تحصیلا لمصلحهٔ الأمر بالمعروف و ترکها دفعا لمفسدهٔ تسوید الاسم فی دیوانهم الموجب لإعلاء کلمتهم و قوهٔ شوکتهم. نعم، یمکن الحکم باستحباب اختیار أحدهما لمصلحهٔ لم تبلغ حد الإلزام حتی یجعل أحدهما أقل قبحا، لیصیر واجبا و الحاصل: أن جواز الفعل و الترک هنا لیس من باب عدم جریان

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد عن الظالم فی ف.

(۲) المسالک ۳: ۱۳۸ - ۱۳۹.

(۳) منهم صاحب المسالک نفسه، حیث قال بعد التوجیه المذکور: و لا یخفی ما فی هذا التوجیه و السید المجاهد فی المناهل: ۳۱۶.

(۴) فی ف: عن. (*)

*****ص ۸۰*****

دلیل قبح الولایهٔ و تخصیص دلیله بغیر هذه الصورهٔ (۱)، بل من باب مزاحمهٔ قبحها بقبح ترک الأمر بالمعروف، فللمکلف ملاحظهٔ کل منهما و العمل بمقتضاه، نظیر تزاحم الحقین فی غیر هذا (۲) المقام. هذا ما (۳) أشار إلیه الشهید بقوله: لعموم النهی ... الخ (۴) و فی الکفایهٔ: أن الوجوب فی ما نحن فیه حسن لو ثبت کون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غیر مشروط بالقدرهٔ، فیجب علیه تحصیلها من باب المقدمهٔ و لیس بثابت (۵) و هو ضعیف، لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرهٔ الحالیهٔ العرفیهٔ کاف، مع إطلاق أدلهٔ الأمر بالمعروف السالم عن التقیید بما عدا القدرهٔ العقلیهٔ المفروضهٔ فی المقام. نعم، ربما یتوهم انصراف الإطلاقات الواردهٔ (۶) إلی القدرهٔ العرفیهٔ الغیر المحققهٔ فی المقام، لکنه تشکیک ابتدائی لا یضر بالإطلاقات و أضعف منه ما ذکره بعض (۷) - بعد الاعتراض علی ما فی المسالک

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ش زیادة: الخ.

(۲) لم ترد هذا فی ف.

(۳) فی ف: کما.

(۴) تقدم فی الصفحة السابقة بلفظ: و عموم النهی.

(۵) الکفایة: ۸۸.

(۶) لم ترد الواردة فی ف.

(۷) هو صاحب الجواهر. (*)

*****ص ۸۱*****

بقوله: و لا یخفی ما فیه - قال: و یمکن توجیه (۱) عدم الوجوب بتعارض ما دل علی وجوب الأمر بالمعروف و ما دل علی حرمة الولایة عن الجائر، بناء علی حرمتها فی ذاتها و النسبة عموم من وجه، فیجمع بینهما (۲) بالتخییر المقتضی للجواز، رفعا (۳) لقید المنع من الترک من أدلة الوجوب و قید المنع من (۴) الفعل من أدلة الحرمة و أما الاستحباب فیستفاد حینئذ من ظهور الترغیب فیه فی (۵) خبر محمد بن إسماعیل (۶) و غیره (۷)، الذی هو أیضا شاهد للجمع، خصوصا بعد الاعتضاد بفتوی المشهور و بذلک یرتفع إشکال عدم معقولیة الجواز بالمعنی الأخص فی مقدمة الواجب، ضرورة ارتفاع (۸) الوجوب للمعارضة، إذ عدم (۹) المعقولیة مسلم فی ما لم یعارض فیه

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: تقویة و فی نسخة بدلها: توجیه.

(۲) فی غیر ف و ن: ما بینهما.

(۳) کذا فی ف و خ و المصدر و مصححة ن و فی سائر النسخ: دفعا.

(۴) فی ف: عن.

(۵) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: فیستفاد من خبر ... الخ.

(۶) المتقدم فی الصفحة ۷۶.

(۷) کصحیحة زید الشحام، المتقدمة فی الصفحة ۷۳ و روایة علی بن یقطین، المتقدمة فی الصفحة ۷۴.

(۸) فی ف، ن، خ، م و ع: ضرورة أن ارتفاع.

(۹) کذا فی ش و مصححة ص و ن و فی سائر النسخ: أو عدم. (*)

*****ص ۸۲*****

مقتضی الوجوب (۱)، انتهی و فیه: أن الحکم فی التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلی الاصول لا التخییر، کما قرر فی محله (۲) و مقتضاها إباحة الولایة، للأصل و وجوب الأمر بالمعروف، لاستقلال العقل به کما ثبت فی بابه. ثم علی تقدیر الحکم بالتخییر، فالتخییر الذی یصار إلیه عند تعارض الوجوب و التحریم هو التخییر الظاهری و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترک، لا التخییر الواقعی. ثم المتعارضان بالعموم من وجه، لا یمکن إلغاء ظاهر کل منهما مطلقا، بل (۳) بالنسبة إلی مادة الاجتماع، لوجوب إبقائهما علی ظاهرهما فی مادتی الافتراق، فیلزم (۴) استعمال کل من الأمر و النهی فی أدلة الأمر بالمعروف و النهی عن الولایة (۵)، فی الإلزام و الإباحة. ثم دلیل الاستحباب أخص - لا محالة - من أدلة التحریم، فتخصص به، فلا ینظر بعد ذلک فی أدلة (۶) التحریم، بل لا بد بعد ذلک

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع الجواهر ۲۲: ۱۶۴.

(۲) انظر فرائد الاصول: ۷۵۷ و ۷۶۲.

(۳) عبارة مطلقا، بل من ش فقط و لم ترد فی سائر النسخ.

(۴) کذا فی ف و فی غیره: فیلزمک.

(۵) کذا فی ف، ن و ش و مصححة ع و نسخة بدل خ و ص و فی سائر النسخ: عن المنکر.

(۶) فی ف: فلا ینظر إلی أدلة. (*)

*****ص ۸۳*****

من ملاحظة النسبة بینه و بین أدلة وجوب الأمر بالمعروف و من المعلوم المقرر فی غیر مقام (۱) أن دلیل استحباب الشیء الذی قد یکون مقدمة لواجب (۲) لا یعارض (۳) أدلة وجوب ذلک الواجب، فلا وجه لجعله شاهدا علی الخروج عن مقتضاها، لأن دلیل الاستحباب مسوق لبیان حکم الشیء فی نفسه، مع قطع النظر عن الملزمات (۴) العرضیة، کصیرورته مقدمة لواجب أو مأمورا به لمن یجب إطاعته، أومنذورا و شبهه. فالأحسن فی توجیه کلام من عبر بالجواز (۵) مع التمکن من الأمر بالمعروف (۶) : إرادة الجواز بالمعنی الأعم و أما من عبر بالاستحباب (۷)، فظاهره إرادة الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی، لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایة، نظیر قولهم:

یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه (۸)، مع أنه واجب

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص: المقام.

(۲) فی م، ع و ص: الواجب.

(۳) کذا فی ن و فی غیره: لا تعارض.

(۴) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: الملزومات.

(۵) کذا فی ص و ش و فی سائر النسخ: الجواز.

(۶) کالعلامة فی القواعد ۱: ۱۲۲.

(۷) کالمحقق فی الشرائع ۲: ۱۲.

(۸) قاله المحقق فی الشرائع ۴: ۶۸ و العلامة فی التحریر ۲: ۱۷۹ و القواعد ۲: ۲۰۱ و المحقق السبزواری فی الکفایة: ۲۶۲ و غیرهم. (*)

*****ص ۸۴*****

کفائی (۱)، أو یقال: إن مورد کلامهم ما إذا لم یکن هنا معروف متروک یجب فعلا الأمر به، أو منکر مفعول یجب النهی عنه کذلک، بل یعلم بحسب العادة تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بعد ذلک و من المعلوم أنه لا یجب تحصیل مقدمتهما قبل تحقق موردهما، خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و کیف کان، فلا إشکال فی وجوب تحصیل الولایة إذا کان هناک معروف متروک، أو منکر مرکوب، یجب فعلا الأمر بالأول و النهی عن الثانی.

***** (هامش) ***** *

(۱) وردت هذه العبارة فی النسخ بصور مختلفة و ما أثبتناه مطابق ل ف و مصححة م و وردت العبارة فی ش هکذا: و من عبر بالاستحباب فظاهره إرادة الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی، نظیر قولهم:

یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه، مع أنه واجب کفائی، لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایة و فی م، خ، ع و ص کما یلی: و

أما من عبر بالاستحباب - نظير قولهم:

يستحب تولى القضاء لمن يثق من نفسه، مع أنه واجب كفائى - إرادة الاستحباب العينى الذى لا ينافى الوجوب الكفائى، لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفاية و وردت فى ن نفس هذه العبارة بزيادة كلمة: فظاهره قبل كلمة: إرادة. (*)

*****ص ۸۵*****

الثانى مما يسوغ الولاية - الإكراه عليه بالتوعيد (۱) على تركها من الجائر بما يوجب ضررا بدنيا أو ماليا عليه، أو على من يتعلق به بحيث يعد الإضرار به إضرارا به و يكون تحمل الضرر عليه شاقا على النفس كالأب و الولد و من جرى مجراهما و هذا مما لا إشكال فى تسويغه ارتكاب الولاية المحرمة فى نفسها، لعموم قوله تعالى: * (إلا أن تتقوا منهم تقية) * فى الاستثناء عن عموم * (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء) * (۲) و النبوى: رفع عن امتى ما اكرهوا عليه (۳) و قولهم عليهم السلام : التقية فى كل ضرورة (۴) و ما من شىء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه (۵). إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من العمومات و ما يختص بالمقام (۶).

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف و ن: بالوعيد.

(۲) آل عمران: ۲۸.

(۳) الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۱ و ۲.

(۴) الوسائل ۱۱: ۴۶۸ و ۴۶۹، الباب ۲۵ من أبواب النهى و الأمر، الحديث ۱ و ۸.

(۵) الوسائل ۴: ۶۹۰، الباب الأول من أبواب القيام، الأحاديث ۶ و ۷.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۱۴۵، الباب ۴۸ من أبواب ما يكتسب به. (*)

*****ص ۸۶*****

و ينبغى التنبيه على أمور: الأول أنه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الاخر و ما يتفق فى خلالها، مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر، ما عدا إراقة الدم إذا لم يمكن التفصى عنه و لا إشكال فى ذلك، إنما الإشكال فى أن ما يرجع إلى الإضرار بالغير - من نهب الأموال و هتك الأعراض و غير ذلك من العظائم - هل يباح (۱) كل ذلك بالإكراه و لو كان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه أقل بمراتب من الضرر المكره عليه (۲)، كما إذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا تليق به (۳)، فهل يباح بذلك أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت كثرة و عظمة، أم لا بد من ملاحظة الضررين و الترجيح بينهما؟ وجهان: من إطلاق أدلة الإكراه و أن الضرورات تبيح المحظورات (۴) و من أن المستفاد من أدلة الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز (۵) دفع الضرر بالإضرار بالغير و لو كان ضرر الغير أدون، فضلا عن أن

***** (هامش) ***** *

(۱) فى النسخ: تباح.

(۲) شطب فى ف على كلمة: عليه.

(۳) كذا فى ن و فى سائر النسخ: لا يليق به.

(۴) المتقدمة فى الصفحة ۸۵.

(۵) فى ف: و لا يجوز. (*)

*****ص ۸۷*****

يكون أعظم و إن شئت قلت: إن حديث رفع الإكراه و رفع الاضطرار، مسوق للامتنان على جنس الامة و لا حسن فى الامتنان على بعضهم بترخيصه فى الإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار (۱) بالغير لم يجز و وجب تحمل الضرر.

هـذا و لكن الأقوى هو الأول، لعموم دليل نفى الإكراه لجميع المحرمات حتى الإضـرار بالغير ما لم يبلغ الـدم و عموم نفى الحرج (۲)، فإن إلزام الغير تحمل الضـرر و ترك ما اكره عليه حرج و قوله عليه السـلام : إنما جعلت التقيـة لتحقن بها (۳) الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقية (۴)، حيث إنه دل على أن حـد التقيـة بلوغ الـدم، فتشـرع لما عـداه و أما ما ذكر من اسـتفادة كون نفى الإكراه لـدفع الضـرر، فهو مسـلم، بمعنى دفع توجه الضـرر و حدوث مقتضـيه، لا بمعنى دفع الضـرر المتوجه بعد حصول مقتضيه. بيان ذلك: أنه إذا توجه الضرر إلى شخص بمعنى حصول مقتضيه، فدفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم، بل غير جائز فى الجملة، فإذا توجه ضرر على المكلف بإجباره على مال (۵) و فرض أن نهب

***** (هامش) ***** *

(۱) فى غير ش: بالاضرار.

(۲) المستفاد من قوله تعالى: * (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) * الحج: ۷۸.

(۳) فى النسخ: به.

(۴) الوسائل ۱۱: ۴۸۳، الباب ۳۱ من أبواب الأمر و النهى.

(۵) لم ترد بإجباره على مال فى ف. (*)

*****ص ۸۸*****

مال الغير دافع له، فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لـدفع الجبر (۱) عن نفسه و كـذلك إذا اكره على نهب مال غيره، فلا يجب تحمل الضـرر بترك النهب لـدفع الضـرر المتوجه إلى الغير و توهم أنه كما يسوغ النهب فى الثانى لكونه مكرها عليه فيرتفع حرمته، كـذلك يسوغ فى الأول لكونه مضـطرا إليه، ألا ترى أنه لو توقف دفع الضـرر على محرم آخر غير الإضـرار بالغير كالإفطار فى شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما، ساغ له ذلك المحرم و بعبارة اخرى: الإضرار بالغير من المحرمات، فكما يرتفع حرمته بالإكراه كذلك ترتفع بالاضطرار، لأن نسبة الرفع إلى ما اكرهوا عليه و ما اضطروا إليه على حد سواء، مدفوع: بالفرق بين المثالين فى الصغرى بعد اشتراكهما فى الكبرى المتقدمـة - و هى أن الضـرر المتوجه إلى شـخص لا يجب دفعه بالإضـرار بغيره - بـأن الضـرر فى الأول متوجه إلى نفس الشـخص، فـدفعه عن نفسه بالإضـرار بـالغير غير جـائز و عموم رفع مـا اضـطروا إليه لا يشـمل الإضـرار بالغير المضـطر إليه، لأنه مسوق للامتنان على الامة، فترخيص بعضهم فى الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرف الضرر (۲) إلى

غيره، مناف للامتنان، بل يشـبه الترجيح بلا مرجح، فعموم ما اضـطروا إليه فى حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات و أما الثانى: فالضرر فيه أولا و بالذات متوجه إلى الغير بحسب

***** (هامش) ***** *

(۱) فى نسخة بدل ش: الضرر.

(۲) فى غير ش زيادة: عن نفسه. (*)

*****ص ۸۹*****

إلزام المكره - بالكسـر - و إرادته (۱) الحتميـة و المكره - بالفتح - و إن كان مباشـرا إلا أنه ضـعيف لا ينسب إليه توجيه الضـرر إلى الغير حتى يقال: إنه أضـر بالغير لئلا يتضـرر نفسه. نعم، لو تحمل الضـرر و لم يضـر بالغير فقد صـرف الضـرر عن الغير إلى نفسه عرفا، لكن الشارع لم يوجب هـذا و الامتنان بهـذا على بعض الامة لا قبح فيه، كما أنه لو أراد ثالث الإضـرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضـرر و صـرفه عنه إلى نفسه. هـذا كله، مع أن أدلـة نفى الحرج (۲) كافيـة فى الفرق بين المقـامين، فـإنه لا حرج فى أن لا يرخص الشارع دفع (۳) الضرر عن أحد بالإضرار بغيره، بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه إلى الغير، فإنه حرج قطعا.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ن، م و ع: و إرادة.

(۲) من الکتاب قوله تعالی: * (وما جعل علیکم فی الدین من حرج) * الحج: ۷۸ و من السنة ما ورد فی الوسائل ۱۰: ۱۴، الباب ۳۹ من أبواب الذبح، الحدیث ۴ و ۶ و غیر ذلک.

(۳) فی ش: فی دفع. (*)

*****ص ۹۰*****

الثانی أن الإکراه یتحقق بالتوعد بالضرر علی ترک المکره علیه، ضررا متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله، ممن یکون ضرره راجعا إلی تضرره و تألمه و أما إذا لم یترتب علی ترک المکره علیه إلا الضرر علی بعض المؤمنین ممن یعد أجنبیا من المکره - بالفتح - فالظاهر أنه لا یعد ذلک إکراها عرفا، إذ لا خوف له یحمله علی فعل ما امر به و بما ذکرنا - من اختصاص الإکراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمکره نفسه، أو بمن یجری مجراه کالأب و الولد - صرح فی الشرائع (۱) و التحریر (۲) و الروضة (۳) و غیرها (۴). نعم، لو خاف علی بعض المؤمنین جاز له قبول الولایة المحرمة، بل غیرها من المحرمات الإلهیة التی أعظمها التبری من أئمة الدین صلوات الله علیهم أجمعین، لقیام الدلیل علی وجوب مراعاة المؤمنین و عدم تعریضهم للضرر، مثل ما فی الاحتجاج عن أمیر المؤمنین علیه السلام : قال:

وَ لَئِنْ تَبْرَأْ (۵) مِنَّا سَاعَةً بِلِسَانِکَ وَ أَنْتَ مُوَالٍ لَنَا بِجَنَانِکَ لِتُبْقِیَ عَلَی نَفْسِکَ رُوحَهَا الَّتِی بِهَا (۶)

***** (هامش) ***** *

(۱) الشرائع ۳: ۱۳.

(۲) التحریر ۲: ۵۱.

(۳) الروضة البهیة ۶: ۱۹.

(۴) کنهایة المرام ۲: ۱۱ و الحدائق ۲۵: ۱۵۹ و الریاض ۲: ۱۶۹.

(۵) فی المصدر: و لئن تبرأت.

(۶) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: الذی هو. (*)

*****ص ۹۱*****

قِوَامُهَا وَ مَالَهَا الَّذِی بِهِ قِیَامُهَا (۱) وَ جَاهَهَا الَّذِی بِهِ تَمَسُّکُهَا (۲) وَ تَصُونَ مَنْ عُرِفَ بِذَلِکَ أَوْلِیَاءَنَا وَ إِخْوَانَک (۳) فَإِنَّ ذَلِکَ أَفْضَلُ مِنْ أَنْ تَتَعَرَّضَ لِلْهَلَاکِ وَ تَنْقَطِعَ بِهِ عَنْ عَمَلک فِی الدِّینِ (۴) وَ صَلَاحِ إِخْوَانِکَ الْمُؤْمِنِینَ وَ إِیَّاکَ ثُمَّ إِیَّاکَ أَنْ تَتْرُکَ التَّقِیَّةَ الَّتِی أَمَرْتُکَ بِهَا فَإِنَّکَ شَائِطٌ بِدَمِکَ وَ دِمَاءِ إِخْوَانِکَ مُعَرِّضٌ لِنِعْمَتِکَ وَ نِعْمَتِهِمْ (۵) لِلزَّوَالِ مُذِلٌّ لَهُمْ فِی أَیْدِی أَعْدَاءِ دِینِ اللَّهِ وَ قَدْ أَمَرَکَ اللَّهُ (۶) بِإِعْزَازِهِمْ فَإِنَّکَ إِنْ خَالَفْتَ وَصِیَّتِی کَانَ ضَرَرُکَ عَلَی إِخْوَانِکَ وَ نَفْسِکَ أَشَدَّ مِنْ ضَرَرِ النَّاصِبِ لَنَا الْکَافِرِ بِنَا ... الحدیث (۸).

لکن لا یخفی أنه لا یباح بهذا النحو من التقیة الإضرار بالغیر، لعدم شمول أدلة الإکراه لهذا، لما عرفت من عدم تحققه مع عدم لحوق ضرر بالمکره و لا بمن یتعلق به و عدم جریان أدلة نفی الحرج، إذ لاحرج علی المأمور، لأن المفروض تساوی من امر بالإضرار به و من

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: نظامها.

(۲) فی المصدر: تماسکها.

(۳) فی المصدر و نسخة بدل ص: إخواننا.

(۴) فی المصدر: عمل الدین.

(۵) کذا فی ن و المصدر و فی سائر النسخ: نعمتهم.

(۶) لفظة الجلالة من ص و المصدر.

(۷) فی ص و المصدر: نفسک و إخوانک.

(۸) الاحتجاج ۱: ۳۵۵، ضمن حدیث طویل و عنه الوسائل ۱۱: ۴۷۹، الباب ۲۹ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۱۱. (*)

*****ص ۹۲*****

یتضرر بترک هذا الأمر، من حیث النسبة إلی المأمور (۱)، مثلا لو امر الشخص بنهب مال مؤمن و لا یترتب علی مخالفة المأمور به إلا نهب مال مؤمن آخر، فلا حرج حینئذ فی تحریم نهب مال الأول، بل تسویغه لدفع النهب عن الثانی قبیح، بملاحظة ما علم من الروایة المتقدمة من الغرض فی التقیة، خصوصا مع کون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب، فإنه یشبه بمن فر من المطر إلی المیزاب، بل اللازم فی هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم عن (۲) غیره. نعم، إلا لدفع ضرر النفس فی وجه، مع ضمان ذلک الضرر و بما ذکرنا ظهر: أن إطلاق جماعة (۳) لتسویغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضرر مخالفة المکره علیه علی نفس المکره و علی أهله أو علی الأجانب من المؤمنین، لا یخلو من (۴) بحث، إلا أن یریدوا الخوف علی خصوص نفس بعض المؤمنین، فلا إشکال فی تسویغه لماعدا الدم من المحرمات، إذ لا یعادل (۵) نفس المؤمن شیء، فتأمل. قال فی القواعد:

و تحرم الولایة من الجائر إلا مع (۶) التمکن من

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف: المأمور به.

(۲) فی غیر ف: من.

(۳) راجع التحریر ۱: ۱۶۳ و الشرائع ۲: ۱۲ و الدروس ۳: ۱۷۴ و الریاض ۱: ۵۱۰.

(۴) فی ف: عن.

(۵) فی النسخ: تعادل.

(۶) فی خ، ع، ص و ش زیادة: عدم. (*)

*****ص ۹۳*****

الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، أو مع الإکراه بالخوف علی النفس أو المال أو الأهل، أو علی بعض المؤمنین، فیجوز (۱) ائتمار (۲) ما یأمره إلاالقتل (۳)، انتهی و لو أراد ب الخوف علی بعض المؤمنین الخوف علی أنفسهم دون أموالهم و أعراضهم، لم یخالف ما ذکرنا و قد شرح العبارة بذلک بعض الأساطین، فقال: إلا مع الإکراه بالخوف علی النفس من تلف أو ضرر فی البدن، أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب، أو العرض من جهة النفس أو الأهل، أو الخوف فیما عدا الوسط علی بعض المؤمنین، فیجوز حینئذ ائتمار ما یأمره (۴)، انتهی و مراده ب ما عدا الوسط الخوف علی نفس بعض المؤمنین و أهله و کیف کان، فهنا عنوانان: الإکراه و دفع الضرر المخوف عن نفسه و عن غیره من المؤمنین من دون إکراه و الأول یباح به کل محرم (۵) و الثانی إن کان متعلقا بالنفس جاز له کل محرم حتی الإضرار المالی بالغیر، لکن الأقوی استقرار (۶) الضمان علیه إذا تحقق سببه، لعدم

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد فیجوز فی ف.

(۲) فی ف و المصدر: اعتماد.

(۳) القواعد ۱: ۱۲۲.

(۴) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۳۶.

(۵) فی ن زیادة: إلا القتل.

(۶) لم ترد استقرار فی ف. (*)

*****ص ۹۴*****

الإکراه المانع عن الضـمان، أو اسـتقراره و أما الإضـرار بالعرض بالزنا و نحوه، ففیه تأمل و لا یبعد ترجیح النفس علیه و إن کان متعلقا بالمال، فلا یسوغ معه الإضـرار بالغیر أصـلا حتی فی الیسیر من المال، فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعریض حمار غیره للافتراس لم یجز و إن کان متعلقا بالعرض، ففی جواز الإضـرار بالمال مع الضـمان أو العرض الأخف من العرض المدفوع عنه، تأمل و أما الإضـرار بالنفس، أو العرض الأعظم، فلا یجوز بلا إشکال. هذا و قد وقع فی کلام بعض تفسیر الإکراه بما یعم لحوق الضرر. قال فی المسالک: ضابـط الإـکراه المسـوغ للولایـة: الخـوف علی النفس أو المـال أو العرض علیه، أو علی بعض المؤمنین (۱)، انتهی و یمکـن أن یرید بالإکراه مطلق المسوغ للولایة، لکن صار هذا عبیر

الت منه رحمه الله منشأ لتخیل غیر واحد (۲) أن الإکراه المجوز لجمیع المحرمات هو بهذا المعنی.

***** (هامش) ***** *

(۱) المسالک ۳: ۱۳۹.

(۲) انظر الریاض ۱: ۵۱۰ و المستند ۲: ۳۵۱ و الجواهر ۲۲: ۱۶۸ و غیرها. (*)

*****ص ۹۵*****

الثالث أنه قد ذکر بعض مشایخنا المعاصرین (۱) : أنه یظهر من الأصحاب أن (۲) فی اعتبار عدم القدرة علی التفصی من المکره علیه و عدمه، أقوالا، ثالثها: التفصیل بین الإکراه علی نفس الولایة المحرمة فلا یعتبر و بین غیرها من المحرمات فیعتبر فیه العجز عن التفصی و الـذی یظهر من ملاحظـة کلمـاتهم فی باب الإکراه: عـدم الخلاف فی اعتبار العجز عن التفصـی إذا لم یکن حرجا و لم یتوقف علی ضرر، کما إذا اکره علی أخذ المال من مؤمن، فیظهر أنه أخذ المال و جعله فی بیت المال، مع عدم أخذه واقعا، أو أخذه جهرا ثم رده إلیه سرا کما کان یفعله ابن یقطین و کما إذا أمره بحبس مؤمن فیدخله فی دار واسعة من دون قید و یحسن ضیافته و یظهر أنه حبسه و شـدد علیه و کذا لا خلاف فی أنه لا یعتبر العجز عن التفصـی إذا کان فیه ضـرر کثیر و کان منشأ زعم الخلاف ما ذکره فی المسالک فی شرح عبارة الشرائع مستظهرا منه خلاف ما اعتمد علیه (۳).

***** (هامش) ***** *

(۱) لعل المراد به السید المجاهد، لکنه لم یسند الأقوال الثلاثة إلی ظاهر الأصحاب، بل قال - بعد طرح المسألة - : فیه أقوال - إلی أن قال: - الثانی: ما اسـتظهره فی المصابیـح من کلام بعض الأصـحاب من التفرقـة بین التولیة و فعل المحرم ... انظر المناهل: ۳۱۸ و انظر المصابیح (مخطوط) : ۵۳.

(۲) لم ترد أن فی ف، ن، خ، م و ع.

(۳) راجع المسالک ۳: ۱۳۹. (*)

*****ص ۹۶*****

قـال فی الشـرائع - بعـد الحکم بجواز الـدخول فی الولایـة، دفعا للضـرر الیسـیر مع الکراهـة و الکثیر بـدونها - : إذا أکرهه الجائر علی الولایة جاز له الدخول و العمل بما یأمره

(۱) مع عدم القدرة علی التفصی منه

(۲) (۳)، انتهی. قال فی المسالک ما ملخصه: إن المصنف قدس سره ذکر فی هذه المسألة شرطین: الإکراه و العجز عن التفصی و هما

متغایران و الثانی أخص و الظاهر أن مشروطهما

(۴) مختلف، فالأول شرط لأصل قبول الولایة و الثانی شرط للعمل بما یأمره. ثم فرع علیه: أن الولایة إن اخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا یشترط فی جوازه الإکراه و أما العمل بما یأمره من المحرمات فمشروط بالإکراه خاصة

(۵) و لا یشترط فیه الإلجاء إلیه

(۶) بحیث لا یقدر علی خلافه و قد صرح به الأصحاب فی کتبهم، فاشتراط

(۷) العجز عن التفصی غیر واضح، إلا أن یرید به أصل الاکراه - إلی أن قال: - إن

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ش و المصدر و مصححة م و فی ف، ن، خ، م و ع: و اعتماد ما یأمره و فی ص: و ائتمار ما یأمره.

(۲) فی ش زیادة ما یلی: إلا فی الدماء المحرمة، فإنه لا تقیة فیها.

(۳) الشرائع ۲: ۱۲.

(۴) فی ع و ص و ظاهر م:

شروطهما.

(۵) فی ف و مصححة م و نسخة بدل ع: بإکراه صاحبه.

(۶) فی ف، خ، م، ع و ص: فیه.

(۷) فی ف، م، ع و ص: و اشتراط. (*)

*****ص ۹۷*****

الإکراه مسوغ لامتثال ما یؤمر به و إن قدر علی المخالفة مع خوف الضرر (۱)، انتهی موضع الحاجة من کلامه. أقول: لا یخفی علی المتأمل أن المحقق رحمه الله لم یعتبر شرطا زائدا علی الإکراه، إلا أن الجائر إذا أمر الوالی بأعمال محرمة فی ولایته - کما هو الغالب - و أمکن فی بعضها المخالفة واقعا و دعوی الامتثال ظاهرا کما مثلنا لک سابقا (۲)، قید امتثال ما یؤمر به بصورة العجز عن التفصی و کیف کان، فعبارة الشرائع واقعة علی طبق المتعارف من تولیة الولاة و أمرهم فی ولایتهم بأوامر کثیرة یمکنهم التفصی عن بعضها و لیس المراد بالتفصی المخالفة مع تحمل الضرر، کما لا یخفی و مما ذکرنا یظهر فساد ما ذکره (۳) من نسبة الخلاف (۴) المتقدم إلی الأصحاب من أنه علی القول باعتبار العجز عن التفصی لو توقف المخالفة علی بذل مال کثیر لزم علی هذا القول، ثم قال: و هو أحوط، بل و أقرب (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المسالک ۳: ۱۳۹ - ۱۴۰.

(۲) فی الصفحة ۹۵.

(۳) أی صاحب المناهل فی أول هذا التنبیه، فإنه و إن لم یصرح به وجود الخلاف، لکن مجرد ذکر أقوال ثلاثة فی المسألة دال علیه.

(۴) فی ش: من نسب عدم الخلاف.

(۵) المناهل: ۳۱۸. (*)

*****ص ۹۸*****

الرابع أن قبول الولایة مع الضرر المالی الذی لا یضر بالحال رخصة، لا عزیمة، فیجوز تحمل الضرر المذکور، لأن الناس مسلطون علی أموالهم، بل ربما یستحب تحمل ذلک الضرر للفرار عن تقویة شوکتهم. الخامس لا یباح بالإکراه قتل المؤمن و لو توعد علی ترکه بالقتل إجماعا، علی الظاهر المصرح به فی بعض الکتب (۱) و إن کان مقتضی عموم نفی الإکراه و الحرج الجواز، إلا أنه قد صح عن

(۲) الصادقين صلوات الله عليهما أنه: إنما شرعت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقية (۳) و مقتضى العموم أنه (۴) لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر و الذكورة و الانوثة و العلم و الجهل و الحر و العبد و غير ذلك و لو كان المؤمن مستحقا للقتل لحد ففى العموم وجهان: من إطلاق قولهم:

لا تقية فى الدماء و من أن المستفاد من قوله عليه السلام : ليحقن بها الدم (۵) فإذا بلغ الدم فلا تقية أن المراد الدم المحقون دون

***** (هامش) ***** *

(۱) صرح به فى: الرياض ۱: ۵۱۰ و الجواهر ۲۲: ۱۶۹.

(۲) كذا فى ف و فى سائر النسخ: من.

(۳) الوسائل ۱۱: ۴۸۳، الباب ۳۱ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۱ و ۲.

(۴) فى غير ش: أن.

(۵) فى غير ش: به الدماء. (*)

*****ص ۹۹*****

المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأول و أما المستحق للقتل قصاصا فهو محقون الدم بالنسبة إلى غير ولى الدم و مما ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف، لأن التقية إنما شرعت لحقن دماء الشيعة، فحدها بلوغ دمهم، لا دم غيرهم. وبعبارة اخرى: محصل (۱) الرواية لزوم نقض الغرض من تشريع التقية فى إهراق الدماء، لأنها شرعت لحقنها فلا يشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا اكره المؤمن على قتل مخالف فلا يلزم من شرعية التقية فى قتله إهراق ما شرع التقية لحقنه. هذا كله فى غير الناصب و أما الناصب فليس محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنة، فلا إشكال فى مشروعية قتله للتقية و مما ذكرنا يعلم حكم دم الذمى و شرعية التقية فى إهراقه و بالجملة، فكل دم غير محترم (۲) بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروايتين، فحكم إهراقه حكم سائر المحرمات التى شرعت التقية فيها. بقى الكلام فى أن الدم يشمل (۳) الجرح و قطع الأعضاء، أو يختص

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ف، خ، ص، ش و نسخة بدل ع و ن و مصححة م و فى ن، م و ع و نسخة بدل خ: محل.

(۲) فى ن، خ و ع و ظاهر ف: محرم.

(۳) فى ف: يشتمل. (*)

*****ص ۱۰۰*****

بالقتل؟ وجهان: من إطلاق الدم و هو المحكى عن الشيخ (۱) و من عمومات التقية و نفى الحرج و الإكراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فى الدم المبقى للروح و هو المحكى (۲) عن الروضة (۳) و المصابيح (۴) و الرياض (۵) و لا يخلو عن قوة.

***** (هامش) ***** *

(۱) حكاه الشهيد الثانى فى المسالك ۳: ۱۴۱، فقال: و به صرح الشيخ رحمه الله فى الكلام، انظر كتاب الاقتصاد: ۲۴۰.

(۲) حكاه السيد المجاهد فى المناهل: ۳۱۷.

(۳) الروضة البهية ۲: ۴۲۰.

(۴) المصابيح (مخطوط) : ۵۲.

(۵) الرياض ۱: ۵۱۰. (*)

*****ص ۱۰۱*****

خاتمـهٔ فی مـا ینبغی للوالی العمل به فی نفسه و فی رعیته روی شـیخنا الشـهید الثانی رحمه الله فی رسالته المسـماهٔ بکشف الریبـهٔ عن أحکام الغیبهٔ، بإسناده عن شیخ الطائفهٔ، عن مفیدها (۱)، عن جعفر ابن محمد (۲) بن قولویه، عن أبیه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عیسـی عن أبیه محمد بن عیسی (۳) الأشـعری، عن عبد الله بن سـلیمان النوفلی، قال: کنت عند أبی عبد الله علیه السـلام فإذا بمولی لعبد الله النجاشی قد (۴) ورد علیه فسلم (۵) و أوصل إلیه کتابا، ففضه و قرأه، فإذا أول سـطر فیه: بسم الله الرحمن الرحیم، أطال الله تعالی (۶) بقاء سیدی و جعلنی

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و مصححهٔ ن و فی ش: المفید و فی سائر النسخ: مفید.

(۲) عبارهٔ جعفر بن محمد من ش و المصدر.

(۳) عبارهٔ عن أبیه محمد بن عیسی من ش و المصدر و مصححهٔ ص.

(۴) کلمهٔ قد من ش و المصدر و مصححهٔ ص.

(۵) فی ف، ن، خ، م و ع: و سلم.

(۶) کلمهٔ تعالی من ص و المصدر. (*)

*****ص ۱۰۲*****

من کل سوء فـداه و لا أرانی فیه مکروها، فإنه ولی ذلک و القادر علیه. اعلم سـیدی و مولای (۱)، أنی بلیت بولایهٔ الأهواز، فإن رأی سیـدی و مولای أن یحد لی حدا و یمثل (۲) لی مثالا لأستدل (۳) به علی مـا یقربنی إلی الله عز و جل و إلی رسوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و یلخص (۴) فی کتابه ما یری لی العمل به و فی ما أبذله (۵) و أین أضع زکاتی و فی من أصرفها (۶) و بمن آنس و إلی من أستریح و بمن أثق و آمن و ألجأ إلیه فی سـری، فعسی أن یخلصنی الله تعالی بهدایتک و ولایتک (۷)، فإنک حجهٔ الله علی خلقه و أمینه فی بلاـده، لا (۸) زالت نعمته علیک. قال عبـد الله بن سـلیمان، فأجابه أبو عبـد الله علیه السـلام : بسم الله الرحمن الرحیم (۹)، حاطک (۱۰) الله بصنعه و لطف بک بمنه و کلأک برعایته، فإنه ولی ذلک.

***** (هامش) ***** *

(۱) کلمهٔ و مولای من ش و المصدر.

(۲) فی خ و ص و الوسائل: أو یمثل.

(۳) کذا فی ش و هامش ص و المصدر و فی سائر النسخ: استدل.

(۴) فی خ و ش زیادهٔ: لی.

(۵) فی نسخهٔ بدل ش: ابتذله و فی المصدر: ابتدله و ابتذله.

(۶) کذا فی ص و ش و المصدر و فی سائر النسخ: أصرف.

(۷) فی المصدر: بهدایتک و دلالتک و ولایتک.

(۸) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و لا.

(۹) التسمیهٔ من ش و المصدر و هامش ن، خ و ص فی الهامش.

(۱۰) فی نسخهٔ بدل ص: صالحک. (*)

*****ص ۱۰۳*****

أما بعد، فقد جاءنی (۱) رسولـک بکتابک، فقرأته و فهمت جمیع ما ذکرته و سألت عنه و ذکرت أنک بلیت بولایـهٔ الأهواز، فسـرنی (۲) ذلـک وسـاءنی و سـاخبرک بمـا ساءنی من ذلک و ما سـرنی إن شاء الله تعالی. فأما (۳) سروری بولایتک (۴)، فقلت: عسی أن

یغیث الله بک ملهوفا خائفا (۵) من أولیاء آل محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و یعز بک ذلیلهم و یکسو بک عاریهم و یقوی بک ضعیفهم و یطفئ بک نار المخالفین عنهم و أما الذی ساءنی من ذلک، فإن أدنی ما أخاف علیک أن تعثر بولی لنا فلا تشم رائحهٔ (۶) حظیرهٔ القدس، فإنی ملخص لک جمیع ما سألت عنه، فإن (۷) أنت عملت به و لم تجاوزه، رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالی. أخبرنی - یا عبد الله - أبی، عن آبائه، عن علی علیه السلام ، عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أنه قال: من استشاره أخوه المؤمن (۸)

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، ن، خ، م و ع: جاء إلی.

(۲) فی ش: و سرنی.

(۳) فی ش: و أما.

(۴) لم ترد بولایتک فی ف، خ، م و ع.

(۵) لم ترد خائفا فی ف، ن، خ، م و ع.

(۶) لم ترد رائحهٔ فی ف، ن، م و ع.

(۷) فی ص و المصدر: إن.

(۸) فی نسخهٔ بدل ن، خ، م و ع: المسلم و فی ش: المؤمن المسلم. (*)

*****ص ۱۰۴*****

فلم یمحضه النصیحهٔ، سلب (۱) الله لبه (۲) و اعلم، أنی سأشیر علیک برأی (۳) إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه (۴) و اعلم أن خلاصک و نجاتک فی حقن الدماء و کف الأذی عن أولیاء الله و الرفق بالرعیهٔ و التأنی و حسن المعاشرهٔ، مع لین فی غیر ضعف و شدهٔ فی غیر عنف و مداراهٔ صاحبک و من یرد علیک من رسله و ارفق برعیتک (۵) بأن توقفهم علی ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالی و إیاک و السعاهٔ و أهل النمائم، فلا یلزقن (۶) بک منهم أحد و لا یراک (۷) الله یوما و لیلهٔ و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فیسخط الله علیک و یهتک سترک و احذر مکر خوزی (۸) الأهواز، فإن أبی أخبرنی (۹) عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیه السلام ، قال (۱۰) : إن الإیمان

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص و المصدر و نسخهٔ بدل ش: سلبه.

(۲) فی ش و مصححتی م و ع: لبه عنه و فی خ: عنه لبه.

(۳) کذا فی الوسائل و فی ف، خ، م و ع: رأیی و فی ن و ش و المصدر: برأیی.

(۴) فی المصدر: متخوفه و فی ف: تخوفه.

(۵) فی خ و المصدر و نسخهٔ بدل ص و ش: و ارتق فتق رعیتک.

(۶) فی المصدر و نسخهٔ بدل ش: یلتزقن.

(۷) فی ف: و لا رآک و فی م و ع: و لا أراک.

(۸) فی ف: خوازی و فی المصدر: خوز.

(۹) فی غیر ش زیادهٔ: عن أبیه.

(۱۰) فی ص و المصدر: أنه قال. (*)

*****ص ۱۰۵*****

لا یثبت (۱) فی قلب یهودی و لا خوزی أبدا و أما (۲) من تأنس به و تستریح إلیه و تلجئ امورک إلیه، فذلک الرجل الممتحن

المستبصر الأمين الموافق لك على دينك و ميز أعوانك و جرب الفريقين، فإن رأيت هنالك رشدا فشأنك و إياه و إياك أن تعطى درهما أو تخلع (۳) ثوبا أو تحمل على دابة فى غير ذات الله، لشاعر أو مضحك أو ممتزح (۴)، إلا ـ أعطيت مثله فى ذات الله و لتكن (۵) جوائزك و عطاياك و خلعك للقواد و الرسل و الأحفاد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأخماس و ما أردت أن تصرف فى وجوه البر و النجاح و الصدقة و الفطرة (۶) و الحج و الشرب (۷) و الكسوة التى تصلى فيها و تصل بها و الهدية التى تهديها إلى الله عز و جل و إلى رسوله (۸) من أطيب كسبك.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف، ن و نسخة بدل خ: لا ينبت.

(۲) فى ص و المصدر: فأما.

(۳) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: و تخلع.

(۴) كذا فى ف، ص و المصدر و مصححة خ و فى سائر النسخ: ممزح.

(۵) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: و ليكن.

(۶) لم ترد و الفطرة فى ف، خ، م، ع و ص و كتب فى ص فوق الصدقة: و العتق و الفتوة و وردت العبارة فى المصدر هكذا ...: و النجاح و الفتوة و الصدقة و الحج.

(۷) فى ص و المصدر و مصححة ن: و المشرب.

(۸) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: و رسوله. (*)

*****ص ۱۰۶*****

و انظر (۱) يا عبد الله أن لا تكنز ذهبا و لا فضة فتكون من أهل هذه الآية: * (الذين يكنزون الذهب و الفضة و لا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) * (۲) و لا ـ تستصغرن من حلو أو فضل طعام (۳) تصرفه فى بطون خالية تسكن بها غضب الله رب العالمين و اعلم، أنى سمعت أبى يحدث عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام : أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم (۴) قال يوما لأصحابه: ما آمن بالله و اليوم الآخر من بات شبعانا و جاره جائع، فقلنا: هلكنا يا رسول الله، فقال: من فضل طعامكم و من فضل تمركم و رزقكم و خلقكم و خرقكم تطفئون بها غضب الرب تعالى و سانبئك بهوان (۵) الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف و التابعين، فقد حدثنى أبى (۶)، محمد بن على بن الحسين عليهم السلام ، قال: لما تجهز الحسين عليه السلام إلى الكوفة (۷) أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطف، فقال: أنا أعرف (۸) بمصرعى منك،

***** (هامش) ***** *

(۱) فى المصدر و مصححة ص: يا عبد الله اجهد.

(۲) التوبة: ۳۴.

(۳) فى ص: و لا فضل طعام.

(۴) فى المصدر و نسخة بدل ش: أنه سمع النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، بدل: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم.

(۵) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: على هوان.

(۶) لم ترد أبى فى المصدر.

(۷) عبارة إلى الكوفة من ص، ش و المصدر.

(۸) عبارة أنا أعرف من ش و المصدر. (*)

*****ص ۱۰۷*****

و ما وکدی من الدنیا إلا فراقها، ألا اخبرک یا بن عباس بحدیث أمیر المؤمنین علیه السلام و الدنیا؟ فقال له (۱) : بلی لعمری إنی احب أن تحدثنی بأمرها. فقال أبی: قال علی بن الحسین علیه السلام : سمعت أبا عبد الله الحسین علیه السلام یقول: حدثنی أمیر المؤمنین علیه السلام ، قال: إنی کنت بفدک (۲) فی بعض حیطانها و قد صارت لفاطمهٔ علیها السلام ، فإذا أنا بامرأهٔ قد قحمت علی و فی یدی مسحاهٔ و أنا أعمل بها، فلما نظرت إلیها طار قلبی مما تداخلنی من جمالها، فشبهتها ببثینهٔ (۳) بنت عامر الجمحی (۴) و کانت من أجمل نساء قریش. فقالت: یا بن أبی طالب، هل لک أن تتزوج بی‌فاغنیک (۵) عن هذه المسحاهٔ و أدلک علی خزائن الأرض فیکون لک [الملک] (۶) ما بقیت و لعقبک من بعدک؟ فقال لها: من أنت حتی أخطبک من أهلک؟ فقالت: أنا الدنیا.

***** (هامش) ***** *

(۱) کلمهٔ له من ش و المصدر. (۲) فی ش: إنی بفدک. (۳) کذا فی المصدر و اختلفت النسخ فی ضبط الکلمهٔ من حیث تقدیم بعض الحروف و تأخیرها. (۴) کذا فی ف و المصدر و اختلفت سائر النسخ فی ضبط الکلمهٔ کسابقتها. (۵) فی ن، خ، م و ع: فأغنیتک. (۶) من المصدر. (*)

*****ص ۱۰۸*****

قال: [قلت] (۱) لها: فارجعی و اطلبی زوجا غیری فلست من شأنی (۲)، فأقبلت علی مسحاتی و أنشأت أقول: لقد خاب من غرته دنیا دنیهٔ * و ما هی أن غرت قرونا بنائل (۳) أتتنا علی زی العزیز بثینهٔ (۴) * و زینتها فی مثل تلک الشمائل فقلت لها: غری سوای فإننی * عزوف عن (۵) الدنیا و لست بجاهل و ما أنا و الدنیا فإن محمدا * أحل صریعا بین تلک الجنادل و هیهات امنی بالکنوز و ودها (۶) * و أموال قارون و ملک القبائل ألیس جمیعا للفناء مصیرنا (۷) * و یطلب من خزانها بالطوائل؟ فغری سوای إننی غیر راغب * بما فیک من ملک و عز (۸) و نائل فقد قنعت نفسی بما قد رزقته * فشأنک یا دنیا و أهل الغوائل فإنی أخاف الله یوم لقائه * و أخشی عذابا دائما غیر زائل فخرج من الدنیا و لیس فی عنقه تبعهٔ (۹) لأحد، حتی لقی الله

***** (هامش) ***** *

(۱) من المصدر.

(۲) عبارهٔ فلست من شأنی من ش و المصدر.

(۳) فی المصدر و نسخهٔ بدل ش و م:

بطائل.

(۴) اختلفت النسخ فی ضبط الکلمهٔ هنا أیضا کما تقدم.

(۵) فی ن، خ، م، ع و ش: من.

(۶) فی المصدر: و هبها أتتنا بالکنوز و درها و کذا فی مصححهٔ ص إلا أن فیها: أتتنی.

(۷) فی مصححهٔ ص: مصیرها.

(۸) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: من عز و ملک.

(۹) فی ف، خ، م و ع: بیعهٔ. (*)

*****ص ۱۰۹*****

تعالی محمودا غیر ملوم و لا مذموم، ثم اقتدت به الأئمهٔ من بعده بما قد بلغکم، لم یتلطخوا بشیء من بوائقها و قد و جهت إلیک بمکارم الدنیا و الآخرهٔ عن (۱) الصادق (۲) المصدق رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فإن أنت عملت بما نصحت لک فی کتابی هذا، ثم کانت علیک من الذنوب و (۳) الخطایا کمثل أوزان الجبال و أمواج البحار، رجوت الله أن یتجافی (۴) عنک جل و عز بقدرته. یا عبد الله، إیاک (۵) أن تخیف مؤمنا، فإن أبی (۶) حدثنی عن أبیه، عن جده (۷) علی بن أبی طالب

علیه و علیهم السلام ، أنه کان یقول: من نظر إلی مؤمن نظرة لیخیفه بها، أخافه الله یوم لا ظل إلا ظله و حشره علی (۸) صورة الذر لحمه و جسده و جمیع أعضائه، حتی یورده مورده و حدثنی أبی (۹)، عن آبائه، عن علی علیه السلام ، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، قال: من أغاث لهفانا من المؤمنین (۱۰) أغاثه الله یوم لا ظل إلا ظله،

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی مصححتی ن و خ و فی سائر النسخ و المصدر: و عن.

(۲) لم ترد الصادق فی ف.

(۳) عبارة الذنوب و من ص، ش و المصدر.

(۴) فی نسخة بدل م:

یتجاوز و فی نسخة بدل ش: یتحامی.

(۵) کذا فی ص، ش و المصدر و فی سائر النسخ: و إیاک.

(۶) فی ص و المصدر: فإن أبی، محمد بن علی.

(۷) فی غیر ش زیادة: عن.

(۸) فی ش و المصدر: فی.

(۹) فی غیر ش زیادة: عن أبیه.

(۱۰) عبارة من المؤمنین من ص و ش و المصدر. (*)

*****ص ۱۱۰*****

و آمنه من الفزع الأکبر و آمنه من سوء المنقلب و من قضی لأخیه المؤمن حاجة قضی الله له حوائج کثیرة، إحداها (۱) الجنة و من کسا أخاه المؤمن (۲) جبة (۳) عن (۴) عری، کساه الله من سندس الجنة و استبرقها و حریرها و لم یزل یخوض فی رضوان الله ما دام علی المکسو منها سلک و من أطعم أخاه من جوع، أطعمه الله من طیبات الجنة و من سقاه من ظمأ، سقاه الله من الرحیق المختوم و من أخدم أخاه، أخدمه الله من الولدان المخلدین و أسکنه مع أولیائه الطاهرین و من حمل أخاه المؤمن علی راحلة (۵)، حمله الله علی ناقة من نوق الجنة و باهی به الملائکة المقربین یوم القیامة و من زوج أخاه [المؤمن] (۶) امرأة یأنس بها و تشد (۷) عضده

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، ن، خ، م و ع: أحدها.

(۲) کلمة المؤمن من ش و المصدر و مصححة ص.

(۳) لم ترد جبة فی المصدر و کتب فوقها فی ن، خ و ع: خ ل.

(۴) فی ف و ن و هامش ص: من.

(۵) فی نسخة بدل ش: رحله.

(۶) من المصدر.

(۷) فی ف، خ، م، ع و ش: و یشد. (*)

*****ص ۱۱۱*****

و یستریح إلیها، زوجه الله من الحور العین و آنسه بمن أحبه (۱) من الصدیقین من أهل بیت نبیه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و إخوانه و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن (۲) علی سلطان جائر، أعانه الله علی إجازة (۳) الصراط عند (۴) زلة الأقدام و من زار أخاه المؤمن فی منزله لا لحاجة منه إلیه، کتب (۵) من زوار الله و کان حقیقا علی الله أن یکرم زائره. یا عبد الله و حدثنی أبی، عن آبائه،

عن علی علیه السلام ، أنه سمع رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم یقول لأصحابه یوما: معاشر الناس إنه لیس بمؤمن من آمن بلسانه و لم یؤمن بقلبه، فلا تتبعوا عثرات المؤمنین، فإنه من تتبع (۶) عثرة مؤمن یتبع (۷) الله عثرته (۸) یوم القیامة و فضحه فی جوف بیته و حدثنی أبی، عن آبائه، عن علی علیه السلام أنه (۹) قال: أخذ الله

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف و المصدر: أحب.

(۲) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: المسلم.

(۳) فی ف: إجادة.

(۴) کذا فی ش و المصدر و مصححة ص و فی سائر النسخ: یوم.

(۵) کذا فی ش و المصدر و مصححة ص و فی سائر النسخ: کتبه.

(۶) فی ص: یتبع و فی المصدر: اتبع.

(۷) فی ف و م:

تتبع و فی ص و المصدر و نسخة بدل ش: اتبع.

(۸) فی ص و المصدر: عثراته.

(۹) أنه من ص و المصدر. (*)

*****ص ۱۱۲*****

میثاق المؤمن علی (۱) أن لا یصدق فی مقالته و لا ینتصف من عدوه و علی أن لا یشفی غیظه إلا بفضیحة نفسه، لأن المؤمن (۲) ملجم و ذلک لغایة قصیرة و راحة طویلة، أخذ (۳) الله میثاق المؤمن علی أشیاء أیسرها علیه (۴) مؤمن مثله یقول بمقالة (۵) یبغیه و یحسده و شیطان (۶) یغویه و یمقته و سلطان (۷) یقفو إثره و یتبع عثراته و کافر بالذی هو مؤمن به یری سفک دمه دینا و إباحة حریمه غنما، فما بقاء المؤمن بعد هذا؟. یا عبد الله و حدثنی أبی، عن آبائه عن علی علیه السلام (۸) عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، قال: نزل جبرئیل علیه السلام ، فقال: یا محمد إن الله یقرؤک (۹) السلام و یقول: اشتققت (۱۰) للمؤمن اسما من أسمائی، سمیته مؤمنا، فالمؤمن منی و أنا منه، من استهان بمؤمن (۱۱) فقد استقبلنی

***** (هامش) ***** *

(۱) علی من ف و ش.

(۲) فی ص و المصدر و نسخة بدل ش: لأن کل مؤمن.

(۳) فی ف و ص: و أخذ.

(۴) کلمة علیه من المصدر و مصححة ص.

(۵) فی المصدر و مصححة ص: بمقالته.

(۶) فی ص و المصدر و مصححة خ و نسخة بدل ش: و الشیطان.

(۷) کذا فی ش و ن و فی سائر النسخ و المصدر: و السلطان.

(۸) عبارة عن علی علیه السلام من ش و المصدر و نسخة بدل ص.

(۹) فی المصدر و نسخة بدل ش: یقرأ علیک.

(۱۰) کذا فی خ، ص، ش و المصدر و اختلفت سائر النسخ فیها.

(۱۱) فی نسخة بدل ش: مؤمنا. (*)

*****ص ۱۱۳*****

بالمحاربة. یا عبد الله و حدثنی أبی، عن آبائه، عن علی علیه السلام عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم أنه قال یوما (۱) : یا علی، لا تناظر رجلا حتی تنظر فی سریرته، فإن کانت سریرته حسنة فإن الله عز و جل لم یکن لیخذل ولیه و إن کانت (۲) سریرته ردیة فقد یکفیه مساویه، فلو جهدت أن تعمل به أکثر مما (۳) عمل به من معاصی الله عز و جل ما قدرت علیه. یا عبد الله و حدثنی أبی (۴)، عن آبائه، عن علی (۵) علیهم السلام ، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أنه قال: أدنی الکفر أن یسمع الرجل من (۶) أخیه الکلمة فیحفظها علیه یرید أن یفضحه بها، اولئک لا خلاق لهم. یا عبد الله، وحدثنی أبی (۷)، عن آبائه، عن علی علیه السلام ، أنه قال: من قال فی مؤمن ما رأت عیناه و سمعت اذناه ما یشینه و یهدم مروته فهو من الذین قال الله عز و جل: * (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم) * (۸).

***** (هامش) ***** *

(۱) من ش و المصدر و مصححة ص.

(۲) کذا فی ف، ش و المصدر و مصححة ص و فی سائر النسخ: کان.

(۳) فی ف، ن، م، ع و ش: ما.

(۴) فی غیر ص و ش زیادة: عن أبیه.

(۵) لم ترد عن علی فی ص.

(۶) فی ص و المصدر: عن.

(۷) فی غیر ش زیادة: عن أبیه.

(۸) النور: ۱۹. (*)

*****ص ۱۱۴*****

یا عبد الله و حدثنی أبی، عن آبائه، عن علی علیه السلام ، أنه قال: من روی عن (۱) أخیه المؤمن روایة یرید بها هدم مروته و شینه (۲)، أوثقه (۳) الله بخطیئته یوم القیامة حتی یأتی بالمخرج (۴) مما قال و لن یأتی بالمخرج منه أبدا و من أدخل علی أخیه المؤمن سرورا فقد أدخل علی أهل بیت نبیه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم (۵) سرورا و من أدخل علی أهل بیت نبیه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم سرورا فقد أدخل علی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم سرورا و من أدخل علی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقیق علی الله أن یدخله جنته. ثم إنی (۶) اوصیک بتقوی الله و إیثار طاعته و الاعتصام بحبله، فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدی إلی صراط مستقیم. فاتق الله و لا تؤثر أحدا علی رضاه و هواه (۷)، فإنه وصیة الله عز و جل إلی خلقه لا یقبل منهم غیرها و لا یعظم سواها.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، ن، خ، م و ع: علی.

(۲) فی ص و المصدر و نسخة بدل ش: ثلبه.

(۳) فی خ، ص و المصدر و نسخة بدل ش: أوبقه.

(۴) فی ص و الوسائل و مصححة ش: بمخرج.

(۵) فی المصدر و نسخة بدل ش: أهل البیت علیهم السلام.

(۶) من ص، ش و المصدر.

(۷) من ف، ص، ش و المصدر. (*)

*****ص ۱۱۵*****

و اعلم، أن الخلق (۱) لم یوکلوا بشئ أعظم من تقوی الله (۲)، فإنه وصیتنا أهل البیت، فإن استطعت أن لا تنال من الدنیا شیئا یسأل الله عنه (۳) غدا فافعل. قال عبد الله بن سلیمان: فلما وصل کتاب الصادق علیه السلام إلی النجاشی نظر فیه، فقال: صدق - و الله الذی لا إله إلا هو - مولای، فم

عمل أحد بما فی هذا الکتاب إلا نجا. قال: فلم یزل عبد الله یعمل به أیام حیاته (۴) (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی المصدر و نسخهٔ بدل ش: الخلائق.

(۲) فی المصدر و نسخهٔ بدل ش: التقوی.

(۳) فی المصدر: تسأل عنه.

(۴) فی غیر ش زیادهٔ: الخبر.

(۵) کشف الریبهٔ: ۱۲۲ - ۱۳۱ و رواه فی الوسائل ۱۲: ۱۵۰، الباب ۴۹ من أبواب ما یکتسب به. (*)

*****ص ۱۱۷*****

## المسألهٔ السابعهٔ و العشرون

المسألهٔ السابعهٔ و العشرون:

هجاء المؤمن حرام بالأدلهٔ الأربعهٔ، لأنه همز و لمز و أکل اللحم و تعییر و إذاعهٔ سر و کل ذلک کبیرهٔ موبقهٔ، فیدل (۱) علیه فحوی جمیع ما تقدم فی الغیبهٔ (۲)، بل البهتان أیضا (۳)، بناء علی تفسیر الهجاء بخلاف المدح کما عن الصحاح (۴)، فیعم ما فیه من المعایب و ما لیس فیه، کما عن القاموس (۵) و النهایهٔ (۶) و المصباح (۷)، لکن مع تخصیصه فیها بالشعر و أما تخصیصه بذکر ما فیه بالشعر کما هو ظاهر جامع المقاصد (۸)،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص: و یدل.

(۲) راجع المکاسب ۱: ۳۱۵ - ۳۱۸.

(۳) راجع المکاسب ۱: ۳۲۵.

(۴) صحاح اللغهٔ ۶: ۲۵۳۳، مادهٔ: هجا.

(۵) القاموس المحیط ۴: ۴۰۲، مادهٔ: هجا.

(۶) النهایهٔ، لابن الأثیر ۵: ۲۴۸، مادهٔ: هجا.

(۷) المصباح المنیر: ۶۳۵، مادهٔ: هجا.

(۸) جامع المقاصد ۴: ۲۶. (*)

*****ص ۱۱۸*****

فلا یخلو عن تأمل و لا فرق فی المؤمن بین الفاسق و غیره و أما الخبر: محصوا ذنوبکم بذکر الفاسقین (۱) فالمراد به الخارجون عن الإیمان أو المتجاهرون بالفسق و احترز بالمؤمن عن المخالف، فإنه یجوز هجوه لعدم احترامه و کذا یجوز هجاء الفاسق (۲) المبدع، لئلا یؤخذ ببدعه (۳)، لکن بشرط الاقتصار علی المعائب الموجودهٔ فیه، فلا یجوز بهته بما لیس فیه، لعموم حرمهٔ الکذب و ما تقدم من الخبر فی الغیبهٔ من قوله علیه السلام فی حق المبتدعهٔ: باهتوهم کیلا (۴) یطمعوا فی إضلالکم (۵) محمول علی اتهامهم و سوء الظن

بهم بما يحرم اتهام المؤمن به، بأن يقال: لعله زان، أو سارق (۶) و كذا إذا زاده (۷) ذكر ما ليس فيه من باب المبالغة و يحتمل إبقاؤه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم لأجل المصلحة،

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نقف عليه فى المصادر الحديثية، لكن حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة (۴: ۶۴) عن حواشى الشهيد على القواعد و فيه: محصوا ذنوبكم بغيبة الفاسقين.

(۲) لم ترد الفاسق فى ف.

(۳) فى نسخة بدل ش: ببدعته.

(۴) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: لكيلا.

(۵) الوسائل ۱۱: ۵۰۸، الباب ۳۹ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبهما، الحديث الأول و قد تقدم فى المكاسب ۱: ۳۵۳.

(۶) فى ف: و سارق.

(۷) فى ف: و كذا إرادة و فى ص: و كذا إذا زاد. (*)

*****ص ۱۱۹*****

فإن مصلحة تنفير (۱) الخلق عنهم أقوى من مفسدة الكذب و فى رواية أبى حمزة عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: قلت له: إن بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم، فقال: الكف عنهم أجمل. ثم قال لى: و الله يا أبا حمزة إن الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا. ثم قال: نحن أصحاب الخمس و قد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا (۲) و فى صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهة، ثم أشار عليه السلام إلى أولوية قصد الصدق بإرادة الزنا من حيث استحلال حقوق الأئمة عليهم السلام.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى خ، م، ع و ص: تنفر.

(۲) الوسائل ۱۱: ۳۳۱، الباب ۷۳ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۳. (*)

*****ص ۱۲۱*****

## المسألة الثامنة و العشرون

المسألة الثامنة و العشرون:

الهجر - بالضم - و هو الفحش من القول و ما استقبح التصريح به منه، ففى صحيحة أبى عبيدة: البذاء من الجفاء و الجفاء فى النار (۱) و فى النبوى: إن الله حرم الجنة على كل فحاش بذئ قليل الحياء، لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه (۲) و فى رواية سماعة: إياك أن تكون فحاشا (۳) و فى النبوى: إن من أشر (۴) عباد الله من يكره مجالسته لفحشه (۵) و فى رواية: من علامات شرك الشيطان الذى لا شك (۶) فيه:

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۱: ۳۳۰، الباب ۷۲ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۳.

(۲) الوسائل ۱۱: ۳۲۹، الباب ۷۲ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۲.

(۳) الوسائل ۱۱: ۳۲۸، الباب ۷۱ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۷.

(۴) كذا فى ف، م و المصدر و فى سائر النسخ: شر.

(۵) الوسائل ۱۱: ۳۲۸، الباب ۷۱ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۸.

(۶) فی المصدر و نسخهٔ بدل ش: لا یشک. (*)

*****ص ۱۲۲*****

أن یکون فحاشا لا یبالی بما قال و لا ما قیل فیه (۱). إلی غیر ذلک من الأخبار (۲). هذا آخر ما تیسر تحریره من المکاسب المحرمهٔ.

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۱: ۳۲۷، الباب ۷۱ من أبواب جهاد النفس، الحدیث الأول.

(۲) الوسائل ۱۱: ۳۲۷، الباب ۷۱ من أبواب جهاد النفس، الأحادیث ۳ و ۴ و غیرهما. (*)

*****ص ۱۲۳*****

## النوع الخامس: مما یحرم التکسب به

النوع الخامس: مما یحرم التکسب به

مما یحرم التکسب به

النوع الخامس (۱) مما یحرم التکسب به ما یجب علی الإنسان فعله عینا أو کفایهٔ تعبدا أو توصلا علی المشهور کما فی المسالک (۲)، بل عن مجمع البرهان: کأن دلیله الإجماع (۳) و الظاهر أن نسبته إلی الشهرهٔ فی المسالک، فی مقابل قول السید (۴) المخالف فی وجوب تجهیز المیت علی غیر الولی، لا فی حرمهٔ أخذ الأجرهٔ علی تقدیر الوجوب علیه و فی جامع المقاصد:

الاجماع علی عدم جواز أخذ الأجرهٔ علی تعلیم صیغهٔ النکاح، أو إلقائها علی المتعاقدین (۵)، انتهی.

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ص و فی سائر النسخ: الخامس.

(۲) المسالک ۳: ۱۳۰.

(۳) مجمع الفائدهٔ ۸: ۸۹.

(۴) لم نقف علیه فی ما بأیدینا من کتب السید و رسائله، نعم حکاه عنه الشهید فی الدروس ۳: ۱۷۲.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۳۷ و لم یذکر إلا إلقاء الصیغهٔ علی المتعاقدین. (*)

*****ص ۱۲۶*****

و کأن لمثل هذا و نحوه (۱) ذکر فی الریاض: أن علی هذا الحکم الاجماع فی کلام جماعهٔ و هو الحجهٔ (۲)، انتهی و اعلم أن موضوع هذه المسألهٔ: ما إذا کان للواجب (۳) علی العامل منفعهٔ تعود إلی من یبذل بإزائه المال، کما لو کان کفائیا و أراد سقوطه منه فاستأجر غیره، أو کان عینیا علی العامل و رجع نفع (۴) منه إلی باذل المال، کالقضاء للمدعی إذا وجب عینا و بعبارهٔ اخری: مورد الکلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستئجار علیه، لأن الکلام فی کون مجرد الوجوب علی الشخص مانعا عن أخذه (۵) الأجرهٔ علیه، فمثل فعل الشخص صلاهٔ الظهر عن نفسه لا یجوز أخذ الأجرهٔ علیه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلی باذله، فإن النافلهٔ أیضا کذلک و من هنا یعلم فساد الاستدلال علی هذا المطلب بمنافاهٔ ذلک للإخلاص فی العمل (۶)، لانتقاضه طردا و عکسا بالمندوب و الواجب التوصلی و قد یرد ذلک (۷) بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجارهٔ یؤکد

***** (هامش) ***** *

(۱) فی م:

أو نحوه.

(۲) الریاض ۱: ۵۰۵.

(۳) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: الواجب.

(۴) کذا فی ف و فی سائر النسخ: نفعه.

(۵) کذا فی ف و فی سائر النسخ: أخذ.

(۶) استدل علیه السید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۰۵.

(۷) رده السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۹۲. (*)

*****ص ۱۲۷*****

الإخلاص و فیه - مضافا إلی اقتضاء ذلک، الفرق بین الإجارة و الجعالة، حیث إن الجعالة لا توجب العمل علی العامل - (۱) أنه إن ارید أن تضاعف الوجوب یؤکد اشتراط الاخلاص، فلا ریب أن الوجوب الحاصل بالإجارة توصلی لا یشترط فی حصول ما وجب به قصد القربة، مع أن غرض المستدل منافاة قصد أخذ المال لتحقق الاخلاص فی العمل، لا لاعتباره فی وجوبه و إن ارید أنه یؤکد تحقق الاخلاص من العامل، فهو مخالف للواقع قطعا، لأن ما لا یترتب علیه أجر دنیوی أخلص مما یترتب علیه ذلک بحکم الوجدان. هذا، مع أن الوجوب الناشئ من الإجارة إنما یتعلق بالوفاء بعقد الإجارة و مقتضی الاخلاص المعتبر فی ترتب الثواب علی موافقة هذا الأمر - و لو لم (۲) یعتبر فی سقوطه - هو إتیان الفعل من حیث استحقاق المستأجر له (۳) بإزاء ماله، فهذا المعنی ینافی وجوب إتیان العبادة لأجل استحقاقه تعالی إیاه و لذا لو لم یکن هذا العقد واجب الوفاء - کما فی الجعالة - لم یمکن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض، فلا إخلاص هنا حتی یؤکده وجوب الوفاء بعد الإیجاب بالإجارة، فالمانع حقیقة هو عدم القدرة علی إیجاد الفعل الصحیح بإزاء العوض،

***** (هامش) ***** *

(۱) لم یرد قوله مضافا - إلی - العامل فی ف.

(۲) فی ف: و إن لم.

(۳) فی م:

المستأجر به و فی الهامش: المستأجر له. (*)

*****ص ۱۲۸*****

سواء کانت المعاوضة لازمة أم جائزة و أما تأتی القربة فی العبادات المستأجرة، فلأن الإجارة إنما تقع علی الفعل المأتی به تقربا إلی الله، نیابة عن فلان. توضیحه: أن الشخص یجعل نفسه نائبا عن فلان فی العمل متقربا إلی الله، فالمنوب عنه یتقرب إلیه تعالی بعمل نائبه و تقربه و هذا الجعل فی نفسه مستحب، لأنه إحسان إلی المنوب عنه و إیصال نفع إلیه و قد یستأجر الشخص علیه فیصیر واجبا بالإجارة وجوبا توصلیا لا یعتبر فیه التقرب. فالأجیر إنما یجعل نفسه - لأجل استحقاق الأجرة - نائبا عن الغیر فی إتیان العمل الفلانی تقربا إلی الله، فالأجرة فی مقابل النیابة فی العمل المتقرب به إلی الله التی مرجع نفعها إلی المنوب عنه و هذا بخلاف ما نحن فیه، لأن الأجرة هنا فی مقابل العمل تقربا إلی الله لأن العمل بهذا الوجه لا یرجع نفعه إلا إلی العامل، لأن المفروض أنه یمتثل ما وجب علی نفسه، بل فی مقابل نفس العمل، فهو یستحق نفس العمل و المفروض أن الإخلاص إتیان العمل لخصوص أمر الله تعالی (۱) و التقرب یقع للعامل دون الباذل و و قوعه للعامل یتوقف علی أن لا یقصد بالعبادة سوی امتثال أمر الله تعالی. فإن قلت: یمکن للأجیر أن یأتی بالفعل مخلصا لله تعالی، بحیث لا یکون للإجارة دخل فی إتیانه فیستحق الأجرة، فالإجارة غیر مانعة

***** (هامش) ***** *

(۱) شطب فی ف علی عبارة لأن العمل - إلی - تعالی و کتب علیها فی ن، خ، م، ع و ش: نسخة. (*)

*****ص ۱۲۹*****

عن (۱) قصد الإخلاص. قلت: الكلام فى أن مورد الإجارة لا بد أن (۲) يكون عملا قابلا لأن يوفى به بعقد (۳) الإجارة و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إياه و من باب تسليم مال الغير إليه و ما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك. فإن قلت: يمكن أن يكون غاية الفعل التقرب و المقصود من تيان

إ هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجرة، كما يؤتى بالفعل تقربا إلى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيوية، كأداء الدين و سعة الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيوية. قلت: فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرب إليه بالعمل و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأجرة، فإن طلب الحاجة (۴) من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيوية محبوب عند الله، فلا يقدح فى العبادة، بل ربما يؤكدها (۵) و كيف كان، فذلك الاستدلال حسن فى بعض موارد المسألة و هو الواجب التعبدى فى الجملة، إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجرة فى

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ف و فى غيرها: من.

(۲) فى ص: و أن.

(۳) فى ص: عقد.

(۴) كتب فى ش على عبارة: فإن طلب الحاجة: نسخة.

(۵) لم ترد عبارة فإن طلب الحاجة - إلى - يؤكدها فى ف و كتب عليها فى ن، خ، م و ع: نسخة. (*)

*****ص ۱۳۰*****

التوصليات و عدم جوازه فى المندوبات التعبدية، فليس مطردا و لا منعكسا. نعم، قد استدل على المطلب بعض الأساطين فى شرحه على القواعد بوجوه، أقواها: أن التنافى بين صفة الوجوب و التملك ذاتى، لأن المملوك و المستحق (۱) لا يملك و لا يستحق ثانيا (۲). توضيحه: أن الذى يقابل المال لا بد أن يكون كنفس المال مما يملكه المؤجر حتى يملكه المستأجر (۳) فى مقابل تمليكه المال إياه، فإذا فرض العمل واجبا لله ليس للمكلف تركه، فيصير نظير العمل المملوك للغير، ألا ترى أنه إذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز له أن يؤجر نفسه ثانيا من شخص آخر لذلك العمل و ليس إلا لأن الفعل صار مستحقا للأول و مملوكا له، فلا معنى لتمليكه ثانيا للآخر مع فرض بقائه على ملك الأول و هذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى، خصوصا فيما يرجع إلى حقوق الغير، حيث إن حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقا لذلك العمل من هذا العامل، كأحكام تجهيز الميت التى جعل الشارع الميت مستحقا لها على الحى، فلا يستحقها غيره ثانيا. هذا و لكن الإنصاف أن هذا الوجه أيضا لا يخلو عن الخدشة، لإمكان منع المنافاة بين الوجوب الذى هو طلب الشارع الفعل و بين

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: المملوك المستحق.

(۲) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۲۷.

(۳) فى ف: للمستأجر. (*)

*****ص ۱۳۱*****

استحقاق المستأجر له و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمى و تملكه الذى ينافى تملك الغير و استحقاقه. ثم إن هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العينى و أما الكفائى، فاستدل (۱) على عدم جواز أخذ الأجرة عليه: بأن الفعل متعين له (۲) فلا يدخل فى ملك آخر و بعدم (۳) نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره، لأنه بمنزلة قولك: استأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك و فيه: منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغير، فإن آثار الفعل حينئذ

ترجع إلى الغير، فإذا وجب إنقاذ غريق كفاية أو إزالة النجاسة عن المسجد، فاستأجر واحد (۴) غيره، فثواب الإنقاذ و الإزالة يقع للمستأجر دون الأجير المباشر لهما. نعم، يسقط الفعل عنه، لقيام المستأجر به و لو بالاستنابة و من هذا القبيل الاستئجار للجهاد مع وجوبه كفاية على الأجير و المستأجر و بالجملة، فلم أجد دليلا على هذا المطلب وافيا بجميع أفراده عدا الإجماع الذى لم يصرح به إلا المحقق الثانى (۵)، لكنه موهون به وجود

***** (هامش) ***** *

(۱) المستدل هو كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۲۷.

(۲) فى ف: بأن الفعل يتعين له و فى ن: بأنه بالفعل يتعين له و فى المصدر: فلأنه بفعله يتعين له.

(۳) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: و لعدم.

(۴) فى ف، خ، م و ع: واحدا.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۳۶ – ۳۷. (*)

*****ص ۱۳۲*****

القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين، على ما يشهد به الحكاية و الوجدان. أما الحكاية، فقد نقل المحقق و العلامة رحمهما الله و غيرهما القول بجواز أخذ الأجرة على القضاء عن بعض. فقد قال فى الشرائع: أما لو أخذ الجعل من المتحاكمين، ففيه خلاف (۱) و كذلك العلامة رحمه الله فى المختلف (۲) و قد حكى العلامة الطباطبائى فى مصابيحه (۳) عن فخر الدين و جماعة (۴) التفصيل بين العبادات و غيرها (۵) و يكفى فى ذلك ملاحظة الأقوال التى ذكرها فى المسالك فى باب المتاجر (۶) و أما ما وجدناه، فهو أن ظاهر المقنعة (۷)، بل النهاية (۸) و محكى القاضى (۹) جواز الأجر على القضاء مطلقا و إن أول بعض (۱۰)

***** (هامش) ***** *

(۱) الشرائع ۴: ۶۹.

(۲) المختلف ۵: ۱۷.

(۳) المصابيح (مخطوط) : ۵۹.

(۴) لم ترد و جماعة فى ف.

(۵) لم نعثر على هذا التفصيل فى الإيضاح، نعم سيأتى عنه التفصيل فى الكفائى بين العبادى و التوصلى.

(۶) المسالك ۳: ۱۳۲.

(۷) المقنعة: ۵۸۸.

(۸) النهاية: ۳۶۷.

(۹) انظر المهذب ۱: ۳۴۶ و حكاه عنه النراقى فى المستند ۲: ۳۵۰.

(۱۰) راجع مفتاح الكرامة ۴: ۹۶. (*)

*****ص ۱۳۳*****

كلامهم بإرادة الارتزاق و قد اختار جماعة (۱) جواز أخذ الأجر عليه إذا لم يكن متعينا، أو تعين و كان القاضى محتاجا و قد صرح فخر الدين فى الإيضاح بالتفصيل بين الكفائية التوصلية و غيرها، فجوز أخذ الأجرة فى الأول، قال فى شرح عبارة و الده فى القواعد – فى الاستئجار على تعليم الفقه – ما لفظه: الحق عندى أن كل واجب على شخص معين لا يجوز للمكلف أخذ الأجرة عليه و الذى وجب كفاية، فإن كان مما لو أوقعه بغير نية لم يصح و لم يزل الوجوب، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه، لأنه عبادة محضة و قال الله تعالى: * (وما امروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) * (۲)، حصر غرض الأمر فى انحصار غاية الفعل فى الإخلاص و ما يفعل بالعوض لا

یکون کـذلک و غیر ذلـک یجوز أخـذ الأـجرة علیه إلا ما نص الشارع علی تحریمه کالـدفن (۳)، انتهی. نعـم، رده فی محکی جـامع المقاصد بمخالفة (۴) هذا التفصیل لنص (۵)

***** (هامش) ***** *

(۱) منهم:

العلامة فی المختلف ۵: ۱۸ و غیره و المحقق فی الشرائع ۴: ۶۹ و راجع مفتاح الکرامة ۴: ۹۸.

(۲) البینة: ۵.

(۳) إیضاح الفوائد ۲: ۲۶۴.

(۴) فی ع و ص: لمخالفة.

(۵) فی ف: نص. (*)

*****ص ۱۳۴*****

الأصحاب (۱). أقول: لاـ یخفی أن الفخر أعرف بنص الأصـحاب من المحقق الثانی، فهـذا و الـده قـد صـرح فی المختلف بجواز أخذ الأجر (۲) علی القضـاء إذا لم یتعین (۳) و قبله المحقق فی الشـرائع (۴)، غیر أنه قیـد صورة عـدم التعیین بالحاجة و لأجل ذلک اختار العلامة الطباطبائی فی مصابیحه (۵) ما اختاره فخر الدین من التفصـیل و مع هذا فمن أین الوثوق علی إجماع لم یصـرح به إلا المحقق الثانی (۶)، مع ما طعن به الشـهید الثانی علی إجماعاته بالخصوص فی رسالته فی صلاة الجمعة (۷) ؟! فالذی (۸) ینساق إلیه النظر: أن مقتضـی القاعـدة فی کل عمل له منفعـة محللـة مقصودة، جواز أخـذ الأجرة و الجعل علیه و إن کان داخلا فی العنوان الذی أوجبه الله علی المکلف، ثم إن صـلح ذلک الفعل المقابل بالأجرة لامتثال الإیجاب المذکور أو إسـقاطه به أو عنده، سقط الوجوب مع استحقاق الأجرة و إن لم یصلح استحق الأجرة و بقی

***** (هامش) ***** *

(۱) جامع المقاصد ۷: ۱۸۲ و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۹۳.

(۲) کذا فی ف و فی غیرها: الأجرة.

(۳) المختلف ۵: ۱۸.

(۴) انظر الشرائع ۴: ۶۹.

(۵) المصابیح (مخطوط) : ۵۹ – ۶۰.

(۶) جامع المقاصد ۴: ۳۶ – ۳۷.

(۷) رسالة فی صلاة الجمعة، (المطبوعة ضمن رسائل الشهید) : ۹۲.

(۸) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: و الذی. (*)

*****ص ۱۳۵*****

الواجب فی ذمته لو بقی وقته و إلاـ عوقب علی ترکه و أمـا مانعیـة مجرد الوجوب عن (۱) صـحة المعاوضة علی الفعل، فلم تثبت علی الإطلاـق، بـل اللاـزم التفصـیل: فإن کان العمل واجبا عینیا تعیینیا (۲) لم یجز أخـذ الأجرة، لأن أخـذ (۳) الأـجرة علیه مـع کونه واجبا مقهورا من قبل الشارع علی فعله، أکل للمال بالباطل، لأن عمله هـذا لا یکون محترما، لأن استیفاءه منه لا یتوقف علی طیب نفسه، لأنه یقهر علیه مع عـدم طیب النفس و الامتنـاع و ممـا یشـهد بمـا ذکرنـاه: أنه لو فرض أن المولی أمر بعض عبیـده بفعل لغرض و کان مما یرجع نفعه أو بعض نفعه إلی غیره، فأخـذ العبـد العوض من ذلـک الغیر علی ذلـک العمـل عـد أکلاـ للمال مجانا بلا عوض. ثم إنه لا ینافی ما ذکرنا حکم الشارع بجواز أخـذ الأجرة علی العمل بعد إیقاعه، کما أجاز للوصـی أخذ اجرة المثل أو مقدار الکفایة، لأن هذا

حکم شرعی، لا من باب المعاوضة. ثم لا فرق فیما ذکرناه بین التعبدی من الواجب و التوصلی، مضافا فی التعبدی إلی ما تقدم من منافاة أخذ الأجرة علی العمل للإخلاص، کما نبهنا علیه سابقا و تقدم عن الفخر رحمه الله (۴) و قرره علیه بعض من

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من.

(۲) فی ن، م، ع، ص و نسخة بدل ش: تعینیا.

(۳) فی ف: أکل.

(۴) تقدم فی الصفحة ۱۳۳. (*)

*****ص ۱۳۶*****

تأخر عنه (۱) و منه یظهر عدم جواز أخذ الأجرة علی المندوب إذا کان عبادة یعتبر فیها التقرب و أما الواجب التخییری، فإن کان توصلیا فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الأجرة علی أحد فردیه بالخصوص بعد فرض کونه مشتملا علی نفع محلل للمستأجر و المفروض أنه محترم لا یقهر المکلف علیه، فجاز أخذ الأجرة بإزائه. فإذا تعین دفن المیت علی شخص و تردد الأمر بین حفر أحد موضعین، فاختار الولی أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر، فاستأجر ذلک لحفر ذلک الموضع بالخصوص، لم یمنع من ذلک کون مطلق الحفر واجبا علیه، مقدمة للدفن و إن کان تعبدیا، فإن قلنا بکفایة الإخلاص بالقدر المشترک و إن کان إیجاد خصوص بعض الأفراد لداع غیر الإخلاص، فهو کالتوصلی و إن قلنا بأن اتحاد وجود القدر المشترک مع الخصوصیة مانع عن التفکیک بینهما فی القصد، کان حکمه کالتعیینی و أما الکفائی، فإن کان توصلیا أمکن أخذ الأجرة علی إتیانه لأجل باذل الأجرة، فهو العامل فی الحقیقة و إن کان تعبدیا لم یجز الامتثال به و أخذ الأجرة علیه. نعم، یجوز النیابة إن کان مما یقبل النیابة، لکنه یخرج عن محل الکلام، لأن محل الکلام أخذ الأجرة علی ما هو واجب علی الأجیر،

***** (هامش) ***** *

(۱) و هو العلامة الطباطبائی فی مصابیحه، کما تقدم فی الصفحة ۱۳۴. (*)

*****ص ۱۳۷*****

لا علی النیابة فیما هو واجب علی المستأجر، فافهم. ثم إنه قد یفهم من أدلة وجوب الشیء کفایة کونه حقا لمخلوق یستحقه علی المکلفین، فکل من أقدم علیه فقد أدی حق ذلک المخلوق، فلا یجوز له أخذ الأجرة منه و لا من غیره ممن وجب علیه أیضا کفایة و لعل من هذا القبیل تجهیز المیت و إنقاذ الغریق، بل و معالجة الطبیب لدفع الهلاک. ثم إن هنا إشکالا مشهورا و هو أن الصناعات التی یتوقف النظام علیها تجب کفایة، لوجوب إقامة النظام، بل قد یتعین بعضها علی بعض المکلفین عند انحصار المکلف القادر فیه، مع أن جواز أخذ الأجرة علیها مما لا کلام لهم فیه و کذا یلزم أن یحرم علی الطبیب أخذ الأجرة علی الطبابة، لوجوبها علیه کفایة، أو عینا کالفقاهة و قد تفصی منه (۱) بوجوه (۲) : أحدها - الالتزام بخروج ذلک بالاجماع و السیرة القطعیین. الثانی - الالتزام بجواز (۳) أخذ الأجرة علی الواجبات إذا لم تکن تعبدیة و قد حکاه فی المصابیح عن جماعة (۴) و هو ظاهر کل من جوز أخذ الأجرة علی القضاء بقول مطلق یشمل (۵) صورة تعینه علیه،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف: عنها و فی ن، خ، م، ع و ص: منها.

(۲) انظر مجمع الفائدة ۸: ۸۹.

(۳) فی ف: التزام جواز.

(۴) المصابیح (مخطوط) : ۵۹.

(۵) فی ف: لیشمل. (*)

*****ص ۱۳۸*****

کما تقدم حکایته فی الشرائع و المختلف عن بعض (۱) و فیه: ما تقدم سابقا (۲) من أن الأقوی عدم جواز أخذ الأجرة علیه. الثالث - ما عن المحقق الثانی من اختصاص جواز الأخذ بصورة قیام من به الکفایة، فلا یکون حینئذ واجبا (۳) و فیه: أن ظاهر العمل و الفتوی جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الکفائی، بل و مع (۴) وجوبه عینا للانحصار. الرابع - ما فی مفتاح الکرامة من أن المنع مختص بالواجبات الکفائیة المقصودة لذاتها، کأحکام الموتی و تعلیم الفقه، دون ما یجب لغیره کالصنائع (۵) و فیه: أن هذا التخصیص إن کان لاختصاص معاقد اجماعاتهم أو عنوانات کلامهم، فهو خلاف الموجود منها و إن کان لدلیل (۶) یقتضی الفرق فلا بد من بیانه. الخامس - أن المنع عن أخذ الأجرة علی الصناعات الواجبة لإقامة النظام یوجب اختلال النظام، لوقوع أکثر الناس فی المعصیة

***** (هامش) ***** *

(۱) تقدم فی الصفحة ۱۳۲.

(۲) فی الصفحة ۱۳۵.

(۳) جامع المقاصد ۷: ۱۸۲.

(۴) فی ش: بل مع.

(۵) مفتاح الکرامة ۴: ۸۵ و ۹۲.

(۶) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: الدلیل. (*)

*****ص ۱۳۹*****

بترکها أو ترک الشاق منها و الالتزام بالأسهل، فإنهم لا یرغبون فی الصناعات الشاقة أو الدقیقة إلا طمعا فی الأجرة و زیادتها علی ما یبذل لغیرها من الصناعات، فتسویغ أخذ الأجرة علیها لطف فی التکلیف بإقامة النظام و فیه: أن المشاهد بالوجدان أن اختیار الناس للصنائع الشاقة و تحملها ناش عن الدواعی الاخر غیر زیادة الأجرة، مثل عدم قابلیته لغیر ما یختار، أو عدم میله إلیه، أو عدم کونه شاقا علیه، لکونه ممن نشأ فی تحمل المشقة، ألا تری أن أغلب الصنائع الشاقة من الکفائیات کالفلاحة و الحرث و الحصاد و شبه ذلک لا تزید اجرتها علی الأعمال السهلة؟ السادس - أن الوجوب فی هذه الامور مشروط بالعوض. قال بعض الأساطین - بعد ذکر ما یدل علی المنع عن أخذ الأجرة علی الواجب - : أما ما کان واجبا مشروطا فلیس بواجب قبل حصول الشرط، فتعلق الإجارة به قبله لا مانع منه و لو کانت هی الشرط فی وجوبه، فکل ما وجب کفایة من حرف و صناعات لم تجب إلا بشرط العوض بإجارة أو جعالة أو نحوهما، فلا فرق بین وجوبها العینی، للانحصار و وجوبها الکفائی، لتأخر (۱) الوجوب عنها و عدمه قبلها، کما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقی علی الکفایة أو تعین یستحق (۲) فیه أخذ العوض علی الأصح، لأن وجوبه مشروط، بخلاف

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ن، خ، م، ع و ص: لتأخیر.

(۲) فی ف: فیستحق. (*)

*****ص ۱۴۰*****

ما وجب مطلقا بالأصالة کالنفقات، أو بالعارض کالمنذور و نحوه (۱)، انتهی کلامه رفع مقامه و فیه: أن وجوب الصناعات لیس مشروطا ببذل العوض، لأنه لإقامة النظام التی هی من الواجبات المطلقة، فإن الطبابة و الفصد و الحجامة و غیرها - مما یتوقف علیه بقاء الحیاة فی بعض الأوقات - واجبة، بذل له العوض أم لم یبذل. السابع - أن وجوب الصناعات المذکورة لم یثبت من حیث ذاتها و إنما ثبت من حیث الأمر بإقامة النظام و إقامة النظام غیر متوقفة علی العمل تبرعا، بل تحصل به و بالعمل بالأجرة، فالذی یجب علی

الطبیب لأجل إحیاء النفس و إقامهٔ النظام هو بذل نفسه للعمل، لا بشرط التبرع به، بل له أن یتبرع به و له (۲) أن یطلب الأجرهٔ و حینئذ فإن بذل المریض الأجرهٔ وجب علیه العلاج و إن لم یبذل الأجرهٔ - و المفروض أداء ترک العلاج إلی الهلاک - أجبره الحاکم حسبهٔ علی بـذل الأجرهٔ للطبیب و إن کان المریض مغمی علیه دفع عنه ولیه و إلا جاز للطبیب العمل بقصد الأجرهٔ فیستحق الأجرهٔ فی ماله و إن لم یکن له مـال ففی ذمته، فیؤدی فی حیـاته أو بعـد ممـاته من الزکاهٔ أو غیرها و بالجملـهٔ، فما کان من الواجبات الکفائیـهٔ ثبت من دلیله وجوب نفس ذلـک العنوان، فلاـ یجوز أخـذ الأـجرهٔ علیه، بنـاء علی المشـهور و أما ما امر به من باب إقامـهٔ النظام، فإقامـهٔ النظام تحصل ببذل النفس

***** (هامش) ***** *

(۱) شرح القواعد (مخطوط) : الورقهٔ ۲۷.

(۲) لم ترد له فی ف. (*)

*****ص ۱۴۱*****

للعمـل به فی الجملـهٔ و أما العمل تبرعا فلا و حینئـذ فیجوز طلب الأجرهٔ من المعمول له إذا کان أهلا للطلب منه و قصـدها إذا لم یکن ممن یطلب منه، کالغـائب الـذی یعمـل فی مـاله عمـل لـدفع الهلاـک عنه و کالمریض المغمی علیه و فیه: أنه إذا فرض وجوب إحیاء النفس و وجوب (۱) العلاج، لکونه (۲) مقدمهٔ له، فأخذ الأجرهٔ علیه غیر جائز. فالتحقیق علی ما ذکرنا سابقا (۳) : أن الواجب إذا کان عینیا تعینیا (۴) لم یجز أخذ الأجرهٔ علیه و لو کان من الصـناعات، فلا یجوز للطبیب أخذ الأجرهٔ علی بیان الدواء أو تشخیص الداء (۵) و أمـا أخـذ الوصـی الأـجرهٔ علی تولی أموال الطفـل الموصـی علیه، الشامـل بإطلاقه لصورهٔ تعین العمل علیه، فهو من جهـهٔ الإجماع و النصوص المستفیضهٔ علی أن له أن یأخذ شیئا (۶) و إنما وقع الخلاف فی تعیینه، فذهب جماعهٔ

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ش و مصححهٔ ن: و وجب.

(۲) کذا فی ش و مصححهٔ ن و فی ف، خ، م، ع و ص: کونه و لکن شطب علیها فی ص.

(۳) فی الصفحهٔ ۱۳۵.

(۴) فی نسخهٔ بدل ص: تعیینیا.

(۵) فی خ، م، ع و ص: أو بعد تشخیص الداء، لکن شطب فی ص علی أو و فی خ کتب فوق أو بعد تشخیص الداء: خ ل.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۱۸۴، الباب ۷۲ من أبواب ما یکتسب به و غیره من الأبواب. (*)

*****ص ۱۴۲*****

إلی أن له اجرهٔ المثـل (۱)، حملاـ للأخبـار علی ذلـک و لأـنه إذا فرض احترام عمله بـالنص و الاجماع فلا بـد من کون العوض اجرهٔ المثل و بالجملـهٔ، فملاحظـهٔ النصوص و الفتاوی فی تلک المسألـهٔ ترشد إلی خروجها عما نحن فیه و أما باذل المال للمضـطر فهو إنما یرجع بعوض المبـذول، لا باجرهٔ البـذل، فلا یرد نقضا فی المسألهٔ و أما رجوع الام المرضـعهٔ بعوض إرضاع اللبأ مع وجوبه علیها - بناء علی توقف حیاهٔ الولد علیه - فهو إما من قبیل بذل المال للمضطر و إما من قبیل رجوع الوصی باجرهٔ المثل من جهـهٔ عموم آیهٔ (۲) : * (فإن أرضـعن لکم فآتوهن اجورهن) * (۳)، فـافهم و إن کان کفائیا جاز الاستئجار علیه، فیسـقط الواجب بفعل المسـتأجر علیه، عنه و عن غیره و إن لم یحصل الامتثال و من هـذا الباب أخـذ الطبیب الأجرهٔ علی حضوره عنـد المریض إذا تعین علیه علاجه، فإن العلاج و إن کـان معینـا علیه، إلاـ أن الجمع بینه و بین المریض مقدمـهٔ للعلاـج واجب کفـائی بینه و بین أولیاء المریض، فحضوره أداء للواجب الکفائی کإحضار الأولیاء، إلا أنه لا بأس بأخذ الأجرهٔ علیه.

***** (هامش) ***** *

(۱) کالشیخ فی النهایة: ۳۶۲ و المحقق فی الشرائع ۲: ۲۵۸ و العلامة فی القواعد ۱: ۳۵۵ و الشهید فی الدروس ۲: ۳۲۷ و اللمعة: ۱۸۱.

(۲) فی غیر ش: الآیة.

(۳) الطلاق: ۶. (*)

*****ص ۱۴۳*****

نعم، یستثنی من الواجب الکفائی ما علم من دلیله صیرورة ذلک العمل حقا للغیر یستحقه من المکلف، کما قد یدعی (۱) أن الظاهر من أدلة وجوب تجهیز المیت أن للمیت حقا علی الأحیاء فی التجهیز، فکل من فعل شیئا منه فی الخارج فقد أدی حق المیت، فلا یجوز أخذ الأجرة علیه و کذا تعلیم الجاهل أحکام عباداته الواجبة علیه و ما یحتاج إلیه، کصیغة النکاح و نحوها، لکن تعیین هذا یحتاج إلی لطف قریحة. هذا تمام الکلام فی أخذ الأجرة علی الواجب و أما الحرام فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجرة علیه (۲) و أما المکروه و المباح فلا إشکال فی جواز أخذ الأجرة علیهما و أما المستحب - و المراد منه ما کان له نفع قابل لأن یرجع إلی المستأجر، لتصح الإجارة من هذه الجهة - فهو بوصف کونه مستحبا علی المکلف لا یجوز أخذ الأجرة علیه، لأن الموجود من هذا الفعل فی الخارج لا یتصف بالاستحباب إلا مع الاخلاص الذی ینافیه إتیان الفعل، لاستحقاق المستأجر إیاه، کما تقدم فی الواجب (۳) و حینئذ، فإن کان حصول النفع المذکور منه متوقفا علی نیة القربة لم یجز أخذ الأجرة علیه، کما إذا استأجر من یعید صلاته ندبا لیقتدی به، لأن المفروض بعد الإجارة عدم تحقق الإخلاص و المفروض مع

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نقف علیه.

(۲) فی ف: عدم جواز الأخذ علیه.

(۳) تقدم فی الصفحة ۱۲۷ - ۱۲۸. (*)

*****ص ۱۴۴*****

عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلی المستأجر و ما یخرج بالإجارة عن قابلیة انتفاع المستأجر به لم یجز الاستئجار علیه و من هذا القبیل الاستئجار علی العبادة لله تعالی أصالة، لا نیابة و إهداء ثوابها إلی المستأجر، فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف علی قصد الإخلاص المنفی مع الإجارة و إن کان حصول النفع غیر متوقف علی الإخلاص جاز الاستئجار علیه کبناء المساجد و إعانة المحاویج، فإن من بنی لغیره مسجدا عاد إلی الغیر نفع بناء المسجد - و هو ثوابه - و إن لم یقصد البناء من عمله إلا أخذ الأجرة و کذا من استأجر غیره لإعانة المحاویج و المشی فی حوائجهم، فإن الماشی لا یقصد إلا الأجرة، إلا أن نفع المشی عائد إلی المستأجر و من هذا القبیل استئجار الشخص للنیابة عنه فی العبادات التی تقبل النیابة، کالحج و الزیارة و نحوهما، فإن نیابة الشخص عن غیره فی ما ذکر و إن کانت مستحبة (۱) إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا یتوقف علی قصد النائب الإخلاص فی نیابته، بل متی جعل نفسه بمنزلة الغیر و عمل العمل بقصد التقرب الذی هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النیابة انتفع المنوب عنه، سواء فعل النائب هذه النیابة بقصد الإخلاص فی امتثال أوامر النیابة عن المؤمن أم لم یلتفت إلیها أصلا و لم یعلم به وجودها، فضلا عن أن یقصد امتثالها. ألا تری أن أکثر العوام الذین یعملون الخیرات لأمواتهم

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی مصححة ص و فی غیرها: و إن کان مستحبا. (*)

*****ص ۱۴۵*****

لا یعلمون ثبوت (۱) الثواب لأنفسهم فی هذه النیابة، بل یتخیل (۲) النیابة مجرد إحسان إلی المیت لا یعود نفع منه إلی نفسه (۳) و التقرب الذی یقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا، هو تقرب المنوب عنه، لا تقرب النائب، فیجوز أن ینوب لأجل مجرد استحقاق الأجرة

عن فلان، بأن ينزل نفسه منزلته فى إتيان الفعل قربـة إلى الله، ثم إذا عرض هـذه النيابة الوجوب بسـبب الإجارة فالأجير غير متقرب فى نيـابته، لأـن الفرض عـدم علمه أحيانـا بكون النيابـة راجحـة شـرعا يحصل بها التقرب، لكنه متقرب بعـد جعل نفسه نائبا عن غيره، فهو متقرب بوصف كونه بدلا و نائبا عن الغير، فالتقرب يحصل للغير. فإن قلت: الموجود فى الخارج من الأجير ليس إلا الصـلاة عن الميت مثلا و هـذا هو (۴) متعلق الإجـارة و النيابـة، فـإن لم يمكن الإخلاـص فى متعلق الإجارة لم يترتب على تلك الصـلاة نفع للميت و إن أمكن لم يناف الإخلاص لأخـذ الأجرة (۵) كما ادعيت و ليست النيابـة عن الميت فى الصـلاة المتقرب بها إلى الله تعالى شـيئا و نفس الصـلاة شـيئا آخر حتى يكون الأـول متعلقـا للإجارة و الثانى موردا للإخلاص. قلت: القربـة المانع اعتبارها عن (۶) تعلق الإجارة، هى المعتبرة فى

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف: بثبوت.

(۲) فى نسخة بدل ش: يتخيلون و هو الأنسب.

(۳) كذا فى النسخ و الأنسب: إلى أنفسهم.

(۴) لم ترد هو فى غير ف.

(۵) فى ش و مصححة ن: و إن أمكن الإخلاص لم يناف لأخذ الأجرة.

(۶) كذا فى ف و فى سائر النسخ: من. (*)

*****ص ۱۴۶*****

نفس متعلق الإجارة و إن اتحد خارجا مع ما لا يعتبر (۱) فيه القربة ممالا (۲) يكون متعلقا للإجارة، فالصلاة الموجودة فى الخارج على جهـة النيابة فعل للنائب من حيث إنها نيابة عن الغير و بهذا الاعتبار ينقسم فى حقه إلى المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعـد نيابـة النائب - يعنى تنزيل نفسه منزلـة المنوب عنه فى هـذه الأفعال - و بهـذا الاعتبار يترتب عليه الآثار الدنيويـة و الاخروية لفعل المنوب عنه الـذى لم يشترط فيه المباشـرة و الإجـارة تتعلق به بالاعتبـار الأـول و التقرب بالاعتبـار الثانى، فالموجود فى ضـمن الصـلاة الخارجيـة فعلاـن، نيابـة صـادرة عن الأجير النائب، فيقال: ناب عن فلان و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه، فيمكن أن يقال على سبيل المجاز: صـلى فلان و لا يمكن أن يقال: ناب فلان، فكما جاز اختلاف هـذين الفعلين فى الآثار فلا ينافى اعتبار القربـة فى الثانى جواز الاستئجار على الأول الـذى لا يعتبر فيه القربـة و قد ظهر مما قررناه وجه ما اشـتهر بين المتأخرين فتوى (۳) و عملا من جواز الاستئجار على العبـادات للميـت و أن الاستشـكال فى ذلـك بمنافـاة ذلـك لاعتبـار التقرب فيهـا ممكـن الـدفع، خصوصـا بملاحظـة مـا ورد من الاستئجار للحج (۴).

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ص و ش و فى غيرهما: ما يعتبر.

(۲) كلمة لا مشطوب عليها فى ص.

(۳) راجع القواعد ۱: ۲۲۸ و الذكرى: ۷۵ و جامع المقاصد ۷: ۱۵۲ و ۱۵۳ و مفتاح الكرامة ۷: ۱۶۴.

(۴) الوسائل ۸: ۱۱۵، الباب الأول من أبواب النيابة فى الحج. (*)

*****ص ۱۴۷*****

و دعوى خروجه بالنص فاسدة، لأن مرجعها إلى عدم اعتبار القربة فى الحج و أضـعف منها: دعوى أن الاستئجار على المقدمات، كما لا يخفى، مع أن ظاهر ما ورد فى استئجار مولانا الصادق عليه السـلام للحج عن ولده اسماعيل (۱) كون الإجارة على نفس الأفعال. ثم اعلم أنه كما لا يستحق الغير بالإجارة ما وجب على المكلف على وجه العبادة، كذلك لا يؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقه الغير

منه بالإجارة، فلو استؤجر لإطافة صبی أو مغمی علیه فلا یجوز الاحتساب فی طواف نفسه، کما صرح به فی المختلف (۲)، بل و کذلک لو استؤجر (۳) لحمل غیره فی الطواف، کما صرح به جماعة (۴) تبعا للإسکافی (۵)، لأن المستأجر یستحق الحرکة المخصوصة علیه، لکن ظاهر جماعة جواز الاحتساب فی هذه الصورة، لأن استحقاق الحمل غیر استحقاق الإطافة به کما لو استؤجر لحمل متاع و فی المسألة أقوال: قال فی الشرائع: و لو حمله حامل فی الطواف أمکن أن یحتسب

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۸: ۱۱۵، الباب الأول من أبواب النیابة فی الحج، الحدیث الأول.

(۲) المختلف ۴: ۱۸۶.

(۳) کذا فی ن و فی ش: بل کذلک لو استؤجر و فی سائر النسخ: بل لو استؤجر.

(۴) لم نعثر علی المصرح بعدم الاحتساب مطلقا.

(۵) انظر المختلف ۴: ۱۸۵. (*)

*****ص ۱۴۸*****

کل منهما طوافه عن نفسه (۱)، انتهی و قال فی المسالک: هذا إذا کان الحامل متبرعا أو حاملا بجعالة أو کان مستأجرا للحمل فی طوافه، أما لو استؤجر للحمل مطلقا لم یحتسب للحامل، لأن الحرکة المخصوصة قد صارت مستحقة علیه لغیره، فلا یجوز صرفها إلی نفسه و فی المسألة أقوال هذا أجودها (۲)، انتهی و أشار بالأقوال إلی القول بجواز الاحتساب مطلقا، کما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد (۳) علی إشکال و القول الآخر: ما فی الدروس، من أنه یحتسب لکل من الحامل و المحمول ما لم یستأجره للحمل لا فی طوافه (۴)، انتهی و الثالث - ما ذکره فی المسالک من التفصیل (۵) و الرابع - ما ذکره بعض محشی الشرائع (۶) من استثناء صورة الاستئجار علی الحمل.

***** (هامش) ***** *

(۱) الشرائع ۱: ۲۳۳.

(۲) المسالک ۲: ۱۷۷.

(۳) انظر القواعد ۱: ۴۱۱.

(۴) الدروس ۱: ۳۲۲.

(۵) المتقدم فی الصفحة السابقة.

(۶) لم نقف علیه و لعله یشیر إلی ما ذکره الشهید الثانی فی حاشیته علی الشرائع (مخطوط) : ۱۸۲، أو المحقق الکرکی فی حاشیته علی الشرائع (مخطوط) : ۷۰. (*)

*****ص ۱۴۹*****

و الخامس - الفرق بین الاستئجار للطواف به و بین الاستئجار لحمله فی الطواف و هو ما اختاره فی المختلف (۱) و بنی فخر الدین فی الإیضاح جواز الاحتساب فی صورة الاستئجار للحمل - التی استشکل و الده رحمه الله فیها (۲) - علی أن ضم نیة التبرد إلی الوضوء قادح أم لا (۳) ؟ و المسألة مورد نظر و إن کان ما تقدم من المسالک (۴) لا یخلو عن وجه. ثم إنه قد ظهر مما ذکرناه (۵) من عدم جواز الاستئجار علی المستحب إذا کان من العبادات، أنه لا یجوز أخذ الأجرة علی أذان المکلف لصلاة نفسه إذا کان مما یرجع نفع منه إلی الغیر یصح لأجله الاستئجار کالإعلام بدخول الوقت، أو الاجتزاء به فی الصلاة و کذا أذان المکلف للإعلام عند الأکثر کما عن الذکری (۶) و علی الأشهر (۷) کما فی الروضة (۸) و هو المشهور کما فی المختلف (۹) و مذهب الأصحاب

***** (هامش) ***** *

(۱) المختلف ۴: ۱۸۶.

(۲) تقدم آنفا.

(۳) إيضاح الفوائد ۱: ۲۷۸.

(۴) فی الصفحة السابقة.

(۵) فی الصفحة ۱۴۳.

(۶) الذكرى: ۱۷۳.

(۷) كذا فی ف و فی سائر النسخ: الأشبه.

(۸) الروضة البهية ۳: ۲۱۷.

(۹) المختلف ۲: ۱۳۴. (*)

*****ص ۱۵۰*****

إلا من شذ، كما عنه (۱) و عن جامع المقاصد (۲) و بالاجماع كما عن محكى الخلاف (۳)، بناء على أنها عبادة يعتبر فيها وقوعها لله فلا يجوز أن يستحقها الغير و فی رواية زيد بن على (۴) عن آبائه عن على عليه السلام : أنه أتاه رجل، فقال له: و الله إنی احبك لله، فقال له: لكنی ابغضك لله، قال: و لم؟ قال: لأنك تبغی فی الأذان أجرا و تأخذ على تعليم القرآن أجرا (۵) و فی رواية حمران الواردة فی فساد الدنيا و اضمحلال الدين و فيها قوله عليه السلام : و رأيت الأذان بالأجر (۶) و الصلاة بالأجر (۷) و يمكن أن يقال: إن مقتضى كونها عبادة عدم حصول الثواب إذا لم يتقرب بها، لا فساد الإجارة مع فرض كون العمل مما ينتفع به و إن لم يتقرب به.

***** (هامش) ***** *

(۱) و (۲) حكاه عنهما السيد العاملی فی مفتاح الكرامة ۲: ۲۷۴ – ۲۷۵ و لم نقف عليه فيهما.

(۳) الخلاف ۱: ۲۹۱، كتاب الصلاة، المسألة ۳۶.

(۴) كذا فی ش و فی سائر النسخ و المصادر الحديثية زيادة: عن أبيه.

(۵) الوسائل ۴: ۶۶۶، الباب ۳۸ من أبواب الأذان، الحديث ۲، مع اختلاف فی بعض الألفاظ.

(۶) كذا فی ف و ص و المصادر الحديثية و فی سائر النسخ: بالأجرة.

(۷) الوسائل ۱۱: ۵۱۸، الباب ۴۱ من أبواب الأمر و النهی، الحديث ۶. (*)

*****ص ۱۵۱*****

نعم، لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب كفاية لا يتأتى بالأذان الذی لا يتقرب به، صح ما ذكر، لكن ليس كذلك و أما الرواية فضعيفة و من هنا استوجه الحكم بالكراهة فی الذكرى (۱) و المدارك (۲) و مجمع البرهان (۳) و البحار (۴) بعد أن حكى عن علم الهدى رحمه الله و لو اتضحت دلالة الروايات أمكن جبر سند الاولى بالشهرة، مع أن رواية حمران حسنة على الظاهر بابن هاشم و من هنا (۵) يظهر وجه (۶) ما ذكروه فی هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة على الإمامة (۷)، مضافا إلى موافقتها للقاعدة المتقدمة (۸) من أن ما كان انتفاع الغير به موقوفا على تحققه على وجه الاخلاص لا يجوز (۹) الاستئجار عليه، لأن شرط العمل المستأجر عليه قابلية إيقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتى يكون وفاءا بالعقد و ما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك.

***** (هامش) ***** *

(۱) الذكرى: ۱۷۳.

(۲) المدارك ۳: ۲۷۶.

(۳) مجمع الفائدة ۸: ۹۲.

(۴) بحار الأنوار ۸۴: ۱۶۱.

(۵) فی مصححهٔ ن: و منها.

(۶) لم ترد وجه فی ف، ن، ح، م و ع.

(۷) راجع النهایهٔ: ۳۶۵ و السرائر ۲: ۲۱۷ و الشرائع ۲: ۱۱ و نهایهٔ الإحکام ۲: ۴۷۴ و غیرها.

(۸) راجع الصفحهٔ ۱۴۴.

(۹) کذا فی ص و فی سائر النسخ: فلا یجوز. (*)

*****ص ۱۵۲*****

ثم إن من الواجبات التی یحرم أخذ الأجرهٔ علیها (۱) عند المشهور تحمل الشهادهٔ، بناء علی وجوبه کما هو أحد الأقوال فی المسألهٔ، لقوله تعالی: * (ولا یأب الشهداء إذا ما دعوا) * (۲) المفسر فی الصحیح بالدعاء للتحمل (۳) و کذلک أداء الشهادهٔ، لوجوبه عینا أو کفایهٔ و هو مع الوجوب العینی واضح و أما مع الوجوب الکفائی، فلأن المستفاد من أدلهٔ الشهادهٔ کون التحمل و الأداء حقا للمشهود له علی الشاهد، فالموجود فی الخارج من الشاهد حق للمشهود له (۴) لا یقابل بعوض، للزوم مقابلهٔ حق الشخص بشئ من ماله، فیرجع إلی أکل المال بالباطل و منه یظهر أنه کما لا یجوز أخذ الأجرهٔ من المشهود له، کذلک (۵) لا یجوز من بعض من وجبت علیه کفایهٔ إذا استأجره لفائدهٔ إسقاطها عن نفسه. ثم إنه لا فرق فی حرمهٔ الأجرهٔ بین توقف التحمل أو الأداء علی قطع مسافهٔ طویلهٔ و عدمه. نعم، لو احتاج إلی بذل مال فالظاهر عدم وجوبه و لو أمکن إحضار الواقعهٔ عند من یراد تحمله للشهادهٔ، فله أن یمتنع من الحضور و یطلب الإحضار.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، خ، م و ع: علیه.

(۲) البقرهٔ: ۲۸۲.

(۳) الوسائل ۱۸: ۲۲۵، الباب الأول من أبواب الشهادات.

(۴) لم ترد له فی ف.

(۵) لم ترد کذلک فی ف. (*)

*****ص ۱۵۳*****

بقی الکلام فی شیء و هو أن کثیرا من الأصحاب (۱) صرحوا فی کثیر من الواجبات و المستحبات (۲) التی یحرم أخذ الأجرهٔ علیها (۳) بجواز ارتزاق مؤدیها من بیت المال المعد لمصالح المسلمین و لیس المراد أخذ الأجرهٔ أو الجعل من بیت المال، لأن ما دل علی تحریم العوض لا فرق فیه بین کونه من بیت المال أو من غیره (۴)، بل حیث استفدنا من دلیل الوجوب کونه حقا للغیر یجب أداؤه إلیه عینا أو کفایهٔ، فیکون أکل المال بازائه أکلا له بالباطل، کان (۵) إعطاؤه العوض من بیت المال أولی بالحرمهٔ، لأنه تضییع له و إعطاء مال المسلمین بازاء ما یستحقه المسلمون علی العامل. بل المراد أنه إذا قام المکلف بما یجب علیه کفایهٔ أو عینا، مما یرجع إلی مصالح المؤمنین (۶) و حقوقهم - کالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامهٔ و نحوها - و رأی ولی المسلمین المصلحهٔ فی تعیین شیء من بیت

***** (هامش) ***** *

(۱) کالشیخ فی المبسوط ۸: ۱۶۰ و الحلی فی السرائر ۱: ۲۱۵ و ۲: ۲۱۷ و المحقق فی الشرائع ۲: ۱۱ و ۴: ۶۹ و ۷۰ و العلامهٔ فی القواعد ۱: ۱۲۱ و ۲: ۲۰۲ و الشهید فی الدروس ۳: ۱۷۲ و راجع تفصیل ذلک فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۹۵ - ۹۹. (۲) فی ف، ن، خ، م و ع: أو المستحبات. (۳) فی ن، خ، م و ع: علیهما. (۴) فی ص: و من غیره. (۵) فی م، ع و ص: کأنه و فی خ: و کان و فی هامش ص:

کان. (۶) فی نسخهٔ بدل ن، خ، م، ع، ص و ش: المسلمین. (*)

*****ص ۱۵۴*****

المال له فی الیوم أو الشهر أو السنهٔ، من جهة قیامه بذلک الأمر، لکونه (۱) فقیرا یمنعه القیام بالواجب المذکور عن تحصیل ضروریاته، فیعین (۲) له ما یرفع حاجته و إن کان أزید من اجرهٔ المثل أو أقل منها (۳) و لا فرق بین أن یکون تعیین الرزق له بعد القیام أو قبله، حتی أنه لو قیل له: إقض فی البلد و أنا أکفیک مؤونتک من بیت المال جاز و لم یکن جعالهٔ و کیف کان، فمقتضی القاعدهٔ عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجهٔ علی وجه یمنعه القیام بتلک المصلحهٔ عن اکتساب المؤونهٔ، فالارتزاق مع الاستغناء و لو بکسب لا یمنعه القیام بتلک المصلحهٔ، غیر جائز و یظهر من إطلاق جماعهٔ (۴) فی باب القضاء خلاف ذلک، بل صرح غیر واحد (۵) بالجواز مع وجدان الکفایهٔ.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، خ، م، ع و ص: إما لکونه.

(۲) فی ف: فیتعین و فی خ، م و ع: فتعین.

(۳) فی غیر ش: منه.

(۴) منهم الشیخ فی المبسوط ۸: ۱۶۰ و الحلی فی السرائر ۲: ۲۱۷ و المحقق فی الشرائع ۴: ۶۹.

(۵) منهم المحقق السبزواری فی الکفایهٔ: ۲۶۲ و الشهید الثانی فی المسالک (الطبعهٔ الحجریهٔ) ۲: ۲۸۵، لکن مع تقییدهما بصورهٔ عدم التعین علیه و أما مع عدم التعین فقالا: بأن الأشهر المنع. (*)

*****ص ۱۵۵*****

## خاتمهٔ: تشتمل علی مسائل

### المسألهٔ الأولی

صرح جماعهٔ - کما عن النهایهٔ (۱) و السرائر (۲) و التذکرهٔ (۳) و الدروس (۴) و جامع المقاصد (۵) - بحرمهٔ بیع المصحف و المراد به - کما صرح به (۶) فی الدروس (۷) - خطه و ظاهر المحکی عن نهایهٔ الإحکام اشتهارها بین الصحابهٔ، حیث تمسک علی الحرمهٔ بمنع الصحابهٔ (۸) و علیه تدل ظواهر الأخبار المستفیضهٔ: ففی موثقهٔ سماعهٔ: لا تبیعوا المصاحف، فإن بیعها حرام، قلت:

***** (هامش) ***** *

(۱) النهایهٔ: ۳۶۸.

(۲) السرائر ۲: ۲۱۸.

(۳) التذکرهٔ ۱: ۵۸۲.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۵.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۳۳.

(۶) لم ترد به فی غیر ش.

(۷) الدروس ۳: ۱۶۵.

(۸) نهایهٔ الإحکام ۲: ۴۷۲ و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۸۲. (*)

*****ص ۱۵۶*****

فما تقول فی شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتین و الحدید و الغلاف و إیاک أن تشتری منه الورق و فیه القرآن مکتوب، فیکون علیک حراما و علی من باعه حراما (۱) و مضمرة عثمان بن عیسی، قال: سألته عن بیع المصاحف و شرائها (۲) ؟ قال (۳) : لا تشتر کلام الله و لکن اشتر الجلد و الحدید و الدفة و قل: أشتری منک هذا بکذا و کذا (۴) و رواه فی الکافی عن عثمان بن عیسی، عن سماعة، عن أبی عبد الله علیه السلام (۵) و روایة جراح المدائنی فی بیع المصاحف: قال: لا تبع الکتاب و لا تشتره و بع الورق و الأدیم و الحدید (۶) و روایة عبد الرحمن بن سیابة (۷)، قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۱۶، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۱.

(۲) لم ترد شراءها فی ف، ن، خ، م و ع.

(۳) فی ص و هامش ش: فقال.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۱۴، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳. مع اختلاف فی بعض الألفاظ.

(۵) رواه فی الکافی ۵: ۱۲۱، الحدیث ۲ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۱۱۴، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۱۵، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۷) کذا فی خ و ص و فی ف، ن، م و ع: عبد الله بن سبابة و فی ش: عبد الله بن سیابة و فی نسخة بدل ص و الکافی: عبد الرحمان بن سلیمان. (*)

*****ص ۱۵۷*****

یقول: إن المصاحف لن تشتری، فإذا اشتریت فقل: إنما أشتری منک الورق و ما فیه من الأدیم (۱) و حلیته و ما فیه من عمل یدک، بکذا و کذا (۲) و ظاهر قوله علیه السلام : إن المصاحف لن تشتری أنها لا (۳) تدخل فی ملک أحد علی وجه العوضیة عما بذله من الثمن (۴) و أنها أجل من ذلک و یشیر إلیه تعبیر الإمام فی بعض الأخبار ب کتاب الله و کلام الله (۵)، الدال علی التعظیم و کیف کان، فالحکم فی المسألة واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت، حتی مثل الحلی الذی لا یعمل بأخبار الآحاد و ربما یتوهم هنا ما یصرف هذه الأخبار عن ظواهرها، مثل روایة أبی بصیر، قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن بیع المصاحف و شرائها. قال: إنما کان یوضع (۶) عند القامة و المنبر. قال: و کان بین الحائط و المنبر قدر (۷) ممر شاة أو رجل و هو (۸) منحرف، فکان الرجل

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص و نسخة بدل الوسائل: من الأدم.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۱۴، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) کذا فی ش و مصححة ن، م و ع و فی سائر النسخ: لن.

(۴) لم ترد عبارة علی وجه - إلی - الثمن فی ف.

(۵) مثل مضمرة عثمان بن عیسی و روایة الکافی المتقدمتین آنفا.

(۶) فی ش: یوضع الورق.

(۷) فی ص و المصادر الحدیثیة: قید.

(۸) و هو من ش و المصدر. (*)

*****ص ۱۵۸*****

یأتی فیکتب السورة (۱) و یجئ آخر فیکتب السورة (۲) کذلک کانوا، ثم إنهم (۳) اشتروا بعد ذلک. قلت: فما تری فی ذلک؟ قال: أشتریه أحب إلی من أن أبیعه (۴) و مثله روایة روح بن عبد الرحیم (۵) و زاد فیه: قلت: فما تری أن اعطی علی کتابته أجرا؟ قال: لا

بأس و لكن هكذا كانوا يصنعون (۶)، فإنها تدل على جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين بقوله: ثم إنهم اشتروا بعد ذلك و قوله: أشتريه أحب إلى من أن أبيعه و نفى البأس عن الاستئجار لكتابته، كما فى أخبار اخر غيرها (۷)، فيجوز تملك الكتابة بالأجرة، فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركب منها و من القرطاس و غيرهما. لكن الإنصاف: أن لا دلالة فيها على جواز اشتراء خط المصحف و إنما تدل على أن تحصيل المصحف فى الصدر الأول كان بمباشرة كتابته، ثم قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم و حصلو

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ص و المصدر و نسخة بدل ش: البقرة.

(۲) كذا فى ف، ص و المصدر و فى سائر النسخ زيادة: و يجئ آخر فيكتب السورة.

(۳) كلمة إنهم من ش و المصدر و مصححة م و ص.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۱۵، الباب ۳۱ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۸.

(۵) فى ف، ن، خ، م و ع: عبد الرحمن.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۱۶، الباب ۳۱ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۹.

(۷) الوسائل ۱۲: ۱۱۵ - ۱۱۶، الباب ۳۱ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ۴، ۱۲ و ۱۳. (*)

*****ص ۱۵۹*****

المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلالة فيها على كيفية الشراء و أن الشراء و المعاوضة لا بد أن لا يقع إلا على ما عدا الخط، من القرطاس و غيره و فى بعض الروايات دلالة على أن الأولى مع عدم مباشرة الكتابة بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه، مثل رواية عبد الرحمن بن أبى عبد الله، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: إن ام عبد الله بنت الحسن (۱) أرادت أن تكتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا فكتب لها على غير شرط، فأعطته حين فرغ خمسين دينارا و أنه لم تبع المصاحف إلا حديثا (۲) و مما يدل على الجواز: رواية عنبسة الوراق، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام : إنى رجل أبيع المصاحف فإن نهيتنى لم أبعها. قال: ألست تشترى ورقا و تكتب فيه؟ قلت: نعم (۳) و اعالجها. قال: لا بأس بها (۴) و هى و إن كانت ظاهرة فى الجواز إلا أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع، فى مقام الحاجة إلى البيان، فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنة للبيان.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف، ن، خ، م، ع و ص: عبد الله بن الحارث.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۱۶، الباب ۳۱ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۰.

(۳) فى ص و المصدر: بلى.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۱۵، الباب ۳۱ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵. (*)

*****ص ۱۶۰*****

و كيف كان، فالأظهر فى الأخبار (۱) ما تقدم من الأساطين المتقدم إليهم الإشارة (۲). بقى الكلام فى المراد من حرمة البيع و الشراء، بعد فرض أن الكاتب للمصحف فى الأوراق المملوكة مالك للأوراق و ما فيها من النقوش، فإن النقوش: إن لم تعد من الأعيان المملوكة (۳)، بل من صفات المنقوش الذى (۴) تتفاوت (۵) قيمته به وجودها و عدمها، فلا حاجة إلى النهى عن بيع الخط، فإنه لا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع و إن عدت من الأعيان المملوكة (۶)، فإن فرض بقاؤها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد، فيلزم شركته مع المشترى و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت إلى المشترى، فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهى عنه، لأن بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس إلا جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إليه قهرا تبعا لغيرها (۷)، لا

بجزء (۸) من

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص: الاختیار.

(۲) راجع أول البحث عن بیع المصحف.

(۳) فی ش زیادة: عرفا.

(۴) فی خ و ع: صفات النقش التی و فی م و ص: صفات المنقش التی.

(۵) فی غیر ص: یتفاوت.

(۶) فی ش زیادة: عرفا.

(۷) کذا فی ص و فی سائر النسخ: لغیره.

(۸) کذا فی ف و فی سائر النسخ: لا لجزء. (*)

*****ص ۱۶۱*****

العوض - نظیر بعض ما یدخل فی المبیع - فهو خلاف مقصود المتبایعین. مع أن هذا - کالتزام کون المبیع هو الورق المقید به وجود هذه النقوش فیه، لا الورق و النقوش، فإن النقوش (۱) غیر مملوکة بحکم الشارع - مجرد تکلیف صوری، إذ لا أظن أن تعطل أحکام الملک، فلا تجری علی الخط المذکور إذا بنینا علی أنه ملک عرفا قد نهی عن المعاوضة علیه، بل الظاهر أنه إذا لم یقصد بالشراء إلا الجلد و الورق کان الخط باقیا علی ملک البائع فیکون شریکا بالنسبة، فالظاهر أنه لا مناص من (۲) التزام التکلیف الصوری، أو یقال: إن الخط لا یدخل فی الملک شرعا و إن دخل فیه عرفا، فتأمل و لأجل ما ذکرناه التجأ بعض (۳) إلی الحکم بالکراهة و أولویة الاقتصار فی المعاملة علی ذکر الجلد و الورق بترک إدخال الخط فیه احتراما و قد تعارف إلی الآن تسمیة ثمن القرآن هدیة. ثم إن المشهور بین العلامة رحمه الله و من تأخر عنه (۴) عدم جواز بیع

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، ن، خ و ص: و إن النقوش و فی م و ع: و إن المنقوش.

(۲) فی غیر ف: عن.

(۳) هو العلامة الطباطبائی فی مصابیحه (مخطوط) : ۶۲ - ۶۳ و تبعه صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۱۲۸.

(۴) انظر القواعد ۱: ۱۲۱ و إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۷ و الدروس ۳: ۱۷۵ و جامع المقاصد ۴: ۳۳ و المسالک ۳: ۸۸. (*)

*****ص ۱۶۲*****

المصحف من الکافر علی الوجه الذی یجوز بیعه (۱) من المسلم و لعله لفحوی ما دل علی عدم تملک الکافر للمسلم (۲) و أن الإسلام یعلو و لا یعلی علیه (۳)، فإن الشیخ رحمه الله قد استدل به علی عدم تملک الکافر للمسلم (۴) و من المعلوم أن ملک الکافر للمسلم إن کان علوا علی الإسلام فملکه للمصحف أشد علوا علیه و لذا لم یوجد هنا قول بتملکه واجباره علی البیع، کما قیل به فی العبد المسلم (۵) و حینئذ، فلو کفر المسلم انتقل مصحفه إلی وارثه و لو کان الوارث هو الإمام. هذا و لکن ذکر فی المبسوط فی باب الغنائم:

أن ما یوجد فی دار الحرب من المصاحف و الکتب التی لیست بکتب الزندقة و الکفر داخل فی الغنیمة و یجوز بیعها (۶) و ظاهر ذلک تملک الکفار للمصاحف و إلا لم یکن وجه لدخولها فی الغنیمة، بل کانت من مجهول المالک المسلم و إرادة غیر القرآن من المصاحف بعیدة.

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد بیعه فی ف.

(۲) کقوله تعالی: * (ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا) * النساء: ۱۴۱ و روایهٔ حماد بن عیسی المرویهٔ فی الوسائل ۱۲: ۲۸۲، الباب ۲۸ من أبواب عقد البیع و الإجماع المدعی فی الغنیهٔ (الجوامع الفقهیهٔ) : ۵۲۳.

(۳) الوسائل ۱۷: ۳۷۶، الباب الأول من کتاب الفرائض و المواریث، الحدیث ۱۱.

(۴) راجع المبسوط ۲: ۱۶۷ و ۱۶۸.

(۵) حکاه المحقق فی الشرائع ۲: ۱۶ و لم نقف علی القائل به بعینه.

(۶) المبسوط ۲: ۳۰. (*)

*****ص ۱۶۳*****

و الظاهر أن أبعاض المصحف فی حکم الکل إذا کانت مستقلهٔ (۱) و أما المتفرقهٔ فی تضاعیف غیر التفاسیر من الکتب، للاستشهاد بلفظها أو معناها (۲)، فلا یبعد عدم اللحوق، لعدم تحقق الإهانهٔ و العلو (۳) و فی إلحاق الأدعیهٔ المشتملهٔ علی أسماء الله تعالی - کالجوشن الکبیر - مطلقا، أو مع کون الکافر ملحدا بها دون المقر بالله المحترم لأسمائه، لعدم الإهانهٔ و العلو، وجوه و فی إلحاق الأحادیث النبویهٔ بالقرآن وجهان، حکی الجزم بهما (۴) عن الکرکی و فخر الدین قدس سره ما و التردد بینهما (۵) عن التذکرهٔ (۶) و علی اللحوق، فیلحق اسم النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بطریق أولی، لأنه أعظم من کلامه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و حینئذ فیشکل أن یملک الکفار الدراهم و الدنانیر المضروبهٔ فی زماننا، المکتوب علیها اسم النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی غیر ص و ش: کان مستقلا.

(۲) کذا فی ص و فی غیرها: بلفظه أو معناه.

(۳) لم ترد و العلو فی ش.

(۴) کذا فی ف و مصححتی ن و ص و فی خ، م و ع: بها و فی ش: به و الصحیح ما أثبتناه، لرجوع الضمیر إلی الوجهین، حیث حکی السید العاملی - فی مفتاح الکرامهٔ - القول بالتحریم عن المحقق الکرکی و الجواز عن فخر الدین فی شرح الإرشاد، انظر مفتاح الکرامهٔ ۴: ۸۳ و حاشیهٔ الشرائع للمحقق الکرکی (مخطوط) : الورقهٔ ۹۷ و أما شرح الإرشاد فهو مخطوط و لا یوجد لدینا، نعم استقرب الکراهه فی الإیضاح ۱: ۳۹۶.

(۵) کذا فی ن و ص و فی ف: فیها و فی سائر النسخ: بینها.

(۶) انظر التذکرهٔ ۱: ۴۶۳. (*)

*****ص ۱۶۴*****

إلا أن یقال: إن المکتوب فیها غیر مملوک عرفا و لا یجعل بإزاء الاسم الشریف المبارک من حیث إنه اسمه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم جزء من الثمن، فهو کاسمه المبارک المکتوب علی سیف أو علی باب دار أو جدار، إلا أن یقال: إن مناط الحرمهٔ التسلیط، لا المعاوضهٔ، بل و لا التملیک (۱) و یشکل أیضا من جههٔ مناولتها الکافر مع العلم العادی بمسه إیاه (۲) خصوصا مع الرطوبهٔ.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف: و لا التکسب.

(۲) فی ف: إیاها. (*)

*****ص ۱۶۵*****

## المسألهٔ الثانیهٔ

المسألةالثانية:

جوائز السلطان و عماله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا، لا يخلو عن أحوال: لأنه إما أن لا يعلم أن (۱) فی جملة أموال هذا الظالم مال محرم يصلح لكون المأخوذ هو (۲) من ذلک المال و إما أن يعلم و على الثانی: فإما أن لا يعلم أن ذلک المحرم أو شيئا منه هو (۳) داخل فی المأخوذ و إما أن يعلم ذلک و على الثانی: فإما أن يعلم تفصيلا و إما أن يعلم إجمالا، فالصور أربع: أما الاولى، فلا إشكال فيها فی جواز الأخذ و حلية التصرف، للأصل و الإجماع و الأخبار الآتية، لكن ربما يوهم بعض الأخبار أنه يشترط فی حل مال الجائر ثبوت مال حلال له، مثل ما عن

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد أن فی ش.

(۲) شطب على هو فی ف و ن.

(۳) شطب على هو فی ن. (*)

*****ص ۱۶۶*****

الاحتجاج عن الحميری، أنه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلا (۱) لما فی يده و لا يتورع (۲) عن (۳) أخذ ماله، ربما نزلت فی قرية (۴) و هو فيها، أو أدخل (۵) منزله و قد حضر طعامه، فيدعونی إليه، فإن لم آكل (۶) عادانی عليه (۷)، فهل يجوز لی أن آكل من طعامه و أتصدق بصدقة؟ و كم مقدار الصدقة؟ و إن أهدى هذا الوكيل هدية إلى رجل آخر (۸) فيدعونی إلى أن أنال منها و أنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما فی يده، فهل على فيه (۹) شیء إن أنا نلت منه؟ (۱۰). الجواب: إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما فی يده،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی الوسائل و نسخة بدل ش: مستحل.

(۲) فی المصدر و نسخة بدل ش: و لا يرع.

(۳) فی ف: من.

(۴) فی المصدر و ص: قريته.

(۵) فی خ: و أدخل.

(۶) فی المصدر و ص و نسخة بدل ش زيادة: من طعامه و فی مصححة م:

طعامه.

(۷) لم ترد عليه فی غير ش.

(۸) ورد فی ف، ن، خ، م و ع بدل عبارة: و إن أهدى - إلى - آخر العبارة التالية: و إن أهدى إلى هذا الوكيل.

(۹) لم ترد فيه فی ف، خ، م و ع.

(۱۰) عبارة: إن أنا نلت منه من ش و المصدر. (*)

*****ص ۱۶۷*****

فاقبل بره (۱) و إلا فلا (۲)، بناء على أن الشرط فی الحلية هو وجود مال آخر، فإذا لم يعلم به لم يثبت الحل، لكن هذه الصورة قليلة (۳) التحقق و أما الثانية، فإن كانت الشبهة فيها غير محصورة، فحكمها كالصورة الاولى و كذا إذا كانت محصورة بين ما لا يبتلی المكلف به و بين ما من شأنه الابتلاء به، كما إذا علم أن الواحد المردد بين هذه الجائزة و بين ام ولده المعدودة من خواص نسائه

مغصوب و ذلک لما تقرر فی الشبهة المحصورة (۴) من اشتراط (۵) تعلق التکلیف فیها بالحرام الواقعی بکون کل من المشتبهین بحیث یکون التکلیف بالاجتناب عنه منجزا لو فرض کونه هو المحرم الواقعی، لا مشروطا بوقت الابتلاء المفروض انتفاؤه فی أحدهما (۶) فی المثال، فإن التکلیف - حینئذ (۷) - غیر منجز بالحرام الواقعی علی أی تقدیر، لاحتمال کون المحرم فی المثال هی ام الولد و توضیح المطلب فی محله.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی المصدر: فکل طعامه و أقبل بره.

(۲) الاحتجاج ۲: ۳۰۶ و الوسائل ۱۲: ۱۶۰، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۵.

(۳) کذا فی ص و فی سائر النسخ: قلیل.

(۴) راجع فرائد الاصول: ۴۱۹ (التنبیه الثالث).

(۵) فی ش زیادة: تنجز.

(۶) شطب فی ف علی عبارة: المفروض انتفاؤه فی أحدهما و کتب بدله: إذا فرض عدم ابتلائه بأحدهما.

(۷) من ف فقط. (*)

*****ص ۱۶۸*****

ثم إنه صرح جماعة (۱) بکراهة الأخذ و عن المنتهی (۲) الاستدلال له باحتمال الحرمة و بمثل قولهم علیهم السلام (۳) : دع ما یریبک (۴) و قولهم:

من ترک الشبهات نجا من المحرمات ... الخ (۵) و ربما یزاد علی ذلک: بأن أخذ المال منهم یوجب محبتهم، فإن القلوب مجبولة علی حب من أحسن إلیها و یترتب علیه (۶) من المفاسد ما لا یخفی و فی الصحیح: إن أحدکم لا یصیب من دنیاهم شیئا إلا أصابوا من دینه مثله (۷) و ما (۸) عن الإمام الکاظم من (۹) قوله علیه السلام : لولا أنی أری من

***** (هامش) ***** *

(۱) کالعلامة فی المنتهی ۲: ۱۰۲۶ و الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۴۱ و المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۸: ۸۶ و المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۲۶۱ و السید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۰۹ و السید المجاهد فی المناهل: ۳۰۳.

(۲) تقدم التخریج عنه.

(۳) فی ف: و لمثل قولهم و فی ن: و بمثل قوله و فی سائر النسخ: و لمثل قوله.

(۴) الوسائل ۱۸: ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵۶.

(۵) الوسائل ۱۸: ۱۱۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹.

(۶) فی ف علی ذلک.

(۷) الوسائل ۱۲: ۱۲۹، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵.

(۸) شطب علی ما فی ف.

(۹) شطب علی من فی ف. (*)

*****ص ۱۶۹*****

ازوجه بها (۱) من عزاب آل (۲) أبی طالب - لئلا ینقطع نسله - ما قبلتها (۳) أبدا (۴). ثم إنهم ذکروا ارتفاع الکراهة بامور: منها: إخبار المجیز بحلیته (۵)، بأن یقول: هذه الجائزة من تجارتی أو زراعتی، أو نحو ذلک مما یحل للآخذ التصرف فیه و ظاهر المحکی عن الریاض (۶) تبعا لظاهر الحدائق (۷) أنه مما لا خلاف فیه و اعترف ولده قدس سره فی المناهل (۸) بأنه لم یجد (۹) له مستندا، مع

أنه (۱۰) لم یحک التصریح به إلا عن الأردبیلی (۱۱)، ثم عن (۱۲) العلامهٔ الطباطبائی (۱۳).

***** (هامش) ***** *

(۱) من ش و المصدر.

(۲) فی المصدر و نسخهٔ بدل ش: بنی.

(۳) کذا فی ش و مصححهٔ ن و المصدر و فی سائر النسخ: ما قبلته.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۵۹، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۱.

(۵) فی ش: بحلیهٔ.

(۶) الریاض ۱: ۵۰۹ و حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۱۷.

(۷) الحدائق ۱۸: ۲۶۱.

(۸) المناهل: ۳۰۳.

(۹) کذا فی ف و فی غیرها: لم نجد.

(۱۰) فی ف شطب علی مع أنه و کتب فوقه: و.

(۱۱) مجمع الفائدهٔ ۸: ۸۶.

(۱۲) فی ف شطب علی ثم عن و کتب فوقه: و.

(۱۳) حکاه السید المجاهد فی المناهل: ۳۰۳. (*)

*****ص ۱۷۰*****

و یمکن أن یکون المستند ما دل علی قبول قول (۱) ذی الید (۲) فیعمل بقوله، کما لو قامت البینهٔ علی تملکه و شبههٔ الحرمهٔ و إن لم ترتفع بذلک، إلا أن الموجب للکراهـهٔ لیس مجرد الاحتمال و إلا لعمت (۳) الکراهـهٔ أخذ المال من کل أحد، بل الموجب له: کون الظالم مظنـهٔ الظلم و الغصب و غیر متورع عن المحارم، نظیر کراهـهٔ سؤر من لا یتوقی النجاسهٔ و هذا المعنی یرتفع بإخباره، إلا إذا کان خبره کـ یـده مظنـهٔ للکـذب، لکونه ظالما غاصـبا، فیکون خبره حینئـذ کـ یـده و تصـرفه غیر مفیـد إلا للإباحـهٔ الظاهریهٔ الغیر المنافیهٔ للکراهـهٔ، فیخص (۴) الحکم برفع الکراهـهٔ بما إذا کان مأمونا فی خبره و قد صـرح الأردبیلی قدس سره بهذا القید فی إخبار وکیله (۵) و بذلک یندفع ما یقال (۶) : من أنه لا فرق بین یـد الظالم و تصـرفه و بین خبره، فی کون کل منهما مفیدا للملکیهٔ الظاهریهٔ غیر مناف للحرمهٔ الواقعیهٔ المقتضیهٔ للاحتیاط، فلا وجه لوجود الکراهـهٔ الناشئهٔ عن حسن الاحتیاط مع الید و ارتفاعها مع الأخبار، فتأمل.

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد قول فی ن و کتب علیها فی خ: زائد.

(۲) انظر الوسائل ۱۸: ۲۱۴، الباب ۲۵ من أبواب کیفیهٔ الحکم و آداب القاضی.

(۳) فی ص: عمت.

(۴) فی مصححهٔ ن و نسخهٔ بدل ص و ش: فیختص.

(۵) راجع مجمع الفائدهٔ ۸: ۸۶.

(۶) لم نقف علی القائل. (*)

*****ص ۱۷۱*****

و منهـا: إخراج الخمس منه، حکی عن المنتهی (۱) و المحقق الأردبیلی قدس سـره (۲) و ظاهر الریاض (۳) هنا أیضا عدم الخلاف و لعله لمـا ذکر فی المنتهی - فی وجه اسـتحباب إخراج الخمس من هـذا المـال - : من أن الخمس مطهر للمـال المختلـط یقینا بالحرام،

فمحتمل الحرمة أولى بالطهر به (۴)، فإن مقتضى الطهارة بالخمس صيرورة المال حلالا واقعيا، فلا يبقى حكم الشبهة كما لا يبقى فى المال المختلط يقينا بعد إخراج الخمس. نعم (۵)، يمكن الخدشة فى أصل الاستدلال: بأن الخمس إنما يطهر المختلط بالحرام، حيث إن بعضه حرام و بعضه حلال، فكأن الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام، فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام، فكأن المقدار الحلال طاهر (۶) فى نفسه إلا أنه قد تلوث - بسبب الاختلاط مع الحرام (۷) - بحكم الحرام و هو وجوب

***** (هامش) ***** *

(۱) المنتهى ۲: ۱۰۲۵.

(۲) مجمع الفائدة ۸: ۸۷.

(۳) الرياض ۱: ۵۰۹.

(۴) كذا فى ف و ن و فى خ، م، ع و ص: بالطهرية و فى ش: بالتطهير به.

(۵) فى نسخة بدل ش: لكن و شطب فى ف على نعم و كتب بدله: لكن.

(۶) كذا فى ف و فى غيرها: فكان المقدار الحلال طاهرا.

(۷) فى هامش ص زيادة: فصار محكوما - صح. (*)

*****ص ۱۷۲*****

الاجتناب، فإخراج الخمس مطهر له عن هذه القذارة (۱) العرضية و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما و قذرا ذاتيا فلا معنى لتطهره (۲) بإخراج خمسه، بل المناسب لحكم الأصل - حيث جعل الاختلاط قذارة عرضية - كون الحرام قذر العين و لازمه أن المال المحتمل الحرمة غير قابل للتطهير فلا بد من الاجتناب عنه. نعم، يمكن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس - بعد فتوى النهاية (۳) التى هى كالرواية، ففيها (۴) كفاية فى الحكم بالاستحباب (۵) و كذلك فتوى السرائر (۶) مع عدم العمل فيها إلا بالقطعيات - بالموثقة المسؤول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال عليه السلام : لا، إلا أن لا يقدر على شىء يأكل و يشرب (۷) و لا يقدر على حيلة (۸) فإن فعل فصار فى يده شىء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت عليهم السلام (۹)، فإن موردها و إن كان ما يقع فى يده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه و بين ما يقع فى اليد على وجه الجائزة.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ن، خ، م و ع: القذرة.

(۲) فى ص و ش: لتطهيره.

(۳) النهاية: ۳۵۷ - ۳۵۸.

(۴) فى ف: ففيه.

(۵) عبارة فى الحكم بالاستحباب مشطوب عليها فى ف.

(۶) السرائر ۲: ۲۰۳.

(۷) فى الوسائل: و لا يشرب.

(۸) عبارة على شىء - إلى - على حيلة من ش و المصدر.

(۹) الوسائل ۱۲: ۱۴۶، الباب ۴۸ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۳. (*)

*****ص ۱۷۳*****

و يمكن أن يستدل له أيضا بما دل على وجوب الخمس فى الجائزة مطلقا و هى عدة أخبار مذكورة فى محلها (۱) و حيث إن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس فى الجائزة حملوا تلك الأخبار على الاستحباب (۲). ثم إن المستفاد مما تقدم (۳) من اعتذار

الكاظم عليه السلام من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبيين لئلا ينقطع نسلهم و من غيره: أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هى أهم فى نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة و يمكن أن يكون اعتذاره عليه السلام إشارة إلى أنه لولا- صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردودة لما قبلها، فيجب أو ينبغى أن يأخذها ثم يصرفها فى مصارفها (۴) و هذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة و المتفق عليه من صورها: صورة عدم العلم بالحرام فى ماله أصلا، أو العلم

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۶: ۳۵۰، الباب ۸ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ۵ و ۷.

(۲) لم نجد التصريح به فى كلمات الأصحاب، نعم مقتضى فتوى المشهور بعدم وجوب الخمس فى الجوائز و الهدايا حمل تلك الأخبار على الاستحباب، قال المحقق السبزوارى قدس سره فى الذخيرة (۴۸۳) : المشهور بين الأصحاب وجوب الخمس فى جميع أنواع التكسب: من تجارة و صناعة و زراعة و غير ذلك عدا الميراث و الصداق و الهبة و مثله فى الحدائق ۱۲: ۳۵۱ و ۳۵۲.

(۳) فى الصفحة ۱۷۰ - ۱۷۱.

(۴) العبارة فى غير ش هكذا: ثم يصرفها فى مصارف الحرام، لكن شطب عليها فى ف و ورد فى هامش ن، م و ص بعد كلمة الحرام: المجهول المالك - صح. (*)

*****ص ۱۷۴*****

به وجود الحرام مع كون الشبهة غير محصورة، أو محصورة ملحقة بغير المحصورة، على ما عرفت و إن كانت الشبهة محصورة بحيث تقتضى قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع، لقابلية تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالا، فظاهر جماعة - المصرح به فى المسالك و غيره - الحل و عدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا. قال فى الشرائع: جوائز السلطان الظالم (۱) إن علمت حراما بعينها فهى حرام (۲) و نحوه عن نهاية الإحكام (۳) و الدروس (۴) و غيرهما (۵). قال فى المسالك: التقييد بالعين إشارة إلى جواز أخذها و إن علم أن فى ماله مظالم، كما هو مقتضى حال الظالم و لا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام فى وجوب اجتناب الجميع، للنص على ذلك (۶)، انتهى. أقول: ليس فى أخبار الباب ما يكون حاكما على قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة، بل هى مطلقة أقصاها كونها من قبيل

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ش: جوائز السلطان الجائر و فى المصدر: جوائز الجائر.

(۲) الشرائع ۲: ۱۲.

(۳) نهاية الإحكام ۲: ۵۲۵.

(۴) الدروس ۳: ۱۷۰.

(۵) كالكفاية: ۸۸ و الرياض ۱: ۵۰۹.

(۶) المسالك ۳: ۱۴۱ و راجع النص فى الوسائل ۱۲: ۱۵۶، الباب ۵۱ من أبواب ما يكتسب به. (*)

*****ص ۱۷۵*****

قولهم عليهم السلام : كل شىء لك حلال (۱)، أو كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال (۲) و قد تقرر (۳) حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك، فلا بد حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا تقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه، كالشبهة الغير المحصورة أو المحصورة التى (۴) لم يكن كل من محتملاتها (۵) موردا لابتلاء المكلف، أو على أن ما يتصرف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه، حملا- لتصرفه على الصحيح، أو لأن تردد الحرام بين ما ملكه الجائر و بين غيره (۶)، من قبيل التردد بين ما ابتلى به المكلف و ما لم يبتل به و هو ما لم يعرضه الجائر لتمليكه (۷)، فلا- يحرم قبول ما ملكه، لدوران الحرام بينه و بين ما لم يعرضه لتمليكه، فالتكليف

بالاجتناب عن الحرام الواقعی غیر منجز علیه کما أشرنا إلیه سابقا (۸)،

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴ و فیه: هو لک حلال.

(۲) الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) انظر فرائد الاصول: ۴۰۳.

(۴) فی غیر ش: المحصور الذی.

(۵) فی غیر ش: محتملاته.

(۶) شطب فی ف علی غیره و کتب بدله بخط مغایر لخط المتن: ما لم یعرضه الجائر لتملیکه.

(۷) شطب فی ف علی عبارة: و هو ما لم یعرضه الجائر لتملیکه و کتب علیه فی م، خ و ش: نسخة.

(۸) فی الصفحة ۱۶۹. (*)

*****ص ۱۷۶*****

فلو فرضنا موردا خارجا عن هذه الوجوه المذکورة، کما إذا أراد أخذ شیء من ماله مقاصة، أو أذن له الجائر فی أخذ شیء من أمواله علی سبیل التخییر (۱)، أو علم أن المجیز قد أجازه من المال المختلط فی اعتقاده بالحرام - بناء (۲) علی أن الید لا تؤثر فی حل ما کلف (۳) ظاهرا بالاجتناب عنه (۴)، کما لو علمنا أن الشخص أعارنا أحد الثوبین المشتبهین فی نظره، فإنه لا یحکم بطهارته - فالحکم فی هذه الصور (۵) بجواز أخذ بعض ذلک مع العلم بالحرام فیه (۶) و طرح قاعدة الاحتیاط فی الشبهة المحصورة فی غایة الاشکال، بل الضعف. فلنذکر النصوص الواردة فی هذا المقام و نتکلم فی مقدار شمول کل واحد منها بعد ذکره (۷) حتی یعلم عدم نهوضها للحکومة علی القاعدة. فمن الأخبار التی استدل بها فی هذا المقام:

قوله علیه السلام : کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه

***** (هامش) ***** *

(۱) وردت عبارة: أو أذن له - إلی - التخییر فی خ، م، ع و ص بعد قوله: أو علم أن المجیز قد أجازه.

(۲) من ش و مصححة ن.

(۳) کذا فی ش و مصححة ف و ن و نسخة بدل ص و العبارة فی خ، م، ع و ص هکذا: لا تؤثر فیه لما کلف.

(۴) عنه من ش و مصححة ن.

(۵) کذا فی ش و مصححة ف و ن و فی غیرها: الصورة.

(۶) فی نسخة بدل ش: عنه.

(۷) بعد ذکره مشطوب علیها فی ف. (*)

*****ص ۱۷۷*****

فتدعه (۱) و قوله علیه السلام : کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه (۲) و لا یخفی أن المستند فی المسألة لو کان مثل هذا لکان الواجب إما التزام أن القاعدة فی الشبهة المحصورة عدم وجوب الاحتیاط مطلقا، کما علیه شرذمة من متأخری المتأخرین (۳)، أو أن مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الأصحاب و علی أی تقدیر فهو علی طرف النقیض مما تقدم عن المسالک (۴) و منها: صحیحة أبی ولاد، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : ما تری فی رجل یلی أعمال السلطان لیس له مکسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به و أنزل علیه فیضیفنی و یحسن إلی و ربما أمر لی بالدراهم و الکسوة و قد ضاق صدری من ذلک؟ فقال لی: کل و خذ منها (۵)، فلک المهنأ (۶) و علیه الوزر (۷) (۸) و الاستدلال به علی المدعی لا یخلو عن نظر، لأن الاستشهاد إن

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۲) الوسائل ۱۲: ۶۰، نفس الباب، الحدیث ۴ و فیه: حتی تعلم أنه حرام بعینه.

(۳) لم نقف علیهم.

(۴) راجع الصفحهٔ ۱۷۶.

(۵) فی مصححهٔ ص و المصدر: منه.

(۶) فی نسخهٔ بدل م و ش و نسخهٔ بدل المصدر: الحظ.

(۷) فی غیر ش زیادهٔ: الخبر و الظاهر أنه لا حاجهٔ إلیه، لأن الخبر مذکور بتمامه.

(۸) الوسائل ۱۲: ۱۵۶، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۱۷۸*****

کان من حیث حکمه علیه السلام بحل مال العامل المجیز للسائل، فلا یخفی أن الظاهر من هذه الروایهٔ و من غیرها من الروایات: حرمهٔ ما یأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المکاسب المحرمهٔ، فالحکم بالحل لیس إلا من حیث احتمال کون ما یعطی من غیر أعیان ما یأخذه من السلطان، بل مما اقترضه أو اشتراه فی الذمهٔ و أما من حیث إن ما یقع من العامل بید السائل لکونه من (۱) مال السلطان حلال لمن وجده، فیتم الاستشهاد. لکن فیه - مع أن الاحتمال الأول مسقط للاستدلال علی حل المشتبه المحصور الذی تقضی (۲) القاعدهٔ لزوم الاحتیاط فیه، لأن الاعتماد حینئذ علی الید، کما لو فرض مثله فی غیر الظلمهٔ - : أن الحکم بالحل علی هذا الاحتمال غیر وجیه، إلا علی تقدیر کون المال المذکور من الخراج و المقاسمهٔ المباحین للشیعهٔ، إذ لو کان من صلب مال السلطان أو غیره لم یتجه حله لغیر المالک بغیر رضاه، لأن المفروض حرمته علی العامل، لعدم احترام عمله و کیف کان، فالروایهٔ إما من أدلهٔ حل مال السلطان، المحمول (۳) بحکم الغلبهٔ إلی (۴) الخراج و المقاسمهٔ و إما من أدلهٔ حل المال المأخوذ من المسلم، لاحتمال کون المعطی مالکا له و لا اختصاص له بالسلطان

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد من فی ف.

(۲) فی مصححهٔ ص: تقتضی.

(۳) فی خ: المحمولهٔ.

(۴) فی مصححهٔ ن: علی. (*)

*****ص ۱۷۹*****

أو عماله أو مطلق الظالم أو غیره و أین هذا من المطلب الذی هو حل ما فی ید الجائر مع العلم إجمالا بحرمهٔ بعضه، المقتضی مع حصر الشبههٔ للاجتناب عن جمیعه؟ و مما ذکرنا یظهر الکلام فی مصححهٔ (۱) أبی المغرا (۲) : أمر بالعامل فیجیزنی بالدراهم آخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: (۳) نعم و حج بها (۴) و روایهٔ محمد بن هشام:

أمر بالعامل فیصلنی بالصلهٔ (۵) أقبلها؟ قال: نعم. قلت: و أحج بها (۶) ؟ قال: نعم و (۷) حج بها (۸) (۹) و روایهٔ (۱۰) محمد بن مسلم وزرارهٔ عن أبی جعفر علیه السلام : جوائز السلطان لیس بها بأس (۱۱).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی م:

صحیحهٔ.

(۲) فی ف، ع، ش و ظاهر ص: المعزا.

(۳) عبارة نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: من ش و المصدر.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۵۶، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲ و ذیله.

(۵) کذا فی ش و مصححة م و فی ف، ن، خ و ع: الصلة.

(۶) فی المصدر و مصححة ص: منها.

(۷) عبارة نعم و من ش و مصححة م.

(۸) فی المصدر و مصححة ص: منها.

(۹) الوسائل ۱۲: ۱۵۷، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۱۰) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: و أما روایة.

(۱۱) الوسائل ۱۲: ۱۵۷، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵ و الروایة مضمرة و فیها: جوائز العمال (*)...

*****ص ۱۸۰*****

إلی غیر ذلک من الإطلاقات التی لا تشمل من صورة العلم الإجمالی به وجود الحرام إلا الشبهة غیر المحصورة و علی تقدیر شمولها لصورة العلم الإجمالی مع انحصار الشبهة، فلا تجدی، لأن الحل فیها مستند إلی تصرف الجائر بالإباحة و التملیک و هو محمول علی الصحیح، مع أنه لو اغمض النظر عن هذا أو رد بشمول (۱) الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فی نظره بالشبهة المحصورة - و لا یجری هنا أصالة الصحة فی تصرفه - یمکن (۲) استناد الحل فیها إلی ما ذکرنا سابقا (۳)، من أن تردد الحرام بین ما أباحه الجائر أو ملکه و بین ما بقی تحت یده من الأموال التی لا دخل فیها للشخص المجاز، تردد بین ما ابتلی به المکلف من المشتبهین و بین ما لم یبتل به و لا یجب الاجتناب حینئذ عن شیء منهما، من غیر فرق بین هذه المسألة و غیرها من موارد الاشتباه، مع کون أحد المشتبهین مختصا بابتلاء المکلف به. ثم لو فرض نص مطلق فی حل هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بکلا المشتبهین، لم ینهض للحکومة علی قاعدة الاحتیاط فی الشبهة المحصورة، کما لا ینهض ما تقدم من قولهم علیهم السلام : کل شیء حلال ... الخ.

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: لشمول.

(۲) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی مصححة ص: فیمکن و فی سائر النسخ: و یمکن.

(۳) فی غیر ش: ما ذکر سابقا. (*)

*****ص ۱۸۱*****

و مما ذکرنا یظهر: أن إطلاق الجماعة (۱) لحل ما یعطیه الجائر مع عدم العلم بحرمته عینا: إن کان شاملا لصورة العلم الإجمالی به وجود حرام فی الجائزة مردد بین هذا و بین غیره مع انحصار الشبهة، فهو مستند إلی حمل تصرفه علی الصحة أو إلی عدم الاعتناء بالعلم الإجمالی، لعدم ابتلاء المکلف بالجمیع، لا لکون هذه المسألة خارجة بالنص عن (۲) حکم الشبهة المحصورة. نعم، قد یخدش فی حمل تصرف الظالم علی الصحیح من حیث إنه مقدم علی التصرف فیما فی یده من المال المشتمل علی الحرام علی وجه عدم المبالاة بالتصرف فی الحرام، فهو کمن أقدم علی ما فی یده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام و لم یقل أحد بحمل تصرفه حینئذ علی الصحیح. لکن الظاهر أن هذه الخدشة غیر مسموعة عند الأصحاب، فإنهم لا یعتبرون فی الحمل علی الصحیح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لکونه حراما، بل یکتفون باحتمال صدور الصحیح منه و لو لدواع اخر و أما عدم الحمل فیما إذا أقدم المتصرف علی الشبهة المحصورة الواقعة تحت یده، فلفساد تصرفه فی ظاهر الشرع، فلا یحمل علی الصحیح الواقعی، فتأمل، فإن المقام لا یخلو عن إشکال و علی أی تقدیر، فلم یثبت من النص و لا الفتوی - مع اجتماع

***** (هامش) ***** *

(۱) المتقدم ذكرهم فى الصفحة ۱۷۶.

(۲) كذا فى ف و نسخة بدل م و فى سائر النسخ: من. (*)

*****ص ۱۸۲*****

شرائط إعمال قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة - عدم وجوب الاجتناب فى المقام و إلغاء (۱) تلك القاعدة و أوضح ما فى هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فى السرائر، حيث قال: إذا كان يعلم أن فيه شيئا مغصوبا إلا أنه غير متميز العين، بل هو مخلوط فى غيره من أمواله أو غلاته التى يأخذها على جهة الخراج، فلا بأس بشرائه منه و قبول صلته، لأنها صارت بمنزلة المستهلك، لأنه غير قادر على ردها بعينها (۲)، انتهى و قريب منها ظاهر عبارة النهاية (۳) بدون ذكر التعليل و لا ريب أن الحلى لم يستند فى تجويز أخذ المال المردد إلى النص، بل إلى ما زعمه من القاعدة و لا يخفى عدم تماميتها (۴)، إلا أن يريد به الشبهة الغير المحصورة بقرينة الاستهلاك، فتأمل (۵). الصورة الثالثة: أن (۶) يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه و لا إشكال (۷) فى حرمته حينئذ على الآخذ (۸)، إلا أن الكلام فى حكمه إذا وقع فى يده،

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ش و مصححة ن و فى سائر النسخ: إبقاء.

(۲) السرائر ۲: ۲۰۳.

(۳) النهاية: ۳۵۸.

(۴) فى ف: تمامها.

(۵) لم ترد فتأمل فى ف.

(۶) وردت العبارة فى ش هكذا: و أما الصورة الثالثة: فهو أن.

(۷) فى ش: فلا إشكال.

(۸) العبارة فى ف هكذا: و لا إشكال حينئذ فى حرمته على الآخذ. (*)

*****ص ۱۸۳*****

فنقول: علمه بحرمته إما أن يكون قبل وقوعه فى يده و إما أن يكون بعده. فإن كان قبله لم يجز له أن يأخذه بغير نية الرد إلى صاحبه، سواء أخذه اختيارا أو تقية، لأن أخذه بغير هذه النية (۱) تصرف لم يعلم رضا صاحبه به و التقية تتأدى (۲) بقصد الرد، فإن أخذه بغير هذه النية كان غاصبا ترتب عليه أحكامه و إن أخذه بنية الرد كان محسنا و كان فى يده أمانة شرعية و إن كان العلم به بعد وقوعه فى يده كان كذلك أيضا و يحتمل قويا الضمان هنا، لأنه أخذه بنية التملك، لا بنية الحفظ و الرد و مقتضى عموم على اليد (۳) الضمان و ظاهر المسالك عدم الضمان رأسا مع القبض جاهلا، قال: لأنه يد أمانة فيستصحب (۴) و حكى موافقته عن العلامة الطباطبائى رحمه الله فى مصابيحه (۵)، لكن المعروف من المسالك (۶) و غيره (۷) فى مسألة ترتب الأيدى على مال الغير، ضمان كل منهم و لو مع الجهل، غاية الأمر

***** (هامش) ***** *

(۱) عبارة بغير هذه النية مشطوب عليها فى ف ظاهرا.

(۲) كذا فى ن و ص و فى ف، خ، م و ع: تنادى و فى ش: تتنادى.

(۳) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۴، الحديث ۱۰۶ و الصفحة ۳۸۹، الحديث ۲۱.

(۴) المسالك ۳: ۱۴۲.

(۵) حکاه صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۱۷۹ و انظر المصابیح (مخطوط) : ۵۵.

(۶) المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۰۵.

(۷) راجع جامع المقاصد ۶: ۲۲۵. (*)

*****ص ۱۸۴*****

رجوع الجاهل علی العالم إذا لم یقدم علی أخذه مضمونا و لا إشکال عندهم ظاهرا فی أنه لو استمر جهل القابض المتهب إلی أن تلف فی یده کان للمالک الرجوع علیه و لا رافع (۱) یقینیا (۲) لهذا المعنی مع حصول العلم بکونه مال الغیر، فیستصحب الضمان لا عدمه و ذکر فی المسالک فی من استودعه الغاصب مالا مغصوبا: أنه لا یرده إلیه مع الإمکان و لو أخذه منه قهرا ففی الضمان نظر و الذی یقتضیه قواعد الغصب أن للمالک الرجوع علی أیهما شاء و إن کان قرار الضمان علی الغاصب (۳)، انتهی و الظاهر أن مورد کلامه: ما إذا أخذ الودعی المال من الغاصب جهلا بغصبه ثم تبین له و هو الذی حکم فیه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجیز أو تلف بغیر تفریط و علی أی حال، فیجب علی المجاز رد الجائزة بعد العلم بغصبیتها (۴) إلی مالکها أو ولیه و الظاهر أنه لا خلاف فی کونه فوریا (۵). نعم، یسقط بإعلام صاحبه به و ظاهر أدلة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض و عدم کفایة التخلیة، إلا أن یدعی أنها فی مقام حرمة الحبس و وجوب التمکین، لا تکلیف الأمین بالإقباض و من هن

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص: و لا دافع.

(۲) من ش فقط.

(۳) المسالک ۵: ۹۹ – ۱۰۰.

(۴) فی ف: بغصبها.

(۵) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: ضامنا. (*)

*****ص ۱۸۵*****

ذکر غیر واحد (۱) – کما عن التذکرة (۲) و المسالک (۳) و جامع المقاصد (۴) – : أن المراد برد الأمانة رفع یده عنها و التخلیة بینه و بینها و علی هذا فیشکل حملها إلیه، لأنه تصرف لم یؤذن فیه، إلا إذا کان الحمل مساویا لمکانه الموجود فیه أو أحفظ، فإن الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعیة من مکان إلی ما لا یکون أدون من الأول فی الحفظ و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمکان، لتوقف الأداء الواجب – بمعنی التمکین و عدم الحبس – علی الفحص، مضافا إلی الأمر به فی الدین المجهول المالک (۵)، ثم لو ادعاه مدع، ففی سماع قول من یدعیه مطلقا، لأنه لا معارض له، أو مع الوصف، تنزیلا له منزلة اللقطة، أو یعتبر الثبوت شرعا، للأصل، وجوه و یحتمل غیر بعید:

عدم وجوب الفحص، لإطلاق غیر واحد من الأخبار (۶) (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع الحدائق ۲۱: ۴۲۶ و الریاض ۱: ۶۲۲ و الکفایة: ۱۳۳ و غیرها.

(۲) التذکرة ۲: ۲۰۵.

(۳) المسالک ۵: ۹۷.

(۴) جامع المقاصد ۶: ۴۳.

(۵) راجع الوسائل ۱۷: ۵۸۳، الباب ۶ من أبواب میراث الخنثی و ما أشبهه، الحدیث ۱ و ۲.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۱۴۴، الباب ۴۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و ۱۷: ۳۵۷، الباب ۷ من أبواب اللقطة، الحدیث ۲.

(۷) فی هامش ف زیادهٔ عبارهٔ: و إمکان الفرق بینه و بین الدین و الظاهر أن محلها بعد قوله ...: من الأخبار. (*)

*****ص ۱۸۶*****

ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظیر ما ذکروه فی تعریف اللقطهٔ (۱) و لو احتاج الفحص إلی بذل مال، کاجرهٔ دلال صائح علیه، فالظاهر عدم وجوبه علی الآخذ (۲)، بل یتولاه الحاکم ولایهٔ عن صاحبه و یخرج من (۳) العین اجرهٔ الدلال ثم یتصدق بالباقی إن لم یوجد (۴) صاحبه و یحتمل وجوبه علیه، لتوقف الواجب علیه و ذکر جماعهٔ (۵) فی اللقطهٔ: أن اجرهٔ التعریف علی الواجد، لکن حکی عن التذکرهٔ: أنه إن قصد الحفظ دائما یرجع أمره إلی الحاکم، لیبذل اجرته من بیت المال، أو یستقرض علی المالک، أو یبیع بعضها إن رآه أصلح (۶) و استوجه ذلک جامع المقاصد (۷). ثم إن الفحص لا یتقید بالسنهٔ، علی ما ذکره الأکثر هنا (۸)، بل حده الیأس و هو مقتضی الأصل، إلا أن المشهور - کما فی

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع مفتاح الکرامهٔ ۶: ۱۶۰ و الجواهر ۳۸: ۳۵۹ - ۳۶۱.

(۲) فی غیر ش: الواجد.

(۳) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: عن.

(۴) فی نسخهٔ بدل ص: یجد.

(۵) منهم العلامهٔ فی القواعد ۱: ۱۹۸ و الشهید فی الدروس ۳: ۸۹ و السبزواری فی الکفایهٔ: ۲۳۸.

(۶) التذکرهٔ ۲: ۲۵۸.

(۷) جامع المقاصد ۶: ۱۶۲.

(۸) لم نعثر علی مصرح بهذا و لعله یظهر من إطلاق من أوجب الاجتهاد، کما استظهره فی المناهل: ۳۰۵، راجع: السرائر ۲: ۲۰۳ و المنتهی ۲: ۱۰۲۷. (*)

*****ص ۱۸۷*****

جامع المقاصد (۱) - علی أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم یجز الرد إلیه، بل یجب رده إلی (۲) مالکه، فإن جهل عرف سنهٔ ثم یتصدق به عنه مع الضمان و به روایهٔ حفص بن غیاث، لکن موردها فی من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم، فهل یرد علیه؟ فقال: لا یرد (۳)، فإن أمکنه أن یرده علی صاحبه فعل و إلا کان فی یده بمنزلهٔ اللقطهٔ یصیبها، فیعرفها حولا، فإن أصاب صاحبها ردها علیه (۴) و إلا تصدق بها، فإن جاء صاحبها بعد ذلک خیره (۵) بین الغرم و الأجر، فإن اختار الأجر فالأجر له (۶) و إن اختار الغرم غرم له و کان الأجر له (۷) (۸) و قد (۹) تعدی الأصحاب من اللص إلی مطلق الغاصب، بل الظالم (۱۰) و لم یتعدوا من الودیعهٔ المجهول مالکها إلی مطلق ما یعطیه الغاصب و لو بعنوان غیر الودیعهٔ، کما فیما نحن فیه.

***** (هامش) ***** *

(۱) جامع المقاصد ۶: ۴۶.

(۲) فی ف: علی.

(۳) فی ص: یردها.

(۴) عبارهٔ ردها علیه من ص و المصدر.

(۵) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: خیر.

(۶) فی ص و المصدر: فله الأجر.

(۷) فی غیر ص و ش زیادهٔ: الخبر.

(۸) الوسائل ۱۷: ۳۶۸، الباب ۱۸ من أبواب اللقطة.

(۹) فی ش: و قد تقدم.

(۱۰) عبارة بل الظالم من ش و مصححة ن. (*)

*****ص ۱۸۸*****

نعم، ذکر فی السرائر – فی ما نحن فیه – : أنه روی: أنه بمنزلة اللقطة (۱)، ففهم التعدی من الروایة و ذکر فی التحریر: أن إجراء حکم اللقطة فی ما نحن فیه لیس ببعید (۲)، کما أنه عکس فی النهایة و السرائر (۳)، فألحقا الودیعة بمطلق مجهول المالک (۴) و الإنصاف: أن الروایة یعمل بها فی الودیعة أو مطلق ما اخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالک، لا مطلق ما اخذ منه حتی لمصلحة الآخذ، فإن الأقوی فیه تحدید التعریف فیه بالیأس، للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فیه. مضافا إلی ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالک مع عدم معرفة المالک، کما فی الروایة الواردة فی بعض عمال بنی امیة – لعنهم الله – من الأمر بالصدقة بما لا یعرف صاحبه مما وقع فی یده من أموال الناس بغیر حق (۵). ثم الحکم بالصدقة هو المشهور فی ما نحن فیه، أعنی جوائز الظالم و نسبه فی السرائر (۶) إلی روایة أصحابنا، فهی مرسلة مجبورة

***** (هامش) ***** *

(۱) السرائر ۲: ۲۰۴.

(۲) التحریر ۱: ۱۶۳.

(۳) فی ش، ع و م ورد الرمز هکذا: یر.

(۴) النهایة: ۴۳۶ و السرائر ۲: ۲۰۴ – ۲۰۵ و ۴۳۵.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۴۴، الباب ۴۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۶) السرائر ۲: ۲۰۴. (*)

*****ص ۱۸۹*****

بالشهرة المحققة، مؤیدة بأن التصدق أقرب طرق الإیصال و ما ذکره الحلی (۱) : من إبقائها أمانة فی یده و الوصیة (۲)، معرض المال (۳) للتلف، مع أنه لا یبعد دعوی شهادة حال المالک، للقطع برضاه بانتفاعه بماله فی الآخرة علی تقدیر عدم انتفاعه به فی الدنیا. هذا و العمدة: ما أرسله فی السرائر (۴)، مؤیدا بأخبار اللقطة (۵) و ما فی حکمها (۶) و ببعض الأخبار الواردة فی حکم ما فی ید بعض عمال بنی امیة، الشامل بإطلاقها (۷) لما نحن فیه من جوائز بنی امیة، حیث قال علیه السلام له (۸) : اخرج من جمیع ما اکتسبت فی دیوانهم، فمن عرفت منهم رددت علیه ماله و من لم تعرف تصدقت (۹) و یؤیده أیضا: الأمر بالتصدق بما یجتمع عند الصیاغین من أجزاء النقدین (۱۰) و ما ورد من الأمر بالتصدق بغلة الوقف المجهول أربابه (۱۱)،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی السرائر ۲: ۲۰۴.

(۲) کذا و المناسب: و الوصیة بها.

(۳) فی ش: للمال.

(۴) السرائر ۲: ۲۰۴.

(۵) الوسائل ۱۷: ۳۴۹ و ۳۸۹، الباب ۲ و ۱۸ من أبواب اللقطة.

(۶) فی ش و مصححة ن: و ما فی منزلتها.

(۷) فی نسخة بدل ص: بإطلاقه.

(۸) فی ع و ش: قال له علیه السلام.

(۹) الوسائل ۱۲: ۱۴۴، الباب ۴۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۱۰) الوسائل ۱۲: ۴۸۴، الباب ۱۶ من أبواب الصرف، الحدیث ۱ و ۲.

(۱۱) الوسائل ۱۳: ۳۰۳، الباب ۶ من أبواب أحکام الوقوف و الصدقات، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۱۹۰*****

و ما ورد من الأمر بالتصدق بما یبقی فی ذمهٔ الشخص لأجیر استأجره (۱) و مثل (۲) مصححهٔ یونس: فقلت: جعلت فداک (۳) کنا مرافقین لقوم بمکهٔ، فارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغیر علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقی المتاع عندنا، فما نصنع به؟ قال: تحملونه حتی تلحقوهم بالکوفهٔ. قال یونس: قلت له: لست أعرفهم و لا ندری کیف نسأل عنهم؟ قال: فقال علیه السلام (۴) : بعه واعط ثمنه أصحابک. قال: فقلت (۵) : جعلت فداک، أهل الولایهٔ؟ قال: فقال: نعم (۶) (۷). نعم، یظهر من بعض الروایات: أن مجهول المالک مال الإمام علیه السلام ، کروایهٔ داود بن أبی یزید (۸) عن أبی عبد الله: قال: قال له رجل: (۹) إنی قد أصبت مالا و إنی قد خفت فیه (۱۰) علی نفسی،

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۷: ۵۸۵، الباب ۶ من أبواب میراث الخنثی، الحدیث ۱۱.

(۲) کذا فی ف و فی غیرها: و مثله.

(۳) عبارهٔ فقلت: جعلت فداک من ش و المصدر.

(۴) لم ترد فقال علیه السلام فی غیر ش.

(۵) فی غیر ش بدل قال فقلت: قلت.

(۶) فی غیر ش: قال: نعم.

(۷) الکافی ۵: ۳۰۹، الحدیث ۲۲ و انظر الوسائل ۱۷: ۳۵۷، الباب ۷ من أبواب اللقطهٔ، الحدیث ۲.

(۸) کذا فی ص و ش و المصدر و فی سائر النسخ: أبی زید.

(۹) عبارهٔ عن أبی عبد الله قال: قال له رجل من ش و المصدر.

(۱۰) کذا فی ف و المصدر و نسخهٔ بدل ص و فی سائر النسخ: منه. (*)

*****ص ۱۹۱*****

فلو أصبت صاحبه دفعته إلیه و تخلصت منه (۱). قال: فقال له (۲) أبو عبد الله علیه السلام : لو أصبته کنت تدفعه إلیه؟ فقال: إی و الله. فقال علیه السلام : و الله (۳) ما له صاحب غیری. قال: فاستحلفه أن یدفعه إلی من یأمره. قال (۴) : فحلف. قال: فاذهب و قسمه (۵) بین (۶) إخوانک و لک الأمن مما خفت (۷). قال: فقسمه بین إخوانه (۸) (۹). هذا و أما باقی (۱۰) ما ذکرناه فی وجه التصدق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإیصال و أن الإذن فیه حاصل بشهادهٔ الحال، فلا یصلح شیء منها للتأیید، فضلا عن الاستدلال، لمنع جواز کل إحسان فی مال الغائب و منع کونه أقرب طرق الإیصال، بل الأقرب دفعه إلی الحاکم الذی هو ولی الغائب.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی غیر ش: عنه.

(۲) فی غیر ش بدل قال فقال له: فقال.

(۳) فی الفقیه و مصححهٔ ص: فلا و الله و فی الکافی و الوسائل: فأنا و الله.

(۴) لم ترد قال فی غیر ص و ش.

(۵) فی ص و المصادر: فاقسمه.

(۶) فی المصادر و نسخهٔ بدل ص: فی.

(۷) فی ص: خفت منه و فی ش: خفته.

(۸) کذا فی ش و الفقیه و فی الکافی و الوسائل و مصححهٔ ن: فقسمته بین إخوانی و فی سائر النسخ: فقسمه بین أصحابه.

(۹) الوسائل ۱۷: ۳۵۷، الباب ۷ من أبواب اللقطهٔ، الحدیث الأول.

(۱۰) لم ترد باقی فی خ، م، ع و ص. (*)

*****ص ۱۹۲*****

و أما شهادهٔ الحال، فغیر مطردهٔ، إذ بعض الناس لا یرضی بالتصدق، لعدم یأسه عن وصوله إلیه، خصوصا إذا کان المالک مخالفا أو ذمیا یرضی بالتلف و لا یرضی بالتصدق علی الشیعهٔ. فمقتضی القاعدهٔ - لولا ما تقدم من النص (۱) - : هو لزوم الدفع إلی الحاکم، ثم الحاکم یتبع شهادهٔ حال المالک، فإن شهدت برضاه بالصدقهٔ أو بالإمساک، عمل علیها (۲) و إلا- تخیر (۳) بینهما، لأن کلا منهما تصرف لم یؤذن فیه من المالک و لا بد من أحدهما و لا ضمان فیهما (۴) و یحتمل قویا تعین (۵) الإمساک، لأن الشک فی جواز التصدق یوجب بطلانه، لأصالهٔ الفساد و أما بملاحظهٔ ورود النص بالتصدق، فالظاهر عدم جواز الإمساک أمانهٔ، لأنه تصرف لم یؤذن فیه من المالک و لا الشارع و یبقی الدفع إلی الحاکم و التصدق (۶) و قد یقال: إن مقتضی الجمع بینه و بین دلیل ولایهٔ الحاکم هو

***** (هامش) ***** *

(۱) تقدم فی الصفحهٔ ۱۹۱ و ما بعدها.

(۲) فی ش: علیهما.

(۳) فی م، ع و ش: یخیر.

(۴) فی غیر ن و ش: فیها و فی هامش ص: فیهما.

(۵) فی ف، خ و ع: تعیین.

(۶) شطب علی عبارهٔ و یبقی الدفع إلی الحاکم و التصدق فی ف - هنا - و کتبت فی الهامش مشیرا إلی محلها بعد قوله: لم یؤذن فیه من المالک، قبل خمسهٔ أسطر. (*)

*****ص ۱۹۳*****

التخییر بین الصدقهٔ و الدفع إلی الحاکم، فلکل منهما الولایهٔ و یشکل بظهور النص فی تعیین التصدق. نعم، یجوز الدفع إلیه من حیث ولایته علی مستحقی الصدقهٔ و کونه أعرف بمواقعها و یمکن أن یقال: إن أخبار التصدق واردهٔ فی مقام إذن الإمام علیه السلام بالصدقهٔ، أو محمولهٔ علی بیان المصرف، فإنک إذا تأملت کثیرا من التصرفات الموقوفهٔ علی إذن الحاکم وجدتها واردهٔ فی النصوص علی طریق الحکم العام، کإقامهٔ البینهٔ و الإحلاف و المقاصهٔ و کیف کان، فالأحوط - خصوصا بملاحظهٔ ما دل (۱) علی أن مجهول المالک مال الإمام علیه السلام - مراجعهٔ الحاکم فی الدفع إلیه أو استئذانه و یتأکد ذلک فی الدین المجهول المالک، إذ الکلی لا یتشخص للغریم إلا- بقبض الحاکم الذی هو ولیه و إن کان ظاهر الأخبار الواردهٔ فیه (۲) ثبوت الولایهٔ للمدیون. ثم إن حکم تعذر الإیصال إلی المالک المعلوم تفصیلا حکم جهالهٔ المالک و تردده بین غیر محصورین فی التصدق استقلالا أو بإذن الحاکم، کما صرح به جماعهٔ، منهم المحقق فی الشرائع (۳) و غیره (۴). ثم إن مستحق هذه الصدقهٔ هو الفقیر، لأنه المتبادر من إطلاق

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۷: ۳۵۷، الباب ۷ من أبواب اللقطهٔ، الحدیث الأول.

(۲) انظر الصفحهٔ ۱۹۲ و ما بعدها.

(۳) الشرائع ۲: ۱۳.

(۴) مثل العلامهٔ فی التحریر ۱: ۱۶۳ و السبزواری فی الکفایهٔ: ۸۸ و الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۰۹ و ولده المجاهد فی المناهل: ۳۰۴. (*)

*****ص ۱۹۴*****

الأمر بالتصدق و فی جواز إعطائها للهاشمی قولان: من أنها صدقهٔ مندوبهٔ علی (۱) المالک و إن وجب علی من هی بیده إلا أنه نائب کالوکیل و الوصی و من أنها (۲) مال تعین صرفه بحکم الشارع، لا بأمر المالک حتی تکون مندوبهٔ، مع أن کونها من المالک غیر معلوم فلعلها ممن تجب علیه. ثم إن فی الضمان - لو ظهر المالک و لم یرض بالتصدق - و عدمه مطلقا أو بشرط عدم ترتب ید الضمان - کما إذا أخذه من الغاصب حسبهٔ لا بقصد التملک - وجوها (۳)، من أصالهٔ براءهٔ ذمهٔ المتصدق و أصالهٔ لزوم الصدقهٔ بمعنی عدم انقلابها عن الوجه الذی وقعت علیه و من عموم ضمان من أتلف و لا ینافیه إذن الشارع، لاحتمال أنه أذن فی التصدق علی هذا الوجه کإذنه فی التصدق باللقطهٔ المضمونهٔ - بلا خلاف - و بما استودع من الغاصب و لیس هنا أمر مطلق بالتصدق ساکت عن ذکر الضمان حتی یستظهر منه عدم الضمان مع السکوت عنه و لکن یضعف هذا الوجه: أن ظاهر دلیل الإتلاف (۴) کونها علهٔ تامهٔ للضمان و لیس کذلک ما نحن فیه و إیجابه للضمان مراعی بعدم إجازهٔ المالک یحتاج إلی دلیل آخر، إلا أن یقال: إنه ضامن بمجرد

***** (هامش) ***** *

(۱) فی مصححهٔ خ و نسخهٔ بدل ع: عن.

(۲) فی غیر ش: أنه.

(۳) فی غیر ش: وجوه.

(۴) مثل ما فی الوسائل ۱۸: ۲۳۹، الباب ۱۱ من أبواب الشهادات، الحدیث ۲ و ۳. (*)

*****ص ۱۹۵*****

التصدق و یرتفع بإجازته، فتأمل. هذا، مع أن الظاهر من دلیل الإتلاف اختصاصه بالإتلاف علی المالک، لا الإتلاف له و الإحسان إلیه و المفروض أن الصدقهٔ إنما قلنا بها (۱)، لکونها إحسانا و أقرب طرق (۲) الإیصال بعد الیأس من وصوله إلیه و أما احتمال کون التصدق مراعی - کالفضولی - فمفروض الانتفاء، إذ لم یقل أحد برجوع المالک علی الفقیر مع بقاء العین و انتقال الثواب من شخص إلی غیره حکم شرعی و کیف کان، فلا مقتضی للضمان و إن کان مجرد الإذن فی الصدقهٔ غیر مقتض لعدمه، فلا بد من الرجوع إلی الأصل، لکن الرجوع إلی أصالهٔ البراءهٔ إنما یصح فیما لم یسبق ید الضمان و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبهٔ و أما إذا تملکه منه ثم علم بکونه مغصوبا فالأجود استصحاب الضمان فی هذه الصورهٔ، لأن المتیقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذی یرضی به المالک بعد الاطلاع، لا مطلقا. فتبین: أن التفصیل بین ید الضمان و غیرها أوفق بالقاعدهٔ، لکن الأوجه الضمان مطلقا، إما تحکیما للاستصحاب، حیث یعارض البراءهٔ و لو بضمیمهٔ عدم القول بالفصل و إما للمرسلهٔ المتقدمهٔ (۳) عن السرائر،

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد بها فی ف.

(۲) فی ن، ع و ص: طریق.

(۳) فی الصفحهٔ ۱۹۰. (*)

*****ص ۱۹۶*****

و أما لاستفادهٔ ذلک من خبر الودیعهٔ (۱) إن لم نتعد (۲) عن (۳) مورده إلی ما نحن فیه من جعله بحکم اللقطهٔ، لکن یستفاد منه أن

الصدقة بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك. ثم الضمان، هل يثبت بمجرد التصدق و آجازته رافعة، أو يثبت بالرد من حينه، أو من حين التصدق؟ وجوه: من دليل الإتلاف و الاستصحاب و من أصالة عدم الضمان قبل الرد و من ظاهر الرواية المتقدمة (۴) فى أنه بمنزلة (۵) اللقطة و لو مات المالك، ففى قيام وارثه مقامه فى إجازة التصدق ورده وجه قوى، لأن ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بالأموال (۶)، فيورث كغيره من الحقوق و يحتمل العدم، لفرض لزوم التصدق بالنسبة إلى العين، فلا حق لأحد فيه و المتيقن من الرجوع إلى القيمة هو المالك و لو مات المتصدق فرد المالك، فالظاهر خروج الغرامة من تركته، لأنه من الحقوق المالية اللازمة عليه بسبب فعله.

***** (هامش) ***** *

(۱) المتقدم فى الصفحة ۱۸۹.

(۲) فى ف: و إن لم نتعد.

(۳) فى ف و خ: من.

(۴) و هى رواية حفص بن غياث المتقدمة فى الصفحة ۱۸۹.

(۵) عبارة أنه بمنزلة من ش.

(۶) كذا فى ش و مصححة ن و فى ص: بتلك الأموال و فى خ، م و ع: بذلك الأموال و فى ف: المتعلقة بذلك و شطب على بذلك و كتب فوقه: بالأموال. (*)

*****ص ۱۹۷*****

هذا كله على تقدير مباشرة المتصدق له و لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس، فالظاهر عدم الضمان، لبراءة ذمة الشخص بالدفع إلى ولى الغائب و تصرف الولى كتصرف المولى عليه و يحتمل الضمان، لأن الغرامة هنا ليست (۱) لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتى يفرق بين تصرف الولى و غيره، لثبوت الولاية للمتصدق فى هذا التصرف (۲) كالحاكم و لذا لا يسترد العين من الفقير إذا رد المالك، فالتصرف لازم و الغرامة حكم شرعى تعلق بالمتصدق كائنا من كان، فإذا كان المكلف بالتصدق هو من وقع فى يده - لكونه هو المأيوس - و الحاكم وكيلا، كان الغرم على الموكل و إن كان المكلف هو الحاكم - لوقوع المال فى يده قبل اليأس عن مالكه، فهو المكلف بالفحص ثم التصدق - كان الضمان عليه و أما الصورة الرابعة: و هو (۳) ما علم إجمالا اشتمال الجائزة على رام

الح، فإما أن يكون الاشتباه موجبا لحصول الاشاعة و الاشتراك (۴) و إما أن لا يكون و على الأول: فالقدر و المالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان و على الأول: فلا إشكال و على الثانى: فالمعروف إخراج الخمس على

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ص و فى سائر النسخ: ليس.

(۲) فى النسخ زيادة: لأن المفروض ثبوت الولاية له و لكن شطب عليها فى ف.

(۳) العبارة فى ف هكذا: القسم الرابع فحكمه حكم الحلال المختلط بالحرام و هو ... و كتب فوق القسم الرابع: الصورة الرابعة.

(۴) لم ترد و الاشتراك فى ش. (*)

*****ص ۱۹۸*****

تفصيل مذكور فى باب الخمس (۱) و لو علم القدر فقد تقدم فى القسم الثالث و لو علم المالك وجب التخلص معه بالمصالحة و على الثانى: فيتعين القرعة أو البيع و الاشتراك فى الثمن و تفصيل ذلك كله فى كتاب الخمس (۲) و اعلم، أن أخذ ما فى يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة و باعتبار نفس المال إلى المحرم و المكروه و الواجب. فالمحرم ما علم كونه مال الغير

مع عدم رضاه بالأخذ و المكروه المال المشتبه و الواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس، حتى أنه يجب على الحاكم الشرعى استنقاذ ما فى ذمته من حقوق السادة و الفقراء و لو بعنوان المقاصة، بل يجوز ذلك لآحاد الناس، خصوصا نفس المستحقين مع تعذر استئذان الحاكم و كيف كان، فالظاهر أنه لا إشكال فى كون ما فى ذمته من قيم المتلفات غصبا من جملة ديونه، نظير ما استقر فى ذمته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها و مقتضى القاعدة كونها كذلك بعد موته، فيقدم جميع ذلك على الإرث و الوصية، إلا أنه ذكر بعض الأساطين: أن ما فى يده من المظالم تالفا لا يلحقه حكم الديون فى التقديم على الوصايا و المواريث، لعدم انصراف الدين إليه - و إن كان منه - و بقاء عموم الوصية و الميراث على حاله و للسيرة المأخوذة يدا بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا هذا،

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع كتاب الخمس (للمؤلف قدس سره ) : ۲۵۶.

(۲) راجع كتاب الخمس (للمؤلف قدس سره ) : ۲۴۳، المسألة ۱۶. (*)

*****ص ۱۹۹*****

فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف اخرجت من الثلث (۱) و فيه: منع الانصراف (۲)، فإنا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه نسيانا و لا بين ما أتلفه عدوانا هذا الظالم (۳) و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة، مع أنه لا إشكال فى جريان أحكام الدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص (۴) و تعلق (۵) الخمس و الاستطاعة و غير ذلك، فلو تم الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجودا و عدما (۶) من غير فرق بين حياته و موته و ما ادعاه من السيرة، فهو ناش من قلة مبالاة الناس كما هو ديدنهم فى أكثر السير التى استمروا عليها و لذا لا يفرقون فى ذلك بين الظلمة و غيرهم ممن علموا باشتغال ذمته بحقوق الناس من جهة حق السادة و الفقراء، أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته و لا فى إنفاذ وصايا الظلمة و توريث ورثتهم بين اشتغال ذممهم بعوض المتلفات وأرش (۷) الجنايات و بين اشتغالها بديونهم المستقرة عليهم من معاملاتهم

***** (هامش) ***** *

(۱) شرح القواعد (مخطوط)، الورقة: ۳۷.

(۲) كذا فى النسخ و لعل الأولى: عدم الإنصراف، كما فى هامش ش.

(۳) كذا فى ف و فى غيرها: ما أتلفه هذا الظالم عدوانا.

(۴) انظر الوسائل ۱۲: ۲۰۲، الباب ۸۳ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(۵) فى ش: و لعدم تعلق و فى نسخة بدل ن: و عدم تعلق.

(۶) فى ف: أو عدما.

(۷) فى ف: واروش. (*)

*****ص ۲۰۰*****

و صدقاتهم الواجبة (۱) عليهم و لا بين ما علم المظلوم فيه تفصيلا و بين ما لم يعلم، فإنك إذا تتبعت أحوال الظلمة وجدت ما استقر فى ذممهم - من جهة المعاوضات و المداينات مطلقا، أو من جهة (۲) خصوص (۳) أشخاص معلومين تفصيلا، أو مشتبهين فى محصور - كافيا (۴) فى استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصية أو الإرث و بالجملة، فالتمسك بالسيرة المذكورة أوهن من دعوى الانصراف السابقة، فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع عليها غير متوجه.

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی مصححهٔ ص و فی غیرها: الواجب.

(۲) لم ترد جهة فی ف.

(۳) فی ش: وجود.

(۴) کذا فی نسخهٔ بدل ص و فی النسخ: کافیهٔ. (*)

*****ص ۲۰۱*****

## المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:

ما یأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضی باسمهما و من الأنعام باسم الزکاة، یجوز أن یقبض منه مجانا أو بالمعاوضة و إن کان مقتضی القاعدة حرمته، لأنه غیر مستحق لأخذه، فتراضیه مع من علیه الحقوق المذکورة فی تعیین شیء من ماله لأجلها فاسد، کما إذا تراضی الظالم مع مستأجر دار الغیر فی دفع شیء إلیه عوض الأجرة، هذا مع التراضی و أما إذا قهره علی أخذ شیء بهذه العنوانات ففساده أوضح و کیف کان، فما یأخذه الجائر باق علی ملک المأخوذ منه و مع ذلک یجوز قبضه عن الجائر بلا خلاف یعتد به بین الأصحاب و عن بعض حکایة الإجماع علیه: قال فی محکی التنقیح: لأن الدلیل علی جواز شراء الثلاثة من الجائر و إن لم یکن مستحقا له: النص الوارد عنهم علیهم السلام و الإجماع و إن لم یعلم مستنده و یمکن أن یکون مستنده أن ذلک حق للأئمة علیهم السلام و قد أذنوا لشیعتهم فی شراء ذلک، فیکون تصرف الجائر کتصرف

*****ص ۲۰۲*****

الفضولی إذا انضم إلیه إذن المالک (۱)، انتهی. أقول: و الأولی أن یقال (۲) : إذا انضم إلیه إذن متولی الملک، کما لا یخفی و فی جامع المقاصد:

أن علیه إجماع فقهاء الإمامیة و الأخبار المتواترة عن الأئمة الهداة علیهم السلام (۳) و فی المسالک: أطبق علیه علماؤنا و لا نعلم فیه مخالفا (۴) و عن المفاتیح: أنه لا خلاف فیه (۵) و فی الریاض: أنه (۶) استفاض نقل الإجماع علیه (۷) و قد تأیدت دعوی هؤلاء بالشهرة المحققة بین الشیخ و من تأخر عنه و یدل علیه - قبل الإجماع، مضافا إلی لزوم الحرج العظیم فی الاجتناب عن هذه الأموال، بل اختلال النظام و إلی الروایات المتقدمة (۸) لأخذ الجوائز من السلطان، خصوصا الجوائز العظام التی لا یحتمل عادة أن تکون من غیر الخراج و کان الإمام علیه السلام یأبی عن

***** (هامش) ***** *

(۱) التنقیح الرائع ۲: ۱۹.

(۲) فی ف: یقول.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۴۵.

(۴) المسالک ۳: ۱۴۲.

(۵) مفاتیح الشرائع ۳: ۱۰.

(۶) لم ترد أنه فی ف.

(۷) الریاض ۱: ۵۰۸.

(۸) المتقدمة فی الصفحة ۱۷۸ و ما بعدها. (*)

*****ص ۲۰۳*****

أخذها أحيانا، معللا بأن فيها حقوق الامة - روايات: منها: صحيحة الحذاء عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل منا يشترى من السلطان (۱) من إبل الصدقة و غنمها و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب عليهم. قال (۲) : فقال: ما الإبل و الغنم إلا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه فيجتنب (۳). قلت: فما ترى فى مصدق يجيئنا فيأخذ منا (۴) صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها، فيبيعنا إياها (۵)، فما ترى فى شرائها (۶) منه؟ فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس، قيل له: فما ترى فى الحنطة و الشعير، يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخذ حظه، فيعزله (۷) بكيل، فما ترى فى شراء ذلك الطعام (۸) منه؟ فقال: إن كان قد قبضه بكيل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منه من غير كيل (۹) (۱۰).

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ش: من عمال السلطان و فى ن، م و ع: عن السلطان.

(۲) لم ترد قال فى غير ص و ش.

(۳) فى ف: فليجتنب و لم ترد الكلمة فى المصدر.

(۴) لم ترد منا فى ف، ن، خ، م و ع.

(۵) فى ص و المصدر: فيبيعناها.

(۶) فى غير ش: فى شراء ذلك.

(۷) كذا فى ش و المصدر و مصححتى ن و ص و فى سائر النسخ: فتأخذه.

(۸) لم ترد الطعام فى ف، ن، خ، م و ع.

(۹) عبارة شرائه منه من غير كيل من ن و ش و المصدر.

(۱۰) الوسائل ۱۲: ۱۶۱ - ۱۶۲، الباب ۵۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵. (*)

*****ص ۲۰۴*****

دلت هذه الرواية على أن شراء الصدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولا:

عن الجواز مع العلم الإجمالى بحصول الحرام فى أيدى العمال،

و ثانيا:

من جهة توهم الحرمة أو الكراهة فى شراء ما يخرج فى الصدقة، كما ذكر فى باب الزكاة (۱)،

و ثالثا:

من جهة كفاية الكيل الأول و بالجملة، ففى هذه الرواية - سؤالا و جوابا - إشعار بأن الجواز كان من الواضحات الغير المحتاجة إلى السؤال و إلا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال، حيث إن ما يأخذونه باسم الزكاة معلوم الحرمة تفصيلا، فلا فرق بين أخذ الحق الذى يجب عليهم و أخذ أكثر منه و يكفى قوله عليه السلام : حتى يعرف الحرام منه فى الدلالة على مفروغية حل ما يأخذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبة إلى من ينتقل إليه و إن كان حراما بالنسبة إلى الجائر الآخذ له، بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف فى ثمنه و فى وصفه عليه السلام للمأخوذ بالحلية دلالة على عدم اختصاص الرخصة بالشراء، بل يعم جميع أنواع الانتقال إلى الشخص، فاندفع ما قيل: من أن الرواية مختصة بالشراء فليقتصر فى مخالفة القواعد عليه (۲).

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع كتاب الزكاة (للمؤلف قدس سره ) : ۲۲۲، المسألة ۲۵.

(۲) لم نقف على القائل. (*)

*****ص ۲۰۵*****

ثم الظاهر من الفقرة الثالثة (۱) : السؤال و الجواب عن حكم المقاسمة، فاعتراض الفاضل القطيفى - الذى صنف فى الرد على رسالة المحقق الكركى المسماة ب قاطعة اللجاج فى حل الخراج رسالة زيف فيها جميع ما فى الرسالة من أدلة الجواز - بعدم دلالة الفقرة الثالثة (۲) على حكم المقاسمة و احتمال كون القاسم هو مزارع (۳) الأرض أو وكيله (۴)، ضعيف جدا و تبعه على هذا الاعتراض المحقق الأردبيلى و زاد عليه ما سكت هو عنه: من عدم دلالة الفقرة الاولى على حل شراء الزكاة، بدعوى: أن قوله عليه السلام : لا بأس حتى يعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا بل مشتبها و عدم جواز شراء ما كان معروفا أنه حرام بعينه و لا يدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك، لكن لا ينبغى الحمل عليه، لمنافاته العقل و النقل و يمكن أن يكون سبب الإجمال منه (۵) التقية و يؤيد عدم الحمل على الظاهر: أنه غير مراد بالاتفاق، إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر، فتأمل (۶)، انتهى.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف، خ، م، ع و ص: الثانية.

(۲) فى ف، خ، م، ع و ص: الثانية.

(۳) فى خ، ن، م، ع و ص: زارع.

(۴) راجع السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجيات) : ۱۰۹.

(۵) فى نسخة بدل ش: فيه.

(۶) مجمع الفائدة ۸: ۱۰۱ - ۱۰۲. (*)

*****ص ۲۰۶*****

و أنت خبير بأنه ليس فى العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور و أى فارق بين هذا و بين ما أحلوه عليهم السلام لشيعتهم مما فيه حقوقهم؟ و لا فى النقل إلا عمومات قابلة للتخصيص بمثل هذا الصحيح و غيره المشهور بين الأصحاب رواية و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعة (۱) و أما الحمل على التقية، فلا يجوز بمجرد معارضة العمومات، كما لا يخفى و منها: رواية إسحاق بن عمار، قال: سألته عن الرجل يشترى من العامل و هو يظلم. قال: يشترى منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا (۲). وجه الدلالة: أن الظاهر من الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه و هو الذى يأخذه من الحقوق من قبل (۳) السلطان. نعم، لو بنى على المناقشة احتمل أن يريد السائل شراء أملاك العامل منه، مع علمه بكونه ظالما غاصبا، فيكون سؤالا عن معاملة الظلمة، لكنه خلاف الإنصاف و إن ارتكبه صاحب الرسالة (۴) و منها: رواية أبى بكر الحضرمى، قال: دخلت على أبى عبد الله عليه السلام و عنده ابنه اسماعيل، فقال: ما يمنع ابن أبى سماك (۵)

***** (هامش) ***** *

(۱) الذين تقدم ذكرهم فى الصفحة ۲۰۳.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۶۳، الباب ۵۳ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

(۳) لم ترد قبل فى ن و م و وردت نسخة بدل فى خ، ع و ص.

(۴) راجع السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجيات) : ۱۰۷ - ۱۰۸.

(۵) فى الوسائل: السمال و فى نسختى بدله: السماك، الشمال. (*)

*****ص ۲۰۷*****

أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفى الناس و يعطيهم ما يعطى الناس. قال: ثم قال لى (۱) : لم تركت عطاءك؟ قلت: مخافة على دينى. قال: ما منع ابن أبى سماك (۲) أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أن لك فى بيت المال نصيبا؟ (۳). فإن ظاهره (۴) حل ما يعطى من بيت المال عطاء أو اجرة للعمل فى ما يتعلق به، بل قال المحقق الكركى: إن هذا الخبر نص فى الباب، لأنه عليه السلام بين

أن لا خوف على السائل فى دينه، لأنه لم يأخذ إلا نصيبه من بيت المال و قد ثبت فى الاصول تعدى الحكم بتعدى العلة المنصوصة (۵)، انتهى و إن تعجب منه الأردبيلى و قال: أنا ما فهمت منه (۶) دلالة ما و ذلك لأن غايتها ما ذكر و (۷) قد يكون شىء (۸) من بيت المال و يجوز (۹) أخذه و إعطاؤه للمستحقين، بأن يكون منذورا أو وصية لهم بأن يعطيهم ابن أبى سماك و غير ذلك (۱۰)، انتهى.

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ش و ص و فى غيرهما: ثم قال.

(۲) فى الوسائل: السمال و فى نسختى بدله: السماك، الشمال.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۵۷، الباب ۵۱ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶.

(۴) كذا و المناسب: ظاهرها.

(۵) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ۱: ۲۷۲.

(۶) كذا و المناسب: منها كما فى المصدر.

(۷) فى مصححة ن: و ذلك، كما فى المصدر.

(۸) لم ترد شىء فى ش و المصدر.

(۹) فى ن و ش و المصدر: بيت مال يجوز.

(۱۰) مجمع الفائدة ۸: ۱۰۴، مع تفاوت. (*)

*****ص ۲۰۸*****

و قد تبع فى ذلك صاحب الرسالة، حيث قال: إن الدليل لا إشعار فيه بالخراج (۱). أقول: الإنصاف أن الرواية ظاهرة فى حل ما فى بيت المال مما يأخذه الجائر و منها: الأخبار الواردة فى أحكام تقبل الخراج من السلطان (۲) على وجه يستفاد من بعضها كون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم. فمنها: صحيحة الحلبى عن أبى عبد الله عليه السلام - فى جملة حديث - قال: لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعة أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث (۳) ؟ قال: نعم، لا بأس به و قد قبل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم خيبرا أعطاها (۴) اليهود، حيث (۵) فتحت عليه بالخبر (۶) و الخبر هو النصف (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجيات) : ۱۰۵.

(۲) انظر الوسائل ۱۳: ۲۶۱، الباب ۲۱ من أبواب أحكام الإجارة، الحديث ۳، ۴ و ۵ و غيرها.

(۳) فى ش: بالنصف و الثلث و الربع.

(۴) كذا فى ش و المصدر و مصححة ن و فى سائر النسخ: أعطاه.

(۵) فى المصدر و نسخة بدل ص: حين.

(۶) الخبر بفتح الخاء و كسرها و سكون الباء بمعنى المخابرة و هى المزارعة ببعض ما يخرج من الأرض. (لسان العرب ۴: ۱۳، مادة خبر).

(۷) الوسائل ۱۳: ۲۱۴، الباب ۱۸ من أبواب أحكام المزارعة، الحديث ۳ و الصفحة ۲۰۰، الباب ۸ من أبواب أحكام المزارعة، الحديث ۸ و فيه: أنه سئل عن مزارعة أهل الخراج بالربع و النصف و الثلث. (*)

*****ص ۲۰۹*****

و منها: الصحيح عن اسماعيل بن الفضل عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: سألته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال و جزية رؤوسهم و

خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمک و الطیر و هو لا یدری، لعل هذا لا یکون أبدا، أیشتریه و فی أی زمان یشتریه و یتقبل؟ قال: إذا علمت من ذلک شیئا واحدا قد أدرک فاشتره و تقبل به (۱) و نحوها الموثق المروی فی الکافی (۲) و التهذیب (۳) عن اسماعیل بن الفضل (۴) الهاشمی بأدنی تفاوت و روایهٔ الفیض بن المختار، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : جعلت فداک، ما تقول فی الأرض أتقبلها من السلطان ثم او اجرها من أکرتی (۵) علی أن ما أخرج الله تعالی منها من شیء لی من ذلک النصف أو الثلث بعد حق السلطان؟ قال: لا بأس، کذلک اعامل أکرتی (۶). إلی غیر ذلک من الأخبار الواردهٔ فی باب قبالهٔ الأرض و استئجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزید من ذلک (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) الفقیه ۳: ۲۲۴، الحدیث ۳۸۳۲.

(۲) الکافی ۵: ۱۹۵، الحدیث ۱۲.

(۳) التهذیب ۷: ۱۲۴، الحدیث ۵۴۴ و انظر الوسائل ۱۲: ۲۶۴، الباب ۱۲ من أبواب عقد البیع، الحدیث ۴.

(۴) کذا فی ص و المصادر الحدیثیهٔ و فی سائر النسخ: الفضیل.

(۵) فی ص: لأکرتی و فی المصدر: او اجرها أکرتی.

(۶) الوسائل ۱۳: ۲۰۸، الباب ۱۵ من أبواب أحکام المزارعهٔ، الحدیث ۳.

(۷) الوسائل ۱۳: ۲۰۷، الباب ۱۵ من أبواب أحکام المزارعهٔ و ۲۶۰، الباب ۲۱ من أبواب أحکام الإجارهٔ و غیرهما. (*)

*****ص ۲۱۰*****

و قد یستدل بروایات اخر (۱) لا تخلو عن قصور فی الدلالهٔ: منها: الصحیح عن جمیل بن صالح، قال: أرادوا بیع تمر عین أبی زیاد (۲) و أردت أن أشتریه، فقلت: لا حتی أستأمر (۳) أبا عبد الله علیه السلام ، فسألت معاذا أن یستأمره، فسأله، فقال: قل له: یشتره، فإنه إن لم یشتره اشتراه غیره (۴) و دلالته مبنیهٔ علی کون عین زیاد من الأملاک الخراجیهٔ و لعله من الأملاک المغصوبهٔ من الإمام أو غیره الموقوف اشتراء حاصلها علی إذن الإمام علیه السلام و یظهر من بعض الأخبار أن عین زیاد کان ملکا لأبی عبد الله علیه السلام (۵) و منها: صحیحهٔ عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال لی أبو الحسن علیه السلام : ما لک لا تدخل مع علی فی شراء الطعام، إنی أظنک ضیقا؟ قلت: نعم و إن شئت وسعت علی. قال: اشتره (۶) و بالجملهٔ، ففی الأخبار المتقدمهٔ غنی عن ذلک.

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ص و ش و فی سائر النسخ: اخری.

(۲) اختلفت المصادر الحدیثیهٔ فی هذه العبارهٔ، ففی بعضها: عین أبی زیاد و فی بعضها الآخر: عین أبی ابن زیاد و فی ثالث: عین ابن زیاد و فی رابع: عین زیاد و الظاهر أنها کانت لأبی عبد الله علیه السلام فغصبت منه، انظر الکافی ۳: ۵۶۹.

(۳) فی ص: أستأذن.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۶۲، الباب ۵۳ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۵) الوسائل ۶: ۱۴۰، الباب ۱۸ من أبواب زکاهٔ الغلات، الحدیث ۲.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۶۱، الباب ۵۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۲۱۱*****

## و ینبغی (۱) التنبیه علی أمور

### الأمر الأول

إن ظاهر عبارات الأكثر، بل الكل: أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان، فقبل أخذه للخراج لا يجوز المعاملة عليه بشراء ما فى ذمة مستعمل الأرض أو الحوالة عليه و نحو ذلك و به صرح السيد العميد فيما حكى عن شرحه (۲) على النافع (۳)، حيث قال: إنما يحل ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه و لذا قال المصنف: يأخذه، انتهى. لكن صريح جماعة (۴) : عدم الفرق، بل صرح المحقق الثانى بالإجماع على عدم الفرق بين القبض و عدمه (۵) و فى الرياض صرح بعدم الخلاف (۶).

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ف، خ و ص و فى سائر النسخ: ينبغى.

(۲) فى ف: من شرحه.

(۳) لم نقف فى الفهارس على شرح للسيد عميد الدين الأعرجى للنافع. نعم، قال الفاضل القطيفى فى السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجيات

: ۱۱۵) : قال الفاضل السيد ابن عبد الحميد الحسينى فى شرحه للنافع ... و لعل منشأ ما نسبه المؤلف قدس سره هو ما ذكره السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۲۴۷.

(۴) منهم:

الشهيد الأول فى الدروس ۳: ۱۷۰ و الفاضل المقداد فى التنقيح ۲: ۱۹ و الشهيد الثانى فى المسالك ۳: ۱۴۳ و راجع المناهل: ۳۱۰.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۴۵.

(۶) الرياض ۱: ۵۰۸. (*)

*****ص ۲۱۲*****

و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمة (۱) الواردة فى قبالة الأرض و جزية الرؤوس، حيث دلت على أنه يحل ما فى ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان و الظاهر من الأصحاب (۲) فى باب المساقاة - حيث يذكرون أن خراج السلطان على مالك الأشجار إلا أن يشترط خلافه - : إجراء ما يأخذه الجائر منزلة ما يأخذه العادل فى براءة (۳) ذمة مستعمل الأرض الذى استقر عليه اجرتها بأداء غيره، بل ذكروا فى المزارعة - أيضا - : أن خراج الأرض كما فى كلام الأكثر (۴) أو الأرض الخراجية كما فى الغنية (۵) و السرائر (۶) على مالكها و إن كان يشكل توجيهه من جهة عدم المالك للأراضى الخراجية و كيف كان، فالأقوى أن المعاملة على الخراج جائزة و لو قبل قبضها و أما تعبير الأكثر (۷) بما يأخذه، فالمراد به إما الأعم مما يبنى على

***** (هامش) ***** *

(۱) فى الصفحة ۲۰۹ و ما بعدها.

(۲) منهم الشيخ المفيد فى المقنعة: ۶۳۸ و الحلبى فى الكافى: ۳۴۸ و الشيخ الطوسى فى النهاية: ۴۴۲ و الحلى فى السرائر ۲: ۴۵۲.

(۳) فى ف، خ و ص و مصححة ع: إبراء.

(۴) انظر الشرائع ۲: ۱۵۳ و القواعد ۱: ۲۳۸ و الكفاية: ۱۲۲ و الحدائق ۲۱: ۳۳۶ و غيرها.

(۵) الغنية (الجوامع الفقهية) : ۵۴۰.

(۶) السرائر ۲: ۴۴۳.

(۷) كالشيخ فى النهاية: ۳۵۸ و القاضى فى المهذب ۱: ۳۴۸ و الحلى فى السرائر ۲: ۲۰۴ و المحقق فى الشرائع ۲: ۱۳. (*)

*****ص ۲۱۳*****

أخذه و (۱) لو لم يأخذه فعلا و إما المأخوذ فعلا، لكن الوجه فى تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان، التى حكموا بوجوب ردها على مالكها إذا علمت حراما بعينها، فافهم و يؤيد الثانى: سياق كلام بعضهم، حيث يذكرون هذه المسألة عقيب

مسألـة الجوائز، خصوصـا عبارة القواعـد، حيث صـرح بتعميم الحكم بقوله: و إن عرف (۲) أربابه (۳) و يؤيـد الأول: أن المحكى عن الشـهيد قدس سره - فى حواشـيه على القواعد - أنه علق على قول العلامة: إن الذى يأخذه الجائر ... إلى آخر قوله: و إن لم يقبضـها الجائر (۴)، انتهى.

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد و فى خ، م و ع و وردت فى ن مصححة.

(۲) فى ش: عرفت.

(۳) القواعد ۱: ۱۲۲.

(۴) حاشية القواعد، لا يوجد لدينا و حكاه المحقق الثانى فى قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ۱: ۲۷۷. (*)

*****ص ۲۱۴*****

## الأمر الثانى

الأمر الثانى:

هل يختص حكم الخراج من حيث الخروج عن قاعـدة كونه مالا مغصوبا محرما بمن ينتقل إليه، فلا اسـتحقاق للجائر فى أخذه أصـلا، فلم يمض الشارع من هـذه المعاملة إلا حل ذلك للمنتقل إليه، أو يكون الشارع قد أمضـى سـلطنة الجائر عليه، فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فى العقد معه حراما، صـريح الشـهيدين (۱) و المحكى عن جماعـة ذلـك. قـال المحقق الكركى فى رسالته: ما زلنا نسـمع من كثير ممن عاصـرناهم لاـ سـيما شـيخنا الأـعظم الشـيخ على بن هلال قـدس سـره ، أنه لا يجوز لمن عليه الخراج سـرقته و لا جحوده و لا منعه و لا شيء منه، لأن ذلك حق واجب عليه (۲)، انتهى و فى المسالك - فى باب الأرضين - : و ذكر الأصحاب أنه لا يجوز لأحـد جحـدها و لاـ منعهـا و لاـ التصـرف فيها بغير إذنه، بل ادعى بعضـهم الاتفاق عليه، انتهى و فى آخر كلامه أيضا: إن ظاهر الأصـحاب أن الخراج و المقاسـمة لازم للجائر حيث يطلبه أو يتوقف على إذنه (۳)، انتهى و على هذا عول بعض الأساطين فى شـرحه على القواعد، حيث قال: و يقوى حرمة سرقة الحصة و خيانتها و الامتناع عن تسليمها و عن

***** (هامش) ***** *

(۱) انظر الدروس ۳: ۱۷۰ و المسالك ۳: ۵۵ و ۱۴۳.

(۲) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ۱: ۲۸۵.

(۳) المسالك ۳: ۵۵ - ۵۶. (*)

*****ص ۲۱۵*****

تسليم ثمنها (۱) بعـد شـرائها إلى الجائر و إن حرمت عليه و دخل تسـليمها فى الإعانة على الإثم فى البداية أو الغاية، لنص الأصـحاب على ذلـك و دعوى الإجمـاع عليه (۲)، انتهى. أقول: إن اريـد منع الحصـة مطلقـا فيتصـرف فى الأـرض من دون اجرة، فله وجه، لأنها ملك المسـلمين، فلا بد لها من اجرة تصرف فى مصالحهم و إن اريد منعها من خصوص الجائر، فلا دليل على حرمته، لأن اشتغال ذمة مسـتعمل الأـرض بالأجرة لا يوجب دفعها إلى الجائر، بل يمكن القول بأنه لا يجوز مع التمكن، لأنه غير مسـتحق فيسـلم إلى العادل أو نـائبه الخـاص أو العـام و مع التعـذر يتولى صـرفه فى المصالـح حسـبة. مع أن فى بعض الأخبار ظهورا فى جواز الامتناع، مثل صـحيحة زرارة: اشترى ضـريس بن عبد الملك و أخوه (۳) أرزا من هبيرة بثلاثمائـة ألف درهم. قال: فقلت له: ويلك - أو ويحك - انظر إلى خمس هـذا المال فابعث به إليه و احتبس الباقى، فأبى على و أدى المال و قـدم هؤلاء فـذهب أمر بنى امية. قال: فقلت ذلك لأبى عبد الله عليه السلام ، فقال مبادرا للجواب: هو له، هو له (۴)، فقلت له: إنه أداها، فعض على

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و الامتناع من تسلیم ثمنها.

(۲) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۳۸.

(۳) لم ترد فی ف، خ، م و ع.

(۴) کذا فی ف، ن و ص و لم ترد هو له الثانیة فی سائر النسخ. (*)

*****ص ۲۱۶*****

إصبعه (۱). فإن أوضح محامل هذا الخبر أن یکون الأرز من المقاسمة و أما حمله علی کونه مال الناصب أعنی هبیرة أو بعض بنی امیة، فیکون دلیلا علی حل مال الناصب بعد إخراج خمسه کما استظهره فی الحدائق (۲)، فقد ضعف فی محله بمنع هذا الحکم و مخالفته لاتفاق أصحابنا کما تحقق (۳) فی باب الخمس (۴) و إن ورد به غیر واحد من الأخبار (۵) و أما الأمر بإخراج الخمس فی هذه الروایة، فلعله من جهة اختلاط مال المقاسمة بغیره (۶) من وجوه الحرام فیجب تخمیسه، أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام فیستحب تخمیسه (۷) کما تقدم فی جوائز الظلمة (۸) و ما روی من أن علی بن یقطین قال له الإمام علیه السلام : إن کنت و لا بد فاعلا، فاتق أموال الشیعة و أنه کان یجبیها من الشیعة علانیة

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۶۱، الباب ۵۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۲) الحدائق ۱۸: ۲۷۰.

(۳) فی ص: حقق.

(۴) انظر کتاب الخمس (للمؤلف قدس سره ) : ۲۳.

(۵) الوسائل ۶: ۳۴۰، الباب ۲ من أبواب ما یجب فیه الخمس، الحدیث ۶، ۷ و ۸.

(۶) کذا فی ص و مصححة ن و فی سائر النسخ: لغیره.

(۷) فی ف شطب علی تخمیسه و وردت الکلمة فی هامش ن، خ، م و ع بصورة نسخة بدل و فی خ و ع زیادة: فیجتنب و فی هامشهما: فیجب - خ ل.

(۸) راجع الصفحة ۱۷۳ و ما بعدها. (*)

*****ص ۲۱۷*****

و یردها (۱) علیهم سرا (۲). قال المحقق الکرکی فی قاطعة اللجاج: إنه یمکن أن یکون المراد به ما یجعل علیهم من وجوه الظلم المحرمة و یمکن أن یراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزکوات، لأنها و إن کانت حقا علیهم، لکنها لیست حقا للجائر، فلا یجوز جمعها لأجله إلا عند الضرورة و ما زلنا نسمع من کثیر ممن عاصرناهم لا سیما شیخنا الأعظم ... إلی آخر ما تقدم نقله عن مشایخه (۳). أقول: ما ذکره من الحمل علی وجوه الظلم المحرمة مخالف لظاهر العام فی قول الإمام علیه السلام : فاتق أموال الشیعة، فالاحتمال الثانی أولی، لکن بالنسبة إلی ما عدا الزکوات، لأنها کسائر وجوه الظلم المحرمة، خصوصا بناء علی عدم الاجتزاء بها عن الزکاة الواجبة، لقوله علیه السلام : إنما هؤلاء قوم غصبوکم أموالکم و إنما الزکاة لأهلها (۴) و قوله علیه السلام : لا تعطوهم شیئا ما استطعتم، فإن المال لا ینبغی أن یزکی مرتین (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ش: و یرد.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۸.

(۳) فی الصفحة ۲۱۶ و انظر قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۸۵.

(۴) الوسائل ۶: ۱۷۵، الباب ۲۰ من أبواب المستحقین للزکاة، الحدیث ۶ و فیه: إنما الصدقة لأهلها.

(۵) الوسائل ۶: ۱۷۴، الباب ۲۰ من أبواب المستحقین للزکاة، الحدیث ۳ و فیه: فإن المال لا یبقی علی هذا أن یزکیه مرتین. (*)

*****ص ۲۱۸*****

و فیما ذکره (۱) المحقق من الوجه الثانی دلالة علی أن مذهبه لیس وجوب دفع الخراج و المقاسمة إلی خصوص الجائر و جواز منعه عنه و إن نقل بعد (۲) عن مشایخه فی کلامه المتقدم (۳) ما یظهر منه خلاف ذلک، لکن یمکن - بل لا یبعد - أن یکون مراد مشایخه: المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأسا حتی عن نائب العادل، لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلی نائب العادل أو صرفه حسبة فی وجوه بیت المال، کما یشهد لذلک تعلیل المنع بکونه حقا واجبا علیه، فإن وجوبه علیه إنما یقتضی حرمة منعه رأسا، لا عن خصوص الجائر، لأنه لیس حقا واجبا له و لعل ما ذکرناه هو مراد المحقق، حیث نقل هذا المذهب عن مشایخه رحمهم الله بعدما ذکره من التوجیه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلک الوجه (۴) و مما یؤید ذلک: أن المحقق المذکور بعدما ذکر أن هذا - یعنی حل ما یأخذه الجائر من الخراج و المقاسمة - مما وردت به النصوص و أجمع علیه الأصحاب، بل المسلمون قاطبة، قال: فإن قلت: فهل یجوز أن یتولی من له النیابة حال الغیبة ذلک،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی غیر ف: و فیما ذکر.

(۲) لم ترد بعد فی ف.

(۳) فی الصفحة ۲۱۶.

(۴) راجع قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۸۵ و راجع الصفحة السابقة. (*)

*****ص ۲۱۹*****

أعنی الفقیه الجامع للشرائط؟ قلنا: لا نعرف للأصحاب فی ذلک تصریحا، لکن من جوز للفقهاء حال الغیبة تولی استیفاء الحدود و غیر ذلک من توابع منصب الإمامة، ینبغی له تجویز ذلک بطریق أولی، لا سیما و المستحقون لذلک موجودون فی کل عصر و من تأمل فی أحوال (۱) کبراء علمائنا الماضین قدس الله أسرارهم - مثل علم الهدی و علم المحققین نصیر الملة و الدین و بحر العلوم جمال الملة و الدین (۲) العلامة رحمه الله و غیرهم - نظر متأمل منصف لم یشک فی أنهم کانوا (۳) یسلکون هذا المسلک و ما کانوا یودعون فی کتبهم إلا ما یعتقدون صحته (۴)، انتهی و حمل ما ذکره من تولی الفقیه، علی صورة عدم تسلط الجائر، خلاف الظاهر و أما قوله: و من تأمل ... الخ فهو استشهاد علی أصل المطلب و هو حل ما یؤخذ من السلطان من الخراج علی وجه الاتهاب و من الأراضی علی وجه الاقتطاع (۵) و لا دخل له بقوله: فإن قلت و قلنا (۶) أصلا، فإن علماءنا المذکورین و غیرهم لم یعرف منهم

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: أقوال.

(۲) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: جمال الدین.

(۳) لم ترد کانوا فی غیر ش.

(۴) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۷۰.

(۵) فی ع، ص و ش: الانقطاع و فی مصححة ص: الاقتطاع.

(۶) کذا فی مصححة ص و فی سائر النسخ: قلت وقلته. (*)

*****ص ۲۲۰*****

الاستقلال على أراضى الخراج بغير إذن السلطان و ممن يتراءى منه القول بحرمة منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيد رحمه الله فى الدروس، حيث قال رحمه الله: يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج و الزكاة و المقاسمة و إن لم يكن مستحقا له. ثم قال: و لا يجب رد المقاسمة و شبهها على المالك و لا يعتبر رضاه و لا يمنع تظلمه من الشراء و كذا لو علم أن العامل يظلم، إلا أن يعلم الظلم بعينه، نعم، يكره معاملة الظلمة و لا يحرم، لقول الصادق عليه السلام : كل شيء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه (۱) و لا فرق بين قبض الجائر إياها أو وكيله و بين (۲) عدم القبض، فلو أحاله بها و قبل الثلاثة، أو وكله فى قبضها، أو باعها و هى فى يد المالك (۳) أو فى ذمته، جاز التناول و يحرم على المالك المنع و كما يجوز الشراء يجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبة (۴) و الصدقة و لا يحل تناولها بغير ذلك (۵)، انتهى. لكن الظاهر من قوله: و يحرم على المالك المنع أنه عطف على قوله: جاز التناول، فيكون من أحكام الإحالة بها و التوكيل و البيع،

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول، مع اختلاف يسير.

(۲) لم ترد بين فى غير ش.

(۳) فى غير ش: البائع.

(۴) لم ترد الهبة فى غير ش.

(۵) الدروس ۳: ۱۶۹ – ۱۷۰. (*)

*****ص ۲۲۱*****

فالمراد:

منع المالك المحال و المشترى عنها (۱) و هذا لا إشكال فيه، لأن اللازم من فرض صحة الإحالة و الشراء تملك المحال و المشترى فلا يجوز منعهما عن ملكهما و أما قوله رحمه الله: و لا يحل تناولها بغير ذلك، فلعل المراد به ما تقدم (۲) فى كلام مشايخ المحقق الكركى من إرادة تناولها بغير إذن أحد حتى الفقيه النائب عن السلطان العادل (۳) و قد عرفت أن هذا مسلم فتوى و نصا و أن الخراج لا يسقط من مستعملى (۴) أراضى المسلمين. ثم إن ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب ذكره فى جملة التصرفات فيما يأخذه الجائر و إن أراد وقف الأرض المأخوذة منه إذا نقلها السلطان إليه لبعض مصالح المسلمين، فلا يخلو عن إشكال و أما ما تقدم (۵) من المسالك من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر (۶) و الجحود، فالظاهر منه أيضا ما ذكرناه من جحود الخراج و منعه رأسا، لا عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل، فإنه رحمه الله – بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتفاق،

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ف و ش و مصححة ن و فى غيرها: عنهما.

(۲) فى الصفحة ۲۱۶.

(۳) فى ش: العارف.

(۴) فى ف: عن مستعمل.

(۵) فى الصفحة ۲۱۶.

(۶) لم ترد عن الجائر فى ش. (*)

*****ص ۲۲۲*****

قال بلا فصل: و هل يتوقف التصرف فى هذا القسم (۱) على إذن الحاكم الشرعى إذا كان متمكنا من صرفها على وجهها (۲)، بناء على كونه نائبا عن المستحق عليه السلام (۳) و مفوضا إليه ما هو أعظم من ذلك؟ الظاهر ذلك و حينئذ فيجب عليه صرف حاصلها

فی مصالح المسلمین و مع عدم التمکن أمرها إلی الجائر و أما جواز التصرف فیها کیف اتفق لکل واحد من المسلمین، فبعید جدا، بل لم أقف علی قائل به، لأن المسلمین بین قائل بأولویة الجائر و توقف التصرف علی إذنه و بین مفوض الأمر إلی الإمام علیه السلام و مع غیبته یرجع الأمر إلی نائبه، فالتصرف بدونهما لا دلیل علیه (۴)، انتهی و لیس مراده رحمه الله من التوقف التوقف علی إذن الحاکم بعد الأخذ من الجائر و لا خصوص صورة عدم استیلاء الجائر علی الأرض، کما لا یخفی و کیف کان، فقد تحقق مما ذکرناه: أن غایة ما دلت علیه النصوص و الفتاوی کفایة إذن الجائر فی حل الخراج و کون تصرفه بالإعطاء و المعاوضة و الإسقاط و غیر ذلک نافذا. أما انحصاره بذلک، فلم یدل علیه دلیل و لا أمارة، بل لو نوقش

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ش زیادة: منها، کما فی المصدر.

(۲) فی ش هکذا: متمکنا فی صرفها فی وجهها.

(۳) التسلیم من ف.

(۴) المسالک ۳: ۵۵. (*)

*****ص ۲۲۳*****

فی کفایة تصرفه فی الحلیة و عدم توقفها علی إذن الحاکم الشرعی مع التمکن - بناء علی أن الأخبار الظاهرة فی الکفایة (۱) منصرفة إلی الغالب من عدم تیسر استئذان الإمام علیه السلام أو نائبه - أمکن ذلک، إلا أن المناقشة فی غیر محلها، لأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمة علیهم السلام ، بحیث لا یحتاج بعد ذلک إلی إذن خاص فی الموارد الخاصة منهم علیهم السلام و لا من نوابهم. هذا کله مع استیلاء الجائر علی تلک الأرض و التمکن من استئذانه و أما مع عدم استیلائه علی أرض خراجیة، لقصور یده عنها، لعدم انقیاد أهلها له ابتداء، أو طغیانهم علیه بعد السلطنة علیهم، فالأقوی - خصوصا مع عدم الاستیلاء ابتداء - عدم جواز استئذانه و عدم مضی إذنه فیها، کما صرح به بعض الأساطین، حیث قال - بعد بیان أن الحکم مع حضور الإمام علیه السلام مراجعته، أو مراجعة الجائر مع التمکن - : و أما مع فقد سلطان الجور، أو ضعفه عن التسلط، أو عدم التمکن من مراجعته، فالواجب الرجوع إلی الحاکم الشرعی (۲)، إذ ولایة الجائر إنما ثبتت علی من دخل فی قسم رعیته حتی یکون فی سلطانه و یکون مشمولا لحفظه من الأعداء و حمایته، فمن بعد عن سلطانهم، أو کان علی الحد فیما بینهم، أو تقوی (۳) علیهم فخرج عن مأموریتهم،

***** (هامش) ***** *

(۱) انظر الوسائل ۱۲: ۱۶۱ - ۱۶۲، الباب ۵۲ و ۵۳ من أبواب ما یکتسب به و راجع الصفحة ۲۰۴ و ما بعدها.

(۲) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة ۸۱، مع اختلاف فی الألفاظ.

(۳) فی خ، م، ع و ص: یقوی و فی ش: قوی. (*)

*****ص ۲۲۴*****

فلا یجری علیه (۱) حکمهم، اقتصارا علی المقطوع به من الأخبار و کلام الأصحاب فی قطع الحکم بالاصول (۲) و القواعد و تخصیص ما دل علی المنع عن الرکون إلیهم و الانقیاد لهم.

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و ش و مصححة ن و ص و فی سائر النسخ: علیهم. (۲) شطب فی ف علی کلمة الحکم و الباء الجارة، فصارت العبارة: فی قطع الاصول ... و کذا فی مصححة ن. (*)

*****ص ۲۲۵*****

## الأمر الثالث

الأمر الثالث:

أن ظاهر الأخبار (۱) و إطلاق الأصحاب: حل الخراج و المقاسمة المأخوذين من الأراضى التى يعتقد الجائر كونها خراجية و إن كانت عندنا من الأنفال و هو الذى يقتضيه نفى الحرج. نعم، مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص، فإن العلامة قدس سره قد استدل فى كتبه على حل الخراج و المقاسمة بأن هذا مال لا يملكه (۲) الزارع و لا صاحب الأرض، بل هو حق لله (۳) أخذه غير مستحقه، فبرأت ذمته و جاز شراؤه (۴) و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا يخفى من الخلل إلا أنه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان من الأراضى التى (۵) لها حق على الزارع و ليس الأنفال كذلك، لكونها مباحة للشيعة. نعم، لو قلنا بأن غيرهم يجب عليه اجرة الأرض - كما لا يبعد - أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تم و مما (۶) يظهر منه الاختصاص: ما تقدم (۷) من الشهيد و مشايخ

***** (هامش) ***** *

(۱) المتقدمة فى الصفحات ۲۰۴ - ۲۱۱.

(۲) فى ش: ما لم يملكه، بدل: مال لا يملكه.

(۳) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: حق الله.

(۴) التذكرة ۱: ۵۸۳ و لم نعثر عليه فى غير التذكرة.

(۵) لم ترد التى فى غير ش.

(۶) فى ف: و ممن.

(۷) فى الصفحة ۲۱۶. (*)

*****ص ۲۲۶*****

المحقق الثانى من حرمة جحود الخراج و المقاسمة، معللين ذلك بأن ذلك حق عليه، فإن الأنفال لا حق و لا اجرة فى التصرف فيها و كذا ما تقدم (۱) من التنقيح (۲) - حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم - : أن تصرف الجائر فى الخراج و المقاسمة من قبيل تصرف الفضولى إذا أجاز المالك و الإنصاف: أن كلمات الأصحاب بعد التأمل فى أطرافها ظاهرة فى الاختصاص بأراضى المسلمين، خلافا لما استظهره المحقق الكركى قدس سره (۳) من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار، مع أن الأخبار (۴) أكثرها لا عموم فيها و لا إطلاق. نعم، بعض الأخبار الواردة فى المعاملة على الأراضى الخراجية التى جمعها صاحب الكفاية (۵) شاملة لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان. نعم، لو فرض أنه ضرب الخراج على ملك غير الإمام، أو على ملك الإمام لا بالإمامة، أو على الأراضى التى أسلم أهلها عليها طوعا، لم يدخل فى منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من الأرض المجهولة المالك معتقدا لاستحقاقه إياها، ففيه وجهان.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ن، خ، م، ع و ص: ما تقدم فيها، لكن شطب فى ن على فيها.

(۲) فى الصفحة ۲۰۳.

(۳) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ۱: ۲۵۸.

(۴) التى تقدم شطر منها فى الصفحات: ۲۰۹ - ۲۱۱.

(۵) الكفاية: ۷۷. (*)

*****ص ۲۲۷*****

## الأمر الرابع

الأمر الرابع:

ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب: الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة و عماله، فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجا على سلطان الوقت فيأخذ منهم حقوق المسلمين. نعم، ظاهر الدليل المتقدم (۱) عن (۲) العلامة شموله له، لكنك عرفت أنه قاصر عن إفادة المدعى، كما أن ظاهره عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الكافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق، إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف و المسألة مشكلة: من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه (۳) و لا عموم فيها لغير المورد، فيقتصر فى مخالفة القاعدة عليه و من لزوم الحرج و دعوى الاطلاق فى بعض الأخبار المتقدمة، مثل قوله عليه السلام فى صحيحة الحلبى: لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان (۴) و قوله عليه السلام – فى صحيحة محمد بن مسلم – : كل أرض دفعها إليك سلطان فعليك فيما أخرج الله منه

***** (هامش) ***** *

(۱) فى الصفحة ۲۲۷.

(۲) كذا فى ف و فى غيرها: من.

(۳) فى ف: الأخذ.

(۴) الوسائل ۱۳: ۲۱۴، الباب ۱۸ من أبواب المزارعة، الحديث ۳. (*)

*****ص ۲۲۸*****

الذى قاطعك عليه (۱) و غير ذلك و يمكن أن يرد لزوم الحرج بلزومه على كل تقدير، لأن المفروض أن السلطان المؤمن – خصوصا فى هذه الأزمنة – يأخذ الخراج عن كل أرض و لو لم تكن خراجية و أنهم يأخذون كثيرا من وجوه الظلم المحرمة منضما إلى الخراج و ليس الخراج عندهم ممتازا عن سائر ما يأخذونه ظلما من العشور و سائر ما يظلمون به الناس، كما لا يخفى على من لاحظ سيرة عمالهم، فلا بد إما من الحكم بحل ذلك (۲) كله، لدفع الحرج و إما من الحكم بكون ما فى يد السلطان و عماله، من الأموال المجهولة المالك و أما الإطلاقات، فهى – مضافا إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما فى المسالك (۳) – مسوقة لبيان حكم آخر، كجواز إدخال أهل الأرض الخراجية فى تقبل الأرض فى صحيحة الحلبى (۴)، لدفع توهم حرمة ذلك كما يظهر من أخبار اخر (۵) و كجواز أخذ أكثر مما (۶) تقبل به الأرض من السلطان فى رواية الفيض بن المختار (۷) و كغير ذلك من

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۶: ۱۲۹، الباب ۷ من أبواب زكاة الغلات، الحديث الأول.

(۲) عبارة بحل ذلك ساقطة من ش.

(۳) المسالك ۳: ۱۴۴.

(۴) المتقدمة فى الصفحة ۲۰۹.

(۵) مثل صحيح اسماعيل بن فضل المتقدم فى الصفحة ۲۱۰.

(۶) كذا فى ف و مصححة ن و فى سائر النسخ: ما.

(۷) المتقدمة فى الصفحة ۲۱۰. (*)

*****ص ۲۲۹*****

أحكام قبالة الأرض و استئجارها فيما عداها من الروايات و الحاصل: أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم، مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل و مما (۱) يدل على عدم (۲) شمول كلمات الأصحاب: أن عنوان المسألة فى كلامهم ما يأخذه

الجائر لشبهة (۳) المقاسمة أو الزكاة كما فی المنتهی (۴)، أو باسم الخراج أو المقاسمة (۵) كما فی غيره (۶) و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهة الخراج و المقاسمة، لأن المراد بشبهتهما: شبهة استحقاقهما الحاصلة فی مذهب العامة، نظير شبهة تملك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون، لأن مذهب الشيعة: أن الولاية فی الأراضی الخراجية إنما هی للإمام عليه السلام ، أو نائبه الخاص، أو العام، فما يأخذه الجائر المعتقد (۷) لذلك إنما هو شیء يظلم به فی اعتقاده، معترفا بعدم براءة ذمة زارع الأرض من اجرتها شرعا، نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصة التی لا خراج عليها أصلا و لو فرض حصول شبهة الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فی ف، ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: و ما.

(۲) كلمة عدم ساقطة من ش.

(۳) فی ف، خ، م و ع: لشبه.

(۴) منتهی المطلب ۲: ۱۰۲۷.

(۵) فی ف: و المقاسمة.

(۶) الشرائع ۲: ۱۳ و القواعد ۱: ۱۲۲ و الدروس ۳: ۱۶۹ و غيرها.

(۷) كذا فی ف و ن و فی غيرهما: الجائر و المعتقد. (*)

*****ص ۲۳۰*****

بعض الوجوه، لم يدخل بذلك فی عناوين الأصحاب قطعا، لأن مرادهم من الشبهة: الشبهة من حيث المذهب التی أمضاها الشارع للشيعة، لا الشبهة فی نظر شخص خاص، لأن الشبهة الخاصة إن كانت عن سبب صحيح، كاجتهاد أو تقليد، فلا إشكال فی حليته له و استحقاقه للأخذ بالنسبة إليه و إلا كانت باطلة غير نافذة فی حق أحد و الحاصل: أن آخذ الخراج و المقاسمة لشبهة الاستحقاق فی كلام الأصحاب ليس إلا الجائر المخالف و مما (۱) يؤيده أيضا: عطف الزكاة عليها، مع أن الجائر الموافق لا يری لنفسه ولاية جباية الصدقات و كيف كان، فالذی أتخيل: أنه (۲) كلما ازداد (۳) المنصف التأمل فی كلماتهم يزداد (۴) له هذا المعنی وضوحا، فما أطنب به بعض (۵) فی دعوی عموم النص و كلمات الأصحاب مما لا ينبغی أن يغتر به و لأجل ما ذكرنا و غيره فسر صاحب إيضاح النافع (۶) – فی ظاهر كلامه المحكی – الجائر فی عبارة النافع (۷) : بمن تقدم (۸) علی

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ن، خ، م، ع و ص: و ما.

(۲) لم ترد أنه فی ش.

(۳) فی ف: أزاد.

(۴) فی ف: يزاد.

(۵) الظاهر أنه صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ۲۲: ۱۹۰ – ۱۹۵.

(۶) مخطوط و لا يوجد لدينا. نعم، حكاه السيد العاملی فی مفتاح الكرامة ۴: ۲۴۷.

(۷) المختصر النافع: ۱۱۸.

(۸) فی مصححة ن: يقدم. (*)

*****ص ۲۳۱*****

أمير المؤمنين عليه السلام و اقتفی أثر الثلاثة، فالقول بالاختصاص – كما استظهره فی المسالك (۱) و جزم به فی إيضاح النافع (۲) – و جعله الأصح فی الرياض (۳) – لا يخلو عن قوة. فينبغی فی الأراضی التی بيد الجائر الموافق، فی المعاملة علی عينها أو علی ما يؤخذ

علیها مراجعهٔ الحاکم الشرعی و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا یری نفسه مستحقا لجبایهٔ تلک الوجوه و إنما أخذ ما یأخذ نظیر ما یأخذه (۴) علی غیر الأراضی الخراجیهٔ من الأملاک الخاصهٔ، فهو أیضا غیر داخل فی منصرف الأخبار و لا فی کلمات الأصحاب، فحکمه حکم السلطان الموافق و أما السلطان الکافر، فلم أجد فیه نصا و ینبغی لمن تمسک بإطلاق النص و الفتوی (۵) التزام دخوله فیهما، لکن الإنصاف انصرافهما (۶) إلی غیره، مضافا إلی ما تقدم (۷) فی السلطان الموافق من اعتبار کون الأخذ بشبههٔ الاستحقاق و قد تمسک فی ذلک بعض (۸) بنفی السبیل للکافر علی المؤمن، فتأمل.

***** (هامش) ***** *

(۱) المسالک ۳: ۱۴۴.

(۲) مخطوط و لا یوجد لدینا.

(۳) الریاض ۱: ۵۰۷.

(۴) فی غیر ش و ص: یأخذ.

(۵) مثل صاحب الجواهر، کما تقدم فی الصفحهٔ السابقهٔ.

(۶) فی غیر ش: انصرافها.

(۷) فی الصفحهٔ ۲۳۱.

(۸) لم نقف علیه. (*)

*****ص ۲۳۲*****

## الأمر الخامس

الأمر الخامس:

الظاهر أنه لا یعتبر فی حل الخراج المأخوذ أن یکون المأخوذ منه ممن یعتقد استحقاق الآخذ للأخذ، فلا فرق حینئذ بین المؤمن و المخالف و الکافر، لإطلاق بعض الأخبار المتقدمهٔ (۱) و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن، کما فی روایتی الحذاء و إسحاق بن عمار (۲) و بعض روایات قبالهٔ الأراضی الخراجیهٔ (۳) و لم یستبعد بعض (۴) اختصاص الحکم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الآخذ، مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعمیم و کانه أدخل هذه المسألهٔ - یعنی مسألهٔ حل الخراج و المقاسمهٔ - فی القاعدهٔ المعروفهٔ، من: إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضی معهم فی أحکامهم (۵)

***** (هامش) ***** *

(۱) فی الصفحهٔ ۲۰۴ و ما بعدها.

(۲) تقدمتا فی الصفحهٔ ۲۰۴ و ۲۰۷ و لکن لیس فی روایهٔ إسحاق ما یدل علی الاختصاص، فراجع.

(۳) الوسائل ۱۳: ۲۱۴، الباب ۱۸ من أبواب أحکام المزارعهٔ، الحدیث ۴.

(۴) هو الفاضل القطیفی فی رسالهٔ السراج الوهاج (المطبوعهٔ ضمن الخراجیات) : ۱۲۴ - ۱۲۵.

(۵) هذه القاعدهٔ مستفادهٔ من روایات عدیدهٔ، انظر الوسائل ۱۵: ۳۲۰، الباب ۳۰ من أبواب مقدمات الطلاق و ۱۷: ۴۸۵، الباب ۴ من أبواب میراث الإخوهٔ و الأجداد، الحدیث ۵. (*)

*****ص ۲۳۳*****

علی ما یشهد به تشبیه بعضهم (۱) ما نحن فیه باستیفاء الدین من الذمی من ثمن (۲) ما باعه من الخمر و الخنزیر و الأقوی: أن المسألهٔ أعم من ذلک و إنما (۳) الممضی فی ما نحن فیه تصرف الجائر فی تلک الأراضی مطلقا.

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نقف علیه، نعم شبه الفاضل القطیفی - فی رسالة السراج الوهاج (المطبوعة ضمن الخراجیات) : ۱۲۴ - ما نحن فیه بجواز ابتیاع عوض الخمر من الیهود.

(۲) فی ف و خ: من عین.

(۳) فی ف، ن، خ، م و ص: و أن و فی نسخة بدل ص: إنما. (*)

*****ص ۲۳۴*****

## الأمر السادس

الأمر السادس:

لیس للخراج قدر معین، بل المناط فیه ما تراضی فیه السلطان و مستعمل الأرض، لأن الخراج هی اجرة الأرض، فینوط (۱) برضی المؤجر و المستأجر. نعم، لو استعمل أحد الأرض قبل تعیین الأجرة تعین علیه اجرة المثل و هی مضبوطة عند أهل الخبرة و أما قبل العمل فهو تابع لما یقع التراضی علیه و نسب ما ذکرناه إلی ظاهر الأصحاب (۲) و یدل علیه قول أبی الحسن علیه السلام فی مرسلة حماد بن عیسی: و الأرض التی اخذت عنوة بخیل و رکاب، فهی موقوفة متروکة فی ید من یعمرها و یحییها علی صلح ما یصالحهم الوالی علی قدر طاقتهم من الخراج: النصف، أو الثلث، أو الثلثان، علی قدر ما یکون لهم صالحا و لا یضر بهم ... الحدیث (۳) و یستفاد منه: أنه إذا جعل (۴) علیهم من (۵) الخراج أو المقاسمة

***** (هامش) ***** *

(۱) فی هامش ن: فیناط - خ ل و فی هامش ص: فیناط - ظ.

(۲) لم نعثر علیه.

(۳) التهذیب ۴: ۱۳۰، الحدیث ۳۶۶ و انظر الوسائل ۱۱: ۸۵، الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو، الحدیث ۲.

(۴) فی ف، خ، م، ع و ص: جعلت.

(۵) لم ترد من فی ن، خ، م، ع و ص. (*)

*****ص ۲۳۵*****

ما یضر بهم لم یجز ذلک، کالذی یؤخذ من بعض مزارعی (۱) بعض بلادنا، بحیث لا یختار الزارع الزراعة من کثرة الخراج، فیجبرونه علی الزراعة و حینئذ ففی حرمة کل ما یؤخذ أو المقدار الزائد علی ما تضر (۲) الزیادة علیه، وجهان و حکی (۳) عن بعض: أنه یشترط أن لا یزید علی ما کان یأخذه المتولی له - الإمام العادل - إلا برضاه و التحقیق: أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن کان مختارا فی استعمالها فمقاطعة الخراج و المقاسمة باختیاره و اختیار الجائر، فإذا تراضیا علی شیء فهو الحق، قلیلا کان أو کثیرا و إن کان لا بد له من استعمال الأرض - لأنها کانت مزرعة له مدة سنین (۴) و یتضرر بالارتحال عن تلک القریة إلی غیرها - فالمناط ما ذکر فی المرسلة، من عدم کون المضروب علیهم مضرا، بأن لا یبقی لهم بعد أداء الخراج ما یکون بإزاء ما أنفقوا علی الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی غیر ش: مزارع.

(۲) فی غیر ص: یضر.

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۲۴۷ عن السید عمید الدین.

(۴) فی ف و م:

مد سنین و صحح فی ن ب مدة و لعله کان فی الأصل: مذ سنین. (*)

*****ص ۲۳۶*****

## الأمر السابع

الأمر السابع:

ظاهر إطلاق الأصحاب: أنه لا یشترط فی من یصل إلیه الخراج أو الزکاة من السلطان علی وجه الهدیة، أو یقطعه الأرض الخراجیة إقطاعا، أن یکون مستحقا له و نسبه الکرکی رحمه الله فی رسالته (۱) إلی إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل علی حل جوائز السلطان و عماله (۲) مع کونها غالبا من بیت المال و إلا فما استدلوا به لأصل المسألة إنما هی الأخبار الواردة فی جواز ابتیاع الخراج و المقاسمة و الزکاة (۳) و الواردة فی حل تقبل (۴) الأرض الخراجیة من السلطان (۵) و لا ریب فی عدم اشتراط کون المشتری و المتقبل مستحقا لشئ من بیت المال و لم یرد خبر فی حل ما یهبه السلطان من الخراج حتی یتمسک بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان، مع أن تلک الأخبار واردة أیضا فی أشخاص خاصة، فیحتمل کونهم ذوی حصص من بیت المال. فالحکم بنفوذ تصرف الجائر علی الاطلاق فی الخراج - من حیث البذل و التفریق - کنفوذ تصرفه علی الاطلاق فیه بالقبض و الأخذ و المعاملة علیه، مشکل.

***** (هامش) ***** *

(۱) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۸۳.

(۲) المتقدم فی الصفحة ۱۷۸ و ما بعدها.

(۳) راجع الصفحة ۲۰۴ و ما بعدها.

(۴) فی غیر ص: تقبیل.

(۵) انظر الصفحة ۲۰۹ و ما بعدها. (*)

*****ص ۲۳۷*****

و أما قوله علیه السلام - فی روایة الحضرمی السابقة - : ما یمنع ابن أبی سماک أن یبعث إلیک بعطائک، أما علم أن لک نصیبا من بیت المال (۱)، فإنما یدل علی أن کل من له نصیب فی بیت المال یجوز له الأخذ، لا أن کل من لا نصیب له لا یجوز أخذه و کذا تعلیل العلامة قدس سره فیما تقدم من دلیله: بأن الخراج حق لله أخذه غیر مستحقه (۲)، فإن هذا لا ینافی إمضاء الشارع لبذل الجائر إیاه کیف شاء، کما أن للإمام علیه السلام أن یتصرف فی بیت المال کیف شاء. فالاستشهاد بالتعلیل المذکور فی (۳) الروایة المذکورة (۴) و المذکور (۵) فی کلام العلامة رحمه الله علی اعتبار استحقاق الآخذ لشئ (۶) من بیت المال، کما فی الرسالة الخراجیة (۷)، محل نظر. ثم أشکل من ذلک تحلیل الزکاة المأخوذة منه لکل أحد، کما هو

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۵۷، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶ و تقدمت فی الصفحة ۲۰۸.

(۲) تقدم فی الصفحة ۲۲۷.

(۳) فی م:

وفی.

(۴) لم ترد المذکورة فی ف و ن.

(۵) لم ترد المذکور فی ص و لم ترد:

و المذکور فی خ، م و ع.

(۶) فی غیر ف و ص: بشئ.

(۷) رسالهٔ قاطعهٔ اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۸۳. (*)

*****ص ۲۳۸*****

ظاهر إطلاقهم (۱) القول بحل اتهاب ما یؤخذ باسم الزکاهٔ و فی المسالک: أنه یشترط أن یکون صرفه لها علی وجهها (۲) المعتبر عندهم، بحیث لا یعد عندهم غاصبا (۳)، إذ (۴) یمتنع الأخذ منه عندهم أیضا. ثم قال: و یحتمل الجواز مطلقا، نظرا إلی إطلاق النص و الفتوی. قال: و یجئ (۵) مثله فی المقاسمهٔ و الخراج، فإن مصرفهما (۶) بیت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أیضا (۷)، انتهی.

***** (هامش) ***** *

(۱) کالمحقق فی الشرائع ۲: ۱۳ و العلامهٔ فی القواعد ۱: ۱۲۲ و الشهید فی الدروس ۳: ۱۷۰ و الفاضل المقداد فی التنقیح الرائع ۲: ۱۹ و غیرهم.

(۲) فی غیر ش: وجهه.

(۳) فی ص و ش: عاصیا.

(۴) فی غیر ص و ش: أو.

(۵) فی خ، م، ع و ص: و یجوز.

(۶) کذا فی المصدر و مصححهٔ ن و هامش ص و فی النسخ: مصرفها.

(۷) المسالک ۳: ۱۴۳. (*)

*****ص ۲۳۹*****

## الأمر الثامن

الأمر الثامن:

أن کون الأرض خراجیهٔ (۱)، بحیث یتعلق بما یؤخذ منها ما تقدم من أحکام الخراج و المقاسمهٔ، یتوقف علی امور ثلاثهٔ: الأول: کونها مفتوحهٔ عنوهٔ، أو صلحا علی أن تکون (۲) الأرض للمسلمین، إذ ما عداهما (۳) من الأرضین لا خراج علیها. نعم، لو قلنا بأن حکم (۴) ما یأخذه الجائر من الأنفال حکم ما یأخذه من أرض الخراج، دخل ما یثبت کونه من الأنفال فی حکمها. فنقول: یثبت الفتح عنوهٔ بالشیاع الموجب للعلم و بشهادهٔ عدلین و بالشیاع المفید للظن المتاخم للعلم، بناء علی کفایته فی کل ما یعسر إقامهٔ البینهٔ علیه، کالنسب و الوقف و الملک المطلق و أما ثبوتها بغیر ذلک من الأمارات الظنیهٔ حتی قول من یوثق به من المؤرخین فمحل إشکال، لأن الأصل عدم الفتح عنوهٔ و عدم تملک المسلمین. نعم، الأصل عدم تملک غیرهم أیضا، فإن فرض دخولها بذلک فی الأنفال و ألحقناها بأرض الخراج فی الحکم فهو و إلا فمقتضی القاعدهٔ حرمهٔ تناول ما یؤخذ قهرا من زراعها و أما الزراع فیجب علیهم

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و مصححهٔ ن و فی سائر النسخ: الخراجیهٔ.

(۲) فی غیر ص: یکون.

(۳) فی ف، خ، ع و ص: عداها.

(۴) لم ترد حکم فی ف، خ، م و ع. (*)

*****ص ۲۴۰*****

مراجعهٔ حاکم الشرع، فیعمل فیها معهم علی طبق ما یقتضیه القواعد عنده:

من کونه مال الإمام علیه السلام ، أو مجهول المالک، أو غیر ذلک و المعروف بین الإمامیهٔ - بلا خلاف ظاهر - أن أرض العراق فتحت عنوهٔ و حکی ذلک عن التواریخ المعتبرهٔ (۱) و حکی عن بعض العامهٔ أنها فتحت صلحا (۲) و ما دل علی کونها ملکا للمسلمین یحتمل الأمرین (۳). ففی صحیحهٔ الحلبی: أنه سئل أبو عبد الله علیه السلام عن أرض السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجمیع المسلمین، لمن هو الیوم (۴) و لمن یدخل فی الإسلام بعد الیوم و لمن لم یخلق بعد (۵) و روایهٔ أبی الربیع الشامی: لا تشتر من أرض السواد شیئا إلا من کانت له ذمهٔ، فإنما هی فیٔ للمسلمین (۶) و قریب منها صحیحهٔ ابن الحجاج (۷) و أما غیر هذه الأرض مما ذکر أو اشتهر (۸) فتحها عنوهٔ، فإن

***** (هامش) ***** *

(۱) حکاه المحقق السبزواری فی الکفایهٔ: ۷۹ و انظر تأریخ الطبری ۳: ۸۷.

(۲) حکاه العلامهٔ فی التذکرهٔ ۱: ۴۲۸ عن أبی حنیفهٔ و بعض الشافعیهٔ.

(۳) فی خ، م، ع و ص: أمرین.

(۴) کذا فی ف و فی سائر النسخ: الیوم مسلم.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۷۴، الباب ۲۱ من أبواب عقد البیع، الحدیث ۴.

(۶) نفس المصدر، الحدیث ۵.

(۷) الوسائل ۱۷: ۳۳۰، الباب ۴ من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۳.

(۸) فی ش: و اشتهر. (*)

*****ص ۲۴۱*****

أخبر به عدلان (۱) یحتمل حصول العلم لهما من السماع أو الظن المتاخم من الشیاع أخذ به، علی تأمل فی الأخیر کما فی العدل الواحد و إلا فقد عرفت (۲) الإشکال فی الاعتماد علی مطلق الظن و أما العمل بقول المؤرخین - بناء علی أن قولهم فی المقام نظیر قول اللغوی فی اللغهٔ و قول الطبیب و شبههما - فدون إثباته خرط القتاد و أشکل منه إثبات ذلک باستمرار السیرهٔ علی أخذ الخراج من أرض، لأن ذلک إما من جههٔ ما قیل: من کشف السیرهٔ عن ثبوت ذلک من الصدر الأول من غیر نکیر، إذ لو کان شیئا حادثا لنقل فی کتب التواریخ، لاعتناء أربابها بالمبتدعات و الحوادث (۳) و إما من جههٔ وجوب حمل تصرف المسلمین و هو أخذهم الخراج علی الصحیح و یرد علی الأول - مع أن عدم التعرض یحتمل کونه لأجل عدم اطلاعهم الذی لا یدل علی العدم - : أن هذه الأمارهٔ (۴) لیست (۵) بأولی من تنصیص أهل التواریخ الذی عرفت حاله و علی الثانی: أنه إن ارید بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج، فلا ریب أن أخذه حرام و إن علم کون الأرض خراجیهٔ، فکونها کذلک لا یصحح فعله.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی خ، م و ع: أخبره عدلان و صحح فی ع بما فی المتن.

(۲) فی الصفحهٔ ۲۳۷.

(۳) قاله المحقق السبزواری فی الکفایهٔ: ۷۹.

(۴) فی غیر ف: الأمارات.

(۵) کذا فی ف و فی غیرها: لیس. (*)

*****ص ۲۴۲*****

و دعوی: أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غيرها، توهم، لأن مناط الحرمة فی المقامين واحد و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق و اشتغال ذمة المأخوذ منه باجرة الأرض الخراجية و عدمه فی غيرها لا يهون الفساد. نعم، بينهما فرق من حيث الحكم المتعلق بفعل غير السلطان و هو من يقع فی يده شیء من الخراج بمعاوضة أو تبرع، فيحل فی الأرض الخراجية دون غيرها، مع أنه لا دليل على وجوب حمل الفاسد على الأقل فسادا إذا لم يتعدد عنوان الفساد - كما لو دار الأمر بين الزنا مكرها للمرأة و بين الزنا برضائها، حيث إن الظلم محرم آخر غير الزنا، بخلاف ما نحن فيه - مع أن أصالة الصحة لا تثبت الموضوع و هو كون الأرض خراجية. إلا أن يقال: إن المقصود ترتب آثار الأخذ الذی هو أقل فسادا و هو حل تناوله من الآخذ و إن لم يثبت كون الأرض خراجية بحيث يترتب عليه الآثار الاخر، مثل وجوب دفع اجرة الأرض إلى حاكم الشرع ليصرفه فی المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمة التصرف فيه من دون دفع اجرة أصلا، لا- إلى الجائر و لا- إلى حاكم الشرع و إن اريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض، ففيه: أنه لا عبرة بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا يعلمون حال هذه الأراضی، كما هو الغالب فی محل الكلام، إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهة عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقليدهم لمن

*****ص ۲۴۳*****

يری تلك (۱) الأرض خراجية (۲) لم ينفع و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجية كان اللازم من ذلك جواز التناول من أيديهم لا من يد السلطان، كما لا يخفی. الثانی: أن يكون الفتح بإذن الإمام عليه السلام و إلا كان المفتوح مال الإمام عليه السلام ، بناء على المشهور، بل عن المجمع: أنه كاد يكون إجماعا (۳) و نسبه فی المبسوط إلى رواية أصحابنا و هی مرسلة العباس الوراق و فيها: أنه إذا غزی قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلها (۴) للإمام (۵). قال فی المبسوط: و على هذه الرواية يكون جميع ما فتحت بعد النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم إلا ما فتحت فی زمان الوصی عليه السلام من مال الإمام عليه السلام (۶)، انتهى. أقول: فيبتنی حل المأخوذ منها خراجا على ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال (۷) و الظاهر أن أرض العراق مفتوحة بالإذن كما يكشف عن ذلك

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ن، خ، م، ع و ص: تملك.

(۲) فی ن، خ، م، ع و ص: الخراجية.

(۳) مجمع الفائدة ۷: ۴۷۳.

(۴) لم ترد كلها فی غير ش.

(۵) الوسائل ۶: ۳۶۹، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث ۱۶.

(۶) المبسوط ۲: ۳۴، نقلا بالمعنى.

(۷) تقدم فی الصفحة ۲۲۷. (*)

*****ص ۲۴۴*****

ما دل على أنها للمسلمين (۱) و أما غيرها مما فتحت فی زمان خلافة الثانی و هی أغلب ما فتحت، فظاهر بعض الأخبار كون ذلك - أيضا - بإذن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام و أمره، ففی الخصال - فی أبواب السبعة، فی باب أن الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء فی حياة الأنبياء فی سبعة مواطن و بعد وفاتهم فی سبعة مواطن - ، عن أبيه و شيخه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسين بن سعيد، عن جعفر بن محمد النوفلی، عن يعقوب بن الرائد (۲)، عن أبی عبد الله جعفر بن أحمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن على بن عبد الله بن جعفر بن أبی طالب، عن يعقوب بن عبد الله الكوفی، عن موسى بن عبيد (۳)، عن عمرو (۴) ابن أبی المقدام، عن جابر الجعفی، عن أبی جعفر عليه السلام : أنه أتی يهودی أمير المؤمنين عليه السلام فی منصرفه عن وقعة النهروان فسأله عن تلك المواطن

و فیه قوله علیه السلام : و أما الرابعة - یعنی من المواطن الممتحن بها بعد النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم - : فإن القائم بعد صاحبه - یعنی عمر بعد أبی بکر - کان یشاورنی فی موارد الامور (۵)، فیصدرها عن أمری و یناظرنی فی غوامضها فیمضیها عن رأیی (۶) لا أعلم

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۷۴، الباب ۲۱ من أبواب عقد البیع، الحدیث ۴ و ۵.

(۲) فی ش: یعقوب الرائد و فی المصدر: یعقوب بن یزید.

(۳) فی المصدر: موسی بن عبیدة.

(۴) فی غیر ش: عمر.

(۵) فی ش زیادة: و مصادرها.

(۶) فی غیر ش: رأی. (*)

*****ص ۲۴۵*****

أحدا (۱) و لا یعلمه أصحابی، یناظره فی ذلک غیری (۲ ...) الخبر (۳) و الظاهر أن عموم الامور إضافی بالنسبة إلی ما لا یقدح فی رئاسته مما یتعلق بالسیاسة و لا یخفی أن الخروج إلی الکفار و دعاءهم إلی الإسلام من أعظم تلک الامور، بل لا أعظم منه و فی سند الروایة جماعة تخرجها عن حد الاعتبار، إلا أن اعتماد القمیین علیها و روایتهم لها، مع ما عرف من حالهم - لمن تتبعها - من أنهم لا یخرجون (۴) فی کتبهم روایة فی راویها (۵) ضعف إلا بعد احتفافها بما یوجب الاعتماد علیها، جابر لضعفها فی الجملة. مضافا إلی ما اشتهر من حضور أبی محمد الحسن علیه السلام فی بعض الغزوات (۶) و دخول بعض خواص أمیر المؤمنین علیه السلام من الصحابة کعمار فی أمرهم (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) ما أثبتناه مطابق للمصدر و فی ش: لا یعلمه أحد و فی ص: لا علمه أحد و فی سائر النسخ: لا أعلمه أحد.

(۲) ما أثبتناه مطابق للمصدر و فی مصححة ن ظاهرا: و لا یناظر فی ذلک غیری و فی النسخ: و لا یناظرنی غیره.

(۳) الخصال: ۳۷۴، باب السبعة، الحدیث ۵۸.

(۴) کذا فی ف و خ و نسخة بدل ن، ع و ش و فی ن، م، ع، ص و ش و نسخة بدل خ: لا یثبتون.

(۵) کذا فی ش و فی غیرها: راویة.

(۶) راجع تأریخ الطبری ۳: ۳۲۳ و الکامل فی التأریخ لابن الأثیر ۳: ۱۰۹، لکنهما ذکرا حضور أبی محمد الحسن و أبی عبد الله الحسین علیهما السلام.

(۷) راجع اسد الغابة ۴: ۴۶ (ترجمة عمار بن یاسر رضی الله عنه). (*

*****ص ۲۴۶*****

و فی صحیحة محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال: سألته عن سیرة الإمام فی الأرض التی فتحت بعد رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم؟ فقال: إن أمیر المؤمنین علیه السلام قد سار فی أهل العراق بسیرة، فهی إمام لسائر الأرضین ... الخبر (۱) و ظاهرها أن سائر الأرضین المفتوحة بعد النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم حکمها حکم أرض العراق، مضافا إلی أنه یمکن الاکتفاء عن إذن الإمام المنصوص فی مرسلة الوراق (۲) بالعلم بشاهد الحال برضی أمیر المؤمنین علیه السلام و سائر الأئمة بالفتوحات (۳) الإسلامیة الموجبة لتأید هذا الدین و قد ورد:

أن الله تعالی یؤید هذا الدین بأقوام لا خلاق لهم منه (۴). مع أنه یمکن أن یقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد علی الوجه

الصحيح (۵) و هو كونه بأمر الإمام عليه السلام. مع أنه يمكن أن يقال: إن عموم ما دل من الأخبار الكثيرة على

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۱: ۱۱۷، الباب ۶۹ من أبواب جهاد العدو، الحديث ۲.

(۲) الوسائل ۶: ۳۶۹، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث ۱۶.

(۳) فى ف، ن، خ، م و ع: بالمفتوحات.

(۴) الوسائل ۱۱: ۲۸، الباب ۹ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأول و فيه: ينصر هذا الدين.

(۵) كذا فى ص و فى ف: على الصحيح و فى سائر النسخ: على وجه الصحيح. (*)

*****ص ۲۴۷*****

تقيد الأرض المعدودة من الأنفال بكونها مما لم يوجف (۱) عليه بخيل و لا ركاب (۲) و على أن ما اخذت بالسيف من الأرضين يصرفها فى مصالح المسلمين (۳)، معارض بالعموم من وجه لمرسلة الوراق (۴)، فيرجع إلى عموم قوله تعالى: * (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه و للرسول و لذى القربى) * الآية (۵)، فيكون الباقى للمسلمين، إذ ليس لمن قاتل (۶) شيء من الأرضين نصا و إجماعا.

الثالث: أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام عليه السلام محياة حال الفتح، لتدخل فى الغنائم و يخرج منها الخمس - أولا - على المشهور و يبقى الباقى للمسلمين، فإن كانت حينئذ مواتا كانت للإمام، كما هو المشهور، بل المتفق عليه، على الظاهر المصرح به عن الكفاية (۷) و محكى التذكرة (۸) و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكية (۹) على أن الموات

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ن، خ، م، ع و ش: لا يوجف.

(۲) انظر الوسائل ۶: ۳۶۴، الباب الأول من أبواب الأنفال.

(۳) انظر الوسائل ۱۱: ۱۱۹، الباب ۷۲ من أبواب جهاد العدو و ۱۲: ۲۷۳، الباب ۲۱ من أبواب عقد البيع و شروطه.

(۴) الوسائل ۶: ۳۶۹، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث ۱۶.

(۵) الأنفال: ۴۱.

(۶) كذا فى ص و فى سائر النسخ: قابل و فى نسخة بدل أكثرها: قاتل.

(۷) انظر كفاية الأحكام:

۲۳۹ و فيه: بلا خلاف.

(۸) التذكرة ۲: ۴۰۲ و فيه: عند علمائنا.

(۹) الغنية (الجوامع الفقهية) : ۵۴۰ و انظر الخلاف ۳: ۵۲۵ - ۵۲۶، كتاب إحياء الموات، المسألة ۳ و جامع المقاصد ۷: ۹. (*)

*****ص ۲۴۸*****

من الأنفال، لإطلاق الأخبار الدالة على أن الموات بقول مطلق له عليه السلام (۱) و لا يعارضها إطلاق الاجماعات (۲) و الأخبار (۳) الدالة على أن المفتوحة عنوة للمسلمين (۴)، لأن موارد الاجماعات هى (۵) الأرض المغنومة (۶) من (۷) الكفار - كسائر الغنائم التى يملكونها منهم و يجب فيها الخمس - و ليس الموات من أموالهم (۸) و إنما هى مال الإمام و لو فرض جريان أيديهم عليه كان بحكم المغصوب لا يعد فى الغنيمة و ظاهر الأخبار خصوص المحياة، مع أن الظاهر عدم الخلاف. نعم، لو مات المحياة حال الفتح، فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين، بل عن ظاهر الرياض (۹) استفادة عدم الخلاف فى ذلك من السرائر (۱۰)، لاختصاص أدلة الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم، دون ما عرف صاحبه.

***** (هامش) ***** *

(۱) انظر الوسائل ۶: ۳۶۴، الباب الأول من أبواب الأنفال.

(۲) انظر الخلاف ۲: ۶۷ – ۷۰، کتاب الزکاة، المسألة ۸۰ و الغنیة (الجوامع الفقهیة) : ۵۲۲ و المنتهی ۲: ۹۳۴ و الریاض ۱: ۴۹۵.

(۳) انظر الوسائل ۱۲: ۲۷۳، الباب ۲۱ من أبواب عقد البیع.

(۴) فی ف: للإمام.

(۵) فی غیر ش: هو.

(۶) فی ف: المفتوحة.

(۷) فی ش: عن.

(۸) العبارة فی ف هکذا: و الموات لیس من أموالهم.

(۹) الریاض ۱: ۴۹۶.

(۱۰) انظر السرائر ۱: ۴۸۱. (*)

*****ص ۲۴۹*****

ثم إنه یثبت الحیاة حال الفتح بما کان یثبت به الفتح عنوة و مع الشک فیها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محیاة، لأصالة عدمها حال الفتح، فیشکل الأمر فی کثیر من محیاة أراضی البلاد المفتوحة عنوة. نعم، ما وجد منها فی ید مدع للملکیة حکم بها له. أما (۱) إذا کانت بید السلطان أو من أخذها منه فلا یحکم لأجلها بکونها خراجیة، لأن ید السلطان عادیة علی الأراضی الخراجیة أیضا و ما لا ید لمدعی الملکیة علیها کان مرددا بین المسلمین و مالک خاص مردد بین الإمام علیه السلام – لکونها ترکة من لا وارث له – و بین غیره، فیجب مراجعة حاکم الشرع فی أمرها و وظیفة الحاکم فی الأجرة المأخوذة منها: إما القرعة و إما صرفها فی مصرف مشترک بین الکل، کفقیر یستحق الإنفاق من بیت المال، لقیامه ببعض مصالح المسلمین. ثم اعلم أن ظاهر الأخبار (۲) تملک المسلمین لجمیع أرض العراق المسمی بأرض السواد من غیر تقیید بالعامر، فینزل علی أن کلها کانت عامرة حال الفتح و یؤیده أنهم ضبطوا أرض الخراج – کما فی المنتهی (۳) و غیره (۴) – بعد المساحة (۵) بستة أو اثنین و ثلاثین ألف ألف جریب و حینئذ فالظاهر

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد أما فی ف.

(۲) الوسائل ۱۲: ۲۷۴، الباب ۲۱ من أبواب عقد البیع، الحدیث ۴ و ۵.

(۳) المنتهی ۲: ۹۳۷.

(۴) المبسوط ۲: ۳۴.

(۵) فی ع و ص: المسامحة. (*)

*****ص ۲۵۰*****

أن البلاد الإسلامیة المبنیة فی العراق هی مع ما یتبعها (۱) من القری، من المحیاة حال الفتح التی تملکها (۲) المسلمون و ذکر العلامة رحمه الله فی کتبه (۳) – تبعا لبعض ما عن المبسوط (۴) و الخلاف (۵) – أن حد سواد العراق ما بین منقطع الجبال بحلوان (۶) إلی طرف القادسیة (۷) المتصل بعذیب (۸) من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل إلی ساحل البحر ببلاد عبادان طولا و زاد العلامة رحمه الله قوله: من شرقی دجلة، فأما الغربی الذی یلیه البصرة فإنما هو إسلامی، مثل شط عثمان بن أبی العاص و ما و الاها،

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و مصححة ص و فی ش و مصححة ن: هی و ما یتبعها و فی سائر النسخ: و هی ما یتبعها.

(۲) فی ف: یملکها.

(۳) المنتهی ۲: ۹۳۷ و التحریر ۱: ۱۴۲ و التذکرة ۱: ۴۲۸.

(۴) المبسوط ۲: ۳۴.

(۵) الخلاف ۴: ۱۹۶، کتاب الفئ و قسمة الغنائم، المسألة ۱۹.

(۶) فی معجم البلدان ۲: ۲۹۰ مادة حلو: حلوان العراق و هی فی آخر حدود السواد مما یلی الجبال من بغداد.

(۷) قریة قرب الکوفة، من جهة البر، بینها و بین الکوفة خمسة عشر فرسخا و بینها و بین العذیب أربعة أمیال. (مراصد الاطلاع ۳: ۱۰۵۴، معجم البلدان ۴: ۲۹۱ مادة قادس).

(۸) العذیب: یخرج من قادسیة الکوفة إلیه و کانت مسلحة للفرس، بینها و بین القادسیة حائطان متصلان، بینهما نخل و هی ستة أمیال، فإذا خرجت منه دخلت البادیة. (معجم البلدان ۴: ۹۲ مادة عذب). (*)

*****ص ۲۵۱*****

کانت سباخا (۱) فأحیاها عثمان و یظهر من هذا التقیید أن ما عدا ذلک کانت محیاة، کما یؤیده ما تقدم من تقدیر الأرض المذکورة بعد المساحة بما ذکر من الجریب. فما قیل: من أن البلاد المحدثة (۲) بالعراق - مثل بغداد و الکوفة و الحلة و المشاهد المشرفة - إسلامیة بناها المسلمون و لم تفتح عنوة و لم یثبت أن أرضها تملکها (۳) المسلمون بالاستغنام و التی فتحت عنوة و اخذت من الکفار قهرا قد انهدمت (۴)، لا یخلو عن نظر، لأن المفتوح عنوة لا یختص بالأبنیة حتی یقال: إنها انهدمت، فإذا کانت البلاد المذکورة و ما یتعلق بها من قراها غیر مفتوحة عنوة، فأین أرض العراق المفتوحة عنوة المقدر (۵) بستة و ثلاثین ألف ألف جریب؟ و أیضا من البعید عادة أن یکون بلد المدائن (۶) علی طرف العراق، بحیث یکون الخارج منها مما یلیه البلاد المذکورة موات

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و نسخة بدل ن، خ، م، ع، ص و ش و فی سائر النسخ: مماتا و فی المصدر: سباخا و مواتا.

(۲) کذا فی ص و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: المحدث.

(۳) کذا فی ص و فی غیرها: یملکها.

(۴) لم نقف علی القائل.

(۵) کذا و المناسب: المقدرة.

(۶) فی معجم البلدان (۵: ۷۵، مادة مدائن) : المسمی بهذا الاسم بلیدة شبیهة بالقریة، بینها و بین بغداد ستة فراسخ و أهلها فلاحون یزرعون و یحصدون و الغالب علی أهلها التشیع علی مذهب الإمامیة و بالمدینة الشرقیة قرب الإیوان قبر سلمان الفارسی رضی الله عنه و علیه مشهد یزار إلی وقتنا هذا. (*)

*****ص ۲۵۲*****

غیر معمورة وقت الفتح (۱) و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا.

***** (هامش) ***** *

(۱) من هنا إلی آخر العبارة لم ترد فی ف. (*)

*****ص ۲۵۳*****

إلی هنا تم الجزء الثانی من المکاسب المحرمة و یلیه الجزء الثالث فی البیع

## کتاب المکاسب ج ۳ (البیع)

## اشارة

کتاب البیع

بسم الله الرحمن الرحیم

*****ص ۶*****

الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

*****ص ۷*****

کتاب البیع و هو فی الأصل - کما عن المصباح (۱) - : مبادلة مال بمال و الظاهر اختصاص المعوض بالعین، فلا یعم إبدال المنافع بغیرها و علیه استقر اصطلاح الفقهاء (۲) فی البیع (۳). نعم، ربما یستعمل فی کلمات بعضهم (۴) فی نقل غیرها، بل یظهر ذلک من کثیر من الأخبار، کالخبر الدال علی جواز بیع خدمة المدبر (۵) و بیع سکنی الدار التی لا یعلم صاحبها (۶) و کأخبار بیع الأرض الخراجیة و شرائها (۷) و الظاهر أنها مسامحة فی التعبیر، کما أن

***** (هامش) *****

(۱) المصباح المنیر: ۶۹، مادة: بیع.

(۲) فی ص و نسخة بدل ن، خ، م و ع زیادة: فی تعین العوض و المعوض.

(۳) لم ترد فی البیع فی ف.

(۴) کالشیخ قدس سره فی المبسوط ۶: ۱۷۲.

(۵) الوسائل ۱۶: ۷۴، الباب ۳ من أبواب التدبیر، الأحادیث ۱، ۳ و ۴.

(۶) الوسائل ۱۲: ۲۵۰، الباب الأول من أبواب عقد البیع و شروطه، الحدیث ۵.

(۷) الوسائل ۱۱: ۱۱۸، الباب ۷۱ من أبواب جهاد العدو، الحدیث ۱ و ۶ و ۱۲: ۲۷۵، الباب ۲۱ من أبواب عقد البیع و شروطه، الحدیث ۹ و ۱۰. (*)

*****ص ۸*****

لفظ الإجارة یستعمل عرفا فی نقل بعض الأعیان، کالثمرة علی الشجرة و أما العوض، فلا إشکال فی جواز کونها منفعة، کما فی غیر موضع من القواعد (۱) و عن التذکرة (۲) و جامع المقاصد (۳) و لا یبعد عدم الخلاف فیه. نعم، نسب (۴) إلی بعض الأعیان (۵) الخلاف فیه و لعله لما اشتهر فی کلامهم:

من أن البیع لنقل (۶) الأعیان و الظاهر إرادتهم بیان المبیع (۷)، نظیر قولهم:

إن الإجارة لنقل المنافع و أما عمل الحر، فإن قلنا: إنه قبل المعاوضة علیه من الأموال، فلا إشکال و إلا ففیه إشکال، من حیث احتمال اعتبار کون العوضین فی البیع مالا قبل المعاوضة، کما یدل علیه ما تقدم عن المصباح و أما الحقوق (۸)، فإن لم (۹) تقبل المعاوضة بالمال - کحق الحضانة

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۱۳۶ و ۲۲۵.

(۲) التذکرة ۱: ۵۵۶ - ۵۵۷ و ۲: ۲۹۲.

(۳) جامع المقاصد ۷: ۱۰۳.

(۴) نسبه الشیخ الکبیر قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : الورقة ۴۸.

(۵) هو الوحید البهبهانی قدس سره فی رسالته العملیة الموسومة ب آداب التجارة (انظر هدایة الطالب: ۱۴۹).

(۶) فی غیر ف: نقل.

(۷) فی ش: البیع.

(۸) فی غیر ش زیادة: الاخر. قال الشهیدی فی شرحه (الصفحة ۱۴۹) : الظاهر زیادة کلمة الاخر.

(۹) فی ف: فلو لم. (*)

*****ص ۹*****

و الولایة (۱) - فلا إشکال و کذا لو لم تقبل النقل (۲)، کحق الشفعة و حق الخیار، لأن البیع تملیک الغیر و لا ینتقض (۳) ببیع الدین علی من هو علیه، لأنه لا مانع من کونه تملیکا فیسقط و لذا جعل الشهید فی قواعده الإبراء مرددا بین الإسقاط و التملیک (۴) و الحاصل: أنه یعقل أن یکون مالکا لما (۵) فی ذمته فیؤثر تملیکه السقوط و لا یعقل أن یتسلط علی نفسه و السر: أن هذا (۶) الحق طنة سلطنة فعلیة لا یعقل قیام طرفیها بشخص واحد، بخلاف الملک، فإنها نسبة بین المالک و المملوک و لا یحتاج إلی من یملک علیه حتی یستحیل اتحاد المالک و المملوک علیه، فافهم و أما الحقوق القابلة للانتقال - کحق التحجیر و نحوه - فهی و إن قبلت النقل و قوبلت بالمال فی الصلح، إلا أن فی جواز وقوعها عوضا للبیع إشکالا، من أخذ المال فی عوضی المبایعة لغة و عرفا، مع ظهور کلمات الفقهاء - عند التعرض لشروط العوضین و لما یصح أن یکون اجرة فی الإجارة - فی حصر الثمن فی المال.

***** (هامش) *****

(۱) عبارة کحق الحضانة و الولایة من ش.

(۲) کذا فی ف و ش و نسخة بدل ن، خ، م و ع و فی غیرها: الانتقال.

(۳) النقض من صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۲۰۹.

(۴) القواعد و الفوائد ۱: ۲۹۱.

(۵) لم ترد لما فی ش.

(۶) فی ش و هامش ن: مثل هذا. (*)

*****ص ۱۰*****

ثم الظاهر: أن لفظ البیع لیس له حقیقة شرعیة و لا متشرعیة (۱)، بل هو باق علی معناه العرفی، کما سنوضحه إن شاء الله، إلا أن الفقهاء قد اختلفوا فی تعریفه، ففی المبسوط (۲) و السرائر (۳) و التذکرة (۴) و غیرها (۵) : انتقال عین من شخص إلی غیره بعوض مقدر علی وجه التراضی و حیث إن فی هذا التعریف مسامحة واضحة، عدل آخرون (۶) إلی تعریفه ب: الإیجاب و القبول الدالین علی الانتقال و حیث إن البیع من مقولة المعنی دون اللفظ - مجردا أو بشرط قصد المعنی و إلا لم یعقل إنشاؤه باللفظ - عدل جامع المقاصد إلی تعریفه ب: نقل العین بالصیغة المخصوصة (۷) و یرد علیه - مع أن النقل لیس مرادفا للبیع و لذا صرح فی التذکرة: بأن إیجاب البیع لا یقع بلفظ نقلت و جعله من الکنایات (۸)،

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: متشرعة.

(۲) المبسوط ۲: ۷۶.

(۳) لم ترد السرائر فی غیر ف، انظر السرائر ۲: ۲۴۰.

(۴) التذکرة ۱: ۴۶۲.

(۵) فی ن، ع، ص و ش: غیرهما، انظر القواعد ۱: ۱۲۳ و التحریر ۱: ۱۶۴.

(۶) منهم:

المحقق فی المختصر النافع: ۱۱۸ و الشهید فی الدروس ۳: ۱۹۱ و الفاضل المقداد فی التنقیح ۲: ۲۴.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۵۵.

(۸) لم نعثر علیه بعینه، نعم فیه - بعد ذکر شرط التصریح - : عدم انعقاده بمثل: أدخلته فی ملکک أو جعلته لک، انظر التذکرة ۱: ۴۶۲. (*)

*****ص ۱۱*****

و إن المعاطاة عنده (۱) بیع مع خلوها عن الصیغة - : أن النقل بالصیغة أیضا لا یعقل إنشاؤه بالصیغة و لا یندفع هذا: بأن المراد أن البیع نفس النقل الذی هو مدلول الصیغة، فجعله مدلول الصیغة إشارة إلی تعیین ذلک الفرد من النقل، لا أنه (۲) مأخوذ فی مفهومه حتی یکون مدلول بعت: نقلت بالصیغة، لأنه إن ارید بالصیغة خصوص بعت لزم الدور، لأن المقصود معرفة مادة بعت و إن ارید بها ما یشمل (۳) ملکت وجب الاقتصار علی مجرد التملیک و النقل. فالأولی تعریفه بأنه: إنشاء تملیک عین بمال و لا یلزم علیه شیء مما تقدم. نعم، یبقی علیه امور: منها: أنه موقوف علی جواز الإیجاب بلفظ ملکت و إلا لم یکن مرادفا له (۴) و یرده:

أنه الحق کما سیجئ (۵) و منها: أنه لا یشمل بیع الدین علی من هو علیه، لأن الإنسان لا یملک مالا علی نفسه.

***** (هامش) *****

(۱) أی عند المحقق الثانی، راجع جامع المقاصد ۴: ۵۸.

(۲) فی ف: لا لأنه.

(۳) فی ف: یشتمل.

(۴) فی غیر ش و مصححة ن: لها.

(۵) یجئ فی الصفحة ۱۵ و ۱۲۰. (*)

*****ص ۱۲*****

و فیه - مع ما عرفت (۱) و ستعرف من تعقل تملک ما علی نفسه (۲) و رجوعه إلی سقوطه عنه، نظیر تملک ما هو مساو لما فی ذمته و سقوطه بالتهاتر - : أنه لو لم یعقل التملیک لم یعقل البیع، إذ لیس للبیع - لغة و عرفا - معنی غیر المبادلة و النقل و التملیک و ما یساویها من الألفاظ و لذا قال فخر الدین: إن معنی بعت فی لغة العرب: ملکت غیری (۳)، فإذا لم یعقل ملکیة (۴) ما فی ذمة نفسه لم یعقل شیء مما یساویها، فلا یعقل البیع و منها: أنه یشمل التملیک بالمعاطاة، مع حکم المشهور، بل دعوی الإجماع علی أنها لیست بیعا (۵) و فیه: ما سیجئ من کون المعاطاة بیعا (۶) و أن (۷) مراد النافین نفی صحته و منها: صدقه علی الشراء، فإن المشتری بقبوله للبیع یملک ماله بعوض المبیع.

***** (هامش) *****

(۱) راجع الصفحة ۹، قوله: و الحاصل: أنه یعقل...

(۲) فی ف: ما فی ذمة نفسه و فی مصححة ن و نسخة بدل ش: ما فی ذمته.

(۳) قاله فی شرح الإرشاد، علی ما حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۲.

(۴) فی ف: ملکیته.

(۵) کما ادعاه ابن زهرة فی الغنیة: ۲۱۴.

(۶) یأتی فی الصفحة ۴۰.

(۷) فی ش: لأن. (*)

*****ص ۱۳*****

و فيه: أن التمليك فيه ضمنى و إنما حقيقته التملك بعوض و لذا لا يجوز الشراء بلفظ ملكت، تقدم على الإيجاب أو تأخر و به يظهر اندفاع الإيراد بانتقاضه بمستأجر العين بعين (۱)، حيث إن الاستئجار يتضمن تمليك العين بمال، أعنى: المنفعة و منها: انتقاض طرده بالصلح على العين بمال و بالهبة المعوضة و فيه: أن حقيقة الصلح - و لو تعلق بالعين - ليس هو التمليك على وجه المقابلة و المعاوضة، بل معناه الأصلى هو التسالم و لذا لا يتعدى بنفسه إلى المال. نعم، هو متضمن للتمليك إذا تعلق بعين، لا أنه نفسه و الذى يدلك على هذا: أن الصلح قد يتعلق بالمال عينا أو منفعة، فيفيد التمليك و قد يتعلق بالانتفاع به (۲)، فيفيد فائدة العارية و هو مجرد التسليط (۳) و قد يتعلق بالحقوق، فيفيد الإسقاط أو الانتقال و قد يتعلق بتقرير أمر بين المتصالحين - كما فى قول أحد الشريكين لصاحبه: صالحتك على أن يكون الربح لك و الخسران عليك - فيفيد مجرد التقرير. فلو كانت (۴) حقيقة الصلح هى عين كل من (۵) هذه المفادات الخمسة لزم كونه مشتركا لفظيا و هو واضح البطلان، فلم يبق إلا أن يكون مفهومه معنى آخر و هو التسالم، فيفيد فى كل موضع (۶) فائدة من

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد بعين فى ف.

(۲) لم ترد به فى غير ف.

(۳) فى ف: التسلط.

(۴) فى غير ش: كان.

(۵) لم ترد كل من فى ف.

(۶) فى هامش ف زيادة: من المواضع. (*)

*****ص ۱۴*****

الفوائد المذكورة بحسب ما يقتضيه متعلقه. فالصلح على العين بعوض: تسالم عليه (۱) و هو يتضمن التمليك، لا أن مفهوم الصلح فى خصوص هذا المقام و حقيقته هو إنشاء التمليك و من هنا لم يكن طلبه من الخصم إقرارا (۲)، بخلاف طلب التمليك و أما الهبة المعوضة - و المراد بها هنا: ما اشترط فيها (۳) العوض - فليست إنشاء تمليك بعوض على جهة المقابلة و إلا لم يعقل تملك أحدهما لأحد العوضين من دون تملك الآخر للآخر (۴)، مع أن ظاهرهم عدم تملك العوض بمجرد تملك الموهوب الهبة (۵)، بل غاية الأمر أن المتهب لو لم يؤد العوض كان للواهب الرجوع فى هبته، فالظاهر أن التعويض المشترط فى الهبة كالتعويض الغير المشترط فيها فى كونه تمليكا (۶) مستقلا يقصد به وقوعه عوضا، لا أن حقيقة المعاوضة و المقابلة مقصودة فى كل من العوضين، كما يتضح ذلك بملاحظة التعويض الغير المشترط فى ضمن (۷) الهبة الاولى (۸).

***** (هامش) *****

(۱) فى ف زيادة: به.

(۲) فى ش زيادة: له.

(۳) فى ص: فيه.

(۴) لم ترد للآخر فى ف.

(۵) فى ش و م و نسخة بدل ن، خ و ع: بالهبة.

(۶) فى ف: تملكا.

(۷) فى ف بدل ضمن: إنشاء.

(۸) فى غير ف و ش زيادة ما يلى: و مما ذكرنا تقدر على إخراج القرض من التعريف، إذ ليس المقصود الأصلى منه المعاوضة و

المقابلة، فتأمل، لكن شطب عليها فى م و كتب عليها فى ن: زائد. (*)

*****ص ۱۵*****

فقـد تحقق مما ذكرنا: أن حقيقة تمليك العين بالعوض ليست إلا البيع، فلو قال: ملكتك كذا بكذا كان بيعا و لا يصح صـلحا و لا هبة معوضـة و إن قصـدهما، إذ التمليك على جهـة المقابلة الحقيقية ليس صـلحا و لا هبة، فلا يقعان به. نعم، لو قلنا بوقوعهما بغير الألفاظ الصـريحة توجه تحققهما مع قصدهما، فما قيل من أن البيع هو الأصل فى تمليك الأعيان بالعوض، فيقدم على الصلح و الهبة المعوضة (۱)، محل تأمل، بل منع، لما عرفت من أن تمليك الأعيان بالعوض هو البيع لا غير. نعم، لو اتى بلفظ التمليك بالعوض و احتمل إرادة غير حقيقته كان [مقتضى] (۲) الأصل اللفظى حمله على المعنى الحقيقى، فيحكم بالبيع، لكن الظاهر أن الأصل بهذا المعنى ليس مراد القائـل المتقـدم و سـيجئ توضـيحه فى مسألـة المعاطـاة فى غير البيع إن شاء الله (۳). بقى (۴) القرض داخلاـ فى ظاهر الحـد و يمكن إخراجه بأن مفهومه ليس نفس المعاوضـة، بل هو تمليك على وجه ضـمان المثل (۵) أو القيمـة، لا معاوضة للعين بهما و لذا لا يجرى فيه ربا المعاوضة (۶) و لا الغرر

***** (هامش) *****

(۱) انظر الجواهر ۲۲: ۲۴۶.

(۲) لم ترد مقتضى فى النسخ، إلا أنها زيدت فى ن، ص و ش تصحيحا أو استظهارا.

(۳) يجئ فى الصفحة ۹۱ عند قوله: الخامس فى حكم جريان المعاطاة...

(۴) فى ف و ن: و بقى.

(۵) فى ف: الضمان للمثل.

(۶) فى ف: المعاوضات. (*)

*****ص ۱۶*****

المنفى فيهـا و لا ذكر العوض و لا العلم به، فتأمل (۱). ثم إن ما ذكرنا، تعريف للبيع المأخوذ فى صـيغة بعت و غيره (۲) من المشتقات و يظهر من بعض من قـارب عصـرنا (۳) اسـتعماله فى معـان اخر غير ما ذكر (۴) : أحـدها: التمليك المـذكور، لكن (۵) بشرط تعقبه بتملـك المشـترى و إليـه نظر بعض مشايخنـا (۶)، حيث أخـذ قيـد التعقب (۷) بـالقبول (۸) فى تعريف الـبيع المصـطلح و لعله لتبـادر التمليك المقرون بالقبول من اللفظ، بل و صـحة السـلب عن المجرد و لهـذا لا يقال: باع فلان ماله، إلا بعد أن يكون قد اشتراه غيره و يستفاد من قول القائل: بعت مالى، أنه اشتراه غيره، لا أنه أوجب (۹) البيع فقط.

***** (هامش) *****

(۱) عبارة بقى القرض - إلى - فتأمل لم ترد فى خ و كتب عليها فى غير ف و ش: زائد و قد تقدم (فى الصـفحة ۱۴، الهامش ۸) زيادة عبارة عن بعض النسـخ ترتبط بإخراج القرض و الظاهر أن المؤلف قـدس سـره كتب أولا تلك العبارة ثم أعرض عنها و بينها هنا بلفظ أوفى، فصار ذلك منشأ لاختلاف النسخ.

(۲) فى ف: غيرها.

(۳) انظر مقابس الأنوار: ۱۰۷ (كتاب البيع) و ۲۷۵ (كتاب النكاح).

(۴) عبارة غير ما ذكر من ف و ش و مصححة ن.

(۵) فى ف: لكنه.

(۶) لم نعثر عليه و لعله المحقق النراقى، انظر المستند ۲: ۳۶۰.

(۷) فى ف: التعقيب.

(۸) فی غیر ش زیادة: مأخوذا و شطب علیها فی ن.

(۹) فی ف: وجب. (*)

*****ص ۱۷*****

الثانی: الأثر الحاصل من الإیجاب و القبول و هو الانتقال، کما یظهر من المبسوط (۱) و غیره (۲). الثالث: نفس العقد المرکب من الإیجاب و القبول و إلیه ینظر من عرف البیع بالعقد (۳). قال (۴) : بل الظاهر اتفاقهم علی إرادة هذا المعنی فی عناوین أبواب المعاملات، حتی الإجارة و شبهها التی لیست هی فی الأصل (۵) اسما لأحد طرفی العقد (۶). أقول: أما البیع بمعنی الإیجاب المتعقب للقبول، فالظاهر أنه لیس مقابلا للأول و إنما هو فرد انصرف إلیه اللفظ فی مقام قیام القرینة علی إرادة الإیجاب المثمر، إذ لا ثمرة فی الإیجاب المجرد، فقول المخبر: بعت، إنما أراد الإیجاب المقید، فالقید مستفاد من الخارج، لا أن البیع مستعمل فی الإیجاب المتعقب للقبول و کذلک لفظ النقل و الإبدال و التملیک و شبهها، مع أنه لم یقل (۷) أحد بأن تعقب القبول له دخل فی معناها. نعم، تحقق القبول شرط للانتقال فی الخارج، لا فی نظر الناقل، إذ

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۲: ۷۶.

(۲) السرائر ۲: ۲۴۰.

(۳) مثل الحلبی فی الکافی: ۳۵۲ و ابن حمزة فی الوسیلة: ۲۳۶ و اختاره العلامة فی المختلف ۵: ۵۱.

(۴) أی بعض من قارب عصر المؤلف قدس سره ، المشار إلیه آنفا.

(۵) لم ترد هی فی الأصل فی ف.

(۶) انظر مقابس الأنوار: ۱۰۷ و ۲۷۵.

(۷) فی ف: لم ینقل. (*)

*****ص ۱۸*****

لا ینفک التأثیر عن الأثر (۱)، فالبیع و ما یساویه معنی من قبیل الإیجاب و الوجوب، لا الکسر و الانکسار - کما تخیله بعض (۲) - فتأمل و منه یظهر ضعف أخذ القید المذکور فی معنی البیع المصطلح، فضلا عن أن یجعل أحد معانیها (۳) و أما البیع بمعنی الأثر و هو الانتقال، فلم یوجد فی اللغة و لا فی العرف (۴) و إنما وقع فی تعریف جماعة تبعا للمبسوط (۵) و قد یوجه (۶) : بأن المراد بالبیع المحدود المصدر من المبنی للمفعول، أعنی: المبیعیة و هو تکلف حسن و أما البیع بمعنی العقد، فقد صرح الشهید الثانی رحمه الله: بأن إطلاقه علیه مجاز، لعلاقة السببیة (۷) و الظاهر أن المسبب هو الأثر الحاصل فی نظر الشارع، لأنه المسبب عن العقد، لا النقل الحاصل من فعل الموجب، لما عرفت من أنه حاصل بنفس إنشاء الموجب من دون توقف علی شیء، کحصول وجوب الضرب فی نظر الآمر (۸) بمجرد الأمر و إن لم یصر واجبا فی

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و مصححة ن و قد وردت العبارة فی سائر النسخ مع اختلاف - غیر مخل - فی التقدیم و التأخیر.

(۲) المراد به - ظاهرا - الشیخ أسد الله التستری، راجع مقابس الأنوار: ۱۰۷.

(۳) کذا فی النسخ و المناسب: معانیه.

(۴) العبارة فی ف هکذا: فلم یوجد له أثر فی اللغة و لا العرف.

(۵) راجع الصفحة ۱۰.

(۶) وجهه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۲۷۴.

(۷) المسالک ۳: ۱۴۴.

(۸) فی ف: فی نفس الآمر. (*)

*****ص ۱۹*****

الخارج (۱) فی نظر غیره و إلی هذا نظر جمیع ما ورد فی النصوص و الفتاوی من قولهم:

لزم البیع، أو وجب، أو لا ـ بیع بینهما، أو أقاله فی البیع و نحو ذلک و الحاصل: أن البیع الذی یجعلونه من العقود یراد به النقل بمعنی اسم المصدر مع اعتبار تحققه فی نظر الشارع، المتوقف علی تحقق الإیجاب و القبول، فإضافة العقد إلی البیع بهذا المعنی لیست بیانیة و لذا یقال: انعقد البیع و لا ینعقد البیع. ثم إن الشهید الثانی نص فی کتاب الیمین من المسالک علی أن عقد البیع و غیره من العقود حقیقة فی الصحیح، مجاز فی الفاسد، لوجود خواص الحقیقة و المجاز، کالتبادر و صحة السلب. قال: و من ثم حمل (۲) الإقرار به علیه، حتی لو ادعی إرادة الفاسد لم یسمع إجماعا و لو کان مشترکا بین الصحیح و الفاسد لقبل تفسیره بأحدهما کغیره من الألفاظ المشترکة و انقسامه إلی الصحیح و الفاسد أعم من الحقیقة (۳)، انتهی و قال الشهید الأول (۴) فی قواعده:

الماهیات الجعلیة کالصلاة و الصوم و سائر العقود لا ـ تطلق علی الفاسد إلا ـ الحج، لوجوب المضی فیه (۵)، انتهی و ظاهره إرادة الإطلاق الحقیقی و یشکل ما ذکراه بأن وضعها للصحیح یوجب عدم جواز التمسک

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فی الخارج فی ف و شطب علیها فی ن.

(۲) فی غیر ش: قبل و صحح فی أکثر النسخ بما فی المتن.

(۳) المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۱۵۹.

(۴) لم ترد الأول فی ف.

(۵) القواعد و الفوائد ۱: ۱۵۸. (*)

*****ص ۲۰*****

بإطلاق نحو * (وأحل الله البیع) * (۱) و إطلاقات (۲) أدلة سائر العقود فی مقام الشک فی اعتبار شیء فیها، مع أن سیرة علماء الإسلام التمسک بها فی هذه المقامات. نعم، یمکن أن یقال: إن البیع و شبهه فی العرف إذا استعمل فی الحاصل من المصدر الذی یراد من قول القائل (۳) : بعت عند الإنشاء، لا یستعمل حقیقة إلا فی ما کان صحیحا مؤثرا و لو فی نظر القائل (۴)، ثم إذا کان مؤثرا فی نظر الشارع کان بیعا عنده و إلا کان صورة بیع، نظیر بیع الهازل عند العرف. فالبیع الذی یراد منه ما حصل عقیب قول القائل: بعت عند العرف و الشرع حقیقة فی الصحیح المفید للأثر و مجاز فی غیره، إلا أن الإفادة و ثبوت الفائدة مختلف فی نظر العرف و الشرع و أما وجه تمسک العلماء بإطلاق أدلة البیع و نحوه، فلأن الخطابات لما وردت علی طبق العرف، حمل لفظ البیع و شبهه فی الخطابات الشرعیة علی ما هو الصحیح المؤثر عند العرف، أو علی المصدر الذی یراد من لفظ بعت، فیستدل بإطلاق الحکم بحله أو بوجوب الوفاء علی کونه مؤثرا فی نظر الشارع أیضا، فتأمل فإن للکلام محلا آخر.

* (ها مش) *

(۱) البقرة: ۲۷۵. (۲) فی ف: إطلاق. (۳) کلمة القائل من ش و مصححة ن. (۴) فی ف: نظر الفاعل و فی ش: نظرهم و فی سائر النسخ جمع بین ما أثبتناه و ما فی ش. (*)

*****ص ۲۱*****

## الکلام فی المعاطاة

الکلام فی المعاطاة

*****ص ۲۳*****

الکلام فی المعاطاة إعلم أن المعاطاة – علی ما فسره جماعة (۱) – : أن یعطی کل من اثنین عوضا عما یأخذه من الآخر و هو یتصور علی وجهین: أحدهما: أن یبیح کل منهما للآخر التصرف فیما یعطیه، من دون نظر إلی تملیکه. الثانی: أن یتعاطیا علی وجه التملیک و ربما یذکر وجهان آخران (۲) : أحدهما: أن یقع النقل (۳) من غیر قصد البیع و لا تصریح بالإباحة المزبورة، بل یعطی شیئا لیتناول شیئا فدفعه (۴) الآخر إلیه. الثانی: أن یقصد الملک المطلق، دون خصوص البیع.

***** (هامش) *****

(۱) منهم المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد (مخطوط) : ۲۱۵ و الشهید الثانی فی الروضة البهیة ۳: ۲۲۲ و السید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۱۰.

(۲) ذکره صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۲۶ و ۲۲۷.

(۳) فی ن: الفعل.

(۴) کذا فی النسخ و المناسب: فیدفعه، کما فی مصححة ع.

*****ص ۲۴*****

و یرد الأول: بامتناع خلو الدافع (۱) عن قصد عنوان من عناوین البیع، أو الإباحة، أو العاریة، أو الودیعة، أو القرض، أو غیر ذلک من العنوانات الخاصة و الثانی: بما تقدم فی تعریف البیع (۲) : من أن التملیک بالعوض علی وجه المبادلة هو مفهوم البیع، لا غیر. نعم، یظهر من غیر واحد منهم (۳) فی بعض (۴) العقود – کبیع لبن الشاة مدة و غیر ذلک – : کون التملیک المطلق أعم من البیع. ثم إن المعروف بین علمائنا فی حکمها: أنها مفیدة لإباحة التصرف (۵) و یحصل الملک بتلف إحدی العینین و عن المفید (۶) و بعض العامة (۷) : القول بکونها لازمة کالبیع و عن العلامة رحمه الله فی النهایة:

***** (هامش) *****

(۱) فی نسخة بدل ن، خ، م، ع و ش: الواقع.

(۲) تقدم فی الصفحة ۱۵.

(۳) انظر المختلف ۵: ۲۴۹ و الدروس ۳: ۱۹۷ و جامع المقاصد ۴: ۱۱۰.

(۴) کذا فی ش و فی سائر النسخ بدل فی بعض: کون بعض.

(۵) کما سیأتی عن الحلبی و الشیخ و ابن زهرة و ابن إدریس و العلامة فی التذکرة.

(۶) نقله عنه المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد (مخطوط) : ۲۱۶ و فیه: خلافا للمفید رحمه الله فإنه جعلها کالعقد و نسبه فی جامع المقاصد (۴: ۵۸) إلی ظاهر عبارة المفید و نحوه فی مجمع الفائدة (۸: ۱۴۲) و فی الجواهر (۲۲: ۲۱۰) : اشتهر نقل هذا عن المفید و لکن قال بعد أسطر: و لیس فیما وصل إلینا من کلام المفید تصریح بما نسب إلیه.

(۷) حکاه صاحب الجواهر فی الجواهر (۲۲: ۲۱۰) عن أحمد و مالک و انظر المغنی لابن قدامة ۳: ۵۶۱ و المجموع ۹: ۱۹۱. (*)

*****ص ۲۵*****

احتمال کونها بیعا فاسدا فی عدم إفادتها لإباحة التصرف (۱) و لا بد – أولا – من ملاحظة أن النزاع فی المعاطاة المقصود بها الإباحة، أو فی المقصود بها التملیک؟ الظاهر من الخاصة و العامة هو المعنی الثانی و حیث إن الحکم بالإباحة بدون الملک قبل التلف و حصوله بعده لا یجامع ظاهرا قصد التملیک من المتعاطیین، نزل المحقق الکرکی الإباحة فی کلامهم علی الملک الجائز المتزلزل و أنه یلزم بذهاب إحدی العینین و حقق ذلک فی شرحه علی القواعد و تعلیقه علی الإرشاد بما لا مزید علیه (۲). لکن بعض المعاصرین

لما استبعد هذا الوجه التجأ إلى جعل محل النزاع هى المعاطاة المقصود بها مجرد الإباحة و رجح بقاء الإباحة فى كلامهم على ظاهرها المقابل للملك و نزل مورد حكم قدماء الأصحاب بالإباحة على هذا الوجه و طعن على من جعل محل النزاع فى المعاطاة بقصد التمليك، قائلا: إن القول بالإباحة الخالية عن الملك مع قصد الملك مما لا ينسب إلى أصاغر الطلبة، فضلا عن أعاظم الأصحاب و كبرائهم (۳) و الإنصاف: أن ما ارتكبه المحقق الثانى فى توجيه الإباحة بالملك المتزلزل، بعيد فى الغاية عن مساق كلمات الأصحاب، مثل: الشيخ فى

***** (هامش) *****

(۱) نهاية الإحكام ۲: ۴۴۹.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۵۸، حاشية الإرشاد (مخطوط) : ۲۱۶.

(۳) الجواهر ۲۲: ۲۲۴ – ۲۲۵. (*)

*****ص ۲۶*****

المبسوط و الخلاف (۱) و الحلى فى السرائر (۲) و ابن زهرة فى الغنية (۳) و الحلبى فى الكافى (۴) و العلامة فى التذكرة و غيرها (۵)، بل كلمات بعضهم صريحة فى عدم الملك – كما ستعرف – إلا أن جعل محل النزاع ما إذا قصد الإباحة دون التمليك أبعد منه، بل لا يكاد يوجد فى كلام أحد منهم ما يقبل (۶) الحمل على هذا المعنى و لننقل – أولا – كلمات جماعة ممن ظفرنا على كلماتهم، ليظهر منه بعد تنزيل الإباحة على الملك المتزلزل – كما صنعه المحقق الكركى (۷) – و أبعدية جعل محل الكلام فى كلمات قدمائنا الأعلام ما لو قصد المتعاطيان مجرد إباحة التصرفات دون التمليك (۸)، فنقول و بالله التوفيق: قال (۹) فى الخلاف: إذا دفع قطعة إلى البقلى أو الشارب، فقال: أعطنى بها بقلا أو ماء، فأعطاه، فإنه لا يكون بيعا – و كذلك سائر المحقرات – و إنما يكون إباحة له، فيتصرف كل منهما فى ما أخذه تصرفا

***** (هامش) ***** *

(۱) المبسوط ۲: ۸۷، الخلاف ۳: ۴۱، كتاب البيوع، المسألة ۵۹.

(۲) السرائر ۲: ۲۵۰.

(۳) الغنية: ۲۱۴.

(۴) الكافى فى الفقه: ۳۵۲ – ۳۵۳.

(۵) التذكرة ۱: ۴۶۲ و انظر المختلف ۵: ۵۱ و الإرشاد ۱: ۳۵۹ و القواعد ۱: ۱۲۳.

(۶) العبارة فى ف هكذا: بل لا يكاد يوجد كلام منهم يقبل...

(۷) تقدم عنه فى الصفحة السابقة.

(۸) فى ف زيادة: كما صنعه بعض المعاصرين.

(۹) فى ف: قال الشيخ. (*)

*****ص ۲۷*****

مباحا من دون أن يكون ملكه و فائدة ذلك: أن البقلى إذا أراد أن يسترجع البقل أو أراد صاحب القطعة أن يسترجع قطعته كان لهما ذلك، لأن الملك لم يحصل لهما و به قال الشافعى و قال أبو حنيفة: يكون بيعا صحيحا و إن لم يحصل (۱) الإيجاب و القبول و قال ذلك فى المحقرات، دون غيرها. دليلنا: إن العقد حكم شرعى و لا دلالة فى الشرع على وجوده هنا (۲)، فيجب أن لا يثبت و أما الإباحة بذلك، فهو مجمع عليه لا يختلف العلماء فيها (۳)، انتهى و لا يخفى صراحة (۴) هذا الكلام فى عدم حصول الملك و فى أن محل الخلاف بينه و بين أبى حنيفة ما لو قصد البيع، لا الإباحة المجردة، كما يظهر أيضا من بعض كتب الحنفية، حيث إنه – بعد

تفسیر البیع ب: مبادلهٔ مال بمال – قال: و ینعقد بالإیجاب و القبول و بالتعاطی (۵)، (۶) و أیضا، فتمسکه بأن العقد حکم شرعی، یدل علی عدم انتفاء قصد البیعیهٔ و إلا لکان الأولی، بل المتعین: التعلیل به، إذ مع انتفاء حقیقهٔ

***** (هامش) *****

(۱) فی ش و المصدر: لم یوجد.

(۲) فی ف و المصدر: ها هنا.

(۳) الخلاف ۳: ۴۱، کتاب البیوع، المسألهٔ ۵۹.

(۴) فی ن، خ، م و ع: ظهور و فی نسخهٔ بدلها: صراحهٔ.

(۵) فی ف: و التعاطی.

(۶) انظر الفتاوی الهندیهٔ ۳: ۲ و فیه – بعد التعریف المذکور – : و أما رکنه، فنوعان: أحدهما الإیجاب و القبول و الثانی التعاطی و هو الأخذ و الإعطاء. (*)

*****ص ۲۸*****

البیع لغهٔ و عرفا لا معنی للتمسک بتوقیفیهٔ (۱) الأسباب الشرعیهٔ، کما لا یخفی و قال فی السرائر – بعد ذکر اعتبار الإیجاب و القبول و اعتبار تقدم الأول علی الثانی – ما لفظه: فإذا دفع قطعهٔ إلی البقلی أو إلی الشارب، فقال: أعطنی، فإنه لا یکون بیعا و لا عقدا، لأن الإیجاب و القبول ما حصلا و کذلک سائر المحقرات و سائر الأشیاء محقرا کان أو غیر محقر، من الثیاب و الحیوان أو غیر ذلک و إنما یکون إباحهٔ له، فیتصرف کل منهما فی ما أخذه تصرفا مباحا، من غیر أن یکون ملکه أو دخل فی ملکه و لکل منهما أن یرجع فی ما بذله، لأن الملک لم یحصل لهما و لیس ذلک من العقود الفاسدهٔ، لأنه لو کان عقدا فاسدا لم یصح التصرف فیما صار إلی کل واحد منهما و إنما ذلک علی جههٔ الإباحهٔ (۲)، انتهی. فإن تعلیله (۳) عدم الملک بعدم حصول الإیجاب و القبول یدل علی أن لیس المفروض (۴) ما لو لم یقصد التملیک، مع أن ذکره فی حیز شروط العقد یدل علی ما ذکرنا و لا ینافی ذلک (۵) قوله: و لیس هذا من العقود الفاسدهٔ ... الخ (۶) کما لا یخفی.

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: بتوقفه علی، إلا أنه صحح فی ن و ع بما فی المتن.

(۲) السرائر ۲: ۲۵۰.

(۳) فی ف: تعلیل.

(۴) فی ظاهر ف: المقصود.

(۵) لم ترد ذلک فی ف.

(۶) لم ترد الخ فی ف. (*)

*****ص ۲۹*****

و قال فی الغنیهٔ – بعد ذکر الإیجاب و القبول فی عداد شروط صحهٔ انعقاد البیع، کالتراضی و معلومیهٔ العوضین و بعد بیان الاحتراز بکل (۱) من الشروط عن المعاملهٔ الفاقدهٔ له – ما هذا لفظه: و اعتبرنا حصول الإیجاب و القبول، تحرزا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتری و الإیجاب من البائع، بأن یقول: بعنیه بألف، فیقول: بعتک بألف، فإنه لا ینعقد بذلک، بل لا بد أن یقول المشتری بعد ذلک: اشتریت أو قبلت حتی ینعقد و احترازا أیضا عن القول بانعقاده بالمعاطاهٔ، نحو أن یدفع إلی البقلی قطعهٔ و یقول: اعطنی بقلا، فیعطیه، فإن ذلک لیس ببیع و إنما هو إباحهٔ للتصرف. یدل علی ما قلناه: الإجماع المشار إلیه و أیضا فما اعتبرناه مجمع علی صحهٔ العقد به و لیس علی صحته بما عداه دلیل و لما ذکرنا نهی (۲) صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم عن بیع المنابذهٔ و الملامسهٔ و عن بیع

الحصاة على التأويل الآخر و معنى ذلك: أن يجعل اللمس بشيء (۳) و النبذ له و إلقاء الحصاة بيعا موجبا (۴)، انتهى. فإن دلالة هذا الكلام على أن المفروض قصد المتعاطيين التمليك (۵)، من وجوه متعددة:

***** (هامش) *****

(۱) فى غير ش: لكل.

(۲) فى ف: نهى النبى.

(۳) كذا فى النسخ و الأصح: للشيء، كما فى المصدر.

(۴) الغنية: ۲۱۴.

(۵) فى ف: التملك. (*)

*****ص ۳۰*****

منها: ظهور أدلته (۱) الثلاثة فى ذلك و منها: احترازه عن المعاطاة و المعاملة بالاستدعاء بنحو واحد و قال فى الكافى - بعد ذكر أنه يشترط فى صحة (۲) البيع امور ثمانية - ما لفظه: و اشتراط (۳) الإيجاب و القبول، لخروجه من دونهما عن حكم البيع - إلى أن قال - : فإن اختل شرط من هذه لم ينعقد البيع و لم يستحق التسليم و إن جاز التصرف مع إخلال بعضها، للتراضى، دون عقد البيع و يصح معه الرجوع (۴)، انتهى و هو فى الظهور قريب من عبارة الغنية و قال المحقق رحمه الله فى الشرائع: و لا يكفى التقابض من غير لفظ و إن حصل من الأمارات ما دل على إرادة البيع (۵)، انتهى و ذكر كلمة الوصل ليس لتعميم المعاطاة لما لم يقصد (۶) به البيع، بل للتنبيه على أنه لا عبرة بقصد البيع من الفعل و قال فى التذكرة فى حكم الصيغة: الأشهر عندنا أنه لا بد منها، فلا يكفى التعاطى فى الجليل و الحقير، مثل أعطنى بهذا الدينار ثوبا

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى خ، ش و نسخة بدل ع و ظاهر ف و فى سائر النسخ: أدلة.

(۲) لم ترد صحة فى ف.

(۳) فى غير ف: و اشترط.

(۴) الكافى فى الفقه: ۳۵۲ - ۳۵۳.

(۵) الشرائع ۲: ۱۳.

(۶) فى ف: لما يقصد. (*)

*****ص ۳۱*****

فيعطيه ما يرضيه، أو يقول (۱) : خذ هذا الثوب بدينار فيأخذه و به قال الشافعى مطلقا، لأصالة بقاء الملك و قصور الأفعال عن الدلالة على المقاصد و عن (۲) بعض الحنفية و ابن شريح فى الجليل و قال أحمد:

ينعقد مطلقا و نحوه قال مالك، فإنه قال: ينعقد (۳) بما يعتقده (۴) الناس بيعا (۵)، انتهى (۶) و دلالته على قصد المتعاطيين للملك لا يخفى من وجوه، أدونها: جعل مالك موافقا لأحمد فى الانعقاد من جهة أنه قال: ينعقد بما يعتقده (۷) الناس بيعا و قال الشهيد فى قواعده - بعد قوله: قد يقوم السبب الفعلى مقام السبب القولى و ذكر أمثلة لذلك - ما لفظه: و أما المعاطاة فى المبايعات، فهى تفيد الإباحة لا الملك و إن كان فى الحقير عندنا (۸)، انتهى (۹) و دلالتها على قصد المتعاطيين للملك مما لا يخفى.

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ش و ص و المصدر و فى ف: و بقوله و فى سائر النسخ: أو بقوله.

(۲) لم ترد عن فى ف و المصدر.

(۳) فی ف و نسخهٔ بدل م و ع: یبیع.

(۴) فی غیر ش: یقصده.

(۵) لم ترد بیعا فی ف.

(۶) التذکرهٔ ۱: ۴۶۲.

(۷) تقدم آنفا اختلاف النسخ فی هذه العبارهٔ، انظر الهامش ۳ و ۴.

(۸) القواعد و الفوائد ۱: ۱۷۸، القاعدهٔ ۴۷.

(۹) کلمهٔ انتهی من ف. (*)

*****ص ۳۲*****

هذا کله، مع أن الواقع فی أیدی الناس هی المعاطاهٔ بقصد التملیک و یبعد فرض الفقهاء - من العامهٔ و الخاصهٔ - الکلام فی غیر ما هو الشائع بین الناس، مع أنهم صرحوا بإرادهٔ المعاملهٔ المتعارفهٔ بین الناس. ثم إنک قد عرفت ظهور أکثر العبارات المتقدمهٔ فی عدم حصول الملک، بل صراحهٔ بعضها، کالخلاف و السرائر و التذکرهٔ و القواعد و مع ذلک کله فقد قال المحقق الثانی فی جامع المقاصد:

إنهم أرادوا بالإباحهٔ الملک المتزلزل، فقال: المعروف بین الأصحاب أن المعاطاهٔ بیع و إن لم تکن کالعقد فی اللزوم، خلافا لظاهر عبارهٔ المفید و لا یقول أحد (۱) بأنها بیع فاسد سوی المصنف فی النهایهٔ و قد رجع عنه فی کتبه المتأخرهٔ عنها (۲) و قوله تعالی: * (إلا أن تکون تجارهٔ عن تراض منکم) * (۳) عام إلا ما أخرجه الدلیل و ما یوجد فی عبارهٔ جمع من متأخری الأصحاب: من أنها تفید الإباحهٔ و تلزم بذهاب إحدی العینین، یریدون به عدم اللزوم فی أول الأمر و بالذهاب یتحقق اللزوم، لامتناع إرادهٔ الإباحهٔ المجردهٔ عن (۴)

***** (هامش) *****

(۱) فی ش و المصدر زیادهٔ: من الأصحاب.

(۲) فی ش و المصدر زیادهٔ: و قوله تعالی * (أحل الله البیع) * یتناولها، لأنها بیع بالاتفاق حتی من القائلین بفسادها، لأنهم یقولون: هی بیع فاسد.

(۳) النساء: ۲۹.

(۴) فی غیر ف و ص: من. (*)

*****ص ۳۳*****

أصل الملک، إذ المقصود للمتعاطیین (۱) الملک، فإذا لم یحصل کان بیعا فاسدا (۲) و لم یجز التصرف (۳) و کافهٔ الأصحاب علی خلافه و أیضا، فإن الإباحهٔ المحضهٔ لا تقتضی الملک أصلا و رأسا، فکیف یتحقق ملک شخص بذهاب مال آخر فی یده؟ و إنما الأفعال لما لم تکن دلالتها علی المراد بالصراحهٔ کالقول - لأنها (۴) تدل بالقرائن - منعوا من لزوم العقد بها، فیجوز التراد ما دام ممکنا و مع (۵) تلف إحدی العینین یمتنع التراد فیتحقق (۶) اللزوم (۷) و یکفی تلف بعض إحدی العینین، لامتناع التراد فی الباقی، إذ هو موجب لتبعض الصفقهٔ و الضرر (۸)، انتهی (۹) و نحوه المحکی عنه فی تعلیقه علی الإرشاد و زاد فیه: أن مقصود المتعاطیین إباحهٔ مترتبهٔ علی ملک الرقبهٔ کسائر البیوع، فإن حصل مقصودهما ثبت ما قلنا و إلا لوجب أن لا تحصل إباحهٔ بالکلیهٔ، بل یتعین الحکم بالفساد، إذ المقصود غیر واقع، فلو وقع غیره لوقع بغیر

***** (هامش) *****

(۱) فی ش و المصدر زیادهٔ: إنما هو.

(۲) فی ش و المصدر: کانت فاسدة.

(۳) فی ش و المصدر زیادة: فی العین.

(۴) العبارة فی ش و المصدر هکذا: فی الصراحة کالأقوال و إنما.

(۵) فی ش و المصدر: فمع.

(۶) فی ش: و یتحقق.

(۷) فی ش و المصدر زیادة: لأن إحداهما فی مقابل الاخری.

(۸) جامع المقاصد ۴: ۵۸.

(۹) لم ترد انتهی فی ف. (*)

*****ص ۳۴*****

قصد و هو باطل و علیه یتفرع النماء و جواز وط ء الجاریة و من منع فقد أغرب (۱)، انتهی و الذی یقوی فی النفس: إبقاء ظواهر کلماتهم علی حالها و أنهم یحکمون بالإباحة المجردة عن الملک فی المعاطاة مع فرض قصد المتعاطیین التملیک و أن الإباحة لم تحصل بإنشائها ابتداء، بل إنما حصلت - کما اعترف به فی المسالک (۲) - من استلزام إعطاء کل منهما سلعته مسلطا علیها الإذن فی التصرف فیه بوجوه التصرفات، فلا یرد علیهم عدا ما ذکره المحقق المتقدم فی عبارته المتقدمة و حاصله: أن المقصود هو الملک، فإذا لم یحصل فلا منشأ لإباحة التصرف، إذ الإباحة إن کانت من المالک فالمفروض أنه لم یصدر منه إلا التملیک و إن کانت من الشارع فلیس علیها دلیل و لم یشعر کلامهم بالاستناد إلی نص فی ذلک، مع أن إلغاء الشارع للأثر المقصود و ترتیب غیره بعید جدا، مع أن التأمل فی کلامهم یعطی إرادة الإباحة المالکیة لا الشرعیة و یؤید إرادة الملک: أن ظاهر إطلاقهم إباحة التصرف شمولها للتصرفات التی لا تصح إلا من المالک، کالوط ء و العتق و البیع لنفسه و التزامهم حصول الملک مقارنا لهذه التصرفات - کما إذا وقعت هذه التصرفات من ذی الخیار، أو من (۳) الواهب الذی یجوز له الرجوع - بعید.

***** (هامش) *****

(۱) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : ۲۱۶.

(۲) المسالک ۳: ۱۴۸.

(۳) فی ف: و من. (*)

*****ص ۳۵*****

و سیجیء (۱) ما ذکره بعض الأساطین: من أن هذا القول مستلزم لتأسیس قواعد جدیدة. لکن الإنصاف: أن القول بالتزامهم لهذه الامور (۲) أهون من توجیه کلماتهم، فإن هذه الامور لا استبعاد فی التزامها إذا اقتضی الأصل عدم الملکیة و لم یساعد علیها دلیل معتبر و اقتضی الدلیل صحة التصرفات المذکورة، مع أن المحکی (۳) عن حواشی الشهید علی القواعد (۴) : المنع عما یتوقف علی الملک، کإخراجه فی خمس، أو زکاة (۵) و کوط ء الجاریة (۶) و مما یشهد علی نفی البعد عما ذکرنا - من إرادتهم الإباحة المجردة مع قصد المتعاطیین التملیک - : أنه قد صرح الشیخ فی المبسوط (۷) و الحلی فی السرائر (۸)، کظاهر العلامة فی القواعد (۹) بعدم حصول الملک

***** (هامش) *****

(۱) یجیء فی الصفحة ۴۴.

(۲) فی ف: لهذه الوجوه.

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۸.

(۴) لم ترد علی القواعد فی ف.

(۵) فی ف: و زکاة.

(۶) فی غیر ف و ش زیادة ما یلی: و صرح الشیخ فی المبسوط: بأن الجاریة لا تملک بالهدیة العاریة عن الإیجاب و القبول و لا یحل و طؤها، لکن شطب علیها فی ن و قال المامقانی رحمه الله: و هذه العبارة بتمامها قد خط - أی شطب - علیها المصنف قدس سره فی نسخته. انظر غایة الآمال: ۱۷۸.

(۷) المبسوط ۳: ۳۱۵.

(۸) السرائر ۳: ۱۷۷.

(۹) القواعد ۱: ۲۷۴. (*)

*****ص ۳۶*****

بإهداء الهدیة بدون الإیجاب و القبول و لو من الرسول، نعم یفید ذلک إباحة التصرف، لکن الشیخ استثنی وط ء الجاریة. ثم إن المعروف بین المتأخرین: أن من قال بالإباحة المجردة فی المعاطاة، قال بأنها لیست بیعا حقیقة کما هو ظاهر بعض العبائر المتقدمة (۱) و معقد إجماع الغنیة (۲) و ما أبعد ما بینه و بین توجیه المحقق الثانی من إرادة نفی اللزوم (۳)! و کلاهما خلاف الظاهر و یدفع الثانی (۴) : تصریح بعضهم (۵) بأن شرط لزوم البیع منحصر فی مسقطات الخیار، فکل بیع عنده لازم من غیر جهة الخیارات و تصریح غیر واحد (۶) بأن الإیجاب و القبول من شرائط صحة انعقاد البیع بالصیغة (۷) و أما الأول (۸)، فإن قلنا بأن البیع عند المتشرعة حقیقة فی الصحیح

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة ۲۶ عبارة الشیخ قدس سره فی الخلاف: فإنه لا یکون بیعا و فی الصفحة ۲۸ عبارة الحلی فی السرائر: فإنه لا یکون بیعا و لا عقدا.

(۲) تقدم فی الصفحة ۲۹.

(۳) تقدم کلامه فی الصفحة ۳۲.

(۴) أی توجیه المحقق الثانی.

(۵) لم نقف علی مصرح بذلک، نعم قال العلامة قدس سره فی القواعد (۱: ۱۴۱

- ۱۴۲) : الأصل فی البیع اللزوم و إنما یخرج عن أصله بأمرین: ثبوت خیار و ظهور عیب.

(۶) کالحلبی فی الکافی: ۳۵۳ و ابن زهرة فی الغنیة: ۲۱۴ و تقدم کلامهما فی الصفحة ۲۹ و ۳۰، فراجع.

(۷) قال الشهیدی فی شرحه بعد ذکر توجیه للعبارة: فالظاهر بل المتعین أن کلمة بالصیغة من غلط النسخة. (هدایة الطالب: ۱۶۰).

(۸) أی ما هو المعروف بین المتأخرین من أن المعاطاة لیست بیعا حقیقة. (*)

*****ص ۳۷*****

- و لو بناء علی ما قدمناه فی آخر تعریف البیع (۱) : من أن البیع فی العرف اسم للمؤثر منه فی النقل، فإن کان فی نظر الشارع أو المتشرعة، من حیث إنهم متشرعة و متدینون بالشرع، صحیحا مؤثرا فی الانتقال کان بیعا حقیقیا و إلا کان (۲) صوریا، نظیر بیع الهازل فی نظر العرف - فیصح علی ذلک نفی البیعیة علی وجه الحقیقة فی کلام کل من اعتبر فی صحته الصیغة، أو فسره بالعقد، لأ نهم فی مقام تعریف البیع بصدد بیان ما هو المؤثر فی النقل فی نظر الشارع. إذا عرفت ما ذکرنا

## الأقوال فی المعاطاة

الأقوال فی المعاطاة

فالأقوال فی المعاطاة – علی ما یساعده ظواهر کلماتهم – ستة: اللزوم مطلقا، کما عن ظاهر (۳) المفید (۴) و یکفی فی وجود القائل به قول العلامة رحمه الله فی التذکرة: الأشهر عندنا أنه لا بد من الصیغة (۵) و اللزوم بشرط کون الدال علی التراضی أو المعاملة لفظا، حکی عن بعض معاصری الشهید الثانی (۶) و بعض متأخری المحدثین (۷)، لکن

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة ۲۰.

(۲) فی ف زیادة: بیعا.

(۳) کذا فی ف و ن و فی م و ص: کما هو ظاهر المفید و فی خ و مصححة ع: کما هو عن ظاهر المفید و فی ش: کما هو ظاهر عن المفید.

(۴) راجع الصفحة ۲۴، الهامش ۶.

(۵) التذکرة ۱: ۴۶۲.

(۶) هو السید حسن بن السید جعفر، علی ما فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۶ و قد حکاه الشهید الثانی عنه بلفظ: و قد کان بعض مشایخنا المعاصرین یذهب إلی ذلک، المسالک ۳: ۱۴۷.

(۷) و هو المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۳۵۵. (*)

*****ص ۳۸*****

فی عد هذا من الأقوال فی المعاطاة تأمل (۱) و الملک الغیر اللازم، ذهب إلیه المحقق الثانی و نسبه إلی کل من قال بالإباحة (۲) و فی النسبة ما عرفت (۳) و عدم الملک مع إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک، کما هو ظاهر عبائر کثیر (۴)، بل ذکر فی المسالک: أن کل من قال بالإباحة یسوغ جمیع التصرفات (۵) و إباحة ما لا یتوقف علی الملک و هو الظاهر من الکلام المتقدم عن حواشی الشهید علی القواعد (۶) و هو المناسب لما حکیناه عن الشیخ فی إهداء الجاریة من دون إیجاب و قبول (۷) و القول بعدم إباحة التصرف مطلقا، نسب إلی ظاهر النهایة (۸)، لکن ثبت رجوعه عنه فی غیرها (۹) و المشهور بین علمائنا: عدم ثبوت الملک بالمعاطاة و إن قصد

***** (هامش) *****

(۱) کتب فی ش علی قوله: لکن – إلی – تأمل: هذه حاشیة منه قدس سره.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۵۸.

(۳) راجع الصفحة ۲۵ – ۲۶ و ۳۴.

(۴) تقدمت عباراتهم فی الصفحة ۲۶ – ۳۱.

(۵) المسالک ۳: ۱۴۹ و لفظه: لأن من أجاز المعاطاة سوغ أنواع التصرفات.

(۶) تقدم فی الصفحة ۳۵.

(۷) راجع الصفحة ۳۵ – ۳۶.

(۸) نهایة الإحکام ۲: ۴۴۹، حیث قرب فیها کون حکم المعاطاة حکم المقبوض بالعقود الفاسدة.

(۹) کما سیأتی عن التحریر. (*)

*****ص ۳۹*****

المتعاطیان بها التملیک (۱)، بل لم نجد قائلا به إلی زمان المحقق الثانی الذی قال به و لم یقتصر علی ذلک حتی نسبه إلی الأصحاب

(۲). نعم، ربما یوهمه ظاهر عبارة التحریر، حیث قال فیه: الأقوی أن المعاطاة غیر لازمة، بل لکل منهما فسخ المعاوضة ما دامت العین باقیة، فإن تلفت لزمت، انتهی و لذا نسب ذلک إلیه فی المسالک (۳)، لکن قوله بعد ذلک: و لا یحرم علی کل منهما الانتفاع بما قبضه، بخلاف البیع الفاسد (۴) ظاهر فی أن مراده مجرد الانتفاع، إذ لا معنی لهذه العبارة بعد الحکم بالملک و أما قوله: و الأقوی... الخ، فهو إشارة إلی خلاف المفید رحمه الله و العامة القائلین باللزوم و إطلاق المعاوضة علیها باعتبار ما قصده المتعاطیان و إطلاق الفسخ علی الرد (۵) بهذا الاعتبار أیضا و کذا اللزوم و یؤید ما ذکرنا - بل یدل علیه - : أن الظاهر من عبارة التحریر فی باب الهبة توقفها علی الإیجاب و القبول، ثم قال (۶) : و هل یستغنی عن

***** (هامش) *****

(۱) عبارة و إن قصد - إلی - التملیک لم ترد فی ف و ش و شطب علیها فی خ و کتب علیها فی ن: زائد.

(۲) راجع الصفحة ۳۲.

(۳) المسالک ۳: ۱۴۸.

(۴) التحریر ۱: ۱۶۴.

(۵) فی ف: التراد.

(۶) کذا فی النسخ و العبارة لا تخلو من تأمل و المعنی واضح. (*)

*****ص ۴۰*****

الإیجاب و القبول فی هدیة الأطعمة؟ الأقرب عدمه، نعم یباح التصرف بشاهد الحال (۱)، انتهی و صرح بذلک أیضا فی الهدیة (۲)، فإذا لم یقل فی الهبة بصحة المعاطاة فکیف یقول بها فی البیع؟ و ذهب جماعة (۳) - تبعا للمحقق الثانی - إلی حصول الملک و لا یخلو عن قوة، للسیرة المستمرة علی معاملة المأخوذ بالمعاطاة معاملة الملک فی التصرف فیه بالعتق و البیع و الوط ء و الإیصاء و توریثه و غیر ذلک من آثار الملک و یدل علیه أیضا: عموم قوله تعالی: * (وأحل الله البیع) * (۴)، حیث إنه یدل علی حلیة جمیع التصرفات المترتبة علی البیع، بل قد یقال: بأن الآیة دالة عرفا بالمطابقة (۵) علی صحة البیع، لا مجرد الحکم التکلیفی. لکنه محل تأمل و أما منع صدق البیع علیه عرفا فمکابرة و أما دعوی الإجماع فی کلام بعضهم علی عدم کون المعاطاة بیع

***** (هامش) *****

(۱) التحریر ۱: ۲۸۱.

(۲) التحریر ۱: ۲۸۴.

(۳) منهم:

المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۸: ۱۳۹ - ۱۴۱ و المحدث الکاشانی فی المفاتیح ۳: ۴۸ و المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۳۵۰ و ۳۶۱ و المحقق النراقی فی المستند ۲: ۳۶۱ - ۳۶۲ و نفی عنه البعد المحقق السبزواری فی الکفایة: ۸۸.

(۴) البقرة: ۲۷۵.

(۵) فی ف: دالة بالمطابقة عرفا. (*)

*****ص ۴۱*****

- کابن زهرة فی الغنیة (۱) - فمرادهم بالبیع: المعاملة اللازمة التی هی إحدی (۲) العقود و لذا صرح فی الغنیة بکون الإیجاب و القبول من شرائط صحة البیع و دعوی: أن البیع الفاسد عندهم لیس بیعا، قد عرفت الحال فیها (۳) و مما ذکر یظهر وجه التمسک بقوله تعالی: * (إلا أن تکون تجارة عن تراض) * (۴) و أما قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

الناس مسلطون علی أموالهم (۵) فلا دلالة فیه علی المدعی، لأن عمومه باعتبار أنواع السلطنة، فهو إنما یجدی فیما إذا شک فی أن

هذا النوع من السلطنة ثابتة للمالك و ماضية شرعا فى حقه، أم لا؟ أما إذا قطعنا بأن (۶) سلطنة خاصة - كتمليك ماله للغير - نافذة فى حقه، ماضية شرعا، لكن شك فى أن هذا التمليك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطى مع القصد، أم لا بد من القول الدال عليه (۷) ؟ فلا يجوز الاستدلال على سببية المعاطاة فى الشريعة للتمليك

***** (هامش) *****

(۱) تقدم كلامه فى الصفحة ۲۹.

(۲) فى ف و ش: أحد.

(۳) راجع الصفحة ۱۹ و غيرها.

(۴) النساء: ۲۹.

(۵) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۲، الحديث ۹۹.

(۶) فى ف: بأنه.

(۷) فى ع و ش زيادة: فلا استدراكا. (*)

*****ص ۴۲*****

بعموم تسلط الناس على أموالهم و منه يظهر - أيضا - : عدم جواز التمسك به (۱) لما سيجئ من شروط الصيغة و كيف كان، ففى الآيتين مع السيرة كفاية. اللهم إلا أن يقال: إنهما لا تدلان على الملك و إنما تدلان على إباحة جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملك، كالبيع و الوط ء و العتق و الإيصاء و إباحة هذه التصرفات إنما تستلزم الملك بالملازمة الشرعية الحاصلة فى سائر المقامات من الإجماع و عدم القول بالانفكاك، دون المقام الذى لا يعلم ذلك منهم، حيث أطلق القائلون بعدم الملك إباحة التصرفات و صرح فى المسالك: بأن من أجاز المعاطاة سوغ جميع التصرفات (۲)، غاية الأمر أنه لا بد من التزامهم بأن التصرف المتوقف على الملك يكشف عن سبق الملك عليه آنا ما، فإن الجمع بين إباحة هذه التصرفات و بين توقفها على الملك يحصل بالتزام هذا المقدار و لا يتوقف على الإلتزام بالملك من أول الأمر (۳) ليقال (۴) : إن مرجع هذه الإباحة أيضا إلى التمليك و أما ثبوت (۵) السيرة و استمرارها على التوريث، فهى كسائر سيراتهم الناشىءة عن المسامحة و قلة المبالاة فى الدين مما لا يحصى فى عباداتهم و معاملاتهم و سياساتهم، كما لا يخفى.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد به فى خ، م و ع.

(۲) المسالك ۳: ۱۴۹.

(۳) فى هامش ف زيادة: كما التزمه المحقق الثانى - صح.

(۴) فى غير ف و ش: فيقال.

(۵) فى ف: و أما ترتب. (*)

*****ص ۴۳*****

و دعوى: أنه لم يعلم من القائل بالإباحة جواز مثل هذه التصرفات المتوقفة على الملك - كما يظهر من المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد من منع إخراج المأخوذ بالمعاطاة فى الخمس و الزكاة و ثمن الهدى و عدم جواز وط ء الجارية المأخوذة بها (۱) و قد صرح الشيخ رحمه الله بالأخير فى معاطاة الهدايا (۲) - فيتوجه (۳) التمسك حينئذ بعموم الآية على جوازها، فيثبت الملك، مدفوعة: بأنه و إن لم يثبت ذلك، إلا أنه لم يثبت أن كل من قال بإباحة جميع هذه التصرفات قال بالملك من أول الأمر، فيجوز للفقيه حينئذ التزام إباحة جميع التصرفات مع التزام حصول الملك عند التصرف المتوقف على الملك، لا من أول الأمر. فالأولى حينئذ: التمسك

فی المطلب بأن المتبادر عرفا من حل البیع صحته شرعا. هذا، مع إمکان إثبات صحة المعاطاة فی الهبة و الإجارة ببعض إطلاقاتهما و تتمیمه فی البیع بالإجماع المرکب. هذا، مع أن (۴) ما ذکر: من أن للفقیه (۵) التزام حدوث الملک عند التصرف المتوقف علیه، لا یلیق بالمتفقه فضلا عن الفقیه! و لذا ذکر

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة ۳۵.

(۲) المبسوط ۳: ۳۱۵.

(۳) فی ف: فیوجه.

(۴) فی ن شطب علی کلمة: أن.

(۵) فی ن شطب علی کلمة: للفقیه. (*)

*****ص ۴۴*****

بعض الأساطین - فی شرحه علی القواعد فی مقام الاستبعاد - : أن القول بالإباحة المجردة، مع فرض (۱) قصد المتعاطیین التملیک و البیع، مستلزم لتأسیس قواعد جدیدة: منها: أن العقود و ما قام مقامها لا تتبع القصود و منها: أن یکون إرادة التصرف من المملکات، فتملک (۲) العین أو المنفعة بإرادة التصرف بهما (۳)، أو معه (۴) دفعة و إن لم یخطر ببال المالک الأول الإذن فی شیء من هذه التصرفات، لأنه قاصد للنقل من حین الدفع و أنه (۵) لا سلطان له بعد ذلک، بخلاف من قال: اعتق عبدک عنی و تصدق بمالی عنک و منها: أن الأخماس و الزکوات و الاستطاعة و الدیون و النفقات و حق المقاسمة (۶) و الشفعة و المواریث و الربا و الوصایا تتعلق بما (۷) فی الید، مع العلم ببقاء مقابله و عدم التصرف فیه، أو عدم العلم به، فینفی بالأصل، فتکون متعلقة بغیر الأملاک و أن صفة الغنی و الفقر تترتب

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فرض فی ف.

(۲) کذا فی ص و مصححة ن و فی غیرهما: فیملک.

(۳) کذا فی ش و ص و المصدر و مصححة ن و فی خ: فیها و فی سائر النسخ: بها.

(۴) فی أکثر النسخ: بیعه، إلا أنه صحح بعضها طبقا لما أثبتناه.

(۵) فی ش: لأنه.

(۶) فی ش و مصححتی ن و ع: المقاصة.

(۷) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: بما یتعلق، لکنه صحح بعضها طبقا لما أثبتناه. (*)

*****ص ۴۵*****

علیه کذلک، فیصیر ما لیس من الأملاک بحکم الأملاک و منها: کون التصرف من جانب مملکا للجانب الآخر، مضافا إلی غرابة استناد الملک إلی التصرف و منها: جعل التلف السماوی من جانب مملکا للجانب الآخر و التلف من الجانبین (۱) معینا للمسمی من الطرفین و لا رجوع إلی قیمة المثل حتی یکون له الرجوع بالتفاوت و مع حصوله فی ید الغاصب أو تلفه فیها، فالقول بأنه المطالب، لأنه تملک (۲) بالغصب أو التلف فی ید الغاصب، غریب! و القول بعدم الملک بعید جدا، مع أن فی التلف القهری إن ملک التالف قبل التلف فهو عجیب (۳)! و معه بعید، لعدم قابلیته (۴) و بعده ملک معدوم و مع عدم الدخول فی الملک یکون ملک الآخر بغیر عوض و نفی الملک مخالف للسیرة و بناء المتعاطیین و منها: أن التصرف إن جعلناه من النواقل القهریة فلا یتوقف علی النیة، فهو بعید و إن أوقفناه علیها کان الواطئ للجاریة من غیرها (۵) و اطئا بالشبهة و الجانی علیه و المتلف (۶) جانیا علی مال الغیر و متلفا له.

***** (هامش) *****

(۱) فی ش و هامش ن زیادة: مع التفریط.

(۲) فی ص و المصدر: یملک.

(۳) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: فعجیب.

(۴) فی ص و المصدر زیادة: حینئذ.

(۵) فی المصدر: من غیر علم.

(۶) فی ش زیادة: له. (*)

*****ص ۴۶*****

و منها: أن النماء الحادث قبل التصرف، إن جعلنا حدوثه مملکا له دون العین فبعید، أو معها فکذلک و کلاهما مناف لظاهر الأکثر و شمول الإذن له خفی (۱) و منها: قصر التملیک (۲) علی التصرف مع الاستناد فیه إلی أن (۳) إذن المالک فیه إذن فی التملیک، فیرجع إلی کون المتصرف فی تملیکه (۴) نفسه موجبا قابلا و ذلک جار فی القبض، بل هو أولی منه، لاقترانه بقصد التملیک، دونه (۵)، انتهی و المقصود من ذلک کله استبعاد هذا القول، لا أن الوجوه المذکورة تنهض (۶) فی مقابل الاصول و العمومات، إذ لیس فیها تأسیس قواعد جدیدة لتخالف القواعد المتداولة بین الفقهاء. أما حکایة تبعیة العقود و ما قام مقامها للقصود، ففیها: أولا: أن المعاطاة لیست عند القائل بالإباحة المجردة من العقود و لا من القائم مقامها شرعا، فإن تبعیة العقد للقصد و عدم انفکاکه عنه إنما هو لأجل دلیل صحة ذلک العقد، بمعنی ترتب الأثر المقصود علیه، فلا یعقل حینئذ الحکم بالصحة مع عدم ترتب الأثر المقصود علیه،

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: و شمول العین له غیر خفی.

(۲) فی المصدر: التملک.

(۳) لم ترد أن فی ش.

(۴) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: فی تملیک.

(۵) شرح القواعد للشیخ الکبیر کاشف الغطاء (مخطوط) : الورقة: ۵۰.

(۶) فی ف: لأن الوجوه المذکورة لا تنهض. (*)

*****ص ۴۷*****

أما المعاملات الفعلیة التی لم یدل علی صحتها دلیل، فلا یحکم بترتب الأثر المقصود علیها، کما نبه علیه الشهید فی کلامه المتقدم (۱) من أن السبب الفعلی لا یقوم مقام السبب القولی فی المبایعات (۲)، نعم إذا دل الدلیل علی ترتب أثر علیه حکم به (۳) و إن لم یکن مقصودا و ثانیا: أن تخلف العقد عن مقصود المتبایعین کثیر، فإنهم أطبقوا علی أن عقد المعاوضة إذا کان فاسدا یؤثر فی ضمان کل من العوضین القیمة (۴)، لإفادة العقد الفاسد الضمان عندهم فیما یقتضیه صحیحه، مع أنهما لم یقصدا إلا ضمان کل منهما بالآخر و توهم:

أن دلیلهم علی ذلک قاعدة الید، مدفوع: بأنه لم یذکر هذا الوجه إلا بعضهم معطوفا علی الوجه الأول و هو إقدامهما علی الضمان، فلاحظ المسالک (۵) و کذا الشرط الفاسد (۶) لم یقصد المعاملة إلا (۷) مقرونة به غیر مفسد عند أکثر القدماء.

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة ۳۱.

(۲) فی ن، خ، م و ع: المعاملات و فی نسخة بدلها: المبایعات.

(۳) العبارة فی ف هکذا: علی عدم ترتب الأثر علیه یحکم به.

(۴) فی مصححة ن: بالقیمة.

(۵) المسالک ۳: ۱۵۴.

(۶) کذا فی النسخ و صححت العبارة فی ص بزیادة: مع أنه.

(۷) لم ترد إلا فی ف. (*)

*****ص ۴۸*****

و بیع ما یملک و ما لا یملک صحیح عند الکل و بیع الغاصب لنفسه یقع للمالک مع إجازته علی قول کثیر (۱) و ترک ذکر الأجل فی العقد المقصود به الانقطاع یجعله دائما، علی قول نسبه فی المسالک و کشف اللثام إلی المشهور (۲). نعم، الفرق بین العقود و ما نحن فیه: أن التخلف عن القصود (۳) یحتاج إلی الدلیل المخرج عن أدلة صحة العقود و فیما نحن فیه عدم الترتب مطابق للأصل و أما ما ذکره من لزوم کون إرادة التصرف مملکا، فلا بأس بالتزامه إذا کان مقتضی الجمع بین الأصل و دلیل جواز التصرف المطلق و أدلة توقف بعض التصرفات علی الملک، فیکون کتصرف ذی الخیار و الواهب فیما انتقل عنهما بالوط ء و البیع و العتق و شبهها (۴) و أما ما ذکره من تعلق الأخماس و الزکوات - إلی آخر ما ذکره - فهو استبعاد محض و دفعه بمخالفته (۵) للسیرة رجوع إلیها، مع أن تعلق الاستطاعة الموجبة للحج و تحقق الغنی المانع عن استحقاق الزکاة، لا یتوقفان علی الملک.

* (ها مش) *

(۱) منهم العلامة فی المختلف ۵: ۵۵ و التحریر ۲: ۱۴۲ و القواعد ۱: ۱۲۴ و غیرها و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۶۹ و الفاضل المقداد فی التنقیح ۲: ۲۷ و انظر مقابس الأنوار: ۱۳۰. (۲) المسالک ۷: ۴۴۷. کشف اللثام ۲: ۵۵. (۳) فی بعض النسخ: المقصود. (۴) فی ف: و شبههما. (۵) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: و دفعها بمخالفتها. (*)

*****ص ۴۹*****

و أما کون التصرف مملکا للجانب الآخر، فقد ظهر جوابه و أما کون التلف مملکا للجانبین، فإن ثبت بإجماع أو سیرة - کما هو الظاهر - کان کل من المالین مضمونا بعوضه، فیکون تلفه فی ید کل منهما من ماله مضمونا بعوضه، نظیر تلف المبیع قبل قبضه فی ید البائع، لأن هذا هو مقتضی الجمع بین هذا الإجماع و بین عموم علی الید ما أخذت (۱) و بین أصالة عدم الملک إلا فی الزمان المتیقن وقوعه (۲) فیه. توضیحه: أن الإجماع لما دل علی عدم ضمانه بمثله أو قیمته، حکم بکون التلف (۳) من مال ذی الید، رعایة لعموم علی الید ما أخذت، فذلک الاجماع مع العموم المذکور بمنزلة الروایة الواردة فی أن: تلف المبیع قبل قبضه من مال بائعه (۴)، فإذا قدر التلف (۵) من مال ذی الید (۶)، فلا بد من أن یقدر فی آخر أزمنة إمکان تقدیره، رعایة لأصالة عدم حدوث الملکیة قبله، کما یقدر ملکیة المبیع للبائع و فسخ البیع من حین التلف، استصحابا لأثر العقد و أما ما ذکره من صورة غصب المأخوذ بالمعاطاة، فالظاهر علی

***** (هامش) *****

(۱) مستدرک الوسائل ۱۴: ۸، الباب الأول من کتاب الودیعة، الحدیث ۱۲.

(۲) کذا فی ص و فی سائر النسخ: بوقوعه.

(۳) فی مصححة ن: التالف.

(۴) مستدرک الوسائل ۱۳: ۳۰۳، الباب ۹ من أبواب الخیار، الحدیث الأول و انظر الوسائل ۱۲: ۳۵۸، الباب ۱۰ من أبواب الخیار.

(۵) فی مصححة ن: التالف.

(۶) فی غیر ش: البائع، إلا أنه صحح فی ن، ع و ص بما فی المتن. (*)

*****ص ۵۰*****

القول بالإباحـة أن لكل منهما المطالبة ما دام باقيا و إذا تلف، فظاهر إطلاقهم التملك (۱) بالتلف: تلفه من مال المغصوب منه. نعم، لو [لا] (۲) قـام إجمـاع كـان تلفه من مـال المالـك لو لم يتلف عوضه قبله و أمـا ما ذكره من حكم النماء، فظاهر المحكى عن بعض أن القائل بالإباحـة لا يقول بانتقال النماء إلى الآخـذ (۳)، بل حكمه حكم أصـله و يحتمل أن يحـدث النماء فى ملكه بمجرد الإباحـة. ثم إنك بملاحظة ما ذكرنا (۴) تقـدر على التخلص عن سائر ما ذكره، مع أنه رحمه الله لم يذكرها للاعتماد و الإنصاف: أنها اسـتبعادات فى محلها و بالجملة، فالخروج عن أصالة عدم الملك المعتضد بالشهرة المحققة إلى زمان المحقق الثانى و بالاتفاق المدعى فى الغنية (۵) و القواعد (۶) - هنـا - و فى المسالـك - فى مسألـة توقف الهبـة على الإيجاب و القبول (۷) - مشـكل و رفع اليد عن عموم أدلة البيع و الهبة و نحوهما المعتضدة بالسيرة

***** (هامش) *****

(۱) فى ف، م، ع و ص: التمليك.

(۲) الزيادة من ش و مصححة ن و فى شرح الشهيدى: حكى أن نسخة المصنف رحمه الله صححت هكذا (هداية الطالب : ۱۶۹).

(۳) فى ش: بالأخذ.

(۴) كذا فى ف و ص و مصححتى خ و ع و فى ن و م:

ثم إن مما ذكرنا و فى ش: ثم إنك مما ذكرنا.

(۵) تقدم فى الصفحة ۲۹.

(۶) أى قواعد الشهيد، كما تقدم فى الصفحة ۳۱.

(۷) المسالك ۶: ۱۰. (*)

*****ص ۵۱*****

القطعية المستمرة و بدعوى الاتفاق المتقدم عن المحقق الثانى (۱) - بناء على تأويله لكلمات القائلين بالإباحة - أشكل.

## هل المعاطاة لازمة أم جائزة؟

هل المعاطاة لازمة أم جائزة؟

فـالقول الثـانى لا يخلو عن قوة و عليه، فهل هى لازمـة ابتـداء مطلقا؟ كما حكى عن ظاهر المفيـد رحمه الله (۲)، أو بشـرط كون الدال على التراضى لفظا؟ كما حكى عن بعض معاصرى الشهيد الثانى (۳) و قواه جماعة من متأخرى المحدثين (۴)، أو هى غير لازمة مطلقا فيجوز لكـل منهمـا الرجوع فى مـاله؟ كما عليه أكثر القائلين بالملك، بل كلهم عـدا من عرفت، وجوه: أوفقها بالقواعـد هو الأول، بناء على أصالـة اللزوم فى الملك، للشك فى زواله بمجرد رجوع مالكه الأصـلى و دعوى: أن الثابت هو الملك المشترك بين المتزلزل و المسـتقر و المفروض انتفـاء الفرد الأول بعـد الرجوع و الفرد الثانى كان مشـكوك الحـدوث من أول الأمر، فلا ينفع الاستصـحاب، بل ربمـا يزاد استصـحاب بقاء علقـة المالك الأول، مدفوعـة - مضافا إلى إمكان دعوى كفايـة تحقق القـدر المشترك فى الاستصـحاب، فتأمل - : بأن انقسام الملك إلى المتزلزل و المستقر ليس باعتبار اختلاف فى حقيقته و إنما هو باعتبار حكم الشارع عليه فى

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فى الصفحة ۳۲.

(۲) راجع الصفحة ۲۴ و ۳۷.

(۳) راجع الصفحة ۳۷.

(۴) کالمحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۳۵۵ و لم نعثر علی غیره و قد تقدم فی الصفحة ۳۷ عن بعض متأخری المحدثین. (*)

*****ص ۵۲*****

بعض المقامات بالزوال برجوع المالک الأصلی و منشأ هذا الاختلاف اختلاف حقیقة السبب المملک، لا اختلاف حقیقة الملک. فجواز الرجوع و عدمه من الأحکام الشرعیة للسبب، لا- من الخصوصیات المأخوذة فی المسبب و یدل علیه - مع أنه یکفی فی الاستصحاب الشک فی أن اللزوم من خصوصیات الملک. أو من لوازم السبب المملک و مع أن المحسوس بالوجدان أن إنشاء الملک فی الهبة اللازمة و غیرها علی نهج (۱) واحد - : أن اللزوم و الجواز لو کانا (۲) من خصوصیات الملک، فإما أن یکون تخصیص القدر المشترک بإحدی الخصوصیتین بجعل المالک، أو بحکم الشارع. فإن کان الأول، کان اللازم التفصیل بین أقسام التملیک المختلفة بحسب (۳) قصد الرجوع و قصد عدمه، أو عدم قصده و هو بدیهی البطلان، إذ لا تأثیر لقصد المالک فی الرجوع و عدمه و إن کان الثانی، لزم إمضاء الشارع العقد علی غیر ما قصده المنشیء و هو باطل فی العقود، لما تقدم أن العقود المصححة (۴) عند الشارع تتبع القصود و إن أمکن القول بالتخلف هنا فی مسألة المعاطاة، بناء علی ما ذکرنا سابقا انتصارا للقائل بعدم الملک: من منع وجوب

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: منهج.

(۲) کذا فی ش و مصححة ص و فی غیرهما: لو کان.

(۳) العبارة فی ف هکذا: التفصیل فی أقسام التملیک بین.

(۴) فی ف: الصحیحة. (*)

*****ص ۵۳*****

إمضاء المعاملات الفعلیة علی طبق قصود المتعاطیین (۱)، لکن الکلام فی قاعدة اللزوم فی الملک یشمل (۲) العقود أیضا و بالجملة، فلا إشکال فی أصالة اللزوم فی کل عقد شک فی لزومه شرعا و کذا لو شک فی أن الواقع فی الخارج هو العقد اللازم أو الجائز، کالصلح من دون عوض و الهبة. نعم، لو تداعیا احتمل التحالف فی الجملة و یدل علی اللزوم - مضافا إلی ما ذکر - عموم قوله (۳) صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

الناس مسلطون علی أموالهم (۴) فإن مقتضی السلطنة أن لا یخرج عن ملکیته (۵) بغیر اختیاره، فجواز تملکه عنه بالرجوع فیه من دون رضاه مناف للسلطنة المطلقة. فاندفع ما ربما یتوهم:

من أن غایة مدلول الروایة سلطنة الشخص علی ملکه و لا نسلم ملکیته (۶) له بعد رجوع المالک الأصلی و لما (۷) ذکرنا تمسک المحقق رحمه الله - فی الشرائع - علی لزوم القرض

***** (هامش) *****

(۱) راجع الصفحة ۴۷.

(۲) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: تشمل.

(۳) کذا فی ف و فی سائر النسخ: قولهم.

(۴) عوالی اللآلی ۳: ۲۰۸، الحدیث ۴۹.

(۵) فی ف: عن الملکیة و فی نسخة بدل ش: عن ملکه.

(۶) کذا فی ص و فی سائر النسخ: ملکیة.

(۷) فی أکثر النسخ: بما. (*)

*****ص ۵۴*****

بعد القبض: بأن فائدة الملک السلطنة (۱) و نحوه العلامة رحمه الله فی موضع (۲) آخر (۳) و منه یظهر جواز التمسک بقوله علیه السلام : لا یحل مال امرئ إلا عن طیب نفسه (۴)، حیث دل علی انحصار سبب حل مال الغیر أو جزء سببه فی رضا المالک، فلا یحل بغیر رضاه و توهم:

تعلق الحل بمال الغیر و کونه مال الغیر بعد الرجوع أول الکلام، مدفوع: بما تقدم (۵)، مع أن (۶) تعلق الحل بالمال یفید العموم، بحیث یشمل التملک أیضا، فلا یحل التصرف فیه و لا تملکه إلا بطیب نفس المالک و یمکن الاستدلال أیضا بقوله تعالی: * (لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارة عن تراض) * (۷) و لا ریب أن الرجوع

***** (هامش) *****

(۱) الشرائع ۲: ۶۸.

(۲) فی ف: مواضع.

(۳) لعله أشار بذلک إلی ما أفاده فی التذکرة (۱: ۴۶۴) بقوله: یجوز بیع کل ما فیه منفعة، لأن الملک سبب لإطلاق التصرف، أو إلی ما أفاده فی (۱: ۵۹۵) بقوله: و فائدة الملک استباحة وجوه الانتفاعات.

(۴) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۳، الحدیث ۳۰۹ و فیه: لا یحل مال امرئ مسلم ... و جاء فی تحف العقول مرسلا عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

و لا یحل لمؤمن مال أخیه إلا عن طیب نفس منه، تحف العقول: ۳۴.

(۵) تقدم فی الصفحة السابقة عند دفع التوهم عن الاستدلال بقوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

الناس مسلطون...

(۶) فی ش و مصححة ن: من أن. (۷)

النساء: ۲۹. (*)

*****ص ۵۵*****

لیست (۱) تجارة و لا عن تراض، فلا یجوز أکل المال و التوهم المتقدم فی السابق [غیر] (۲) جار هنا، لأن حصر مجوز أکل المال فی التجارة إنما یراد به أکله علی أن یکون ملکا للآکل لا لغیره و یمکن التمسک أیضا بالجملة المستثنی منها، حیث إن أکل المال و نقله عن مالکه بغیر رضا المالک، أکل و تصرف بالباطل عرفا. نعم، بعد إذن المالک الحقیقی - و هو الشارع - و حکمه بالتسلط (۳) علی فسخ المعاملة من دون رضا المالک یخرج عن (۴) البطلان و لذا کان أکل المارة من الثمرة الممرور بها أکلا بالباطل لولا إذن المالک الحقیقی و کذا الأخذ بالشفعة و الفسخ بالخیار و غیر ذلک من الأسباب (۵) القهریة. هذا کله، مضافا إلی ما دل علی لزوم خصوص البیع، مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

البیعان بالخیار ما لم یفترقا (۶).

***** (هامش) *****

(۱) فی ص و مصححة ن: لیس.

(۲) لم ترد غیر فی النسخ و وردت فی هامش نسخ ن، ع و ش استظهارا و قد أید الشهیدی قدس سره ضرورة هذه الزیادة، انظر هدایة الطالب: ۱۷۰.

(۳) کذا فی ف و مصححة ن و فی سائر النسخ: التسلط.

(۴) فی ف: من.

(۵) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: النواقل.

(۶) عوالی اللآلی ۳: ۲۰۹، الحدیث ۵۱ و انظر الوسائل ۱۲: ۳۴۵، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۱ و ۲. (*)

*****ص ۵۶*****

و قد یستدل أیضا بعموم قوله تعالی: * (أوفوا بالعقود) * (۱)، بناء علی أن العقد هو مطلق العهد، کما فی صحیحة عبد الله بن سنان (۲)، أو العهد المشدد، کما عن بعض أهل اللغة (۳) و کیف کان، فلا یختص باللفظ فیشمل المعاطاة و کذلک قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

المؤمنون عند شروطهم (۴)، فإن الشرط لغة مطلق الإلتزام (۵)، فیشمل ما کان بغیر اللفظ و الحاصل: أن الحکم باللزوم فی مطلق الملک و فی خصوص البیع مما لا ینکر، إلا أن الظاهر فیما نحن فیه قیام الإجماع علی عدم لزوم المعاطاة، بل ادعاه صریحا بعض الأساطین فی شرح القواعد (۶) و یعضده الشهرة المحققة، بل لم یوجد به قائل إلی زمان بعض متأخری المتأخرین (۷)، فإن العبارة المحکیة عن المفید رحمه الله (۸) فی المقنعة لا تدل

***** (هامش) *****

(۱) المائدة: ۱.

(۲) تفسیر القمی ۱: ۱۶۰ و تفسیر العیاشی ۱: ۲۸۹، الحدیث ۵ و عنه الوسائل ۱۶: ۲۰۶، الباب ۲۵ من کتاب النذر و العهد، الحدیث ۳.

(۳) انظر لسان العرب ۹: ۳۰۹ و القاموس ۱: ۳۱۵، مادة: عقد و مجمع البحرین ۳: ۱۰۳.

(۴) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، ذیل الحدیث ۴.

(۵) قال الفیروزآبادی فی القاموس (۲

: ۳۶۸) : الشرط إلزام الشیء و التزامه فی البیع و نحوه.

(۶) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة: ۴۹.

(۷) کالمحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۸: ۱۴۴ و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع ۳: ۴۸.

(۸) عبارة المحکیة عن المفید لم ترد فی ف و شطب علیها فی ن. (*)

*****ص ۵۷*****

علی هذا القول - کما عن المختلف الاعتراف به (۱) - فإنه قال (۲) : ینعقد البیع علی تراض بین الاثنین فیما یملکان التبایع له إذا عرفاه جمیعا و تراضیا بالبیع و تقابضا و افترقا بالأبدان (۳)، انتهی و یقوی إرادة بیان شروط صحة العقد الواقع بین اثنین و تأثیره فی اللزوم و کانه لذلک (۴) حکی کاشف الرموز عن المفید و الشیخ رحمهما الله: أنه لا بد فی البیع عندهما من لفظ مخصوص (۵) و قد تقدم دعوی الإجماع من الغنیة علی عدم کونها بیعا (۶) و هو نص فی عدم اللزوم و لا یقدح کونه ظاهرا فی عدم الملکیة الذی لا نقول به و عن جامع المقاصد:

یعتبر اللفظ فی العقود اللازمة بالإجماع (۷). نعم، قول العلامة رحمه الله فی التذکرة: إن الأشهر عندنا أنه لا بد

***** (هامش) *****

(۱) المختلف ۵: ۵۱ و فیه - بعد نقل عبارة المقنعة - : و لیس فی هذا تصریح بصحته إلا أنه موهم.

(۲) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: فإن المحکی عنه أنه قال.

(۳) المقنعة: ۵۹۱.

(۴) فی ف: لذا.

(۵) کشف الرموز ۱: ۴۴۵ – ۴۴۶.

(۶) تقدم فی الصفحة ۲۹.

(۷) جامع المقاصد ۵: ۳۰۹ و فیه: لأن النطق معتبر فی العقود اللازمة بالإجماع و حکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۲۷۶. (*)

*****ص ۵۸*****

من الصیغة (۱) یدل علی وجود الخلاف المعتد به فی المسألة و لو کان المخالف شاذا لعبر بالمشهور و کذلک نسبته فی المختلف إلی الأکثر (۲) و فی التحریر: أن الأقوی أن المعاطاة غیر لازمة (۳). ثم لو فرضنا الاتفاق من العلماء علی عدم لزومها – مع ذهاب کثیرهم أو أکثرهم إلی أنها لیست مملکة و إنما تفید الإباحة – لم یکن هذا الاتفاق کاشفا، إذ القول باللزوم فرع الملکیة و لم یقل بها إلا بعض من تأخر عن المحقق الثانی (۴) تبعا له و هذا مما یوهن حصول القطع – بل الظن – من الاتفاق المذکور، لأن قول الأکثر بعدم اللزوم سالبة بانتفاء (۵) الموضوع. نعم، یمکن أن یقال – بعد ثبوت الاتفاق المذکور – : إن أصحابنا بین قائل بالملک الجائز و بین قائل بعدم الملک رأسا، فالقول بالملک اللازم قول ثالث، فتأمل و کیف کان، فتحصیل الإجماع علی وجه استکشاف قول الإمام عن قول غیره من العلماء – کما هو طریق (۶) المتأخرین – مشکل،

***** (هامش) *****

(۱) التذکرة ۱: ۴۶۲.

(۲) المختلف ۵: ۵۱.

(۳) التحریر ۱: ۱۶۴.

(۴) مثل المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۸: ۱۳۹ و غیره، راجع الصفحة ۴۰، الهامش ۳.

(۵) فی ف: منتفیة.

(۶) فی ف: طریقة. (*)

*****ص ۵۹*****

لما ذکرنا (۱) و إن کان هذا لا یقدح فی الإجماع علی طریق القدماء، کما بین فی الاصول (۲) و بالجملة، فما ذکره فی المسالک من قوله – بعد ذکر قول من اعتبر (۳) مطلق اللفظ فی اللزوم – : ما أحسنه و أمتن (۴) دلیله إن لم یکن إجماع (۵) علی خلافه (۶) فی غایة الحسن و المتانة و الإجماع و إن لم یکن محققا علی وجه یوجب القطع، إلا أن المظنون قویا تحققه علی عدم اللزوم، مع عدم لفظ دال علی إنشاء التملیک، سواء لم یوجد لفظ أصلا أم وجد و لکن لم ینشأ التملیک به (۷)، بل کان من جملة القرائن علی قصد التملیک بالتقابض و قد یظهر ذلک من غیر واحد من الأخبار (۸)، بل یظهر (۹) منها أن إیجاب البیع باللفظ دون مجرد التعاطی کان متعارفا بین أهل السوق و التجار.

***** (هامش) *****

(۱) فی الصفحة السابقة.

(۲) راجع فرائد الاصول: ۷۹ – ۸۳.

(۳) فی ش: من لم یعتبر.

(۴) کذا فی ف و فی غیره: و ما أمتن.

(۵) فی ش و المصدر: إن لم ینعقد الإجماع.

(۶) المسالک ۳: ۱۵۲.

(۷) فی ف: به التملیک.

(۸) انظر الوسائل ۱۲: ۱۱۴، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به و الصفحة ۳۷۵ و ۳۸۵، الباب ۸ و ۱۴ من أبواب أحکام العقود.

(۹) فی ف: بل قد یظهر. (*)

*****ص ۶۰*****

بل یمکن دعوی السیرة علی عدم الاکتفاء فی البیوع الخطیرة التی یراد بها عدم الرجوع بمجرد التراضی. نعم، ربما یکتفون بالمصافقة، فیقول البائع: بارک الله لک، أو ما أدی هذا المعنی بالفارسیة (۱). نعم، یکتفون بالتعاطی فی المحقرات و لا یلتزمون بعدم جواز الرجوع فیها، بل ینکرون علی الممتنع عن الرجوع مع بقاء العینین. نعم، الاکتفاء فی اللزوم (۲) بمطلق الإنشاء القولی غیر بعید، للسیرة و لغیر واحد من الأخبار، کما سیجیء إن شاء الله تعالی فی شروط الصیغة. بقی الکلام فی الخبر الذی تمسک به فی باب المعاطاة، تارة علی عدم إفادة المعاطاة إباحة التصرف و اخری علی عدم إفادتها اللزوم، جمعا بینه و بین ما دل علی صحة مطلق البیع - کما صنعه فی الریاض (۳) - و هو قوله علیه السلام : إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام و توضیح المراد منه یتوقف علی بیان تمام الخبر و هو ما رواه ثقة الإسلام فی باب بیع ما لیس عنده و الشیخ فی باب النقد و النسیئة عن ابن أبی عمیر، عن یحیی بن الحجاج، عن خالد بن الحجاج (۴) - أو ابن نجیح (۵) - قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : الرجل

***** (هامش) *****

(۱) وردت عبارة: نعم - إلی - بالفارسیة فی أکثر النسخ فی المتن و فی بعضها فی الهامش، لکن شطب علیها فی ف و کتب علیها فی ن: زائد.

(۲) فی ف: باللزوم.

(۳) الریاض ۱: ۵۱۱.

(۴) کما فی التهذیب.

(۵) کما فی الکافی. (*)

*****ص ۶۱*****

یجیئنی و یقول: اشتر لی هذا الثوب و اربحک کذا و کذا. فقال: ألیس إن شاء أخذ و إن شاء ترک؟ قلت: بلی. قال: لا بأس، إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام (۱) (۲) و قد ورد بمضمون هذا الخبر روایات اخر مجردة عن قوله علیه السلام : إنما یحلل ... الخ (۳)، کلها تدل علی أنه لا بأس بهذه المواعدة و المقاولة ما لم یوجب بیع المتاع قبل أن یشتریه من صاحبه و نقول: إن هذه الفقرة - مع قطع النظر عن صدر الروایة - تحتمل وجوها: الأول: أن یراد من الکلام فی المقامین اللفظ الدال علی التحلیل و التحریم (۴)، بمعنی أن تحریم شیء و تحلیله لا یکون إلا بالنطق بهما، فلا یتحقق بالقصد المجرد عن الکلام و لا بالقصد المدلول علیه بالأفعال دون الأقوال. الثانی: أن یراد ب الکلام اللفظ مع مضمونه، کما فی قولک: هذا الکلام صحیح أو فاسد، لا مجرد اللفظ - أعنی الصوت - و یکون المراد:

أن المطلب الواحد یختلف حکمه الشرعی حلا و حرمة (۵)

***** (هامش) *****

(۱) فی ن، خ، م و ع زیادة: الخبر و الظاهر أنه لا وجه له، لأن الخبر مذکور بتمامه.

(۲) انظر الکافی ۵: ۲۰۱، الحدیث ۶ و التهذیب ۷: ۵۰، الحدیث ۲۱۶ و الوسائل ۱۲: ۳۷۶، الباب ۸ من أبواب أحکام العقود، الحدیث ۴.

(۳) انظر الوسائل ۱۲: ۳۷۵، الباب ۸ من أبواب العقود.

(۴) کذا فی ف و فی غیره: التحریم و التحلیل.

(۵) فی ف: أو حرمة. (*)

*****ص ۶۲*****

باختلاف المضامین المؤداة بالکلام، مثلا (۱) : المقصود الواحد و هو التسلیط علی البضع مدة معینة یتأتی بقولها: ملکتک بضعی أو سلطتک علیه أو آجرتک نفسی أو أحللتها لک و بقولها: متعتک (۲) نفسی بکذا، فما عدا الأخیر موجب لتحریمه و الأخیر محلل و بهذا (۳) المعنی ورد قوله علیه السلام : إنما یحرم الکلام فی عدة من روایات المزارعة (۴). منها: ما فی التهذیب عن ابن محبوب، عن خالد بن جریر (۵)، عن أبی الربیع الشامی، عن أبی عبد الله علیه السلام : أنه سئل عن الرجل یزرع أرض رجل آخر فیشترط علیه ثلثا للبذر و ثلثا للبقر، فقال: لا ینبغی له أن یسمی بذرا و لا بقرا و لکن یقول لصاحب الأرض: أزرع فی أرضک و لک منها کذا و کذا: نصف، أو ثلث، أو ما کان من شرط و لا یسمی بذرا و لا بقرا، فإنما یحرم الکلام (۶).

***** (هامش) *****

(۱) کلمة مثلا ساقطة من خ، م، ع و ص.

(۲) کذا فی ف و فی غیره: متعت.

(۳) کذا فی ف و فی غیره: علی هذا.

(۴) راجع الوسائل ۱۳: ۲۰۰ – ۲۰۱، الباب ۸ من أبواب المزارعة و المساقاة، الحدیث ۴، ۶ و ۱۰.

(۵) عبارة عن خالد بن جریر من ش و المصدر.

(۶) التهذیب ۷: ۱۹۴، الحدیث ۸۵۷ و عنه الوسائل ۱۳: ۲۰۱، الباب ۸ من أبواب المزارعة، الحدیث ۱۰ و بما أن الحدیث ورد مختلفا فی النسخ و مع تقدیم و تأخیر فی بعضها، فلذلک أثبتناه طبقا لنسخة ش التی هی مطابقة مع المصدر. (*)

*****ص ۶۳*****

الثالث: أن یراد ب الکلام فی الفقرتین الکلام الواحد و یکون تحلیله و تحریمه (۱) باعتبار (۲) وجوده و عدمه، فیکون وجوده محللا و عدمه محرما، أو بالعکس، أو باعتبار محله و غیر محله، فیحل فی محله و یحرم فی غیره و یحتمل هذا الوجه الروایات الواردة فی المزارعة. الرابع: أن یراد من الکلام المحلل خصوص المقاولة و المواعدة و من الکلام المحرم إیجاب البیع و إیقاعه. ثم إن الظاهر عدم إرادة المعنی الأول، لأنه مع لزوم تخصیص الأکثر – حیث إن ظاهره حصر أسباب التحلیل و التحریم فی الشریعة فی اللفظ – یوجب عدم ارتباطه بالحکم المذکور فی الخبر جوابا عن السؤال، مع کونه کالتعلیل له، لأن ظاهر الحکم – کما یستفاد من عدة روایات اخر (۳) – تخصیص الجواز بما إذا لم یوجب البیع علی الرجل قبل شراء (۴) المتاع من مالکه و لا دخل لاشتراط النطق فی التحلیل و التحریم فی هذا الحکم أصلا، فکیف یعلل به؟ و کذا المعنی الثانی، إذ لیس هنا مطلب واحد حتی یکون تأدیته بمضمون محللا و بآخر محرما.

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و فی غیرها: تحریمه و تحلیله.

(۲) کذا فی م، ص و مصححة ن و فی غیرها: اعتبار.

(۳) انظر الوسائل ۱۲: ۳۷۰، الباب ۵ من أبواب العقود، الحدیث ۴ و الصفحة ۳۷۴، الباب ۷ من الأبواب، الحدیث ۳ و الصفحة ۳۷۸، الباب ۸ من الأبواب، الحدیث ۱۱ و ۱۳.

(۴) فی ف: اشتراء. (*)

*****ص ۶۴*****

فتعين: المعنى الثالث و هو: أن الكلام الدال على الالتزام بالبيع لا يحرم هذه المعاملة إلا وجوده قبل شراء العين التى يريدها الرجل، لأنه بيع ما ليس عنده و لا يحلل إلا عدمه، إذ مع عدم الكلام الموجب لالتزام البيع لم يحصل إلا التواعد بالمبايعة و هو غير مؤثر. فحاصل الرواية: أن سبب التحليل و التحريم فى هذه المعاملة منحصر فى الكلام عدما و وجودا (۱). أو المعنى الرابع و هو: أن المقاولة و المراضاة مع المشترى الثانى قبل اشتراء العين محلل للمعاملة و إيجاب البيع معه محرم لها و على كلا المعنيين يسقط الخبر عن الدلالة على اعتبار الكلام فى التحليل، كما هو المقصود فى مسألة المعاطاة. نعم، يمكن استظهار اعتبار الكلام فى إيجاب البيع بوجه آخر - بعد ما عرفت من أن (۲) المراد ب الكلام هو إيجاب البيع - بأن يقال: إن حصر المحلل و المحرم فى الكلام لا يتأتى إلا مع انحصار إيجاب البيع فى الكلام، إذ لو وقع بغير الكلام لم ينحصر المحلل و المحرم فى الكلام، إلا أن يقال: إن وجه انحصار إيجاب البيع فى الكلام فى مورد الرواية هو عدم إمكان المعاطاة فى خصوص المورد، إذ المفروض أن المبيع عند مالكه الأول، فتأمل و كيف كان، فلا تخلو الرواية عن إشعار أو ظهور. كما يشعر به قوله عليه السلام فى رواية اخرى واردة فى هذا الحكم أيضا و هى رواية

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف: أو وجودا.

(۲) فى خ، م، ع، ص و مصححة ن: بأن. (*)

*****ص ۶۵*****

يحيى بن الحجاج عن أبى عبد الله عليه السلام : عن رجل قال لى: اشتر لى هذا الثوب أو هذه الدابة و بعنيها اربحك (۱) فيها كذا و كذا؟ قال: لا بأس بذلك، اشترها و لا تواجبه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها (۲)، فإن الظاهر أن المراد من مواجبة البيع ليس مجرد إعطاء العين للمشترى (۳) و يشعر به أيضا رواية العلاء الواردة فى نسبة الربح إلى أصل المال، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام : الرجل يريد أن يبيع بيعا فيقول: أبيعك بده دوازده، [أو ده يازده] (۴) ؟ فقال: لا بأس، إنما هذه المراوضة فإذا جمع البيع جعله جملة واحدة (۵)، فإن ظاهره - على ما فهمه بعض الشراح (۶) - : أنه لا يكره ذلك فى المقاولة التى قبل العقد و إنما يكره حين العقد و فى صحيحة ابن سنان: لا بأس بأن تبيع الرجل المتاع ليس عندك، تساومه ثم تشترى له نحو الذى طلب، ثم توجبه على نفسك، ثم تبيعه منه بعد (۷).

***** (هامش) *****

(۱) فى ش: ارابحك.

(۲) الوسائل ۱۲: ۳۷۸، الباب ۸ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۱۳.

(۳) لم ترد عبارة: فإن الظاهر - إلى - للمشترى فى ف.

(۴) من ش و المصدر.

(۵) الوسائل ۱۲: ۳۸۶، الباب ۱۴ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۵.

(۶) و هو المحدث الكاشانى قدس سره فى الوافى ۱۸: ۶۹۳، الحديث ۱۸۱۳۱.

(۷) الوسائل ۱۲: ۳۷۵، الباب ۸ من أبواب العقود، الحديث الأول. (*)

*****ص ۶۶*****

## التنبيه على أمور: و ينبغى التنبيه على امور

### الأمر الأول: هل المعاطاة بيع حقيقة أم لا؟

الظاهر (۱) : أن المعاطاة قبل اللزوم - على القول بإفادتها الملك - بيع، بل الظاهر من كلام المحقق الثانى فى جامع المقاصد (۲) : أنه مما لا كلام فيه حتى عنـد القائلين بكونها فاسدة، كالعلامة فى النهاية (۳) و دل على ذلك تمسكهم له بقوله تعالى: * (أحل الله البيع) * (۴) و أما على القول بإفادتها للإباحـة (۵)، فالظاهر: أنها (۶) بيع عرفى لم يؤثر شـرعا إلا الإباحـة، فنفى البيع عنها فى كلامهم (۷) و معاقد إجماعاتهم (۸) هو البيع المفيد شرعا اللزوم زيادة على الملك. هذا على ما اخترناه سابقا (۹) : من أن مقصود المتعاطيين فى

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: أن الظاهر.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۵۸.

(۳) نهاية الإحكام ۲: ۴۴۹.

(۴) البقرة: ۲۷۵.

(۵) فى ف زيادة: دون الملك.

(۶) كذا فى ف و مصححة م و ص و فى غيرها: أنه.

(۷) مثل ما تقدم عن الخلاف فى الصفحة ۲۶ و عن السرائر و الغنية فى الصفحة ۲۸ و ۲۹.

(۸) كذا فى ف و فى غيرها: إجماعهم.

(۹) فى الصفحتين ۲۵ و ۳۲. (*)

*****ص ۶۷*****

المعاطاة التملك (۱) و البيع (۲) و أما على ما احتمله بعضهم (۳) - بل استظهره (۴) - : من أن محل الكلام هو ما إذا قصدا (۵) مجرد الإباحة، فلا إشـكال فى عدم كونها بيعا عرفا و لا شرعا و على هذا فلا بد عند الشك فى اعتبار شرط فيها من الرجوع إلى الأدلة الدالة على صحة هذه الإباحة العوضية من خصوص أو عموم و حيث إن المناسب لهذا القول التمسك فى مشروعيته بعموم:

الناس مسلطون على أموالهم (۶) كان مقتضـى القاعدة هو نفى شرطية غير ما ثبت شرطيته، كما أنه لو تمسك لها بالسيرة كان مقتضى القاعدة العكس و الحاصل: أن المرجع - على هذا - عند الشك فى شروطها، هى أدلة هذه المعاملة، سواء اعتبرت فى البيع أم لا و أما على المختار: من أن الكلام فيما قصد (۷) به البيع، فهل (۸)

***** (هامش) *****

(۱) فى هامش ص: التمليك - ظ و هكذا أثبته المامقانى قدس سره فى حاشيته، انظر غاية الآمال: ۱۸۷.

(۲) لم ترد و البيع فى ف.

(۳) و هو صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ۲۲: ۲۲۴.

(۴) فى ف: استظهر.

(۵) فى ف: قصد.

(۶) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۲، الحديث ۹۹.

(۷) فى ف: يقصد.

(۸) كذا فى ص و ش و فى غيرهما: هل. (*)

*****ص ۶۸*****

يشترط فيه شـروط البيع مطلقا، أم لا كـذلك، أم يبتنى (۱) على القول بإفادتها للملك و القول بعـدم إفادتها إلا الإباحـة (۲) ؟ وجوه: يشهد للأول: كونها بيعا عرفا، فيشترط (۳) فيها جميع ما دل على اشتراطه فى البيع و يؤيده:

أن محل النزاع بين العامة و الخاصة فى المعاطاة هو: أن الصيغة معتبرة فى البيع كسائر الشرائط، أم لا؟ - كما يفصح عنه عنوان المسألة فى كتب كثير من الخاصة و العامة (۴) - فما انتفى فيه غير الصيغة من شروط البيع، خارج عن هذا العنوان و إن فرض مشاركا له فى الحكم و لذا ادعى (۵) فى الحدائق: أن المشهور بين القائلين بعدم لزوم المعاطاة: صحة المعاطاة المذكورة إذا استكملت (۶) شروط البيع غير الصيغة المخصوصة و أنها تفيد إباحة تصرف كل منهما فيما صار إليه من العوض (۷) و مقابل المشهور فى كلامه، قول العلامة رحمه الله فى النهاية بفساد المعاطاة (۸) - كما صرح به بعد ذلك - فلا يكون كلامه موهما لثبوت

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: مبنى.

(۲) فى ف: إلا للإباحة.

(۳) فى ف: ليشترط.

(۴) كذا فى ف و فى غيرها: العامة و الخاصة.

(۵) كذا فى ش و فى ف غير مقروءة و فى غيرهما: أفتى.

(۶) كذا فى ف و فى غيرها: استكمل.

(۷) الحدائق ۱۸: ۳۵۶.

(۸) نهاية الإحكام ۲: ۴۴۹. (*)

*****ص ۶۹*****

الخلاف فى اشتراط صحة المعاطاة باستجماع شرائط البيع و يشهد للثانى: أن البيع فى النص و الفتوى ظاهر فيما حكم فيه باللزوم و ثبت له الخيار فى قولهم:

البيعان بالخيار ما لم يفترقا و نحوه. أما على القول بالإباحة، فواضح، لأن المعاطاة ليست على هذا القول بيعا فى نظر الشارع و المتشرعة، إذ لا نقل فيه عند الشارع، فإذا ثبت إطلاق الشارع عليه فى مقام (۱)، فنحمله على الجرى على ما هو بيع باعتقاد العرف، لاشتماله على النقل فى نظرهم و قد تقدم سابقا - فى تصحيح دعوى الإجماع على عدم كون المعاطاة بيعا (۲) - بيان ذلك و أما على القول بالملك، فلأن المطلق ينصرف إلى الفرد المحكوم باللزوم فى قولهم:

البيعان بالخيار و قولهم:

إن الأصل فى البيع اللزوم و الخيار إنما ثبت لدليل و أن البيع بقول مطلق (۳) من العقود اللازمة و قولهم:

البيع هو العقد الدال على كذا و نحو ذلك و بالجملة، فلا يبقى للمتأمل شك فى أن إطلاق البيع فى النص و الفتوى يراد به ما لا يجوز فسخه إلا بفسخ عقده بخيار أو بتقايل (۴) و وجه الثالث: ما تقدم للثانى على القول بالإباحة، من سلب

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فى مقام فى ف.

(۲) فى الصفحة ۴۱ و غيرها.

(۳) فى ف: و أن البيع مطلقا.

(۴) فى ف: لخيار أو لتقايل. (*)

*****ص ۷۰*****

البيع عنه و للأول على القول بالملك، من صدق البيع عليه حينئذ و إن لم يكن لازما و يمكن الفرق بين الشرط الذى ثبت اعتباره فى البيع من النص، فيحمل على البيع العرفى و إن لم يفد عند الشارع إلا الإباحة و بين ما ثبت بالإجماع على اعتباره فى البيع بناء على

انصراف البیع فی کلمات المجمعین إلی العقد اللازم و الاحتمال الأول لا یخلو عن قوة، لکونها بیعا ظاهرا علی القول بالملک - کما عرفت من جامع المقاصد (۱) - و أما علی القول بالإباحة، فلأنها لم تثبت إلا فی المعاملة الفاقدة للصیغة فقط، فلا تشمل الفاقدة للشرط الآخر أیضا. ثم إنه حکی عن الشهید رحمه الله فی حواشیه علی القواعد أنه - بعد ما منع من إخراج المأخوذ بالمعاطاة فی الخمس و الزکاة و ثمن الهدی إلا بعد تلف العین، یعنی العین الاخری - ذکر: أنه یجوز أن یکون الثمن و المثمن فی المعاطاة مجهولین، لأنها لیست عقدا و کذا جهالة الأجل و أنه لو اشتری أمة بالمعاطاة لم یجز له (۲) نکاحها قبل تلف الثمن (۳)، انتهی و حکی عنه فی باب الصرف أیضا: أنه لا یعتبر التقابض فی المجلس فی معاطاة النقدین (۴).

***** (هامش) *****

(۱) راجع الصفحة ۳۲ و غیرها.

(۲) لم ترد له فی ف.

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۸.

(۴) نفس المصدر، الصفحة ۳۹۷. (*)

*****ص ۷۱*****

أقول: حکمه قدس سره بعدم جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاة فی الصدقات الواجبة و عدم جواز نکاح المأخوذ بها، صریح فی عدم (۱) إفادتها للملک، إلا أن حکمه رحمه الله بعدم اعتبار الشروط المذکورة (۲) للبیع و الصرف معللا بأن المعاطاة لیست عقدا، یحتمل أن یکون باعتبار عدم الملک، حیث إن المفید للملک منحصر فی العقد و أن یکون باعتبار عدم اللزوم، حیث إن الشروط المذکورة شرائط للبیع العقدی اللازم و الأقوی: اعتبارها و إن قلنا بالإباحة، لأنها بیع عرفی و إن لم یفد شرعا إلا الإباحة و مورد الأدلة الدالة علی اعتبار تلک الشروط هو البیع العرفی لا خصوص العقدی، بل تقییدها بالبیع العقدی تقیید بغیر الغالب و لما عرفت من أن الأصل فی المعاطاة بعد القول بعدم الملک، الفساد و عدم تأثیره شیئا، خرج ما هو محل الخلاف بین العلماء من حیث اللزوم و العدم و هو المعاملة الجامعة للشروط عدا الصیغة و بقی الباقی و بما ذکرنا یظهر وجه تحریم الربا فیها (۳) أیضا و إن خصصنا الحکم بالبیع، بل الظاهر التحریم حتی عند من لا یراها (۴) مفیدة للملک، لأنها معاوضة عرفیة و إن لم تفد الملک، بل معاوضة شرعیة، کما (۵) اعترف به

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: صریح فی قوله بعدم.

(۲) فی ف: باعتبار الشرط المذکور.

(۳) کذا فی ف و م و فی غیرهما: فیه.

(۴) فی ف: عند من یراها.

(۵) کما ساقطة من ش. (*)

*****ص ۷۲*****

الشهید رحمه الله فی موضع من الحواشی، حیث قال: إن المعاطاة معاوضة مستقلة جائزة أو لازمة (۱)، انتهی و لو قلنا بأن المقصود للمتعاطیین (۲) الإباحة لا الملک، فلا یبعد أیضا جریان الربا، لکونها معاوضة عرفا، فتأمل (۳) و أما حکم جریان الخیار فیها قبل اللزوم، فیمکن نفیه علی المشهور، لأنها إباحة (۴) عندهم، فلا معنی للخیار (۵) و إن قلنا بإفادة الملک، فیمکن القول بثبوت الخیار فیه (۶) مطلقا، بناء علی صیرورتها بیعا بعد اللزوم - کما سیأتی عند تعرض الملزمات - فالخیار موجود من زمان المعاطاة، إلا أن أثره یظهر بعد اللزوم و علی هذا فیصح إسقاطه و المصالحة علیه قبل اللزوم و یحتمل أن یفصل بین الخیارات المختصة بالبیع، فلا تجری،

لاختصاص أدلتها بما وضع على اللزوم من غير جهة الخيار (۷) و بين

***** (هامش) *****

(۱) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۵۸.

(۲) فى ف زيادة: إنشاء.

(۳) وردت عبارة و لو قلنا - إلى - فتأمل فى ف و هامش ن، خ و م و كتب بعدها فى ن: إلحاق منه دام ظله و فى خ و م: إلحاق منه رحمه الله.

(۴) كذا فى ف و ش و فى غيرهما: جائزة بدل إباحة، لكن صححت فى ع بما أثبتناه.

(۵) فى ف زيادة: مطلقا.

(۶) لم ترد فيه فى ف.

(۷) عبارة لاختصاص - إلى - الخيار ساقطة من ف. (*)

*****ص ۷۳*****

غيرها - كخيار الغبن و العيب بالنسبة إلى الرد دون الأرش - فتجرى (۱)، لعموم أدلتها و أما حكم الخيار بعد اللزوم، فسيأتى (۲) بعد ذكر الملزمات إن شاء الله (۳).

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ص و مصححة ن و فى غيرهما: فيجرى.

(۲) سيأتى فى الأمر السابع، الصفحة ۱۰۳.

(۳) التعليق على المشيئة من ف. (*)

*****ص ۷۴*****

## الأمر الثانى: حكم الإعطاء من جانب واحد

الأمر الثانى: حكم الإعطاء من جانب واحد:

إن المتيقن من مورد المعاطاة: هو حصول التعاطى فعلا من الطرفين، فالملك أو الإباحة فى كل منهما بالإعطاء، فلو حصل الإعطاء من جانب واحد لم يحصل ما يوجب إباحة الآخر أو ملكيته، فلا يتحقق المعاوضة و لا الإباحة رأسا، لأن كلا منهما ملك أو مباح فى مقابل ملكية (۱) الآخر أو إباحته، إلا أن الظاهر من جماعة من متأخرى المتأخرين (۲) - تبعا للشهيد فى الدروس (۳) - جعله (۴) من المعاطاة و لا ريب أنه لا يصدق معنى المعاطاة، لكن هذا لا يقدح فى جريان حكمها عليه، بناء على عموم الحكم لكل بيع فعلى، فيكون إقباض أحد العوضين من مالكه تمليكا له بعوض، أو مبيحا (۵) له به و أخذ الآخر له تملكا له بالعوض، أو إباحة له بإزائه، فلو كان المعطى هو الثمن كان

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ش و فى ف: الملك و فى ن: ملك و فى غيرها: ملكه.

(۲) منهم:

المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد (مخطوط) : ۲۱۷ و السيد المجاهد فى المناهل: ۲۷۰ و الشيخ الكبير فى شرحه على القواعد (مخطوط) : الورقة: ۵۱ و صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۲۳۸ و يظهر من المحدث البحرانى و السيد العاملى أيضا، انظر الحدائق ۱۸: ۳۶۴ و مفتاح الكرامة ۴: ۱۵۸.

(۳) الدروس ۳: ۱۹۲.

(۴) کذا فی ش و فی غیرها: جعلوه، إلا أنه صحح فی خ، ع و ص بما فی المتن.

(۵) فی ص: إباحهٔ. (*)

*****ص ۷۵*****

دفعه علی القول بالملک و البیع (۱) اشتراء و أخذه بیعا للمثمن به، فیحصل الإیجاب و القبول الفعلیان (۲) بفعل واحد فی زمان واحد. ثم صحهٔ هذا علی القول بکون المعاطاهٔ بیعا مملکا واضحهٔ، إذ یدل علیها ما دل علی صحهٔ المعاطاهٔ من الطرفین و أما علی القول بالإباحهٔ، فیشکل بأنه بعد عدم حصول الملک بها لا دلیل علی تأثیرها فی الإباحهٔ، اللهم إلا أن یدعی قیام السیرهٔ علیها، کقیامها علی المعاطاهٔ الحقیقیهٔ و ربما یدعی انعقاد المعاطاهٔ بمجرد إیصال الثمن و أخذ المثمن من غیر صدق إعطاء أصلا، فضلا عن التعاطی، کما تعارف أخذ الماء مع غیبهٔ السقاء و وضع الفلس فی المکان المعد له إذا علم من حال السقاء الرضا بذلک و کذا غیر الماء من المحقرات کالخضروات (۳) و نحوها و من هذا القبیل الدخول فی الحمام و وضع الاجرهٔ فی کوز صاحب الحمام مع غیبته. فالمعیار فی المعاطاهٔ: وصول العوضین، أو أحدهما (۴) مع الرضا بالتصرف و یظهر ذلک من المحقق الأردبیلی رحمه الله أیضا فی مسألهٔ المعاطاهٔ (۵) و سیأتی توضیح ذلک فی مقامه (۶) إن شاء الله.

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: أو البیع.

(۲) کذا فی ف و فی غیرها: الفعلیین.

(۳) کذا فی ف و فی غیرها: کالخضریات.

(۴) فی ف زیادهٔ: مقامه.

(۵) انظر مجمع الفائدهٔ ۸: ۱۴۱.

(۶) سیأتی فی الصفحهٔ ۱۱۲ - ۱۱۳. (*)

*****ص ۷۶*****

ثم إنه لو قلنا بأن اللفظ الغیر المعتبر فی العقد کالفعل فی انعقاد المعاطاهٔ، أمکن خلو المعاطاهٔ من الإعطاء و الإیصال رأسا، فیتقاولان علی مبادلهٔ شیء بشیء من غیر إیصال و لا یبعد صحته مع صدق البیع علیه بناء علی الملک و أما علی القول بالإباحهٔ، فالإشکال المتقدم هنا آکد.

*****ص ۷۷*****

## الأمر الثالث تمیز البائع من المشتری فی المعاطاهٔ ۱

الأمر الثالث تمیز البائع من المشتری فی المعاطاهٔ الفعلیهٔ:

مع کون أحد العوضین مما تعارف جعله ثمنا - کالدراهم و الدنانیر و الفلوس المسکوکهٔ - واضح، فإن صاحب الثمن هو المشتری ما لم یصرح بالخلاف و أما مع کون العوضین من غیرها، فالثمن ما قصدا (۲) قیامه مقام الثمن (۳) فی العوضیهٔ، فإذا أعطی الحنطهٔ فی مقابل اللحم قاصدا إن هذا المقدار (۴) من الحنطهٔ یسوی درهما هو ثمن اللحم، فیصدق عرفا (۵) أنه اشتری اللحم بالحنطهٔ و إذا انعکس انعکس الصدق، فیکون المدفوع بنیهٔ البدلیهٔ عن الدرهم و الدینار هو الثمن و صاحبه هو (۶) المشتری و لو لم یلاحظ إلا کون أحدهما بدلا عن الآخر من دون نیهٔ قیام أحدهما مقام الثمن فی العوضیهٔ، أو لوحظ القیمهٔ فی کلیهما، بأن لوحظ کون المقدار من اللحم بدرهم و ذلک المقدار (۷) من الحنطهٔ بدرهم،

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(۲) فی ف: ما قصد.

(۳) فی ف، خ، ع و ص: المثمن.

(۴) فی ف: القدر.

(۵) لم ترد عرفا فی ف.

(۶) لم ترد هو فی ف.

(۷) فی ف: القدر. (*)

*****ص ۷۸*****

فتعاطیا من غیر سبق مقاولة تدل علی کون أحدهما بالخصوص بائعا: ففی کونه بیعا و شراء بالنسبة إلی کل منهما، بناء علی أن البیع لغة - کما عرفت - مبادلة مال بمال و الاشتراء: ترک شیء و الأخذ بغیره - کما عن بعض أهل اللغة (۱) - فیصدق علی صاحب اللحم أنه باعه بحنطة و أنه اشتری الحنطة، فیحنث لو حلف علی عدم بیع اللحم و عدم شراء الحنطة. نعم، لا یترتب علیهما أحکام البائع و لا المشتری، لانصرافهما فی أدلة تلک الأحکام إلی من اختص بصفة (۲) البیع أو الشراء، فلا یعم من کان فی معاملة واحدة مصداقا لهما باعتبارین. أو کونه بیعا بالنسبة إلی من یعطی أولا، لصدق الموجب علیه و شراء بالنسبة إلی الآخذ، لکونه قابلا عرفا. أو کونها (۳) معاطاة مصالحة، لأنها بمعنی التسالم علی شیء و لذا حملوا الروایة الواردة فی قول أحد الشریکین لصاحبه: لک ما عندک، ولی ما عندی (۴) علی الصلح (۵).

***** (هامش) *****

(۱) انظر لسان العرب ۷: ۱۰۳ و القاموس ۴: ۳۴۸، مادة: شری.

(۲) فی خ، ع و ص: بصیغة و فی نسخة بدلها: بصفة.

(۳) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی غیرها: کونهما و تأنیث الضمیر باعتبار الخبر، کما هی طریقة المصنف قدس سره.

(۴) الوسائل ۱۳: ۱۶۶، الباب ۵ من أبواب أحکام الصلح، الحدیث الأول.

(۵) فإنهم استدلوا بالروایة المذکورة علی صحة المصالحة مع جهالة المصطلحین بما وقعت فیه المنازعة، انظر المسالک ۴: ۲۶۳ و الحدائق ۲۱: ۹۲ و الجواهر ۲۶: ۲۱۶. (*)

*****ص ۷۹*****

أو کونها معاوضة مستقلة لا یدخل تحت العناوین المتعارفة، وجوه. لا یخلو ثانیها عن قوة، لصدق تعریف البائع لغة و عرفا علی الدافع أولا، دون الآخر و صدق المشتری علی الآخذ أولا، دون الآخر، فتدبر.

*****ص ۸۰*****

## الأمر الرابع: أقسام المعاطاة بحسب قصد المتعاطین

الأمر الرابع: أقسام المعاطاة بحسب قصد المتعاطین:

أن أصل المعاطاة - و هی إعطاء کل منهما الآخر (۲) ماله - یتصور بحسب قصد المتعاطیین علی وجوه: أحدها: أن یقصد کل منهما تملیک ماله بمال الآخر، فیکون الآخر (۳) فی أخذه قابلا و متملکا (۴) بإزاء ما یدفعه، فلا یکون فی دفعه العوض إنشاء تملیک، بل دفع لما التزمه علی نفسه بإزاء ما تملکه، فیکون الإیجاب و القبول (۵) بدفع العین الاولی و قبضها، فدفع العین الثانی (۶) خارج عن

حقیقـة المعاطاة، فلو مات الآخـذ قبل دفع ماله مات بعد تمام المعاطاة و بهذا الوجه صـححنا سابقا (۷) عدم توقف المعاطاة على قبض كلا العوضين، فيكون إطلاق المعاطاة عليه من حيث حصول المعاملة فيه بالعطاء دون القول، لا من حيث كونها متقومة

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(۲) فى ف: لآخر.

(۳) عبارة فيكون الآخر ساقطة من ش.

(۴) كذا فى ش و مصححتى ن و ص و فى ف: أو مملكا و فى سائر النسخ: و مملكا.

(۵) وردت عبـارة إنشاء تمليك - إلى - الإيجاب و القبول فى ف هكـذا: أنشأ نفسه بإزاء ما تملكه، فيكون تمليك، بل دفع لما التزمه على الإيجاب و القبول.

(۶) كذا فى النسخ و الصواب: الثانية، كما فى مصححة ص.

(۷) راجع الصفحة ۷۴ - ۷۵. (*)

*****ص ۸۱*****

بالعطاء من الطرفين و مثله فى هذا الإطلاق: لفظ المصالحة و المساقاة و المزارعة و المؤاجرة و غيرها و بهذا الإطلاق يسـتعمل المعاطاة فى الرهن و القرض و الهبـة و ربما يسـتعمل فى المعاملـة الحاصـلة بالفعل و لو لم يكن عطاء و فى صـحته تأمل. ثانيها (۱) : أن يقصد كـل منهمـا تمليـك الآخر ماله بإزاء تمليك ماله إياه، فيكون تمليكا (۲) بـإزاء تمليك، فالمقاولـة بين التمليكين لا الملكين و المعاملة متقومـة بالعطاء من الطرفين (۳)، فلو مات الثانى قبل الـدفع لم يتحقق المعاطاة و هـذا بعيـد عن معنى البيع و قريب إلى الهبة المعوضة، لكون كـل من المالين خاليا عن العوض، لكن إجراء حكم الهبـة المعوضـة عليه مشـكل، إذ لو لم يملكه الثانى هنا لم يتحقق التمليك من الأول، لأ نه إنما ملكه بإزاء تمليكه، فما لم يتحقق تمليك الثانى لم يتحقق تمليكه (۴)، إلا أن يكون تمليك الآخر له ملحوظا عند تمليك الأول على نحو الداعى، لا العوض، فلا يقدح تخلفه. فالأولى أن يقال: إنها مصالحة و تسالم على أمر معين أو معاوضة مستقلة.

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: الثانى.

(۲) كذا فى ف و فى غيرها: تمليك.

(۳) عبارة من الطرفين ساقطة من ف.

(۴) كذا فى ف و فى ص و ش: تملكه و فى ن و م:

تملكا و فى خ و ع: تملك. (*)

*****ص ۸۲*****

ثالثها: أن يقصـد الأول إباحة ماله بعوض، فيقبل الآخر بأخذه إياه، فيكون الصادر من الأول الإباحة بالعوض و من الثانى - بقبوله لها - التمليك، كما لو صـرح بقوله: أبحت لك كـذا بـدرهم. رابعها: أن يقصد كل منهما الإباحة بإزاء إباحة الآخر (۱)، فيكون إباحة بإزاء إباحة، أو إباحة بداعى (۲) إباحة، على ما تقدم نظيره فى الوجه الثانى من إمكان تصوره على نحو الداعى و على نحو العوضية و كيف كان، فالإشـكال فى حكم القسـمين الأخيرين على فرض قصد المتعاطيين لهما و منشأ الإشـكال: أولا - الإشـكال فى صـحة إباحة (۳) جميع التصـرفات حتى المتوقفة على ملكية المتصـرف، بأن يقول: أبحت لك كل تصـرف، من دون أن يملكه العين و ثانيا - الإشكال فى صحة الإباحة بالعوض، الراجعة إلى عقد مركب من إباحة و تمليك. فنقول: أما إباحة جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملك، فالظاهر (۴) أنها (۵) لا تجوز، إذ التصرف الموقوف على الملك لا يسوغ

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و فی سائر النسخ: آخر و فی مصححهٔ ع و نسخهٔ بدل ش: اخری.

(۲) کذا فی ص و فی غیرها: لداعی.

(۳) لم ترد إباحهٔ فی ف.

(۴) لم ترد فالظاهر فی ف.

(۵) کذا فی ش و فی غیرها: أنه. (*)

*****ص ۸۳*****

لغیر المالک بمجرد إذن المالک، فإن إذن المالک لیس مشرعا و إنما یمضی فیما یجوز شرعا، فإذا کان بیع الإنسان مال غیره لنفسه - بأن یملک الثمن مع خروج المبیع عن ملک غیره - غیر معقول - کما صرح به العلامهٔ فی القواعد (۱) - فکیف یجوز للمالک أن یأذن فیه؟ نعم، یصح ذلک بأحد وجهین، کلاهما فی المقام مفقود (۲) : أحدهما: أن یقصد المبیح بقوله: أبحت لک أن تبیع مالی لنفسک أن ینشأ (۳) توکیلا له فی بیع ماله له، ثم نقل الثمن إلی نفسه بالهبهٔ، أو فی نقله أولا إلی نفسه ثم بیعه، أو تملیکا له بنفس هذه الإباحهٔ، فیکون إنشاء تملیک له و یکون بیع المخاطب بمنزلهٔ قبوله، کما صرح فی التذکرهٔ: بأن قول الرجل (۴) لمالک العبد: أعتق عبدک عنی بکذا استدعاء لتملیکه و إعتاق المولی عنه جواب لذلک الاستدعاء (۵)، فیحصل النقل و الانتقال بهذا الاستدعاء و الجواب و یقدر وقوعه قبل العتق آنا ما، فیکون هذا بیعا ضمنیا لا یحتاج إلی الشروط المقررهٔ

***** (هامش) *****

(۱) انظر القواعد ۱: ۱۶۶ و فیه: لأنه لا یتصور أن یبیع ملک غیره لنفسه،

(۲) فی مصححهٔ ن: مفقودان.

(۳) کذا فی ف، ش و مصححهٔ ن و فی ع، ص و نسخهٔ بدل ش: إنشاء توکیل و نسبه الشهیدی - فی شرحه - إلی بعض النسخ المصححهٔ، انظر هدایهٔ الطالب: ۱۸۰.

(۴) وردت عبارهٔ بمنزلهٔ قبوله - إلی - قول الرجل فی ف هکذا: بمنزلهٔ قبول له، کما صرح به فی التذکرهٔ بأن یقول الرجل.

(۵) التذکرهٔ ۱: ۴۶۲. (*)

*****ص ۸۴*****

لعقد البیع و لا شک أن المقصود فیما نحن فیه لیس الإذن فی نقل المال إلی نفسه أولا و لا فی نقل الثمن إلیه ثانیا و لا قصد التملیک بالإباحهٔ المذکورهٔ و لا قصد المخاطب التملک (۱) عند البیع حتی یتحقق تملیک (۲) ضمنی مقصود للمتکلم و المخاطب، کما کان مقصودا و لو إجمالا فی مسألهٔ اعتق عبدک عنی و لذا عد (۳) العامهٔ و الخاصهٔ من الاصولیین دلالهٔ هذا الکلام علی التملیک من دلالهٔ الاقتضاء التی عرفوها: بأنها دلالهٔ مقصودهٔ للمتکلم یتوقف صحهٔ الکلام عقلا أو شرعا علیه، فمثلوا للعقلی (۴) بقوله تعالی: * (واسأل القریهٔ) * (۵) و للشرعی (۶) بهذا المثال (۷) و من المعلوم - بحکم الفرض - أن المقصود فیما نحن فیه لیس إلا مجرد الإباحهٔ. الثانی: أن یدل دلیل شرعی علی حصول الملکیهٔ للمباح له بمجرد الإباحهٔ، فیکون کاشفا عن ثبوت الملک له عند إرادهٔ البیع آنا ما، فیقع البیع فی ملکه (۸)، أو یدل دلیل شرعی علی انتقال الثمن عن المبیح

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: التملیک.

(۲) فی ف بدل تملیک: قصد.

(۳) فی ف، خ، م و ع: عده.

(۴) فی ف: العقلی.

(۵) یوسف: ۸۲.

(۶) فی ف: و الشرعی.

(۷) انظر: الإحکام فی اصول الأحکام، للآمدی ۳: ۷۲ (طبعة دار الکتاب العربی) و الوافیة فی اصول الفقه: ۲۲۸.

(۸) کذا فی ش و فی ف و خ: یقع المبیع فی ملکه له و هکذا فی سائر النسخ مع اختلاف یسیر، إلا أنه صحح فی بعضها بما فی المتن. (*)

*****ص ۸۵*****

بلا فصل بعد البیع، فیکون ذلک شبه دخول العمودین فی ملک الشخص آنا ما لا یقبل غیر العتق، فإنه حینئذ یقال بالملک المقدر آنا ما، للجمع بین الأدلة و هذا الوجه مفقود فیما نحن فیه، إذ المفروض أنه لم یدل دلیل بالخصوص علی صحة هذه الإباحة العامة و إثبات صحته بعموم مثل الناس مسلطون علی أموالهم (۱) یتوقف علی عدم مخالفة مؤداها لقواعد اخر مثل: توقف انتقال الثمن إلی الشخص علی کون المثمن مالا له و توقف صحة العتق علی الملک و صحة الوط ء علی التحلیل بصیغة خاصة، لا بمجرد الإذن فی مطلق التصرف و لأجل ما ذکرنا صرح المشهور، بل قیل: لم یوجد خلاف (۲)، فی أنه لو دفع إلی غیره مالا- و قال: اشتر به لنفسک طعاما - من غیر قصد الإذن فی اقتراض المال قبل الشراء، أو اقتراض الطعام، أو استیفاء الدین منه بعد الشراء - لم یصح، کما صرح به فی مواضع من القواعد (۳) و علله فی بعضها (۴) بأنه لا یعقل شراء شیء لنفسه

***** (هامش) *****

(۱) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۲) قاله صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ۲۳: ۱۷۴.

(۳) لم نظفر علی التصریح بذلک إلا فی مورد واحد و هو حکم التسلیم و القبض، انظر القواعد ۱: ۱۵۱.

(۴) لا یوجد هذا التعلیل فی المورد المتقدم، نعم قال فی کتاب الرهن: و لو قال: بعه لنفسک بطل الإذن، لأنه لا یتصور أن یبیع ملک غیره لنفسه، القواعد ۱: ۱۶۶ و سیأتی نقل المؤلف لهذا المطلب بعینه من کتب العلامة لا خصوص القواعد، فی الصفحة ۳۸۶. (*)

*****ص ۸۶*****

بمال الغیر (۱) و هو کذلک، فإن مقتضی مفهوم المعاوضة و المبادلة دخول العوض فی ملک من خرج المعوض (۲) عن ملکه و إلا لم یکن عوضا و بدلا و لما ذکرنا حکم الشیخ (۳) و غیره (۴) بأن الهبة الخالیة عن الصیغة تفید إباحة التصرف، لکن لا یجوز وط ء الجاریة مع أن الإباحة المتحققة من الواهب تعم جمیع التصرفات و عرفت أیضا: أن الشهید فی الحواشی لم یجوز إخراج المأخوذ بالمعاطاة فی الخمس و الزکاة و ثمن الهدی و لا وط ء الجاریة (۵)، مع أن مقصود المتعاطیین الإباحة المطلقة و دعوی: أن الملک التقدیری هنا أیضا لا یتوقف علی دلالة دلیل خاص، بل یکفی الدلالة بمجرد (۶) الجمع بین عموم الناس مسلطون علی أموالهم (۷) الدال علی جواز هذه الإباحة المطلقة و بین أدلة توقف مثل العتق و البیع علی الملک (۸)، نظیر الجمع بین الأدلة فی الملک التقدیری،

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: بمال غیره.

(۲) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: العوض.

(۳) المبسوط ۳: ۳۱۵.

(۴) الدروس ۲: ۲۹۱.

(۵) راجع الصفحة ۳۵ و ۷۰.

(۶) کذا فی النسخ و المناسب: یکفی فی الدلالهٔ مجرد...

(۷) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۸) راجع: الوسائل ۱۶: ۶، الباب ۵ من أبواب العتق و ۱۲: ۲۴۸ - ۲۵۲، الباب ۱ و ۲ من أبواب عقد البیع و عوالی اللآلی ۲: ۲۹۹، الحدیث ۴ و الصفحهٔ ۲۴۷، الحدیث ۱۶. (*)

*****ص ۸۷*****

مدفوعهٔ: بأن عموم الناس مسلطون علی أموالهم إنما یدل علی تسلط الناس علی أموالهم لا علی أحکامهم، فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحهٔ المالک کل تصرف جائز شرعا، فالإباحهٔ و إن کانت مطلقهٔ، إلا أنه لا یباح بتلک الإباحهٔ المطلقهٔ إلا ما هو جائز بذاته فی الشریعهٔ و من المعلوم:

أن بیع الإنسان مال غیره لنفسه غیر جائز بمقتضی العقل و النقل الدال علی لزوم دخول العوض فی ملک مالک المعوض، فلا یشمله العموم فی الناس مسلطون علی أموالهم حتی یثبت التنافی بینه و بین الأدلهٔ الدالهٔ علی توقف البیع علی الملک، فیجمع بینهما بالتزام الملک التقدیری آنا ما و بالجملهٔ، دلیل عدم جواز بیع ملک الغیر أو عتقه لنفسه حاکم علی عموم الناس مسلطون علی أموالهم الدال علی إمضاء الإباحهٔ المطلقهٔ من المالک علی إطلاقها، نظیر حکومهٔ دلیل عدم جواز عتق مال الغیر علی عموم (۱) وجوب الوفاء بالنذر و العهد إذا نذر عتق عبد غیره له أو لنفسه، فلا یتوهم الجمع بینهما بالملک القهری للناذر. نعم، لو کان هناک تعارض و تزاحم من (۲) الطرفین، بحیث أمکن تخصیص کل منهما لأجل الآخر، أمکن الجمع بینهما بالقول بحصول الملک القهری آنا ما، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) من الکتاب: الآیهٔ ۲۹ من سورهٔ الحج و الآیهٔ ۹۱ من سورهٔ النحل و الآیهٔ ۳۴ من سورهٔ الإسراء و من السنهٔ: ما ورد فی الوسائل ۱۶: ۱۸۲، کتاب النذر و العهد.

(۲) فی ف: فی. (*)

*****ص ۸۸*****

و أما حصول الملک فی الآن المتعقب بالبیع و العتق، فیما إذا باع الواهب عبده الموهوب أو أعتقه، فلیس ملکا تقدیریا نظیر الملک التقدیری فی الدیهٔ بالنسبهٔ إلی المیت، أو شراء العبد المعتق علیه، بل هو ملک حقیقی حاصل قبل البیع من جههٔ کشف البیع عن الرجوع قبله فی الآن المتصل، بناء علی الاکتفاء بمثل هذا فی الرجوع و لیس کذلک فیما نحن فیه و بالجملهٔ، فما نحن فیه لا ینطبق علی التملیک الضمنی المذکور أولا فی أعتق عبدک عنی، لتوقفه علی القصد و لا علی الملک المذکور ثانیا فی شراء من ینعتق علیه، لتوقفه علی التنافی بین دلیل التسلط و دلیل توقف العتق علی الملک و عدم حکومهٔ الثانی علی الأول و لا علی التملیک الضمنی المذکور (۱) ثالثا فی بیع الواهب و ذی الخیار، لعدم تحقق سبب الملک هنا سابقا بحیث یکشف البیع عنه، فلم یبق إلا الحکم ببطلان الإذن فی بیع ماله لغیره، سواء صرح بذلک کما لو قال: بع مالی لنفسک، أو اشتر بمالی لنفسک، أم أدخله فی عموم قوله: أبحت لک کل تصرف، فإذا باع المباح له علی هذا الوجه وقع البیع للمالک إما لازما، بناء علی أن قصد (۲) البائع البیع (۳) لنفسه غیر مؤثر (۴)، أو موقوفا علی الإجازهٔ، بناء علی أن المالک لم ینو تملک الثمن.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد المذکور فی ف.

(۲) فی خ و نسخهٔ بدل ع و ص: نیهٔ.

(۳) لم ترد البیع فی خ، م، ع و ص.

(۴) فی ف و خ: غیر مؤثرهٔ. (*)

*****ص ۸۹*****

هـذا و لكن الـذى يظهر من جماعة - منهم قطب الدين (۱) و الشـهيد قدس سـره ما - فى باب بيع الغاصب: أن تسليط المشترى للبائع الغاصب على الثمن و الإذن فى إتلافه يوجب جواز شـراء الغاصب به شيئا و أنه يملك الثمن (۲) بدفعه إليه، فليس للمالك إجازة هذا الشراء (۳) و يظهر أيضا من محكى المختلف، حيث استظهر من كلامه فيما لو اشترى جارية بعين مغصوبة أن له وط ء الجارية مع علم البائع بغصبيـة الثمن، فراجع (۴) و مقتضـى ذلـك: أن يكون تسـليط الشـخص لغيره على مـاله و إن لم يكن على وجه الملكيـة يوجب جواز التصـرفات المتوقفـة على الملك، فتأمل و سـيأتى توضـيحه فى مسألـة الفضولى إن شاء الله تعالى و أما الكلام فى صـحة الإباحة بـالعوض - سواء صـححنا إباحـة التصـرفات المتوقفـة على الملـك أم خصصـنا الإباحـة بغيرهـا - فمحصـله: أن هـذا النحو من الإباحة المعوضة ليست معاوضة مالية ليدخل كل من العوضين فى ملك مالك العوض الآخر، بل كلاهما ملك للمبيح، إلا أن

***** (هامش) *****

(۱) و هو محمـد بن محمـد الرازى البويهى، من تلامـذة العلامـة الحلى قدس سـره و روى عنه الشـهيد قدس سـره و هو من أولاد أبى جعفر ابن بابويه، ذكره الشهيد الثانى - فى بعض إجازاته - و غيره. انظر رياض العلماء ۵: ۱۶۸.

(۲) فى ش: المثمن.

(۳) يظهر ذلك مما قالاه فى حاشيتهما على القواعد، على ما حكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۹۲.

(۴) راجع المختلف ۵: ۲۵۹. (*)

*****ص ۹۰*****

المباح له يستحق التصرف، فيشكل الأمر فيه (۱) من جهة خروجه عن المعاوضات المعهودة شـرعا و عرفا، مع التأمل فى صدق التجارة عليها (۲)، فضـلا عن البيع، إلا أن يكون نوعا من الصلح، لمناسبة (۳) له لغـة، لأنه فى معنى التسالم على أمر بناء على أنه لا يشترط فيه لفظ الصـلح، كما يسـتفاد من بعض الأخبار الدالة على صـحته بقول المتصالحين: لك ما عندك ولى ما عندى (۴) و نحوه ما ورد فى مصالحة الزوجين (۵) و لو كانت معاملة مستقلة كفى فيها عموم الناس مسلطون على أموالهم (۶) و المؤمنون عند شروطهم (۷) و على تقدير الصـحة، ففى لزومها مطلقا، لعموم المؤمنون عند شـروطهم، أو من طرف المباح له، حيث إنه يخرج ماله عن ملكه، دون المبيح، حيث إن ماله باق على ملكه، فهو مسلط عليه، أو جوازها مطلقا، وجوه، أقواها أولها، ثم أوسطها و أما حكم الإباحة بالإباحة، فالإشكال فيه أيضا يظهر مما ذكرنا فى سابقه و الأقوى فيها أيضا الصحة و اللزوم، للعموم، أو الجواز من الطرفين، لأصالة التسلط.

***** (هامش) *****

(۱) كذا و لعل تذكير الضمير باعتبار عوده إلى هذا النحو.

(۲) أى الإباحة المعوضة.

(۳) فى ش: لمناسبته.

(۴) الوسائل ۱۳: ۱۶۶، الباب ۵ من أبواب أحكام الصلح، الحديث الأول.

(۵) انظر الوسائل ۱۵: ۹۰ - ۹۱، الباب ۱۱ من أبواب القسم و النشوز.

(۶) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۲، الحديث ۹۹.

(۷) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، الحديث ۴. (*)

*****ص ۹۱*****

### الأمر الخامس: جريان المعاطاة فى غير البيع

الأمر الخامس: جريان المعاطاة فى غير البيع:

فى حكم جريان المعاطاة فى غير البيع من العقود و عدمه إعلم أنه ذكر المحقق الثانى رحمه الله فى جامع المقاصد - على ما حكى عنه - : أن فى كلام بعضهم ما يقتضى اعتبار المعاطاة فى الإجارة و كذا فى (۲) الهبة و ذلك لأنه (۳) إذا أمره بعمل على عوض معين فعمله استحق (۴) الاجرة و لو كانت هذه إجارة فاسدة لم يجز له العمل و لم يستحق اجرة مع علمه بالفساد و ظاهرهم الجواز بذلك و كذا لو وهب بغير عقد، فإن ظاهرهم جواز الإتلاف و لو كانت هبة فاسدة لم يجز، بل منع (۵) من مطلق التصرف و هى ملحظ (۶) وجيه (۷)، انتهى و فيه: أن معنى جريان المعاطاة فى الإجارة على مذهب المحقق الثانى: الحكم بملك المأمور (۸) الأجر المعين على الآمر و ملك الآمر العمل

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(۲) عبارة كذا فى من ش و المصدر و هامش ص.

(۳) فى غير ش: أنه.

(۴) فى خ، م، ع، ص و المصدر: عمله و استحق و فى ف: و عمله استحق.

(۵) فى ص: يمنع.

(۶) فى المصدر: و هو ملخص.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۵۹.

(۸) لم ترد المأمور فى ف. (*)

*****ص ۹۲*****

المعين على المأمور به و لم نجد من صرح به فى المعاطاة و أما قوله: لو كانت إجارة فاسدة لم يجز له العمل فموضع (۱) نظر، لأن فساد المعاملة لا يوجب منعه عن (۲) العمل، سيما إذا لم يكن العمل تصرفا (۳) فى عين من أموال المستأجر و قوله: لم يستحق اجرة مع علمه بالفساد، ممنوع، لأن الظاهر ثبوت اجرة المثل، لأنه لم يقصد التبرع و إنما قصد عوضا لم يسلم له و أما مسألة الهبة، فالحكم فيها بجواز إتلاف الموهوب لا يدل على جريان المعاطاة فيها (۴)، إلا إذا قلنا فى المعاطاة بالإباحة، فإن جماعة - كالشيخ (۵) و الحلى (۶) و العلامة (۷) - صرحوا بأن إعطاء الهدية من دون الصيغة يفيد الإباحة دون الملك، لكن المحقق الثانى رحمه الله ممن لا يرى (۸) كون (۹) المعاطاة عند القائلين بها مفيدا للإباحة المجردة (۱۰) و توقف الملك فى الهبة على الإيجاب و القبول كاد أن يكون متفق

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ش و فى غيرها: موضع.

(۲) فى ف: من.

(۳) لم ترد تصرفا فى ف.

(۴) كذا فى ش و فى غيرها: فيه.

(۵) المبسوط ۳: ۳۱۵.

(۶) السرائر ۳: ۱۷۷.

(۷) القواعد ۱: ۲۷۴.

(۸) فى ف و خ و مصححة ن: لا يرضى.

(۹) کذا فی ص و فی غیرها: بکون.

(۱۰) جامع المقاصد ۴: ۵۸. (*)

*****ص ۹۳*****

علیه کما یظهر من المسالک (۱) و مما ذکرنا یظهر المنع فی قوله: بل مطلق التصرف. هذا و لکن الأظهر بناء علی جریان المعاطاة فی البیع جریانها فی غیره من الإجارة و الهبة، لکون الفعل مفیدا للتملیک فیهما (۲) و ظاهر المحکی عن التذکرة: عدم القول بالفصل بین البیع و غیره، حیث قال فی باب الرهن: إن الخلاف فی الاکتفاء فیه بالمعاطاة و الاستیجاب و الإیجاب علیه المذکورة (۳) فی البیع آت هنا (۴)، انتهی. لکن استشکله فی محکی جامع المقاصد:

بأن البیع ثبت فیه حکم المعاطاة بالإجماع، بخلاف ما هنا (۵) و لعل وجه الإشکال: عدم تأتی المعاطاة بالإجماع فی الرهن علی النحو الذی أجروها فی البیع، لأنها هناک إما مفیدة للإباحة أو الملکیة الجائزة - علی الخلاف - و الأول غیر متصور هنا و أما الجواز (۶) فکذلک، لأنه ینافی الوثوق الذی به قوام مفهوم الرهن، خصوصا بملاحظة أنه لا یتصور هنا ما یوجب رجوعها إلی اللزوم، لیحصل به الوثیقة فی بعض الأحیان.

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۶: ۱۰.

(۲) فی ف: فیها.

(۳) فی ش و مصححة ن: المذکور.

(۴) التذکرة ۲: ۱۲.

(۵) جامع المقاصد ۵: ۴۵.

(۶) العبارة فی ف هکذا: هناک أما الجواز. (*)

*****ص ۹۴*****

و إن جعلناها مفیدة للزوم، کان مخالفا لما أطبقوا علیه من توقف العقود اللازمة علی اللفظ و کان هذا هو الذی دعا المحقق الثانی إلی الجزم بجریان المعاطاة فی مثل الإجارة و الهبة و القرض (۱) و الاستشکال فی الرهن. نعم، من لا یبالی مخالفة ما هو المشهور، بل المتفق علیه بینهم، من توقف العقود اللازمة علی اللفظ، أو حمل تلک العقود علی اللازمة من الطرفین، فلا یشمل الرهن - و لذا جوز بعضهم (۲) الإیجاب بلفظ الأمر ک خذه و الجملة الخبریة - أمکن أن یقول بإفادة المعاطاة فی الرهن اللزوم، لإطلاق بعض أدلة الرهن (۳) و لم یقم هنا إجماع علی عدم اللزوم کما قام فی المعاوضات و لأجل ما ذکرنا فی الرهن یمنع من جریان المعاطاة فی الوقف بأن یکتفی فیه بالإقباض، لأن القول فیه باللزوم مناف لما اشتهر بینهم من توقف اللزوم علی اللفظ و الجواز غیر معروف فی الوقف من الشارع، فتأمل. نعم، احتمل (۴) الاکتفاء بغیر اللفظ فی باب وقف المساجد من

***** (هامش) *****

(۱) تقدم - منه قدس سره - ما یرتبط بالأولین فی الصفحة ۹۱ و أما بالنسبة إلی القرض فلیراجع جامع المقاصد ۵: ۲۰.

(۲) کالشهید قدس سره فی کتاب الرهن من الدروس ۳: ۳۸۳.

(۳) مثل قوله تعالی: * (فرهان مقبوضة) * البقرة: ۲۸۳ و مثل ما ورد فی الوسائل ۱۳: ۱۲۱، کتاب الرهن.

(۴) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: یظهر و فی نسخة بدل خ، م و ع: یحتمل. (*)

*****ص ۹۵*****

الذکری (۱) تبعا للشیخ رحمه الله (۲). ثم إن الملزم للمعاطاة فیما تجری فیه من العقود الاخر هو الملزم فی باب البیع، کما سننبه به بعد

هذا الأمر.

***** (هامش) *****

(۱) الذکری: ۱۵۸.

(۲) المبسوط ۱: ۱۶۲. (*)

*****ص ۹۶*****

## الأمر السادس فی ملزمات المعاطاة

الأمر السادس فی ملزمات المعاطاة:

علی کل من القول بالملک و القول بالإباحة إعلم:

أن الأصل علی القول بالملک اللزوم، لما عرفت من الوجوه الثمانیة المتقدمة (۱) و أما علی القول بالإباحة فالأصل عدم اللزوم، لقاعدة تسلط الناس علی أموالهم و أصالة سلطنة المالک الثابتة قبل المعاطاة و هی حاکمة علی أصالة بقاء الإباحة الثابتة قبل رجوع المالک لو سلم جریانها. إذا عرفت هذا فاعلم:

أن تلف العوضین ملزم إجماعا - علی الظاهر المصرح به فی بعض العبائر (۲) - أما علی القول بالإباحة فواضح، لأن تلفه من مال مالکه و لم یحصل ما یوجب ضمان کل منهما مال صاحبه و توهم جریان قاعدة الضمان بالید هنا مندفع بما سیجئ (۳) و أما علی القول بالملک، فلما عرفت (۴) من أصالة اللزوم و المتیقن

***** (هامش) *****

(۱) المتقدمة فی الصفحة ۵۱ - ۵۶.

(۲) صرح بعدم الخلاف: المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۳۶۲ و الشیخ الکبیر - کاشف الغطاء - فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : الورقة: ۵۰ و السید المجاهد فی المناهل: ۲۶۹ و السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۷.

(۳) یجئ فی الصفحة ۹۸ عند قوله: و التمسک بعموم علی الید هنا فی غیر محله.

(۴) فی الصفحة ۵۱. (*)

*****ص ۹۷*****

من مخالفتها جواز تراد العینین (۱) و حیث ارتفع مورد التراد امتنع و لم یثبت قبل التلف جواز المعاملة علی نحو جواز البیع الخیاری حتی یستصحب بعد التلف، لأن ذلک الجواز من عوارض العقد لا العوضین، فلا مانع من بقائه، بل لا دلیل علی ارتفاعه بعد تلفهما (۲)، بخلاف ما نحن فیه، فإن الجواز فیه هنا بمعنی جواز الرجوع فی العین، نظیر جواز الرجوع فی العین الموهوبة، فلا یبقی بعد التلف متعلق الجواز (۳)، بل الجواز هنا یتعلق (۴) بموضوع التراد، لا مطلق الرجوع الثابت فی الهبة. هذا، مع أن الشک فی أن متعلق الجواز هل هو أصل (۵) المعاملة أو الرجوع فی العین، أو تراد العینین؟ یمنع من استصحابه، فإن المتیقن تعلقه بالتراد، إذ لا دلیل فی مقابلة أصالة اللزوم علی ثبوت أزید من جواز تراد العینین الذی لا یتحقق إلا مع بقائهما و منه یعلم حکم ما لو تلف إحدی العینین أو بعضها علی القول بالملک و أما علی القول بالإباحة، فقد استوجه بعض مشایخنا (۶) - وفاق

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف، ش و نسخة بدل م، ع، ص و مصححة ن و فی سائر النسخ: العین.

(۲) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: تلفها.

(۳) فی ف: للجواز.

(۴) فی ف: متعلق.

(۵) لم ترد أصل فی ف.

(۶) و هو السید المجاهد فی المناهل: ۲۶۹. (*)

*****ص ۹۸*****

لبعض معاصریه (۱)، تبعا للمسالک (۲) - أصالهٔ عدم اللزوم، لأصالهٔ بقاء سلطنهٔ مالک العین الموجودهٔ و ملکه لها و فیه: أنها معارضهٔ بأصالهٔ براءهٔ ذمته عن مثل التالف (۳) أو قیمته و التمسک بعموم علی الید هنا فی غیر محله، بعد القطع بأن هذه الید قبل تلف العین لم تکن ید ضمان، بل و لا بعده إذا بنی مالک العین الموجودهٔ علی إمضاء المعاطاهٔ و لم یرد الرجوع، إنما الکلام فی الضمان إذا أراد الرجوع و لیس هذا من مقتضی الید قطعا. هذا و لکن یمکن أن یقال: إن أصالهٔ بقاء السلطنهٔ حاکمهٔ علی أصالهٔ عدم الضمان بالمثل أو القیمهٔ، مع أن ضمان (۴) التالف ببدله معلوم، إلاـ أن الکلام فی أن البدل هو البدل الحقیقی، أعنی المثل أو القیمهٔ، أو البدل الجعلی، أعنی العین الموجودهٔ، فلاـ أصل. هذا، مضافا إلی ما قد یقال: من أن عموم الناس مسلطون علی أموالهم یدل علی السلطنهٔ علی المال الموجود بأخذه و علی المال التالف بأخذ بدله الحقیقی و هو المثل أو القیمهٔ، فتدبر و لو کان أحد العوضین دینا فی ذمهٔ أحد المتعاطیین، فعلی القول بالملک یملکه من فی ذمته، فیسقط عنه و الظاهر أنه فی حکم التلف،

***** (هامش) *****

(۱) و هو الفاضل النراقی فی المستند ۲: ۳۶۳.

(۲) المسالک ۳: ۱۴۹.

(۳) فی ش زیادهٔ: عنده.

(۴) ورد فی ف بدل عبارهٔ و لکن یمکن أن یقال - إلی - مع أن ضمان ما یلی: و لکن یمکن أن یمنع أصالهٔ عدم الضمان بالمثل أو القیمهٔ، لأن ضمان (*)...

*****ص ۹۹*****

لأن الساقط لاـ یعود و یحتمل العود و هو ضعیف و الظاهر أن الحکم کذلک علی القول بالإباحهٔ، فافهم و لو نقل العینان (۱) أو إحداهما (۲) بعقد لازم، فهو کالتلف علی القول بالملک، لامتناع التراد و کذا علی القول بالإباحهٔ إذا قلنا بإباحهٔ التصرفات الناقلهٔ و لو عادت العین بفسخ، ففی جواز التراد علی القول بالملک، لإمکانه فیستصحب و عدمه، لأن المتیقن من التراد هو المحقق قبل خروج العین عن ملک مالکه، وجهان. أجودهما ذلک، إذ لم یثبت فی مقابلهٔ أصالهٔ اللزوم جواز التراد بقول مطلق، بل المتیقن منه غیر ذلک، فالموضوع غیر محرز فی الاستصحاب و کذا علی القول بالإباحهٔ، لأن التصرف الناقل یکشف عن سبق الملک للمتصرف، فیرجع بالفسخ إلی ملک الثانی، فلا دلیل علی زواله، بل الحکم هنا أولی منه علی القول بالملک، لعدم تحقق جواز التراد فی السابق هنا حتی یستصحب، بل المحقق أصالهٔ بقاء سلطنهٔ المالک الأول المقطوع بانتفائها. نعم، لو قلنا: بأن الکاشف عن الملک هو العقد الناقل، فإذا فرضنا ارتفاعه بالفسخ عاد الملک إلی المالک الأول و إن کان مباحا لغیره ما لم یسترد عوضه، کان مقتضی قاعدهٔ السلطنهٔ جواز التراد لو فرض کون العوض الآخر باقیا علی ملک مالکه الأول، أو عائدا (۳) إلیه بفسخ.

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ش و فی غیرها: العینین.

(۲) فی ف: أحدهما.

(۳) فی خ، م، ع و ص: و عائدا. (*)

*****ص ۱۰۰*****

و كذا لو قلنا: بأن (۱) البيع لا يتوقف على سبق الملك، بل يكفى فيه إباحة التصرف و الإتلاف و يملك الثمن بالبيع، كما تقدم استظهاره عن جماعة فى الأمر الرابع (۲). لكن الوجهين (۳) ضعيفان، بل الأقوى رجوعه بالفسخ إلى البائع و لو كان الناقل عقدا جائزا لم يكن لمالك العين الباقية إلزام الناقل بالرجوع فيه و لا رجوعه بنفسه إلى عينه، فالتراد غير متحقق و تحصيله غير واجب و كذا على القول بالإباحة، لكون المعاوضة كاشفة عن سبق الملك. نعم، لو كان غير معاوضة كالهبة و قلنا بأن التصرف فى مثله لا يكشف (۴) عن سبق الملك - إذ لا عوض فيه حتى لا يعقل كون العوض مالا لواحد و انتقال المعوض (۵) إلى الآخر (۶)، بل الهبة ناقلة للملك (۷) عن ملك المالك إلى المتهب فيتحقق حكم جواز الرجوع بالنسبة إلى المالك لا الواهب - اتجه الحكم بجواز التراد مع بقاء العين

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: أن.

(۲) تقدم استظهار ذلك عن قطب الدين و الشهيد قدس سره ما فى الصفحة ۸۹.

(۳) كذا فى ش و مصححة ص و فى غيرهما: الوجهان.

(۴) كذا فى ش و نسخة بدل م، ع، ص و مصححة ن و فى سائر النسخ: للكشف.

(۵) كذا فى ف و ش و أما سائر النسخ، ففى بعضها: لانتقال العين و فى بعضها: و انتقال العين.

(۶) فى مصححة ن و خ: آخر.

(۷) لم ترد للملك فى ف. (*)

*****ص ۱۰۱*****

الاخرى أو عودها إلى مالكها (۱) بهذا النحو من العود، إذ لو عادت (۲) بوجه آخر كان حكمه حكم التلف و لو باع العين ثالث فضولا، فأجاز المالك الأول، على القول بالملك، لم يبعد كون إجازته رجوعا كبيعه و سائر تصرفاته الناقلة و لو أجاز المالك الثانى، نفذ بغير إشكال و ينعكس الحكم إشكالا و وضوحا على القول بالإباحة و لكل منهما رده قبل إجازة الآخر و لو رجع الأول فأجاز الثانى، فإن جعلنا الإجازة كاشفة لغى الرجوع و يحتمل عدمه، لأنه رجوع قبل تصرف الآخر فينفذ (۳) و يلغو الإجازة و إن جعلناها ناقلة لغت الإجازة قطعا و لو امتزجت العينان أو إحداهما، سقط الرجوع على القول بالملك، لامتناع التراد و يحتمل الشركة و هو ضعيف. أما على القول بالإباحة، فالأصل بقاء التسلط على ماله الممتزج بمال الغير، فيصير المالك شريكا مع مالك الممتزج به، نعم لو كان المزج ملحقا له بالإتلاف جرى عليه حكم التلف و لو تصرف فى العين تصرفا مغيرا للصورة - كطحن الحنطة و فصل الثوب - فلا لزوم على القول بالإباحة و على القول بالملك، ففى اللزوم

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ش و مصححة ن و فى سائر النسخ: عوده إلى مالكه.

(۲) فى غير ش: لو عاد.

(۳) كذا فى ف، ش و نسخة بدل ن و فى ص: و يفسد و فى سائر النسخ: فيفسد. (*)

*****ص ۱۰۲*****

وجهان مبنيان على جريان استصحاب جواز التراد و منشأ الإشكال: أن الموضوع فى الاستصحاب عرفى أو حقيقى. ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا أنه ليس جواز الرجوع فى مسألة المعاطاة نظير الفسخ فى العقود اللازمة حتى يورث بالموت و يسقط بالإسقاط ابتداء أو فى ضمن المعاملة، بل هو على القول بالملك نظير الرجوع فى الهبة و على القول بالإباحة نظير الرجوع فى إباحة الطعام، بحيث يناط الحكم فيه بالرضا الباطنى، بحيث لو علم كراهة المالك باطنا لم يجز له التصرف، فلو مات أحد المالكين لم يجز لوارثه الرجوع على

القول بالملک للأصل، لأن من له و إليه الرجوع هو المالک الأصلی و لا يجری الاستصحاب و لو جن أحدهما، فالظاهر قيام وليه مقامه فی الرجوع علی ولين

الق.

*****ص ۱۰۳*****

## الأمر السابع: هل المعاطاة بعد التلف بيع أم معاوضة

الأمر السابع: هل المعاطاة بعد التلف بيع أم معاوضة مستقلة؟

أن الشهيد الثانی ذكر فی المسالک وجهين فی صيرورة المعاطاة بيعا بعد التلف أو معاوضة مستقلة، قال: يحتمل الأول، لأن المعاوضات محصورة و ليست إحداها و كونها معاوضة برأسها يحتاج إلی دليل و يحتمل الثانی، لإطباقهم علی أنها ليست بيعا حال وقوعها، فكيف تصير بيعا بعد التلف؟ و تظهر الفائدة فی ترتب الأحكام المختصة بالبيع عليها، كخيار الحيوان، لو كان التالف الثمن أو بعضه و علی تقدير ثبوته، فهل الثلاثة من حين المعاطاة، أو من حين اللزوم؟ كل محتمل و يشكل الأول بقولهم:

إنها ليست بيعا و الثانی بأن التصرف ليس معاوضة بنفسها (۲)، اللهم إلا أن يجعل المعاطاة جزء السبب و التلف تمامه و الأقوی عدم ثبوت خيار الحيوان هنا، بناء علی أنها ليست لازمة و إنما يتم علی قول المفيد و من تبعه (۳) و أما خيار العيب و الغبن فيثبتان علی التقديرين كما أن خيار المجلس منتف (۴)، انتهی و الظاهر أن هذا تفريع علی القول بالإباحة فی المعاطاة و أما علی

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(۲) فی المصدر و نسخة بدل ن: بنفسه.

(۳) من القائلين بلزوم المعاطاة كما تقدم عنهم فی الصفحة ۳۷ و غيرها.

(۴) المسالک ۳: ۱۵۱. (*)

*****ص ۱۰۴*****

القول بكونها (۱) مفيدة للملک المتزلزل، فيلغی (۲) الكلام فی كونها معاوضة مستقلة أو بيعا متزلزلا قبل اللزوم، حتی يتبعه حكمها (۳) بعد اللزوم، إذ الظاهر أنه (۴) عند القائلين بالملک المتزلزل بيع بلا إشكال (۵) فی ذلک عندهم - علی ما تقدم من المحقق الثانی (۶) - فإذا لزم صار بيعا لازما، فيلحقه أحكام البيع عدا ما استفيد من دليله ثبوته للبيع العقدی الذی مبناه علی اللزوم لولا الخيار و قد تقدم (۷) أن الجواز هنا لا يراد به ثبوت الخيار و كيف كان، فالأقوی أنها علی القول بالإباحة بيع عرفی لم يصححه الشارع و لم يمضه إلا بعد تلف إحدی العينين أو ما فی حكمه و بعد التلف يترتب عليه أحكام البيع عدا ما اختص دليله بالبيع الواقع صحيحا من أول الأمر و المحكی عن حواشی الشهيد:

أن المعاطاة معاوضة مستقلة جائزة

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: بأنها.

(۲) فی ف و مصححة ن: فيبقی و فی ص: فيلغو و فی نسخة بدل ش: فينبغی و جاء فی هامش ن: الظاهر أن يقال: فلا ينبغی الكلام و فی شرح الشهيدی

(۱۸۷) : الصحيح ينبغی بدل يلغی.

(۳) كذا فی النسخ و المناسب: حكمه، كما فی مصححة ن.

(۴) كذا فى النسخ و المناسب: أنها، كما فى مصححة ن.

(۵) كذا فى ف و ش و فى غيرهما: بل لا إشكال.

(۶) تقدم فى الصفحة ۳۲.

(۷) تقدم فى الصفحة ۹۷. (*)

*****ص ۱۰۵*****

أو لازمة (۱) و الظاهر أنه أراد التفريع على مذهبه من الإباحة و كونها معاوضة قبل اللزوم، من جهة كون كل من العينين مباحا عوضا عن الاخرى، لكن لزوم (۲) هذه المعاوضة لا يقتضى حدوث الملك كما لا يخفى، فلا بد أن يقول بالإباحة اللازمة، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۵۸.

(۲) فى ف بدل لزوم:

رفع. (*)

*****ص ۱۰۶*****

## الأمر الثامن: العقد غير الجامع لشرائط اللزوم معاط

الأمر الثامن: العقد غير الجامع لشرائط اللزوم معاطاة أم لا؟

لا إشكال فى تحقق المعاطاة المصطلحة التى هى معركة الآراء بين الخاصة و العامة بما إذا تحقق إنشاء التمليك أو الإباحة بالفعل و هو قبض العينين. أما إذا حصل بالقول الغير الجامع لشرائط اللزوم:

فإن قلنا بعدم اشتراط اللزوم بشىء زائد على الإنشاء اللفظى - كما قويناه سابقا (۲) بناء على التخلص بذلك عن اتفاقهم على توقف العقود اللازمة على اللفظ - فلا إشكال فى صيرورة المعاملة بذلك عقدا لازما و إن قلنا بمقالة المشهور من اعتبار امور زائدة على اللفظ، فهل يرجع ذلك الإنشاء القولى إلى حكم المعاطاة مطلقا، أو بشرط تحقق قبض العين معه، أو لا يتحقق (۳) به مطلقا؟ نعم، إذا حصل إنشاء آخر بالقبض المتحقق بعده تحقق المعاطاة، فالإنشاء القولى السابق كالعدم، لا عبرة به و لا بوقوع القبض بعده خاليا عن قصد الإنشاء، بل بانيا على كونه حقا لازما لكونه من آثار الإنشاء القولى السابق، نظير القبض فى العقد الجامع للشرائط.

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(۲) فى الصفحة ۶۰.

(۳) لم ترد عبارة أو لا يتحقق فى ش. (*)

*****ص ۱۰۷*****

ظاهر كلام غير واحد من مشايخنا المعاصرين (۱) : الأول، تبعا لما يستفاد من ظاهر كلام المحقق و الشهيد الثانيين. قال المحقق فى صيغ عقوده - على ما حكى عنه بعد ذكره الشروط المعتبرة فى الصيغة (۲) - : إنه لو أوقع البيع بغير ما قلناه و علم التراضى منهما كان معاطاة (۳)، انتهى و فى الروضة - فى مقام عدم كفاية الإشارة مع القدرة على النطق - : أنها تفيد المعاطاة مع الإفهام الصريح (۴)، انتهى و ظاهر الكلامين: صورة وقوع الإنشاء بغير القبض، بل يكون القبض من آثاره و ظاهر تصريح (۵) جماعة - منهم المحقق (۶) و العلامة (۷) - : بأنه لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملك و كان مضمونا عليه، هو الوجه الأخير، لأن مرادهم بالعقد الفاسد إما خصوص ما كان فساده من جهة مجرد (۸) اختلال شروط الصيغة - كما ربما يشهد به ذكر هذا الكلام بعد شروط

***** (هامش) *****

(۱) منهم:

السید المجاهد فی المناهل: ۲۷۰ و الفاضل النراقی فی المستند ۲: ۳۶۱ – ۳۶۲ و صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۵۶ – ۲۵۷.

(۲) عبارة علی ما حکی عنه – إلی – فی الصیغة لم ترد فی ف و ش.

(۳) رسائل المحقق الکرکی ۱: ۱۷۸.

(۴) الروضة البهیة ۳: ۲۲۵.

(۵) فی ع و ص: و ظاهره کصریح جماعة.

(۶) الشرائع ۲: ۱۳.

(۷) القواعد ۱: ۱۲۳.

(۸) لم ترد مجرد فی ف. (*)

*****ص ۱۰۸*****

الصیغة و قبل شروط العوضین و المتعاقدین – و إما (۱) ما یشمل هذا و غیره کما هو الظاهر و کیف کان، فالصورة الاولی داخلة قطعا و لا یخفی أن الحکم فیها بالضمان مناف لجریان حکم المعاطاة و ربما یجمع (۲) بین هذا الکلام و ما تقدم من المحقق و الشهید الثانیین، فیقال: إن موضوع المسألة فی عدم جواز التصرف بالعقد الفاسد ما إذا علم عدم الرضا إلا بزعم صحة المعاملة، فإذا انتفت الصحة انتفی (۳) الإذن، لترتبه (۴) علی زعم الصحة، فکان التصرف تصرفا بغیر إذن و أکلا للمال بالباطل، لانحصار وجه الحل فی کون المعاملة بیعا أو تجارة عن تراض أو هبة، أو نحوها من وجوه الرضا بأکل المال من غیر عوض و الأولان قد انتفیا بمقتضی الفرض و کذا البواقی، للقطع – من جهة زعمهما صحة المعاملة – بعدم الرضا بالتصرف مع عدم بذل شیء فی المقابل، فالرضا المقدم کالعدم. فإن تراضیا بالعوضین بعد العلم بالفساد و استمر رضاهما فلا کلام فی صحة المعاملة و رجعت إلی المعاطاة، کما إذا علم الرضا من أول الأمر بإباحتهما التصرف بأی وجه اتفق، سواء صحت المعاملة أم فسدت، فإن ذلک لیس من البیع الفاسد

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ش و فی سائر النسخ: أو.

(۲) الجامع هو السید العاملی فی مفتاح الکرامة.

(۳) فی ف، خ، م و ع: انتفت.

(۴) فی ف، خ، ع و ن: لترتبها و صحح فی ن بما أثبتناه فی المتن. (*)

*****ص ۱۰۹*****

فی شیء (۱)، انتهی (۲). أقول: المفروض أن الصیغة الفاقدة لبعض الشرائط لا تتضمن إلا إنشاء واحدا هو التملیک و من المعلوم أن هذا المقدار لا یوجب بقاء الإذن الحاصل فی ضمن التملیک بعد فرض انتفاء التملیک و الموجود بعده إن کان إنشاء آخر فی ضمن التقابض خرج عن محل الکلام، لأن المعاطاة حینئذ إنما تحصل به، لا بالعقد الفاقد للشرائط، مع أنک عرفت أن ظاهر کلام الشهید و المحقق الثانیین حصول المعاوضة و المراضاة بنفس الإشارة المفهمة بقصد البیع و بنفس الصیغة الخالیة عن الشرائط، لا بالتقابض الحاصل بعدهما و منه یعلم:

فساد ما ذکره من حصول المعاطاة بتراض جدید بعد العقد غیر مبنی علی صحة العقد. ثم إن ما ذکره من التراضی الجدید بعد العلم بالفساد – مع اختصاصه بما إذا علما بالفساد، دون غیره من الصور، مع أن کلام الجمیع مطلق – یرد علیه: أن هذا التراضی إن کان تراضیا آخر حادثا بعد العقد:

فإن كان (۳) لا على وجه المعاطاة، بل كل منهما رضى بتصرف الآخر فى ماله من دون ملاحظة رضا صاحبه بتصرفه فى ماله، فهذا ليس من المعاطاة، بل هى إباحة مجانية من الطرفين تبقى ما دام العلم

***** (هامش) *****

(۱) مفتاح الكرامة ۴: ۱۶۸.

(۲) كلمة انتهى من ف و خ.

(۳) فى ف: و إن كان. (*)

*****ص ۱۱۰*****

بالرضا و لا يكفى فيه عدم العلم بالرجوع (۱)، لأنه كالإذن الحاصل من شاهد الحال و لا يترتب عليه أثر المعاطاة: من اللزوم بتلف إحدى العينين، أو جواز التصرف إلى حين العلم بالرجوع (۲) و إن كان على وجه المعاطاة فهذا ليس إلا التراضى السابق على ملكية كل منهما لمالك الآخر (۳) و ليس تراضيا جديدا، بناء (۴) على أن المقصود بالمعاطاة التمليك كما عرفته من كلام المشهور (۵) - خصوصا المحقق الثانى (۶) - فلا يجوز له أن يريد بقوله - المتقدم عن صيغ العقود - : إن الصيغة الفاقدة للشرائط مع التراضى تدخل فى المعاطاة (۷) التراضى (۸) الجديد الحاصل بعد العقد، لا على وجه المعاوضة و تفصيل الكلام:

أن المتعاملين بالعقد الفاقد لبعض الشرائط: إما أن يقع تقابضهما بغير رضا من كل منهما فى تصرف الآخر - بل حصل قهرا عليهما أو على أحدهما، واجبارا على العمل بمقتضى العقد - فلا إشكال فى حرمة التصرف فى المقبوض على هذا الوجه.

***** (هامش) *****

(۱) فى مصححة ن و ش: عدم العلم به و بالرجوع.

(۲) فى غير ف و ش زيادة: أو مع ثبوت أحدهما، إلا أنه شطب عليها فى ن و م.

(۳) فى ص: لمال الآخر.

(۴) لم ترد بناء فى ف.

(۵) راجع الصفحة ۲۵ و ما بعدها.

(۶) تقدم كلامه فى الصفحة ۳۲.

(۷) تقدم فى الصفحة ۱۰۷.

(۸) فى ف و ن: بالتراضى و لكن صحح فى الأخير بما أثبتناه فى المتن. (*)

*****ص ۱۱۱*****

و كذا إن وقع على وجه الرضا الناشىء عن بناء كل منهما على ملكية الآخر اعتقادا أو تشريعا - كما فى كل قبض وقع على هذا الوجه - ، لأن حيثية كون القابض مالكا مستحقا لما يقبضه (۱) جهة تقييدية مأخوذة فى الرضا ينتفى بانتفائها فى الواقع، كما فى نظائره و هذان الوجهان مما لا إشكال فيه (۲) فى حرمة التصرف فى العوضين، كما أنه لا إشكال فى الجواز إذا أعرضا عن أثر العقد و تقابضا بقصد إنشاء التمليك ليكون معاطاة صحيحة عقيب عقد فاسد و أما إن وقع (۳) الرضا بالتصرف بعد العقد من دون ابتنائه على استحقاقه بالعقد السابق و لا قصد لإنشاء التمليك (۴)، بل وقع مقارنا لاعتقاد (۵) الملكية الحاصلة، بحيث لولاها لكان الرضا أيضا موجودا و كان المقصود الأصلى من المعاملة التصرف و أوقعا العقد الفاسد وسيلة له - و يكشف عنه أنه لو سئل كل منهما عن رضاه (۶) بتصرف صاحبه على تقدير عدم التمليك، أو بعد تنبيهه على عدم حصول الملك كان راضيا - فإدخال هذا فى المعاطاة يتوقف على أمرين:

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: لما یستحقه.

(۲) کلمهٔ فیه من ش فقط.

(۳) فی ف: أن یقع.

(۴) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: تملیک.

(۵) فی ف: لاعتقاده.

(۶) کذا فی ف و ص و فی غیرهما: من رضاه. (*)

*****ص ۱۱۲*****

الأول: کفایهٔ هذا الرضا المرکوز فی النفس، بل الرضا الشأنی، لأن الموجود بالفعل هو رضاه من حیث کونه مالکا فی نظره و قد صرح بعض من قارب عصرنا بکفایهٔ ذلک (۱) و لا یبعد رجوع الکلام المتقدم ذکره (۲) إلی هذا و لعله لصدق طیب النفس علی هذا الأمر المرکوز فی النفس. الثانی: أنه لا یشترط فی المعاطاهٔ (۳) إنشاء الإباحهٔ أو التملیک بالقبض، بل و لا بمطلق الفعل، بل یکفی وصول کل من العوضین إلی مالک (۴) الآخر و الرضا بالتصرف قبله أو بعده علی الوجه المذکور و فیه إشکال: من أن ظاهر محل النزاع بین العامهٔ و الخاصهٔ هو العقد الفعلی کما ینبئ عنه قول العلامهٔ رحمه الله (۵) - فی رد کفایهٔ المعاطاهٔ فی البیع - : إن الأفعال قاصرهٔ عن إفادهٔ المقاصد (۶) و کذا استدلال المحقق الثانی - علی عدم لزومها - : بأن الأفعال لیست کالأقوال فی صراحهٔ الدلالهٔ (۷)، وکذ

***** (هامش) *****

(۱) الظاهر هو المحقق التستری، انظر مقابس الأنوار: ۱۲۸.

(۲) یعنی به ما أفاده السید العاملی بقوله: کما إذا علم الرضا من أول الأمر ... الخ المتقدم فی الصفحهٔ ۱۰۸.

(۳) فی ش: المباحات.

(۴) کذا فی ف و ص و فی غیرهما: المالک.

(۵) فی ف زیادهٔ: فی التذکرهٔ و لم ترد فیها عبارهٔ الترحیم.

(۶) التذکرهٔ ۱: ۴۶۲.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۵۸. (*)

*****ص ۱۱۳*****

ما تقدم من الشهید رحمه الله فی قواعده:

من أن الفعل فی المعاطاهٔ لا یقوم مقام القول و إنما یفید الإباحهٔ (۱)، إلی غیر ذلک من کلماتهم الظاهرهٔ فی أن محل الکلام هو الإنشاء الحاصل بالتقابض و کذا کلمات العامهٔ، فقد ذکر بعضهم أن البیع ینعقد بالإیجاب و القبول و بالتعاطی (۲) و من أن الظاهر أن عنوان التعاطی (۳) فی کلماتهم لمجرد الدلالهٔ علی الرضا و أن عمدهٔ الدلیل علی ذلک هی (۴) السیرهٔ و لذا تعدوا إلی ما إذا لم یحصل إلا قبض أحد العوضین و السیرهٔ موجودهٔ فی المقام - أیضا (۵) - فإن بناء الناس علی أخذ الماء و البقل و غیر ذلک من الجزئیات من دکاکین أربابها (۶) مع عدم حضورهم و وضعهم (۷) الفلوس فی الموضع المعد له (۸) و علی دخول الحمام مع عدم حضور صاحبه و وضع الفلوس فی کوز الحمامی.

***** (هامش) *****

(۱) القواعد و الفوائد ۱: ۱۷۸، القاعدهٔ ۴۷.

(۲) راجع الصفحهٔ ۲۷.

(۳) فی ف و نسخهٔ بدل ن، خ، م، ع، ص و ش: التقابض.

(۴) فی ف: هو.

(۵) کلمهٔ أیضا من ف و مصححهٔ ن.

(۶) فی ف، خ، م، ع، ص و نسخهٔ بدل ن: أربابهم و فی مصححهٔ ن و ص: أربابها.

(۷) کذا فی ش و فی سائر النسخ: یضعون و فی نسخهٔ بدل أکثرها ما أثبتناه فی المتن.

(۸) فی مصححهٔ ص: لها. (*)

*****ص ۱۱۴*****

فالمعیار فی المعاطاهٔ: وصول (۱) المالین أو أحدهما مع التراضی بالتصرف و هذا لیس ببعید علی القول بالإباحهٔ.

***** (هامش) *****

(۱) فی ف، خ و ع: دخول و فی نسخهٔ بدل ع: وصول. (*)

*****ص ۱۱۵*****

## الکلام فی عقد البیع

الکلام فی عقد البیع

مقدمهٔ فی خصوص ألفاظ عقد البیع (۱) :

قد عرفت أن اعتبار اللفظ فی البیع - بل فی جمیع العقود - مما نقل علیه (۲) الإجماع (۳) و تحقق فیه الشهرهٔ العظیمهٔ، مع الإشارهٔ إلیه فی بعض النصوص (۴)، لکن هذا یختص (۵) بصورهٔ القدرهٔ، أما مع العجز عنه کالأخرس، فمع عدم القدرهٔ علی التوکیل لا إشکال و لا خلاف فی عدم اعتبار اللفظ و قیام الإشارهٔ مقامه و کذا مع القدرهٔ علی التوکیل، لا لأصالهٔ عدم وجوبه - کما قیل (۶) - لأن الوجوب بمعنی الاشتراط

***** (هامش) *****

(۱) سیأتی ذکر ذی المقدمهٔ فی الصفحهٔ ۱۳۰ و هو قوله: إذا عرفت هذا فلنذکر ألفاظ الإیجاب و القبول...

(۲) فی غیر ف و ش زیادهٔ: عقد، إلا أنه شطب علیه فی ن.

(۳) تقدم عن السید ابن زهرهٔ فی الصفحهٔ ۲۹ و عن المحقق الکرکی فی الصفحهٔ ۵۷.

(۴) نحو قوله علیه السلام : إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام، الوسائل ۱۲: ۳۷۶، الباب ۸ من أبواب العقود، الحدیث ۴ و غیر ذلک و راجع الصفحهٔ ۶۲ - ۶۳.

(۵) فی ف: مختص.

(۶) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۶۴. (*)

*****ص ۱۱۸*****

- کما فیما نحن فیه - هو الأصل، بل لفحوی ما ورد من عدم اعتبار اللفظ فی طلاق الأخرس (۱)، فإن حمله علی صورهٔ عجزه عن التوکیل حمل المطلق علی الفرد النادر، مع أن الظاهر عدم الخلاف فی عدم الوجوب. ثم لو قلنا: بأن الأصل فی المعاطاهٔ اللزوم بعد القول بإفادتها الملکیهٔ (۲)، فالقدر المخرج صورهٔ قدرهٔ المتبایعین علی مباشرهٔ اللفظ و الظاهر أیضا: کفایهٔ الکتابهٔ مع العجز عن الإشارهٔ، لفحوی ما ورد من النص علی جوازها فی الطلاق (۳)، مع أن الظاهر عدم الخلاف فیه و أما مع القدرهٔ علی الإشارهٔ فقد رجح بعض (۴) الإشارهٔ و لعله لأنها أصرح فی الإنشاء من الکتابهٔ و فی بعض روایات الطلاق ما یدل علی العکس (۵) و إلیه ذهب الحلی رحمه الله هناک (۶). ثم الکلام فی الخصوصیات المعتبرهٔ فی اللفظ: تارهٔ یقع فی مواد الألفاظ من حیث إفادهٔ المعنی بالصراحهٔ

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۵: ۲۹۹، الباب ۱۹ من أبواب الطلاق.

(۲) كذا فی ف و فی غیرها: للملكیة.

(۳) الوسائل ۱۵: ۲۹۹، الباب ۱۹ من أبواب الطلاق، الحدیث الأول.

(۴) كالشیخ الكبیر كاشف الغطاء، انظر شرحه علی القواعد (مخطوط) : الورقة ۴۹.

(۵) مثل صحیحة البزنطی المشار إلیها فی الهامش ۳.

(۶) السرائر ۲: ۶۷۸. (*)

*****ص ۱۱۹*****

و الظهور و الحقیقة و المجاز و الكنایة و من حیث اللغة المستعملة فی معنی المعاملة (۱) و اخری فی هیئة كل من الإیجاب و القبول، من حیث اعتبار كونه بالجملة الفعلیة و كونه بالماضی و ثالثة فی هیئة تركیب الإیجاب و القبول من حیث الترتیب و الموالاة. أما الكلام من حیث المادة، فالمشهور عدم وقوع العقد بالكنایات. قال فی التذكرة: الرابع من شروط الصیغة: التصریح (۲)، فلا یقع بالكنایة بیع البتة، مثل قوله: أدخلته فی ملكك، أو جعلته لك، أو خذه منی بكذا (۳)، أو سلطتك علیه بكذا، عملا بأصالة بقاء الملك و لأن المخاطب لا یدری بم خوطب (۴)، انتهی و زاد فی غایة المراد علی الأمثلة مثل (۵) قوله (۶) : أعطیتكه بكذا أو تسلط علیه بكذا (۷).

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد عبارة و من حیث اللغة المستعملة فی معنی المعاملة فی ف.

(۲) كذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: الصریح.

(۳) من ش و المصدر.

(۴) التذكرة ۱: ۴۶۲.

(۵) لم ترد مثل فی ف.

(۶) فی ش: قولك. (۷) لم یزد إلا مثالا واحدا و هو: أعطیتك إیاه بكذا، انظر غایة المراد:

۸۱. (*)

*****ص ۱۲۰*****

و ربما یبدل هذا باشتراط الحقیقة فی الصیغة، فلا ینعقد بالمجازات، حتی صرح بعضهم:

بعدم الفرق بین المجاز القریب و البعید (۱) و المراد بالصریح - كما یظهر من جماعة من الخاصة (۲) و العامة (۳) فی باب الطلاق و غیره - : ما كان موضوعا لعنوان (۴) ذلك العقد لغة أو شرعا و من الكنایة: ما أفاد لازم ذلك العقد بحسب الوضع، فیفید إرادة نفسه بالقرائن و هی علی قسمین عندهم:

جلیة و خفیة و الذی یظهر من النصوص المتفرقة فی أبواب العقود اللازمة (۵) و الفتاوی المتعرضة لصیغها فی البیع بقول مطلق و فی بعض أنواعه و فی غیر البیع من العقود اللازمة (۶)، هو: الاكتفاء بكل لفظ له ظهور عرفی معتد به فی المعنی المقصود، فلا فرق بین قوله: بعت و ملكت و بین قوله: نقلت إلی ملكك، أو جعلته ملكا لك بكذا و هذا هو الذی قواه جماعة من متأخری المتأخرین.

***** (هامش) *****

(۱) حكی ذلك السید العاملی فی مفتاح الكرامة (۴: ۱۴۹) عن استاذه الشریف السید الطباطبائی (بحر العلوم) و صرح بعدم الفرق - أیضا - صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۲۴۹.

(۲) منهم فخر المحققین فی إیضاح الفوائد ۳: ۱۲ و الشهید الثانی فی المسالک ۵: ۱۷۲.

(۳) انظر المغنی ۶: ۵۳۲ (فصل انعقاد النکاح و ألفاظه) و ۷: ۱۲۱ (باب ألفاظ الطلاق).

(۴) فی خ، م، ع و ص: بعنوان.

(۵) منها ما تقدمت الإشارة إلیها فی المعاطاة، راجع الصفحة ۵۹، الهامش ۸.

(۶) سیأتی نص فتاوی بعضهم. (*)

*****ص ۱۲۱*****

و حکی عن جماعة ممن تقدمهم - کالمحقق علی ما حکی عن تلمیذه کاشف الرموز، أنه حکی عن شیخه المحقق - : أن عقد البیع لا یلزم فیه لفظ مخصوص و أنه اختاره أیضا (۱) و حکی عن الشهید رحمه الله فی حواشیه: أنه جوز البیع بکل لفظ دل علیه، مثل: سلمت (۲) إلیک و عاوضتک (۳) و حکاه فی المسالک عن بعض مشایخه المعاصرین (۴). بل هو ظاهر العلامة رحمه الله فی التحریر، حیث قال: إن الإیجاب اللفظ الدال علی النقل، مثل: بعتک أو ملکتک، أو ما یقوم مقامهما (۵) و نحوه المحکی عن التبصرة و الإرشاد (۶) و شرحه لفخر الإسلام (۷). فإذا کان الإیجاب هو اللفظ الدال علی النقل، فکیف لا ینعقد بمثل نقلته إلی ملکک، أو جعلته ملکا لک بکذا؟! بل ربم

***** (هامش) *****

(۱) کشف الرموز ۱: ۴۴۶.

(۲) کذا فی ف و مصححة ن و فی غیرهما: أسلمت.

(۳) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۰.

(۴) المسالک ۳: ۱۴۷ و قد تقدمت ترجمة الشخص المذکور فی الصفحة ۳۷، الهامش ۶.

(۵) التحریر ۱: ۱۶۴.

(۶) کذا حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۰، لکن الموجود فیهما لا یوافقه، انظر التبصرة: ۸۸ و الإرشاد ۱: ۳۵۹.

(۷) شرح الإرشاد (مخطوط)، لا یوجد لدینا، لکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۰. (*)

*****ص ۱۲۲*****

یدعی (۱) : أنه ظاهر کل من أطلق اعتبار الإیجاب و القبول فیه من دون ذکر لفظ خاص، کالشیخ (۲) و أتباعه (۳)، فتأمل (۴) و قد حکی عن الأکثر: تجویز البیع حالا بلفظ السلم (۵) و صرح جماعة أیضا فی بیع التولیة: بانعقاده بقوله: ولیتک العقد (۶) أو ولیتک السلعة (۷) و التشریک فی المبیع بلفظ: شرکتک (۸) و عن المسالک - فی مسألة تقبل (۹) أحد الشریکین فی النخل حصة صاحبه بشیء معلوم من الثمرة - : أن ظاهر الأصحاب جواز ذلک بلفظ التقبیل (۱۰)، مع أنه لا یخرج عن البیع أو الصلح أو معاملة ثالثة لازمة

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی غیرهما: قد یدعی.

(۲) انظر الخلاف ۳: ۷، کتاب البیوع، المسألة ۶.

(۳) انظر المراسم:

۱۷۱، المهذب ۱: ۳۵۰، الوسیلة: ۲۳۶.

(۴) لم یرد فتأمل إلا فی ف و ش و نسخة بدل ن.

(۵) حکاه الشهید الثانی قدس سره فی المسالک ۳: ۴۰۵.

(۶) ممن صرح بذلک العلامة قدس سره فی التذکرة ۱: ۵۴۵ و الشهید الأول فی الدروس ۳: ۲۲۱ و الشهید الثانی فی المسالک ۳:

۳۱۳ و الروضة ۳: ۴۳۶.

(۷) لم نقف على من صرح بانعقاده بهذه الصيغة، إلا أن الشهيدين قالا: و لو قال: وليتك السلعة، احتمل الجواز، انظر الدروس ۳: ۲۲۱ و المسالك ۳: ۳۱۴.

(۸) صرح به الشهيدان فى الدروس ۳: ۲۲۱ و اللمعة و شرحها (الروضة البهية) ۳: ۴۳۶ – ۴۳۷.

(۹) فى غير ش و مصححة ن: تقبيل.

(۱۰) المسالك ۳: ۳۷۰. (*)

*****ص ۱۲۳*****

عند جماعة (۱). هذا ما حضرنى من كلماتهم فى البيع و أما فى غيره، فظاهر جماعة (۲) فى القرض عدم اختصاصه بلفظ خاص، فجوزوه بقوله: تصرف فيه – أو انتفع به – و عليك رد عوضه، أو خذه بمثله و أسلفتك و غير ذلك مما عدوا مثله فى البيع من الكنايات، مع أن القرض من العقود اللازمة على حسب لزوم البيع و الإجارة و حكى عن جماعة (۳) فى الرهن: أن إيجابه يؤدى بكل لفظ يدل عليه، مثل قوله: هذه وثيقة عندك و عن الدروس تجويزه بقوله: خذه، أو أمسكه بمالك (۴) و حكى عن غير واحد (۵) : تجويز إيجاب الضمان الذى هو من العقود اللازمة بلفظ تعهدت المال و تقلدته و شبه ذلك.

***** (هامش) *****

(۱) منهم الشهيد الثانى فى الروضة ۳: ۳۶۸ و نسبه فى المسالك ۳: ۳۷۰ إلى ظاهر الأصحاب و فى مفتاح الكرامة (۴: ۳۹۱) نسبه إلى صريح جماعة.

(۲) منهم المحقق فى الشرائع ۲: ۶۷ و العلامة فى القواعد ۱: ۱۵۶ و الشهيدان فى الدروس ۳: ۳۱۸ و المسالك ۳: ۴۴۰.

(۳) منهم المحقق فى الشرائع ۲: ۷۵ و العلامة فى التحرير ۱: ۲۰۱ و الشهيدان فى اللمعة و شرحها (الروضة البهية) ۴: ۵۴ و المحقق السبزوارى فى الكفاية: ۱۰۷.

(۴) الدروس ۳: ۳۸۳.

(۵) مثل العلامة فى التذكرة ۲: ۸۵ و الفاضل المقداد فى التنقيح ۲: ۱۸۳ و السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۵: ۳۵۱ و انظر المناهل: ۱۱۲. (*)

*****ص ۱۲۴*****

و قد (۱) ذكر المحقق (۲) و جماعة ممن تأخر عنه (۳) : جواز الإجارة بلفظ العارية، معللين بتحقق القصد و تردد جماعة (۴) فى انعقاد الإجارة بلفظ بيع المنفعة و قد ذكر جماعة (۵) : جواز المزارعة بكل لفظ يدل على تسليم الأرض للمزارعة و عن مجمع البرهان (۶) – كما فى غيره (۷) – : أنه لا خلاف فى جوازها بكل لفظ يدل على المطلوب، مع كونه ماضيا و عن المشهور: جوازها بلفظ ازرع (۸) و قد جوز جماعة (۹) : الوقف بلفظ: حرمت و تصدقت مع

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ف و ش و فى غيرهما: و لقد.

(۲) الشرائع ۲: ۱۷۹.

(۳) منهم المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۱۰: ۹، لكن قيده بانضمام شىء يدل على الإجارة و صاحب الروض على ما نقله السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۷: ۷۴ و صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۷: ۲۰۵.

(۴) منهم المحقق فى الشرائع ۲: ۱۷۹ و الشهيد فى اللمعة الدمشقية: ۱۶۲.

(۵) كالمحقق فى الشرائع ۲: ۱۴۹ و العلامة فى التذكرة ۲: ۳۳۷ و السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۷: ۲۹۹ و صاحب الجواهر فى

الجواهر ۲۷: ۳.

(۶) مجمع الفائدة ۱۰: ۹۶.

(۷) مفتاح الكرامة ۷: ۲۹۹.

(۸) الروضة البهية ۴: ۲۷۶.

(۹) كالمحقق فى الشرائع ۲: ۲۱۱ و العلامة فى القواعد ۱: ۲۶۶ و الشهيدين فى اللمعة و شرحها (الروضة البهية) ۳: ۱۶۴ و المسالك ۵: ۳۱۰ و انظر مفتاح الكرامة ۹: ۵. (*)

*****ص ۱۲۵*****

القرينة الدالة على إرادة الوقف، مثل: أن لا يباع و لا يورث، مع عدم الخلاف - كما عن غير واحد (۱) - على أنهما من الكنايات. وجوز جماعة (۲) : وقوع النكاح الدائم بلفظ التمتع مع أنه ليس صريحا فيه و مع هذه الكلمات، كيف يجوز أن يسند (۳) إلى العلماء أو أكثرهم وجوب إيقاع العقد باللفظ الموضوع له و أنه لا يجوز بالألفاظ المجازية؟! خصوصا مع تعميمها للقريبة (۴) و البعيدة (۵) كما تقدم عن بعض المحققين (۶) و لعله لما عرفت من تنافى ما اشتهر بينهم من عدم جواز التعبير بالألفاظ المجازية فى العقود اللازمة، مع ما عرفت منهم من الاكتفاء فى أكثرها بالألفاظ الغير الموضوعة لذلك العقد، جمع المحقق الثانى - على ما حكى عنه فى باب السلم و النكاح - بين كلماتهم بحمل المجازات

***** (هامش) *****

(۱) منهم الشهيد الثانى فى المسالك ۵: ۳۱۰ و السيد الطباطبائى فى الرياض ۲: ۱۷ و صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۸: ۳.

(۲) منهم المحقق فى المختصر: ۱۶۹ و الشرائع ۲: ۲۷۳ و فيه بعد التردد:

و جوازه أرجح و العلامة فى القواعد ۲: ۴ و الإرشاد ۲: ۶ و الشهيد فى اللمعة: ۱۸۴.

(۳) فى غير ص و ش: يستند و صحح فى ن بما فى المتن.

(۴) فى خ، م و ع: للقرينة.

(۵) لم ترد و البعيدة فى خ، م، ع و ص.

(۶) تقدمت حكايته عن العلامة بحر العلوم فى الصفحة ۱۲۰. (*)

*****ص ۱۲۶*****

الممنوعة على المجازات البعيدة (۱) و هو جمع حسن و لعل الأحسن منه (۲) : أن يراد باعتبار الحقائق فى العقود اعتبار الدلالة اللفظية الوضعية، سواء كان اللفظ الدال على إنشاء العقد موضوعا له بنفسه أو مستعملا فيه مجازا بقرينة لفظ موضوع آخر، ليرجع الإفادة بالأخرة إلى الوضع، إذ لا يعقل الفرق فى الوضوح - الذى هو مناط الصراحة - بين إفادة لفظ للمطلب بحكم الوضع، أو إفادته له بضميمة لفظ آخر يدل بالوضع على إرادة المطلب من ذلك اللفظ و هذا بخلاف اللفظ الذى يكون دلالته على المطلب لمقارنة حال أو سبق مقال خارج عن العقد، فإن الاعتماد عليه فى متفاهم (۳) المتعاقدين - و إن كان من المجازات القريبة جدا - رجوع عما بنى عليه من عدم العبرة بغير الأقوال فى إنشاء المقاصد و لذا لم يجوزوا العقد بالمعاطاة و لو مع سبق مقال أو اقتران حال تدل (۴) على إرادة البيع جزما و مما ذكرنا يظهر الإشكال فى الاقتصار على المشترك اللفظى اتكالا على القرينة الحالية المعينة و كذا المشترك المعنوى.

***** (هامش) *****

(۱) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۴: ۱۴۹ و انظر جامع المقاصد ۴: ۲۰۷ - ۲۰۸ و ۱۲: ۷۰.

(۲) كذا فى ف و مصححة ن و كذا فى ش لكن بدون لعل و فى سائر النسخ: و لعل الأولى أن يراد.

(۳) فی ف: تفاهم.

(۴) فی ص: یدل. (*)

*****ص ۱۲۷*****

و یمکن أن ینطبق علی ما ذکرنا الاستدلال المتقدم فی عبارة التذکرة بقوله قدس سره : لأن المخاطب لا یدری بم خوطب (۱)، إذ لیس المراد:

أن المخاطب لا یفهم منها المطلب و لو بالقرائن الخارجیة، بل المراد أن الخطاب بالکنایة لما لم یدل علی المعنی المنشأ ما لم یقصد الملزوم، - لأن اللازم الأعم، کما هو الغالب بل المطرد فی الکنایات، لا یدل علی الملزوم ما لم یقصد المتکلم خصوص الفرد المجامع (۲) مع الملزوم الخاص - فالخطاب فی نفسه محتمل، لا یدری المخاطب بم خوطب و إنما یفهم المراد بالقرائن الخارجیة الکاشفة عن قصد المتکلم و المفروض - علی ما تقرر فی مسألة المعاطاة (۳) - أن النیة بنفسها أو مع انکشافها بغیر الأقوال لا تؤثر فی النقل و الانتقال، فلم یحصل هنا عقد لفظی یقع التفاهم به، لکن هذا الوجه (۴) لا یجری فی جمیع ما ذکروه من أمثلة الکنایة. ثم إنه ربما یدعی: أن العقود المؤثرة فی النقل و الانتقال أسباب شرعیة توقیفیة، کما حکی عن الإیضاح من أن کل عقد لازم وضع له الشارع صیغة مخصوصة بالاستقراء (۵)، فلا بد من الاقتصار علی المتیقن.

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة ۱۱۹.

(۲) فی خ، م و ش: الجامع.

(۳) تقدم فی الوجه الأول من الوجوه الأربعة فی معنی قوله علیه السلام : إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام فی الصفحة ۶۱.

(۴) شطب فی ف علی الوجه و کتب فوقه: التوجیه.

(۵) إیضاح الفوائد ۳: ۱۲. (*)

*****ص ۱۲۸*****

و هو کلام لا محصل له عند من لاحظ فتاوی العلماء، فضلا عن الروایات المتکثرة الآتیة (۱) بعضها و أما ما ذکره الفخر قدس سره ، فلعل المراد فیه من الخصوصیة المأخوذة فی الصیغة شرعا، هی: اشتمالها علی العنوان المعبر عن تلک المعاملة به فی کلام الشارع، فإذا کانت (۲) العلاقة الحادثة بین الرجل و المرأة معبرا عنها فی کلام الشارع بالنکاح، أو الزوجیة، أو المتعة، فلا بد من اشتمال عقدها علی هذه العناوین، فلا یجوز بلفظ الهبة أو البیع أو الإجارة أو نحو ذلک و هکذا الکلام فی العقود المنشأة للمقاصد الاخر کالبیع و الإجارة و نحوهما. فخصوصیة اللفظ من حیث اعتبار اشتمالها علی هذه العنوانات الدائرة فی لسان الشارع، أو ما یرادفها (۳) لغة أو عرفا، لأنها بهذه العنوانات موارد للأحکام (۴) الشرعیة التی لا تحصی و علی هذا، فالضابط: وجوب إیقاع العقد بإنشاء العناوین الدائرة فی لسان الشارع، إذ لو وقع بإنشاء غیرها، فإن کان (۵) لا مع قصد تلک العناوین - کما لو لم تقصد المرأة إلا هبة نفسها أو إجارة نفسها مدة للاستمتاع (۶) - لم یترتب علیه الآثار المحمولة فی الشریعة علی الزوجیة

***** (هامش) *****

(۱) فی ص و مصححة خ: الآتی.

(۲) فی غیر ش: کان.

(۳) فی ف: أو بما یرادفها.

(۴) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: الأحکام.

(۵) کذا فی ن و فی غیرها کانت.

(۶) کذا فی ف و فی غیرها: مدة الاستمتاع. (*)

*****ص ۱۲۹*****

الدائمة أو المنقطعة و إن کان (۱) بقصد هذه العناوین دخلت فی الکنایة التی عرفت أن تجویزها رجوع إلی عدم اعتبار إفادة المقاصد بالأقوال. فما ذکره الفخر قدس سره (۲) مؤید لما ذکرناه و استفدناه من کلام و الده قدس سره (۳) و إلیه یشیر - أیضا - ما عن جامع المقاصد:

من أن العقود متلقاة من الشارع، فلا ینعقد عقد بلفظ آخر لیس من جنسه (۴) و ما عن المسالک: من أنه یجب الاقتصار فی العقود اللازمة علی الألفاظ المنقولة شرعا المعهودة لغة (۵) و مراده من المنقولة (۶) شرعا، هی: المأثورة فی کلام الشارع و عن کنز العرفان - فی باب النکاح - : أنه حکم شرعی حادث فلا بد له من دلیل یدل علی حصوله و هو العقد اللفظی المتلقی من النص. ثم ذکر لإیجاب النکاح ألفاظا (۷) ثلاثة و عللها بورودها فی القرآن (۸).

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی مصححة ن و فی النسخ: کانت.

(۲) و هو قوله: کل عقد لازم وضع له الشارع صیغة مخصوصة المتقدم فی الصفحة ۱۲۷.

(۳) یعنی کلامه فی التذکرة: لأن المخاطب لا یدری بم خوطب المتقدم فی الصفحة ۱۲۷.

(۴) جامع المقاصد ۷: ۸۳.

(۵) المسالک ۵: ۱۷۲.

(۶) فی غیر ف: بالمنقولة.

(۷) کذا فی ش و فی ص: ثلاثة ألفاظ و فی سائر النسخ: ألفاظ ثلاثة.

(۸) کنز العرفان ۲: ۱۴۶. (*)

*****ص ۱۳۰*****

و لا یخفی أن تعلیله هذا کالصریح فیما ذکرناه (۱) : من تفسیر (۲) توقیفیة العقود و أنها متلقاة من الشارع و وجوب الاقتصار علی المتیقن و من هذا الضابط تقدر علی تمییز (۳) الصریح المنقول شرعا المعهود لغة - من الألفاظ المتقدمة فی أبواب العقود المذکورة - من غیره و أن الإجارة بلفظ العاریة غیر جائزة و بلفظ بیع المنفعة أو السکنی - مثلا - لا یبعد جوازه و هکذا. إذا عرفت هذا فلنذکر ألفاظ الإیجاب و القبول:

## ألفاظ الإیجاب

ألفاظ الإیجاب

منها: لفظ بعت فی الإیجاب و لا خلاف فیه فتوی و نصا و هو و إن کان من الأضداد بالنسبة إلی البیع و الشراء، لکن کثرة استعماله فی وقوع البیع تعینه (۴) و منها (۵) : لفظ شریت (۶) لوضعه له، کما یظهر من المحکی عن بعض أهل اللغة (۷)، بل قیل: لم یستعمل فی القرآن الکریم إلا فی البیع (۸).

***** (هامش) *****

(۱) انظر الصفحة ۱۲۷ - ۱۲۹.

(۲) لم ترد تفسیر فی خ، م، ع و ص.

(۳) فی ف، خ، م و ع: تمیز.

(۴) کذا فی ف و مصححهٔ ن و کذا فی ش مع زیادهٔ به بعد البیع و فی سائر النسخ: لکن کثرهٔ استعماله فی البیع وصلت إلی حد تغنیها عن القرینهٔ.

(۵) کذا فی ف و ش و مصححهٔ ن و فی سائر النسخ: و أما.

(۶) فی غیر ف و ش زیادهٔ: فلا إشکال فی وقوع البیع به.

(۷) انظر الصحاح ۶: ۲۳۹۱ و لسان العرب ۷: ۱۰۳ و القاموس المحیط ۴: ۳۴۷.

(۸) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۵۳. (*)

*****ص ۱۳۱*****

و عن القاموس: شراه یشریه: ملکه (۱) بالبیع و باعه، کاشتری (۲) فیهما (۳) ضد و عنه أیضا: کل من ترک شیئا و تمسک بغیره فقد اشتراه (۴) و ربما یستشکل فیه: بقلهٔ استعماله عرفا فی البیع و کونه محتاجا إلی القرینهٔ المعینهٔ و عدم نقل الإیجاب به فی الأخبار و کلام القدماء و لا یخلو عن وجه و منها: لفظ ملکت - بالتشدید - و الأکثر علی وقوع البیع به، بل ظاهر نکت الإرشاد الاتفاق، حیث قال: إنه لا یقع البیع بغیر اللفظ المتفق علیه ک بعت و ملکت (۵) و یدل علیه (۶) : ما سبق فی تعریف البیع، من أن التملیک بالعوض المنحل إلی مبادلهٔ العین بالمال هو المرادف للبیع عرفا و لغهٔ، کما صرح به فخر الدین، حیث قال: إن معنی بعت فی لغهٔ العرب: ملکت غیری (۷) و ما قیل (۸) : من أن التملیک یستعمل فی الهبهٔ بحیث لا یتبادر عند الإطلاق غیرها. فیه: أن الهبهٔ إنما یفهم من تجرید اللفظ عن العوض،

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: إذا ملکه.

(۲) کذا فی ن و المصدر و فی ش: کاشتراه و فی سائر النسخ: و اشتراه.

(۳) کذا فی ن و المصدر و فی سائر النسخ: فهما.

(۴) القاموس المحیط ۴: ۳۴۷ - ۳۴۸، مادهٔ: شری.

(۵) غایهٔ المراد:

۸۰.

(۶) فی ف: علیها.

(۷) قاله فی شرح الإرشاد، علی ما حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۵۲.

(۸) قاله الشهید الثانی فی الروضهٔ البهیهٔ ۳: ۴۱۳. (*)

*****ص ۱۳۲*****

لا من مادهٔ التملیک، فهی مشترکهٔ معنی بین ما یتضمن المقابلهٔ و بین المجرد عنها، فإن اتصل بالکلام ذکر العوض أفاد المجموع المرکب - بمقتضی الوضع الترکیبی - البیع و إن تجرد عن ذکر العوض اقتضی تجریده الملکیهٔ المجانیهٔ و قد عرفت سابقا: أن تعریف البیع بذلک تعریف بمفهومه الحقیقی، فلو أراد منه الهبهٔ المعوضهٔ أو قصد المصالحهٔ، بنی صحهٔ العقد به علی صحهٔ عقد بلفظ غیره مع النیهٔ و یشهد لما ذکرنا قول فخر الدین فی شرح الإرشاد:

إن معنی بعت فی لغهٔ العرب ملکت غیری (۱) و أما الإیجاب ب اشتریت، ففی مفتاح الکرامهٔ: أنه قد یقال بصحته، کما هو الموجود فی بعض نسخ التذکرهٔ و المنقول عنها فی نسختین من تعلیق الإرشاد (۲). أقول: و قد یستظهر ذلک (۳) من عبارهٔ کل من عطف علی بعت و ملکت، شبههما أو ما یقوم مقامهما (۴)، إذ إرادهٔ خصوص لفظ شریت من هذا بعید جدا و حمله علی إرادهٔ ما یقوم مقامهما فی اللغات الاخر للعاجز عن العربیهٔ أبعد، فیتعین (۵) إرادهٔ ما یرادفهما لغهٔ

***** (هامش) *****

(۱) تقدم آنفا.

(۲) مفتاح الكرامة ۴: ۱۵۰.

(۳) لم ترد ذلك فی ف.

(۴) مثل العلامة فی التحرير ۱: ۱۶۴ و الشهيد فی غاية المراد:

۸۰.

(۵) فی ف: فتعين. (*)

*****ص ۱۳۳*****

أو عرفا، فيشمل شريت و اشتريت، لكن الإشكال المتقدم

(۱) فی شريت أولى بالجريان هنا، لأن شريت استعمل فی القرآن الكريم فی البيع، بل لم يستعمل فيه إلا فيه، بخلاف اشتريت و دفع

(۲) الإشكال فی تعيين المراد منه بقرينة تقديمه الدال على كونه إيجابا - إما بناء على لزوم تقديم الإيجاب على القبول و إما لغلبة ذلك - غير صحيح، لأن الاعتماد على القرينة الغير اللفظية فی تعيين المراد من ألفاظ العقود قد عرفت ما فيه (۳)، إلا أن يدعى أن ما ذكر سابقا من اعتبار الصراحة مختص بصراحة اللفظ من حيث دلالته على خصوص العقد و تميزه عما عداه من العقود و أما تميز إيجاب عقد معين عن قبوله الراجع إلى تميز البائع عن المشترى فلا يعتبر فيه الصراحة، بل يكفى استفادة المراد و لو بقرينة المقام أو غلبته (۴) أو نحوهما (۵) و فيه إشكال.

## ألفاظ القبول

ألفاظ القبول

و أما القبول، فلا ينبغی الإشكال فی وقوعه بلفظ قبلت و رضيت و اشتريت و شريت و ابتعت و تملكت و ملكت مخففا.

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة المتقدمة بقوله: و ربما يستشكل فيه بقلة استعماله عرفا فی البيع.

(۲) كلمة دفع من ش و مصححة ن.

(۳) أشار بذلك إلى ما ذكره فی الصفحة ۱۲۶ من قوله: فإن الاعتماد عليه فی متفاهم المتعاقدين رجوع عما بنی عليه...

(۴) فی ف: بغلبته.

(۵) فی ف، ن و ش: و نحوها. (*)

*****ص ۱۳۴*****

و أما بعت، فلم ينقل إلا من الجامع (۱)، مع أن المحكی عن جماعة من أهل اللغة: اشتراكه بين البيع و الشراء (۲) و لعل الإشكال فيه كإشكال اشتريت فی الإيجاب و اعلم أن المحكی عن نهاية الإحكام و المسالك: أن الأصل فی القبول قبلت و غيره بدل، لأن القبول على الحقيقة مما لا يمكن به الابتداء (۳) و الابتداء بنحو اشتريت و ابتعت ممكن و سيأتی توضيح ذلك فی اشتراط تقديم الإيجاب (۴). ثم إن فی انعقاد القبول بلفظ الإمضاء و الإجازة و الإنفاذ و شبهها، وجهين.

فرع: لو أوقعا العقد بالألفاظ المشتركة ثم اختلفا:

لو أوقعا العقد بالألفاظ المشتركة بين الإيجاب و القبول، ثم اختلفا فی تعيين الموجب و القابل - إما بناء على جواز تقديم القبول و إما من جهة اختلافهما فی المتقدم - فلا يبعد الحكم بالتحالف، ثم عدم ترتب الآثار المختصة بكل من البيع و الاشتراء على واحد منهما.

***** (هامش) *****

(۱) نقله عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۲، لکن الموجود فی الجامع: ابتعت، انظر الجامع للشرائع: ۲۴۶.

(۲) انظر الصحاح ۳: ۱۱۸۹ و المصباح المنیر: ۶۹ و القاموس ۳: ۸، مادة: بیع.

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۵۳ و انظر نهایة الإحکام ۲: ۴۴۸ و المسالک ۳: ۱۵۴.

(۴) یأتی فی الصفحة ۱۴۳ و ۱۴۸. (*)

*****ص ۱۳۵*****

## مسألة (۱) : هل تعتبر العربیة فی العقد؟

مسألة (۱) : هل تعتبر العربیة فی العقد:

المحکی عن جماعة، منهم:

السید عمید الدین (۱) و الفاضل المقداد (۲) و المحقق (۳) و الشهید (۴) الثانیان: اعتبار العربیة فی العقد، للتأسی - کما فی جامع المقاصد - و لأن عدم صحته بالعربی الغیر الماضی یستلزم عدم صحته بغیر العربی بطریق أولی و فی الوجهین ما لا یخفی و أضعف منهما: منع صدق العقد علی غیر العربی (۵). فالأقوی صحته بغیر العربی و هل یعتبر عدم اللحن من حیث المادة و الهیئة، بناء علی اشتراط العربی؟ الأقوی ذلک، بناء علی أن دلیل اعتبار العربیة هو لزوم الاقتصار علی المتیقن من أسباب النقل و کذا اللحن فی الإعراب.

***** (هامش) *****

(۱) حکاه عنه الشهید فی حواشیه، علی ما فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۶۲.

(۲) التنقیح الرائع ۲: ۱۸۴ و کنز العرفان ۲: ۷۲.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۵۹.

(۴) الروضة البهیة ۳: ۲۲۵.

(۵) فی غیر ف زیادة: مع التمکن من العربی. (*)

*****ص ۱۳۶*****

و حکی عن فخر الدین: الفرق بین ما لو قال: بعتک - بفتح الباء - و بین ما لو قال: جوزتک بدل زوجتک، فصحح الأول دون الثانی إلا مع العجز عن التعلم (۱) و التوکیل (۲) و لعله لعدم معنی صحیح فی الأول إلا البیع، بخلاف التجویز (۳)، فإن له معنی آخر، فاستعماله فی التزویج غیر جائز و منه یظهر أن اللغات المحرفة لا بأس بها إذا لم یتغیر بها المعنی. ثم هل المعتبر (۴) عربیة جمیع أجزاء الإیجاب و القبول، کالثمن و المثمن، أم یکفی عربیة الصیغة الدالة علی إنشاء الإیجاب و القبول، حتی لو (۵) قال: بعتک این کتاب را به ده درهم کفی؟ الأقوی (۶) هو الأول، لأن غیر العربی کالمعدوم، فکأنه لم یذکر فی الکلام. نعم، لو لم یعتبر ذکر متعلقات الإیجاب - کما لا یجب فی القبول - و اکتفی بانفهامها و لو من غیر اللفظ، صح الوجه الثانی (۷)، لکن

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: العلم.

(۲) حکاه الشهید عن فخر الدین علی ما فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۶۳.

(۳) فی ف: بخلاف الثانی.

(۴) فی ف: هل یعتبر.

(۵) لم ترد لو فی النسخ، إلا أنها زیدت فی ش و ص تصحیحا.

(۶) فی غیر ف: و الأقوی.

(۷) فی غیر ش: الأول، إلا أنه صحح فی بعضها بما فی المتن و الظاهر أن الکلمهٔ وردت فی النسخهٔ الأصلیهٔ هکذا: الأول، فإن الفاضل المامقانی قال – بعد أن أثبتها – : الظاهر هو الثانی بدل الأول و کانه سهو من قلم الناسخ و قال الشهیدی: أقول: الصواب الثانی بدل الأول کما لا یخفی، انظر غایهٔ الآمال: ۲۳۹ و شرح الشهیدی (هدایهٔ الطالب) : ۱۹۱. (*)

*****ص ۱۳۷*****

الشهید رحمه الله فی غایهٔ المراد – فی مسألهٔ تقدیم القبول – نص علی وجوب ذکر العوضین فی الإیجاب (۱). ثم إنه هل یعتبر کون المتکلم عالما تفصیلا بمعنی اللفظ، بأن یکون فارقا بین معنی بعت و أبیع و أنا بائع، أو یکفی مجرد علمه بأن هذا اللفظ یستعمل فی لغهٔ العرب لإنشاء البیع؟ الظاهر هو الأول، لأن عربیهٔ الکلام لیست باقتضاء نفس الکلام، بل بقصد (۲) المتکلم منه المعنی الذی وضع له عند العرب، فلا یقال: إنه تکلم و أدی المطلب علی طبق لسان العرب، إلا إذا میز بین معنی بعت و أبیع و أوجدت البیع و غیرها. بل علی هذا لا یکفی (۳) معرفهٔ أن بعت مرادف لقوله: فروختم، حتی یعرف أن المیم فی الفارسی عوض تاء المتکلم، فیمیز بین بعتک و بعت – بالضم – و بعت – بفتح التاء – فلا ینبغی ترک الاحتیاط و إن کان فی تعینه نظر (۴) و لذا نص بعض (۵) علی عدمه.

***** (هامش) *****

(۱) انظر غایهٔ المراد:

۸۰.

(۲) کذا فی ن، خ و م و فی سائر النسخ: یقصد.

(۳) فی غیر ش و مصححهٔ ص: یکتفی.

(۴) فی ف: فی تعیینه نظرا.

(۵) لم نعثر علیه. (*)

*****ص ۱۳۸*****

## مسألهٔ (۲) : هل تعتبر الماضویهٔ فی العقد؟

مسألهٔ (۲) : هل تعتبر الماضویهٔ فی العقد؟

المشهور – کما عن غیر واحد (۱) – : اشتراط الماضویهٔ، بل فی التذکرهٔ: الإجماع علی عدم وقوعه بلفظ أبیعک أو اشتر منی (۲) و لعله لصراحته فی الإنشاء، إذ المستقبل أشبه بالوعد و الأمر استدعاء لا إیجاب، مع أن قصد الإنشاء فی المستقبل خلاف المتعارف و عن القاضی فی الکامل و المهذب (۳) : عدم اعتبارها و لعله لإطلاق البیع و التجارهٔ و عموم العقود و ما دل فی بیع الآبق (۴) و اللبن فی الضرع (۵) : من الإیجاب بلفظ المضارع و فحوی ما دل علیه

***** (هامش) *****

(۱) منهم المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدهٔ ۸: ۱۴۵ و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع ۳: ۴۹ و السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۶۲.

(۲) فی التذکرهٔ: أشتری بدل اشتر منی، انظر التذکرهٔ ۱: ۴۶۲.

(۳) حکاه عنهما العلامهٔ فی المختلف ۵: ۵۳. أما الکامل فلا یوجد لدینا و أما المهذب فلم نقف فیه علی ما یدل علی المطلب.

(۴) انظر الوسائل ۱۲: ۲۶۲، الباب ۱۱ من أبواب أحکام العقد.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۵۹، الباب ۸ من أبواب أحكام العقد. (*)

*****ص ۱۳۹*****

فی النكاح (۱) و لا يخلو هذا من قوة لو فرض صراحة المضارع فی الإنشاء علی وجه لا يحتاج إلی قرينة المقام، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) انظر الوسائل ۱۴: ۱۹۷، الباب الأول من أبواب عقد النكاح، الحديث ۱۰ و ۴۶۶، الباب ۱۸ من أبواب المتعة و غيرهما من الأبواب. (*)

*****ص ۱۴۰*****

## مسألة (۳) : هل يعتبر تقديم الإيجاب علی القبول؟

مسألة (۳) : هل يعتبر تقديم الإيجاب علی القبول؟

الأشهر - كما قيل (۱) - : لزوم تقديم الإيجاب علی القبول و به صرح فی الخلاف (۲) و الوسيلة (۳) و السرائر (۴) و التذكرة (۵)، كما عن الإيضاح (۶) و جامع المقاصد (۷) و لعله للأصل (۸) بعد حمل آية وجوب الوفاء (۹) علی العقود المتعارفة، كإطلاق البيع و التجارة فی الكتاب و السنة و زاد بعضهم:

أن القبول فرع الإيجاب فلا يتقدم عليه و أنه تابع

***** (هامش) *****

(۱) قاله العلامة فی المختلف ۵: ۵۲.

(۲) الخلاف ۳: ۳۹، كتاب البيوع، المسألة ۵۶.

(۳) الوسيلة: ۲۳۷.

(۴) السرائر ۲: ۲۴۳.

(۵) التذكرة ۱: ۴۶۲.

(۶) إيضاح الفوائد ۱: ۴۱۳.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۶۰.

(۸) كذا فی ف و فی غيرها: الأصل.

(۹) و هی قوله تعالی: * (أوفوا بالعقود) *، المائدة: ۱. (*)

*****ص ۱۴۱*****

له فلا يصح تقدمه عليه (۱) و حكی فی (۲) غاية المراد عن الخلاف: الإجماع عليه (۳) و ليس فی الخلاف فی هذه المسألة إلا أن البيع مع تقديم (۴) الإيجاب متفق عليه فيؤخذ به، فراجع (۵). خلافا للشيخ فی المبسوط فی باب النكاح و إن وافق الخلاف فی البيع (۶) إلا أنه عدل عنه فی باب النكاح، بل ظاهر كلامه عدم الخلاف فی صحته بين الإمامية، حيث إنه - بعد ما ذكر أن تقديم القبول بلفظ الأمر فی النكاح بأن يقول الرجل: زوجنی فلانة جائز بلا خلاف - قال: أما البيع، فإنه إذا قال: بعنيها فقال: بعتكها صح عندنا و عند قوم من المخالفين و قال قوم منهم:

لا يصح حتی يسبق الإيجاب (۷)، انتهی و كيف كان، فنسبة القول الأول إلی المبسوط مستند إلی كلامه فی باب البيع و أما فی باب النكاح فكلامه صريح فی جواز التقديم،

***** (هامش) *****

(۱) ذکره المحقق الثانی و قال: فإن القبول مبنی علی الإیجاب، انظر جامع المقاصد ۴: ۶۰.

(۲) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: عن، إلا أنه صحح فی بعضها بما فی المتن.

(۳) غایة المراد:

۸۰.

(۴) فی ف: تقدم.

(۵) الخلاف ۳: ۳۹، کتاب البیوع، المسألة ۵۶.

(۶) المبسوط ۲: ۸۷.

(۷) المبسوط ۴: ۱۹۴. (*)

*****ص ۱۴۲*****

کالمحقق رحمه الله فی الشرائع (۱) و العلامة فی التحریر (۲) و الشهیدین فی بعض کتبهما (۳) و جماعة ممن تأخر عنهما (۴)، للعمومات السلیمة عما یصلح لتخصیصها و فحوی جوازه فی النکاح الثابت بالأخبار، مثل خبر أبان بن تغلب - الوارد فی کیفیة الصیغة - المشتمل علی صحة تقدیم القبول بقوله للمرأة: أتزوجک متعة علی کتاب الله و سنة رسول الله (۵) صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم - إلی أن قال - : فإذا قالت: نعم فهی امرأتک و أنت أولی الناس بها (۶) و روایة سهل الساعدی المشهورة فی کتب الفریقین - کما قیل (۷) - المشتملة علی تقدیم القبول من الزوج بلفظ زوجنیها (۸).

***** (هامش) *****

(۱) الشرائع ۲: ۱۳.

(۲) التحریر ۱: ۱۶۴.

(۳) الشهید الأول فی الدروس ۳: ۱۹۱ و اللمعة: ۱۰۹ و الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۵۴ و حاشیة الشرائع (مخطوط) : ۲۷۱.

(۴) منهم المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۸: ۱۴۵ و المحقق السبزواری فی الکفایة: ۸۹ و المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۳۴۹ و صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۵۴ و غیرهم.

(۵) فی ف: رسوله و فی المصدر: نبیه.

(۶) الوسائل ۱۴: ۴۶۶، الباب ۱۸ من أبواب المتعة، الحدیث الأول.

(۷) قاله الشهید الثانی فی المسالک ۷: ۸۹ و السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۶۹.

(۸) عوالی اللآلی ۲: ۲۶۳، الحدیث ۸ و سنن البیهقی ۷: ۲۴۲، باب النکاح علی تعلیم القرآن و انظر الکافی ۵: ۳۸۰، الحدیث ۵ و التهذیب ۷: ۳۵۴، الحدیث ۱۴۴۴. (*)

*****ص ۱۴۳*****

و التحقیق: أن القبول إما أن یکون بلفظ قبلت و رضیت و إما أن یکون بطریق الأمر و الاستیجاب، نحو بعنی فیقول المخاطب: بعتک و إما أن یکون بلفظ اشتریت و ملکت مخففا و ابتعت. فإن کان بلفظ قبلت فالظاهر عدم جواز تقدیمه، وفاقا لمن عرفته (۱) فی صدر المسألة (۲)، بل المحکی عن المیسیة (۳) و المسالک (۴) و مجمع الفائدة (۵) : أنه لا خلاف فی عدم جواز تقدیم لفظ قبلت و هو المحکی عن نهایة الإحکام و کشف اللثام فی باب النکاح (۶) و قد اعترف به غیر واحد من متأخری المتأخرین (۷) أیضا، بل المحکی هناک عن ظاهر التذکرة: الإجماع علیه (۸) و یدل علیه - مضافا إلی ما ذکر و إلی کونه خلاف المتعارف من

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و فی ش: لما عرفت و فی سائر النسخ: لمن عرفت.

(۲) راجع الصفحة ۱۴۰ – ۱۴۱.

(۳) لا یوجد لدینا و حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۶۵.

(۴) المسالک ۳: ۱۵۴.

(۵) مجمع الفائدة ۸: ۱۴۶.

(۶) حکی ذلک عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۶۵ و انظر نهایة الإحکام ۲: ۴۴۸ و کشف اللثام ۲: ۱۲.

(۷) منهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۴: ۱۶۵ و السید المجاهد فی المناهل: ۲۷۲.

(۸) المشار إلیه بقوله: هناک هو باب النکاح، لکن لم نقف فی مسألة تقدیم الإیجاب علی القبول علی ما یظهر منه الإجماع و الموجود فیه أنه نقل المنع عن أحمد و نفی عنه البأس، انظر التذکرة ۲: ۵۸۳. (*)

*****ص ۱۴۴*****

العقد – : أن القبول الذی هو أحد رکنی عقد المعاوضة فرع الإیجاب، فلا یعقل تقدمه علیه و لیس المراد من هذا القبول الذی هو رکن للعقد (۱) مجرد الرضا بالإیجاب حتی یقال: إن الرضا بشیء لا یستلزم تحققه قبله (۲)، فقد یرضی الإنسان بالأمر المستقبل، بل المراد منه الرضا بالإیجاب علی وجه یتضمن إنشاء نقل ماله فی الحال إلی الموجب علی وجه العوضیة، لأن المشتری ناقل کالبائع و هذا لا یتحقق إلا مع تأخر الرضا عن الإیجاب، إذ مع تقدمه لا یتحقق النقل فی الحال، فإن من رضی بمعاوضة ینشیءها الموجب فی المستقبل لم ینقل فی الحال ماله إلی الموجب، بخلاف من رضی بالمعاوضة التی أنشأها الموجب سابقا، فإنه یرفع بهذا الرضا یده من ماله و ینقله إلی غیره علی وجه العوضیة و من هنا یتضح فساد ما حکی عن بعض المحققین فی رد الدلیل المذکور – و هو کون القبول فرعا للإیجاب (۳) و تابعا له – و هو: أن تبعیة القبول للإیجاب لیس تبعیة اللفظ للفظ و لا القصد للقصد حتی یمتنع تقدیمه و إنما هو علی سبیل الفرض و التنزیل، بأن یجعل القابل نفسه متناولا لما یلقی إلیه من الموجب و الموجب مناولا، کما یقول السائل فی

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد عبارة الذی هو رکن للعقد فی ف.

(۲) کذا فی ف و ش و العبارة فی سائر النسخ هکذا: مجرد الرضا بالإیجاب سواء تحقق قبل ذلک أم لا، حیث إن الرضا بشیء لا یستلزم تحققه فی الماضی، فقد یرضی الإنسان ... الخ إلا أنه شطب فی ن علی بعض الکلمات و صححت العبارة بنحو ما أثبتناه فی المتن.

(۳) کذا فی ف و فی غیرها: فرع الإیجاب. (*)

*****ص ۱۴۵*****

مقام الإنشاء: أنا راض بما تعطینی و قابل لما تمنحنی فهو متناول، قدم إنشاءه أو أخر (۱)، فعلی هذا یصح تقدیم القبول و لو بلفظ قبلت و رضیت إن لم یقم إجماع علی خلافه (۲)، انتهی و وجه الفساد:

ما عرفت سابقا (۳) من أن الرضا بما یصدر من الموجب فی المستقبل من نقل ماله بإزاء مال صاحبه، لیس فیه إنشاء نقل من القابل فی الحال، بل هو رضا منه بالانتقال فی الاستقبال و لیس المراد أن أصل الرضا بشیء تابع لتحققه فی الخارج أو لأصل الرضا به (۴) حتی یحتاج إلی توضیحه بما ذکره من المثال، بل المراد الرضا الذی یعد قبولا و (۵) رکنا فی العقد و مما ذکرنا یظهر الوجه فی المنع عن تقدیم (۶) القبول بلفظ الأمر، کما لو قال: بعنی هذا بدرهم فقال: بعتک، لأن غایة الأمر دلالة طلب المعاوضة علی الرضا بها، لکن لم یتحقق بمجرد الرضا بالمعاوضة المستقبلة نقل فی الحال للدرهم إلی البائع، کما لا یخفی.

***** (هامش) *****

(۱) فی ف زیادة: قال.

(۲) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۶۵، لکن إلی کلمهٔ أو أخر، ثم قال: و هذا قد ذکره الاستاذ دام ظله.

(۳) فی الصفحهٔ السابقهٔ.

(۴) فی ش: أولا قبل الرضا به و یظهر من شرحی المامقانی و الشهیدی أن الموجود فی نسختیهما هو ما أثبتناه، انظر غایهٔ الآمال: ۲۴۵ و هدایهٔ الطالب: ۱۹۳.

(۵) لم ترد قبولا و فی ف و ش و شطب علیها فی ن.

(۶) کذا فی ش و فی غیرها: تقدم. (*)

*****ص ۱۴۶*****

و أما ما یظهر من المبسوط من الاتفاق - هنا - علی الصحهٔ به (۱)، فموهون بما ستعرف من مصیر الأکثر علی خلافه و أما فحوی جوازه فی النکاح، ففیها - بعد الإغماض عن حکم الأصل، بناء علی منع دلالهٔ روایهٔ سهل (۲) علی کون لفظ الأمر هو القبول، لاحتمال تحقق القبول بعد إیجاب النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و یؤیده أنه لولاه یلزم الفصل الطویل بین الإیجاب و القبول - منع الفحوی و قصور دلالهٔ روایهٔ أبان (۳)، من حیث اشتمالها علی کفایهٔ قول المرأهٔ: نعم فی الإیجاب. ثم اعلم:

أن فی صحهٔ تقدیم القبول بلفظ الأمر اختلافا کثیرا بین کلمات الأصحاب، فقال فی المبسوط: إن قال: بعنیها بألف فقال: بعتک، صح و الأقوی عندی أنه لا یصح حتی یقول المشتری بعد ذلک: اشتریت (۴) و اختار ذلک فی الخلاف (۵) و صرح به فی الغنیهٔ، فقال: و اعتبرنا حصول الإیجاب من البائع و القبول من المشتری، حذرا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتری و هو أن یقول: بعنیه بألف، فیقول: بعتک فإنه لا ینعقد حتی یقول المشتری بعد ذلک: اشتریت أو قبلت (۶) و صرح به

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۴: ۱۹۴ و قد تقدم فی الصفحهٔ ۱۴۱.

(۲) تقدمت الإشارهٔ إلیها فی الصفحهٔ ۱۴۲.

(۳) تقدمت فی الصفحهٔ ۱۴۲.

(۴) المبسوط ۲: ۸۷.

(۵) الخلاف ۳: ۳۹، کتاب البیوع، المسألهٔ ۵۶.

(۶) الغنیهٔ: ۲۱۴. (*)

*****ص ۱۴۷*****

أیضا فی السرائر (۱) و الوسیلهٔ (۲) و عن جامع المقاصد:

أن ظاهرهم أن هذا الحکم اتفاقی (۳) و حکی الإجماع أیضا (۴) عن ظاهر الغنیهٔ أو صریحها (۵) و عن المسالک: المشهور (۶)، بل قیل: إن هذا الحکم ظاهر کل من اشترط الإیجاب و القبول (۷) و مع ذلک کله، فقد صرح الشیخ فی المبسوط - فی باب النکاح - : بجواز التقدیم بلفظ الأمر بالبیع و نسبته إلینا مشعر (۸) - بقرینهٔ السیاق - إلی عدم الخلاف فیه بیننا، فقال: إذا تعاقدا، فإن تقدم الإیجاب علی القبول فقال: زوجتک

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۲: ۲۴۹ - ۲۵۰.

(۲) لم نقف فی الوسیلهٔ علی هذا التفصیل و لکن عد فیها من شرائط الصحهٔ: تقدیم الإیجاب علی القبول، انظر الوسیلهٔ: ۲۳۷، نعم صرح بذلک العلامهٔ فی نهایهٔ الإحکام ۲: ۴۴۹ و لعل التشابه بین رمز الوسیلهٔ له و رمز النهایهٔ یه صار منشأ لاشتباه النساخ و یؤید هذا الاحتمال تأخیر ذکرها عن السرائر.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۵۹.

(۴) وردت أیضا فی ع، ص و ش بعد عبارة ظاهر الغنیة.

(۵) الغنیة: ۲۱۴ و الترديد من السيد العاملی فی مفتاح الكرامة ۴: ۱۶۱.

(۶) المسالک ۳: ۱۵۳.

(۷) قاله السيد العاملی فی مفتاح الكرامة ۴: ۱۶۱ و فيه ...: الإيجاب و القبول و الماضوية فيهما.

(۸) كذا فی ش و فی غيرها: مشعرا و فی مصححة ص: و نسبه إلينا مشعرا. (*)

*****ص ۱۴۸*****

فقال: قبلت التزويج صح و كذا إذا تقدم الإيجاب على القبول فی البيع صح بلا خلاف و أما إن تأخر الإيجاب و سبق القبول، فإن كان فی النكاح فقال الزوج: زوجنيها فقال: زوجتكها صح و إن لم يعد الزوج القبول، بلا خلاف، لخبر الساعدی: قال (۱) : زوجنيها يا رسول الله، فقال: زوجتكها بما معك من القرآن (۲)، فتقدم (۳) القبول و تأخر الإيجاب و إن كان هذا فی البيع فقال: بعنيها فقال: بعتكها صح عندنا و عند قوم من المخالفين و قال قوم منهم (۴) : لا يصح حتى يسبق الإيجاب (۵)، انتهى و حكى جواز التقديم بهذا اللفظ عن القاضی فی الكامل (۶)، بل يمكن نسبة هذا الحكم إلى كل من جوز تقديم القبول على الإيجاب بقول مطلق و تمسک له فی النكاح برواية سهل الساعدی المعبر فيها عن القبول بطلب التزويج، إلا أن المحقق رحمه الله مع تصريحه فی البيع بعدم كفاية الاستيجاب و الإيجاب صرح بجواز تقديم القبول على الإيجاب (۷).

***** (هامش) *****

(۱) فی ش: قال الرجل.

(۲) انظر عوالی اللآلی ۲: ۲۶۳، الحديث ۸ و سنن البيهقی ۷: ۲۴۲، باب النكاح على تعليم القرآن.

(۳) كذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: فقدم.

(۴) انظر المغنی، لابن قدامة ۳: ۵۶۱ و المجموع ۹: ۱۹۸.

(۵) المبسوط ۴: ۱۹۴.

(۶) حكاه عنه العلامة فی المختلف ۵: ۵۳.

(۷) الشرائع ۲: ۱۳. (*)

*****ص ۱۴۹*****

و ذكر العلامة قدس سره الاستيجاب و الإيجاب و جعله خارجا عن قيد اعتبار الإيجاب و القبول كالمعاطاة و جزم بعدم كفايته، مع أنه تردد فی اعتبار تقديم القبول (۱) و كيف كان، فقد عرفت (۲) أن الأقوى المنع فی البيع، لما عرفت، بل لو قلنا بكفاية التقديم بلفظ قبلت يمكن المنع هنا، بناء على اعتبار الماضوية فيما دل على القبول. ثم إن هذا كله بناء على المذهب المشهور بين الأصحاب: من عدم كفاية مطلق اللفظ فی اللزوم و عدم القول بكفاية مطلق الصيغة فی الملک و أما على ما قويناه (۳) سابقا فی مسألة المعاطاة: من أن البيع العرفی موجب للملک و أن الأصل فی الملک اللزوم (۴)، فاللازم الحكم باللزوم فی كل مورد لم يقم إجماع على عدم اللزوم و هو ما إذا خلت المعاملة عن الإنشاء باللفظ رأسا، أو كان اللفظ المنشأ به المعاملة مما قام الإجماع على عدم إفادتها اللزوم (۵) و أما فی غير ذلک فالأصل اللزوم.

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۱۲۳.

(۲) فی الصفحة ۱۴۵.

(۳) فی نسخهٔ بدل ن، خ، م، ع و ش: اخترناه.

(۴) راجع الصفحهٔ ۴۰ و ۹۶.

(۵) فی غیر ف و ش زیادهٔ: و هو ما إذا خلت المعاملهٔ عن الإنشاء و فی ن، خ، م و ع کتب علیها: نسخهٔ. (*)

*****ص ۱۵۰*****

و قد عرفت أن القبول علی وجه طلب البیع قد صرح فی (۱) المبسوط بصحته، بل یظهر منه عدم الخلاف فیه بیننا و حکی عن الکامل أیضا (۲)، فتأمل و إن کان التقدیم بلفظ اشتریت أو (۳) ابتعت أو تملکت أو ملکت هـذا بکذا فالأقوی جوازه، لأنه أنشأ ملکیته للمبیع بإزاء ماله عوضا، ففی الحقیقـهٔ أنشأ المعاوضهٔ کالبائع (۴) إلا أن البائع ینشـیء ملکیهٔ ماله لصاحبه بإزاء مال صاحبه و المشتری ینشـیء ملکیـهٔ مال صاحبه لنفسه بإزاء ماله، ففی الحقیقـهٔ کل منهما یخرج ماله إلی صاحبه و یـدخل مال صاحبه فی ملکه، إلا أن الإدخال فی الإیجاب مفهوم من ذکر العوض و فی القبول مفهوم من نفس الفعل و الإخراج بالعکس و حینئذ فلیس فی حقیقهٔ الاشتراء - من حیث هو - معنی القبول، لکنه لمـا کـان الغالب وقوعه عقیب الإیجاب و إنشاء انتقال مال البائع إلی نفسه إذا وقع عقیب نقله (۵) إلیه یوجب تحقق المطاوعـهٔ و مفهوم القبول، اطلق علیه القبول و هـذا المعنی مفقود فی الإیجـاب المتـأخر، لأـن المشتری إنما ینقل ماله إلی البائع بالالتزام الحاصل من جعل ماله عوضا و البائع إنما ینشیء انتقال المثمن (۶) إلیه کذلک، لا بمدلول الصیغهٔ.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فی فی غیر ش.

(۲) کما تقدم فی الصفحهٔ ۱۴۸.

(۳) فی ش بدل أو: و.

(۴) فی ف: کالتبایع.

(۵) فی ف، ن و خ زیادهٔ: له.

(۶) کذا فی ف و فی سائر النسخ: الثمن. (*)

*****ص ۱۵۱*****

و قد صرح فی النهایهٔ و المسالک - علی ما حکی (۱) - : بأن اشتریت لیس قبولا حقیقـهٔ و إنما هو بدل و أن الأصل فی القبول قبلت، لأن القبول فی الحقیقـهٔ ما لا یمکن الابتـداء به و لفظ اشتریت یجوز الابتـداء به و مرادهما (۲) : أنه بنفسه لاـ یکون قبولا، فلا ینافی ما ذکرنـا من تحقق مفهوم القبول فیه إذا وقع عقیب تملیـک البـائع، کمـا أن رضـیت بالبیع لیس فیه إنشاء لنقل ماله إلی البائع إلا إذا وقع متأخرا و لـذا منعنا عن تقدیمه. فکل من رضـیت و اشتریت بالنسـبهٔ إلی إفادهٔ نقل المال و مطاوعهٔ البیع عند التقدم و التأخر متعاکسان. فـإن قلت: إن الإجمـاع علی اعتبار القبول فی العقـد یوجب تأخیر قوله (۳) : اشتریت حتی یقع قبولاـ لأـن إنشاء مالکیته لمال الغیر إذا وقع عقیب تملیـک الغیر له یتحقق فیه معنی الانتقـال و قبول الأـثر، فیکون اشتریت متـأخرا التزامـا بالأـثر عقیب إنشـاء التأثیر من البائع، بخلاف ما لو تقـدم، فإن مجرد إنشاء المالکیهٔ لمال لا یوجب تحقق مفهوم القبول، کما لو نوی تملک (۴) المباحات أو اللقطهٔ، فإنه لا قبول فیه رأسا.

***** (هامش) *****

(۱) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۴: ۱۵۳ و انظر نهایهٔ الإحکام ۲: ۴۴۸ و المسالک ۳: ۱۵۴.

(۲) فی ف: مرادهم.

(۳) فی ف: قول و فی خ: قبوله.

(۴) فی ف: ملک. (*)

*****ص ۱۵۲*****

قلت: المسلم من الإجماع هو اعتبار القبول من المشترى بالمعنى الشامل للرضا بالإيجاب و أما وجوب تحقق مفهوم القبول المتضمن للمطاوعة و قبول الأثر، فلا. فقد (۱) تبين من جميع ذلك: أن إنشاء القبول لا بد أن يكون جامعا لتضمن إنشاء النقل و للرضا بإنشاء البائع - تقدم أو تأخر - و لا يعتبر إنشاء انفعال نقل البائع. فقد تحصل مما ذكرناه: صحة تقديم القبول إذا كان بلفظ اشتريت وفاقا لمن عرفت (۲)، بل هو ظاهر إطلاق الشيخ فى الخلاف، حيث إنه لم يتعرض إلا للمنع عن الانعقاد بالاستيجاب و الإيجاب (۳) و قد عرفت (۴) عدم الملازمة بين المنع عنه و المنع عن تقديم مثل اشتريت و كذا السيد فى الغنية، حيث أطلق اعتبار الإيجاب و القبول و احترز بذلك عن انعقاده بالمعاطاة و بالاستيجاب و الإيجاب (۵) و كذا ظاهر إطلاق الحلبى فى الكافى، حيث لم يذكر تقديم الإيجاب من شروط الانعقاد (۶).

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: وقد.

(۲) فى الصفحة السابقة.

(۳) الخلاف ۳: ۳۹، كتاب البيوع، المسألة ۵۶.

(۴) انظر الصفحة ۱۴۸ - ۱۴۹.

(۵) الغنية: ۲۱۴.

(۶) انظر الكافى فى الفقه: ۳۵۲ (فصل فى عقد البيع). (*)

*****ص ۱۵۳*****

و الحاصل: أن المصرح بذلك - فى ما وجدت من القدماء - الحلى (۱) و ابن حمزة (۲)، فمن التعجب بعد ذلك حكاية الإجماع عن الخلاف (۳) على (۴) تقديم الإيجاب، مع أنه لم يزد على الاستدلال لعدم (۵) كفاية الاستيجاب و الإيجاب (۶) بأن ما عداه مجمع على صحته و ليس على صحته دليل (۷) و لعمرى أن مثل هذا مما يوهن الاعتماد على الإجماع المنقول و قد نبهنا على أمثال ذلك فى مواردها. نعم، يشكل الأمر بأن المعهود المتعارف من الصيغة تقديم الإيجاب و لا فرق بين المتعارف هنا و بينه فى المسألة الآتية و هو الوصل بين الإيجاب و القبول، فالحكم لا يخلو عن شوب الإشكال. ثم إن ما ذكرنا جار فى كل قبول يؤدى بإنشاء مستقل كالإجارة التى يؤدى قبولها بلفظ تملكت منك منفعة كذا أو ملكت و النكاح

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۲: ۲۴۳، هكذا وردت الكلمة فى ش و مصححة ن و فى سائر النسخ: الحلبى بدل الحلى و هو سهو أو تصحيف، فإنه قد تقدم آنفا: أن الحلبى أطلق و لم يذكر تقديم الإيجاب.

(۲) الوسيلة: ۲۳۷.

(۳) حكاه عنه الشهيد الأول فى غاية المراد:

۸۰، كما تقدم فى صدر المسألة و الشهيد الثانى فى المسالك ۳: ۱۵۳.

(۴) فى ص زيادة: لزوم.

(۵) كذا فى ش و فى سائر النسخ: بعدم.

(۶) كذا فى النسخ و الظاهر سقوط كلمة: إلا.

(۷) انظر الخلاف ۳: ۴۰، كتاب البيوع، ذيل المسألة ۵۶. (*)

*****ص ۱۵۴*****

الـذی یؤدی قبوله (۱) بلفـظ أنکحت (۲) و تزوجت و أمـا مـا لاـ إنشـاء فی قبوله إلا قبلت أو ما یتضـمنه ک ارتهنت فقـد یقال بجواز تقـدیم القبول فیه، إذ لا التزام فی قبوله بشـیء (۳) کمـا کـان فی قبول البیع التزام (۴) بنقـل ماله إلی البائع، بل لا ینشـیء به معنی غیر الرضا بفعل الموجب و قـد تقـدم (۵) أن الرضـا یجوز تعلقه بـأمر مـترقب (۶) کمـا یجـوز تعلقه بـأمر محقق، فیجوز أن یقول: رضـیت برهنک هذا عندی فیقول: رهنت و التحقیق: عدم الجواز، لأن اعتبار القبول فیه من جهة تحقق عنوان المرتهن و لا یخفی أنه لا یصدق الارتهان علی قبول الشـخص إلا بعـد تحقق الرهن، لأن الإیجاب إنشاء للفعل و القبول إنشاء للانفعال (۷) و کذا القول (۸) فی الهبة و القرض، فإنه لا یحصل من إنشاء القبول

***** (هامش) *****

(۱) فی غیر ش: قبولها.

(۲) کذا فی ف و فی سائر النسخ: نکحت.

(۳) کذا فی ف و فی سائر النسخ: لشیء.

(۴) کذا فی ش و فی سائر النسخ: التزاما.

(۵) تقدم فی الصفحة ۱۴۴.

(۶) فی ف: مستقبل.

(۷) فی نسخة بدل خ، م، ع و ش: لأن الإیجاب إنشاء للنقل و القبول إنشاء للانتقال.

(۸) فی خ، ص و مصححة ع: القبول. (*)

*****ص ۱۵۵*****

فیهما (۱) التزام بشیء و إنما یحصل به الرضا بفعل الموجب و نحوها (۲) قبول المصالحة المتضمنة للإسقاط أو التملیک بغیر عوض و أما المصالحـة المشـتملة علی المعاوضة، فلما کان ابتداء الالتزام بها جائزا من الطرفین و کان نسـبتها إلیهما (۳) علی وجه سـواء و لیس الالتزام (۴) الحاصل من أحـدهما أمرا مغایرا للالتزام الحاصل من الآخر، کان البادئ منهما موجبا، لصدق الموجب علیه لغة و عرفا. ثم لما انعقد الإجماع علی توقف العقد علی القبول، لزم أن یکون الالتزام الحاصل من الآخر بلفظ القبول، إذ لو قال أیضا: صالحتک کان إیجابا آخر، فیلزم ترکیب العقـد من إیجابین و تحقق من جمیع ذلک: أن تقـدیم القبول فی الصـلح أیضا غیر جائز، إذ لا قبول فیه بغیر لفظ قبلت و رضـیت و قد عرفت (۵) أن قبلت و رضـیت مع التقـدیم لا یدل علی إنشاء لنقل العوض فی الحال. فتلخص مما ذکرنا: أن القبول فی العقود علی أقسام (۶) :

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ش و مصححة ن و ص و فی غیرها: فیها.

(۲) فی ص: نحوهما.

(۳) فی ف: إلیها.

(۴) فی ف: و کان الالتزام.

(۵) فی الصفحة ۱۴۳ - ۱۴۴.

(۶) فی خ، م، ع و ص: ثلاثة أقسام، إلا أن ثلاثة محیت فی ن تصحیحا. (*)

*****ص ۱۵۶*****

لأـنه إما أن یکون التزاما بشـیء من القابل، کنقل مال عنه أو زوجیـة و إما أن لا یکون فیه سوی الرضا بالإیجاب و الأول علی قسـمین: لأـن الالـتزام الحاصل من القابل، إما أن یکون نظیر الالتزام الحاصل من الموجب کالمصالحـة، أو متغایرا کالاشتراء و الثانی أیضا علی

قسمین: لأنه إما أن یعتبر فیه عنوان المطاوعة کالارتهان و الاتهاب و الاقتراض (۱) و إما أن لا یثبت فیه اعتبار أزید من الرضا بالإیجاب کالوکالة و العاریة و شبههما. فتقدیم القبول علی الإیجاب لا یکون إلا فی القسم الثانی من کل من القسمین. ثم إن مغایرة الالتزام فی قبول البیع لالتزام إیجابه اعتبار عرفی، فکل من التزم بنقل ماله علی وجه العوضیة لمال آخر یسمی مشتریا و کل من نقل ماله علی أن یکون عوضه مالا من آخر یسمی بائعا و بعبارة اخری: کل من ملک ماله غیره بعوض فهو البائع و کل (۲) من ملک مال غیره بعوض ماله فهو المشتری و إلا فکل منهما فی الحقیقة یملک ماله غیره بإزاء مال غیره و یملک مال غیره بإزاء ماله.

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: الإقراض.

(۲) فی ش: فکل. (*)

*****ص ۱۵۷*****

و من جملة شروط العقد:

الموالاة بین إیجابه و قبوله ذکره الشیخ فی المبسوط فی باب الخلع (۱)، ثم العلامة (۲) و الشهیدان (۳) و المحقق الثانی (۴) و الشیخ المقداد (۵). قال الشهید فی القواعد:

الموالاة معتبرة فی العقد و نحوه و هی مأخوذة من اعتبار الاتصال بین الاستثناء (۶) و المستثنی منه و قال (۷) بعض العامة: لا یضر قول الزوج بعد الإیجاب: الحمد لله و الصلاة

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۴: ۳۶۲.

(۲) القواعد ۲: ۴ و ۸۰، فی النکاح و الخلع.

(۳) أما الشهید الأول فقد صرح بذلک فی کتاب الوقف من الدروس ۲: ۲۶۴ و قال فی کتاب البیع منه: و لا یقدح تخلل آن أو تنفس أو سعال، الدروس ۳: ۱۹۱ و أما الشهید الثانی فقد صرح بذلک فی الهبة و الخلع من المسالک، انظر المسالک ۶: ۹ و ۹: ۳۸۴.

(۴) رسائل المحقق الکرکی ۱: ۲۰۱، فی الخلع و جامع المقاصد ۴: ۵۹، فی البیع.

(۵) التنقیح الرائع ۲: ۲۴.

(۶) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: المستثنی.

(۷) فی غیر ش: فقال. (*)

*****ص ۱۵۸*****

علی رسول الله، قبلت نکاحها (۱) و منه: الفوریة فی استتابة المرتد، فیعتبر فی الحال و قیل (۲) : إلی ثلاثة أیام و منه: السکوت فی أثناء الأذان، فإن کان کثیرا أبطله و منه: السکوت الطویل فی أثناء القراءة أو قراءة غیرها (۳) و کذا التشهد و منه: تحریم المأمومین فی الجمعة قبل الرکوع، فإن تعمدوا أو نسوا حتی رکع فلا جمعة و اعتبر بعض العامة تحریمهم معه قبل الفاتحة و منه: الموالاة فی التعریف بحیث لا ینسی (۴) أنه تکرار و الموالاة فی سنة التعریف، فلو رجع فی أثناء المدة استؤنفت (۵) لیتوالی (۶)، انتهی (۷). أقول: حاصله أن الأمر المتدرج شیئا فشیئا إذا کان له صورة اتصالیة فی العرف، فلا بد فی ترتب الحکم المعلق علیه فی الشرع من اعتبار صورته الاتصالیة، فالعقد المرکب من الإیجاب و القبول القائم

***** (هامش) *****

(۱) قاله النووی، انظر المجموع ۱۷: ۳۰۷.

(۲) قاله العلامة فی الإرشاد ۲: ۱۸۹.

(۳) فی المصدر زیادهٔ: خلالها.

(۴) فی ف: لا یصدق.

(۵) فی ف: استأنف و فی المصدر: استؤنف.

(۶) القواعد و الفوائد ۱: ۲۳۴، القاعدهٔ ۷۳.

(۷) لم ترد انتهی فی ف و م. (*)

*****ص ۱۵۹*****

بنفس المتعاقدین بمنزلهٔ (۱) کلام واحد مرتبط بعضه ببعض، فیقدح تخلل الفصل المخل بهیئته الاتصالیهٔ و لذا لا یصدق التعاقد (۲) إذا کان الفصل مفرطا فی الطول کسنهٔ أو أزید و انضباط ذلک إنما یکون بالعرف، فهو فی کل أمر بحسبه، فیجوز الفصل بین کل من الإیجاب و القبول بما لا یجوز بین کلمات کل واحد (۳) منهما و یجوز الفصل (۴) بین الکلمات بما لا یجوز بین الحروف، کما فی الأذان و القراءهٔ و ما ذکره حسن لو کان حکم الملک و اللزوم فی المعاملهٔ منوطا بصدق العقد عرفا، کما هو مقتضی التمسک بآیهٔ الوفاء بالعقود (۵) و بإطلاق کلمات الأصحاب فی اعتبار العقد فی اللزوم بل الملک، أما لو کان منوطا بصدق البیع أو (۶) التجارهٔ عن تراض فلا یضره عدم صدق العقد و أما جعل المأخذ فی ذلک اعتبار الاتصال بین الاستثناء و المستثنی منه، فلأنه منشأ الانتقال إلی هذه القاعدهٔ، فإن أکثر الکلیات إنما یلتفت إلیها من التأمل فی مورد خاص و قد صرح فی القواعد

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد بمنزلهٔ فی ف.

(۲) کذا فی ف و فی غیرها: المعاقدهٔ.

(۳) لم ترد واحد فی ف.

(۴) لم ترد الفصل فی ن، م و ش و وردت فی ص و نسخهٔ بدل خ و ع بعد الکلمات و ما أثبتناه مطابق ل ف.

(۵) المائدهٔ: ۱.

(۶) فی ف بدل أو: و. (*)

*****ص ۱۶۰*****

مکررا بکون الأصل فی هذه القاعدهٔ کذا (۱) و یحتمل بعیدا أن یکون الوجه فیه: أن الاستثناء أشد ربطا بالمستثنی منه من سائر اللواحق، لخروج المستثنی منه معه عن حد الکذب إلی الصدق، فصدقه یتوقف علیه، فلذا کان طول الفصل هناک أقبح، فصار أصلا فی اعتبار الموالاهٔ بین أجزاء الکلام، ثم تعدی منه إلی سائر الامور المرتبطهٔ بالکلام لفظا أو معنی، أو من حیث صدق عنوان خاص علیه، لکونه (۲) عقدا أو قراءهٔ أو أذانا و نحو ذلک. ثم فی تطبیق بعضها علی ما ذکره خفاء، کمسألهٔ توبهٔ المرتد، فإن غایهٔ ما یمکن أن یقال فی توجیهه: إن المطلوب فی الإسلام الاستمرار، فإذا انقطع فلا بد من إعادته فی أقرب الأوقات و أما مسألهٔ الجمعهٔ، فلأن هیئهٔ الاجتماع فی جمیع أحوال الصلاهٔ من القیام و الرکوع و السجود مطلوبهٔ، فیقدح الإخلال بها و للتأمل فی هذه الفروع و فی صحهٔ تفریعها علی الأصل المذکور مجال.

***** (هامش) *****

(۱) منها ما أفاده فی القاعدهٔ المشار إلیها آنفا من قوله: و هی مأخوذهٔ من اعتبار الاتصال بین الاستثناء و المستثنی منه و منها قوله فی القاعدهٔ ۸۰ (الصفحهٔ ۲۴۳) : و هو مأخوذ من قاعدهٔ المقتضی فی اصول الفقه و منها قوله فی القاعدهٔ ۸۶ (الصفحهٔ ۲۷۰) : لعلهما مأخوذان من قاعدهٔ جواز النسخ قبل الفعل و منها قوله فی القاعدهٔ ۱۰۵ (الصفحهٔ ۳۰۸) : و أصله الأخذ بالاحتیاط غالبا.

(۲) فی ص: ککونه. (*)

*****ص ۱۶۱*****

ثم إن المعيار فى الموالاة موكول إلى العرف، كما فى الصلاة و القراءة و الأذان و نحوها و يظهر من رواية سهل الساعدى - المتقدمة (۱) فى مسألة تقديم القبول - جواز الفصل بين الإيجاب و القبول بكلام طويل أجنبى، بناء على ما فهمه الجماعة من أن القبول فيها قول ذلك الصحابى: زوجنيها و الإيجاب قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بعد فصل طويل: زوجتكها بما معك من القرآن و لعل هذا موهن آخر للرواية، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) راجع الصفحة ۱۴۲ و ۱۴۸. (*)

*****ص ۱۶۲*****

و من جملة الشرائط التى ذكرها جماعة: التنجيز فى العقد بأن لا يكون معلقا على شىء بأداة الشرط، بأن يقصد المتعاقدان انعقاد المعاملة فى صورة وجود ذلك الشىء، لا فى غيرها و ممن صرح بذلك: الشيخ (۱) و الحلى (۲) و العلامة (۳) و جميع من تأخر عنه، كالشهيدين (۴) و المحقق الثانى (۵) و غيرهم (۶) قدس الله تعالى أرواحهم و عن فخر الدين - فى شرح الإرشاد فى باب الوكالة - : أن تعليق (۷) الوكالة على الشرط لا يصح عند الإمامية و كذا غيره من

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۲: ۳۹۹ و الخلاف ۳: ۳۵۴، كتاب الوكالة، المسألة ۲۳.

(۲) السرائر ۲: ۹۹.

(۳) التذكرة ۲: ۱۱۴ و ۴۳۳ و القواعد ۱: ۲۵۲ و ۲۶۶ و ۲: ۴ و غيرها.

(۴) اللمعة الدمشقية و شرحها (الروضة البهية) ۳: ۱۶۸، الدروس ۲: ۲۶۳ و المسالك ۵: ۲۳۹ و ۳۵۷.

(۵) جامع المقاصد ۸: ۱۸۰ و ۹: ۱۴ - ۱۵ و ۱۲: ۷۷.

(۶) كالمحقق الحلى فى الشرائع ۲: ۱۹۳ و ۲۱۶ و المحقق السبزوارى فى الكفاية: ۱۲۸ و ۱۴۰ و المحدث الكاشانى فى مفاتيح الشرائع ۳: ۱۸۹ و ۲۰۷.

(۷) كذا فى ش و مصححتى ن و ص و فى غيرها: تعلق. (*)

*****ص ۱۶۳*****

العقود، لازمة كانت أو جائزة (۱) و عن تمهيد القواعد:

دعوى الإجماع عليه (۲) و ظاهر المسالك - فى مسألة اشتراط التنجيز فى الوقف - : الاتفاق عليه (۳) و الظاهر عدم الخلاف فيه كما اعترف به غير واحد (۴) و إن لم يتعرض الأكثر فى هذا المقام و يدل عليه: فحوى فتاويهم و معاقد الإجماعات فى اشتراط التنجيز فى الوكالة، مع كونه من العقود الجائزة التى يكفى فيها كل ما دل على الإذن، حتى أن العلامة ادعى الإجماع - على ما حكى عنه - على عدم صحة (۵) أن يقول الموكل: أنت وكيلى فى يوم الجمعة أن تبيع عبدى (۶) و على صحة (۷) قوله: أنت وكيلى و لا تبع عبدى إلا فى يوم

***** (هامش) *****

(۱) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۷: ۵۲۶.

(۲) تمهيد القواعد:

۵۳۳، القاعدة ۱۹۸ و فيه: الاتفاق عليه و حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامة ۷: ۶۳۹.

(۳) المسالك ۵: ۳۵۷.

(۴) کالعلامهٔ فی التحریر ۱: ۲۸۴ و المحقق السبزواری فی الکفایهٔ: ۱۴۰ و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع ۳: ۲۰۷.

(۵) کذا فی ف، ش و مصححهٔ ن و فی سائر النسخ: علی صحهٔ.

(۶) کذا فی ف، ش و مصححهٔ ن و فی سائر النسخ: أنت وکیلی فی أن تبیع عبدی یوم الجمعهٔ.

(۷) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: و علی عدم صحهٔ و شطب فی ن علی کلمهٔ عدم. (*)

*****ص ۱۶۴*****

الجمعهٔ (۱)، مع کون المقصود واحدا و فرق بینهما جماعهٔ (۲) - بعد الاعتراف بأن هذا فی معنی التعلیق - : بأن العقود لما کانت متلقاهٔ من الشارع انیطت (۳) بهذه الضوابط و بطلت فیما خرج عنها و إن أفادت فائدتها. فإذا کان الأمر کذلک عندهم فی الوکالهٔ فکیف الحال فی البیع؟ و بالجملهٔ، فلا شبههٔ فی اتفاقهم علی الحکم و أما (۴) الکلام فی وجه الاشتراط، فالذی صرح به العلامهٔ فی التذکرهٔ: أنه مناف للجزم حال الإنشاء، بل جعل الشرط هو الجزم ثم فرع علیه عدم جواز التعلیق، قال: الخامس من الشروط: الجزم، فلو علق العقد علی شرط لم یصح و إن شرط (۵) المشیئهٔ، للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدته و هو أحد قولی الشافعی و أظهرهما عندهم:

الصحهٔ، لأن هذه صفهٔ یقتضیها إطلاق العقد، لأنه لو لم یشأ لم یشتر (۶)، انتهی کلامه.

***** (هامش) *****

(۱) التذکرهٔ ۲: ۱۱۴ و العبارهٔ منقولهٔ بالمعنی، کما صرح بذلک المحقق المامقانی، انظر غایهٔ الآمال: ۲۲۵.

(۲) منهم الشهید الثانی فی المسالک ۵: ۲۴۰ - ۲۴۱ و تبعه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۷: ۵۲۷.

(۳) کذا فی ف و ش و مصححهٔ ن و فی غیرها: نیطت.

(۴) فی ف و ن: و إنما.

(۵) فی ش و المصدر: و إن کان الشرط.

(۶) التذکرهٔ ۱: ۴۶۲. (*)

*****ص ۱۶۵*****

و تبعه علی ذلک الشهید رحمه الله فی قواعده، قال: لأن الانتقال بحکم الرضا و لا رضا إلا مع الجزم و الجزم ینافی التعلیق (۱)، انتهی و مقتضی ذلک: أن المعتبر هو عدم التعلیق علی أمر مجهول الحصول، کما صرح به المحقق فی باب الطلاق (۲) و ذکر المحقق و الشهید الثانیان فی الجامع (۳) و المسالک (۴) - فی مسألهٔ إن کان لی فقد بعته - : أن التعلیق إنما ینافی الإنشاء فی العقود و الإیقاعات حیث یکون المعلق علیه مجهول الحصول. لکن الشهید فی قواعده ذکر فی الکلام المتقدم:

أن الجزم ینافی التعلیق، لأنه بعرضهٔ عدم الحصول و لو قدر العلم بحصوله، کالتعلیق علی الوصف، لأن الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه، فاعتبر المعنی العام دون خصوصیات الأفراد. ثم قال: فإن قلت: فعلی هذا (۵) یبطل قوله فی صورهٔ إنکار التوکیل (۶) : إن کان لی فقد بعته منک بکذا (۷). قلت: هذا تعلیق علی واقع، لا [علی] (۸) متوقع الحصول، فهو علهٔ للوقوع أو

***** (هامش) *****

(۱) القواعد و الفوائد ۱: ۶۵، القاعدهٔ ۳۵.

(۲) الشرائع ۳: ۱۹.

(۳) جامع المقاصد ۸: ۳۰۵ و اللفظ له.

(۴) المسالک ۵: ۲۷۶.

(۵) عبارهٔ فعلی هذا من ش و المصدر.

(۶) فی ف: الوکیل.

(۷) عبارة منک بکذا من ش و المصدر.

(۸) من المصدر. (*)

*****ص ۱۶۶*****

مصاحب له، لا ـ معلق علیه الوقوع و کذا (۱) لو قال فی صورة إنکار وکالة التزویج و إنکار التزویج حیث تدعیه المرأة: إن کانت زوجتی فهی طالق (۲)، انتهی کلامه رحمه الله و علل العلامة فی القواعد صحة إن کان لی فقد بعته بأنه أمر واقع یعلمان وجوده، فلا یضر جعله شرطا و کذا کل شرط علم وجوده، فإنه لا یوجب شکا فی البیع و لا و قوفه (۳)، انتهی و تفصیل الکلام:

أن المعلق علیه، إما أن یکون معلوم التحقق و إما أن یکون محتمل التحقق و علی الوجهین، فإما أن یکون تحققه المعلوم أو المحتمل فی الحال أو المستقبل و علی التقادیر، فإما أن یکون الشرط مما یکون مصححا للعقد - ککون الشیء مما یصح تملکه شرعا، أو مما یصح إخراجه عن الملک، کغیر ام الولد و غیر الموقوف (۴) و نحوه و کون المشتری ممن یصح تملکه شرعا، کأن لا یکون عبدا و ممن یجوز العقد معه بأن یکون بالغا - و إما أن لا یکون کذلک. ثم التعلیق، إما مصرح به و إما لازم من الکلام، کقوله: ملکتک هذا بهذا یوم الجمعة و قوله فی القرض و الهبة: خذ هذ

***** (هامش) *****

(۱) فی ش زیادة: نقول و فی المصدر: و کذا القول.

(۲) القواعد و الفوائد ۱: ۶۵، القاعدة ۳۵.

(۳) القواعد ۱: ۲۶۰ - ۲۶۱.

(۴) فی غیر ش زیادة: علیه. (*)

*****ص ۱۶۷*****

بعوضه، أو خذه بلا عوض یوم الجمعة، فإن التملیک معلق علی تحقق الجمعة فی الحال أو فی الاستقبال و لهذا احتمل العلامة فی النهایة (۱) و و لده فی الإیضاح (۲) بطلان بیع الوارث لمال مورثه بظن حیاته (۳)، معللا بأن العقد و إن کان منجزا فی الصورة إلا أنه معلق و التقدیر: إن مات مورثی فقد بعتک. فما کان منها معلوم الحصول حین العقد، فالظاهر أنه غیر قادح و فاقا لمن عرفت کلامه - کالمحقق و العلامة و الشهیدین و المحقق الثانی (۴) و الصیمری (۵) - و حکی أیضا (۶) عن المبسوط (۷) و الإیضاح (۸) فی مسألة ما لو قال: إن کان لی فقد بعته، بل لم یوجد فی ذلک خلاف صریح و لذا ادعی فی الریاض - فی باب الوقف - عدم الخلاف فیه صریحا (۹) و ما کان معلوم الحصول فی المستقبل - و هو المعبر عنه بالصفة - فالظاهر أنه داخل فی معقد اتفاقهم علی عدم الجواز - و إن کان تعلیلهم

***** (هامش) *****

(۱) نهایة الإحکام ۲: ۴۷۷.

(۲) إیضاح الفوائد ۱: ۴۲۰.

(۳) کذا فی ف و نسخة بدل ن و فی سائر النسخ: موته.

(۴) تقدم النقل عن هؤلاء الأعلام فی الصفحة ۱۶۵ - ۱۶۶.

(۵) لم نعثر علیه فیما بأیدینا من کتابه و لا علی الحاکی عنه.

(۶) الحاکی هو السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۷: ۶۳۹.

(۷) المبسوط ۲: ۳۸۵.

(۸) إيضاح الفوائد ۲: ۳۶۰.

(۹) الرياض ۲: ۱۸. (*)

*****ص ۱۶۸*****

للمنع باشتراط الجزم لا يجرى فيه - كما اعترف به الشهيد فيما تقدم عنه (۱) و نحوه الشهيد الثانى فيما حكى عنه (۲)، بل يظهر من عبارة المبسوط فى باب الوقف كونه مما لا خلاف فيه بيننا، بل بين العامة، فإنه قال: إذا قال الواقف: إذا جاء رأس الشهر فقد و قفته لم يصح الوقف بلا خلاف، لأنه مثل البيع و الهبة و عندنا مثل العتق أيضا (۳)، انتهى (۴)، فإن ذيله يدل على أن مماثلة الوقف للبيع و الهبة غير مختص بالإمامية، نعم مماثلته للعتق مختص بهم و ما كان منها مشكوك الحصول و ليست صحة العقد معلقة عليه فى الواقع - كقدوم الحاج - فهو المتيقن من معقد اتفاقهم و ما كان صحة العقد معلقة عليه - كالأمثلة المتقدمة - فظاهر إطلاق كلامهم يشمله، إلا أن الشيخ فى المبسوط حكى فى مسألة إن كان لى فقد بعته قولا من بعض الناس بالصحة و أن الشرط لا يضره، مستدلا بأنه لم يشترط إلا ما يقتضيه إطلاق العقد، لأنه إنما يصح البيع لهذه الجارية من الموكل إذا كان أذن له فى الشراء، فإذا اقتضاه الإطلاق لم يضر إظهاره و شرطه، كما لو شرط فى البيع تسليم الثمن أو تسليم المثمن أو ما أشبه ذلك (۵)، انتهى.

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فى الصفحة ۱۶۵.

(۲) انظر المسالك ۵: ۲۳۹.

(۳) المبسوط ۳: ۲۹۹.

(۴) لم ترد انتهى فى ف.

(۵) المبسوط ۲: ۳۸۵. (*)

*****ص ۱۶۹*****

و هذا الكلام و إن حكاه عن بعض الناس، إلا أن الظاهر ارتضاؤه له و حاصله: أنه كما لا يضر اشتراط بعض لوازم العقد المترتبة عليه، كذلك لا يضر تعليق العقد بما هو معلق عليه فى الواقع، فتعليقه ببعض مقدماته كالإلزام ببعض (۱) غاياته، فكما لا يضر الإلزام بما يقتضى العقد التزامه (۲)، كذلك التعليق بما كان الإطلاق معلقا عليه و مقيدا به و هذا الوجه و إن لم ينهض لدفع محذور التعليق فى إنشاء العقد - لأن المعلق على ذلك الشرط فى الواقع هو ترتب الأثر الشرعى على العقد، دون إنشاء مدلول الكلام الذى هو وظيفة المتكلم، فالمعلق فى كلام المتكلم غير معلق فى الواقع على شىء و المعلق على شىء ليس معلقا فى كلام المتكلم على شىء، بل و لا منجزا، بل هو شىء خارج عن مدلول الكلام - إلا أن ظهور ارتضاء الشيخ له كاف فى عدم الظن بتحقق الإجماع عليه. مع أن ظاهر هذا التوجيه لعدم قدح التعليق يدل على أن محل الكلام فيما لم يعلم وجود المعلق عليه و عدمه، فلا وجه لتوهم اختصاصه بصورة العلم (۳) و يؤيد ذلك: أن الشهيد فى قواعده جعل الأصح صحة تعليق البيع على ما هو شرط فيه، كقول البائع: بعتك إن قبلت (۴) و يظهر

***** (هامش) *****

(۱) فى ف، ن و م:

كإلزام بعض.

(۲) فى ف: أو التزامه.

(۳) لم ترد عبارة مع أن الظاهر - إلى - بصورة العلم فى ف و كتب عليها ن فى: نسخة.

(۴) القواعد و الفوائد ۱: ۱۵۵ - ۱۵۶، القاعدة ۴۱. (*)

*****ص ۱۷۰*****

منه ذلک أیضا فی أواخر (۱) القواعد (۲). ثم إنک قد عرفت أن العمدة فی المسألة هو الإجماع و ربما یتوهم أن الوجه فی اعتبار التنجیز هو عدم قابلیة الإنشاء للتعلیق و بطلانه واضح، لأن المراد بالإنشاء إن کان هو مدلول الکلام فالتعلیق غیر متصور فیه، إلا أن الکلام لیس فیه و إن کان الکلام فی أنه کما یصح إنشاء الملکیة المتحققة علی کل تقدیر، فهل یصح إنشاء الملکیة المتحققة علی تقدیر دون آخر، کقوله: هذا لک إن جاء زید غدا، أو (۳) خذ المال قرضا - أو قراضا - إذا أخذته من فلان و نحو ذلک؟ فلا ریب فی أنه أمر متصور واقع فی العرف و الشرع کثیرا فی الأوامر و المعاملات، من العقود و الإیقاعات و یتلو هذا الوجه فی الضعف: ما قیل: من أن ظاهر ما دل علی سببیة العقد ترتب مسببه علیه حال وقوعه، فتعلیق أثره بشرط من المتعاقدین مخالف لذلک (۴) و فیه - بعد الغض عن عدم انحصار أدلة الصحة و اللزوم فی مثل قوله تعالی: * (أوفوا بالعقود) * (۵)، لأن دلیل حلیة البیع (۶) و تسلط الناس

***** (هامش) *****

(۱) فی م و ش: آخر و هکذا فی ن إلا أنها صححت بما أثبتناه.

(۲) انظر القواعد و الفوائد ۲: ۲۳۷، القاعدة ۲۳۸ و ۲۵۸، القاعدة ۲۵۱ و غیرهما.

(۳) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: و.

(۴) قاله صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۱۹۸ و ۲۷: ۳۵۲ و ۳۲: ۷۹.

(۵) المائدة: ۱.

(۶) مثل قوله تعالی: * (وأحل الله البیع) *، البقرة: ۲۷۵. (*)

*****ص ۱۷۱*****

علی أموالهم (۱) کاف فی إثبات ذلک - : أن العقد سبب لوقوع مدلوله فیجب الوفاء به علی طبق مدلوله، فلیس مفاد * (أوفوا بالعقود) * إلا مفاد * (أوفوا بالعهد) * (۲) فی أن العقد کالعهد إذا وقع علی وجه التعلیق فترقب تحقق المعلق علیه فی تحقق المعلق لا یوجب عدم الوفاء بالعهد و الحاصل: أنه إن ارید بالمسبب هو مدلول العقد، فعدم تخلفه عن إنشاء العقد من البدیهیات التی لا یعقل خلافها و إن ارید به الأثر الشرعی و هو ثبوت الملکیة، فیمنع کون أثر مطلق البیع الملکیة المنجزة، بل هو مطلق الملک، فإن کان البیع غیر معلق کان أثره الشرعی الملک الغیر المعلق و إن کان معلقا فأثره الملکیة المعلقة، مع أن تخلف الملک عن العقد کثیر جدا. مع أن ما ذکره لا یجری فی مثل قوله: بعتک إن شیءت أو إن (۳) قبلت، فإنه لا یلزم هنا تخلف أثر العقد عنه. مع أن هذا لا یجری فی الشرط المشکوک المتحقق فی الحال، فإن العقد حینئذ یکون مراعی لا موقوفا. مع أن ما ذکره لا یجری (۴) فی غیره من العقود التی قد یتأخر مقتضاها عنها کما لا یخفی و لیس الکلام فی خصوص البیع و لیس علی

***** (هامش) *****

(۱) مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

الناس مسلطون علی أموالهم، انظر عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۲) الإسراء: ۳۴.

(۳) فی ف و ش: و إن.

(۴) عبارة فی الشرط المشکوک - إلی - لا یجری ساقطة من ف. (*)

*****ص ۱۷۲*****

هذا الشرط فی کل عقد دلیل علی حدة. ثم الأضعف من الوجه المتقدم:

التمسک فی ذلک بتوقیفیة الأسباب الشرعیة الموجبة لوجوب الاقتصار فیها علی المتیقن و لیس إلا العقد العاری عن التعلیق. إذ فیه:

أن إطلاق الأدلـة – مثل حليـة البيع و تسـلط الناس على أموالهم و حل التجارة عن تراض و وجوب الوفاء بالعقود و أدلة سائر العقود – كـاف فى التوقيف (۱) و بالجملـة، فإثبـات هـذا الشـرط فى العقود مع عموم أدلتهـا و وقوع كثير منها فى العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محققا أو منقولا مشـكل. ثم إن القادح هو تعليق الإنشاء و أما إذا أنشأ من غير تعليق صح العقد و إن كان المنشىء مترددا فى ترتب الأـثر عليه شـرعا أو عرفـا، كمن ينشـىء البيع و هو لاـ يعلم أن المال له، أو أن المبيع مما يتمول، أو أن (۲) المشترى راض حين الإيجاب أم لا، أو غير ذلك مما يتوقف صـحة العقد عليه عرفا أو شـرعا، بل الظاهر أنه لا يقدح اعتقاد عدم ترتب الأثر عليه إذا تحقق القصـد إلى التمليـك العرفى و قـد صـرح بمـا ذكرنـا بعض المحققين، حيث قال: لا يخل زعم فساد المعاملـة ما لم يكن سـببا لارتفاع القصد (۳).

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: بالتوقيف.

(۲) فى ف: و أن.

(۳) صرح به المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ۱۱۵. (*)

*****ص ۱۷۳*****

نعم، ربما يشـكل الأمر فى فقـد الشـروط المقومـة – كعدم الزوجية – أو الشك فيها فى إنشاء الطلاق، فإنه لا يتحقق القصد إليه منجزا من دون العلم بالزوجيـة و كذا الرقية فى العتق و حينئذ فإذا مست الحاجة إلى شـىء من ذلك للاحتياط و قلنا بعدم جواز تعليق الإنشاء على ما هو شـرط فيه، فلا بد من إبرازه بصورة التنجيز (۱) و إن كان فى الواقع معلقا، أو يوكل غيره الجاهل بالحال بإيقاعه و لا يقـدح فيه تعليق الوكالـة واقعـا على كون الموكـل مالكـا للفعـل، لأـن فسـاد الوكالـة بالتعليق لا يوجب ارتفاع الإذن. إلا أن ظاهر الشـهيد فى القواعـد الجزم بالبطلان فيما لو زوجه (۲) امرأة يشك فى أنها محرمـة عليه أو محللـة (۳)، فظهر حلهـا و علل ذلك بعـدم الجزم حال العقد. قال: و كذا الإيقاعات، كما لو خالع امرأة أو طلقها و هو شاك فى زوجيتها، أو ولى نائب الإمام عليه السلام قاضيا لا يعلم أهليته و إن ظهر أهلا. ثم قال: و يخرج من هـذا بيع مال مورثه لظنه حياته، فبان ميتا، لأن الجزم هنا حاصل، لكن خصوصـية البائع غير معلومة و إن قيل بالبطلان أمكن، لعدم القصد إلى نقل ملكه و كذا لو زوج أمة أبيه (۴) فظهر ميتا (۵)، انتهى.

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ف، ن، خ و م و فى سائر النسخ: التنجز.

(۲) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: زوج.

(۳) أو محللة من ف و المصدر.

(۴) فى ف: أمته ابنه.

(۵) القواعد و الفوائد ۲: ۲۳۸، القاعدة ۲۳۸. (*)

*****ص ۱۷۴*****

و الظـاهر الفرق بين مثـال الطلاـق و طرفيه، بإمكـان الجزم فيهمـا، دون مثـال الطلاـق، فـافهم و قـال فى موضع آخر: و لو طلق بحضور خنثيين فظهرا رجلين، أمكن الصـحة و كـذا بحضور من يظنه فاسـقا فظهر عـدلا و يشـكلان فى العالم بالحكم، لعدم قصدهما (۱) إلى طلاق صحيح (۲)، انتهى.

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى النسخ و الصواب: قصده، كما فى المصدر و مصححة ص. (۲) القواعد و الفوائد ۱: ۳۶۷، القاعدة ۱۴۳. (*)

*****ص ۱۷۵*****

و من جملهٔ شروط العقد:

التطابق بين الإيجاب و القبول فلو اختلفا فى المضمون بأن أوجب البائع البيع على وجه خاص من حيث خصوص المشترى أو المثمن أو الثمن أو توابع العقد من الشروط، فقبل المشترى على وجه آخر، لم ينعقد و وجه هذا الاشتراط واضح و هو مأخوذ من اعتبار القبول و هو الرضا بالإيجاب، فحينئذ لو قال: بعته من موكلك بكذا فقال: اشتريته لنفسى لم ينعقد و لو قال: بعت هذا من موكلك، فقال الموكل الغير المخاطب: قبلت صح و كذا لو قال: بعتك فأمر المخاطب و كيله بالقبول فقبل و لو قال: بعتك العبد بكذا، فقال: اشتريت نصفه بتمام الثمن - أو نصفه - لم ينعقد و كذا (۱) لو قال: بعتك العبد بمائة درهم، فقال: اشتريته بعشرة دينار (۲) و لو قال للإثنين: بعتكما العبد بألف، فقال أحدهما (۳) :

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد كذا فى ف.

(۲) كذا فى النسخ و الصواب: دنانير.

(۳) فى ف: أحد. (*)

*****ص ۱۷۶*****

اشتريت نصفه بنصف الثمن لم يقع و لو قال كل منهما ذلك، لا يبعد الجواز و نحوه لو قال البائع: بعتك العبد بمائة فقال المشترى: اشتريت كل نصف منه بخمسين و فيه إشكال.

*****ص ۱۷۷*****

و من جملهٔ الشروط فى العقد (۱) : أن يقع كل من إيجابه و قبوله فى حال يجوز لكل واحد (۲) منهما الإنشاء فلو كان المشترى فى حال إيجاب البائع غير قابل للقبول، أو خرج البائع حال القبول عن قابلية الإيجاب، لم ينعقد. ثم إن عدم قابليتهما إن كان لعدم كونهما قابلين للتخاطب - كالموت و الجنون و الإغماء بل النوم - فوجه الاعتبار عدم تحقق معنى المعاقدة و المعاهدة حينئذ و أما صحة القبول من الموصى له بعد موت الموصى، فهو شرط حقيقة (۳)، لا ركن، فإن حقيقة الوصية الإيصاء و لذا (۴) لو مات قبل القبول قام وارثه مقامه و لو رد جاز له القبول بعد ذلك و إن كان لعدم الاعتبار (۵) برضاهما، فلخروجه أيضا عن مفهوم

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فى العقد فى ف.

(۲) لم ترد واحد فى ف.

(۳) فى ص: شرط تحققه.

(۴) فى غير ن و ش: و كذا.

(۵) فى ف: اعتبار. (*)

*****ص ۱۷۸*****

التعاهد و التعاقد، لأن المعتبر فيه عرفا رضا كل منهما لما ينشىء الآخر حين إنشائه، كمن يعرض له الحجر بفلس أو سفه أو رق - لو فرض - أو مرض موت و الأصل فى جميع ذلك: أن الموجب لو فسخ قبل القبول لغى الإيجاب السابق و كذا لو كان المشترى فى زمان الإيجاب غير راض، أو كان ممن لا يعتبر رضاه - كالصغير - ، فصحة كل من الإيجاب و القبول يكون معناه قائما فى نفس المتكلم من أول العقد إلى أن يتحقق تمام السبب و به يتم معنى المعاقدة، فإذا لم يكن هذا المعنى قائما فى نفس أحدهما، أو قام و لم يكن قيامه معتبرا، لم يتحقق معنى المعاقدة. ثم إنهم صرحوا بجواز لحوق الرضا لبيع المكره و مقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حين العقد، بل يكفى حصوله بعده، فضلا عن حصوله بعد الإيجاب و قبل القبول، اللهم إلا أن يلتزم بكون الحكم فى المكره على

خلاف القاعدة لأجل الإجماع.

## فرع: فی اختلاف المتعاقدین فی شروط الصیغة

فرع: فی اختلاف المتعاقدین فی شروط الصیغة:

لو اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقلیدا فی شروط الصیغة، فهل یجوز أن یکتفی کل منهما بما یقتضیه مذهبه أم لا؟ وجوه،

ثالثها: اشتراط عدم کون العقد المرکب منهما مما لا قائل بکونه سببا فی النقل - کما لو فرضنا أنه لا قائل بجواز تقدیم القبول علی الإیجاب و جواز العقد بالفارسی - أردؤها أخیرها و الأولان مبنیان علی أن الأحکام الظاهریة - المجتهد فیها - بمنزلة

*****ص ۱۷۹*****

الواقعیة الاضطراریة، فالإیجاب بالفارسیة من المجتهد القائل بصحته عند من یراه باطلا بمنزلة إشارة الأخرس و إیجاب العاجز عن العربیة و کصلاة المتیمم بالنسبة إلی واجد الماء، أم هی أحکام عذریة لا یعذر فیها إلا (۱) من اجتهد أو قلد فیها و المسألة محررة فی الاصول (۲). هذا کله إذا کان بطلان العقد عند کل من المتخالفین مستندا إلی فعل الآخر، کالصراحة و العربیة و الماضویة و الترتیب و أما الموالاة و التنجیز و بقاء المتعاقدین علی صفات صحة الإنشاء إلی آخر العقد، فالظاهر أن اختلافها یوجب فساد المجموع، لأن بالإخلال (۳) بالموالاة أو التنجیز أو البقاء علی صفات صحة الإنشاء، یفسد عبارة من یراها شروطا، فإن الموجب إذا علق مثلا، أو لم یبق علی صفة صحة الإنشاء إلی زمان القبول باعتقاد مشروعیة ذلک، لم یجز من القائل ببطلان هذا تعقیب هذا الإیجاب بالقبول و کذا القابل إذا لم یقبل إلا بعد فوات الموالاة بزعم صحة ذلک، فإنه یجب علی الموجب إعادة إیجابه إذا اعتقد اعتبار الموالاة، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد إلا فی ف.

(۲) انظر مطارح الأنظار: ۲۲ (هدایة فی الأمر الظاهری الشرعی) و راجع غیرها من کتب الاصول فی مبحث إجزاء الأمر الظاهری عن الواقعی.

(۳) فی ع و ص: الإخلال و الظاهر من ف کونها: بالاختلال. (*)

*****ص ۱۸۰*****

## أحکام المقبوض بالعقد الفاسد (۱)

### الأول: ضمان المقبوض بالعقد الفاسد

لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملکه و کان مضمونا علیه. أما عدم الملک، فلأنه مقتضی فرض الفساد و أما الضمان بمعنی کون تلفه علیه - و هو أحد الامور (۳) المتفرعة علی القبض بالعقد الفاسد - فهو المعروف و ادعی الشیخ فی باب الرهن (۴) و فی موضع من البیع: الإجماع علیه صریحا (۵) و تبعه فی ذلک (۶) فقیه عصره فی شرح القواعد (۷) و فی السرائر: أن البیع الفاسد یجری عند المحصلین مجری الغصب فی الضمان (۸) و فی موضع آخر نسبه إلی أصحابنا (۹).

***** (هامش) *****

(۱) و (۲) العنوان منا.

(۳) کذا فی ف و مصححة خ و ص و فی سائر النسخ: امور.

(۴) المبسوط ۲: ۲۰۴.

(۵) نفس المصدر ۲: ۱۵۰.

(۶) فی ف: علی ذلک.

(۷) هو الشیخ الکبیر کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : ۵۲.

(۸) و (۹) السرائر ۲: ۲۸۵ و ۳۲۶. (*)

*****ص ۱۸۱*****

و یدل علیه: النبوی المشهور: علی الید ما أخذت حتی تؤدی (۱) و الخدشة فی دلالته: بأن کلمة علی ظاهرة فی الحکم التکلیفی فلا یدل علی الضمان، ضعیفة جدا، فإن هذا الظهور إنما هو إذا اسند الظرف إلی فعل من أفعال المکلفین، لا إلی مال من الأموال، کما یقال: علیه دین، فإن لفظة علی حینئذ لمجرد الاستقرار فی العهدة، عینا کان أو دینا و من هنا کان المتجه صحة الاستدلال به علی ضمان الصغیر، بل المجنون إذا لم یکن یدهما ضعیفة، لعدم التمییز (۲) و الشعور و یدل علی الحکم المذکور أیضا: قوله علیه السلام فی الأمة المبتاعة إذا وجدت مسروقة بعد أن أولدها المشتری: إنه (۳) یأخذ الجاریة صاحبها و یأخذ الرجل ولده بالقیمة (۴)، فإن ضمان الولد بالقیمة - مع کونه نماء لم یستوفه المشتری - یستلزم ضمان الأصل بطریق أولی و لیس (۵) استیلادها من قبیل إتلاف النماء، بل من قبیل إحداث نمائها (۶) غیر قابل للملک، فهو کالتالف لا المتلف (۷)، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶ و ۳۸۹، الحدیث ۲۲.

(۲) کذا فی ن و فی سائر النسخ: التمیز.

(۳) لم ترد إنه فی ف.

(۴) الوسائل ۱۴: ۵۹۲، الباب ۸۸ من أبواب نکاح العبید و الإماء، الحدیث ۳.

(۵) فی ش: فلیس.

(۶) فی ش: إنمائها.

(۷) فی ش: لا کالمتلف. (*)

*****ص ۱۸۲*****

ثم إن هذه المسألة من جزئیات القاعدة المعروفة کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده و هذه القاعدة أصلا و عکسا و إن لم أجدها بهذه العبارة فی کلام من تقدم علی العلامة، إلا أنها تظهر من کلمات الشیخ رحمه الله فی المبسوط (۱)، فإنه علل الضمان فی غیر واحد من العقود الفاسدة: بأنه دخل علی أن یکون المال مضمونا علیه و حاصله: أن قبض المال مقدما علی ضمانه بعوض واقعی أو جعلی موجب للضمان و هذا المعنی یشمل المقبوض (۲) بالعقود الفاسدة التی تضمن بصحیحها و ذکر أیضا فی مسألة عدم الضمان فی الرهن الفاسد:

أن صحیحه لا یوجب الضمان فکیف یضمن بفاسده (۳) ؟ و هذا یدل علی العکس المذکور و لم أجد من تأمل فیها عدا الشهید فی المسالک فیما لو فسد عقد السبق فی أنه (۴) یستحق السابق اجرة المثل أم لا؟ (۵) و کیف کان، فالمهم بیان معنی القاعدة أصلا و عکسا، ثم بیان المدرک فیها.

***** (هامش) *****

(۱) راجع المبسوط ۳: ۵۸، ۶۵، ۶۸، ۸۵ و ۸۹.

(۲) فی ش: القبوض.

(۳) المبسوط ۲: ۲۰۴.

(۴) کذا فی ف و هامش خ و م و فی سائر النسخ: بدل فی أنه: فهل.

(۵) المسالک ۶: ۱۱۰. (*)

*****ص ۱۸۳*****

فنقول و من الله الاستعانة: إن المراد ب العقد أعم من الجائز و اللازم، بل مما کان فیه شائبة الإیقاع أو کان أقرب إلیه، فیشمل الجعالة و الخلع و المراد بالضمان فی الجملتین: هو کون درک المضمون، علیه، بمعنی کون خسارته و درکه فی ماله الأصلی، فإذا تلف وقع نقصان فیه، لوجوب تدارکه منه و أما مجرد کون تلفه فی ملکه بحیث یتلف مملوکا له - کما یتوهم (۱) - فلیس هذا معنی للضمان أصلا، فلا یقال: إن الإنسان ضامن لأمواله. ثم تدارکه من ماله، تارة یکون بأداء عوضه الجعلی الذی تراضی هو و المالک علی کونه عوضا و أمضاه الشارع، کما فی المضمون بسبب العقد الصحیح و اخری بأداء عوضه الواقعی و هو المثل أو القیمة و إن لم یتراضیا علیه و ثالثة بأداء أقل الأمرین من العوض الواقعی و الجعلی، کما ذکره بعضهم فی بعض المقامات (۲) مثل تلف الموهوب بشرط التعویض قبل دفع العوض.

***** (هامش) *****

(۱) قیل: إنه الشیخ علی فی حواشی الروضة فی تفسیر القاعدة. انظر غایة الآمال: ۲۷۷ و هدایة الطالب: ۲۱۰ و لعل المراد من الشیخ علی المذکور هو صاحب الدر المنثور حفید صاحب المعالم، انظر الذریعة ۱۲: ۶۷.

(۲) ذکره المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۹: ۱۷۸ و الشهید الثانی فی المسالک ۶: ۶۳. (*)

*****ص ۱۸۴*****

فإذا ثبت هذا، فالمراد بالضمان بقول مطلق، هو لزوم تدارکه بعوضه الواقعی، لأن هذا هو التدارک حقیقة و لذا (۱) لو اشترط (۲) ضمان العاریة لزم غرامة مثلها أو قیمتها و لم یرد فی أخبار ضمان المضمونات (۳) - من المغصوبات و غیرها - عدا لفظ الضمان بقول مطلق و أما تدارکه بغیره فلا بد من ثبوته من طریق آخر، مثل تواطئهما علیه بعقد صحیح یمضیه الشارع. فاحتمال: أن یکون المراد بالضمان فی قولهم:

یضمن بفاسده هو وجوب أداء العوض المسمی - نظیر الضمان فی العقد الصحیح - ، ضعیف فی الغایة (۴)، لا لأن ضمانه بالمسمی یخرجه من فرض الفساد، إذ یکفی فی تحقق فرض الفساد بقاء کل من العوضین علی ملک مالکه و إن کان عند تلف أحدهما یتعین الآخر للعوضیة - نظیر المعاطاة علی القول بالإباحة - بل لأجل ما عرفت من معنی الضمان و أن التدارک بالمسمی (۵) فی الصحیح لإمضاء الشارع ما تواطئا علی عوضیته، لا لأن

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: و لهذا.

(۲) فی ع و ص: شرط و کتب فوق الکلمة فی ص: اشترط.

(۳) انظر الوسائل ۱۳: ۲۵۷ - ۲۵۸، الباب ۱۷ من أبواب أحکام الإجارة، الأحادیث ۲ - ۶ و ۱۳: ۲۷۱ و ۲۷۶، الباب ۲۹ و ۳۰ و ۱۹: ۱۷۹ - ۱۸۲، الباب ۸ - ۱۱ من کتاب الدیات و غیرها.

(۴) قال المحقق المامقانی - بعد نقل العبارة - : تعریض بما فی شرح القواعد، انظر غایة الآمال: ۲۷۹ و شرح القواعد للشیخ الکبیر کاشف الغطاء (مخطوط) : الورقة ۵۲.

(۵) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: المسمی. (*)

*****ص ۱۸۵*****

معنی الضمان فی الصحیح مغایر لمعناه فی الفاسد حتی یوجب ذلک تفکیکا فی العبارة، فافهم. ثم العموم فی العقود لیس باعتبار

خصوص الأنواع ليكون أفراده مثل البيع و الصلح و الإجارة و نحوها، لجواز كون نوع لا يقتضى بنوعه الضمان و إنما المقتضى له بعض أصنافه، فالفرد الفاسد من ذلك الصنف يضمن به دون الفرد الفاسد من غير ذلك الصنف، مثلا ـ الصلح بنفسه لا ـ يوجب الضمان، لأنه قد لا يفيد إلا فائدة الهبة الغير المعوضة أو الإبراء، فالموجب للضمان هو المشتمل على المعاوضة، فالفرد الفاسد من هذا القسم موجب (۱) للضمان أيضا و لا يلتفت إلى أن نوع الصلح الصحيح من حيث هو لا يوجب ضمانا فلا يضمن بفاسده و كذا الكلام فى الهبة المعوضة و كذا عارية الذهب و الفضة. نعم، ذكروا فى وجه عدم ضمان الصيد الذى استعاره المحرم:

أن صحيح العارية لا ـ يوجب الضمان فينبغى أن لا يضمن بفاسدها (۲) و لعل المراد عارية غير الذهب و الفضة و غير المشروط ضمانها. ثم المتبادر من اقتضاء الصحيح للضمان اقتضاؤه له بنفسه، فلو اقتضاه الشرط المتحقق (۳) فى ضمن العقد الصحيح، ففى الضمان بالفاسد

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: يوجب.

(۲) انظر المسالك ۵: ۱۳۹ و الحدائق ۲۱: ۴۸۹ و مفتاح الكرامة ۶: ۵۶ و غيرها و سوف يجئ الكلام فى المسألة عند التعرض للإشكال فى اطراد القاعدة فى الصفحة ۱۹۵.

(۳) فى ف: المحقق. (*)

*****ص ۱۸۶*****

من هذا الفرد المشروط فيه الضمان تمسكا بهذه القاعدة إشكال، كما لو استأجر إجارة فاسدة و اشترط فيها ضمان العين و قلنا بصحة هذا الشرط، فهل يضمن بهذا الفاسد لأن صحيحه يضمن به (۱) و لو لأجل الشرط، أم لا؟ و كذا الكلام فى الفرد الفاسد من العارية المضمونة و يظهر من الرياض اختيار الضمان بفاسدها مطلقا (۲)، تبعا لظاهر المسالك (۳) و يمكن جعل الهبة المعوضة من هذا القبيل، بناء على أنها هبة مشروطة لا معاوضة و ربما يحتمل فى العبارة أن يكون معناه: أن كل شخص من العقود يضمن به لو كان صحيحا، يضمن به مع الفساد و يترتب (۴) عليه عدم الضمان فيما (۵) لو استأجر بشرط أن لا اجرة كما اختاره الشهيدان (۶)، أو باع بلا ثمن، كما هو أحد وجهى العلامة فى القواعد (۷) و يضعف: بأن الموضوع هو العقد الذى يوجد (۸) له بالفعل صحيح

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد به فى ف.

(۲) انظر الرياض ۱: ۶۲۵.

(۳) المسالك ۵: ۱۳۹ - ۱۴۱.

(۴) كذا فى ف و فى سائر النسخ: و رتب.

(۵) لم ترد فيما فى ف.

(۶) نقله المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۷: ۱۲۰، عن حواشى الشهيد و لكنها لا توجد لدينا و نقله الشهيد الثانى أيضا فى المسالك ۵: ۱۸۴ و قال: و هو حسن.

(۷) القواعد ۱: ۱۳۴.

(۸) كذا فى ف و فى غيرها: وجد. (*)

*****ص ۱۸۷*****

و فاسد، لا ما يفرض تارة صحيحا و اخرى فاسدا، فالمتعين بمقتضى هذه القاعدة: الضمان فى مسألة البيع، لأن البيع الصحيح يضمن به. نعم، ما ذكره بعضهم من التعليل لهذه القاعدة: بأنه أقدم على العين (۱) مضمونة عليه، لا يجرى فى هذا الفرع، لكن الكلام فى معنى

القاعدة، لا فی مدرکها. ثم إن لفظة الباء فی بصحیحه و بفاسده، إما بمعنی فی، بأن یراد:

کل ما تحقق الضمان فی صحیحه تحقق فی فاسده و إما لمطلق السببیة الشامل للناقصة لا العلة التامة، فإن العقد الصحیح قد لا یوجب الضمان إلا بعد القبض، کما فی السلم و الصرف، بل مطلق البیع، حیث إن المبیع قبل القبض مضمون علی البائع، بمعنی أن درکه علیه و یتدارکه برد الثمن، فتأمل و کذا الإجارة و النکاح و الخلع، فإن المال فی ذلک کله مضمون علی من انتقل عنه إلی أن یتسلمه من انتقل إلیه و أما العقد الفاسد، فلا یکون علة تامة أبدا، بل یفتقر فی ثبوت الضمان به (۲) إلی القبض فقبله لا ضمان، فجعل الفاسد سببا: إما لأنه المنشأ للقبض علی وجه الضمان الذی هو سبب للضمان و إما لأنه سبب الحکم بالضمان بشرط القبض و لذا علل الضمان الشیخ (۳) و غیره (۴)

***** (هامش) *****

(۱) کالشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۵۴.

(۲) لم ترد به فی غیر ف.

(۳) تقدم فی الصفحة ۱۸۲.

(۴) مثل الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۵۴ و ۴: ۵۶. (*)

*****ص ۱۸۸*****

بدخوله علی أن تکون العین مضمونة علیه و لا ریب أن دخوله علی الضمان إنما هو بإنشاء العقد الفاسد، فهو سبب لضمان ما یقبضه و الغرض من ذلک کله: دفع ما یتوهم أن سبب الضمان فی الفاسد هو القبض، لا العقد الفاسد، فکیف یقاس الفاسد علی الصحیح فی سببیة الضمان و یقال: کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده؟ و قد ظهر من ذلک أیضا: فساد توهم أن ظاهر القاعدة عدم توقف الضمان فی الفاسد علی (۱) القبض، فلا بد من تخصیص القاعدة بإجماع و نحوه. ثم إن المدرک لهذه الکلیة - علی ما ذکره فی المسالک فی مسألة الرهن المشروط بکون المرهون مبیعا بعد انقضاء الأجل (۲) - هو: إقدام الآخذ علی الضمان، ثم أضاف إلی ذلک قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

علی الید ما أخذت حتی تؤدی (۳) و الظاهر أنه تبع فی استدلاله بالإقدام الشیخ فی المبسوط (۴)، حیث علل الضمان فی موارد کثیرة - من البیع و الإجارة الفاسدین - : بدخوله علی أن یکون المال مضمونا علیه بالمسمی، فإذا لم یسلم له المسمی رجع إلی المثل أو القیمة و هذا الوجه لا یخلو عن (۵) تأمل، لأنهما إنما أقدما و تراضی

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ن و فی سائر النسخ: إلی.

(۲) المسالک ۴: ۵۶.

(۳) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶ و ۱: ۳۸۹، الحدیث ۲۲.

(۴) تقدم فی الصفحة ۱۸۲.

(۵) فی ف: من. (*)

*****ص ۱۸۹*****

و تواطئا بالعقد الفاسد علی ضمان خاص، لا الضمان بالمثل أو القیمة (۱) و المفروض عدم إمضاء الشارع لذلک الضمان الخاص و مطلق الضمان لا یبقی بعد انتفاء الخصوصیة حتی یتقوم به خصوصیة اخری، فالضمان بالمثل أو القیمة إن ثبت، فحکم شرعی تابع لدلیله و لیس مما أقدم علیه المتعاقدان. هذا کله، مع أن مورد هذا التعلیل أعم من وجه من المطلب، إذ قد یکون الإقدام موجودا و لا ضمان، کما (۲) قبل القبض و قد لا یکون إقدام فی العقد الفاسد مع تحقق الضمان، کما إذا شرط فی عقد البیع ضمان المبیع علی

البائع إذا تلف فی یـد المشتری و کما إذا قال: بعتک بلا ثمن أو آجرتک بلا اجرة. نعم قوی الشـهیدان فی الأخیر عدم الضـمان (۳) و استشکل العلامة فی مثال البیع فی باب السلم (۴) و بالجملة، فدلیل الإقدام - مع أنه مطلب یحتاج إلی دلیل لم نحصله - منقوض طردا و عکسا و أما خبر الید (۵) فدلالته و إن کانت ظاهرة و سنده منجبرا، إلا أن

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و فی سائر النسخ: و القیمة.

(۲) لم ترد کما فی ف.

(۳) تقدم عنهما فی الصفحة ۱۸۶.

(۴) القواعد ۱: ۱۳۴.

(۵) و هو قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

علی الید ما أخذت حتی تؤدی، عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶. (*)

*****ص ۱۹۰*****

مورده مختص بالأعیان، فلا یشـمل المنافع و الأعمال المضمونة فی الإجارة الفاسدة. اللهم إلا أن یستدل علی الضمان فیها بما دل علی احترام مال المسلم (۱) و أنه لا یحل مال امرئ (۲) إلا عن طیب نفسه (۳) و أن حرمة ماله کحرمة دمه (۴) و أنه لا یصلح (۵) ذهاب حق أحد (۶)، مضافا إلی أدلـة نفی الضـرر (۷)، فکـل عمـل وقع من عامل لأحـد بحیث یقع بأمره و تحصـیلا لغرضه، فلا بـد من أداء عوضه، لقاعدتی الاحترام و نفی الضـرار. ثم إنه لا یبعد أن یکون مراد الشیخ و من تبعه من الاستدلال علی الضمان بالإقدام و الدخول علیه: بیان أن العین و المنفعة اللذین (۸) تسلمهما الشخص لم یتسلمهما مجانا و تبرعا حتی لا یقضی احترامهم

***** (هامش) *****

(۱) انظر الوسائل ۱۷: ۳۰۹، الباب الأول من أبواب الغصب، الحدیث ۴ و عوالی اللآلی ۳: ۴۷۳، الأحادیث ۱ - ۵.

(۲) لم ترد مال امرئ فی غیر ف.

(۳) الوسائل ۳: ۴۲۵، الباب ۳ من أبواب مکان المصلی، الحدیث ۳، مع اختلاف فی اللفظ و عوالی اللآلی ۲: ۱۱۳، الحدیث ۳۰۹.

(۴) الوسائل ۸: ۵۹۹، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۹ و الصفحة ۶۱۰، الباب ۱۵۸ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۳.

(۵) فی غیر ش: لا یصح.

(۶) الوسائل ۱۳: ۳۹۰، الباب ۲۰ من أبواب أحکام الوصایا، الحدیث ۳.

(۷) منها ما ورد فی الوسائل ۱۷: ۳۴۰، الباب ۱۲ من أبواب إحیاء الموات.

(۸) کذا فی النسخ و المناسب: اللتین. (*)

*****ص ۱۹۱*****

بتـدارکهما بـالعوض، کما فی العمل المتبرع به و العین المدفوعـة مجانا أو أمانـة، فلیس دلیل الإقـدام دلیلا مسـتقلا، بل هو بیان لعـدم المانع عن مقتضـی الیـد فی الأموال و احترام الأعمال. نعم، فی المسالک ذکر کلا من الإقـدام و الید دلیلا مسـتقلا (۱)، فیبقی علیه ما ذکر سابقـا من النقض و الاعتراض (۲) و یبقی الکلام حینئـذ فی بعض الأعمـال المضـمونة التی لا یرجع نفعها إلی الضامن و لم یقع بأمره، کالسـبق فی المسابقـة الفاسدة، حیث حکم الشـیخ (۳) و المحقـق (۴) و غیرهمـا (۵) بعـدم اسـتحقاق السابق اجرة المثل، خلافا لآخرین (۶) و وجهه: أن عمـل العامـل لم یعـد نفعه إلی الآـخر و لم یقع بـأمره أیضا، فاحترام الأموال - التی منها الأعمال - لا یقضـی بضمان

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۳: ۱۵۴ و ۴: ۵۶.

(۲) أما النقض، فهو ما أفاده فی الصفحة السابقة بقوله: و بالجملة فدليل الإقدام ... منقوض طردا و عكسا و أما الاعتراض، فهو ما ذكره فی الصفحة ۱۸۸ - ۱۸۹ بقوله: لأنهما إنما أقدما و تراضيا و تواطئا بالعقد الفاسد على ضمان خاص لا الضمان بالمثل أو القيمة.

(۳) المبسوط ۶: ۳۰۲، لكنه نفی فيه استحقاق المسمى و أما اجرة المثل فقد نسب إلى قوم ثبوته و إلى آخرين سقوطه.

(۴) الشرائع ۲: ۲۴۰.

(۵) كالشهيد الثانی فی المسالک ۶: ۱۰۹ - ۱۱۰ و السبزواری فی الكفاية: ۱۳۹.

(۶) منهم العلامة فی القواعد ۱: ۲۶۳ و التذكرة ۲: ۳۵۷ و ولده فخر المحققين فی الإيضاح ۲: ۳۶۸ و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۸: ۳۳۷. (*)

*****ص ۱۹۲*****

الشخص له (۱) و وجوب (۲) عوضه عليه، لأنه ليس كالمستوفی له و لذا كانت شرعيته على خلاف القاعدة، حيث إنه بذل مال فی مقابل عمل لا ينفع الباذل و تمام الكلام فی بابه. ثم إنه لا فرق فی ما ذكرنا من الضمان فی الفاسد، بين جهل الدافع بالفساد و بين علمه مع جهل القابض و توهم:

أن الدافع فی هذه الصورة هو الذی سلطه عليه و المفروض أن القابض جاهل، مدفوع: بإطلاق النص و الفتوى و ليس الجاهل مغرورا، لأنه أقدم على الضمان قاصدا و تسليط الدافع العالم لا يجعلها (۳) أمانة مالكية، لأنه دفعه على أنه ملك المدفوع إليه، لا أنه أمانة عنده أو عارية و لذا لا يجوز له التصرف فيه و الانتفاع به و سيأتی تتمة ذلک فی مسألة بيع الغاصب مع علم المشتری (۴). هذا كله فی أصل الكلية المذكورة و أما عكسها و هو: أن ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، فمعناه: أن كل عقد لا يفيد صحيحه ضمان مورده ففاسده لا يفيد ضمانا، كما فی عقد الرهن و الوكالة و المضاربة و العارية الغير المضمونة، بل المضمونة - بناء على أن المراد بإفادة الصحيح للضمان إفادته بنفسه، لا بأمر خارج عنه، كالشرط الواقع فی متنه - و غير ذلک من العقود اللازمة و الجائزة.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد له فی ف.

(۲) فی ف: أو وجوب.

(۳) كذا فی النسخ.

(۴) عبارة ثم إنه لا فرق - إلى - علم المشتری لم ترد فی ف. (*)

*****ص ۱۹۳*****

ثم إن مقتضى ذلک عدم ضمان العين المستأجرة فاسدا، لأن صحيح الإجارة غير مفيد لضمانها كما صرح به فی القواعد (۱) و التحرير (۲) و حكى عن التذكرة (۳) و (۴) إطلاق الباقی (۵)، إلا أن صريح الرياض الحكم بالضمان و حكى فيها عن بعض نسبته إلى المفهوم من كلمات الأصحاب (۶) و الظاهر أن المحكی عنه هو المحقق الأردبيلی فی مجمع الفائدة (۷) و ما أبعد ما بينه و بين ما عن جامع المقاصد، حيث قال فی باب الغصب: إن الذی يلوح من كلامهم هو (۸) عدم ضمان العين المستأجرة فاسدا باستيفاء المنفعة و الذی ينساق إليه النظر هو الضمان، لأن التصرف فيه (۹) حرام، لأنه غصب فيضمنه، ثم قال: إلا أن كون الإجارة الفاسدة لا يضمن بها كما لا يضمن بصحيحها مناف لذلک،

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۲۳۴.

(۲) تحریر الأحکام ۱: ۲۵۲، هذا و قد وردت الکلمهٔ فی أکثر النسخ هکذا: ئر و لکننا لم نقف علیه فی السرائر، فراجع.

(۳) التذکرهٔ ۲: ۳۱۸.

(۴) لم ترد و فی ف.

(۵) کابن حمزهٔ فی الوسیلهٔ: ۲۶۷ و المحقق فی الشرائع ۲: ۱۷۹ و الشهیدین فی اللمعهٔ و شرحها (الروضهٔ البهیهٔ) ۴: ۳۳۱.

(۶) الریاض ۲: ۸.

(۷) مجمع الفائدهٔ ۱۰: ۵۰.

(۸) لم ترد هو فی ف

(۹) کذا فی النسخ و المناسب: فیها. (*)

*****ص ۱۹۴*****

فیقال: إنه دخل علی عدم الضمان بهذا الاستیلاء و إن لم یکن مستحقا و الأصل براءهٔ الذمهٔ من الضمان فلا تکون العین بذلک مضمونهٔ و لولا ـ ذلک لکان المرتهن ضامنا مع فساد الرهن، لأن استیلاءه بغیر حق و هو باطل (۱)، انتهی و لعل الحکم بالضمان فی المسألهٔ: إما لخروجها عن قاعدهٔ ما لا یضمن، لأن المراد بالمضمون مورد العقد و مورد العقد فی الإجارهٔ المنفعهٔ، فالعین یرجع فی حکمها إلی القواعد و حیث کانت فی صحیح الإجارهٔ أمانهٔ مأذونا فیها شرعا و من طرف المالک، لم یکن فیه (۲) ضمان و أما فی فاسدها، فدفع المؤجر للعین إنما هو للبناء علی استحقاق المستأجر لها، لحق الانتفاع فیه (۳) و المفروض عدم الاستحقاق، فیده علیه (۴) ید عدوان موجبهٔ للضمان و إما لأن (۵) قاعدهٔ ما لا یضمن معارضهٔ هنا بقاعدهٔ الید و الأقوی: عدم الضمان، فالقاعدهٔ المذکورهٔ غیر مخصصهٔ بالعین المستأجرهٔ و لا متخصصهٔ. ثم إنه یشکل اطراد القاعدهٔ فی موارد:

منها: الصید الذی استعاره المحرم من المحل، بناء علی فساد العاریهٔ، فإنهم حکموا بضمان المحرم له بالقیمهٔ، مع أن صحیح العاریهٔ

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۶: ۲۱۶.

(۲) و (۳) کذا فی النسخ و المناسب: فیها.

(۴) کذا و المناسب: علیها.

(۵) کلمهٔ لأن وردت فی غیر ف مستدرکهٔ. (*)

*****ص ۱۹۵*****

لا یضمن به و لذا ناقش الشهید الثانی فی الضمان علی تقدیری الصحهٔ و الفساد (۱). إلا أن یقال: إن وجه ضمانه - بعد البناء علی أنه یجب علی المحرم إرساله و أداء قیمته - : أن المستقر علیه قهرا (۲) بعد العاریهٔ هی القیمهٔ لا العین، فوجوب دفع القیمهٔ ثابت قبل التلف بسبب وجوب الإتلاف الذی هو سبب لضمان ملک الغیر فی کل عقد، لا بسبب التلف و یشکل اطراد القاعدهٔ أیضا فی المبیع (۳) فاسدا بالنسبهٔ إلی المنافع التی لم یستوفها، فإن هذه المنافع غیر مضمونهٔ فی العقد الصحیح، مع أنها مضمونهٔ فی العقد الفاسد، إلا أن یقال: إن ضمان العین یستتبع ضمان المنافع فی العقد الصحیح و الفاسد و فیه نظر، لأن نفس المنفعهٔ غیر مضمونهٔ بشیء فی العقد الصحیح، لأن الثمن إنما هو بإزاء العین دون المنافع و یمکن نقض القاعدهٔ أیضا بحمل المبیع فاسدا، علی ما صرح به فی المبسوط (۴) و الشرائع (۵) و التذکرهٔ (۶) و التحریر (۷) : من کونه مضمونا علی

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۵: ۱۳۹.

(۲) لم ترد قهرا فی ف.

(۳) کذا فی ف و ظاهر ن و فی سائر النسخ: البیع.

(۴) المبسوط ۳: ۶۵.

(۵) الشرائع ۳: ۲۳۶.

(۶) التذکرة ۱: ۴۹۶ و ۲: ۳۹۷.

(۷) التحریر ۲: ۱۳۷. (*)

*****ص ۱۹۶*****

المشتری، خلافا للشهیدین (۱) و المحقق الثانی (۲) و بعض آخر (۳) تبعا للعلامة فی القواعد (۴)، مع أن الحمل غیر مضمون فی البیع الصحیح، بناء علی أنه للبائع و عن الدروس توجیه کلام العلامة بما إذا اشترط الدخول فی البیع (۵) و حینئذ لا نقض علی القاعدة و یمکن النقض أیضا بالشرکة الفاسدة، بناء علی أنه لا یجوز التصرف بها، فأخذ المال المشترک حینئذ عدوانا موجب للضمان. ثم إن مبنی هذه القضیة السالبة - علی (۶) ما تقدم من کلام الشیخ فی المبسوط (۷) - هی الأولویة و حاصلها: أن الرهن لا یضمن بصحیحه فکیف بفاسده؟ و توضیحه: أن الصحیح من العقد إذا لم یقتض الضمان مع إمضاء الشارع له، فالفاسد الذی هو بمنزلة العدم لا یؤثر فی الضمان، لأن أثر الضمان إما من الإقدام علی الضمان و المفروض عدمه و إلا لضمن

***** (هامش) *****

(۱) الدروس ۳: ۱۰۸ و الروضة البهیة ۷: ۲۴ و ۲۵ و المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۰۵.

(۲) جامع المقاصد ۶: ۲۲۰.

(۳) مثل المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة ۱۰: ۵۱۱.

(۴) القواعد ۱: ۲۰۲.

(۵) الدروس ۳: ۱۰۸ و العبارة فی ف هکذا: إذا شرط الدخول فی المبیع.

(۶) کلمة علی و عبارة هی الأولویة وردتا فی ف فی الهامش استدراکا.

(۷) تقدمت فی الصفحة ۱۸۲. (*)

*****ص ۱۹۷*****

بصحیحه و إما من (۱) حکم الشارع بالضمان بواسطة هذه المعاملة الفاسدة و المفروض أنها لا تؤثر شیئا و وجه الأولویة: أن الصحیح إذا کان مفیدا للضمان أمکن أن یقال: إن الضمان من مقتضیات الصحیح، فلا یجری (۲) فی الفاسد، لکونه لغوا غیر مؤثر، علی ما سبق تقریبه: من أنه أقدم علی ضمان خاص و الشارع لم یمضه فیرتفع أصل الضمان (۳). لکن یخدشها: أنه یجوز أن یکون صحة الرهن و الإجارة المستلزمة لتسلط المرتهن و المستأجر علی العین شرعا مؤثرة فی رفع الضمان، بخلاف الفاسد الذی لا یوجب تسلطا لهما علی العین، فلا أولویة. فإن قلت: إن الفاسد و إن لم یکن له دخل فی الضمان، إلا أن مقتضی عموم علی الید هو الضمان، خرج منه المقبوض بصحاح العقود التی یکون مواردها غیر مضمونة علی القابض و بقی الباقی. قلت: ما خرج به المقبوض بصحاح تلک العقود یخرج به المقبوض بفاسدها و هی (۴) عموم ما دل علی أن من لم یضمنه المالک - سواء ملکه إیاه بغیر عوض، أو سلطه علی الانتفاع به، أو استأمنه علیه (۵) لحفظه، أو دفعه إلیه لاستیفاء حقه، أو العمل فیه بلا اجرة أو

***** (هامش) *****

(۱) کلمة من من ش و مصححة خ.

(۲) فی ف: و لا یجری.

(۳) سبق تقریبه فی الصفحة ۱۸۹.

(۴) کذا فی النسخ و فی ف غیر واضحهٔ و المناسب: هو.

(۵) فی ف: أو استأمنه به. (*)

*****ص ۱۹۸*****

معها أو غیر ذلک - فهو غیر ضامن (۱). أما فی غیر التملیک بلا عوض - أعنی الهبهٔ - فالدلیل المخصص لقاعدهٔ الضمان عموم ما دل علی أن من استأمنه المالک علی ملکه غیر ضامن (۲)، بل لیس لک أن تتهمه (۳) (۴) و أما فی الهبهٔ الفاسدهٔ، فیمکن الاستدلال علی خروجها من عموم الید:

بفحوی ما دل علی خروج صور (۵) الاستئمان (۶)، فإن استئمان المالک لغیره علی ملکه إذا اقتضی عدم ضمانه له، اقتضی التسلیط المطلق علیه مجانا عدم ضمانه بطریق أولی و التقیید بالمجانیهٔ لخروج التسلیط المطلق بالعوض، کما فی المعاوضات، فإنه عین التضمین. فحاصل أدلهٔ عدم ضمان المستأمن: أن من دفع المالک إلیه ملکه علی وجه لا یضمنه بعوض واقعی - أعنی المثل أو القیمهٔ (۷) - و لا جعلی، فلیس علیه ضمان.

***** (هامش) *****

(۱) قال الشهیدی فی شرحه: لم نعثر بهذا الدلیل، بل الظاهر من عبارهٔ المصنف فیما بعد عدم عثوره علیه أیضا (هدایهٔ الطالب: ۲۱۸).

(۲) راجع الوسائل ۱۳: ۲۲۷، الباب ۴ من أبواب أحکام الودیعهٔ و الصفحهٔ ۲۷۰، الباب ۲۸ من أبواب أحکام الإجارهٔ، الحدیث الأول.

(۳) کما ورد فی الحدیث ۹ و ۱۰ من الباب ۴ من أبواب أحکام الودیعهٔ.

(۴) عبارهٔ بل لیس لک أن تتهمه لم ترد فی ف.

(۵) کذا فی ف و مصححهٔ ن و نسخهٔ بدل ش و فی سائر النسخ بدل صور: مورد.

(۶) انظر الهامش ۲.

(۷) فی ن، م و ش: و القیمهٔ. (*)

*****ص ۱۹۹*****

## الثانی: وجوب رد المقبوض بالبیع الفاسد

الثانی: وجوب رد المقبوض بالبیع الفاسد:

الثانی من الامور المتفرعهٔ علی عدم تملک المقبوض بالبیع الفاسد، وجوب رده فورا إلی المالک و الظاهر أنه مما لا خلاف فیه علی تقدیر عدم جواز التصرف فیه کما یلوح (۲) من مجمع الفائدهٔ (۳)، بل صرح فی التذکرهٔ (۴) - کما عن جامع المقاصد - : أن مؤونهٔ الرد علی المشتری لوجوب ما لا یتم الرد إلا به (۵) و إطلاقه یشمل ما لو کان فی رده مؤونهٔ کثیرهٔ، إلا أن یقید بغیرها بأدلهٔ نفی الضرر و یدل علیه: أن الإمساک آنا ما تصرف فی مال الغیر بغیر إذنه، فلا یجوز، لقوله عجل الله فرجه: لا یجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره إلا بإذنه (۶).

***** (هامش) *****

(۱) العنوان منا.

(۲) الضمیر فی قوله یلوح عائد إلی عدم جواز التصرف، لا إلی نفی الخلاف، کما صرح به المحقق المامقانی، انظر غایهٔ الآمال: ۲۸۶.

(۳) مجمع الفائدهٔ ۸: ۱۹۲.

(۴) التذکرهٔ ۱: ۴۹۵.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۴۳۵.

(۶) الوسائل ۱۷: ۳۰۹، الباب الأول من أبواب الغصب، الحديث ۴. (*)

*****ص ۲۰۰*****

و لو نوقش فی كون الإمساك تصرفا، كفی عموم قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم (۱) : لا يحل مال امرئ مسلم لأخيه إلا عن طيب نفسه (۲) حيث يدل على تحريم جميع الأفعال المتعلقة به، التی منها كونه فی يده و أما توهم:

أن هذا بإذنه حيث إنه دفعه باختياره، فمندفع: بأنه إنما ملكه إياه عوضا، فإذا انتفت صفة العوضية باعتبار عدم سلامة العوض له شرعا (۳) و المفروض أن كونه على وجه الملكية المجانية مما لم ينشىءها المالك و كونه مالا للمالك و (۴) أمانة فی يده أيضا مما لم يؤذن فيه و لو أذن له فهو استيداع جديد، كما أنه لو ملكه مجانا كانت هبة جديدة. هذا و لكن الذی يظهر من المبسوط (۵) : عدم الإثم فی إمساكه (۶) و كذا السرائر ناسبا له إلى الأصحاب (۷) و هو ضعيف و النسبة غير ثابتة و لا يبعد إرادة صورة الجهل، لأنه لا يعاقب.

***** (هامش) *****

(۱) فی ف، ن، خ و ع: عليه السلام.

(۲) الوسائل ۳: ۴۲۵، الباب ۳ من أبواب مكان المصلی، الحديث ۳، باختلاف فی اللفظ و رواه فی عوالی اللآلی ۲: ۱۱۳ و ۲۴۰، الحديث ۳۰۹ و ۶.

(۳) الظاهر سقوط جواب الشرط و هو انتفی الإذن.

(۴) لم ترد و فی ف.

(۵) فی غير ف و ش زيادة: فی قبضه معللا بأنه قبضه بإذن مالكه و قد تقدم أيضا من التحرير التصريح بعدم الإثم و شطب عليها فی ن و لعلها كانت حاشية خلطت بالمتن و يشهد لذلك عدم تقدم كلام من التحرير فی المسألة و لم نقف فی التحرير أيضا على التصريح بعدم الإثم فی الإمساك.

(۶) المبسوط ۲: ۱۴۹.

(۷) السرائر ۲: ۳۲۶. (*)

*****ص ۲۰۱*****

## الثالث: ضمان المنافع المستوفاة فی المقبوض بالعقد

الثالث: ضمان المنافع المستوفاة فی المقبوض بالعقد الفاسد:

أنه لو كان للعين المبتاعة منفعة استوفاها المشتری قبل الرد، كان عليه عوضها على المشهور، بل ظاهر ما تقدم من السرائر، من كونه بمنزلة المغصوب (۱) : الاتفاق على الحكم و يدل عليه: عموم قوله عليه السلام : لا يحل مال امرئ مسلم (۲) إلا عن طيب نفسه (۳)، بناء على صدق المال على المنفعة و لذا يجعل ثمنا فی البيع و صداقا فی النكاح. خلافا للوسيلة، فنفی الضمان، محتجا بأن الخراج بالضمان (۴) كما فی النبوی المرسل (۵) و تفسيره: أن من ضمن شيئا و تقبله لنفسه فخراجه له، فالباء

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحة ۱۸۰.

(۲) فی ش زيادة: لأخيه.

(۳) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۳، الحديث ۳۰۹.

(۴) الوسيلة: ۲۵۵.

(۵) عوالی اللآلی ۱: ۲۱۹، الحدیث ۸۹. (*)

*****ص ۲۰۲*****

للسببیة أو المقابلة، فالمشتری لما أقدم علی ضمان المبیع و تقبله علی نفسه بتقبیل البائع و تضمینه إیاه علی أن یکون الخراج له مجانا، کان اللازم علی (۱) ذلک أن خراجه له علی تقدیر الفساد، کما أن الضمان علیه علی هذا التقدیر أیضا و الحاصل: أن ضمان العین لا یجتمع مع ضمان الخراج و مرجعه إلی أن الغنیمة و الفائدة بإزاء الغرامة و هذا المعنی مستنبط من أخبار کثیرة متفرقة، مثل قوله علیه السلام فی مقام الاستشهاد علی کون منفعة المبیع فی زمان الخیار للمشتری: ألا تری أنها لو احرقت کانت من مال المشتری؟ (۲) و نحوه فی الرهن (۳) و غیره و فیه: أن هذا الضمان لیس هو ما أقدم علیه المتبایعان حتی یکون الخراج بإزائه و إنما هو أمر قهری حکم به الشارع کما حکم بضمان المقبوض بالسوم و المغصوب. فالمراد بالضمان الذی بإزائه الخراج: التزام الشیء علی نفسه و تقبله له مع إمضاء الشارع له و ربما ینتقض ما ذکرنا فی معنی الروایة بالعاریة المضمونة، حیث إنه أقدم علی ضمانها، مع أن خراجها لیس له، لعدم تملکه للمنفعة و إنم

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من.

(۲) الوسائل ۱۲: ۳۵۶، الباب ۸ من أبواب الخیار، الحدیث ۳ و لفظ الحدیث: أ رأیت لو أن الدار احترقت من مال من کانت تکون الدار، دار المشتری؟! و مثله فی الدلالة الحدیث الأول من هذا الباب.

(۳) الوسائل ۱۳: ۱۲۶، الباب ۵ من أبواب أحکام الرهن، الحدیث ۶ و غیره. (*)

*****ص ۲۰۳*****

تملک الانتفاع الذی عینه المالک، فتأمل و الحاصل: أن دلالة الروایة (۱) لا تقصر عن سندها فی الوهن، فلا یترک لأجلها قاعدة ضمان مال المسلم و احترامه و عدم حله إلا عن طیب النفس و ربما یرد هذا القول: بما ورد فی شراء الجاریة المسروقة، من ضمان قیمة الولد و عوض اللبن، بل عوض کل ما انتفع (۲) و فیه: أن الکلام فی البیع الفاسد الحاصل بین مالکی العوضین من جهة أن مالک العین جعل خراجها له بإزاء ضمانها بالثمن، لا ما کان فساده من جهة التصرف فی مال الغیر و أضعف من ذلک رده بصحیحة أبی ولاد (۳) المتضمنة لضمان منفعة المغصوب المستوفاة، ردا علی أبی حنیفة القائل بأنه إذا تحقق ضمان العین و لو بالغصب سقط کراها (۴)، کما یظهر من تلک الصحیحة. نعم، لو کان القول المذکور موافقا لقول أبی حنیفة فی إطلاق القول بأن الخراج بالضمان، انتهضت الصحیحة و ما قبلها ردا علیه. هذا کله فی المنفعة المستوفاة و أما المنفعة الفائتة بغیر استیفاء،

***** (هامش) *****

(۱) أی النبوی المرسل: الخراج بالضمان، المتقدم فی الصفحة ۲۰۱.

(۲) انظر الوسائل ۱۴: ۵۹۱، الباب ۸۸ من أبواب نکاح العبید و الإماء، الأحادیث ۲ - ۵.

(۳) الوسائل ۱۷: ۳۱۳، الباب ۷ من أبواب الغصب، الحدیث الأول.

(۴) انظر بدایة المجتهد ۲: ۲۳۱ و المغنی لابن قدامة ۵: ۵۰۱. (*)

*****ص ۲۰۴*****

فالمشهور فیها أیضا الضمان و قد عرفت عبارة السرائر المتقدمة (۱) و لعله لکون المنافع أموالا فی ید من بیده العین، فهی مقبوضة فی یده و لذا یجری علی المنفعة حکم المقبوض إذا قبض العین، فتدخل المنفعة فی ضمان المستأجر و یتحقق قبض الثمن فی السلم بقبض الجاریة المجعول خدمتها ثمنا و کذا الدار المجعول سکناها ثمنا، مضافا إلی أنه مقتضی احترام مال المسلم، إذ کونه فی ید غیر مالکه مدة طویلة من غیر اجرة مناف للاحترام. لکن یشکل الحکم - بعد تسلیم کون المنافع أموالا حقیقة - : بأن مجرد ذلک لا

یکفی فی تحقق الضمان، إلا أن یندرج فی عموم علی الید ما أخذت (۲) و لا إشکال (۳) فی عدم شمول صلهٔ الموصول للمنافع و حصولها فی الید بقبض العین لا یوجب صدق الأخذ و دعوی: أنه کنایهٔ عن مطلق الاستیلاء الحاصل فی المنافع بقبض (۴) الأعیان، مشکلهٔ و أما احترام مال المسلم، فإنما یقتضی عدم حل التصرف فیه (۵) و إتلافه بلا عوض و إنما یتحقق ذلک فی الاستیفاء.

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحهٔ ۱۸۰ و إلیک نصها: إن البیع الفاسد یجری عند المحصلین مجری الغصب فی الضمان.

(۲) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶.

(۳) فی ش: فلا إشکال.

(۴) کذا فی ش و مصححهٔ ن و فی ف: لبعض و فی سائر النسخ: لقبض.

(۵) لم ترد فیه فی ف. (*)

*****ص ۲۰۵*****

فالحکم بعدم الضمان مطلقا - کما عن الإیضاح (۱) - أو مع علم البائع بالفساد - کما عن بعض آخر (۲) - موافق للأصل السلیم. مضافا إلی أنه قد یدعی شمول قاعدهٔ ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده [له] (۳) و من المعلوم (۴) أن صحیح البیع لا یوجب ضمانا للمشتری للمنفعهٔ، لأنها له مجانا و لا یتقسط الثمن علیها و ضمانها مع الاستیفاء لأجل الإتلاف، فلا ینافی القاعدهٔ المذکورهٔ، لأنها بالنسبهٔ إلی التلف لا الإتلاف. مضافا إلی الأخبار الواردهٔ فی ضمان المنافع المستوفاهٔ من الجاریهٔ المسروقهٔ المبیعهٔ (۵)، الساکتهٔ من ضمان غیرها فی مقام البیان و کذا صحیحهٔ محمد بن قیس الواردهٔ فی من باع ولیدهٔ أبیه بغیر إذنه، فقال علیه السلام : الحکم أن یأخذ الولیدهٔ و ابنها (۶) و سکت عن المنافع الفائتهٔ، فإن عدم الضمان فی هذه الموارد مع کون العین لغیر البائع یوجب عدم الضمان هنا بطریق أولی.

***** (هامش) *****

(۱) إیضاح الفوائد ۲: ۱۹۴.

(۲) نسبه المؤلف قدس سره إلی بعض من کتب علی الشرائع، انظر الصفحهٔ الآتیهٔ.

(۳) من مصححهٔ ص.

(۴) فی ف: إذ من المعلوم.

(۵) الوسائل ۱۴: ۵۹۱، الباب ۸۸ من أبواب نکاح العبید و الإماء، الأحادیث ۲ - ۵.

(۶) نفس المصدر، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۲۰۶*****

و الإنصاف: أن للتوقف فی المسألهٔ - کما فی المسالک (۱) تبعا للدروس (۲) و التنقیح (۳) - مجالا و ربما یظهر من القواعد فی باب الغصب - عند التعرض لأحکام البیع الفاسد - : اختصاص الإشکال و التوقف بصورهٔ علم البائع (۴) علی ما استظهره السید العمید (۵) و المحقق الثانی (۶) من عبارهٔ الکتاب و عن الفخر: حمل الإشکال فی العبارهٔ علی مطلق صورهٔ عدم الاستیفاء (۷). فتحصل (۸) من ذلک کله: أن الأقوال فی ضمان المنافع الغیر المستوفاهٔ خمسهٔ: الأول: الضمان و کانه للأکثر. الثانی: عدم الضمان، کما عن الإیضاح. الثالث: الضمان إلا مع علم البائع، کما عن بعض من کتب علی الشرائع (۹).

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۳: ۱۵۴.

(۲) الدروس ۳: ۱۹۴.

(۳) التنقیح الرائع ۲: ۳۲.

(۴) القواعد ۱: ۲۰۸.

(۵) کنز الفوائد ۱: ۶۷۶.

(۶) جامع المقاصد ۶: ۳۲۴ – ۳۲۵.

(۷) إیضاح الفوائد ۲: ۱۹۴.

(۸) کذا فی ف و ص و فی ش و ظاهر ن: فیتحصل و فی سائر النسخ: فیحصل.

(۹) لم نقف علیه. (*)

*****ص ۲۰۷*****

الرابع: التوقف فی هذه الصورة، کما استظهره جامع المقاصد و السید العمید من عبارة القواعد. الخامس: التوقف مطلقا، کما عن الدروس و التنقیح و المسالک و محتمل القواعد، کما یظهر من فخر الدین و قد عرفت أن التوقف أقرب إلی الإنصاف، إلا أن المحکی من التذکرة ما لفظه (۱) : إن منافع الأموال من العبید (۲) و الثیاب و العقار و غیرها مضمونة بالتفویت و الفوات تحت الید العادیة، فلو غصب عبدا أو جاریة (۳) أو عقارا أو حیوانا مملوکا ضمن منافعه – سواء أتلفها بأن استعملها، أو فاتت تحت یده بأن بقیت مدة فی یده (۴) لا یستعملها – عند علمائنا أجمع (۵) و لا یبعد أن یراد ب الید العادیة مقابل الید الحقة، فیشمل ید المشتری فی ما نحن فیه، خصوصا مع علمه (۶)، سیما مع جهل البائع به و أظهر منه ما فی السرائر – فی آخر باب الإجارة – : من الاتفاق أیضا علی ضمان منافع المغصوب الفائتة (۷)، مع قوله فی باب البیع: إن

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد ما لفظه فی ف و ش.

(۲) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: العبد.

(۳) فی المصدر زیادة: أو ثوبا.

(۴) فی ف: بأن بقیت تحت یده مدة.

(۵) التذکرة ۲: ۳۸۱.

(۶) کذا فی ش و مصححة ن و م و فی سائر النسخ: غلبته.

(۷) السرائر ۲: ۴۷۹. (*)

*****ص ۲۰۸*****

البیع الفاسد عند أصحابنا بمنزلة الشیء المغصوب إلا فی ارتفاع الإثم عن إمساکه (۱)، انتهی و علی هذا، فالقول بالضمان لا یخلو عن قوة و إن کان المتراءی من ظاهر صحیحة أبی ولاد (۲) اختصاص الضمان فی المغصوب بالمنافع المستوفاة من البغل المتجاوز به إلی غیر محل الرخصة، إلا أنا لم نجد بذلک عاملا فی المغصوب الذی هو موردها.

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۲: ۳۲۶.

(۲) الوسائل ۱۷: ۳۱۳، الباب ۷ من أبواب الغصب، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۲۰۹*****

### الرابع: ضمان المثلی بالمثل

الرابع: ضمان المثلی بالمثل:

إذا تلف المبیع، فإن کان مثلیا وجب مثله بلا خلاف إلا ما یحکی عن ظاهر الإسکافی (۱) و قد اختلف کلمات أصحابنا فی تعریف المثلی، فالشیخ (۲) و ابن زهرة (۳) و ابن إدریس (۴) و المحقق (۵) و تلمیذه (۶) و العلامة (۷) و غیرهم (۸) قدس الله أسرارهم، بل المشهور - علی ما حکی (۹) - أنه: ما یتساوی أجزاؤه من حیث القیمة.

***** (هامش) *****

(۱) حکاه العلامة فی المختلف ۶: ۱۳۱ و الشهید فی غایة المراد:

۱۳۵ و غیرهما.

(۲) المبسوط ۳: ۵۹.

(۳) الغنیة: ۲۷۸.

(۴) السرائر ۲: ۴۸۰.

(۵) الشرائع ۳: ۲۳۹.

(۶) و هو الفاضل الآبی فی کشف الرموز ۲: ۳۸۲.

(۷) القواعد ۱: ۲۰۳.

(۸) مثل أبی العباس فی المهذب البارع ۴: ۲۵۱ و المقتصر: ۳۴۲.

(۹) حکاه الشهید الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۰۸ و المحقق السبزواری فی الکفایة: ۲۵۷ و السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۳۰۳. (*)

*****ص ۲۱۰*****

و المراد بأجزائه: ما یصدق علیه اسم الحقیقة و المراد بتساویها من حیث القیمة: تساویها بالنسبة، بمعنی کون قیمة کل بعض بالنسبة إلی قیمة البعض الآخر کنسبة نفس البعضین من حیث المقدار و لذا قیل فی توضیحه: إن المقدار منه إذا کان یستوی (۱) قیمة (۲)، فنصفه یستوی (۳) نصف تلک القیمة (۴) و من هنا رجح الشهید الثانی کون المصوغ من النقدین قیمیا، قال: إذ لو انفصلت نقصت قیمتها (۵). قلت: و هذا یوجب أن لا یکون الدرهم الواحد مثلیا، إذ لو انکسر نصفین نقص قیمة نصفه عن نصف قیمة المجموع (۶)، إلا أن یقال: إن الدرهم مثلی بالنسبة إلی نوعه و هو الصحیح و لذا لا یعد الجریش مثلا للحنطة و لا الدقاقة مثلا للأرز و من هنا یظهر أن کل نوع من أنواع الجنس الواحد، بل کل

***** (هامش) *****

(۱) و (۳) کذا فی النسخ و لعله مصحف یسوی بمعنی: یساوی، لکن عن الأزهری: أن قولهم یسوی لیس عربیا صحیحا، انظر المصباح المنیر، مادة: سوی.

(۲) فی م زیادة: معینة.

(۴) قاله الشهید الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۰۸ و السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۳۰۳.

(۵) المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۰۹.

(۶) کذا فی ش و مصححة ن و فی ف و مصححة ص: نقص قیمة نصفیه عن قیمة المجموع و فی سائر النسخ: نقص قیمة نصفه عن قیمة المجموع. (*)

*****ص ۲۱۱*****

صنف من أصناف نوع واحد مثلی بالنسبة إلی أفراد ذلک النوع أو الصنف. فلا یرد ما قیل: من أنه إن ارید التساوی بالکلیة، فالظاهر

عـدم صـدقه على شـىء من المعرف، إذ ما من مثلى إلا و أجزاؤه مختلفـة فى القيمة كالحنطة، فإن قفيزا من حنطة (۱) يساوى عشرة و من اخرى يساوى عشـرين و إن اريـد التساوى فى الجملة، فهو فى القيمى موجود، كالثوب و الأرض (۲)، انتهى و قد لوح هذا المورد فى آخر كلامه إلى دفع إيراده بما ذكرنا: من أن كون الحنطـة مثلية معناه: أن كل صـنف منها (۳) متماثل الأجزاء (۴) و متساو (۵) فى القيمـة، لا بمعنى أن جميع أبعاض هـذا النوع متساويـة فى القيمة، فإذا كان المضـمون بعضا من صـنف، فالواجب دفع مساويه من هذا الصنف، لا القيمة و لا بعض من صنف (۶) آخر (۷). لكن الإنصاف: أن هذا خلاف ظاهر كلماتهم، فإنهم يطلقون المثلى على جنس الحنطة و الشعير و نحوهما، مع عدم صدق التعريف

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: الحنطة.

(۲) قاله المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ۱۰: ۵۲۲ – ۵۲۳.

(۳) فى غير ش: منه.

(۴) كذا فى ن و فى ش: لأجزاء و فى سائر النسخ: للأجزاء.

(۵) فى غير ش: متساوية.

(۶) فى ف: الصنف الآخر.

(۷) انظر مجمع الفائدة ۱۰: ۵۲۵ – ۵۲۶. (*)

*****ص ۲۱۲*****

عليه و إطلاق المثلى على الجنس باعتبار مثليـة أنواعه أو أصـنافه و إن لم يكن بعيدا، إلا أن انطباق التعريف على الجنس بهذا الاعتبار بعيـد جـدا، إلا أن يهملوا خصوصـيات الأصـناف الموجبـة لزيادة القيمـة و نقصانها، كما التزمه بعضـهم (۱). غايـة الأمر وجوب رعاية الخصوصـيات عنـد أداء المثل عوضا عن التالف، أو القرض و هذا أبعد. هذا، مضافا إلى أنه يشـكل اطراد التعريف بناء على هذا، بأنه: إن اريـد تسـاوى الأجزاء من صـنف واحـد من حيث القيمـة تساويا حقيقيا، فقل ما (۲) يتفق ذلك فى الصـنف الواحـد من النوع، لأن أشـخاص ذلك الصـنف لا تكاد تتساوى فى القيمة، لتفاوتها بالخصوصـيات الموجبة لزيادة الرغبة و نقصانها، كما لا يخفى و إن اريد تقارب أجزاء ذلك الصنف من حيث القيمة و إن لم يتساو حقيقة، تحقق ذلك فى أكثر القيميات، فإن لنوع الجارية أصنافا متقاربة فى الصـفات الموجبـة لتساوى القيمة و بهذا الاعتبار يصح السـلم فيها و لذا اختار العلامة فى باب القرض من التذكرة – على ما حكى عنه (۳) – أن ما يصح فيه السلم من القيميات مضمون فى القرض بمثله (۴).

***** (هامش) *****

(۱) لم نقف عليه بعينه و لعله ينظر إلى مـا قـاله الشـهيد الثانى و غيره فى المثلى: من أن المثل ما يتساوى قيمـة أجزائه، أى أجزاء النوع الواحد منه، انظر المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۲۰۸ و الكفاية: ۲۵۷ و غيرهما.

(۲) فى مصححة ص: فإنه قلما.

(۳) عبارة على ما حكى عنه لم ترد فى ش و شطب عليها فى ن.

(۴) التذكرة ۲: ۵. (*)

*****ص ۲۱۳*****

و قـد عـد الشـيخ فى المبسوط الرطب و الفواكه من القيميـات (۱)، مع أن كل نوع منها مشـتمل على أصـناف متقاربـة فى القيمـة، بل متساويـة عرفـا. ثم لو فرض أن الصـنف المتساوى من حيث القيمـة فى الأنواع القيميـة عزيز الوجود بخلاف الأنواع المثليـة، لم يوجب ذلك إصـلاح طرد التعريف. نعم، يوجب ذلك الفرق بين النوعين فى حكمة الحكم بضمان المثلى بالمثل و القيمى بالقيمة. ثم إنه قد

(۲) عرف المثلی بتعاریف اخر أعم من التعریف المتقدم أو أخص: فعن التحریر: أنه ما تماثلت أجزاؤه و تقاربت صفاته (۳) و عن الدروس و الروضة: أنه المتساوی الأجزاء و المنفعة، المتقارب الصفات (۴) و عن المسالک و الکفایة: أنه أقرب التعریفات إلی السلامة (۵) و عن غایة المراد:

ما تساوی أجزاؤه فی الحقیقة النوعیة (۶).

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۳: ۹۹.

(۲) لم ترد قد فی ف.

(۳) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۶: ۲۴۲ و انظر التحریر ۲: ۱۳۹ و فیه: و یتفاوت صفاته و لم نقف علی غیره.

(۴) الدروس ۳: ۱۱۳، الروضة البهیة ۷: ۳۶.

(۵) المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۰۸، الکفایة: ۲۵۷ و اللفظ للأخیر و حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۶: ۲۴۲.

(۶) غایة المراد:

۱۳۵ و فیه: ما تتساوی. (*)

*****ص ۲۱۴*****

و عن بعض العامة: أنه ما قدر بالکیل أو الوزن (۱) و عن آخر منهم زیادة: جواز بیعه سلما (۲) و عن ثالث منهم زیادة: جواز بیع بعضه ببعض (۳)، إلی غیر ذلک مما حکاه فی التذکرة عن العامة (۴). ثم (۵) لا یخفی أنه لیس للفظ المثلی حقیقة شرعیة و لا متشرعیة (۶) و لیس المراد معناه اللغوی، إذ المراد بالمثل لغة: المماثل، فإن ارید من جمیع الجهات فغیر منعکس و إن ارید من بعضها، فغیر مطرد و لیس فی النصوص حکم یتعلق بهذا العنوان حتی یبحث عنه. نعم، وقع هذا العنوان فی معقد إجماعهم (۷) علی أن المثلی یضمن بالمثل و غیره بالقیمة و من المعلوم أنه لا یجوز الاتکال فی تعیین معقد الإجماع علی قول بعض المجمعین مع مخالفة الباقین و حینئذ فینبغی أن یقال: کل ما کان مثلیا باتفاق المجمعین

***** (هامش) *****

(۱) بدایة المجتهد ۲: ۳۱۷ و المغنی، لابن قدامة ۵: ۲۳۹ - ۲۴۰ و المحلی ۶: ۴۳۷.

(۲) انظر مغنی المحتاج ۲: ۲۸۱.

(۳) لم نقف علیه فی ما بأیدینا من کتب العامة.

(۴) التذکرة ۲: ۳۸۱.

(۵) فی ف: ثم إنه.

(۶) فی النسخ: و لا متشرعة.

(۷) انظر جامع المقاصد ۶: ۲۴۵ و الریاض ۲: ۳۰۳ و المناهل: ۲۹۹ و مفتاح الکرامة ۶: ۲۴۱ و الجواهر ۳۷: ۸۵. (*)

*****ص ۲۱۵*****

فلا إشکال فی ضمانه بالمثل، للإجماع و یبقی ما کان مختلفا فیه بینهم، کالذهب و الفضة الغیر المسکوکین، فإن صریح الشیخ فی المبسوط کونهما من القیمیات (۱) و ظاهر غیره (۲) کونهما مثلیین و کذا الحدید و النحاس و الرصاص، فإن ظواهر عبائر المبسوط (۳) و الغنیة (۴) و السرائر (۵) کونها قیمیة و عبارة التحریر صریحة فی کون اصولها مثلیة و إن کان المصوغ منها قیمیا (۶) و قد صرح الشیخ فی المبسوط: بکون الرطب و العنب قیمیا (۷) و التمر و الزبیب مثلیا (۸) و قال فی محکی المختلف: إن فی الفرق إشکالا (۹)، بل صرح بعض

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۳: ۶۱.

(۲) کالمحقق فی الشرائع ۳: ۲۴۰ و العلامهٔ فی التحریر ۲: ۱۳۹ و التذکرهٔ ۲: ۳۸۴ و المختلف ۶: ۱۲۲ و الشهید فی الدروس ۳: ۱۱۶ و نسبه الشهید الثانی إلی المشهور، انظر المسالک ۲: ۲۰۹ و مثله فی الکفایهٔ: ۲۵۸.

(۳) المبسوط ۳: ۶۰.

(۴) الغنیهٔ: ۲۷۸.

(۵) السرائر ۲: ۴۸۰.

(۶) التحریر ۲: ۱۳۹.

(۷) کذا فی النسخ و المناسب: قیمیین، کما فی مصححهٔ ص و هکذا الکلام فی مثلیا.

(۸) انظر المبسوط ۳: ۹۹ – ۱۰۰.

(۹) المختلف ۶: ۱۳۵. (*)

*****ص ۲۱۶*****

من قارب عصرنا بکون الرطب و العنب مثلیین (۱) و قد حکی عن موضع من جامع المقاصد:

أن الثوب مثلی (۲) و المشهور خلافه و أیضا فقد مثلوا للمثلی بالحنطهٔ و الشعیر (۳) و لم یعلم أن المراد نوعهما أو کل صنف؟ و ما المعیار فی الصنف؟ و کذا التمر و الحاصل: أن موارد عدم تحقق الإجماع علی المثلیهٔ فیها کثیرهٔ، فلا بد من ملاحظهٔ أن الأصل الذی یرجع إلیه عند الشک هو الضمان بالمثل، أو بالقیمهٔ، أو تخییر المالک أو الضامن بین المثل و القیمهٔ؟ و لا یبعد أن یقال: إن الأصل هو تخییر الضامن، لأصالهٔ براءهٔ ذمته عما زاد علی ما یختاره، فإن فرض إجماع علی خلافه فالأصل تخییر المالک، لأصالهٔ عدم براءهٔ ذمته بدفع ما لا یرضی به المالک، مضافا إلی عموم علی الید ما أخذت حتی تؤدی (۴) فإن مقتضاه عدم ارتفاع الضمان بغیر أداء العین، خرج ما إذا رضی المالک بشیء آخر و الأقوی: تخییر المالک من أول الأمر، لأصالهٔ الاشتغال و التمسک بأصالهٔ البراءهٔ لا یخلو من منع.

***** (هامش) *****

(۱) صرح به المحقق القمی فی جامع الشتات (الطبعهٔ الحجریهٔ) ۲: ۵۴۳ – ۵۴۴.

(۲) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۶: ۲۴۹ و انظر جامع المقاصد ۶: ۲۵۰.

(۳) کما فی جامع المقاصد ۶: ۲۴۳ و الروضهٔ البهیهٔ ۷: ۳۶ و مجمع الفائدهٔ ۱۰: ۵۲۲.

(۴) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶ و ۳۸۹، الحدیث ۲۲. (*)

*****ص ۲۱۷*****

نعم، یمکن أن یقال – بعد عدم الدلیل لترجیح أحد الأقوال و الإجماع علی عدم تخییر المالک – : التخییر فی الأداء من جههٔ دوران الأمر بین المحذورین، أعنی: تعین المثل بحیث لا یکون للمالک مطالبهٔ القیمهٔ و لا للضامن الامتناع و تعیین (۱) القیمهٔ کذلک، فلا متیقن فی البین و لا یمکن البراءهٔ الیقینیهٔ عند التشاح، فهو من باب تخییر المجتهد فی الفتوی، فتأمل. هذا و لکن یمکن أن یقال: إن القاعدهٔ المستفادهٔ من إطلاقات الضمان فی المغصوبات و الأمانات المفرط فیها و غیر ذلک، هو الضمان بالمثل، لأنه أقرب إلی التالف من حیث المالیهٔ و الصفات، ثم بعده قیمهٔ التالف من النقدین و شبههما، لأنهما (۲) أقرب من حیث المالیهٔ، لأن ما عداهما یلاحظ مساواته للتالف بعد إرجاعه إلیهما و لأجل الاتکال علی هذا الظهور لا تکاد تظفر علی مورد واحد من هذه الموارد علی کثرتها قد نص الشارع فیه علی ذکر المضمون به، بل کلها – إلا ما شذ و ندر – قد اطلق فیها الضمان، فلولا الإعتماد علی ما هو

المتعارف لم يحسن من الشارع إهماله فى موارد البيان و قد استدل فى المبسوط (۳) و الخلاف (۴) على ضمان المثلى بالمثل و القيمى بالقيمة بقوله تعالى: * (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل

***** (هامش) *****

(۱) فى غير ش: و بين تعيين.

(۲) كذا فى ش و فى سائر النسخ: لأنه.

(۳) المبسوط ۳: ۶۰.

(۴) الخلاف ۳: ۴۰۲ و ۴۰۶، كتاب الغصب، المسألة ۱۱ و ۱۸. (*)

*****ص ۲۱۸*****

ما اعتدى عليكم) * (۱) بتقريب: أن مماثل ما اعتدى هو المثل فى المثلى و القيمة فى غيره و اختصاص الحكم بالمتلف عدوانا (۲) لا يقدح بعد عدم القول بالفصل و ربما يناقش فى الآية بأن مدلولها اعتبار المماثلة فى مقدار الإعتداء لا المعتدى به (۳) و فيه نظر. نعم، الإنصاف عدم وفاء الآية - كالدليل السابق عليه (۴) - بالقول المشهور، لأن مقتضاهما وجوب المماثلة العرفية فى الحقيقة و المالية و هذا يقتضى اعتبار المثل حتى فى القيميات، سواء وجد المثل فيها أم لا. أما مع وجود المثل فيها، كما لو أتلف ذراعا من كرباس طوله عشرون ذراعا متساوية من جميع الجهات، فإن مقتضى العرف و الآية: إلزام الضامن بتحصيل ذراع آخر من ذلك - و لو بأضعاف قيمته - و دفعه إلى مالك الذراع المتلف، مع أن القائل بقيمية الثوب لا يقول به و كذا لو أتلف عليه عبدا و له فى ذمة المالك - بسبب القرض أو السلم - عبد موصوف بصفات التالف، فإنهم لا يحكمون بالتهاتر القهرى، كما يشهد به ملاحظة كلماتهم فى بيع عبد من عبدين (۵).

***** (هامش) *****

(۱) البقرة: ۱۹۴.

(۲) لم ترد عدوانا فى ف.

(۳) المناقشة من السيد الطباطبائى فى الرياض ۲: ۳۰۳.

(۴) و هو استظهار الضمان بالمثل عرفا من إطلاقات أدلة الضمان - فى الصفحة السابقة - بقوله: و لكن يمكن أن يقال ... الخ.

(۵) راجع الخلاف ۳: ۲۱۷، كتاب السلم، المسألة ۳۸ و الشرائع ۲: ۱۸ و الدروس ۳: ۲۰۱ و مفتاح الكرامة ۴: ۳۵۳. (*) / حة

*****ص ۲۱۹*****

نعم، ذهب جماعة - منهم الشهيدان فى الدروس و المسالك (۱) - إلى جواز رد العين المقترضة إذا كانت قيمية، لكن لعله من جهة صدق أداء القرض بأداء العين، لا من جهة ضمان القيمى (۲) بالمثل و لذا اتفقوا على عدم وجوب قبول غيرها و إن كان مماثلا لها من جميع الجهات و أما مع عدم وجود المثل للقيمى التالف، فمقتضى الدليلين (۳) عدم سقوط المثل من الذمة بالتعذر، كما لو تعذر المثل فى المثلى، فيضمن بقيمته يوم الدفع كالمثلى و لا يقولون به و أيضا، فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حيث القيمة نقصانا فاحشا، فمقتضى ذلك عدم وجوب (۴) إلزام المالك بالمثل، لاقتضائهما (۵) اعتبار المماثلة فى الحقيقة و المالية، مع أن المشهور - كما يظهر من بعض (۶) - إلزامه به و إن قوى خلافه بعض (۷)، بل ربما احتمل جواز دفع

***** (هامش) *****

(۱) الدروس ۳: ۳۲۰، المسالك ۳: ۴۴۹.

(۲) كذا فى ش و ص و مصححة خ، م، ع و نسخة بدل ن و فى ف: المثلى و فى ن: القيمية.

(۳) أى: الاستظهار العرفى و الآية.

(۴) فی شرح الشهیدی: الصواب الجواز بدل الوجوب کما لا یخفی، انظر هدایة الطالب: ۲۳۱.

(۵) کذا فی ش و مصححة ن و خ و فی سائر النسخ: لاقتضائها.

(۶) انظر مفتاح الکرامة ۶: ۲۵۲ و الجواهر ۳۷: ۹۹.

(۷) قواه الشهید قدس سره فی الدروس ۳: ۱۱۳ و لکنه فیما لو خرج المثلی عن القیمة. (*)

*****ص ۲۲۰*****

المثل و لو سقط من القیمة بالکلیة (۱) و إن کان الحق خلافه. فتبین: أن النسبة بین مذهب المشهور و مقتضی العرف و الآیة عموم من وجه، فقد یضمن بالمثل بمقتضی الدلیلین و لا یضمن به عند المشهور، کما فی المثالین المتقدمین (۲) و قد ینعکس الحکم کما فی المثال الثالث (۳) و قد یجتمعان فی المضمون به کما فی أکثر الأمثلة. ثم إن الإجماع علی ضمان القیمی بالقیمة علی تقدیر تحققه لا یجدی بالنسبة إلی ما لم یجمعوا علی کونه قیمیا، ففی موارد الشک یجب الرجوع إلی المثل بمقتضی الدلیل السابق (۴) و عموم الآیة (۵)، بناء علی ما هو الحق المحقق: من أن العام المخصص بالمجمل مفهوما، المتردد بین الأقل و الأکثر لا یخرج عن الحجیة بالنسبة إلی موارد الشک. فحاصل الکلام:

أن ما اجمع علی کونه مثلیا یضمن بالمثل، مع مراعاة الصفات التی تختلف بها الرغبات و إن فرض نقصان قیمته فی زمان الدفع أو مکانه (۶) عن قیمة التالف، بناء علی تحقق الإجماع علی إهمال هذا التفاوت، مضافا إلی الخبر الوارد فی أن الثابت فی ذمة من

***** (هامش) *****

(۱) احتمله العلامة فی القواعد ۱: ۲۰۴.

(۲) یعنی: مثالی إتلاف الکرباس و إتلاف العبد، المتقدمین فی الصفحة ۲۱۸.

(۳) هو ما لو فرض نقصان قیمة المثل عن قیمة التالف نقصانا فاحشا.

(۴) تقدم فی الصفحة ۲۱۷ المشار إلیه بقوله: و لکن یمکن أن یقال...

(۵) المتقدمة فی الصفحة ۲۱۷ – ۲۱۸.

(۶) لم ترد مکانه فی ف. (*)

*****ص ۲۲۱*****

اقترض دراهم (۱) و أسقطها السلطان و روج غیرها، هی الدراهم الاولی (۲) (۳) و ما اجمع علی کونه قیمیا یضمن بالقیمة – بناء علی ما سیجئ من الاتفاق علی ذلک (۴) – و إن وجد مثله أو کان مثله فی ذمة الضامن (۵) و ما شک فی کونه قیمیا أو مثلیا یلحق بالمثلی، مع عدم اختلاف قیمتی المدفوع و التالف و مع الاختلاف الحق بالقیمی، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف، خ، م، ع، ص و نسخة بدل ش و فی ن و ش هکذا: فی أن اللازم علی من علیه دراهم و قال الشهیدی بعد نقل هذه العبارة: هکذا فی النسخ المصححة، انظر هدایة الطالب: ۲۳۱.

(۲) الوسائل ۱۲: ۴۸۸، الباب ۲۰ من أبواب الصرف، الحدیث ۲.

(۳) فی ن زیادة: فتأمل استدراکا و یشهد علی وجودها فی الأصل أن المامقانی و الشهیدی قدس سره ما نقلاها فی شرحهما و علقا علیها، انظر غایة الآمال: ۳۰۵ و هدایة الطالب: ۲۳۱.

(۴) یجئ فی الأمر السابع.

(۵) فی ش: فی ذمة المالک. (*)

*****ص ۲۲۲*****

## الخامس ذکر فی القواعد:

أنه لو لم یوجد المثل إلا بأکثر من ثمن المثل

الخامس ذکر فی القواعد:

أنه لو لم یوجد المثل إلا بأکثر من ثمن المثل:

ففی وجوب الشراء تردد (۱)، انتهی. أقول: کثرة الثمن إن کانت لزیادة القیمة السوقیة للمثل بأن صارت قیمته أضعاف قیمة التالف یوم تلفه، فالظاهر أنه لا إشکال فی وجوب الشراء و لا خلاف، کما صرح به فی الخلاف، حیث قال: إذا غصب ما له مثل - کالحبوب (۲) و الأدهان - فعلیه مثل ما تلف فی یده، یشتریه بأی ثمن کان، بلا خلاف (۳)، انتهی (۴) و فی المبسوط: یشتریه بأی ثمن کان إجماعا (۵)، انتهی (۶).

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۲۰۴.

(۲) کذا فی ش و المصدر و فی ف و مصححة ن و نسخة بدل ش: کاللحوم و فی سائر النسخ: الحبوب.

(۳) الخلاف ۳: ۴۱۵، کتاب البیوع، المسألة ۲۹.

(۴) لم ترد انتهی فی ش.

(۵) المبسوط ۳: ۱۰۳.

(۶) عبارة و فی المبسوط: - إلی - انتهی من ش و هامش ن. (*)

*****ص ۲۲۳*****

و وجهه: عموم النص و الفتوی بوجوب المثل فی المثلی و یؤیده فحوی حکمهم بأن تنزل قیمة المثل حین الدفع عن یوم التلف لا یوجب الانتقال إلی القیمة، بل ربما احتمل بعضهم (۱) ذلک مع سقوط المثل فی زمان الدفع عن المالیة، کالماء علی الشاطئ و الثلج فی الشتاء و أما إن کان (۲) لأجل تعذر المثل و عدم وجدانه إلا عند من یعطیه بأزید مما یرغب فیه الناس مع وصف الإعواز، بحیث یعد بذل ما یرید (۳) مالکه بإزائه ضررا عرفا - و الظاهر أن هذا هو المراد بعبارة القواعد (۴)، لأن الثمن فی الصورة الاولی لیس بأزید من ثمن المثل، بل هو ثمن المثل و إنما زاد علی ثمن التالف یوم التلف - و حینئذ (۵) فیمکن (۶) التردد فی الصورة الثانیة کما قیل (۷) : من أن الموجود بأکثر من ثمن المثل کالمعدوم، کالرقبة فی الکفارة و الهدی و أنه یمکن معاندة البائع و طلب أضعاف القیمة و هو ضرر.

***** (هامش) *****

(۱) احتمله العلامة فی القواعد ۱: ۲۰۴.

(۲) کذا فی النسخ و المناسب: إن کانت.

(۳) فی بعض النسخ: یزید.

(۴) تقدمت عبارته فی صدر المسألة.

(۵) فی مصححتی ن و ص: فحینئذ.

(۶) فی مصححة ن: و یمکن و فی مصححة ص: یمکن.

(۷) قاله العلامة فی التذکرة ۲: ۳۸۴ و السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۶: ۲۵۴. (*)

*****ص ۲۲۴*****

و (۱) لکن الأقوی مع ذلک: وجوب الشراء، وفاقا للتحریر (۲) کما عن الإیضاح (۳) و الدروس (۴) و جامع المقاصد (۵)، بل إطلاق السرائر (۶) و نفی الخلاف المتقدم عن الخلاف (۷)، لعین ما ذکر فی الصورة الاولی (۸). ثم إنه لا فرق فی جواز مطالبة المالک بالمثل بین کونه فی مکان التلف أو غیره و لا بین کون قیمته (۹) فی مکان المطالبة أزید من قیمته فی مکان التلف، أم لا، وفاقا لظاهر المحکی (۱۰) عن السرائر (۱۱) و التذکرة (۱۲) و الإیضاح (۱۳) و الدروس (۱۴) و جامع المقاصد (۱۵).

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد و فی ف.

(۲) التحریر ۲: ۱۳۹.

(۳) إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۸.

(۴) الدروس ۳: ۱۱۳.

(۵) جامع المقاصد ۶: ۲۶۰.

(۶) انظر السرائر ۲: ۴۸۰.

(۷) تقدم فی الصفحة ۲۲۲.

(۸) و هو ما أفاده بقوله: و وجهه عموم النص و الفتوی بوجوب المثل فی المثلی.

(۹) فی ن، خ، م، ع و ص زیادة: الاولی، إلا أنه شطب علیها فی ن.

(۱۰) حکاه عنهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۶: ۲۵۲.

(۱۱) السرائر ۲: ۴۹۰.

(۱۲) التذکرة ۲: ۳۸۳.

(۱۳) إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۶.

(۱۴) الدروس ۳: ۱۱۴.

(۱۵) جامع المقاصد ۶: ۲۵۶. (*)

*****ص ۲۲۵*****

و فی السرائر: أنه الذی یقتضیه عدل الإسلام و الأدلة و اصول المذهب (۱) و هو کذلک، لعموم الناس مسلطون علی أموالهم (۲). هذا مع وجود المثل فی بلد المطالبة و أما مع تعذره فسیأتی حکمه فی المسألة السادسة.

***** (هامش) *****

(۱) انظر السرائر ۲: ۴۹۰ - ۴۹۱.

(۲) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹. (*)

*****ص ۲۲۶*****

## السادس: إذا تعذر المثلی بالمثل

السادس: إذا تعذر المثلی بالمثل

لو تعذر المثل فی المثلی، فمقتضی القاعدة وجوب دفع القیمة مع مطالبة المالک، لأن منع المالک ظلم و إلزام الضامن بالمثل منفی بالتعذر، فوجب القیمة، جمعا بین الحقین. مضافا إلی قوله تعالی: * (فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) * (۱) فإن الضامن إذا الزم

بالقیمـهٔ مع تعـذر المثل لم یعتـد علیه أزید مما اعتدی و أما مع عدم مطالبهٔ المالک، فلا دلیل علی إلزامه بقبول القیمهٔ، لأن المتیقن أن دفع القیمهٔ علاج لمطالبهٔ المالک و جمع بین حق المالک بتسـلیطه علی المطالبهٔ و حق الضامن بعدم (۲) تکلیفه بالمعذور أو المعسور، أما مع عدم المطالبهٔ فلا دلیل علی سقوط حقه عن المثل و ما ذکرناه (۳) یظهر من المحکی عن التذکرهٔ و الإیضاح، حیث ذکر

***** (هامش) *****

(۱) البقرهٔ: ۱۹۴.

(۲) کذا فی ش و فی سائر النسخ: لعدم.

(۳) کذا فی ف و فی سائر النسخ: و ما ذکرنا. (*)

*****ص ۲۲۷*****

فی رد بعض الاحتمالات الآتیهٔ فی حکم تعذر المثل ما لفظه: إن المثل لا یسـقط بالإعواز، ألا تری أن المغصوب منه لو صبر إلی زمان وجـدان المثل ملک المطالبـهٔ به؟ و إنما المصـیر إلی القیمهٔ وقت تغریمها (۱)، انتهی. لکن أطلق کثیر منهم الحکم بالقیمـهٔ عنـد تعذر المثل و لعلهم یریدون صورهٔ المطالبهٔ و إلا فلا دلیل علی الإطلاق و یؤید ما ذکرنا: أن المحکی عن الأکثر فی باب القرض: أن المعتبر فی المثل (۲) المتعذر قیمته یوم المطالبهٔ (۳)، نعم عبر بعضهم بیوم الدفع (۴)، فلیتأمل و کیف کان، فلنرجع إلی حکم المسألهٔ فنقول: المشهور (۵) أن العبرهٔ فی قیمـهٔ المثل المتعـذر بقیمته یوم الدفع (۶)، لأن المثل (۷) ثـابت فی الذمـهٔ إلی ذلک الزمان و لا دلیل علی سقوطه بتعذره، کما لا یسقط الدین بتعذر أدائه.

***** (هامش) *****

(۱) التذکرهٔ ۲: ۳۸۳، إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۵ و قوله: إنما المصیر ... الخ لیس فی الإیضاح.

(۲) کذا فی ش و فی سائر النسخ: المثلی.

(۳) حکاه السید المجاهد فی المناهل: ۸، قال بعد نقل أقوال أربعهٔ: لا یبعد أن یقال: إن الأحوط هو القول الأول، لأن القائل به أکثر.

(۴) عبر به العلامهٔ فی المختلف ۵: ۳۹۲.

(۵) فی غیر ف: إن المشهور.

(۶) وردت العبارهٔ فی ف هکذا: إن العبرهٔ بقیمهٔ یوم دفع قیمهٔ المثل المتعذر.

(۷) کذا فی ف، م و ش و مصححهٔ ن و فی غیرها: المثلی. (*)

*****ص ۲۲۸*****

و قـد صـرح بما ذکرنا المحقق الثانی (۱) و قـد عرفت من التـذکرهٔ الإیضاح ما یـدل علیه (۲) و یحتمـل اعتبار وقت تعـذر المثل و هو للحلی فی البیع الفاسد (۳) و للتحریر فی باب القرض (۴) و محکی (۵) عن المسالک (۶)، لأنه وقت الانتقال إلی القیمهٔ و یضعفه: أنه إن اریـد بالانتقـال انقلاب مـا فی الذمـهٔ إلی القیمـهٔ فی ذلک الوقت، فلا دلیل علیه و إن اریـد عـدم وجوب إسـقاط ما فی الذمـهٔ إلا بالقیمـهٔ، فوجوب الإسـقاط بها و إن حدث یوم التعذر مع المطالبهٔ، إلا أنه لو أخر الإسـقاط بقی المثل فی الذمهٔ إلی تحقق الإسـقاط و إسـقاطه فی کل زمان بأداء قیمته فی ذلک الزمان و لیس فی الزمان الثانی مکلفا بما صدق علیه الإسقاط فی الزمان الأول. هذا و لکن لو اسـتندنا فی لزوم القیمهٔ فی المسألهٔ إلی ما تقدم سابقا: من الآیهٔ (۷) و من أن المتبادر من إطلاقات الضـمان هو وجوب الرجوع إلی أقرب الأموال إلی التالف بعد تعذر المثل، توجه القول

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۶: ۲۴۵ و ۲۵۵.

(۲) راجع الصفحهٔ السابقهٔ.

(۳) السرائر ۲: ۲۸۵.

(۴) تحریر الأحکام ۱: ۲۰۰.

(۵) فی ف و ن: حکی.

(۶) المسالک ۳: ۱۷۴.

(۷) المتقدمة فی الصفحة ۲۲۶. (*)

*****ص ۲۲۹*****

بصیرورة التالف قیمیا بمجرد تعذر المثل، إذ لا فرق فی تعذر المثل بین تحققه ابتداء کما فی القیمیات و بین طروه بعد التمکن، کما فی ما نحن فیه و دعوی: اختصاص الآیة و إطلاقات الضمان بالحکم بالقیمة بتعذر المثل ابتداء، لا یخلو عن تحکم. ثم إن فی المسألة احتمالات اخر، ذکر أکثرها فی القواعد (۱) و قوی بعضها فی الإیضاح (۲) و بعضها بعض الشافعیة (۳) و حاصل جمیع الاحتمالات فی المسألة مع مبانیها (۴)، أنه: إما أن نقول باستقرار المثل فی الذمة إلی أوان الفراغ منه بدفع القیمة و هو الذی اخترناه - تبعا للأکثر - من اعتبار القیمة عند الإقباض و ذکره فی القواعد خامس الاحتمالات و إما أن نقول بصیرورته قیمیا عند الإعواز، فإذا صار کذلک، فإما أن نقول: إن المثل المستقر فی الذمة قیمی، فتکون القیمیة صفة للمثل بمعنی أنه لو تلف وجب قیمته و إما أن نقول: إن المغصوب انقلب قیمیا بعد أن کان مثلیا. فإن قلنا بالأول، فإن جعلنا الاعتبار فی القیمی بیوم التلف - کم

***** (هامش) *****

(۱) قواعد الأحکام ۱: ۲۰۳ - ۲۰۴.

(۲) إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۵.

(۳) قال النووی: و الأصح أن المعتبر أقصی قیمة من وقت الغصب إلی تعذر المثل. مغنی المحتاج ۲: ۲۸۳ و انظر التذکرة ۲: ۳۸۳.

(۴) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: بیانها. (*)

*****ص ۲۳۰*****

هو أحد الأقوال - کان المتعین قیمة المثل یوم الإعواز، کما صرح به فی السرائر فی البیع الفاسد (۱) و التحریر فی باب القرض (۲)، لأنه یوم تلف القیمی و إن جعلنا الاعتبار فیه بزمان الضمان - کما هو القول الآخر فی القیمی - کان المتجه اعتبار زمان تلف العین، لأنه أول أزمنة وجوب المثل فی الذمة المستلزم لضمانه بقیمته عند تلفه و هذا مبنی علی القول بالاعتبار فی القیمی بوقت الغصب کما عن الأکثر (۳) و إن جعلنا الاعتبار فیه بأعلی القیم من زمان الضمان إلی زمان التلف - کما حکی عن جماعة من القدماء فی الغصب (۴) - کان المتجه الاعتبار بأعلی القیم من یوم تلف العین إلی زمان الإعواز و ذکر هذا الوجه فی القواعد ثانی الاحتمالات (۵) و إن قلنا: إن التالف انقلب قیمیا، احتمل الاعتبار بیوم الغصب - کما فی القیمی المغصوب - و الاعتبار بالأعلی منه إلی (۶) یوم التلف و ذکر هذا أول الاحتمالات فی القواعد (۷).

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۲: ۲۸۵.

(۲) تحریر الأحکام ۱: ۲۰۰.

(۳) نسبه إلی الأکثر المحقق فی الشرائع ۳: ۲۴۰ و العلامة فی التحریر ۲: ۱۳۹.

(۴) منهم:

الشیخ فی المبسوط ۳: ۷۲ و ابن حمزة فی الوسیلة: ۲۷۶ و ابن زهرة فی الغنیة: ۲۷۹ و غیرهم، انظر مفتاح الکرامة ۶: ۲۴۴.

(۵) القواعد ۱: ۲۰۳.

(۶) فی ف بدل إلی: لا.

(۷) القواعد ۱: ۲۰۳ – ۲۰۴. (*)

*****ص ۲۳۱*****

و إن قلنا: إن المشترک بین العین و المثل صار قیمیا، جاء احتمال الاعتبار بالأعلی من یوم الضمان إلی یوم تعذر المثل، لاستمرار الضمان فیما قبله من الزمان، إما للعین و إما للمثل، فهو مناسب لضمان الأعلی من حین الغصب إلی التلف و هذا ذکره فی القواعد ثالث الاحتمالات (۱) و احتمل الاعتبار بالأعلی من یوم الغصب إلی دفع المثل (۲) و وجهه فی محکی التذکرة و الإیضاح: بأن المثل لا یسقط بالإعواز، قالا: ألا تری أنه لو صبر المالک إلی وجدان المثل، استحقه؟ فالمصیر إلی القیمة عند تغریمها (۳) و القیمة الواجبة علی الغاصب أعلی القیم و حاصله: أن وجوب دفع قیمة المثل (۴) یعتبر (۵) من زمن وجوبه أو (۶) وجوب مبدله – أعنی العین – فیجب أعلی القیم منها، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۲۰۳ – ۲۰۴.

(۲) فی مصححة ن: إلی دفع قیمة المثل. قال الشهیدی قدس سره : و جعله فی القواعد رابع الاحتمالات، فإنه قال: الرابع: أقصی القیم من وقت الغصب إلی وقت دفع القیمة، انتهی و منه یعلم أن الصواب فی عبارة المصنف أن یقول: إلی دفع القیمة بدل إلی دفع المثل و علی تقدیر صحة النسخة فلا بد من الالتزام بتقدیر القیمة مضافة إلی المثل، یعنی: دفع قیمة المثل المفروض تعذره. انظر هدایة الطالب: ۲۳۴.

(۳) التذکرة ۱: ۳۸۳، إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۵.

(۴) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی غیرها: المثلی.

(۵) لم ترد یعتبر فی ف.

(۶) فی ش بدل أو: إلی. (*)

*****ص ۲۳۲*****

إذا عرفت هذا، فاعلم:

أن المناسب لإطلاق کلامهم لضمان المثل فی المثلی هو أنه مع تعذر المثل لا یسقط المثل عن الذمة، غایة الأمر یجب إسقاطه مع مطالبة المالک، فالعبرة بما هو إسقاط حین الفعل، فلا عبرة بالقیمة إلا یوم الإسقاط و تفریغ الذمة و أما بناء علی ما ذکرنا (۱) – من أن المتبادر من أدلة الضمان التغریم بالأقرب إلی التالف فالأقرب – کان المثل مقدما مع تیسره و مع تعذره ابتداء کما فی القیمی، أو بعد التمکن کما فیما نحن فیه، کان المتعین هو القیمة، فالقیمة قیمة للمغصوب من حین (۲) صار قیمیا و هو حال الإعواز، فحال الإعواز معتبر من حیث أنه أول أزمنة صیرورة التالف قیمیا، لا من حیث ملاحظة القیمة قیمة للمثل دون العین، فعلی القول باعتبار یوم التلف فی القیمی توجه ما اختاره الحلی رحمه الله (۳) و لو قلنا بضمان القیمی بأعلی القیم من حین الغصب إلی حین التلف – کما علیه جماعة من القدماء (۴) – توجه ضمانه فیما نحن فیه بأعلی القیم من حین الغصب إلی زمان الإعواز، إذ (۵) کما أن ارتفاع القیمة مع بقاء العین مضمون بشرط تعذر أدائه (۶) المتدارک لارتفاع القیم،

***** (هامش) *****

(۱) ذکره فی الصفحة ۲۲۸.

(۲) فی ف: من حیث.

(۳) و هو ثمن المثل یوم الإعواز، راجع السرائر ۲: ۲۸۵.

(۴) تقدم التخريج عنهم فى الصفحة ۲۳۰، الهامش رقم ۴.

(۵) لم ترد إذ فى ف و وردت فى مصححة ن و م.

(۶) فى ص و مصححة ن: أدائها. (*)

*****ص ۲۳۳*****

كذلك (۱) بشرط (۲) تعذر المثل فى المثلى، إذ مع رد المثل يرتفع ضمان القيمة السوقية و حيث (۳) كانت العين فيما نحن فيه مثلية (۴) كان أداء مثلها عند تلفها كرد عينها (۵) فى إلغاء ارتفاع القيم، فاستقرار ارتفاع القيم إنما يحصل بتلف العين و المثل. فإن قلنا: إن تعذر المثل يسقط المثل (۶) كما أن تلف العين يسقط العين توجه القول بضمان القيمة من زمان الغصب إلى زمان الإعواز و هو أصح الاحتمالات فى المسألة عند الشافعية على ما قيل (۷) و إن قلنا: إن تعذر المثل لا يسقط المثل و ليس كتلف العين، كان ارتفاع القيمة فيما بعد تعذر المثل أيضا مضمونا، فيتوجه ضمان القيمة من

***** (هامش) *****

(۱) عبارة بشرط تعذر أدائه المتدارك لارتفاع القيم كذلك لم ترد فى ف و كتب عليها فى ن: زائد و ورد فى هامشها - تصحيحا - العبارة التالية: ند

ع التلف فى القيمى، كذلك ارتفاع القيمة مع بقاء العين أو المثل مضمون بشرط ... نسخة و وردت هذه العبارة فى نسخة بدل ش أيضا.

(۲) فى ص: يشترط.

(۳) فى ف: فحيث.

(۴) كذا فى ص و فى غيرها: مثليا.

(۵) كذا فى ش و مصححة ن و فى سائر النسخ: أداء مثله عند تلفه كرد عينه.

(۶) فى غير ف زيادة: كما إن تلف العين يسقط المثل و لكن شطب عليها فى غير ش.

(۷) قاله العلامة فى التذكرة ۲: ۳۸۳ و انظر مغنى المحتاج ۲: ۲۸۳. (*)

*****ص ۲۳۴*****

حين الغصب إلى حين دفع القيمة و هو المحكى عن الإيضاح (۱) و هو أوجه الاحتمالات على القول بضمان ارتفاع القيمة مراعى بعدم رد العين أو المثل. ثم اعلم:

أن العلامة ذكر فى عنوان هذه الاحتمالات: أنه لو تلف المثلى و المثل موجود ثم أعوز (۲) و ظاهره اختصاص هذه الاحتمالات بما إذا طرأ (۳) تعذر المثل بعد تيسره (۴) فى بعض أزمنة التلف، لا ما تعذر فيه المثل ابتداء و عن جامع المقاصد:

أنه يتعين حينئذ قيمته (۵) يوم التلف (۶) و لعله لعدم تنجز التكليف بالمثل عليه فى وقت من الأوقات و يمكن أن يخدش فيه: بأن التمكن من المثل ليس بشرط لحدوثه فى الذمة ابتداء، كما لا يشترط فى استقراره استدامة (۷) - على ما اعترف به (۸) - مع طرو التعذر بعد التلف و لذا لم يذكر أحد هذا التفصيل فى باب القرض.

***** (هامش) *****

(۱) إيضاح الفوائد ۲: ۱۷۵.

(۲) انظر القواعد ۱: ۲۰۳.

(۳) العبارة فى ف هكذا: بما طرأ فيه.

(۴) كذا فى ف و ش و مصححة ن و فى سائر النسخ: بعد وجود المثل.

(۵) کذا فی ف و فی غیرها: قیمهٔ.

(۶) جامع المقاصد ۶: ۲۵۲.

(۷) کذا فی ش و مصححهٔ ن و ص و فی سائر النسخ: استدامته.

(۸) انظر جامع المقاصد ۶: ۲۵۵. (*)

*****ص ۲۳۵*****

و بالجملهٔ، فاشتغال الذمهٔ بالمثل إن قید بالتمکن لزم الحکم بارتفاعه بطرو التعذر و إلا لزم الحکم بحدوثه مع التعذر من أول الأمر، إلا أن یقول (۱) : إن أدلهٔ وجوب المثل ظاهرهٔ فی صورهٔ التمکن و إن لم یکن مشروطا به عقلا، فلا تعم صورهٔ العجز. نعم، إذا طرأ العجز فلا دلیل علی سقوط المثل و انقلابه قیمیا و قد یقال علی المحقق المذکور: إن اللازم مما ذکره (۲) أنه لو ظفر المالک بالمثل قبل أخذ القیمهٔ لم یکن له المطالبهٔ و لا أظن أحدا یلتزمه و فیه تأمل. ثم إن المحکی عن التذکرهٔ: أن المراد بإعواز المثل: أن لا یوجد فی البلد و ما (۳) حوله (۴) و زاد فی المسالک قوله: مما ینقل عادهٔ منه إلیه، کما ذکروا فی انقطاع المسلم فیه (۵) و عن جامع المقاصد:

الرجوع فیه إلی العرف (۶) و یمکن أن یقال: إن مقتضی عموم وجوب أداء مال الناس (۷)

***** (هامش) *****

(۱) فی ش: أن یقال.

(۲) فی ف: مما ذکر.

(۳) فی ف: و لا ما.

(۴) التذکرهٔ ۲: ۳۸۳.

(۵) المسالک (الطبعهٔ الحجریهٔ) ۲: ۲۰۸.

(۶) جامع المقاصد ۶: ۲۴۵.

(۷) یدل علیه ما فی الوسائل ۱۷: ۳۰۸، الباب الأول من أبواب الغصب و مستدرک الوسائل ۱۷: ۸۷، الباب الأول من أبواب الغصب. (*)

*****ص ۲۳۶*****

و تسلیطهم علی أموالهم (۱) - أعیانا کانت أم فی الذمهٔ (۲) - : وجوب تحصیل المثل - کما کان یجب رد العین أینما کانت - و لو کانت فی تحصیله مؤونهٔ کثیرهٔ و لذا کان یجب تحصیل المثل بأی ثمن کان و لیس هنا تحدید التکلیف بما عن التذکرهٔ (۳). نعم، لو انعقد الإجماع علی ثبوت القیمهٔ عند الإعواز تعین ما عن جامع المقاصد، کما أن المجمعین إذا کانوا بین معبر بالإعواز و معبر بالتعذر، کان المتیقن الرجوع إلی الأخص و هو التعذر (۴) لأنه المجمع علیه. نعم، ورد فی بعض أخبار السلم:

أنه إذا لم یقدر المسلم إلیه علی إیفاء المسلم فیه تخیر المشتری (۵) و من المعلوم:

أن المراد بعدم القدرهٔ لیس التعذر العقلی المتوقف علی استحالهٔ النقل من بلد آخر، بل الظاهر منه عرفا ما عن التذکرهٔ و هذا یستأنس به للحکم فیما نحن فیه. ثم، إن فی معرفهٔ قیمهٔ المثل مع فرض عدمه إشکالا، من حیث إن العبرهٔ بفرض وجوده و لو فی غایهٔ العزهٔ - کالفاکههٔ فی أول زمانها أو آخره - أو وجود المتوسط؟ الظاهر هو الأول، لکن مع فرض وجوده بحیث یرغب فی بیعه و شرائه، فلا عبرهٔ بفرض وجوده عند من

***** (هامش) *****

(۱) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۲) فی ف: الذمم.

(۳) التذکرة ۲: ۳۸۳.

(۴) کذا فی ف ظاهرا و فی سائر النسخ: المتعذر.

(۵) راجع الوسائل ۱۳: ۶۹، الباب ۱۱ من أبواب السلف، الحدیث ۷ و غیره. (*)

*****ص ۲۳۷*****

یستغنی عن بیعه بحیث لا یبیعه إلا إذا بذل له عوض لا یبذله (۱) الراغبون فی هذا الجنس بمقتضی (۲) رغبتهم. نعم (۳)، لو الجئ إلی شرائه لغرض آخر بذل ذلک، کما لو فرض الجمد فی الصیف عند ملک العراق، بحیث لا یعطیه إلا أن یبذله بإزاء عتاق الخیل و شبهها، فإن الراغب فی الجمد فی العراق من حیث إنه راغب لا یبذل هذا العوض بإزائه و إنما یبذله من یحتاج إلیه لغرض آخر کالإهداء إلی سلطان قادم إلی العراق مثلا، أو معالجة مشرف علی الهلاک به و نحو ذلک من الأغراض و لذا لو وجد هذا الفرد من المثل لم یقدح فی صدق التعذر کما ذکرنا فی المسألة الخامسة (۴). فکل موجود لا یقدح وجوده فی صدق التعذر فلا عبرة بفرض وجوده فی التقویم عند عدمه. ثم إنک قد عرفت أن للمالک مطالبة الضامن بالمثل عند تمکنه و لو کان فی غیر بلد الضمان و کان قیمة المثل هناک أزید (۵) و أما مع تعذره و کون قیمة المثل فی بلد التلف مخالفا لها فی بلد المطالبة، فهل له المطالبة بأعلی القیمتین، أم یتعین قیمة بلد المطالبة، أم بلد التلف؟ وجوه و فصل الشیخ فی المبسوط - فی باب الغصب - : بأنه إن لم یکن فی نقله مؤونة - کالنقدین - فله المطالبة بالمثل، سواء أکانت القیمتان

***** (هامش) *****

(۱) فی ش: لا یبذل.

(۲) فی ف بدل بمقتضی: بمقدار.

(۳) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: ثم.

(۴) راجع الصفحة ۲۲۳.

(۵) راجع الصفحة ۲۲۴. (*)

*****ص ۲۳۸*****

مختلفتین أم لا و إن کان فی نقله مؤونة، فإن کانت القیمتان متساویتین کان له المطالبة أیضا، لأنه لا ضرر علیه فی ذلک و إلا فالحکم أن یأخذ قیمة بلد التلف أو یصبر حتی یوفیه بذلک البلد، ثم قال: إن الکلام فی القرض کالکلام فی الغصب (۱) و حکی نحو هذا عن القاضی أیضا (۲)، فتدبر و یمکن أن یقال: إن الحکم باعتبار بلد القرض أو السلم - علی القول به - مع الإطلاق لانصراف العقد إلیه و لیس فی باب الضمان ما یوجب هذا الانصراف. بقی الکلام فی أنه هل یعد من تعذر المثل خروجه عن القیمة - کالماء علی الشاطئ إذا أتلفه فی مفازة و الجمد فی الشتاء إذا أتلفه فی الصیف - أم لا؟ الأقوی بل المتعین هو الأول، بل حکی عن بعض نسبته إلی الأصحاب و غیرهم (۳) و المصرح به فی محکی التذکرة (۴) و الإیضاح (۵) و الدروس (۶) : قیمة المثل فی تلک المفازة و یحتمل آخر مکان أو زمان سقط المثل فیه (۷) عن المالیة.

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۳: ۷۶.

(۲) المهذب ۱: ۴۴۳.

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة ۶: ۲۵۲ عن جامع المقاصد ۶: ۲۵۸.

(۴) التذکرة ۲: ۳۸۴.

(۵) إيضاح الفوائد ۲: ۱۷۷.

(۶) الدروس ۳: ۱۱۳.

(۷) فی ش: به. (*)

*****ص ۲۳۹*****

## فرع: لو تمكن من المثل بعد دفع القيمة

فرع: لو تمكن من المثل بعد دفع القيمة:

لو دفع القيمة فی المثلی (۱) المتعذر مثله ثم تمكن من المثل، فالظاهر عدم عود المثل فی ذمته، وفاقا للعلامة رحمه الله (۲) و من تأخر عنه (۳) ممن تعرض للمسألة، لأن المثل كان دينا فی الذمة سقط بأداء عوضه مع التراضی فلا يعود، كما لو تراضيا بعوضه مع وجوده. هذا على المختار، من عدم سقوط المثل عن الذمة بالإعواز و أما على القول بسقوطه و انقلابه قيميا، فإن قلنا: بأن المغصوب انقلب قيميا عند تعذر مثله، فأولى بالسقوط، لأن المدفوع نفس ما فی الذمة و إن قلنا: بأن (۴) المثل بتعذره - النازل منزلة التلف - صار قيميا، احتمل وجوب المثل عند وجوده، لأن القيمة حينئذ بدل الحيلولة عن المثل و سيأتی أن حكمه عود المبدل عند انتفاء الحيلولة (۵).

***** (هامش) *****

(۱) كذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: المثل.

(۲) القواعد ۱: ۲۰۴ و التذكرة ۲: ۳۸۴.

(۳) مثل الشهيد فی الدروس ۳: ۱۱۳ و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۶: ۲۵۵ - ۲۵ ۶ و الشهيد الثانی فی المسالك (الطبعة الحجرية) ۲: ۲۰۸ و غيرهم.

(۴) كذا فی ف و فی غيرها: إن.

(۵) يأتی فی الصفحة ۲۶۷، عند قوله: ثم إنه لا إشكال فی أنه إذا ارتفع تعذر رد العين و صار ممكنا وجب ردها إلى مالكها. (*)

*****ص ۲۴۰*****

## السابع: ضمان القيمی بالقيمة فی المقبوض بالعقد الفا

السابع: ضمان القيمی بالقيمة فی المقبوض بالعقد الفاسد:

لو كان التالف المبيع فاسدا قيميا، فقد حكی: الاتفاق على كونه مضمونا بالقيمة (۱) و يدل عليه: الأخبار المتفرقة فی كثير من القيميات (۲) فلا حاجة إلى التمسك بصحيحة أبی ولاد الآتية فی ضمان البغل (۳) و لا بقوله عليه السلام : من أعتق شقصا من عبد قوم عليه (۴) بل الأخبار

***** (هامش) *****

(۱) لم نعثر على حكاية الاتفاق، نعم استظهر السيد المجاهد عدم الخلاف بين الأصحاب، راجع المناهل: ۲۹۸.

(۲) انظر الوسائل ۱۷: ۳۷۲، الباب ۲۳ من أبواب اللقطة، الحديث الأول و ۱۸: ۵۳۸، الباب ۳ من أبواب الحدود و التعزيرات، الحديث الأول.

(۳) تأتی فی الصفحة ۲۴۶ - ۲۴۷.

(۴) رواه ابن أبی جمهور فی عوالی اللآلی عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم مع اختلاف فی اللفظ، انظر عوالی اللآلی ۳: ۴۲۷،

الحديث ۲۴ و عنه فی مستدرک الوسائل ۱۵: ۴۶۱، الباب ۱۶ من أبواب العتق، الحديث ۵ و لفظ الحديث موجود فی الغنية: ۲۷۹. (*)

*****ص ۲۴۱*****

كثيرة (۱)، بل قد عرفت (۲) أن مقتضى إطلاق أدلة الضمان فی القيميات هو ذلک بحسب المتعارف، إلا أن المتيقن من هذا المتعارف (۳) ما كان المثل فيه متعذرا، بل يمكن دعوى انصراف الإطلاقات الواردة فی خصوص بعض القيميات - كالبغل و العبد و نحوهما (۴) - لصورة تعذر المثل، كما هو الغالب. فالمرجع فی وجوب القيمة فی القيمی و إن فرض تيسر المثل له - كما فی من أتلف عبدا من شخص باعه عبدا موصوفا بصفات ذلک العبد بعينه و كما لو أتلف عليه ذراعا من مائة ذراع كرباس منسوج على طريقة واحدة لا تفاوت فی أجزائه أصلا - هو الإجماع، كما يستظهر و على تقديره، ففی شموله لصورة تيسر المثل من جميع الجهات تأمل، خصوصا مع الاستدلال عليه - كما (۵) فی الخلاف (۶) و غيره (۷) - بقوله تعالى: * (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) * (۸)، بناء على أن القيمة

***** (هامش) *****

(۱) انظر الوسائل ۱۶: ۲۰ - ۲۱، الباب ۱۸ من أبواب العتق، الأحاديث ۱، ۴، ۵، ۹ و ۱۰ و غيرها.

(۲) فی الصفحة ۲۲۸.

(۳) فی ف: من التعارف.

(۴) تقدمت الإشارة إلى مواردها فی الصفحة السابقة.

(۵) لم ترد كما فی ف.

(۶) الخلاف ۳: ۴۰۲، كتاب الغصب، المسألة ۱۱ و ۴۰۶، المسألة ۱۸.

(۷) مثل السرائر ۲: ۴۸۰ و التذكرة ۲: ۳۸۳.

(۸) البقرة: ۱۹۴. (*)

*****ص ۲۴۲*****

مماثلة (۱) للتالف فی المالية، فإن ظاهر ذلک جعلها من باب الأقرب إلى التالف بعد تعذر المثل و كيف كان، فقد حكى الخلاف فی ذلک عن الإسكافی (۲) و عن الشيخ و المحقق فی الخلاف و الشرائع فی باب القرض (۳). فإن أرادوا ذلک مطلقا حتى مع تعذر المثل فيكون القيمة عندهم بدلا عن المثل حتى يترتب عليه وجوب قيمة يوم دفعها - كما ذكروا ذلک احتمالا فی مسألة تعين القيمة (۴) متفرعا على هذا القول - فيرده إطلاقات (۵) الروايات الكثيرة فی موارد كثيرة: منها: صحيحة أبی ولاد الآتية (۶) و منها: رواية تقويم العبد (۷) و منها: ما دل على أنه إذا تلف الرهن بتفريط المرتهن سقط من ذمته (۸)

***** (هامش) *****

(۱) كذا فی مصححة ص و فی غيرها: مماثل.

(۲) حكى عنه و عن ظاهر الشيخ و المحقق، السيد العاملی فی مفتاح الكرامة ۶: ۲۴۳.

(۳) الخلاف ۳: ۱۷۵، كتاب البيوع، المسألة ۲۸۷ و الشرائع ۲: ۶۸، لكنه استحسن ضمان المثل بعد أن أفتى بضمان القيمة.

(۴) انظر مفتاح الكرامة ۶: ۲۴۳ و الجواهر ۲۵: ۲۰.

(۵) فی ف، ن، خ و م:

إطلاق.

(۶) يأتی فی الصفحة ۲۴۶ - ۲۴۷.

(۷) المراد بها ظاهرا ما تقدم فی الصفحة ۲۴۰ من قوله عليه السلام : من أعتق شقصا من عبد قوم عليه.

(۸) فی ن و ش: دینه. (*)

*****ص ۲۴۳*****

بحساب ذلک (۱)، فلولا ضـمان التالف بالقیمهٔ لم یکن وجه لسقوط الدین بمجرد ضمان التالف و منها: غیر ذلک من الأخبار الکثیرهٔ (۲) و إن أرادوا أنه مع تیسـر المثـل یجب المثل لم یکن بعیـدا، نظرا إلی ظاهر آیـهٔ الاعتـداء (۳) و نفی الضـرر (۴)، لأن خصوصیات الحقائق قد تقصد، اللهم إلا أن یحقق إجماع علی خلافه و لو من جههٔ أن ظاهر کلمات هؤلاء (۵) إطلاق القول بضمان المثل، فیکون الفصل بین التیسـر و عدمه قولا ثالثا فی المسألهٔ. ثم إنهم اختلفوا فی تعیین القیمهٔ فی المقبوض بالبیع الفاسد. فالمحکی فی غایهٔ المراد (۶) عن الشـیخین و أتباعهما: تعین قیمـهٔ یوم التلف و عن الدروس (۷) و الروضهٔ (۸) نسـبته إلی الأـکثر و الوجه فیه - علی ما نبه علیه جماعهٔ، منهم العلامهٔ فی التحریر (۹) - : أن الانتقال إلی البدل إنما هو یوم التلف، إذ الواجب قبله

***** (هامش) *****

(۱) انظر الوسائل ۱۳: ۱۲۹، الباب ۷ من أبواب أحکام الرهن.

(۲) المشار إلیها فی هامش الصفحهٔ ۲۴۱.

(۳) البقرهٔ: ۱۹۴.

(۴) انظر الوسائل ۱۷: ۳۴۰، الباب ۱۲ من أبواب إحیاء الموات.

(۵) یعنی الإسکافی و الشیخ و المحقق قدس سره م.

(۶) غایهٔ المراد:

۸۵.

(۷) الدروس ۳: ۱۱۳.

(۸) الروضهٔ البهیهٔ ۷: ۴۱ و انظر الجواهر ۳۷: ۱۰۵.

(۹) التحریر ۲: ۱۳۹. (*)

*****ص ۲۴۴*****

هو رد العین و ربما یورد (۱) علیه: أن یوم التلف یوم الانتقال إلی القیمـهٔ، أما کون المنتقل إلیها قیمهٔ یوم التلف فلا و یدفع: بأن معنی ضمان العین عنـد قبضه: کونه فی عهـدته و معنی ذلک وجوب تـدارکه ببدله عند التلف، حتی یکون عند التلف (۲) کأنه لم یتلف و تدارکه (۳) علی هـذا النحو بـالتزام مال معادل له [قائم] (۴) مقـامه و مما ذکرنا ظهر أن الأصل فی ضـمان التالف: ضـمانه بقیمته یوم التلف، فإن خرج المغصوب من ذلک (۵) - مثلا - فبدلیل من (۶) خارج. نعم، لو تم ما تقدم عن الحلی فی هذا المقام:

من دعوی الاتفاق علی کون البیع (۷) فاسدا بمنزلهٔ المغصوب إلا فی ارتفاع الإثم (۸)، ألحقناه بالمغصوب إن ثبت فیه حکم مخالف لهذا الأصل، بل یمکن أن یقال: إذا ثبت فی المغصوب الاعتبار بقیمهٔ یوم الغصب - کما هو ظاهر صحیحهٔ

***** (هامش) *****

(۱) لم نعثر علی المورد، نعم أورده فی المناهل: ۲۹۸ بلفظ: و لا یقال.

(۲) عبارهٔ حتی یکون عند التلف لم ترد فی ف.

(۳) فی ن، م، ع و ص و نسخهٔ بدل خ زیادهٔ: ببدله و لکن شطب علیها فی ن.

(۴) من ش فقط.

(۵) لم یرد من ذلک فی ف.

(۶) کلمهٔ من لم ترد فی غیر ف.

(۷) فی ص و مصححهٔ ن: المبیع.

(۸) تقدم فی الصفحهٔ ۲۰۷ – ۲۰۸. (*)

*****ص ۲۴۵*****

أبی ولاد الآتیهٔ – کشف ذلک عن عدم اقتضاء إطلاقات الضمان لاعتبار قیمهٔ یوم التلف، إذ یلزم حینئذ أن یکون المغصوب عند کون قیمته یوم التلف أضعاف ما کانت یوم الغصب غیر واجب التدارک عند التلف، لما ذکرنا من أن معنی التدارک التزام (۱) بقیمته یوم وجوب التدارک. نعم، لو فرض دلالهٔ الصحیحهٔ علی وجوب أعلی القیم، أمکن جعل التزام الغاصب بالزائد علی مقتضی التدارک مؤاخذهٔ له بأشق الأحوال. فالمهم – حینئذ – صرف الکلام إلی معنی الصحیحهٔ بعد ذکرها، لیلحق به البیع الفاسد، إما لما ادعاه الحلی (۲) و إما لکشف الصحیحهٔ عن معنی التدارک و الغرامهٔ فی المضمونات و کون العبرهٔ فی جمیعها بیوم الضمان، کما هو أحد الأقوال فیما نحن فیه من البیع الفاسد و حیث إن الصحیحهٔ مشتملهٔ علی أحکام کثیرهٔ و فوائد خطیرهٔ، فلا بأس بذکرها جمیعا و إن کان الغرض متعلقا ببعضها. فروی (۳) الشیخ فی الصحیح عن أبی ولاد، قال: اکتریت بغلا إلی قصر بنی هبیرهٔ (۴) ذاهبا و جائیا بکذا و کذا و خرجت فی طلب غریم

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و المناسب: الإلتزام، کما فی مصححهٔ ص.

(۲) راجع الصفحهٔ السابقهٔ.

(۳) لما کانت النسخ مختلفهٔ اختلافا کثیرا فی نقل الروایهٔ، آثرنا نقلها من التهذیب.

(۴) الوسائل: قصر ابن هبیرهٔ و هو الموافق لما فی معجم البلدان ۴: ۳۶۵. (*)

*****ص ۲۴۶*****

لی، فلما صرت إلی قرب قنطرهٔ الکوفهٔ خبرت أن صاحبی توجه إلی النیل (۱)، فتوجهت نحو النیل، فلما أتیت النیل خبرت أنه توجه إلی بغداد، فأتبعته فظفرت به و فرغت فیما بینی و بینه و رجعت إلی الکوفهٔ و کان ذهابی و مجیئی خمسهٔ عشر یوما، فأخبرت صاحب البغل بعذری و أردت أن أتحلل منه فیما صنعت و ارضیه، فبذلت له خمسهٔ عشر درهما فأبی أن یقبل، فتراضینا بأبی حنیفهٔ و أخبرته بالقصهٔ و أخبره الرجل، فقال لی: ما صنعت بالبغل؟ فقلت: قد رجعته سلیما. قال: نعم، بعد خمسهٔ عشر یوما! قال: فما ترید من الرجل؟ قال: ارید کری بغلی فقد حبسه علی خمسهٔ عشر یوما. فقال: إنی ما أری لک حقا، لأنه اکتراه إلی قصر بنی هبیرهٔ فخالف فرکبه إلی النیل و إلی بغداد، فضمن قیمهٔ البغل و سقط الکری، فلما رد البغل سلیما و قبضته لم یلزمه الکری. قال: فخرجنا من عنده و جعل صاحب البغل یسترجع، فرحمته مما أفتی به أبو حنیفهٔ و أعطیته شیئا و تحللت منه و حججت تلک السنهٔ فأخبرت أبا عبد الله علیه السلام بما أفتی به أبو حنیفهٔ، فقال: فی مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها و تمنع الأرض برکتها. قال: فقلت لأبی عبد الله علیه السلام : فما تری أنت؟ قال: أری له علیک مثل کری البغل ذاهبا من الکوفهٔ إلی النیل و مثل کری البغل من النیل إلی بغداد و مثل کری البغل من بغداد إلی الکوفهٔ و توفیه إیاه. قال: قلت: جعلت فداک، قد علفته بدراهم، فلی علیه علفه؟ قال: لا، لأنک غاصب. فقلت: أرأیت لو عطب البغل أو أنفق، ألیس کان یلزمنی؟

***** (هامش) *****

(۱) سوف یأتی توضیحه فی هامش الصفحهٔ ۳۶۶. (*)

*****ص ۲۴۷*****

قال: نعم، قیمهٔ بغل یوم خالفته. قلت: فإن أصاب البغل کسر أو دبر أو عقر؟ فقال: علیک قیمهٔ ما بین الصحهٔ و العیب یوم ترده علیه. قلت: فمن یعرف ذلک؟ قال: أنت و هو، إما أن یحلف هو علی القیمهٔ فیلزمک، فإن رد الیمین علیک فحلفت علی القیمهٔ لزمک

ذلک، أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون أن قیمهٔ البغل حین اکتری کذا و کذا فیلزمک. قلت: إنی أعطیته دراهم و رضی بها و حللنی. قال: إنما رضی فأحلک حین قضی علیه أبو حنیفهٔ بالجور و الظلم و لکن ارجع إلیه و أخبره بما أفتیتک به، فإن جعلک فی حل بعد معرفته فلا شیء علیک بعد ذلک ... الخبر (۱) و محل الاستشهاد فیه فقرتان: الاولی: قوله: نعم، قیمهٔ بغل یوم خالفته إلی ما بعد، فإن الظاهر أن الیوم قید للقیمهٔ، إما بإضافهٔ القیمهٔ المضافهٔ إلی البغل إلیه ثانیا، یعنی قیمهٔ یوم المخالفهٔ للبغل، فیکون إسقاط حرف التعریف من البغل للإضافهٔ، لا لأن ذا القیمهٔ بغل غیر معین، حتی توهم الروایهٔ مذهب من جعل القیمی مضمونا بالمثل و القیمهٔ إنما هی قیمهٔ المثل و إما بجعل الیوم قیدا للاختصاص الحاصل من إضافهٔ القیمهٔ إلی البغل و أما ما احتمله جماعهٔ (۲) من تعلق الظرف بقوله: نعم القائم

***** (هامش) *****

(۱) التهذیب ۷: ۲۱۵، الحدیث ۹۴۳ و أورده فی الوسائل ۱۳: ۲۵۵، الباب ۱۷ من أبواب الإجارهٔ، الحدیث الأول، عن الکافی.

(۲) منهم:

السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۶: ۲۴۴ و المحقق النراقی فی المستند ۲: ۳۶۸ و صاحب الجواهر فی الجواهر ۳۷: ۱۰۱ - ۱۰۲. (*)

*****ص ۲۴۸*****

مقام قوله علیه السلام : یلزمک - یعنی یلزمک یوم المخالفهٔ قیمهٔ بغل - فبعید جدا، بل غیر ممکن، لأن السائل إنما سأل عما یلزمه بعد التلف بسبب المخالفهٔ بعد العلم بکون زمان المخالفهٔ زمان حدوث الضمان، کما یدل علیه: أرأیت لو عطب البغل، أو نفق أ لیس کان یلزمنی؟ ، فقوله: نعم یعنی یلزمک بعد التلف بسبب المخالفهٔ قیمهٔ بغل یوم خالفته و قد أطنب بعض فی (۱) جعل الفقرهٔ ظاهرهٔ فی تعلق الظرف بلزوم القیمهٔ علیه (۲) و لم یأت بشیء یساعده الترکیب اللغوی و لا المتفاهم العرفی. الثانیهٔ: قوله: أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون أن قیمهٔ البغل یوم اکتری کذا و کذا، فإن إثبات قیمهٔ یوم الاکتراء من حیث هو یوم الاکتراء لا جدوی فیه، لعدم الاعتبار به (۳)، فلا بد أن یکون الغرض منه إثبات قیمهٔ یوم المخالفهٔ، بناء علی أنه یوم الاکتراء، لأن الظاهر من صدر الروایهٔ أنه خالف المالک بمجرد خروجه من (۴) الکوفهٔ و من المعلوم أن اکتراء البغل لمثل تلک (۵) المسافهٔ القلیلهٔ إنما یکون یوم

***** (هامش) *****

(۱) فی ش بدل فی: من.

(۲) الظاهر أنه قدس سره أشار بهذا الکلام إلی ما حکاه صاحب الجواهر رحمه الله فی کتاب الغصب بقوله: نعم، ربما قیل: إنه ظاهر فیه، یعنی فی تعلق الظرف بالفعل المدلول علیه بقوله علیه السلام : نعم، کذا أفاده العلامهٔ المامقانی فی غایهٔ الآمال: ۳۱۵ و انظر الجواهر ۳۷: ۱۰۲.

(۳) فی ف زیادهٔ: قطعا.

(۴) کذا فی ش و مصححهٔ ن و فی سائر النسخ: إلی.

(۵) لم ترد تلک فی ف. (*)

*****ص ۲۴۹*****

الخروج، أو فی عصر الیوم السابق و معلوم أیضا عدم اختلاف القیمهٔ فی هذه المدهٔ القلیلهٔ و أما قوله علیه السلام فی جواب السؤال عن إصابهٔ العیب: علیک قیمهٔ ما بین الصحهٔ و العیب یوم ترده فالظرف متعلق ب علیک لا قید للقیمهٔ، إذ لا عبرهٔ فی أرش العیب بیوم الرد إجماعا، لأن النقص الحادث تابع فی تعیین یوم قیمته لأصل العین، فالمعنی: علیک أداء الأرش یوم رد البغلهٔ و یحتمل أن یکون قیدا ل العیب و المراد:

العیب الموجود فی یوم الرد، لاحتمال ازدیاد العیب إلی یوم الرد فهو المضمون، دون العیب القلیل الحادث أولا، لکن یحتمل أن

یکون العیب قد تناقص إلی یوم الرد و العبرة حینئذ بالعیب الموجود حال حدوثه، لأن المعیب لو رد إلی الصحة أو نقص لم یسقط ضمان ما حدث منه و ارتفع علی مقتضی الفتوی (۱)، فهذا الاحتمال من هذه الجهة ضعیف أیضا، فتعین تعلقه بقوله علیه السلام : علیك و المراد ب قیمة ما بین الصحة (۲) و العیب قیمة التفاوت بین الصحة و العیب و لا تعرض فی الروایة لیوم هذه القیمة، فیحتمل یوم الغصب و یحتمل یوم حدوث العیب الذی هو یوم تلف وصف الصحة الذی هو بمنزلة جزء العین فی باب الضمانات و المعاوضات و حیث عرفت ظهور الفقرة السابقة علیه و اللاحقة له فی اعتبار یوم الغصب، تعین حمل هذا أیضا علی ذلك.

***** (هامش) *****

(۱) عبارة علی مقتضی الفتوی لم ترد فی ف.

(۲) فی ف: قیمة یوم الصحة. (*)

*****ص ۲۵۰*****

نعم، یمکن أن یوهن ما استظهرناه من الصحیحة بأنه لا یبعد أن یکون مبنی الحکم فی الروایة علی ما هو الغالب فی مثل مورد الروایة من عدم اختلاف قیمة البغل فی مدة خمسة عشر یوما و یکون السر فی التعبیر ب یوم المخالفة دفع ما ربما یتوهمه أمثال صاحب البغل من العوام:

أن العبرة بقیمة ما اشتری به البغل و إن نقص بعد ذلك، لأنه خسره (۱) المبلغ الذی اشتری به البغلة و یؤیده:

التعبیر عن یوم المخالفة فی ذیل الروایة ب یوم الاکتراء (۲) فإن فیه إشعارا بعدم عنایة المتکلم بیوم المخالفة من حیث إنه یوم المخالفة. إلا أن یقال: إن الوجه فی التعبیر بیوم الاکتراء مع کون المناط یوم المخالفة هو التنبیه علی سهولة إقامة الشهود علی قیمته فی زمان الاکتراء، لکون البغل فیه غالبا بمشهد من الناس و جماعة من المکارین، بخلاف زمان المخالفة من حیث إنه زمان المخالفة، فتغییر التعبیر لیس لعدم العبرة بزمان المخالفة، بل للتنبیه علی سهولة معرفة القیمة بالبینة کالیمین (۳)، فی مقابل قول السائل: و من یعرف ذلك؟ ، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) فی ع و خ: خسرة، قال فی شرح الشهیدی - بعد أن أثبت خسره و شرح معناها - : هذا بناء علی خسره بالضمیر و أما بناء علی عدمه کما فی بعض النسخ المصححة من جهة حك الضمیر فیه، فالمعنی واضح. انظر هدایة الطالب: ۲۳۹.

(۲) التعبیر الموجود فی ذیل الروایة هو: حین اکتری و لعل المؤلف قدس سره نقل ذلك بالمعنی.

(۳) لم ترد کالیمین فی ف. (*)

*****ص ۲۵۱*****

و یؤیده أیضا: قوله علیه السلام فی ما بعد، فی جواب قول السائل: و من یعرف ذلك؟ قال: أنت و هو، إما أن یحلف هو علی القیمة فیلزمك، فإن رد الیمین علیك (۱) فحلفت علی القیمة (۲) لزمه، أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون علی (۳) أن قیمة البغل یوم اکتری کذا و کذا، فیلزمك ... الخبر، فإن العبرة لو کان (۴) به خصوص یوم المخالفة لم یکن وجه لکون القول قول المالك مع کونه مخالفا للأصل، ثم لا وجه لقبول بینته، لأن من کان القول قوله فالبینة بینة صاحبه و حمل الحلف هنا علی الحلف المتعارف الذی یرضی به المحلوف له و یصدقه فیه من دون محاکمة - و التعبیر برده (۵) الیمین علی الغاصب من جهة أن المالك أعرف بقیمة بغله، فکأن الحلف حق (۶) له ابتداء - خلاف الظاهر و هذا بخلاف ما لو اعتبرنا یوم التلف، فإنه یمکن أن یحمل توجه الیمین علی المالك علی ما إذا اختلفا فی تنزل القیمة یوم التلف مع اتفاقهما أو الاطلاع من الخارج علی قیمته سابقا و لا شك حینئذ أن القول قول المالك و یکون سماع البینة فی صورة اختلافهما فی قیمة البغل

***** (هامش) *****

(۱) کلمهٔ علیک من ش و المصدر.

(۲) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ بدل علی القیمهٔ: له.

(۳) لم ترد علی فی المصدر و شطب علیها فی ص.

(۴) کذا و المناسب: کانت، کما فی مصححهٔ ص.

(۵) فی ف: برد.

(۶) فی ش: فکان الحلف حقا. (*)

*****ص ۲۵۲*****

سابقـا مع اتفاقهمـا علی بقائه علیها إلی یوم التلف، فتکون الروایـهٔ قـد تکفلت بحکم صورتین من صور تنازعهما و یبقی بعض الصور، مثل دعوی المالک زیادهٔ قیمـهٔ یوم التلف عن یوم المخالفـهٔ و لعل حکمها - أعنی حلف الغاصب - یعلم من حکم عکسـها المـذکور فی الروایـهٔ و أما علی تقـدیر کون العبرهٔ فی القیمـهٔ بیوم المخالفـهٔ، فلا بد من حمل الروایهٔ علی ما إذا اتفقا علی قیمهٔ الیوم السابق علی یوم المخالفهٔ، أو اللاحق له و ادعی الغاصب نقصانه عن تلک (۱) یوم المخالفهٔ و لا یخفی بعده و أبعد منه: حمل النص علی التعبد و جعل الحکم فی خصوص الدابـهٔ المغصوبهٔ أو مطلقا (۲) مخالفا للقاعـدهٔ المتفق علیها نصا (۳) و فتوی: من کون البینـهٔ علی المدعی و الیمیـن علی من أنکر (۴)، کمـا حکی عن الشـیخ فی بـابی الإجارهٔ و الغصب (۵) و أضـعف من ذلک: الاستشـهاد بالروایهٔ علی اعتبار أعلی القیم من

***** (هامش) *****

(۱) فی ف بدل تلک: الملک.

(۲) کـذا فی ف و مصـححهٔ ن و فی ش: و جعل حکم خصوص الدابـهٔ أو مطلقا و فی سائر النسخ: و جعل الحکم مخصوصا فی الدابهٔ المغصوبهٔ أو مطلقا.

(۳) انظر الوسائل ۱۸: ۱۷۰، الباب ۳ من أبواب کیفیهٔ الحکم و الدعوی و غیره.

(۴) فی ف: علی المنکر.

(۵) انظر النهایهٔ: ۴۴۶، هذا فی الإجارهٔ و لم نعثر علیه فی الغصب. (*)

*****ص ۲۵۳*****

حین الغصب إلی التلف - کمـا حکی عن الشـهید الثانی (۱) - إذ لم یعلم لـذلک وجه صـحیح و لم أظفر بمن وجه دلالتها علی هـذا المطلب. نعم، اسـتدلوا علی هذا القول بأن العین مضمونهٔ فی جمیع تلک الأزمنهٔ التی منها زمان ارتفاع قیمته (۲) و فیه: إن ضمانها فی تلک الحال، إن ارید به وجوب قیمهٔ ذلک الزمان لو تلف فیه فمسلم، إذ تدارکه لا یکون إلا بذلک، لکن المفروض أنها لم تتلف فیه و إن ارید به استقرار قیمهٔ ذلک الزمان علیه فعلا و إن تنزلت بعد ذلک، فهو مخالف لما تسالموا علیه من عدم ضمان ارتفاع القیمهٔ مع رد العین و إن ارید اسـتقرارها علیه بمجرد الارتفاع مراعی بالتلف، فهو و إن لم یخالف الاتفاق إلا أنه مخالف لأصالـهٔ البراءهٔ من غیر دلیل شاغل، عدا ما حکاه فی الریاض عن خاله العلامهٔ قدس الله تعالی روحهما من قاعدهٔ نفی الضرر الحاصل علی المالک (۳).

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۲: ۲۰۹ و الروضهٔ البهیهٔ ۷: ۴۳ - ۴۴ و حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۶: ۲۴۴.

(۲) ممن اسـتدل بذلک: الفاضل المقداد فی التنقیح ۴: ۷۰ و ابن فهـد الحلی فی المهذب البارع ۴: ۲۵۲ و الشهید الثانی فی المسالک ۲: ۲۰۹ و انظر مفتاح الکرامهٔ ۶: ۲۴۴.

(۳) الریاض ۲: ۳۰۴ و المراد ب خاله العلامهٔ هو العلامهٔ الأکبر الآغا محمد باقر الوحید البهبهانی قدس سره. (*)

*****ص ۲۵۴*****

و فیه نظر، کما اعترف به بعض من تأخر (۱). نعم، یمکن توجیه الاستدلال المتقدم - من کون العین مضمونهٔ فی جمیع الأزمنهٔ - : بأن العین إذا ارتفعت قیمتها فی زمان و صار مالیتها مقومهٔ بتلک القیمهٔ، فکما أنه إذا تلفت حینئذ یجب تدارکها بتلک القیمهٔ، فکذا إذا حیل بینها و بین المالک حتی تلفت، إذ لا فرق مع عدم التمکن منها بین أن تتلف أو تبقی. نعم، لو ردت تدارک تلک المالیهٔ بنفس العین و ارتفاع القیمهٔ السوقیهٔ أمر اعتباری لا یضمن بنفسه، لعدم کونه مالا و إنما هو مقوم لمالیهٔ المال و به تمایز (۲) الأموال کثرهٔ و قلهٔ و الحاصل: أن للعین فی کل زمان من أزمنهٔ تفاوت قیمته مرتبهٔ من المالیهٔ، ازیلت ید المالک منها و انقطعت سلطنته عنها، فإن ردت العین فلا مال سواها یضمن و إن تلفت استقرت علیا (۳) تلک المراتب (۴)، لدخول الأدنی تحت الأعلی، نظیر ما لو فرض للعین منافع متفاوتهٔ متضادهٔ، حیث إنه یضمن الأعلی منها و لأجل ذلک استدل العلامهٔ فی التحریر للقول باعتبار یوم الغصب بقوله: لأنه زمان إزالهٔ ید المالک (۵) و نقول فی توضیحه: إن کل زمان من أزمنهٔ الغصب قد ازیلت

***** (هامش) *****

(۱) المراد به صاحب الجواهر قدس سره فی الجواهر ۳۷: ۱۰۵.

(۲) فی ف: تمیز.

(۳) فی ف و ن: أعلی.

(۴) فی ف زیادهٔ: علیه.

(۵) التحریر ۲: ۱۳۹. (*)

*****ص ۲۵۵*****

یدفیه المالک من العین علی حسب مالیته، ففی زمان ازیلت من مقدار درهم و فی آخر عن درهمین و فی ثالث عن ثلاثهٔ، فإذا استمرت الإزالهٔ إلی زمان التلف وجبت غرامهٔ أکثرها، فتأمل و استدل فی السرائر و غیرها علی هذا القول بأصالهٔ الاشتغال (۱)، لاشتغال ذمته بحق المالک (۲) و لا یحصل البراءهٔ إلا بالأعلی و قد یجاب بأن الأصل فی المقام البراءهٔ، حیث إن الشک فی التکلیف بالزائد (۳). نعم، لا بأس بالتمسک باستصحاب الضمان المستفاد من حدیث الید (۴). ثم إنه حکی عن المفید و القاضی و الحلبی: الاعتبار بیوم البیع فیما کان فساده من جههٔ التفویض (۵) إلی حکم المشتری (۶) و لم یعلم له وجه و لعلهم یریدون به یوم القبض، لغلبهٔ اتحاد زمان البیع و القبض، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۲: ۴۸۱، الریاض ۲: ۳۰۴، المناهل: ۲۹۹.

(۲) فی ف: لاشتغال ذمهٔ المالک.

(۳) أجاب عنها بذلک فی الجواهر ۳۷: ۱۰۶.

(۴) و هو ما ورد عنه صلی الله علیه و آله : علی الید ما أخذت حتی تؤدی، عوالی اللآلی ۳: ۲۴۶، الحدیث ۲.

(۵) فی غیر ش: تفویض.

(۶) المقنعهٔ: ۵۹۳ و لم نعثر علیه فی الکافی و المهذب و الظاهر أن المؤلف قدس سره أخذ ذلک عن العلامهٔ قدس سره فی المختلف ۵: ۲۴۳ و ۲۴۴، حیث نقل عن الشیخ فی النهایهٔ ما نصه: من اشتری شیئا بحکم نفسه و لم یذکر الثمن بعینه کان البیع باطلا، فإن هلک فی ید المبتاع کان علیه قیمته یوم ابتیاعه - إلی أن قال - و کذا قال المفید و ابن البراج و أبو الصلاح. (*)

*****ص ۲۵۶*****

ثم إنه لا عبرهٔ بزیادهٔ القیمهٔ بعد التلف علی جمیع الأقوال، إلا أنه تردد فیه فی الشرائع (۱) و لعله - کما قیل (۲) - من جههٔ احتمال

کون القیمی مضمونا بمثله و دفع القیمهٔ إنما هو لإسقاط المثل و قد تقدم أنه مخالف لإطلاق النصوص و الفتاوی (۳). ثم إن ما ذکرنا (۴) من الخلاف إنما هو فی ارتفاع القیمهٔ بحسب الأزمنهٔ و أما إذا کان بسبب الأمکنهٔ، کما إذا کان فی محل الضمان بعشرهٔ و فی مکان التلف بعشرین و فی مکان المطالبهٔ بثلاثین، فالظاهر اعتبار محل التلف، لأن مالیهٔ الشیء تختلف بحسب الأماکن و تدارکه بحسب مالیته. ثم إن جمیع ما ذکرنا من الخلاف إنما هو فی ارتفاع القیمهٔ السوقیهٔ الناشیءهٔ من تفاوت رغبهٔ الناس و أما إذا کان حاصلا من زیادهٔ فی العین، فالظاهر - کما قیل (۵) - عدم الخلاف فی ضمان أعلی القیم و فی الحقیقهٔ لیست قیم التالف مختلفهٔ و إنما زیادتها فی بعض أوقات الضمان لأجل الزیادهٔ العینیهٔ الحاصلهٔ فیه النازلهٔ منزلهٔ الجزء الفائت.

***** (هامش) *****

(۱) الشرائع ۳: ۲۴۰.

(۲) قاله الشهید الثانی فی الروضهٔ البهیهٔ ۷: ۴۰.

(۳) راجع الصفحهٔ ۲۴۰ - ۲۴۲.

(۴) فی ف: ما ذکره.

(۵) قاله الشهید الثانی قدس سره فی عکس المسألهٔ و هو ما إذا استند نقص القیمهٔ إلی نقص فی العین، انظر المسالک ۲: ۲۰۹ و الروضهٔ البهیهٔ ۷: ۴۴ و قرره فی الجواهر ۳۷: ۱۰۷ و الظاهر أن المؤلف قدس سره أراد من الزیادهٔ: الزیادهٔ الفائتهٔ، بدلیل قوله فیما سیأتی: النازلهٔ منزلهٔ الجزء الفائت و قوله: نعم یجری الخلاف المتقدم فی قیمهٔ هذه الزیادهٔ الفائتهٔ. (*)

*****ص ۲۵۷*****

نعم، یجری الخلاف المتقدم فی قیمهٔ هذه الزیادهٔ الفائتهٔ و أن (۱) العبرهٔ بیوم فواتها أو یوم ضمانها أو أعلی القیم. ثم إن فی حکم تلف العین فی جمیع ما ذکر - من ضمان المثل أو القیمهٔ - حکم تعذر الوصول إلیه و إن لم یهلک، کما لو سرق أو غرق أو ضاع أو أبق، لما دل علی الضمان بهذه الامور فی باب الأمانات المضمونهٔ (۲) و هل یقید ذلک بما إذا حصل الیأس من الوصول إلیه، أو بعدم رجاء وجدانه، أو یشمل ما لو علم وجدانه فی مدهٔ طویلهٔ (۳) یتضرر المالک من انتظارها، أو (۴) و لو کانت قصیرهٔ؟ وجوه. ظاهر أدلهٔ ما ذکر من الامور (۵) : الاختصاص بأحد الأولین، لکن ظاهر إطلاق الفتاوی الأخیر، کما یظهر من إطلاقهم أن اللوح المغصوب فی السفینهٔ إذا خیف من نزعه غرق مال لغیر الغاصب انتقل إلی قیمته إلی أن یبلغ الساحل (۶).

***** (هامش) *****

(۱) فی ش: فإن.

(۲) راجع الوسائل ۱۳: ۱۲۷، الباب ۵ من أبواب أحکام الرهن، الحدیث ۸ و الصفحهٔ ۲۲۹، الباب ۵، الحدیث الأول.

(۳) کلمهٔ طویلهٔ مشطوب علیها فی خ و ص.

(۴) لم ترد أو فی خ، م، ع و ص.

(۵) یعنی: السرقهٔ و الغرق و الضیاع و الإباق.

(۶) صرح بذلک العلامهٔ فی القواعد ۱: ۲۰۷ و التذکرهٔ ۲: ۳۹۶ و نسبه السید العاملی إلی صریح جامع المقاصد و المسالک و الروضهٔ و ظاهر غیرها، راجع مفتاح الکرامهٔ ۶: ۲۸۴. (*)

*****ص ۲۵۸*****

و یؤیده:

أن فیه جمعا بین الحقین بعد فرض رجوع القیمهٔ إلی ملک الضامن عند التمکن من العین، فإن تسلط الناس علی مالهم الذی فرض کونه فی عهدته یقتضی جواز مطالبهٔ الخروج عن عهدته عند تعذر نفسه، نظیر ما تقدم فی تسلطه علی مطالبهٔ القیمهٔ للمثل المتعذر فی

المثلی (۱). نعم، لو کان زمان التعذر قصیرا جدا، بحیث لا یحصل صدق عنوان الغرامهٔ و التدارک علی أداء القیمهٔ، أشکل الحکم. ثم الظاهر عدم اعتبار التعذر المسقط للتکلیف، بل لو کان ممکنا بحیث یجب علیه السعی فی مقدماته لم یسقط القیمهٔ زمان السعی، لکن ظاهر کلمات بعضهم (۲) : التعبیر بالتعذر و هو الأوفق بأصالهٔ عدم تسلط المالک علی أزید من إلزامه برد العین، فتأمل و لعل المراد به التعذر فی الحال و إن کان لتوقفه علی مقدمات زمانیهٔ یتأخر لأجلها ذو المقدمهٔ. ثم إن ثبوت القیمهٔ مع تعذر العین لیس کثبوتها مع تلفها فی کون دفعها حقا للضامن، فلا یجوز للمالک الامتناع (۳)، بل له أن یمتنع (۴) من

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الأمر السادس، الصفحهٔ ۲۲۶.

(۲) کالمحقق فی الشرائع ۳: ۲۳۹ و ۲۴۱ و العلامهٔ فی القواعد ۱: ۲۰۵ و التحریر ۲: ۱۳۹ و ۱۴۰ و غیرهما و الشهید فی الدروس ۳: ۱۱۲ و المحقق السبزواری فی الکفایهٔ: ۲۵۸.

(۳) عبارهٔ فلا یجوز للمالک الامتناع وردت فی ف قبل قوله: ثم إن ثبوت...

(۴) کذا فی ص و مصححهٔ ن و فی سائر النسخ: أن یمنع. (*)

*****ص ۲۵۹*****

أخذها و یصبر إلی زوال العذر، کما صرح به الشیخ فی المبسوط (۱) و یدل علیه قاعدهٔ تسلط الناس علی أموالهم و کما أن تعذر رد العین فی حکم التلف فکذا خروجه عن التقویم. ثم إن المال المبذول یملکه المالک بلا خلاف، - کما فی المبسوط (۲) و الخلاف (۳) و الغنیهٔ (۴) و السرائر (۵) - و ظاهرهم إرادهٔ نفی الخلاف بین المسلمین و لعل الوجه فیه: أن التدارک لا یتحقق إلا بذلک و لولا ظهور الإجماع و أدلهٔ الغرامهٔ (۶) فی الملکیهٔ لاحتملنا أن یکون مباحا له إباحهٔ مطلقهٔ و إن لم یدخل فی ملکه، نظیر الإباحهٔ المطلقهٔ فی المعاطاهٔ علی القول بها فیها و یکون دخوله فی ملکه مشروطا بتلف العین و حکی الجزم بهذا الاحتمال عن المحقق القمی رحمه الله فی أجوبهٔ مسائله (۷) و علی أی حال، فلا ینتقل العین إلی الضامن، فهی غرامهٔ لا تلازم فیها بین خروج المبذول عن ملکه و دخول العین فی ملکه،

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۳: ۸۷.

(۲) المبسوط ۳: ۹۵.

(۳) الخلاف ۳: ۴۱۲، کتاب الغصب، المسألهٔ ۲۶.

(۴) الغنیهٔ: ۲۸۲.

(۵) السرائر ۲: ۴۸۶.

(۶) مثل قاعدهٔ علی الید و آیهٔ الاعتداء و قاعدهٔ الإقدام و الروایات الواردهٔ فی الموارد الخاصهٔ، المتقدمهٔ فی الصفحات السابقهٔ.

(۷) لم نعثر علیه. (*)

*****ص ۲۶۰*****

و لیست معاوضهٔ لیلزم الجمع بین العوض و المعوض، فالمبذول هنا بذول

کالم مع تلف العین فی عدم البدل له و قد استشکل فی ذلک المحقق و الشهید الثانیان: قال الأول فی محکی جامعه: إن هنا إشکالا، فإنه کیف یجب القیمهٔ و یملکها الآخذ و یبقی العین علی ملکه؟ و جعلها فی مقابلهٔ الحیلولهٔ لا یکاد یتضح معناه (۱)، انتهی و قال الثانی: إن هذا لا یخلو من إشکال من حیث اجتماع العوض و المعوض علی ملک المالک من دون دلیل واضح و لو قیل بحصول الملک لکل منهما متزلزلا و (۲) توقف تملک المغصوب منه للبدل علی الیأس من العین و إن جاز له التصرف، کان وجها فی المسألهٔ

(۳)، انتهی و استحسنه فی محکی الکفایهٔ (۴). أقول: الذی ینبغی أن یقال هنا: إن معنی ضمان العین ذهابها من مال الضامن و لازم ذلک إقامهٔ مقابله من ماله مقامه (۵)، لیصدق ذهابها من کیسه.

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۶: ۲۶۱ و فیه: إن هنا إشکالا، فإنه کیف تجب القیمهٔ و یملکها بالأخذ و یبقی العبد علی ملکه...

(۲) فی مصححهٔ ن و المصدر: أو.

(۳) المسالک (الطبعهٔ الحجریهٔ) ۲: ۲۱۰.

(۴) کفایهٔ الأحکام:

۲۵۹.

(۵) کذا فی النسخ و المناسب: إقامهٔ مقابلها من ماله مقامها، لرجوع الضمیر إلی العین و کذا الکلام فی الضمائر فی الفقرهٔ الآتیهٔ. (*)

*****ص ۲۶۱*****

ثم إن الذهاب إن کان علی وجه التلف الحقیقی، أو العرفی المخرج للعین عن قابلیهٔ الملکیهٔ (۱) عرفا، وجب قیام مقابله من ماله مقامه فی الملکیهٔ و إن کان الذهاب بمعنی انقطاع سلطنته عنه و فوات الانتفاع به فی الوجوه التی بها قوام الملکیهٔ، وجب قیام مقابله مقامه فی السلطنهٔ، لا فی الملکیهٔ، لیکون مقابلا و تدارکا للسلطنهٔ الفائتهٔ، فالتدارک لا یقتضی ملکیهٔ المتدارک فی هذه الصورهٔ. نعم، لما کانت السلطنهٔ المطلقهٔ المتدارکهٔ للسلطنهٔ الفائتهٔ متوقفهٔ علی الملک، لتوقف بعض التصرفات علیها، وجب ملکیته للمبذول تحقیقا لمعنی التدارک و الخروج عن العهدهٔ و علی أی تقدیر: فلا ینبغی الإشکال فی بقاء العین المضمونهٔ علی ملک مالکها، إنما الکلام فی البدل المبذول و لا کلام أیضا فی وجوب الحکم بالإباحهٔ و بالسلطنهٔ المطلقهٔ علیها (۲) و بعد ذلک فیرجع محصل الکلام حینئذ إلی أن إباحهٔ جمیع التصرفات حتی المتوقفهٔ علی الملک هل تستلزم الملک من حین الإباحهٔ، أو یکفی فیه حصوله من حین التصرف؟ و قد تقدم فی المعاطاهٔ بیان ذلک. ثم إنه قد تحصل مما ذکرنا: أن تحقق (۳) ملکیهٔ البدل أو السلطنهٔ المطلقهٔ علیه مع بقاء العین علی ملک مالکها، إنما هو مع فوات معظم الانتفاعات به، بحیث یعد بذل البدل غرامهٔ و تدارکا، أما لو لم یفت إل

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: الملک.

(۲) کذا فی النسخ و المناسب: علیه، کما فی مصححهٔ ن.

(۳) کذا فی ن و مصححهٔ م و فی غیرهما: تحقیق. (*)

*****ص ۲۶۲*****

بعض ما لیس به قوام الملکیهٔ، فالتدارک لا یقتضی ملکه و لا السلطنهٔ المطلقهٔ علی البدل و لو فرض حکم الشارع بوجوب غرامهٔ قیمته حینئذ لم یبعد انکشاف (۱) ذلک عن انتقال العین إلی الغارم و لذا استظهر غیر واحد (۲) أن الغارم لقیمهٔ الحیوان الذی وطأه یملکه، لأنه و إن وجب بالوط ء نفیه عن البلد و بیعه فی بلد آخر، لکن هذا لا یعد فواتا لما به قوام المالیهٔ. هذا کله مع انقطاع السلطنهٔ عن العین مع بقائها علی مقدار ملکیتها (۳) السابقهٔ. أما لو خرج (۴) عن التقویم مع بقائها علی صفهٔ الملکیهٔ، فمقتضی قاعدهٔ الضمان وجوب کمال القیمهٔ، مع بقاء العین علی ملک المالک (۵)، لأن القیمهٔ عوض الأوصاف أو الأجزاء (۶) التی خرجت العین لفواتها عن التقویم، لا عوض العین نفسها، کما فی الرطوبهٔ الباقیهٔ بعد الوضوء بالماء المغصوب، فإن بقاءها علی ملک مالکها لا ینافی معنی الغرامهٔ،

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و الصواب: کشف، کما فی مصححهٔ ن و استظهر فی ص و ش.

(۲) منهم الشهید الثانی فی الروضة البهیة ۹: ۳۱۱ و السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۴۹۹.

(۳) کذا و الأولی التعبیر ب مالیتها کما فی مصححة ن.

(۴) کذا و المناسب: خرجت.

(۵) فی ما عدا ش زیادة: به، إلا أنه شطب علیها فی ن.

(۶) فی م و ش: و الأجزاء. (*)

*****ص ۲۶۳*****

لفوات معظم الانتفاعات به (۱)، فیقوی عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالک و لو بذل القیمة. قال فی القواعد (۲) - فی ما لو خاط ثوبه بخیوط مغصوبة - : و لو طلب المالک نزعها و إن أفضی إلی التلف وجب، ثم یضمن الغاصب النقص و لو لم یبق لها قیمة غرم جمیع القیمة، انتهی و عطف علی ذلک فی محکی جامع المقاصد (۳) قوله: و لا یوجب ذلک خروجها عن ملک المالک، کما سبق من أن جنایة الغاصب توجب أکثر الأمرین و لو استوعبت (۴) القیمة أخذها و لم تدفع العین (۵)، انتهی و عن المسالک فی هذه المسألة: أنه إن لم یبق له قیمة ضمن جمیع القیمة و لا یخرج بذلک عن ملک مالکه کما سبق، فیجمع بین العین و القیمة (۶). لکن عن مجمع البرهان - فی هذه المسألة - : اختیار عدم وجوب النزع، بل قال: یمکن أن لا یجوز و یتعین القیمة، لکونه بمنزلة التلف و حینئذ یمکن جواز الصلاة فی هذا الثوب المخیط، إذ لا غصب فیه یجب

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد به فی ش.

(۲) فی ش: شرح القواعد و المظنون بل المقطوع أن ما صدر عن قلمه الشریف هو القواعد، کما ورد فی سائر النسخ، بدلیل قوله فیما سیأتی: و عطف علی ذلک فی محکی جامع المقاصد، لکن مصحح ش لما رأی أن المنقول لم یکن بتمامه فی القواعد، أضاف إلیه کلمة: شرح.

(۳) عبارة فی محکی جامع المقاصد لم ترد فی ش.

(۴) فی غیر ف: استوعب.

(۵) جامع المقاصد ۶: ۳۰۴ - ۳۰۵ و انظر القواعد ۱: ۲۰۷.

(۶) المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۰۷ - ۲۰۸. (*)

*****ص ۲۶۴*****

رده، کما قیل بجواز المسح بالرطوبة الباقیة من الماء المغصوب الذی حصل العلم به بعد إکمال الغسل و قبل المسح (۱)، انتهی و استجوده بعض المعاصرین (۲)، ترجیحا لاقتضاء ملک المالک للقیمة خروج المضمون عن ملکه، لصیرورته عوضا شرعا و فیه: أنه لا منشأ لهذا الاقتضاء و أدلة الضمان قد عرفت أن محصلها یرجع إلی وجوب تدارک ما ذهب من المالک، سواء کان الذاهب نفس العین کما فی التلف الحقیقی، أو کان الذاهب السلطنة علیها التی بها قوام مالیتها کغرق المال، أو کان الذاهب الأجزاء أو الأوصاف التی یخرج بذهابها العین عن التقویم مع بقاء ملکیته (۳) و لا یخفی أن العین علی التقدیر الأول خارج (۴) عن الملکیة عرفا و علی الثانی: السلطنة المطلقة علی البدل بدل عن السلطنة المنقطعة عن العین و هذا معنی بدل الحیلولة و علی الثالث: فالمبذول عوض عما خرج المال بذهابه عن التقویم، لا عن نفس العین، فالمضمون فی الحقیقة هی تلک الأوصاف التی تقابل بجمیع القیمة، لا نفس العین الباقیة، کیف! و لم تتلف هی و لیس لها علی تقدیر التلف أیضا عهدة مالیة؟ بل الأمر بردها مجرد تکلیف لا یقابل بالمال، بل لو استلزم رده (۵) ضررا مالیا علی الغاصب

***** (هامش) *****

(۱) مجمع الفائدة ۱۰: ۵۲۱.

(۲) هو صاحب الجواهر فی الجواهر ۳۷: ۸۰.

(۳) کذا و المناسب: ملکیتها.

(۴) کذا و المناسب: خارجة.

(۵) کذا فی النسخ و المناسب: ردها. (*)

*****ص ۲۶۵*****

أمکن سقوطه، فتأمل و لعل ما عن المسالک: من أن ظاهرهم عدم وجوب إخراج الخیط المغصوب عن الثوب بعد خروجه عن القیمة بالإخراج، فتعین القیمة فقط (۱)، محمول علی صورة تضرر المالک بفساد الثوب المخیط أو البناء المستدخل فیه الخشبة، کما لا یأبی عنه عنوان المسألة، فلاحظ و حینئذ فلا تنافی ما تقدم عنه (۲) سابقا: من بقاء الخیط علی ملک مالکه و إن وجب بذل قیمته (۳). ثم إن هنا قسما رابعا و هو ما لو خرج المضمون عن الملکیة مع بقاء حق الأولویة فیه، کما لو صار الخل المغصوب خمرا، فاستشکل فی القواعد وجوب ردها مع القیمة (۴) و لعله من استصحاب وجوب ردها و من أن الموضوع فی المستصحب ملک المالک، إذ لم یجب إلا رده و لم یکن المالک إلا أولی به (۵). إلا أن یقال: إن الموضوع فی الاستصحاب عرفی و لذا کان الوجوب مذهب جماعة، منهم الشهیدان (۶) و المحقق الثانی (۷) و یؤیده أنه لو عاد خلا ردت إلی المالک بلا خلاف ظاهر.

***** (هامش) *****

(۱) انظر المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۰۷ و العبارة منقولة بالمعنی.

(۲) کلمة عنه من ف و ش.

(۳) راجع الصفحة ۲۶۳.

(۴) القواعد ۱: ۲۰۶.

(۵) فی ف: و لم یکن المالک أولی إلا به.

(۶) الدروس ۳: ۱۱۲، المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۱۴.

(۷) جامع المقاصد ۶: ۲۹۲. (*)

*****ص ۲۶۶*****

ثم إن مقتضی صدق الغرامة علی المدفوع خروج الغارم عن عهدة العین و ضمانها، فلا یضمن ارتفاع قیمة العین بعد الدفع، سواء کان للسوق أو للزیادة المتصلة، بل المنفصلة - کالثمرة - و لا یضمن منافعه، فلا یطالب الغارم بالمنفعة بعد ذلک و عن التذکرة (۱) و بعض آخر (۲) : ضمان المنافع و قواه فی المبسوط بعد أن جعل الأقوی خلافه (۳) و فی موضع من جامع المقاصد:

أنه موضع توقف و فی موضع آخر رجح الوجوب (۴). ثم إن ظاهر عطف التعذر علی التلف فی کلام بعضهم (۵) - عند التعرض لضمان المغصوب بالمثل أو القیمة - یقتضی عدم ضمان ارتفاع القیمة السوقیة الحاصل بعد التعذر و قبل الدفع، کالحاصل بعد التلف، لکن مقتضی القاعدة ضمانه له، لأن (۶) مع التلف یتعین القیمة و لذا لیس له الامتناع من أخذها، بخلاف تعذر العین، فإن القیمة غیر متعینة، فلو صبر المالک حتی یتمکن من العین کان له ذلک و یبقی العین فی عهدة

***** (هامش) *****

(۱) التذکرة ۲: ۳۸۲.

(۲) و قال السید العاملی فی مفتاح الکرامة (۶: ۲۴۹) : و هو الأصح و فیه أیضا: و مال إلیه فی المسالک، انظر المسالک (الطبعة الحجریة) ۲: ۲۱۰.

(۳) المبسوط ۳: ۹۶.

(۴) جامع المقاصد ۶: ۲۵۱ و ۲۷۳.

(۵) مثل المحقق فی المختصر ۲: ۲۵۶ و العلامهٔ فی التحریر ۲: ۱۳۹.

(۶) فی ف بدل لأن: إذ. (*)

*****ص ۲۶۷*****

الضامن فی هـذه المـدهٔ، فلو تلفت کان له قیمتها من حین التلف، أو أعلی القیم إلیه، أو یوم الغصب، علی الخلاف و الحاصل: أن قبل دفع القیمـهٔ یکون العین الموجودهٔ فی عهـدهٔ الضـامن، فلاـ عـبرهٔ بیوم التعـذر و الحکم بکون یوم التعـذر بمنزلـهٔ یوم التلف مع الحکم بضـمان الاجرهٔ و النماء إلی دفع البـدل و إن تراخی عن التعذر، مما لا یجتمعان ظاهرا، فمقتضـی القاعدهٔ ضـمان الارتفاع إلی یوم دفع البـدل، نظیر دفع القیمهٔ عن المثل المتعذر فی المثلی. ثم إنه لا إشـکال فی أنه إذا ارتفع تعذر رد العین و صار ممکنا، وجب ردها إلی مالکها (۱) - کما صرح به فی جامع المقاصد (۲) - فورا و إن کان فی إحضارها (۳) مؤونهٔ، کما کان قبل التعذر، لعموم علی الید ما أخذت حتی تؤدی (۴) و دفع البـدل لأجـل الحیلولـهٔ إنما أفاد خروج الغاصب عن الضـمان، بمعنی أنه لو تلف لم یکن علیه قیمته بعد ذلک و استلزم (۵) ذلک - علی ما اخترناه (۶) - عدم (۷) ضمان المنافع و النماء المنفصل و المتصل بعد دفع الغرامهٔ.

***** (هامش) *****

(۱) فی غیر ش: رده إلی مالکه.

(۲) جامع المقاصد ۶: ۲۶۱.

(۳) فی غیر ش: إحضاره.

(۴) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶ و الصفحهٔ ۳۸۹، الحدیث ۲۲.

(۵) فی ش کتب فوق الکلمهٔ: و لازم - ظ.

(۶) تقدم فی الصفحهٔ ۲۶۶.

(۷) فی غیر ف و ش: من عدم، إلا أنه شطب علی من فی ن و خ. (*)

*****ص ۲۶۸*****

و سـقوط وجوب الرد حین التعـذر للعـذر العقلی، فلا یجوز استصـحابه، بل مقتضـی الاستصـحاب و العموم هو الضـمان المدلول علیه بقوله علیه السلام : علی الید ما أخذت المغیا بقوله: حتی تؤدی و هل الغرامهٔ المدفوعهٔ تعود ملکه (۱) إلی الغارم بمجرد طرو التمکن، فیضـمن العین من یوم التمکن ضـمانا جدیـدا بمثله أو قیمته یوم حـدوث الضـمان أو یوم التلف أو أعلی القیم، أو أنها باقیهٔ علی ملک مالک العین و کون (۲) العین مضـمونهٔ بها لا بشیء آخر فی ذمهٔ الغاصب، فلو تلفت استقر ملک المالک علی الغرامهٔ، فلم یحدث فی العین إلاـ حکم تکلیفی بوجوب رده و أمـا الضـمان و عهـدهٔ جدیـدهٔ فلا؟ وجهان: أظهرهما الثانی، لاستصـحاب کون العین مضـمونهٔ بالغرامهٔ و عدم طرو ما یزیل ملکیته عن الغرامهٔ أو یحدث ضـمانا جدیدا و مجرد عود التمکن لا یوجب عود سـلطنهٔ المالک حتی یلزم من بقاء ملکیته (۳) علی الغرامـهٔ الجمع بین العوض و المعوض، غایهٔ ما فی الباب قدرهٔ الغاصب علی إعادهٔ السـلطنهٔ الفائتهٔ المبدلهٔ (۴) عنها بالغرامهٔ و وجوبها علیه و حینئذ، فإن دفع العین فلا إشکال فی زوال ملکیهٔ (۵) المالک

***** (هامش) *****

(۱) کذا و الصحیح: ملکها.

(۲) شطب علی کلمهٔ کون فی ن و صحح فی ص ب تکون.

(۳) فی ش: مالکیته.

(۴) کذا و المناسب: المبدل، کما فی مصححهٔ ن.

(۵) فی نسخهٔ بدل ش: مالکیهٔ. (*)

*****ص ۲۶۹*****

للغرامهٔ و توهم:

أن المدفوع کان بدلا (۱) عن القدر الفائت من السلطنهٔ فی زمان التعذر فلا یعود لعدم عود مبدله، ضعیف فی الغایهٔ، بل کان بدلا عن أصل السلطنهٔ یرتفع بعودها، فیجب دفعه، أو دفع بدله مع تلفه، أو خروجه عن ملکه بناقل لازم بل جائز و لا یجب رد نمائه المنفصل و لو لم یدفعها (۲) لم یکن له مطالبهٔ الغرامهٔ أولاـ إذ ما لم یتحقق السلطنهٔ لم یعد الملک إلی الغارم، فإن الغرامهٔ عوض السلطنهٔ لا عوض قدرهٔ الغاصب علی تحصیلها للمالک، فتأمل. نعم، للمالک مطالبهٔ عین ماله، لعموم الناس مسلطون علی أموالهم (۳) و لیس ما عنده من المال عوضا من مطلق السلطنهٔ حتی سلطنهٔ المطالبهٔ، بل سلطنهٔ الانتفاع بها علی الوجه المقصود من الأملاک و لذا لا یباح (۴) لغیره بمجرد بذل الغرامهٔ و مما ذکرنا (۵) یظهر أنه لیس للغاصب حبس العین إلی أن یدفع

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد بدلا فی ف.

(۲) کذا فی ش و مصححهٔ خ و فی سائر النسخ: یدفعه و الصحیح ما أثبتناه کما أثبته المامقانی و قال: هذه الجملهٔ عطف علی قوله: فإن دفع العین و الضمیر المنصوب بقوله: لم یدفع، عائد إلی العین، غایهٔ الآمال: ۳۱۹ و أثبتها الشهیدی کما فی سائر النسخ، لکنه قال: الصواب: یدفعها، لأن الضمیر راجع إلی العین، هدایهٔ الطالب: ۲۴۵.

(۳) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۴) کذا و المناسب: لا تباح، کما فی مصححهٔ خ.

(۵) فی خ، ع و ص زیادهٔ: أیضا. (*)

*****ص ۲۷۰*****

المالک القیمهٔ، کما اختاره فی التذکرهٔ (۱) و الإیضاح (۲) و جامع المقاصد (۳) و عن التحریر: الجزم بأن له ذلک (۴) و لعله لأن القیمهٔ عوض إما عن العین و إما عن السلطنهٔ علیه (۵) و علی أی تقدیر فیتحقق التراد و حینئذ فلکل من صاحبی العوضین حبس ما بیده حتی یتسلم ما بید الآخر و فیه: أن العین بنفسها لیست عوضا و لا معوضا و لذا تحقق للمالک الجمع بینها و بین الغرامهٔ، فالمالک مسلط علیها و المعوض للغرامهٔ (۶) السلطنهٔ الفائتهٔ التی هی فی معرض العود بالتراد. اللهم إلا أن یقال: له حبس العین من حیث تضمنه لحبس مبدل الغرامهٔ و هی السلطنهٔ الفائتهٔ و الأقوی: الأول. ثم لو قلنا بجواز الحبس، لو حبسه (۷) فتلفت العین محبوسا، فالظاهر أنه لا یجری علیه حکم المغصوب، لأنه حبسه بحق، نعم

***** (هامش) *****

(۱) التذکرهٔ ۲: ۳۸۵.

(۲) إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۸.

(۳) جامع المقاصد ۶: ۲۶۱.

(۴) التحریر ۲: ۱۴۰ و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامهٔ ۶: ۲۵۶.

(۵) کذا فی النسخ و المناسب: علیها، کما استظهر فی ص.

(۶) فی ش: لغرامهٔ.

(۷) کذا و المناسب: حبسها، لعود الضمیر إلی العین و کذا الکلام فیما یأتی من الضمائر. (*)

*****ص ۲۷۱*****

یضـمنه، لأـنه قبضه لمصـلحة نفسه و الظاهر أنه بقیمـة یوم التلف - علی ما هو الأصل فی کل مضـمون - و من قال بضـمان المقبوض بأعلی القیم یقول به هنا من زمان الحبس إلی زمان التلف و ذکر العلامة فی القواعد:

أنه لو حبس فتلف محبوسا، فالأقرب ضـمان قیمته الآن و استرجاع القیمة الاولی (۱) و الظاهر أن مراده ب قیمة (۲) الآن: مقابل القیمة السابقـة، بناء علی زوال حکم الغصب عن العین، لکونه محبوسا بغیر عـدوان، لا خصوص حین التلف و کلمات کثیر منهم لا یخلو عن اضـطراب. ثم إن أکثر مـا ذکرنـاه مـذکور فی کلماتهم فی باب الغصب، لکن الظاهر أن أکثرها بل جمیعها حکم المغصوب من حیث کونه مضـمونا، إذ لیس فی الغصب خصوصیة زائدة. نعم، ربما یفرق من جهة نص فی المغصوب مخالف لقاعدة الضمان، کما احتمل فی الحکم بوجوب قیمـة یوم الضـمان من جهـة صـحیحة أبی ولاـد (۳) أو أعلی القیم علی مـا تقـدم من الشـهید الثـانی دعوی دلاـلة الصحیحة علیه (۴) و أما ما اشتهر من أن الغاصب مأخوذ بأشق الأحوال، فلم نعرف له مأخذا واضحا.

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۲۰۴.

(۲) فی ف: بقیمته.

(۳) تقدمت فی الصفحة ۲۴۶ - ۲۴۷.

(۴) تقدم فی الصفحة ۲۵۲. (*)

*****ص ۲۷۲*****

و لنختم بذلک أحکام المبیع بالبیع الفاسد و إن بقی منه أحکام (۱) اخر أکثر مما ذکر و لعل بعضها یجئ فی بیع الفضولی إن شاء الله تعالی (۲).

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد أحکام فی ش.

(۲) یجئ فی الصفحة ۳۴۵. (*)

*****ص ۲۷۳*****

## بدایة الحکمة

### مقدمة فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته

مقدمة فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته

بسم الله الرحمن الرحیم الحمـد لله و له الثناء بحقیقته و الصـلاة و السـلام علی رسوله محمد خیر خلیقته و آله الطاهرین من أهل بیته و عترته.

الحکمـة الإلهیة علم یبحث فیه عن أحوال الموجود بما هو موجود و موضوعها الذی یبحث فیه عن أعراضه الذاتیة هو الموجود بما هو موجود و غایتها معرفة الموجودات علی وجه کلی و تمییزها مما لیس بموجود حقیقی.

توضـیح ذلک أن الإنسان یجد من نفسه أن لنفسه حقیقة و واقعیة و أن هناک حقیقة و واقعیة وراء نفسه و أن له أن یصـیبها فلا یطلب شیئا من الأشـیاء و لا یقصده إلا من جهة أنه هو ذلک الشـیء فی الواقع و لا یهرب من شیء و لا یندفع عنه إلا لکونه هو ذلک الشیء فی الحقیقة. فالطفل الذی یطلب الضـرع مثلا إنما یطلب ما هو بحسب الواقع لبن لا ما هو بحسب التوهم و الحسـبان کذلک و الإنسان

الـذی یهرب من سبع إنما یهرب مما هو بحسب الحقیقهٔ سبع لا بحسب التوهم و الخرافهٔ. لکنه ربما أخطأ فی نظره فرأی ما لیس بحق حقا واقعا فی الخارج

*****ص ۷*****

کـالبخت و الغول أو اعتقـد مـا هو حق واقع فی الخـارج باطلا خرافیا کالنفس المجردهٔ و العقل المجرد فمست الحاجـهٔ بادئ بـدء إلی معرفـهٔ أحوال الموجود بمـا هو موجود الخاصـهٔ به لیمیز بها ما هو موجود فی الواقع مما لیس کـذلک و العلم الباحث عنها هو الحکمهٔ الإلهیهٔ.

فالحکمـهٔ الإلهیـهٔ هی العلم البـاحث عن أحـوال الموجـود بمـا هـو موجود و یسـمی أیضـا الفلسـفهٔ الأـولی و العلم الأـعلی و موضوعه الموجود بمـا هو موجود و غایته تمییز الموجودات الحقیقیـهٔ من غیرها و معرفـهٔ العلل العالیـهٔ للوجود و بالأخص العلـهٔ الأولی التی إلیه تنتهی سلسلهٔ الموجودات و أسمائه الحسنی و صفاته العلیا و هو الله عز إسمه

## المرحلهٔ الأولی فی کلیات مباحث الوجود و فیها اثنا عشر فصل

### اشارهٔ

المرحلهٔ الأولی فی کلیات مباحث الوجود و فیها اثنا عشر فصل

الفصل الأول فی بداههٔ مفهوم الوجود

الفصل الثانی فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی

الفصل الثالث فی أن الوجود زائد علی الماهیهٔ عارض له

الفصل الرابع فی أصالهٔ الوجود و اعتباریهٔ الماهیهٔ

الفصل الخامس فی أن الوجود حقیقهٔ واحدهٔ مشککهٔ

الفصل السادس فی ما یتخصص به الوجود

الفصل السابع فی أحکام الوجود السلبیهٔ

الفصل الثامن فی معنی نفس الأمر

الفصل التاسع الشیئیهٔ تساوق الوجود

الفصل العاشر فی أنه لا تمایز و لا علیهٔ فی العدم

الفصل الحادی عشر فی أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

الفصل الثانی عشر فی امتناع إعادهٔ المعدوم بعینه

### الفصل الأول: فی بداههٔ مفهوم الوجود

الفصل الأول فی بداههٔ مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بـدیهی معقول بنفس ذاته لاـ یحتـاج فیه إلی توسـیط شـیء آخر فلاـ معرف له من حـد أو رسم لوجوب کون المعرف أجلی و أظهر من المعرف فما أورد فی تعریفه من أن الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العین أو الـذی یمکن أن یخبر عنه من قبیل شـرح الاسم دون المعرف الحقیقی علی أنه سـیجیء أن الوجود لا جنس له و لا فصل له ول خاصهٔ له بمعنی إحدی الکلیات الخمس و المعرف یترکب منها فلا معرف للوجود

## الفصل الثانی: فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی

الفصل الثانی فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی

یحمل الوجود علی موضوعاته بمعنی واحد اشتراکا معنوی.

و من الدلیل علیه أنا نقسم الوجود إلی أقسامه المختلفة کتقسیمه إلی وجود الواجب و وجود الممکن و تقسیم وجود الممکن إلی وجود الجوهر و وجود العرض ثم وجود الجوهر إلی أقسامه و وجود العرض إلی أقسامه و من المعلوم أن التقسیم یتوقف فی صحته علی وحدة المقسم و وجوده فی الأقسام.

*****ص ۱۱*****

و من الدلیل علیه أنا ربما أثبتنا وجود شیء ثم ترددنا فی خصوصیة ذاته کما لو أثبتن للعالم صانعا ثم ترددنا فی کونه واجبا أو ممکنا و فی کونه ذا ماهیة أو غیر ذی ماهیة و کما لو أثبتنا للإنسان نفسا ثم شککنا فی کونها مجردة أو مادیة وجوهرا أو عرضا مع بقاء العلم به وجوده علی ما کان فلو لم یکن للوجود معنی واحد بل کان مشترکا لفظی متعددا معناه بتعدد موضوعاته لتغیر معناه بتغیر موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة.

و من الدلیل علیه أن العدم یناقض الوجود و له معنی واحد إذ لا تمایز فی العدم فللوجود الذی هو نقیضه معنی واحد و إلا ارتفع النقیضان و هو محال و القائلون باشتراکه اللفظی بین الأشیاء أو بین الواجب و الممکن إنما ذهبوا إلیه حذر من لزوم السنخیة بین العلة و المعلول مطلقا أو بین الواجب و الممکن ورد بأنه یستلزم تعطیل العقول عن المعرفة فإنا إذا قلنا الواجب موجود فإن کان المفهوم منه المعنی الذی یفهم من وجود الممکن لزم الاشتراک المعنوی و إن کان المفهوم منه ما یقابله و هو مصداق نقیضه کان نفیا لوجوده تعالی عن ذلک و إن لم یفهم منه شیء کان تعطیلا للعقل عن المعرفة و هو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة

## الفصل الثالث: فی أن الوجود زائد علی الماهیة عارض له

الفصل الثالث فی أن الوجود زائد علی الماهیة عارض له

بمعنی أن المفهوم من أحدهما غیر المفهوم من الآخر فللعقل أن یجرد الماهیة و هی م یقال فی جواب ما هو عن الوجود فیعتبرها وحدها فیعقلها ثم

*****ص ۱۲*****

یصفها بالوجود و هو معنی العروض فلیس الوجود عینا للماهیة و لا جزءا له و الدلیل علیه أن الوجود یصح سلبه عن الماهیة و لو کان عینا أو جزءا لها لم یصح ذلک لاستحالة سلب عین الشیء و جزئه عنه و أیضا حمل الوجود علی الماهیة یحتاج إلی دلیل فلیس عینا و لا جزءا لها لأن ذات الشیء و ذاتیاته بینة الثبوت له لا تحتاج فیه إلی دلیل و أیضا الماهیة متساویة النسبة فی نفسها إلی الوجود و العدم و لو کان الوجود عینا أو جزءا لها استحالت نسبتها إلی العدم الذی هو نقیضه

## الفصل الرابع: فی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة

الفصل الرابع فی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة

إنا لا نرتاب فی أن هناک أمورا واقعیة ذات آثار واقعیة لیست بوهم الواهم ثم ننتزع من کل من هذه الأمور المشهودة لنا فی عین أنه واحد فی الخارج مفهومین اثنین کل منهما غیر الآخر مفهوما و إن اتحدا مصداقا و هما الوجود و الماهیة کالإنسان الذی فی الخارج المنتزع عنه أنه إنسان و أنه موجود و قد اختلف الحکماء فی الأصیل منهما فذهب المشاءون إلی أصالة الوجود و نسب إلی الإشراقیین

القول بأصالـة الماهيـة و أمـا القول بأصالتهما معا فلم يـذهب إليه أحـد منهم لاسـتلزام ذلك كون كل شـيء شـيئين اثنين و هو خلاف الضرورة و الحق ما ذهب إليه المشاءون من أصالة الوجود و البرهان عليه أن الماهية من حيث هى ليست إلا هى متساوية

*****ص ۱۳*****

النسبة إلى الوجود و العـدم فلو لم يكن خروجها من حد الاسـتواء إلى مسـتوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسـطة الوجود كان ذلك منها انقلابا و هو محال بالضـرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد الاسـتواء فهو الأصـيل و ما قيل إن الماهية بنسـبة مكتسـبة من الجاعل تخرج من حـد الاسـتواء إلى مرحلـة الأصالـة فتترتب عليها الآثار مندفع بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب فما به التفاوت هو الوجود الأصـيل و إن سـمى نسـبة إلى الجاعـل و إن لم تتفـاوت و مع ذلـك حمـل عليهـا أنه موجودة و ترتبت عليهـا الآثـار كـان من الانقلاب كما تقـدم. برهان آخر الماهيات مثار الكثرة و الاختلاف بالـذات فلو لم يكن الوجود أصـيلا لم تتحقق وحـدة حقيقيـة و لا اتحاد بين ماهيتين فلم يتحقق الحمل الـذى هو الاتحاد فى الوجود و الضـرورة تقضـى بخلافه فالوجود هو الأصـيل الموجود بالـذات و الماهيـة موجودة به. برهـان آخر الماهيـة توجـد به وجود خـارجى فتترتب عليها آثارها و توجـد بعينها به وجود ذهنى كما سـيأتى فلا يترتب عليها شـيء من تلك الآثار فلو لم يكن الوجود هو الأصـيل و كانت الأصالة للماهية و هى محفوظة فى الوجودين لم يكن فرق بينهما و التالى باطل فالمقـدم مثله. برهان آخر الماهيـة من حيث هى تسـتوى نسـبتها إلى التقدم و التأخر و الشدة و الضـعف و القوة و الفعل لكن الأمور الموجودة فى الخارج مختلفـة فى هذه الأوصاف فبعضـها متقدم أو قوى كالعلة و بعضـها بخلاف ذلك كالمعلول و بعضها بالقوة و بعضها بالفعل فلو لم يكن الوجود هو الأصيل كان اختلاف هذه الصفات مستندة إليها و هى متساوية النسبة إلى الجميع هـذ خلف و هناك حجـج أخرى مـذكورة فى المطولات و للقائلين بأصالـة الماهيـة و اعتبارية الوجود حجج مدخولة كقولهم لو كان الوجود أصيل كان موجودا فى الخارج فله وجود و لوجوده وجود

*****ص ۱۴*****

فيتسـلسل و هو محـال و أجيب عنه بـأن الوجود موجود لكن بنفس ذاته لاـ به وجود آخر فلا يـذهب الأمر إلى غير النهايـة و يظهر مما تقـدم ضـعف قول آخر فى المسألة منسوب إلى المحقق الدوانى و هو أصالة الوجود فى الواجب تعالى و أصالة الماهية فى الممكنات و عليه فإطلاـق الموجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود و على الماهيـات بمعنى أنها منتسـبة إلى الوجود كاللابن و التامر بمعنى المنتسب إلى اللبن و التمر هذا و أما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته و الماهية موجودة بالعرض.

## الفصل الخامس: فى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

الفصل الخامس فى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

اختلف القائلون بأصالة الوجود فذهب بعضـهم إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة و هو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس فـالوجود عنـدهم لكونه ظـاهرا بـذاته مظهرا لغيره من الماهيـات كالنور الحسـى الـذى هو ظاهر بـذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصـار. فكما أن النور الحسـى نوع واحـد حقيقته أنه ظاهر بـذاته مظهر لغيره و هـذا المعنى متحقق فى جميع مراتب الأشـعة و الأظلة على كثرتهـا و اختلافهـا فـالنور الشديـد شديـد فى نوريته التى يشـارك فيهـا النور الضـعيف و النور الضـعيف ضـعيف فى نوريته التى يشارك فيها النور الشديد فليست شدة الشديد منه جزءا مقوما للنورية حتى يخرج الضـعيف منه و لا عرض خارجا عن الحقيقة و ليس ضعف الضـعيف قادحا فى نوريته و لا أنه مركب من النور و الظلمة لكونها أمرا عدميا بل شدة الشديد فى أصل النورية و كذا ضـعف الضعيف

*****ص ۱۵*****

فللنور عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة و الضعف و لكل مرتبة عرض عريض باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة.

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمايزة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و غير ذلك فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك و ما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد فليست خصوصية شيء من المراتب جزءا مقوما للوجود لبساطته كما سيجيء ول أمرا خارجا عنه لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه بل الخصوصية فى كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة بمعنى ما ليس بخارج منه و لها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب و هى التى ل فعلية لها إلا عدم الفعلية و هى المادة الأولى الواقعة فى أفق العدم ثم تتصاعد المراتب إلى أن تنتهى إلى المرتبة الواجبة لذاتها و هى التى لا حد لها إلا عدم الحد و لها كثرة عرضية باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة التى هى مثار الكثرة و ذهب قوم من المشاءين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها أما

*****ص ۱۶*****

كونه حقائق متباينة فلاختلاف آثارها و أما كونها متباينة بتمام الذوات فلبساطته و على هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيا خارجا عنها لازما له و الحق أنه حقيقة واحدة مشككة أما كونها حقيقة واحدة فلأنه لو لم تكن كذلك لكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات و لازمه كون مفهوم الوجود و هو مفهوم واحد كم تقدم منتزعا من مصاديق متباينة بما هى متباينة و هو محال بيان الاستحالة أن المفهوم و المصداق واحد ذاتا و إنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا فلو انتزع الواحد بم هو واحد من الكثير بما هو كثير كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير و هو محال و أيضا لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هى كثيرة فإم أن تعتبر فى صدقه خصوصية هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق و إن اعتبر فيه خصوصية ذاك لم يصدق على هذا و إن اعتبر فيه الخصوصيتان معا لم يصدق على شيء منهما و إن لم يعتبر شيء من الخصوصيتين بل انتزع من القدر المشترك بينهما لم يكن منتزعا من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد كالكلى المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع هذا خلف و أما أن حقيقته مشككة فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة التى هى صفات متفاضلة غير خارجة عن الحقيقة الواحدة كالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و القوة و الفعل و غير ذلك فهى حقيقة واحدة متكثرة فى

*****ص ۱۷*****

ذاتها يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك و بالعكس و هذا هو التشكيك.

## الفصل السادس: فى ما يتخصص به الوجود

الفصل السادس فى ما يتخصص به الوجود

تخصص الوجود بوجوه ثلاثة أحدها تخصص حقيقته الواحدة الأصلية بنفس ذاتها القائمة بذاتها و ثانيها تخصصها به خصوصيات مراتبها غير الخارجة عن المراتب و ثالثها تخصص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات و عروضه لها فيختلف باختلافها بالعرض و عروض الوجود للماهية و ثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولى الذى يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هى ثبوت الماهية به لأن ذلك هو مقتضى أصالته و اعتباريتها و إنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعه و يحمل الوجود عليها و هو فى الحقيقة من عكس الحمل و بذلك يندفع الإشكال المعروف فى حمل الوجود على الماهية من أن قاعدة الفرعية أعنى أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له توجب ثبوتا للمثبت له قبل ثبوت الثابت فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدم الشيء على نفسه و إن كان غيره توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها و هلم جرا فيتسلسل و قد اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية و بعضهم إلى تبديل الفرعية بالاستلزام فقال الحق أن

*****ص ۱۸*****

ثبوت شـیء لشـیء مسـتلزم لثبوت المثبت له و لو بهـذا الثـابت و ثبوت الوجود للماهیـهٔ مسـتلزم لثبوت الماهیـهٔ بنفس هـذا الوجود فلا إشـکال و بعضـهم إلی القول بأن الوجود لا تحقق له و لا ثبوت فی ذهن و لا فی خارج و للموجود معنی بسـیط یعبر عنه بالفارسـیهٔ ب هست و الاشتقاق صوری فلا ثبوت له حتی یتوقف علی ثبوت الماهیهٔ و بعضهم إلی القول بأن الوجود لیس له إلا المعنی المطلق و هو معنی الوجود العام و الحصـص و هو المعنی العام مضافا إلی ماهیـهٔ ماهیـهٔ بحیث یکون التقییـد داخلا و القیـد خارجا و أما الفرد و هو مجموع المقیـد و التقیید و القید فلیس له ثبوت و شـیء من هذه الأجوبهٔ علی فسادها لا یغنی طائلا و الحق فی الجواب ما تقدم من أن القاعدهٔ إنما تجری فی ثبوت شـیء لشـیء لا فی ثبوت الشیء و بعبارهٔ أخری مجری القاعدهٔ هو الهلیهٔ المرکبهٔ دون الهلیهٔ البسیطهٔ کما فی ما نحن فیه

## الفصل السابع: فی أحکام الوجود السلبیهٔ

الفصل السابع فی أحکام الوجود السلبیهٔ

منها أن الوجود لا غیر له و ذلک لأن انحصار الأصالهٔ فی حقیقته یسـتلزم بطلان کل م یفرض غیرا له أجنبیا عنه بطلانا ذاتی و منها أنه لا ثانی له لأن أصالهٔ حقیقته الواحدهٔ و بطلان کل ما یفرض غیرا له ینفی عنه کل خلیط داخل فیه أو منضم إلیه فهو صرف فی

*****ص ۱۹*****

نفسه و صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر فکل ما فرض له ثانیا عاد أولا و إلا امتاز عنه بشیء غیره داخل فیه أو خارج عنه و المفروض انتفـاؤه هـذا خلف و منهـا أنه لیس جوهرا و لاـ عرضـا أمـا أنه لیس جوهرا فلأن الجوهر ماهیـهٔ إذا وجـدت فی الخارج وجـدت لا فی الموضوع و الوجود لیس من سـنخ الماهیـهٔ و أمـا أنه لیس بعرض فلأن العرض متقوم الوجود بالموضوع و الوجود متقوم بنفس ذاته و کـل شـیء متقوم به و منهـا أنه لیس جزءا لشـیء لأـن الجزء الآـخر المفروض غیره و الوجود لاـ غیر له و مـا قیـل إن کـل ممکن زوج ترکیبی من ماهیـهٔ و وجود فاعتبار عقلی ناظر إلی الملازمهٔ بین الوجود الإمکانی و الماهیهٔ لا أنه ترکیب من جزءین أصـیلین و منها أنه لاـ جزء له لأـن الجزء إمـا جزء عقلی کـالجنس و الفصـل و إمـا جزء خـارجی کالمـادهٔ و الصورهٔ و إما جزء مقـداری کأجزاء الخط و السـطح و الجسم التعلیمی و لیس للوجـود شـیء من هـذه الأـجزاء. أمـا الجزء العقلی فلأـنه لـو کـان للوجود جنس و فصـل فجنسه إما الوجود فیکون فصـله المقسم مقوما لأن الفصل بالنسبهٔ إلی الجنس یفید تحصل ذاته لا أصل ذاته و تحصل الوجود هو ذاته هذا خلف و إمـا غیر الوجود و لاـ غیر للوجود و أمـا الجزء الخـارجی و هو المادهٔ و الصورهٔ فلأن المادهٔ و الصورهٔ هما الجنس و الفصل مأخوذین بشرط لا فانتفاء الجنس و الفصل یوجب انتفاءهم و أما الجزء المقداری فلأن المقدار من عوارض الجسم و الجسم مرکب من المادهٔ و الصورهٔ و إذ لا مادهٔ و لا صورهٔ للوجود فلا جسم له و إذ لا

*****ص ۲۰*****

جسم له فلا مقدار له و مما تقدم یظهر أنه لیس نوعا لأن تحصل النوع بالتشخص الفردی و الوجود متحصل بنفس ذاته.

## الفصل الثامن: فی معنی نفس الأمر

الفصل الثامن فی معنی نفس الأمر

قـد ظهر مما تقـدم أن لحقیقـهٔ الوجود ثبوتا و تحققا بنفسه بل الوجود عین الثبوت و التحقق و أن للماهیات و هی التی تقال فی جواب مـا هو و توجـد تارهٔ به وجود خارجی فتظهر آثاره و تارهٔ به وجود ذهنی فلا تترتب علیها الآثار ثبوتا و تحققا بالوجود لا بنفس ذاتها و إن کانـا متحـدین فی الخـارج و أن المفـاهیم الاعتباریـهٔ العقلیـهٔ و هی التی لم تنتزع من الخـارج و إنمـا اعتبرها العقل بنوع من التعمل لضـرورهٔ تضطره إلی ذلک کمفاهیم الوجود و الوحدهٔ و العلیهٔ و نحو ذلک أیضا لها نحو ثبوت بثبوت مصادیقها المحکیهٔ بها و إن لم

تکن هـذه المفاهیم مأخوذة فی مصادیقها أخـذ الماهیـة فی أفرادها و فی حـدود مصادیقه و هذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود و الماهیـة و المفاهیم الاعتباریـة العقلیـة هو المسـمی بنفس الأمر التی یعتبر صـدق القضایا بمطابقتها فیقال إن کـذا کـذا فی نفس الأمر. توضیح ذلک أن من القضایا ما موضوعها خارجی بحکم خارجی کقولنا الواجب تعالی موجود و قولنا خرج من فی البلد و قولن

*****ص ۲۱*****

الإنسـان ضاحک بالقوة و صـدق الحکم فیها بمطابقته للوجود العینی و منها ما موضوعها ذهنی بحکم ذهنی أو خارجی مأخوذ بحکم ذهنی کقولنـا الکلی إمـا ذاتی أو عرضـی و الإنسـان نوع و صـدق الحکم فیهـا بمطـابقته للـذهن لکون موطن ثبوتها هو الـذهن و کلا القسـمین صادقـان بمطابقتهمـا لنفس الأـمر فـالثبوت النفس الأـمری أعم مطلقا من کل من الثبوت الـذهنی و الخارجی و قیل إن نفس الأمر عقل مجرد فیه صور المعقولات عامـة و التصدیقات الصادقة فی القضای الذهنیة و الخارجیة تطابق ما عنده من الصور المعقولة و فیه أنا ننقل الکلام إلی ما عنده من الصور العلمیة فهی تصدیقات تحتاج فی صدقها إلی ثبوت لمضامی‌نها خارج عنها تطابقه.

## الفصل التاسع: الشیئیة تساوق الوجود

الفصل التاسع الشیئیة تساوق الوجود

الشـیئیة تساوق الوجود و العدم لا شیئیة له إذ هو بطلان محض لا ثبوت له فالثبوت و النفی فی معنی الوجود و العدم و عن المعتزلة أن الثبوت أعم مطلقا من الوجود فبعض المعـدوم ثابت عنـدهم و هو المعـدوم الممکن و یکون حینئذ النفی أخص من العدم و لا یشـمل إلاـ المعـدوم الممتنع و عن بعضـهم أن بین الوجود و العـدم واسـطة و یسـمونها الحـال و هی صـفة الموجود التی لیست بموجودة و لا معدومـة کالعالمیـة و القادریـة و الوالدیـة من الصـفات الانتزاعیـة التی ل وجود منحـازا لهـا فلاـ یقال إنها موجودة و الـذات الموجودة تتصف بها فلا یقال إنه معدومة و أما الثبوت و النفی

*****ص ۲۲*****

فهما متناقضان لا واسطة بینهما و هذه کلها أوهام یکفی فی بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لا شیئیة له.

## الفصل العاشر: فی أنه لا تمایز و لا علیة فی العدم

الفصل العاشر فی أنه لا تمایز و لا علیة فی العدم

أما عدم التمایز فلأنه فرع الثبوت و الشـیئیة و لا ثبوت و لا شیئیة فی العدم نعم ربم یتمیز عدم من عدم بإضافة الوهم إیاه إلی الملکات و أقسام الوجود فیتمیز بـذلک عدم من عدم کعدم البصـر و عدم السـمع و عدم زید و عدم عمرو و أما العدم المطلق فلا تمیز فیه و أما عـدم العلیـة فی العـدم فلبطلانه و انتفاء شـیئیته و قولهم عـدم العلـة علة لعدم المعلول قول علی سبیل التقریب و المجاز فقولهم مثلا لم یکن غیم فلم یکن مطر معنـاه بالحقیقـة أنه لم یتحقـق العلیـة الـتی بین وجود الغیم و وجود المطر و هـذا کمـا قیـل نظیر إجراء أحکـام القضایا الموجبة فی السالبة فیقال سالبة حملیة و سالبة شرطیة و نحو ذلک و إنما فیها سلب الحمل و سلب الشرط.

*****ص ۲۳*****

## الفصل الحادی عشر: فی أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

الفصل الحادی عشر فی أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

و یتبین ذلک بما تقدم أنه بطلان محض لا شـیئیة له بوجه و إنما یخبر عن شیء بشیء و أما الشبهة بأن قولهم المعدوم المطلق لا یخبر عنه یناقض نفسه فإنه بعینه إخبار عنه بعـدم الإخبار فهی مندفعة بما سـیجیء فی مباحث الوحدة و الکثرة من أن من الحمل ما هو أولی

ذاتی یتحد فیه الموضوع و المحمول مفهوما و یختلفان اعتبارا کقولنا الإنسان إنسان و منه ما هو شائع صناعی یتحدان فیه وجودا و یختلفان مفهوما کقولنا الإنسان ضاحک و المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولی و لا یخبر عنه و لیس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنیهٔ بالحمل الشائع و لذا یخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض و بهذا التقریب یندفع الشبههٔ عن عدهٔ قضایا توهم التناقض کقولنا الجزئی جزئی و هو بعینه کلی یصدق علی کثیرین و قولنا شریک الباری ممتنع مع أنه معقول فی الذهن فیکون موجودا فیه ممکنا و قولنا الشیء إما ثابت فی الذهن أو لا ثابت فیه و اللا ثابت فی الذهن ثابت فیه لأنه معقول. وجه الاندفاع أن الجزئی جزئی بالحمل الأولی کلی بالشائع و شریک الباری شریک الباری بالحمل الأولی و ممکن مخلوق للباری

*****ص ۲۴*****

بالشائع و اللا ثابت فی الذهن کذلک بالحمل الأولی و ثابت فیه بالشائع.

## الفصل الثانی عشر: فی امتناع إعادهٔ المعدوم بعینه

الفصل الثانی عشر فی امتناع إعادهٔ المعدوم بعینه

قالت الحکماء إن إعادهٔ المعدوم بعینه ممتنعهٔ و تبعهم فیه بعض المتکلمین و أکثرهم علی الجواز و قد عد الشیخ امتناع إعادهٔ المعدوم ضروریا و هو من الفطریات لقضاء الفطرهٔ ببطلان شیئیهٔ المعدوم فلا یتصف بالإعادهٔ و القائلون بنظریهٔ المسألهٔ احتجوا علیه بوجوه منها أنه لو جاز للمعدوم فی زمان أن یعاد فی زمان آخر بعینه لزم تخلل العدم بین الشیء و نفسه و هو محال لأنه حینئذ یکون موجودا بعینه فی زمانین بینهما عدم متخلل. حجهٔ أخری لو جازت إعادهٔ الشیء بعینه بعد انعدامه جاز إیجاد ما یماثله من جمیع الوجوه ابتداء و استئنافا و هو محال أما الملازمهٔ فلأن حکم الأمثال فیما یجوز و فیم لا یجوز واحد و مثل الشیء ابتداء و معاده ثانیا لا فرق بینهما بوجه لأنهما یساویان الشیء المبتدأ من جمیع الوجوه و أما استحالهٔ اللازم فلاستلزام اجتماع المثلین فی الوجود عدم التمیز بینهما و هو وحدهٔ الکثیر من حیث هو کثیر و هو محال. حجهٔ أخری إن إعادهٔ المعدوم توجب کون المعاد هو المبتدأ و هو محال لاستلزامه الانقلاب أو الخلف بیان الملازمهٔ أن إعادهٔ المعدوم بعینه یستلزم کون المعاد هو المبتدأ ذات و فی جمیع الخصوصیات المشخصهٔ حتی الزمان

*****ص ۲۵*****

فیعود المعاد عین المبتدأ و هو الانقلاب أو الخلف. حجهٔ أخری لو جازت الإعادهٔ لم یکن عدد العود بالغا معینا یقف علیه إذ لا فرق بین العودهٔ الأولی و الثانیهٔ و هکذا إلی ما لا نهایهٔ له کما لم یکن فرق بین المعاد و المبتدإ و تعین العدد من لوازم وجود الشیء المتشخص. احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادهٔ المعدوم لکان ذلک إما لماهیته و إما للازم ماهیته و لو کان کذلک لم یوجد ابتداء و هو ظاهر و إما لعارض مفارق فیزول الامتناع بزواله. ورد بأن الامتناع لأمر لازم لکن لوجوده و هویته لا لماهیته کما هو ظاهر من الحجج المتقدمهٔ و عمدهٔ ما دعاهم إلی القول بجواز الإعادهٔ زعمهم أن المعاد و هو مما نطقت به الشرائع الحقهٔ من قبیل إعادهٔ المعدوم و یرده أن الموت نوع استکمال لا انعدام و زوال

## المرحلهٔ الثانیهٔ فی انقسام الوجود إلی خارجی و ذهنی

### اشارهٔ

المرحلهٔ الثانیهٔ فی انقسام الوجود إلی خارجی و ذهنی و فیها فصل واحد

الفصل الأول فی الوجود الخارجی و الوجود الذهنی

تتمهٔ

الإشكال الأول

الإشكال الثانى

الإشكال الثالث

الإشكال الرابع

الإشكال الخامس

الإشكال السادس

الإشكال السابع

## الفصل الأول: فى الوجود الخارجى و الوجود الذهنى

### اشارة

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجى و هو الوجود الذى يترتب عليه فيه الآثار المطلوبة منها وجودا آخر لا يترتب عليها فيه الآثار و يسمى وجودا ذهنى فالإنسان الموجود فى الخارج قائم لا فى موضوع بما أنه جوهر و يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم و بما أنه نبات و حيوان و إنسان ذو نفس نباتيـة و حيوانية و ناطقة و يظهر معه آثار هذه الأجناس و الفصول و خواصـها و الإنسان الموجود فى الـذهن المعلوم لن إنسان ذاتا واجـد لحده غير أنه لا يترتب عليه شـىء من تلك الآثار الخارجية و ذهب بعضـهم إلى أن المعلوم لنا المسـمى بالموجود الذهنى شبح الماهية لا نفسها و المراد به عرض و كيف قائم بالنفس يباين المعلوم الخارجى فى ذاتـه و يشـابهه و يحكيـه فى بعض خصوصـياته كصـورة الفرس المنقوشـة على الجـدار الحاكيـة للفرس الخـارجى و هـذا فى الحقيقة سفسطة

*****ص ۲۹*****

ينسد معها باب العلم بالخارج من أصله و ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهنى مطلق و أن علم النفس بشىء إضافة خاصة منها إليه و يرده العلم بالمعدوم إذ لا معنى محصل للإضافة إلى المعدوم و احتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهنى بوجوه الأول أنا نحكم على المعـدومات بأحكـام إيجابيـة كقولنـا بحر من زيبق كـذا و قولنـا اجتمـاع النقيضـين غير اجتمـاع الضـدين إلى غير ذلك و الإيجاب إثبات و إثبات شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فلهذه الموضوعات المعدومة وجود و إذ ليس فى الخارج ففى موطن آخر و نسـميه الـذهن. الثـانى أنـا نتصور أمورا تتصف بالكليـة و العموم كالإنسان الكلى و الحيوان الكلى و التصور إشارة عقليـة لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود و إذ لا وجود للكلى بما هو كلى فى الخارج فهى موجودة فى موطن آخر و نسميه الذهن. الثالث أنا نتصور الصرف من كل حقيقـة و هو الحقيقـة محذوفا عنها ما يكثرها بالخلط و الانضـمام كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية و صـرف الشـىء لا يتثنى ول يتكرر فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سـنخه و الحقيقة بهذا الوصف غير موجودة فى الخارج فهى موجودة فى موطن آخر نسميه الذهن.

*****ص ۳۰*****

تتمة

قد استشكل على وجود الماهيات فى الذهن بمعنى حصولها بأنفسها فيه إشكالات:

### الإشكال الأول

الإشكال الأول

أن القول بحصول الماهيات بأنفسها فى الذهن يستلزم كون الشىء الواحد جوهر و عرضا معا و هو محال بيان الملازمة أن الجوهر المعقول فى الذهن جوهر بناء على انحفاظ الذاتيات و هو بعينه عرض لقيامه بالنفس قيام العرض بمعروضه و أما بطلان اللازم فللزوم كونه قائما بالموضوع و غير قائم به.

## الإشكال الثانى

الإشكال الثانى

أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف بناء على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية ثم إنا إذا تصورنا جوهرا كان مندرجا تحت مقولة الجوهر لانحفاظ الذاتيات و تحت مقولة الكيف كما تقدم و المقولات متباينة بتمام الذوات فيلزم التناقض فى الذات و كذا إذا تصورنا مقولة أخرى غير الجوهر كانت الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتين و كذا لو تصورنا كيفا محسوسا كان مندرجا تحت الكيف المحسوس و الكيف النفسانى و هو اندراج شىء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة و استحالته ضرورية. قالوا و هذا الإشكال أصعب من الأول إذ لا كثير إشكال فى كون شىء واحد جوهرا و عرض لأن التباين الذاتى الذى بين المقولات إنما هو بين الجوهر و الكيف و الكم و غيرها و أم مفهوم العرض بمعنى القائم

*****ص ۳۱*****

بالموضوع فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات و من الجائز أن يعم الجوهر الذهنى أيضا و يصدق عليه لأن المأخوذ فى رسم الجوهر أنه ماهية إذا وجدت فى الخارج وجدت ل فى موضوع فمن الجائز أن يقوم فى الذهن فى موضوع و هو إذا وجد فى الخارج كان لا ـ فى موضوع هذا و أما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين كالجوهر و الكيف و كالكم و الكيف و المقولات متباينات بتمام الذوات فاستحالته ضرورية لا مدفع له و بالتوجه إلى ما تقدم من الإشكال و نحوه ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهنى من أصله بالقول بأن العلم بإضافة من النفس إلى الخارج فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط و قد عرفت ما فيه و بعضهم إلى أن الماهيات الخارجية موجودة فى الذهن بأشباحها لا بأنفسها و شبح الشىء يغاير الشىء و يباينه فالصورة الذهنية كيفية نفسانية و أما المقولة الخارجية فغير باقية فيها فلا إشكال و قد عرفت ما فيه و قد أجيب عن الإشكال بوجوه منها ما عن بعضهم أن العلم غير المعلوم فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية فى الذهن أمران أحدهما الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه فى الخارج و هو المعلوم و هو غير قائم بالنفس بل قائم بنفسه حاصل فيه حصول الشىء فى الزمان و المكان و الآخر صفة حاصلة للنفس قائمة بها يطرد بها عنها الجهل و هو العلم و على هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية من جوهر أو كم أو غير ذلك و العلم كيف نفسانى فلا اجتماع أصلا لا لمقولتين و لا لنوعين من مقولة

و فيه أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم فإن الصورة الحاصلة فى نفوسنا عند العلم بشىء هى بعينها التى تطرد عنا الجهل و تصير وصفا لن

*****ص ۳۲*****

نتصف به و منها ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية أن الصورة الحاصلة فى الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية و منقلبة إلى الكيف بيان ذلك أن موجودية الماهية متقدمة على نفسه فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلا و الوجود الذهنى و الخارجى مختلفان بالحقيقة فإذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجى ذهنيا جاز أن تنقلب الماهية بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفا فليس للشىء بالنظر إلى ذاته حقيقة معينة بل الكيفية الذهنية إذا وجدت فى الخارج كانت جوهرا أو غيره و الجوهر الخارجى إذا وجد فى الذهن كان كيفا نفسانيا و أما مباينة الماهية الذهنية للخارجية مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها فى الذهن و هو يستدعى أصلا

مشترکا بینهما فیکفی فی تصویره أن یصور العقل أمرا مبهما مشترکا بینهما یصحح به أن ما فی الذهن هو الذی فی الخارج کما یصور المادة المشترکة بین الکائن و الفاسد الماديين و فيه أولا أنه لا محصل لما ذکره من تبدل الماهیة و اختلاف الوجودین فی الحقیقة بناء علی ما ذهب إلیه من أصالة الماهیة و اعتباریة الوجود و ثانیا أنه فی معنی القول بالشبح بناء علی ما التزم به من المغایرة الذاتیة بین الصورة الذهنیة و المعلوم الخارجی فیلحقه ما لحقه من محذور السفسطة و منها ما عن بعضهم أن العلم لما کان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات کان من مقولة المعلوم إن جوهرا فجوهر و إن کما فکم و هکذا و أما تسمیتهم العلم کیفا فمبنی علی المسامحة فی التعبیر کما یسمی کل وصف ناعت للغیر کیفا فی العرف العام و إن کان جوهر و بهذا یندفع إشکال اندراج المقولات الآخر تحت الکیف و إما إشکال کون شیء واحد جوهرا و عرضا معا فالجواب عنه

*****ص ۳۳*****

ما تقدم أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضیة و للجوهر الذهنی ول إشکال فیه و فیه أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات علی شیء لا یوجب اندراجه تحتها کم ستجیء الإشارة إلیه. علی أن کلامهم صریح فی کون العلم الحصولی کیفا نفسانیا داخلا تحت مقولة الکیف حقیقة من غیر مسامحة و منها ما ذکره صدر المتألهین ره فی کتبه و هو الفرق فی إیجاب الاندراج بین الحمل الأولی و بین الحمل الشائع فالثانی یوجبه دون الأول بیان ذلک أن مجرد أخذ مفهوم جنسی أو نوعی فی حد شیء و صدقه علیه لا یوجب اندراج ذلک الشیء تحت ذلک الجنس أو النوع بل یتوقف الاندراج تحته علی ترتب آثار ذلک الجنس أو النوع الخارجیة علی ذلک الشیء. فمجرد أخذ الجوهر و الجسم مثلا فی حد الإنسان حیث یقال الإنسان جوهر جسم نام حساس متحرک بالإرادة ناطق لا یوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم حتی یکون موجودا لا فی موضوع باعتبار کونه جوهرا و یکون بحیث یصح أن یفرض فیه الأبعاد الثلاثة باعتبار کونه جسما و هکذ و کذا مجرد أخذ الکم و الاتصال فی حد السطح حیث یقال السطح کم متصل قار منقسم فی جهتین لا یوجب اندراجه تحت الکم و المتصل مثلا حتی یکون قابلا للانقسام بذاته من جهة أنه کم و مشتملا علی الفصل المشترک من جهة أنه متصل و هکذ و لو کان مجرد صدق مفهوم علی شیء موجبا للاندراج لکان کل مفهوم کلی فردا لنفسه لصدقه بالحمل الأولی علی نفسه فالاندراج یتوقف علی ترتب الآثار و معلوم أن ترتب الآثار إنما یکون فی الوجود الخارجی دون الذهنی.

*****ص ۳۴*****

فتبین أن الصورة الذهنیة غیر مندرجة تحت ما یصدق علیها من المقولات لعدم ترتب آثارها علیها لکن الصورة الذهنیة إنما لا تترتب علیها آثار المعلوم الخارجی من حیث هی وجود مقیس إلی ما بحذائها من الوجود الخارجی و أما من حیث إنها حاصلة للنفس حال أو ملکة تطرد عنها الجهل فهی وجود خارجی موجود للنفس ناعت لها یصدق علیه حد الکیف بالحمل الشائع و هو أنه عرض لا یقبل قسمة و لا نسبة لذاته فهو مندرج بالذات تحت مقولة الکیف و إن لم یکن من جهة کونه وجودا ذهنیا مقیسا إلی الخارج داخلا تحت شیء من المقولات لعدم ترتب الآثار اللهم إلا تحت مقولة الکیف بالعرض و بهذا البیان یتضح اندفاع ما أورده بعض المحققین علی کون العلم کیفا بالذات و کون الصورة الذهنیة کیفا بالعرض من أن وجود تلک الصور فی نفسها و وجودها للنفس واحد و لیس ذلک الوجود و الظهور للنفس ضمیمة تزید علی وجودها تکون هی کیفا فی النفس لأن وجوده الخارجی لم یبق بکلیته و ماهیاتها فی أنفسها کل من مقولة خاصة و باعتبار وجوده الذهنی لا جوهر و لا عرض و ظهورها لدی النفس لیس سوی تلک الماهیة و ذلک الوجود إذ ظهور الشیء لیس أمرا ینضم إلیه و إلا لکان ظهور نفسه و لیس هناک أمر آخر و الکیف من المحمولات بالضمیمة و الظهور و الوجود للنفس لو کان نسبة مقولیة کان ماهیة العلم إضافة لا کیفا و إذا کان إضافة إشراقیة کان وجودا فالعلم نور و ظهور وهما وجود و الوجود لیس ماهیة. وجه الاندفاع أن الصورة العلمیة هی الموجودة للنفس الظاهرة لها لکن لا من حیث کونه موجودا ذهنیا مقیسا إلی خارج لا تترتب علیها آثاره بل من حیث کونها حالا أو ملکة للنفس تطرد عنها عدما و هی کمال للنفس زائد علیها

ناعت لها و هذا أثر خارجی مترتب علیها و إذا کانت النفس

*****ص ۳۵*****

موضوعـة لها مستغنیة عنها فی نفسـها فهی عرض لها و یصدق علیها حد الکیف و دعوی أن لیس هناک أمر زائد علی النفس منضـم إلیها ممنوعـة. فظهر أن الصورة العلمیـة من حیث کونها حالا أو ملکـة للنفس کیف حقیقـة و بالـذات و من حیث کونها موجودا ذهنیا کیف بالعرض و هو المطلوب.

## الإشکال الثالث

الإشکال الثالث

أن لازم القول بالوجود الذهنی و حصول الأشیاء بأنفسها فی الأذهان کون النفس حارة باردة عریضة طویلة متحیزة متحرکة مربعة مثلثة مؤمنـة کـافرة و هکـذا عنـد تصور الحرارة و البرودة إلی غیر ذلـک و هو باطـل بالضـرورة بیـان الملازمـة أنا لا نعنی بالحار و البارد و العریض و الطویـل و نحو ذلـک إلاـ ما حصـلت له هـذه المعانی و قامت به و الجواب عنه أن المعانی الخارجیـة کالحرارة و البرودة و نحوهمـا إنما تحصل فی الأذهان بماهیاتها لا به وجوداتها العینیـة و تصـدق علیها بالحمل الأولی دون الشائع و الـذی یوجب الاتصاف حصول هذه المعانی به وجوداتها الخارجیة و قیامها بموضوعاتها دون حصول ماهیاته لها و قیام ما هی هی بالحمل الأولی.

## الإشکال الرابع

الإشکال الرابع

أنا نتصور المحالات الذاتیة کشـریک الباری و اجتماع النقیضین و ارتفاعهما و سلب الشیء عن نفسه فلو کانت الأشیاء حاصلة بأنفسها فی الأذهان اسـتلزم ذلک ثبوت المحالات الذاتیة و الجواب عنه أن الحاصل من المحالات الذاتیة فی الأذهان مفاهیمها بالحمل الأولی دون الحمل الشائع فشـریک الباری فی الـذهن شـریک الباری بالحمل الأولی و أما بالحمل الشائع فهو کیفیـة نفسانیـة ممکنـة مخلوقة للباری و هکذا فی سائر المحالات.

## الإشکال الخامس

الإشکال الخامس

أنا نتصور الأرض بما رحبت بسهولها وجبالها و

*****ص ۳۶*****

براریها و بحارها و ما فوقها من السماء بأرجائها البعیدة و النجوم و الکواکب بأبعاده الشاسعة و حصول هذه المقادیر العظیمة فی الذهن بمعنی انطباعهـا فی جزء عصبی أو قوة دماغیـة کمـا قـالوا به من انطبـاع الکبیر فی الصـغیر و هو محـال و دفع الإشـکال بأن المنطبع فیه منقسم إلی غیر النهایة لا یجدی شـیئا فإن الکف لا تسع الجبل و إن کانت منقسـمة إلی غیر النهایة و الجواب عنه أن الحق کما سیأتی أن الصور الإدراکیـة الجزئیـة غیر مادیـة بـل مجردة تجردا مثالیـا فیهـا آثـار المادة من مقـدار و شـکل و غیرهما دون نفس المادة فهی حاصـلة للنفس فی مرتبـة تجرده المثالی من غیر أن تنطبع فی جزء بـدنی أو قوة متعلقة بجزء بدنی و أما الأفعال و الانفعالات الحاصـلة فی مرحلة المادة عند الإحساس بشیء أو عند تخیله فإنما هی معدات تتهیأ بها النفس لحصول الصور العلمیة الجزئیة المثالیة عنده.

## الإشكال السادس

الإشكال السادس

أن علماء الطبيعة بينوا أن الإحساس و التخيل بحصول صور الأجسام المادية بما لها من النسب و الخصوصيات الخارجية فى الأعضاء الحاسة و انتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة و الإنسان ينتقل إلى خصوصية مقاديرها و أبعادها و أشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على م فصلوه فى محله و مع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها فى الأذهان و الجواب عنه أن ما ذكروه من الفعل و الانفعال المادى عند حصول العلم بالجزئيات فى محله لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هى المعلومة بالذات بل هى معدات تهيىء النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها به وجود مثالى غير مادى و إل لزمت السفسطة لمكان

*****ص ۳۷*****

المغايرة بين الصور الحاصلة فى أعضاء الحس و التخيل و بين ذوات الصور. بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان به وجود غير مادى فإن الوجود المادى لها كيفما فرض لم يخل عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة و بين الأمور الخارجية ذوات الصور و لازم ذلك السفسطة ضرورة.

## الإشكال السابع

الإشكال السابع

أن لازم القول بالوجود الذهنى كون الشىء الواحد كليا و جزئيا مع و بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن ماهية الإنسان المعقولة مثلا من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلية و من حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية و قيامها بها جزئية متشخصة بتشخصها متميزة من ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس فهى كلية و جزئية مع و الجواب عنه أن الجهة مختلفة فهى من حيث إنها وجود ذهنى مقيس إلى الخارج كلية تقبل الصدق على كثيرين و من حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئية.

## المرحلة الثالثة فى انقسام الوجود

### اشارة

المرحلة الثالثة فى انقسام الوجود

الفصل الأول الوجود فى نفسه و الوجود فى غيره

الفصل الثانى كيفية اختلاف الرابط و المستقل

الفصل الثالث من الوجود فى نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

المرحلة الثالثة فى انقسام الوجود

المرحلة الثالثة

فى انقسام الوجود إلى ما فى نفسه و ما فى غيره و انقسام ما فى نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره

و فيها ثلاثة فصول

*****ص ۴۰*****

## الفصل الأول: الوجود فی نفسه و الوجود فی غیره

الفصل الأول الوجود فی نفسه و الوجود فی غیره

من الوجود ما هو فی غیره و منه خلافه و ذلک أنا إذا اعتبرنا القضایا الصادقة کقولنا الإنسان ضاحک وجدنا فیها وراء الموضوع و المحمول أمرا آخر به یرتبط و یتصل بعضهما إلی بعض لیس یوجد إذا اعتبر الموضوع وحده و لا المحمول وحده و لا إذا اعتبر کل منهما مع غیر الآخر فله وجود ثم إن وجوده لیس ثالثا لهما واقعا بینهما مستقلا عنهما و إل احتاج إلی رابطین آخرین یربطانه بالطرفین فکان المفروض ثلاثة خمسة ثم الخمسة تسعة و هلم جرا و هو باطل. فوجوده قائم بالطرفین موجود فیهما غیر خارج منهما و لا مستقل بوجه عنهما لا معنی له مستقلا بالمفهومیة و نسمیه الوجود الرابط و ما کان بخلافه کوجود الموضوع و المحمول و هو الذی له معنی مستقل بالمفهومیة نسمیه الوجود المحمولی و الوجود المستقل فإذن الوجود منقسم إلی مستقل و رابط و هو المطلوب و یظهر مما تقدم أولا- أن الوجودات الرابطة لا- ماهیة لها لأن الماهیة ما یقال فی جواب ما هو فلها لا محالة وجود محمولی ذو معنی مستقل بالمفهومیة و الرابط لیس کذلک و ثانیا أن تحقق الوجود الرابط بین أمرین یستلزم اتحادا ما بینهما لکونه

*****ص ۴۱*****

واحدا غیر خارج من وجودهم و ثالثا أن الرابط إنما یتحقق فی مطابق الهلیات المرکبة التی تتضمن ثبوت شیء لشیء و أما الهلیات البسیطة التی لا تتضمن إلا ثبوت الشیء و هو ثبوت موضوعها فلا رابط فی مطابقها إذ لا معنی لارتباط الشیء بنفسه و نسبته إلیه

## الفصل الثانی: کیفیة اختلاف الرابط و المستقل

الفصل الثانی کیفیة اختلاف الرابط و المستقل

اختلفوا فی أن الاختلاف بین الوجود الرابط و المستقل هل هو اختلاف نوعی بمعنی أن الوجود الرابط ذو معنی تعلقی لا یمکن تعقله علی الاستقلال و یستحیل أن یسلخ عنه ذلک الشأن فیعود معنی اسمیا بتوجیه الالتفات إلیه بعد ما کان معنی حرفیا أو لا اختلاف نوعیا بینهم و الحق هو الثانی لما سیأتی فی مرحلة العلة و المعلول أن وجودات المعالیل رابطة بالنسبة إلی عللها و من المعلوم أن منها ما وجوده جوهری و منها ما وجوده عرضی و هی جمیعا وجودات محمولیة مستقلة تختلف حالها بالقیاس إلی عللها و أخذها فی نفسها فهی بالنظر إلی عللها وجودات رابطة و بالنظر إلی أنفسها وجودات مستقلة فإذن المطلوب ثابت و یظهر مما تقدم أن المفهوم تابع فی استقلاله بالمفهومیة و عدمه لوجوده الذی ینتزع منه و لیس له من نفسه إلا الإبهام

*****ص ۴۲*****

## الفصل الثالث: من الوجود فی نفسه ما هو لغیره و منه ما هو لنفسه

الفصل الثالث من الوجود فی نفسه ما هو لغیره و منه ما هو لنفسه

و المراد بکون وجود الشیء لغیره أن یکون الوجود الذی له فی نفسه و هو الذی یطرد عن ماهیته العدم هو بعینه یطرد عدما عن شیء آخر لا عدم ذاته و ماهیته و إلا کان لوجود واحد ماهیتان و هو کثرة الواحد بل عدما زائدا علی ذاته و ماهیته له نوع مقارنة له کالعلم الذی یطرد به وجوده العدم عن ماهیته الکیفیة و یطرد به بعینه عن موضوعه الجهل الذی هو نوع من العدم یقارنه و کالقدرة فإنها کما تطرد عن ماهیة نفسها العدم تطرد بعینها عن موضوعها العجز و الدلیل علی تحقق هذا القسم وجودات الأعراض فإن کلا منها کما یطرد عن ماهیة نفسه العدم یطرد بعینه عن موضوعه نوعا من العدم و کذلک الصور النوعیة الجوهریة فإن له نوع حصول لموادها تکملها و تطرد عنها نقصا جوهریا و هذا النوع من الطرد هو المراد بکون الوجود لغیره و کونه ناعت و یقابله ما کان طاردا لعدم نفسه

فحسب كالأنواع التامة الجوهرية كالإنسان و الفرس و يسمى هذا النوع من الوجود وجودا لنفسه فإذن المطلوب ثابت و ذلك ما أردناه و ربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته و الوجود بغيره و هو بالحقيقة راجع إلى العلية و المعلولية و سيأتى البحث عنهم.

*****ص ۴۳*****

## المرحلة الرابعة فى المواد الثلاث الوجوب و الإمكان

### اشارة

المرحلة الرابعة فى المواد الثلاث الوجوب و الإمكان و الامتناع

الفصل الأول فى تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيه

الفصل الثانى انقسام كل من المواد إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس

الفصل الثالث واجب الوجود ماهيته إنيته

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

الفصل الخامس فى أن الشىء ما لم يجب لم يوجد

الفصل السادس فى معانى الإمكان

الفصل السابع فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم للماهية

الفصل الثامن فى حاجة الممكن إلى العلة و ما هى علة احتياجه إليه

الفصل التاسع الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوث

خاتمة

المرحلة الرابعة

فى المواد الثلاث الوجوب و الإمكان و الامتناع

و البحث عنها فى الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب و الممكن و البحث عن الممتنع تبعى و فيها تسعة فصول

*****ص ۴۴*****

### الفصل الأول: فى تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيه

الفصل الأول فى تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيه

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود فإما أن يجب له فهو الواجب أو يمتنع و هو الممتنع أو ل يجب له و لا يمتنع و هو الممكن فإنه إما أن يكون الوجود له ضروريا و هو الأول أو يكون العدم له ضروريا و هو الثانى و إما أن لا يكون شىء منهما له ضروريا و هو الثالث و أما احتمال كون الوجود و العدم كليهما ضروريين فمرتفع بأدنى التفات و هى بينة المعانى لكونها من المعانى العامة التى لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم و لذا كانت لا تعرف إلا بتعريفات دورية كتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال ثم تعريف المحال و هو الممتنع بما يجب أن لا يكون أو ما ليس بممكن و لا واجب و تعريف الممكن بما لا يمتنع وجوده و عدمه.

### الفصل الثانى: انقسام كل من المواد إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس

الفصل الثانى انقسام كل من المواد إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس

كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس

*****ص ۴۵*****

إلى الغير إلاـ الإمكان فلا إمكان بالغير و المراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافيا فى تحققه و إن قطع النظر عن كل ما سواه و بما بالغير ما يتعلق بالغير و بم بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف به. فالوجوب بالذات كما فى الواجب الوجود تعالى فإن ذاته بذاته يكفى فى ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شىء غيره و الوجوب بالغير كما فى الممكن الموجود الواجب وجوده بعلته و الوجوب بالقياس إلى الغير كما فى وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر فإن وجود العلو إذا قيس إليه وجود السفل يأبى إلا أن يكون للسفل وجود فلوجود السفل وجوب بالقياس إلى وجود العلو وراء وجوبه بعلته و الامتناع بالذات كما فى المحالات الذاتية كشريك البارى و اجتماع النقيضين و الامتناع بالغير كما فى وجود المعلول الممتنع لعدم علته و عدمه الممتنع لوجود علته و الامتناع بالقياس إلى الغير كما فى وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر و فى عدمه إذ قيس إلى وجود الآخر و الإمكان بالذات كما فى الماهيات الإمكانية فإنها فى ذاتها لا تقتضى ضرورة الوجود و لا ضرورة العدم و الإمكان بالقياس إلى الغير كما فى الواجبين بالذات المفروضين ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر و لا عدمه إذ ليس بينهما علية و معلولية و لاـ هم معلولا علة ثالثة و أما الإمكان بالغير فمستحيل لأنا إذا فرضنا ممكنا بالغير فهو فى ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات إذ المواد منحصرة فى الثلاث و الأولان يوجبان الانقلاب و الثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغو.

*****ص ۴۶*****

## الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيته إنيته

الفصل الثالث واجب الوجود ماهيته إنيته

واجب الوجود ماهيته إنيته بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به و ذلك أنه لو كانت له ماهية و ذات وراء وجوده الخاص به لكان وجوده زائدا على ذاته عرضيا له و كل عرضى معلل بالضرورة فوجوده معلل و علته إما ماهيته أو غيرها فإن كانت علته ماهيته و العلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود و تقدمها عليه إما بهذا الوجود و لازمه تقدم الشىء على نفسه و هو محال و إما به وجود آخر و ننقل الكلام إليه و يتسلسل و إن كانت علته غير ماهيته فيكون معلولا لغيره و ذلك ينافى وجوب الوجود بالذات و قد تبين بذلك أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب كاشف عن كون وجوده بحتا فى غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدمية إذ لو اشتمل على شىء من الأعدام حرم الكمال الوجودى الذى فى مقابله فكانت ذاته مقيدة بعدمه فلم يكن واجبا بالذات صرفا له كل كمال.

## الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمى

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شىء من الكمالات التى تمكن له بالإمكان العام كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه فكان خاليا فى ذاته عنه متساوية نسبته إلى وجوده و عدمه و معناه تقيد ذاته بجهة عدمية و قد

*****ص ۴۷*****

عرفت فى الفصل السابق استحالته.

## الفصل الخامس: فى أن الشىء ما لم يجب لم يوجد

الفصل الخامس فی أن الشیء ما لم یجب لم یوجد

و بطلان القول بالأولویة لا ریب أن الممکن الذی یتساوی نسبته إلی الوجود و العدم عقلا یتوقف وجوده علی شیء یسمی علة و عدمه علی عدمه و هل یتوقف وجود الممکن علی أن یوجب العلة وجوده و هو الوجوب بالغیر أو أنه یوجد بالخروج عن حد الاستواء و إن لم یصل إلی حد الوجوب و کذا القول فی جانب العدم و هو المسمی بالأولویه و قد قسموها إلی الأولویة الذاتیة و هی التی یقتضیها ذات الممکن و ماهیته و غیر الذاتیة و هی خلافها و قسموا کلا منهما إلی کافیة فی تحقق الممکن و غیر کافیة و الأولویة بأقسامها باطلة. أما الأولویة الذاتیة فلأن الماهیة قبل الوجود باطلة الذات لا شیئیة لها حتی تقتضی أولویة الوجود کافیة أو غیر کافیة و بعبارة أخری الماهیة من حیث هی لیست إلا هی ل موجودة و لا معدومة و لا أی شیء آخر و أما الأولویة الغیریة و هی التی تأتی من ناحیة العلة فلأنها لما لم تصل إلی حد الوجوب لا یخرج بها الممکن من حد الاستواء و لا یتعین بها له الوجود أو العدم ول ینقطع بها السؤال إنه لم وقع هذا دون ذاک و هو الدلیل علی أنه لم تتم بعد للعلة علیته.

*****ص ۴۸*****

فتحصل أن الترجیح إنما هو بإیجاب العلة وجود المعلول بحیث یتعین له الوجود و یستحیل علیه العدم أو إیجابها عدمه فالشیء أعنی الممکن ما لم یجب لم یوجد. خاتمة ما تقدم من الوجوب هو الذی یأتی الممکن من ناحیة علته و له وجوب آخر یلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم و هو المسمی بالضرورة بشرط المحمول فالممکن الموجود محفوف بالضرورتین السابقة و اللاحقة.

## الفصل السادس: فی معانی الإمکان

الفصل السادس فی معانی الإمکان

الإمکان المبحوث عنه هاهنا هو لا ضرورة الوجود و العدم بالنسبة إلی الماهیة المأخوذة من حیث هی و هو المسمی بالإمکان الخاص و الخاصی و قد یستعمل الإمکان بمعنی سلب الضرورة عن الجانب المخالف سواء کان الجانب الموافق ضروریا أو غیر ضروری فیقال الشیء الفلانی ممکن أی لیس بممتنع و هو المستعمل فی لسان العامة أعم من الإمکان الخاص و لذا یسمی إمکانا عامیا و عام و قد یستعمل فی معنی أخص من ذلک و هو سلب الضرورات الذاتیة و الوصفیة و الوقتیة کقولن الإنسان کاتب بالإمکان حیث إن الإنسانیة لا تقتضی ضرورة الکتابة و لم یؤخذ فی الموضوع وصف یوجب الضرورة و لا وقت کذلک و تحقق الإمکان بهذا المعنی فی القضیة بحسب

*****ص ۴۹*****

الاعتبار العقلی بمقایسة المحمول إلی الموضوع لا ینافی ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة و یسمی الإمکان الأخص و قد یستعمل بمعنی سلب الضرورة من الجهات الثلاث و الضرورة بشرط المحمول أیضا کقولن زید کاتب غدا بالإمکان و یختص بالأمور المستقبلة التی لم تتحقق بعد حتی یثبت فیه الضرورة بشرط المحمول و هذا الإمکان إنما یثبت بحسب الظن و الغفلة عن أن کل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لانتهائه إلی علل موجبة مفروغ عنها و یسمی الإمکان الاستقبالی و قد یستعمل الإمکان بمعنیین آخرین أحدهما ما یسمی الإمکان الوقوعی و هو کون الشیء بحیث لا یلزم من فرض وقوعه محال أی لیس ممتنعا بالذات أو بالغیر و هو سلب الامتناع عن الجانب الموافق کما أن الإمکان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف و ثانیهما الإمکان الاستعدادی و هو کما ذکروه نفس الاستعداد ذاتا و غیره اعتبارا فإن تهیؤ الشیء لأن یصیر شیئا آخر له نسبة إلی الشیء المستعد و نسبة إلی الشیء المستعد له فبالاعتبار الأول یسمی استعدادا فیقال مثلا النطفة لها استعداد أن تصیر إنسانا و بالاعتبار الثانی یسمی الإمکان الاستعدادی فیقال الإنسان یمکن أن یوجد فی النطفة و الفرق بینه و بین الإمکان الذاتی أن الإمکان الذاتی کما سیجیء اعتبار تحلیلی عقلی یلحق الماهیة المأخوذة من حیث هی و الإمکان الاستعدادی صفة وجودیة تلحق الماهیة الموجودة فالإمکان الذاتی یلحق الماهیة الإنسانیة

المأخوذة من حيث هى و الإمكان الاستعدادى يلحق

*****ص ۵۰*****

النطفة الواقعة فى مجرى تكون الإنسان و لذا كان الإمكان الاستعدادى قابلا للشدة و الضعف فإمكان تحقق الإنسانية فى العلقة أقوى منه فى النطفة بخلاف الإمكان الذاتى فلا شدة و لا ضعف فيه و لذا أيضا كان الإمكان الاستعدادى يقبل الزوال عن الممكن فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل بخلاف الإمكان الذاتى فإنه لازم الماهية هو معها حيثم تحققت و لذا أيضا كان الإمكان الاستعدادى و محله المادة بالمعنى الأعم يتعين معه الممكن المستعد له كالإنسانية التى تستعد لها المادة بخلاف الإمكان الذاتى الذى فى الماهية فإنه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم و الفرق بين الإمكان الاستعدادى و الوقوعى أن الاستعدادى إنما يكون فى الماديات و الوقوعى أعم مورد.

## الفصل السابع: فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم ل

الفصل السابع فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم للماهية

أما أنه اعتبار عقلى فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلا مع قطع النظر عن الوجود و العدم و الماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب و هذا الاعتبار العقلى لا ينافى كونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة و لازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين

*****ص ۵۱*****

و أما كونه لازما للماهية فلأنا إذا تصورنا الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن كل م سواها لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم و ليس الإمكان إلا سلب الضرورتين فهى بذاته ممكنة و أصل الإمكان و إن كان هذين السلبين لكن العقل يضع لازم هذين السلبين و هو استواء النسبة مكانهما فيعود الإمكان معنى ثبوتيا و إن كان مجموع السلبين منفى.

## الفصل الثامن: فى حاجة الممكن إلى العلة و ما هى علة ا

الفصل الثامن فى حاجة الممكن إلى العلة و ما هى علة احتياجه إليه

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية التى مجرد تصور موضوعها و محمولها كاف فى التصديق بها فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود و العدم و تصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدق به و هل علة حاجة الممكن إلى العلة هى الإمكان أو الحدوث الحق هو الأول و به قالت الحكماء و استدل عليه بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود و باعتبار عدمها ضرورية العدم و هاتان الضرورتان بشرط المحمول و ليس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى فإنه كون وجود الشىء بعد عدمه و معلوم أن الضرورة مناط الغنى عن السبب و ارتفاع الحاجة فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجوب و لم تحصل الحاجة إلى العلة. برهان آخر إن الماهية لا توجد إلا عن إيجاد من العلة و إيجاد العلة

*****ص ۵۲*****

لها متوقف على وجوب الماهية المتوقف على إيجاب العلة و قد تبين مما تقدم و إيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها و حاجة الماهية إليها متوقفة على إمكانها إذ لو لم تمكن بأن وجبت أو امتنعت استغنت عن العلة بالضرورة فلحاجتها توقف ما على الإمكان بالضرورة و لو توقفت مع ذلك على حدوثها و هو وجودها بعد العدم سواء كان الحدوث علة و الإمكان شرطا أو عدمه مانعا أو كان الحدوث جزء علة و الجزء الآخر هو الإمكان أو كان الحدوث شرطا أو عدمه الواقع فى مرتبته مانعا فعلى أى حال يلزم تقدم الشىء

على نفسه بمراتب و كـذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه. فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده علة للحاجة إذ ليس فى هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلا قبل الحاجة إلا الماهية و إمكانه و بذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث دون الإمكان من أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزمانى و هو الذى لا أول لوجوده و لا آخر له و معلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العلة إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه. وجه الاندفاع أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته و الذات محفوظة مع الوجود الدائم فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة فى ذاته و إن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنيا عن العلة بمعنى ارتفاع حاجته به و أيضا سيجىء أن وجود المعلول سواء كان حادثا أو قديما وجود رابط متعلق الذات بعلته غير مستقل دونها فالحاجة إلى العلة ذاتية

*****ص ۵۳*****

ملازمة له.

## الفصل التاسع: الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه مح

الفصل التاسع الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوث

و ذلك لأن علة حاجته إلى العلة إمكانه اللازم لماهيته و هى محفوظة معه فى حال البقاء كما أنها محفوظة معه فى حال الحدوث فهو محتاج إلى العلة حدوثا و بقاء مستفيض فى الحالين جميع. برهان آخر أن وجود المعلول كما تكررت الإشارة إليه و سيجىء بيانه وجود رابط متعلق الذات بالعلة متقوم بها غير مستقل دونها فحاله فى الحاجة إلى العلة حدوثا و بقاء واحد و الحاجة ملازمة و قد استدلوا على استغناء الممكن عن العلة فى حال البقاء بأمثلة عامية كمثال البناء و البناء حيث إن البناء يحتاج فى وجوده إلى البناء حتى إذا بناه استغنى عنه فى بقائه. ورد بأن البناء ليس علة موجدة للبناء بل حركات يده علل معدة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء و اجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء ثم اليبوسة علة لبقائه مدة يعتد به.

## خاتمة

خاتمة

قد تبين من الأبحاث السابقة أن الوجوب و الإمكان و الامتناع

*****ص ۵۴*****

كيفيات ثلاث لنسب القضايا و أن الوجوب و الإمكان أمران وجوديان لمطابقة القضاى الموجهة بهما للخارج مطابقة تامة بما لها من الجهة فهما موجودان لكن به وجود موضوعهم لا به وجود منحاز مستقل فهما كسائر المعانى الفلسفية من الوحدة و الكثرة و القدم و الحدوث و القوة و الفعل و غيرها أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق بمعنى كون الاتصاف بها فى الخارج و عروضها فى الذهن و هى المسماة بالمعقولات الثانية باصطلاح الفلسفة و ذهب بعضهم إلى كون الوجوب و الإمكان موجودين فى الخارج به وجود منحاز مستقل و لا يعبؤ به هذا فى الوجوب و الإمكان و أما الامتناع فهو أمر عدمى بلا ريب. هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات و المفاهيم موضوعات للأحكام و أما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته فالوجوب كون الوجود فى نهاية الشدة قائما بنفسه مستقلا فى ذاته على الإطلاق كما تقدمت الإشارة إليه و الإمكان كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواه كوجود الماهيات فالوجوب و الإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهم

*****ص ۵۵*****

## المرحلة الخامسة فی الماهیة و أحکامه

### اشارة

المرحلة الخامسة فی الماهیة و أحکامه

الفصل الأول الماهیة من حیث هی لیست إلا هی الماهیة

الفصل الثانی فی اعتبارات الماهیة

الفصل الثالث فی معنی الذاتی و العرضی

الفصل الرابع فی الجنس و الفصل و النوع و بعض ما یلحق بذلک

الفصل الخامس فی بعض أحکام الفصل

الفصل السادس فی النوع و بعض أحکامه

الفصل السابع فی الکلی و الجزئی و نحو وجودهم

الفصل الثامن فی تمیز الماهیات و تشخصه

المرحلة الخامسة

فی الماهیة و أحکامه

و فیها ثمانیة فصول

*****ص ۵۶*****

### الفصل الأول: الماهیة من حیث هی لیست إلا هی الماهیة

الفصل الأول الماهیة من حیث هی لیست إلا هی الماهیة

و هی ما یقال فی جواب ما هو لما کانت تقبل الاتصاف بأنها موجودة أو معدومة أو واحدة أو کثیرة أو کلیة أو فرد و کذا سائر الصفات المتقابلة کانت فی حد ذاته مسلوبة عنها الصفات المتقابلة. فالماهیة من حیث هی لیست إلا هی لا موجودة و لا لا موجودة و لا شیئا آخر و هذا معنی قولهم إن النقیضین یرتفعان عن مرتبة الماهیة یریدون به أن شیئا من النقیضین غیر مأخوذ فی الماهیة و إن کانت فی الواقع غیر خالیة عن أحدهما بالضرورة. فماهیة الإنسان و هی الحیوان الناطق مثلا و إن کانت إما موجودة و إما معدومة لا یجتمعان و لا یرتفعان لکن شیئا من الوجود و العدم غیر مأخوذ فیها فللإنسان معنی و لکل من الوجود و العدم معنی آخر و کذا الصفات العارضة حتی عوارض الماهیة فلماهیة الإنسان مثلا معنی و للإمکان العارض لها معنی آخر و للأربعة مثلا معنی و للزوجیة العارضة له معنی آخر و محصل القول إن الماهیة یحمل علیها بالحمل الأولی نفسها و یسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلک.

*****ص ۵۷*****

### الفصل الثانی: فی اعتبارات الماهیة

الفصل الثانی فی اعتبارات الماهیة

و ما یلحق بها من المسائل للماهیة بالإضافة إلی ما عداها مما یتصور لحوقه بها ثلاث اعتبارات إما أن تعتبر بشرط شیء أو بشرط لا أو لا بشرطی شیء و القسمة حاصرة أما الأول فإن تؤخذ بما هی مقارنة لما یلحق بها من الخصوصیات فتصدق علی المجموع کالإنسان المأخوذ مع خصوصیات زید فیصدق علیه و أما الثانی فإن یشترط معها أن لا یکون معها غیرها و هذا یتصور علی قسمین أحدهما أن

یقصر النظر فی ذاتها و أنها لیست إلاـ هی و هو المراد من کون الماهیهٔ بشرط لا فی مباحث الماهیهٔ کما تقدم و ثانیهما أن تؤخذ الماهیهٔ وحدها بحیث لو قارنها أی مفهوم مفروض کان زائدا علیها غیر داخل فیها فتکون إذا قارنها جزء من المجموع مادهٔ له غیر محمولهٔ علیه و أما الثالث فأن لا یشترط معها شیء بل تؤخذ مطلقهٔ مع تجویز أن یقارنها شیء أو ل یقارنه. فالقسم الأول هو الماهیهٔ بشرط شیء و تسمی المخلوطهٔ و القسم الثانی هو الماهیهٔ بشرط لا و تسمی المجردهٔ و القسم الثالث هو الماهیهٔ لا بشرط و تسمی المطلقهٔ و الماهیهٔ التی هی المقسم للأقسام الثلاثهٔ هی الکلی الطبیعی

*****ص ۵۸*****

و هی التی تعرضها الکلیهٔ فی الذهن فتقبل الانطباق علی کثیرین و هی موجودهٔ فی الخارج لوجود قسمین من أقسامها أعنی المخلوطهٔ و المطلقهٔ فیه و المقسم محفوظ فی أقسامه موجود به وجوده و الموجود منها فی کل فرد غیر الموجود منها فی فرد آخر بالعدد و لو کان واحدا موجود بوحدته فی جمیع الأفراد لکان الواحد کثیرا بعینه و هو محال و کان الواحد بالعدد متصف بصفات متقابلهٔ و هو محال.

## الفصل الثالث: فی معنی الذاتی و العرضی

الفصل الثالث فی معنی الذاتی و العرضی

المعانی المعتبرهٔ فی الماهیات المأخوذهٔ فی حدودها و هی التی ترتفع الماهیهٔ بارتفاعه تسمی الذاتیات و ما وراء ذلک عرضیات محمولهٔ فإن توقف انتزاعها و حملها علی انضمام سمیت محمولات بالضمیمهٔ کانتزاع الحار و حملها علی الجسم من انضمام الحرارهٔ إلیه و إل فالخارج المحمول کالعالی و السافل و الذاتی یمیز من غیره بوجوه من خواصه منها أن الذاتیات بینهٔ لا تحتاج فی ثبوتها لذی الذاتی إلی وسط و منها أنها غنیهٔ عن السبب بمعنی أنها لا تحتاج إلی سبب وراء سبب ذی الذاتی فعله وجود الماهیهٔ بعینها علهٔ أجزائها الذاتیهٔ و منها أن الأجزاء الذاتیهٔ متقدمهٔ علی ذی الذاتی و الإشکال فی تقدم الأجزاء علی الکل بأن الأجزاء هی الکل بعینه فکیف تتقدم علی نفسه مندفع بأن الاعتبار مختلف فالأجزاء بالأسر متقدمهٔ علی الأجزاء بوصف الاجتماع و الکلیهٔ علی أنها إنم

*****ص ۵۹*****

سمیت أجزاء لکون الواحد منها جزءا من الحد و إلا فالواحد منها عین الکل أعنی ذی الذاتی.

## الفصل الرابع: فی الجنس و الفصل و النوع و بعض ما یلحق بذلک

الفصل الرابع فی الجنس و الفصل و النوع و بعض ما یلحق بذلک

الماهیهٔ التامهٔ التی لها آثار خاصهٔ حقیقیهٔ من حیث تمامها تسمی نوعا کالإنسان و الفرس. ثم إنا نجد بعض المعانی الذاتیهٔ التی فی الأنواع یشترک فیه أکثر من نوع واحد کالحیوان المشترک بین الإنسان و الفرس و غیرهما کما أن فیها ما یختص بنوع کالناطق المختص بالإنسان و یسمی المشترک فیه جنسا و المختص فصلا و ینقسم الجنس و الفصل إلی قریب و بعید و أیضا ینقسم الجنس و النوع إلی عال و متوسط و سافل و قد فصل ذلک فی المنطق ثم إن إذا أخذنا ماهیهٔ الحیوان مثلا و هی مشترک فیها أکثر من نوع و عقلناها بأنها جسم نام حساس متحرک بالإرادهٔ جاز أن نعقلها وحدها بحیث یکون کل ما یقارنها من المفاهیم زائدا علیها خارجا من ذاتها و تکون هی مباینهٔ للمجموع غیر محمولهٔ علیه کما أنها غیر محمولهٔ علی المقارن الزائد کانت الماهیهٔ المفروضهٔ مادهٔ بالنسبهٔ إلی ما یقارنها و علهٔ مادیهٔ للمجموع و جاز أن نعقلها مقیسهٔ إلی عدهٔ من الأنواع کان نعقل ماهیهٔ الحیوان بأنها الحیوان الذی هو إما إنسان و إما فرس و إما بقر و إما غنم فتکون ماهیهٔ ناقصهٔ غیر محصلهٔ حتی ینضم إلیها فصل أحد تلک الأنواع فیحصلها نوعا تاما فتکون هی ذلک النوع بعینه و تسمی الماهیهٔ المأخوذهٔ بهذا الاعتبار جنسا و الذی یحصله فصل.

*****ص ۶۰*****

و الاعتباران فی الجزء المشترک جاریان بعینهما فی الجزء المختص و یسمی بالاعتبار الأول صورهٔ و یکون جزءا لا یحمل علی الکل و لا علی الجزء الآخر و بالاعتبار الثانی فصلا یحصل الجنس و یتمم النوع و یحمل علیه حملا أولی و یظهر مما تقدم أولا أن الجنس هو النوع مبهما و أن الفصل هو النوع محصلا و النوع هو الماهیهٔ التامهٔ من غیر نظر إلی إبهام أو تحصیل و ثانیا أن کلا من الجنس و الفصل محمول علی النوع حملا أولیا و أما النسبهٔ بینهم أنفسهما فالجنس عرض عام بالنسبهٔ إلی الفصل و الفصل خاصهٔ بالنسبهٔ إلیه و ثالثا أن من الممتنع أن یتحقق جنسان فی مرتبهٔ واحدهٔ و کذا فصلان فی مرتبهٔ واحدهٔ لنوع لاستلزام ذلک کون نوع واحد نوعین و رابعا أن الجنس و المادهٔ متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا فالمادهٔ إذا أخذت لا بشرط کانت جنسا کما أن الجنس إذا أخذ بشرط لا کان مادهٔ و کذا الصورهٔ فصل إذا أخذت لا بشرط کما أن الفصل صورهٔ إذا أخذ بشرط ل و اعلم أن المادهٔ فی الجواهر المادیهٔ موجودهٔ فی الخارج علی ما سیأتی و أما الأعراض فهی بسیطهٔ غیر مرکبهٔ فی الخارج ما به الاشتراک فیها عین ما به الامتیاز و إنما العقل یجد فیها مشترکات و مختصات فیعتبرها أجناسا و فصولا ثم یعتبرها بشرط لا فتصیر مواد و صورا عقلیهٔ.

*****ص ۶۱*****

## الفصل الخامس: فی بعض أحکام الفصل

الفصل الخامس فی بعض أحکام الفصل

ینقسم الفصل نوع انقسام إلی المنطقی و الاشتقاقی. فالفصل المنطقی هو أخص اللوازم التی تعرض النوع و أعرفها و هو إنما یؤخذ و یوضع فی الحدود مکان الفصول الحقیقیهٔ لصعوبهٔ الحصول غالبا علی الفصل الحقیقی الذی یقوم النوع کالناطق للإنسان و الصاهل للفرس فإن المراد بالنطق مثلا إما النطق بمعنی التکلم و هو من الکیفیات المسموعهٔ و إما النطق بمعنی إدراک الکلیات و هو عندهم من الکیفیات النفسانیهٔ و الکیفیهٔ کیفما کانت من الأعراض و العرض لا یقوم الجوهر و کذ الصهیل و لذا ربما کان أخص اللوازم أکثر من واحد فتوضع جمیعا موضع الفصل الحقیقی کم یؤخذ الحساس و المتحرک بالإرادهٔ جمیعا فصلا للحیوان و لو کان فصلا حقیقیا لم یکن إل واحدا کما تقدم و الفصل الاشتقاقی مبدأ الفصل المنطقی و هو الفصل الحقیقی المقوم للنوع ککون الإنسان ذا نفس ناطقهٔ فی الإنسان و کون الفرس ذا نفس صاهلهٔ فی الفرس. ثم إن حقیقهٔ النوع هی فصله الأخیر و ذلک لأن الفصل المقوم هو محصل نوعه فما أخذ فی أجناسه و فصوله الآخر علی نحو الإبهام مأخوذ فیه علی وجه التحصل و یتفرع علیه أن هذیهٔ النوع به فنوعیهٔ النوع محفوظهٔ به و لو تبدل بعض

*****ص ۶۲*****

أجناسه و کذا لو تجردت صورته التی هی الفصل بشرط لا عن المادهٔ التی هی الجنس بشرط ل بقی النوع علی حقیقهٔ نوعیته کما لو تجردت النفس الناطقهٔ عن البدن. ثم إن الفصل غیر مندرج تحت جنسه بمعنی أن الجنس غیر مأخوذ فی حده و إلا احتاج إلی فصل یقومه و ننقل الکلام إلیه و یتسلسل بترتب فصول غیر متناهیهٔ.

## الفصل السادس: فی النوع و بعض أحکامه

الفصل السادس فی النوع و بعض أحکامه

الماهیهٔ النوعیهٔ توجد أجزاؤها فی الخارج به وجود واحد لأن الحمل بین کل منها و بین النوع أولی و النوع موجود به وجود واحد و أما فی الذهن فهی متغایرهٔ بالإبهام و التحصل و لذلک کان کل من الجنس و الفصل عرضیا للآخر زائدا علیه کما تقدم و من هنا ما ذکروا أنه لا بد فی المرکبات الحقیقیهٔ أی الأنواع المادیهٔ المؤلفهٔ من مادهٔ و صورهٔ أن یکون بین أجزائها فقر و حاجهٔ من بعضها إلی

بعض حتی ترتبط و تتحد حقیقهٔ واحدهٔ و قد عدوا المسألهٔ ضروریهٔ لا تفتقر إلی برهان و یمتاز المرکب الحقیقی من غیره بالوحدهٔ الحقیقیهٔ و ذلک بأن یحصل من تألف الجزئین مثلا ـ أمر ثالث غیر کل واحد منهما له آثار خاصهٔ غیر آثارهما الخاصهٔ کالأمور المعدنیهٔ التی لها آثار خاصهٔ غیر آثار عناصرها ل

*****ص ۶۳*****

کالعسکر المرکب من أفراد و البیت المؤلف من اللبن و الجص و غیرهم و من هنا أیضا یترجح القول بأن الترکیب بین المادهٔ و الصورهٔ اتحادی لا انضمامی کم سیأتی. ثم إن من الماهیات النوعیهٔ ما هی کثیرهٔ الأفراد کالأنواع التی لها تعلق ما بالمادهٔ مثل الإنسان و منها ما هو منحصر فی فرد کالأنواع المجردهٔ تجردا تاما من العقول و ذلک لأن کثرهٔ أفراد النوع إما أن تکون تمام ماهیهٔ النوع أو بعضها أو لازمهٔ لها و علی جمیع هذه التقادیر لا یتحقق لها فرد لوجوب الکثرهٔ فی کل ما صدقت علیه و لا کثرهٔ إل مع الآحاد هذا خلف و إما أن تکون لعرض مفارق یتحقق بانضمامه و عدم انضمامه الکثرهٔ و من الواجب حینئذ أن یکون فی النوع إمکان العروض و الانضمام و لا ـ یتحقق ذلک إلا ـ بمادهٔ کم سیأتی فکل نوع کثیر الأفراد فهو مادی و ینعکس إلی أن ما لا مادهٔ له و هو النوع المجرد لیس بکثیر الأفراد و هو المطلوب.

## الفصل السابع: فی الکلی و الجزئی و نحو وجودهم

الفصل السابع فی الکلی و الجزئی و نحو وجودهم

ربما ظن أن الکلیهٔ و الجزئیهٔ إنما هما فی نحو الإدراک فالإدراک الحسی لقوته یدرک الشیء بنحو یمتاز من غیره مطلقا و الإدراک العقلی لضعفه یدرکه بنحو لا یمتاز مطلق و یقبل الانطباق علی أکثر من واحد کالشبح المرئی من

*****ص ۶۴*****

بعید المحتمل أن یکون هو زیدا أو عمرا أو خشبهٔ منصوبهٔ أو غیر ذلک و هو أحدها قطع و کالدرهم الممسوح القابل الانطباق علی دراهم مختلفهٔ و یدفعه أن لازمه أن لا یصدق المفاهیم الکلیهٔ کالإنسان مثلا علی أزید من واحد من أفرادها حقیقهٔ و أن یکذب القوانین الکلیهٔ المنطبقهٔ علی مواردها اللا متناهیهٔ إلا فی واحد منها کقولنا الأربعهٔ زوج و کل ممکن فلوجوده علهٔ و صریح الوجدان یبطله فالحق أن الکلیهٔ و الجزئیهٔ نحوان من وجود الماهیات.

## الفصل الثامن: فی تمیز الماهیات و تشخصه

الفصل الثامن فی تمیز الماهیات و تشخصه

تمیز ماهیهٔ من ماهیهٔ أخری بینونتها منها و مغایرتها لها بحیث لا تتصادقان کتمیز الإنسان من الفرس باشتماله علی الناطق و التشخص کون الماهیهٔ بحیث یمتنع صدقها علی کثیرین کتشخص الإنسان الذی هو زید و من هنا یظهر أولا أن التمیز و صف إضافی للماهیهٔ بخلاف التشخص فإنه نفسی غیر إضافی و ثانیا أن التمیز لا ینافی الکلیهٔ فإن انضمام کلی إلی کلی لا یوجب الجزئیهٔ ول ینتهی إلیها و إن تکرر بخلاف التشخص. ثم إن التمیز بین ماهیتین إما بتمام ذاتیهما کالأجناس العالیهٔ البسیطهٔ إذ لو کان بین جنسین عالیین مشترک ذاتی کان جنسا لهما واقعا فوقهما و قد فرضا جنسین عالیین هذ خلف و إما ببعض الذات و هذا فیما کان بینهما جنس مشترک فتتمایزان

*****ص ۶۵*****

بفصلین کالإنسان و الفرس و إما بالخارج من الذات و هذا فیما إذا اشترکتا فی الماهیهٔ النوعیهٔ فتتمایزان بالأعراض المفارقهٔ کالإنسان الطویل المتمیز بطوله من الإنسان القصیر و هاهنا قسم رابع أثبته من جوز التشکیک فی الماهیهٔ و هو اختلاف نوع واحد بالشدهٔ و

الضعف و التقدم و التأخر و غيرها فى عين رجوعها إلى ما به الاشتراك و الحق أن لا تشكيك إلا فى حقيقة الوجود و فيها يجرى هذا القسم من الاختلاف و التمايز و أما التشخص فهو فى الأنواع المجردة من لوازم نوعيتها لما عرفت أن النوع المجرد منحصر فى فرد و هذا مرادهم بقولهم إنها مكتفية بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتى و فى الأنواع المادية كالعنصريات بالأعراض اللاحقة و عمدتها الأين و متى و الوضع و هى تشخص النوع بلحوقها به فى عرض عريض بين مبدإ تكونه إلى منتهاه كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا و حجم كذا و مبدأ زمانى كذا إلى مبدإ زمانى كذا و على هذا القياس هذا هو المشهور عندهم و الحق كما ذهب إليه المعلم الثانى و تبعه صدر المتألهين أن التشخص بالوجود لأن انضمام الكلى إلى الكلى لا يفيد الجزئية فما سموها أعراضا مشخصة هى من لوازم التشخص و أماراته.

*****ص ۶۷*****

## المرحلة السادسة فى المقولات العشر

### اشارة

المرحلة السادسة فى المقولات العشر

الفصل الأول تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات

الفصل الثانى فى أقسام الجوهر

الفصل الثالث فى الجسم

الفصل الرابع فى إثبات المادة الأولى و الصورة الجسمية

الفصل الخامس فى إثبات الصور النوعية

الفصل السادس فى تلازم المادة و الصورة

الفصل السابع فى أن كلا من المادة و الصورة محتاجة إلى الأخرى

الفصل الثامن النفس و العقل موجودان

الفصل التاسع فى الكم و انقساماته و خواصه

الفصل العاشر فى الكيف

الفصل الحادى عشر فى المقولات النسبية

المرحلة السادسة

فى المقولات العشر و هى الأجناس العالية التى إليها تنتهى أنواع الماهيات

و فيها أحد عشر فصل

*****ص ۶۸*****

### الفصل الأول: تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات

الفصل الأول تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات

تنقسم الماهية انقساما أوليا إلى جوهر و عرض فإنها إما أن تكون بحيث إذا وجدت فى الخارج وجدت لا فى موضوع مستغن عنها فى وجوده سواء وجدت لا فى موضوع أصلا كالجواهر العقلية القائمة بنفسها أو وجدت فى موضوع لا يستغنى عنها فى وجوده كالصور

العنصریة المنطبعة فی المادة المتقومة بها و إما أن تکون بحیث إذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع مستغن عنها کماهیة القرب و البعد بین الأجسام و کالقیام و القعود و الاستقبال و الاستدبار من الإنسان و وجود القسمین فی الجملة ضروری فمن أنکر وجود الجوهر لزمه جوهریة الأعراض فقال به وجوده من حیث لا یشعر و الأعراض تسعة هی المقولات و الأجناس العالیة و مفهوم العرض عرض عام لها لا ـ جنس فوقه کما أن المفهوم من الماهیة عرض عام لجمیع المقولات العشر و لیس بجنس له و المقولات التسع العرضیة هی الکم و الکیف و الأین و متی

*****ص ۶۹*****

و الوضع و الجدة و الإضافة و أن یفعل و أن ینفعل هذا ما علیه المشاءون من عدد المقولات و مستندهم فیه الاستقراء و ذهب بعضهم إلی أنها أربع بجعل المقولات النسبیة و هی المقولات السبع الأخیرة واحدة و ذهب شیخ الإشراق إلی أنها خمس و زاد علی هذه الأربعة الحرکة و الأبحاث فی هذه المقولات و انقساماتها إلی الأنواع المندرجة تحتها طویلة الذیل جد و نحن نلخص القول علی ما هو المشهور من مذهب المشائین مع إشارات إلی غیره.

## الفصل الثانی: فی أقسام الجوهر

الفصل الثانی فی أقسام الجوهر

قسموا الجوهر تقسیما أولیا إلی خمسة أقسام المادة و الصورة و الجسم و النفس و العقل و مستند هذا التقسیم فی الحقیقة استقراء ما قام علی وجوده البرهان من الجواهر فالعقل هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتا و فعلا ـ و النفس هی الجوهر المجرد عن المادة ذات المتعلق بها فعلا و المادة هی الجوهر الحامل للقوة و الصورة الجسمیة هی الجوهر المفید لفعلیة المادة من حیث الامتدادات الثلاث و الجسم هو الجوهر الممتد فی جهاته الثلاث و دخول الصورة الجسمیة فی التقسیم دخول بالعرض لأن الصورة هی الفصل مأخوذا بشرط ل و فصول الجواهر غیر مندرجة تحت مقولة الجوهر

*****ص ۷۰*****

و إن صدق علیها الجوهر کما عرفت فی بحث الماهیة و یجری نظیر الکلام فی النفس.

## الفصل الثالث: فی الجسم

الفصل الثالث فی الجسم

لا ـ ریب أن هناک أجساما مختلفة تشترک فی أصل الجسمیة التی هی الجوهر الممتد فی الجهات الثلاث فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام فی جهاته المفروضة و له وحدة اتصالیة عند الحس فهل هو متصل واحد فی الحقیقة کما هو عند الحس أو مجموعة أجزاء ذات فواصل علی خلاف ما عند الحس و علی الأول فهل الأقسام التی له بالقوة متناهیة أو غیر متناهیة و علی الثانی فهل الأقسام التی هی بالفعل و هی التی انتهی التجزی إلیها لا تقبل الانقسام خارجا لکن تقبله و هما و عقلا لکونها أجساما صغارا ذوات حجم أو أنها لا ـ تقبل الانقسام لا خارج و لا و هما و لا عقلا لعدم اشتمالها علی حجم و إنما تقبل الإشارة الحسیة و هی متناهیة أو غیر متناهیة و لکل من الشقوق المذکورة قائل. فالأقوال خمسة الأول إن الجسم متصل واحد بحسب الحقیقة کما هو عند الحس و له أجزاء بالقوة متناهیة و نسب إلی الشهرستانی.

*****ص ۷۱*****

الثانی أنه متصل حقیقة کما هو متصل حسا و هو منقسم انقسامات غیر متناهیة بمعنی ل یقف أی أنه یقبل الانقسام الخارجی بقطع أو باختلاف عرضین و نحوه حتی إذا لم یعمل الآلات القطاعة فی تقسیمه لصغره قسمة الوهم حتی إذا عجز عن تصوره لصغره البالغ

حکم العقل کلیا بأنه کلما قسم إلی أجزاء کان الجزء الحاصل لکونه ذا حجم له طرف غیر طرف یقبل القسمهٔ من غیر وقوف فإن ورود القسمهٔ لا یعدم الحجم و نسب إلی الحکماء. الثالث أنه مجموعهٔ أجزاء صغار صلبه لا تخلو من حجم یقبل القسمهٔ الوهمیهٔ و العقلیهٔ دون الخارجیهٔ و نسب إلی ذی مقراطیس. الرابع أنه مؤلف من أجزاء لا- تتجزأ لا- خارجا و لا- و هما و لا- عقلا- و إنما تقبل الإشارهٔ الحسیهٔ و هی متناهیهٔ ذوات فواصل فی الجسم تمر الآلهٔ القطاعهٔ من مواضع الفصل و نسب إلی جمهور المتکلمین. الخامس تألیف الجسم منها کما فی القول الرابع إلا أنها غیر متناهیهٔ و یدفع القولین الرابع و الخامس أن ما ادعی من الأجزاء التی لا تتجزأ إن لم تکن ذوات حجم امتنع أن یتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورهٔ و إن کانت ذوات حجم لزمها الانقسام الوهمی و العقلی بالضرورهٔ و إن فرض عدم انقسامها الخارجی لنهایهٔ صغره. علی أنها لو کانت غیر متناهیهٔ کان الجسم المتکون من اجتماعها غیر متناهی الحجم بالضرورهٔ و قد أقیمت علی بطلان الجزء الذی لا یتجزی وجوه من البراهین مذکورهٔ فی المطولات و یدفع القول الثانی و هن الوجوه التی أقیمت علی کون الجسم البسیط ذا اتصال واحد جوهری من غیر فواصل کما هو عند الحس و قد

*****ص ۷۲*****

تسلم علماء الطبیعهٔ أخیرا بعد تجربات علمیهٔ ممتدهٔ أن الأجسام مؤلفهٔ من أجزاء صغار ذریهٔ مؤلفهٔ من أجزاء أخری لا تخلو من نواهٔ مرکزیهٔ ذات جرم و لیکن أصلا موضوعا لن و یدفع القول الأول أنه یرد علیه ما یرد علی القول الثانی و الرابع و الخامس لجمعه بین القول باتصال الجسم بالفعل و بین انقسامه بالقوهٔ إلی أجزاء متناهیهٔ تقف القسمهٔ دونه علی الإطلاق. فالجسم الذی هو جوهر ذو اتصال یمکن أن یفرض فیه الامتدادات الثلاث ثابت لا ریب فیه لکن مصداقه الأجزاء الأولیهٔ التی یحدث فیها الامتداد الجرمی و إلیها تتجزأ الأجسام النوعیهٔ دون غیرها علی ما تقدمت الإشارهٔ إلیه و هو قول ذی مقراطیس مع إصلاح م.

## الفصل الرابع: فی إثبات المادهٔ الأولی و الصورهٔ الجسمی

الفصل الرابع فی إثبات المادهٔ الأولی و الصورهٔ الجسمیهٔ

إن الجسم من حیث هو جسم و نعنی به ما یحدث فیه الامتداد الجرمی أولا- و بالذات أمر بالفعل و من حیث ما یمکن أن یلحق به شیء من الصور النوعیهٔ و لواحقها أمر بالقوهٔ و حیثیهٔ الفعل غیر حیثیهٔ القوهٔ لأن الفعل متقوم بالوجدان و القوهٔ متقومهٔ بالفقدان ففیه جوهر هو قوهٔ الصور الجسمانیهٔ بحیث إنه لیس له من الفعلیهٔ إلا فعلیهٔ أنه قوهٔ محضهٔ و هذا نحو وجودها و الجسمیهٔ التی بها الفعلیهٔ صورهٔ مقومهٔ لها فتبین أن الجسم مؤلف من مادهٔ و صورهٔ جسمیهٔ و المجموع المرکب منهما هو الجسم

*****ص ۷۳*****

تتمهٔ فهذه هی المادهٔ الشائعهٔ فی الموجودات الجسمانیهٔ جمیعا و تسمی المادهٔ الأولی و الهیولی الأولی. ثم هی مع الصورهٔ الجسمیهٔ مادهٔ قابلهٔ للصور النوعیهٔ اللاحقهٔ و تسمی المادهٔ الثانیهٔ.

## الفصل الخامس: فی إثبات الصور النوعیهٔ

الفصل الخامس فی إثبات الصور النوعیهٔ

الأجسام الموجودهٔ فی الخارج تختلف اختلافا بینا من حیث الأفعال و الآثار و هذه الأفعال لها مبدأ جوهری لا محالهٔ و لیس هو المادهٔ الأولی لأن شأنها القبول و الانفعال دون الفعل و لا الجسمیهٔ المشترکهٔ لأنها واحدهٔ مشترکهٔ و هذه الأفعال کثیرهٔ مختلفهٔ فله مباد مختلفهٔ و لو کانت هذه المبادی أعراضا مختلفهٔ وجب انتهاؤها إلی جواهر مختلفهٔ و لیست هی الجسمیهٔ لما سمعت من اشتراکها بین الجمیع فهی جواهر متنوعهٔ تتنوع به الأجسام تسمی الصور النوعیهٔ.

تتمهٔ

أول ما تتنوع الجواهر المادیـة بعـد الجسـمیة المشترکـة إنما هو بالصور النوعیـة التی تتکون بها العناصـر ثم العناصـر مواد لصور أخری تلحق بها و کان القدماء من علماء الطبیعة یعدون العناصر أربعا و أخذ الإلهیون ذلک أصل

*****ص ۷۴*****

موضوعا و قد أنهاها الباحثون أخیرا إلی ما یقرب من مائة و بضع عنصر.

## الفصل السادس: فی تلازم المادة و الصورة

الفصل السادس فی تلازم المادة و الصورة

المـادة الأولی و الصورة متلازمتان لا تنفک إحـداهما عن الأخری. أما أن المادة لا تتعری عن الصورة فلأن المادة الأولی حقیقتها أنها بالقوة من جمیع الجهات فلا توجد إلا متقومة بفعلیة جوهریة متحدة بها إذ لا تحقق لموجود إلا بفعلیة و الجوهر الفعلی الذی هذا شأنه هو الصورة فإذن المطلوب ثابت.

و أما أن الصور التی من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرد عنها فلأن شـیئا من الأنواع التی ینالها الحس و التجربة لا یخلو من قوة التغیر و إمکان الانفعال و هذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبیعیة و ما فیه القوة و الإمکان لا یخلو من مادة فإذن المطلوب ثابت.

## الفصل السابع: فی أن کلا من المادة و الصورة محتاجة الأخری

الفصل السابع فی أن کلا من المادة و الصورة محتاجة إلی الأخری

بیان ذلک أما إجمالا فإن الترکیب بین المادة و الصورة ترکیب حقیقی اتحادی ذو وحـدة حقیقیـة و قد تقدم أن بعض أجزاء المرکب الحقیقی محتاج إلی بعض.

*****ص ۷۵*****

و أمـا تفصـیلا فـالصورة محتاجـة إلی المـادة فی تعینهـا فـإن الصورة إنما یتعین نوعه باسـتعداد سابق تتحمله المادة و هی تقارن صورة سابقة و هکذ و أیضا هی محتاجة إلی المادة فی تشخصـها أی فی وجودها الخاص بها من حیث ملازمته للعوارض المسماة بالعوارض المشـخصة من الشـکل و الوضع و الأین و متی و غیره و أما المادة فهی متوقفـة الوجود حـدوثا و بقاء علی صورة ما من الصور الواردة علیه تتقوم بها و لیست الصورة علـة تامـة و لا علـة فاعلیـة لها لحاجتها فی تعینها و فی تشـخصه إلی المادة و العلة الفاعلیة إنما تفعل به وجودهـا الفعلی فالفاعـل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جمیع الجهات فهو عقل مجرد أوجـد المادة و هو یسـتحفظها بالصورة بعـد الصورة التی یوجدها فی المادة. فالصورة جزء للعلة التامة و شـریکة العلة للمادة و شـرط لفعلیة وجوده و قد شـبهوا اسـتبقاء العقل المجرد المادة بصورة ما بمن یستحفظ سقف بیت بأعمدة متبدلة فلا یزال یزیل عمودا و ینصب مکانه آخر.

و اعترض علیه بأنهم ذهبوا إلی کون هیولی عالم العناصـر واحدة بالعدد فکون صورة ما و هی واحدة بالعموم شـریکة العلة لها یوجب کـون الواحـد بـالعموم علـة للواحـد بالعـدد و هـو أقوی وجودا من الواحـد بـالعموم مع أن العلـة یجب أن تکون أقوی من معلوله و لو أغمضـنا عن ذلک فلا ریب أن تبدل الصور یسـتوجب بطلان الصورة السابقة و تحقق حقه فی محلها و إذ فرض أن الصورة جزء العلة التامـة للمادة فبطلانها یوجب بطلان الکل أعنی العلـة التامة و یبطل بذلک المادة فأخذ صورة ما شـریکة العلة لوجود المادة یؤدی إلی نفی المادة و الجواب أنه سیأتی فی مرحلة القوة و الفعل أن تبدل الصور فی

*****ص ۷۶*****

الجواهر المادیـة لیس بـالکون و الفسـاد و بطلاـن صورة و حـدوث أخری بل الصور المتبدلـة موجودة به وجود واحـد سـیال یتحرک الجوهر المادی فیه و کل واحـد منها حـد من حدود هذه الحرکة الجوهریة فهی موجودة متصـلة واحدة بالخصوص و إن کانت وحدة

مبهمـة تنـاسب إبهـام ذات المادة التی هی قوة محضـة و قولنا إن صورة ما واحـدة بالعموم شـریکة العلـة للمادة إنما هو باعتبار ما یطرأ علیها من الکثرة بالانقسام.

## الفصل الثامن: النفس و العقل موجودان

الفصل الثامن النفس و العقل موجودان

أمـا النفس و هی الجوهر المجرد من المـادة ذاتـا المتعلق بها فعلا فلما نجـد فی النفوس الإنسانیـة من خاصـة العلم و سـیأتی فی مرحلة العاقل و المعقول أن الصور العلمیـة مجردة من المادة موجودة للعالم حاضـرة عنده و لو لا تجرد العالم بتنزهه عن القوة و محوضـته فی الفعلیـة لم یکن معنی لحضور شـیء عنـده فالنفس الإنسانیة العاقلة مجردة من المادة و هی جوهر لکونها صورة لنوع جوهری و صورة الجوهر جوهر علی مـا تقـدم و أمـا العقـل فلما سـیأتی أن النفس فی مرتبـة العقل الهیولانی أمر بالقوة بالنسـبة إلی الصور المعقولـة لها فالـذی یفیض علیها الفعلیة فیها یمتنع أن یکون نفسـها و هی بالقوة و لا أی أمر مادی مفروض فمفیضـها جوهر مجرد منزه عن القوة و الإمکان و هو العقل.

*****ص ۷۷*****

و أیضا تقـدم أن مفیض الفعلیـة للأنواع المادیـة بجعل المادة و الصورة و اسـتحفاظ المادة بالصورة عقل مجرد فالمطلوب ثابت و علی وجودهما براهین کثیرة آخر ستأتی الإشارة إلی بعضه.

خاتمة

من خواص الجوهر أنه لا تضاد فیه لأن من شرط التضاد تحقق موضوع یعتوره الضدان ول موضوع للجوهر.

## الفصل التاسع: فی الکم و انقساماته و خواصه

الفصل التاسع فی الکم و انقساماته و خواصه

الکم عرض یقبل القسـمة الوهمیـة بالـذات و قد قسـموه قسـمة أولیة إلی المتصل و المنفصل و المتصل ما یمکن أن یفرض فیه أجزاء بینها حـد مشترک و الحـد المشترک ما إن اعتبر بدایـة لأحـد الجزءین أمکن أن یعتبر بدایة للآخر و إن اعتبر نهایة لأحدهما أمکن أن یعتبر نهایـة للآخر کالنقطة بین جزئی الخط و الخط بین جزئی السـطح و السـطح بین جزئی الجسم التعلیمی و الان بین جزئی الزمان و المنفصل ما کان بخلافه کالخمسـة مثلا فإنها إن قسـمت إلی ثلاثـة و اثنین لم یوجد فیه حد مشترک و إلا فإن کان واحدا منها عادت الخمسة أربعة و إن کان واحدا من خارج عادت ستة هذا خلف.

*****ص ۷۸*****

الثانی أعنی المنفصل هو العـدد الحاصل من تکرر الواحد و إن کان الواحد نفسه لیس بعدد لعدم صدق حد الکم علیه و قد عدوا کل واحدة من مراتب العدد نوعا علی حدة لاختلاف الخواص و الأول أعنی المتصل ینقسم إلی قار و غیر قار و القار ما لأجزائه المفروضة اجتمـاع فی الوجود کالخط مثلا و غیر القار بخلافه و هو الزمان فإن کل جزء منه مفروض لا یوجـد إل و قـد انصـرم السابق علیه و لما یوجـد الجزء اللاـحق و المتصـل القـار علی ثلاثـة أقسـام جسم تعلیمی و هو الکمیـة الساریـة فی الجهـات الثلاـث من الجسم الطـبیعی المنقسـمة فیها و سـطح و هو نهایة الجسم التعلیمی المنقسـمة فی جهتین و خط و هو نهایة السـطح المنقسمة فی جهة واحدة و للقائلین بالخلاء بمعنی الفضاء الخالی من کل موجود شاغل یملؤه شک فی الکم المتصل القار لکن الشأن فی إثبات الخلاء بهذا المعنی. تتمة یختص الکم بخواص الأولی أنه لا تضاد بین شیء من أنواعه لعدم اشتراکها فی الموضوع و الاشتراک فی الموضوع من شرط التضاد. الثانیـة قبول القسـمة الوهمیـة بالفعل کما تقـدم. الثالثـة وجود ما یعـده أی یفنیه بإسـقاطه منه مرة بعـد مرة فالکم المنفصل و هو العدد

مبدؤه الواحد و هو عاد لجميع أنواعه مع أن بعض أنواعه عاد لبعض كالإثنين للأربعة و الثلاثة للتسعة و الكم المتصل منقسم ذو أجزاء فالجزء منه يعد الكل. الرابعة المساواة و اللا مساواة و هما خاصتان للكم و تعرضان غيره

*****ص ۷۹*****

بعروضه. الخامسة النهاية و اللا نهاية و هما كسابقتيهم.

## الفصل العاشر: فى الكيف

الفصل العاشر فى الكيف

و هو عرض لا يقبل القسمة و لا النسبة لذاته و قد قسموه بالقسمة الأولية إلى أربعة أقسام أحدها الكيفيات النفسانية كالعلم و الإرادة و الجبن و الشجاعة و اليأس و الرجاء و ثانيها الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة و الانحناء و الشكل مما يختص بالكم المتصل و كالزوجية و الفردية فى الأعداد مما يختص بالكم المنفصل و ثالثها الكيفيات الاستعدادية و تسمى أيضا القوة و اللا قوة كالاستعداد الشديد نحو الانفعال كاللين و الاستعداد الشديد نحو اللا انفعال كالصلابة و ينبغى أن يعد منه مطلق الاستعداد القائم بالمادة و نسبة الاستعداد إلى القوة الجوهرية التى هى المادة نسبة الجسم التعليمى الذى هو فعلية الامتداد فى الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعى الذى فيه إمكانه و رابعها الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة و هى إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل و صفرة الوجل سميت انفعالات

*****ص ۸۰*****

و إن كانت راسخة كصفرة الذهب و حلاوة العسل سميت انفعاليات و لعلماء الطبيعة اليوم تشكيك فى كون الكيفيات المحسوسة موجودة فى الخارج على ما هى عليه فى الحس مشروح فى كتبهم.

## الفصل الحادى عشر: فى المقولات النسبية

الفصل الحادى عشر فى المقولات النسبية

و هى الأين و متى و الوضع و الجدة و الإضافة و الفعل و الانفعال أما الأين فهو هيئة حاصلة من نسبة الشىء إلى المكان و أما متى فهو هيئة حاصلة من نسبة الشىء إلى الزمان و كونه فيه أعم من كونه فى نفس الزمان كالحركات أو فى طرفه و هو الان كالموجودات الانية الوجود من الاتصال و الانفصال و المماسة و نحوها و أعم أيضا من كونه على وجه الانطباق كالحركة القطعية أو لا على وجهه كالحركة التوسطية و أما الوضع فهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشىء بعضها إلى بعض و المجموع إلى الخارج كالقيام الذى هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصة بين أعضائه نفسها و بينها و بين الخارج من كون رأسه إلى فوق و قدميه إلى تحت و أما الجدة و يقال له الملك فهو هيئة حاصلة من إحاطة شىء بشىء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة كالتجلبب أو إحاطة ناقصة كالتقمص و التنعل و أما الإضافة فهى هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين فإن مجرد النسبة لا يوجب إضافة مقولية و إنما تفيدها نسبة الشىء الملحوظ من حيث

*****ص ۸۱*****

أنه منتسب إلى شىء هو منتسب إليه لهذا المنتسب كالأب المنسوب من حيث أنه أب لهذ الابن إليه من حيث إنه ابن له و تنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالأخوة و الأخوة و مختلفة الأطراف كالأبوة و البنوة و الفوقية و التحتية و من خواص الإضافة أن المضافين متكافئان وجودا و عدما و فعلا و قوة لا يختلفان من حيث الوجود و العدم و الفعل و القوة.

و اعلم أن المضاف قد يطلق على نفس الإضافة كالأبوة و البنوة و يسمى المضاف الحقيقى و قد يطلق على معروضها كالأب و الابن و

یسمی المضاف المشهوری و أما الفعل فهو الهیئة الحاصلة من تأثیر المؤثر ما دام یؤثر کالهیئة الحاصلة من تسخین المسخن ما دام یسخن و أما الانفعال فهو الهیئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام یتأثر کالهیئة الحاصلة من تسخن المتسخن ما دام یتسخن و اعتبار التدرج فی تعریف الفعل و الانفعال لإخراج الفعل و الانفعال إلا بداعیین کفعل الواجب تعالی بإخراج العقل المجرد من العدم إلی الوجود و انفعال العقل بخروجه من العدم إلی الوجود بمجرد إمکانه الذاتی.

*****ص ۸۳*****

## المرحلة السابعة فی العلة و المعلول

### اشارة

المرحلة السابعة فی العلة و المعلول

الفصل الأول فی إثبات العلیة و المعلولیة و أنهما فی الوجود

الفصل الثانی فی انقسامات العلة

الفصل الثالث فی وجوب المعلول عند وجود العلة

الفصل الرابع قاعدة الواحد

الفصل الخامس فی استحالة الدور و التسلسل فی العلل

الفصل السادس العلة الفاعلیة و أقسامه

الفصل السابع فی العلة الغائیة

الفصل الثامن فی إثبات الغایة

الفصل التاسع فی نفی القول بالاتفاق

الفصل العاشر فی العلة الصوریة و المادیة

الفصل الحادی عشر فی العلة الجسمانیة

### الفصل الأول: فی إثبات العلیة و المعلولیة و أنهما فی الوجود

الفصل الأول فی إثبات العلیة و المعلولیة و أنهما فی الوجود

قد تقدم أن الماهیة فی ذاتها ممکنة تستوی نسبتها إلی الوجود و العدم و أنها فی رجحان أحد الجانبین محتاجة إلی غیرها و عرفت أن القول بحاجتها فی رجحان عدمها إلی غیره نوع تجوز و إنما الحاجة فی الوجود فلوجودها توقف علی غیره و هذا التوقف لا محالة علی وجود الغیر فإن المعدوم من حیث هو معدوم لا شیئیة له فهذ الموجود المتوقف علیه فی الجملة هو الذی نسمیه علة و الماهیة المتوقفة علیه فی وجودها معلولته. ثم إن المجعول للعلة و الأثر الذی تضعه فی المعلول إما أن یکون هو وجوده أو ماهیته أو صیرورة ماهیته موجودة لکن یستحیل أن یکون المجعول هو الماهیة لما تقدم أنه اعتباریة و الذی للمعلول من علته أمر أصیل علی أن الذی تستقر فیه حاجة الماهیة المعلولة و یرتبط بالعلة هو وجودها لا ذاته.

*****ص ۸۵*****

و یستحیل أن یکون المجعول هو الصیرورة لأنها معنی نسبی قائم بطرفیه و من المحال أن یقوم أمر أصیل خارجی بطرفین اعتباریین غیر أصیلین فالمجعول من المعلول و الأثر الذی تفیده العلة هو وجوده لا ماهیته و لا صیرورة ماهیته موجودة و هو المطلوب.

## الفصل الثانی: فی انقسامات العلة

الفصل الثانی فی انقسامات العلة

تنقسم العلة إلی تامة و ناقصة فإنها إما أن تشتمل علی جمیع ما یتوقف علیه وجود المعلول بحیث لا یبقی للمعلول معها إلا أن یوجد و هی العلة التامة و إما أن تشتمل علی البعض دون الجمیع و هی العلة الناقصة و تفترقان من حیث إن العلة التامة یلزم من وجودها وجود المعلول و من عدمها عدمه و العلة الناقصة لا یلزم من وجودها وجود المعلول و لکن یلزم من عدمها عدمه و تنقسم أیضا إلی الواحدة و الکثیرة و تنقسم أیضا إلی البسیطة و هی ما لا جزء له و المرکبة و هی بخلافها و البسیطة إما بسیطة بحسب الخارج کالعقل المجرد و الأعراض و أم بحسب العقل و هی ما لا ترکیب فیه خارجا من مادة و صورة و لا عقلا من جنس و فصل و أبسط البسائط ما لم یترکب من وجود و ماهیة و هو الواجب عز اسمه و تنقسم أیضا إلی قریبة و بعیدة و القریبة ما لا واسطة بینها و بین معلولها و البعیدة بخلافها کعلة العلة و تنقسم العلة إلی داخلیة و خارجیة و العلل الداخلیة و تسمی أیضا علل القوام هی المادة و الصورة المقومتان للمعلول و العلل الخارجیة

*****ص ۸۶*****

و تسمی أیضا علل الوجود و هی الفاعل و الغایة و ربما سمی الفاعل ما به الوجود و الغایة ما لأجله الوجود و تنقسم العلة إلی العلل الحقیقیة و المعدات و فی تسمیة المعدات عللا تجوز فلیست علل حقیقیة و إنما هی مقربات تقرب المادة إلی إفاضة الفاعل کورود المتحرک فی کل حد من حدود المسافة فإنه یقربه إلی الورود فی حد یتلوه و کانصرام القطعات الزمانیة فإنه یقرب موضوع الحادث إلی فعلیة الوجود.

## الفصل الثالث: فی وجوب المعلول عند وجود العلة

الفصل الثالث فی وجوب المعلول عند وجود العلة

التامة و وجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إذا کانت العلة التامة موجودة وجب وجود معلولها و إلا جاز عدمه مع وجودها و لازمه تحقق عدمه المعلول لعدم العلة من دون علة و إذا کان المعلول موجودا وجب وجود علته و إلا جاز عدمها مع وجود المعلول و قد تقدم أن العلة سواء کانت تامة أو ناقصة یلزم من عدمها عدم المعلول و من هنا یظهر أن المعلول لا ـ ینفک وجوده عن وجود علته کما أن العلة التامة لا تنفک عن معلوله. فلو کان المعلول زمانیا موجودا فی زمان بعینه کانت علته موجودة واجبة فی ذلک الزمان بعینه لأن توقف وجوده علی العلة فی ذلک الزمان

*****ص ۸۷*****

فترجیح العلة لوجوده و إفاضتها له فی ذلک الزمان و لو کانت العلة موجودة فی زمان آخر معدومة فی زمان وجود المعلول و الإفاضة قائمة به وجودها کانت مفیضة للمعلول و هی معدومة هذا محال. برهان آخر حاجة الماهیة المعلولة إلی العلة لیست إلا حاجة وجودها إلی العلة و لیست الحاجة خارجة من وجودها بمعنی أن یکون هناک وجود و حاجة بل هی مستقرة فی حد ذات وجوده فوجودها عین الحاجة و الارتباط فهو وجود رابط بالنسبة إلی علته لا استقلال له دونه و هی مقومة له و ما کان هذا شأنه استحال أن یوجد إلا متقوما بعلته معتمدا علیها فعند وجود المعلول یجب وجود علته و هو المطلوب.

## الفصل الرابع: قاعدة الواحد

الفصل الرابع قاعدة الواحد

الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد و ذلک أن من الواجب أن یکون بین العلهٔ و معلولها سنخیهٔ ذاتیهٔ لیست بین الواحد منهما و غیر الآخر و إلا جاز کون کل شیء علهٔ لکل شیء و کل شیء معلولا لکل شیء ففی العلهٔ جههٔ مسانخهٔ لمعلولها هی المخصصهٔ لصدوره عنها فلو صدرت عن العلهٔ الواحدهٔ و هی

*****ص ۸۸*****

التی لیست لها فی ذاتها إلا جههٔ واحدهٔ معالیل کثیرهٔ بما هی کثیرهٔ متباینهٔ غیر راجعهٔ إلی جههٔ واحدهٔ بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات کثیرهٔ فی ذاتها و هی ذات جههٔ واحدهٔ و هذا محال و یتبین بذلک أن ما یصدر عنه الکثیر من حیث هو کثیر فإن فی ذاته جههٔ کثرهٔ و یتبین أیضا أن العلل الکثیرهٔ لا تتوارد علی معلول واحد.

## الفصل الخامس: فی استحالهٔ الدور و التسلسل فی العلل

الفصل الخامس فی استحالهٔ الدور و التسلسل فی العلل

أما استحالهٔ الدور و هو توقف وجود الشیء علی ما یتوقف علیه وجوده إما بلا واسطهٔ و هو الدور المصرح و إما بواسطهٔ أو أکثر و هو الدور المضمر فلأنه یستلزم توقف وجود الشیء علی نفسه و لازمه تقدم الشیء علی نفسه بالوجود لتقدم وجود العلهٔ علی وجود المعلول بالضرورهٔ و أما استحالهٔ التسلسل و هو ترتب العلل لا إلی نهایهٔ فمن أسد البراهین علیها م أقامه الشیخ فی إلهیات الشفاء و محصله أنا إذا فرضنا معلولا ـ و علته و علهٔ علته و أخذن هذه الجملهٔ وجدنا کلا من الثلاثهٔ ذا حکم ضروری یختص به فالمعلول المفروض معلول فقط و علته علهٔ لما بعدها معلولهٔ لما قبلها و علهٔ العلهٔ علهٔ فقط غیر معلولهٔ فکان ما هو معلول فقط طرفا و ما هو علهٔ فقط طرفا آخر و کان ما هو علهٔ و معلول معا وسطا بین طرفین ثم إذا فرضنا الجملهٔ أربعهٔ مترتبهٔ کان للطرفین ما تقدم من حکم الطرفین و کان الاثنان الواقعان بین الطرفین مشترکین فی حکم الوسط و هو أن لهما العلیهٔ و المعلولیهٔ مع بالتوسط بین طرفین ثم کلما زدنا فی عدد الجملهٔ إلی ما لا نهایهٔ له کان الأمر جاری علی مجری واحد و کان مجموع ما بین

*****ص ۸۹*****

الطرفین و هی العدهٔ التی کل واحد من آحادها علهٔ و معلول معا وسطا له حکمه. فلو فرضنا سلسلهٔ من العلل مترتبهٔ إلی غیر النهایهٔ کان ما وراء المعلول الأخیر من الجملهٔ غیر المتناهیهٔ وسطا لا طرف له و هو محال و هذا البرهان یجری فی کل سلسلهٔ مترتبهٔ من العلل التی لا تفارق وجودها وجود المعلول سواء کانت تامهٔ أو ناقصهٔ دون العلل المعدهٔ و یدل علی وجوب تناهی العلل التامهٔ خاصهٔ ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبهٔ إلی علته فإنه لو ترتبت العلیهٔ و المعلولیهٔ فی سلسلهٔ غیر متناهیهٔ من غیر أن تنتهی إلی علهٔ غیر معلولهٔ کانت وجودات رابطهٔ متحققهٔ من غیر وجود نفسی مستقل تقوم به و هو محال و لهم علی استحالهٔ التسلسل حجج أخری مذکورهٔ فی المطولات.

## الفصل السادس: العلهٔ الفاعلیهٔ و أقسامه

الفصل السادس العلهٔ الفاعلیهٔ و أقسامه

العلهٔ الفاعلیهٔ و هی التی تفیض وجود المعلول و تفعله علی أقسام و قد ذکروا فی وجه ضبطها أن الفاعل إما أن یکون له علم بفعله أو لا و الثانی إما أن یلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع أو لا یلائم و هو الفاعل بالقسر و الأول و هو الذی له علم بفعله إن لم یکن فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر و إن کان بها فإما أن یکون علمه بفعله فی مرتبهٔ فعله بل عین فعله و هو الفاعل بالرضا و إما أن یکون علمه بفعله قبل فعله

*****ص ۹۰*****

و حینئذ إما أن یکون علمه مقرونا بداع زائد و هو الفاعل بالقصد و إما أن لا یکون علمه مقرونا بداع زائد بل یکون نفس العلم فعلیا منشأ لصدور المعلول و حینئذ فإما أن یکون علمه زائدا علی ذاته و هو الفاعل بالعنایة أو غیر زائد علی ذاته و هو الفاعل بالتجلی و الفاعل فی ما تقدم إذا نسب إلی فعله من جهة أنه و فعله فعل لفاعل آخر کان فاعل بالتسخیر. فللفاعل أقسام ثمانیة أحدها الفاعل بالطبع و هو الذی لا ـ علم له بفعله مع کون الفعل ملائما لطبعه کالنفس فی مرتبة القوی البدنیة الطبیعیة تفعل أفعالها بالطبع. الثانی الفاعل بالقسر و هو الذی لا ـ علم له بفعله و لا ـ فعله ملائم لطبعه کالنفس فی مرتبة القوی عند المرض فإن الأفعال تنحرف فیه عن مجری الصحة لعوامل قاسرة. الثالث الفاعل بالجبر و هو ما له علم بفعله و لیس بإرادته کالإنسان یکره علی فعل م لا یریده. الرابع الفاعل بالرضا و هو الذی له إرادة و علمه التفصیلی بالفعل عین الفعل و لیس له قبل الفعل إلا علم إجمالی به بعلمه بذاته کالإنسان یفعل الصور الخیالیة و علمه التفصیلی بها عینها و له قبلها علم إجمالی بها بعلمه بذاته و کفاعلیة الواجب للأشیاء عند الإشراقیین. الخامس الفاعل بالقصد و هو الذی له إرادة و علم بفعله قبل الفعل بداع زائد کالإنسان فی أفعاله الاختیاریة. السادس الفاعل بالعنایة و هو الذی له إرادة و علم سابق علی الفعل زائد علی ذات الفاعل نفس الصورة العلمیة منشأ لصدور الفعل من غیر داع زائد کالإنسان الواقع علی جذع عال فإنه بمجرد توهم السقوط یسقط علی الأرض و کالواجب فی إیجاده علی قول المشائین. السابع الفاعل بالتجلی و هو الذی یفعل الفعل و له علم سابق

*****ص ۹۱*****

تفصیلی به هو عین علمه الإجمالی بذاته کالنفس الإنسانیة المجردة فإنها لما کانت الصورة الأخیرة لنوعها کانت علی بساطتها هی المبدأ لجمیع کمالاتها و آثارها الواجدة لها فی ذاتها و علمها الحضوری بذاتها علم بتفاصیل کمالاتها و إن لم یتمیز بعضها من بعض و کالواجب تعالی بناء علی ما سیجیء من أن له تعالی علما إجمالیا فی عین الکشف التفصیلی. الثامن الفاعل بالتسخیر و هو الفاعل إذا نسب إلیه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعل آخر إلیه یستند هو و فعله فهو فاعل مسخر فی فعله کالقوی الطبیعیة و النباتیة و الحیوانیة المسخرة فی أفعالها للنفس الإنسانیة و کالفواعل الکونیة المسخرة للواجب تعالی فی أفعاله و فی کون الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنایة مباینین للفاعل بالقصد مباینة نوعیة علی م یقتضیه التقسیم کلام.

## الفصل السابع: فی العلة الغائیة

الفصل السابع فی العلة الغائیة

و هی الکمال الأخیر الذی یتوجه إلیه الفاعل فی فعله. فإن کان لعلم الفاعل دخل فی فاعلیته کانت الغایة مرادة للفاعل فی فعله و إن شئت فقل کان الفعل مرادا له لأجلها و لهذا قیل إن الغایة متقدمة علی الفعل تصورا و متأخرة عنه وجود و إن لم یکن للعلم دخل فی فاعلیة الفاعل کانت الغایة ما ینتهی إلیه الفعل و ذلک أن لکمال الشیء نسبة ثابتة إلیه فهو مقتض لکماله و منعه

*****ص ۹۲*****

من مقتضاه دائما أو فی أکثر أوقات وجوده قسر دائمی أو أکثری ینافی العنایة الإلهیة بإیصال کل ممکن إلی کماله الذی أودع فیه استدعاؤه فلکل شیء غایة هی کماله الأخیر الذی یقتضیه و أما القسر الأقلی فهو شر قلیل یتدارکه ما بحذائه من الخیر الکثیر و إنما یقع فیما یقع فی نشأة المادة بمزاحمة الأسباب المختلفة.

## الفصل الثامن: فی إثبات الغایة

الفصل الثامن فی إثبات الغایة

فیما یعد لعبا أو جزافا أو باطلا و الحرکات الطبیعیة و غیر ذلک

ربما یظن أن الفواعل الطبیعیهٔ لا غایهٔ لها فی أفعالها ظنا أن الغایهٔ یجب أن تکون معلومهٔ مرادهٔ للفاعل لکنک عرفت أن الغایهٔ أعم من ذلک و أن للفواعل الطبیعیهٔ غایهٔ فی أفعالها هی ما ینتهی إلیه حرکاته و ربما یظن أن کثیرا من الأفعال الاختیاریهٔ لا غایهٔ لها کملاعب الصبیان بحرکات ل غایهٔ لهم فیها و کاللعب باللحیهٔ و کالتنفس و کانتقال المریض النائم من جانب إلی جانب و کوقوف المتحرک إلی غایهٔ عن غایته بعروض مانع یمنعه عن ذلک إلی غیر ذلک من الأمثلهٔ و الحق أن شیئا من هذه الأفاعیل لا یخلو عن غایهٔ توضیح ذلک أن فی الأفعال الإرادیهٔ مبدأ قریبا للفعل هو القوهٔ العاملهٔ المنبثهٔ فی العضلات و مبدأ متوسطا قبله و هو الشوق المستتبع للإرادهٔ و الإجماع و مبدأ بعیدا قبله هو العلم و هو تصور الفعل علی وجه جزئی الذی ربما قارن التصدیق بأن

*****ص ۹۳*****

الفعل خیر للفاعل و لکل من هذه المبادی الثلاثهٔ غایهٔ و ربما تطابقت أکثر من واحد منها فی الغایهٔ و ربم لم یتطابق. فإذا کان المبدأ الأول و هو العلم فکریا کان للفعل الإرادی غایهٔ فکریهٔ و إذا کان تخیلا من غیر فکر فربما کان تخیلا فقط ثم تعلق به الشوق ثم حرکت العاملهٔ نحوه العضلات و یسمی الفعل عندئذ جزافا کما ربما تصور الصبی حرکهٔ من الحرکات فیشتاق إلیه فیأتی بها و ما انتهت إلیه الحرکهٔ حینئذ غایهٔ للمبادی کله و ربما کان تخیلا مع خلق و عادهٔ کالعبث باللحیهٔ و یسمی عادهٔ و ربما کان تخیلا مع طبیعهٔ کالتنفس أو تخیلا مع مزاج کحرکات المریض و یسمی قصدا ضروریا و فی کل من هذه الأفعال لمبادیها غایاتها و قد تطابقت فی أنها ما انتهت إلیه الحرهٔ و أما الغایهٔ الفکریهٔ فلیس لها مبدأ فکری حتی تکون له غایته و کل مبدإ من هذه المبادی إذا لم یوجد غایته لانقطاع الفعل دون البلوغ إلی الغایهٔ بعروض مانع من الموانع سمی الفعل بالنسبهٔ إلیه باطلا و انقطاع الفعل بسبب مانع یحول بینه و بین الوصول إلی الغایهٔ غیر کون الفاعل لا غایهٔ له فی فعله.

## الفصل التاسع: فی نفی القول بالاتفاق

الفصل التاسع فی نفی القول بالاتفاق

و هو انتفاء الرابطهٔ بین ما یعد غایهٔ للأفعال و بین العلل الفاعلیهٔ

ربما یظن أن من الغایات المترتبهٔ علی الأفعال ما هی غیر مقصودهٔ

*****ص ۹۴*****

لفاعلها و لا مرتبطهٔ به و مثلوا له بمن یحفر بئرا لیصل إلی الماء فیعثر علی کنز و العثور علی الکنز لیس غایهٔ لحفر البئر مرتبطهٔ به و یسمی هذا النوع من الاتفاق بخت سعیدا و بمن یأوی إلی بیت لیستظل فینهدم علیه فیموت و یسمی هذا النوع من الاتفاق بخت شقی و علی ذلک بنی بعض علماء الطبیعهٔ کینونهٔ العالم فقال إن عالم الأجسام مرکبهٔ من أجزاء صغار ذریهٔ مبثوثهٔ فی خلاء غیر متناه و هی دائمهٔ الحرکهٔ فاتفق أن تصادمت جملهٔ منه فاجتمعت فکانت الأجسام فما صلح للبقاء بقی و ما لم یصلح لذلک فنی سریعا أو بطیئ و الحق أن لا اتفاق فی الوجود و لنقدم لتوضیح ذلک مقدمهٔ هی أن الأمور الکائنهٔ یمکن أن تتصور علی وجوه أربعهٔ منها ما هو دائمی الوجود و منها ما هو أکثری الوجود و منها م یحصل بالتساوی کقیام زید و قعوده مثلا و منها ما یحصل نادرا و علی الأقل کوجود الإصبع الزائد فی الإنسان و الأمر الأکثری الوجود یفارق الدائمی الوجود به وجود معارض یعارضه فی بعض الأحیان کعدد أصابع الید فإنها خمسهٔ علی الأغلب و ربما أصابت القوهٔ المصورهٔ للإصبع مادهٔ زائدهٔ صالحهٔ لصورهٔ الإصبع فصورتها إصبعا و من هنا یعلم أن کون الأصابع خمسهٔ مشروط بعدم مادهٔ زائدهٔ و أن الأمر بهذا الشرط دائمی الوجود لا أکثریه و أن الأقلی الوجود مع اشتراط المعارض المذکور أیضا دائمی الوجود لا أقلیه و إذا کان الأکثری و الأقلی دائمیین بالحقیقهٔ فالأمر فی المساوی ظاهر فالأمور کلها دائمیهٔ الوجود جاریهٔ علی نظام ثابت لا یختلف و لا یتخلف و إذا کان کذلک فلو فرض أمر کمالی مترتب علی فعل فاعل ترتبا دائمیا لا یختلف ول یتخلف حکم العقل حکما ضروریا فطریا به وجود رابطهٔ وجودیهٔ بین الأمر الکمالی المذکور و بین فعل الفاعل رابطهٔ

تقضی بنوع من الاتحاد الوجودی بینهما ینتهی إلیه قصد الفاعل لفعله و هذا هو الغایة.

*****ص ۹۵*****

و لو جاز لنا أن نرتاب فی ارتباط غایات الأفعال بفواعلها مع ما ذکر من دوام الترتب جاز لنا أن نرتاب فی ارتباط الأفعال بفواعلها و توقف الحوادث و الأمور علی علة فاعلیة إذ لیس هناک إلا ملازمة وجودیة و ترتب دائمی و من هنا ما أنکر کثیر من القائلین بالاتفاق العلة الفاعلیة کما أنکر العلة الغائیة و حصر العلیة فی العلة المادیة و ستجیء الإشارة إلیه. فقد تبین من جمیع ما تقدم أن الغایات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غایات دائمیة ذاتیة لعللها و إنما تنسب إلی غیرها بالعرض فالحافر لأرض تحتها کنز یعثر علی الکنز دائما و هو غایة له بالذات و إنما تنسب إلی الحافر للوصول إلی الماء بالعرض و کذا البیت الذی اجتمعت علیه أسباب الانهدام ینهدم علی من فیه دائما و هو غایة للمتوقف فیه بالذات و إنما عدت غایة للمستظل بالعرض فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

## الفصل العاشر: فی العلة الصوریة و المادیة

الفصل العاشر فی العلة الصوریة و المادیة

أما العلة الصوریة فهی الصورة بمعنی ما به الشیء هو هو بالفعل بالنسبة إلی النوع المرکب منها و من المادة فإن لوجود النوع توقفا علیها بالضرورة و أما بالنسبة إلی المادة فهی صورة و شریکة العلة الفاعلیة علی ما تقدم و قد تطلق الصورة علی معان أخر خارجة من غرضن و أما العلة المادیة فهی المادة بالنسبة إلی النوع المرکب منها و من الصورة فإن لوجود النوع توقفا علیها بالضرورة و أما بالنسبة إلی الصورة فهی

*****ص ۹۶*****

مادة قابلة معلولة لها علی ما تقدم و قد حصر قوم من الطبیعیین العلة فی المادة و الأصول المتقدمة ترده فإن المادة سواء کانت الأولی أو الثانیة حیثیتها القوة و لازمها الفقدان و من الضروری أنه لا یکفی لإعطاء فعلیة النوع و إیجادها فلا یبقی للفعلیة إلا أن توجد من غیر علة و هو محال و أیضا قد تقدم أن الشیء ما لم یجب لم یوجد و الوجوب الذی هو الضرورة و اللزوم ل مجال لاستناده إلی المادة التی حیثیتها القبول و الإمکان فوراء المادة أمر یوجب الشیء و یوجده و لو انتفت رابطة التلازم التی إنما تتحقق بین العلة و المعلول أو بین معلولی علة ثالثة و ارتفعت من بین الأشیاء بطل الحکم باستتباع أی شیء لأی شیء و لم یجز الاستناد إلی حکم ثابت و هو خلاف الضرورة العقلیة و للمادة معان أخر غیر ما تقدم خارجة من غرضن.

## الفصل الحادی: عشر فی العلة الجسمانیة

الفصل الحادی عشر فی العلة الجسمانیة

العلل الجسمانیة متناهیة أثرا من حیث العدة و المدة و الشدة قالوا لأن الأنواع الجسمانیة متحرکة بالحرکة الجوهریة فالطبائع و القوی التی لها منحلة منقسمة إلی حدود و أبعاض کل منها محفوف بالعدمین محدود ذاتا و أثر و أیضا العلل الجسمانیة لا تفعل إلا مع وضع خاص بینها و بین المادة قالوا لأنها لم احتاجت فی وجودها إلی المادة احتاجت فی إیجادها إلیها و الحاجة إلیها فی الإیجاد هی بأن یحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول و لذلک کان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصة دخل فی تأثیر العلل الجسمانیة.

*****ص ۹۷*****

## المرحلة الثامنة فی انقسام الموجود إلی الواحد و الک

### اشارة

المرحلة الثامنة فی انقسام الموجود إلی الواحد و الکثیر

الفصل الأول فی معنی الواحد و الکثیر

الفصل الثانی فی أقسام الواحد

الفصل الثالث الهوهویة و هو الحمل

الفصل الرابع تقسیمات للحمل الشائع

الفصل الخامس فی الغیریة و التقابل

الفصل السادس فی تقابل التضایف

الفصل السابع فی تقابل التضاد

الفصل الثامن فی تقابل العدم و الملکة

الفصل التاسع فی تقابل التناقض

الفصل العاشر فی تقابل الواحد و الکثیر

## الفصل الأول: فی معنی الواحد و الکثیر

الفصل الأول فی معنی الواحد و الکثیر

الحق أن مفهومی الوحدة و الکثرة من المفاهیم العامة التی تنتقش فی النفس انتقاش أولیا کمفهوم الوجود و مفهوم الإمکان و نظائرهما و لذا کان تعریفهما بأن الواحد ما ل ینقسم من حیث إنه لا ینقسم و الکثیر ما ینقسم من حیث إنه ینقسم تعریفا لفظیا و لو کانا تعریفین حقیقیین لم یخلوا من فساد لتوقف تصور مفهوم الواحد علی تصور مفهوم م ینقسم و هو مفهوم الکثیر و توقف تصور مفهوم الکثیر علی تصور مفهوم المنقسم الذی هو عینه و بالجملة الوحدة هی حیثیة عدم الانقسام و الکثرة حیثیة الانقسام.

تنبیه

الوحدة تساوق الوجود مصداقا کما أنها تباینه مفهوما فکل موجود فهو من حیث إنه موجود واحد کما أن کل واحد فهو من حیث إنه واحد موجود فإن قلت انقسام الموجود المطلق إلی الواحد و الکثیر یوجب کون الکثیر موجودا کالواحد لأنه من أقسام الموجود و یوجب أیض کون الکثیر غیر الواحد مباینا له لأنهما قسیمان و القسیمان متباینان بالضرورة فبعض

*****ص ۹۹*****

الموجود و هو الکثیر من حیث هو کثیر لیس بواحد و هو یناقض القول بأن کل موجود فهو واحد. قلت للواحد اعتباران اعتباره فی نفسه من دون قیاس الکثیر إلیه فیشمل الکثیر فإن الکثیر من حیث هو موجود فهو واحد له وجود واحد و لذا یعرض له العدد فیقال مثلا عشرة واحدة و عشرات و کثرة واحدة و کثرات و اعتباره من حیث یقابل الکثیر فیباینه. توضیح ذلک أنا کما نأخذ الوجود تارة من حیث نفسه و وقوعه قبال مطلق العدم فیصیر عین الخارجیة و حیثیة ترتب الآثار و نأخذه تارة أخری فنجده فی حال تترتب علیه آثاره و فی حال أخری لا تترتب علیه تلک الآثار و إن ترتبت علیه آثار أخری فنعد وجوده المقیس وجودا ذهنیا لا تترتب علیه الآثار و وجوده المقیس علیه وجودا خارجیا تترتب علیه الآثار و لا ینافی ذلک قولنا إن الوجود یساوق العینیة و الخارجیة و إنه عین ترتب الآثار. کذلک ربما نأخذ مفهوم الواحد بإطلاقه من غیر قیاس فنجده یساوق الوجود مصداقا فکل م هو موجود فهو من حیث وجوده واحد و نجده تارة أخری و هو متصف بالوحدة فی حال و غیر متصف بها فی حال أخری کالإنسان الواحد بالعدد و الإنسان الکثیر بالعدد المقیس إلی الواحد بالعدد فنعد المقیس کثیرا مقابلا للواحد الذی هو قسیمه و لا ینافی ذلک قولنا الواحد یساوق الموجود المطلق و المراد به الواحد بمعناه الأعم المطلق من غیر قیاس.

## الفصل الثانی: فی أقسام الواحد

الفصل الثانی فی أقسام الواحد

الواحد إما حقیقی و إما غیر حقیقی و الحقیقی ما اتصف بالوحدة

*****ص ۱۰۰*****

بنفسه من غیر واسطة فی العروض کالإنسان الواحد و غیر الحقیقی بخلافه کالإنسان و الفرس المتحدین فی الحیوانیة و الواحد الحقیقی إما ذات متصفة بالوحدة و إما ذات هی نفس الوحدة الثانی هی الوحدة الحقة کوحدة الصرف من کل شیء و إذا کانت عین الذات فالواحد و الوحدة فیه شیء واحد و الأول هو الواحد غیر الحق کالإنسان الواحد و الواحد بالوحدة غیر الحقة إما واحد بالخصوص و إما واحد بالعموم و الأول هو الواحد بالعدد و هو الذی یفعل بتکرره العدد و الثانی کالنوع الواحد و الجنس الواحد و الواحد بالخصوص إما أن لا ینقسم من حیث الطبیعة المعروضة للوحدة أیضا کما لا ینقسم من حیث وصف وحدته و إما أن ینقسم و الأول إما نفس مفهوم الوحدة و عدم الانقسام و إم غیره و غیره إما وضعی کالنقطة الواحدة و إما غیر وضعی کالمفارق و هو إما متعلق بالمادة بوجه کالنفس و إما غیر متعلق کالعقل و الثانی و هو الذی یقبل الانقسام بحسب طبیعته المعروضة إما أن یقبله بالذات کالمقدار الواحد و إما أن یقبله بالعرض کالجسم الطبیعی الواحد من جهة مقداره و الواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومی و إما واحد بالعموم بمعنی السعة الوجودیة و الأول إما واحد نوعی کوحدة الإنسان و إما واحد جنسی کوحدة الحیوان و إما واحد عرضی کوحدة الماشی و الضاحک و الواحد بالعموم بمعنی السعة الوجودیة کالوجود المنبسط و الواحد غیر الحقیقی ما اتصف بالوحدة بعرض غیره بأن یتحد نوع اتحاد مع واحد حقیقی کزید و عمرو فإنهما واحد فی الإنسان و الإنسان و الفرس فإنهما واحد فی الحیوان و تختلف أسماء الواحد غیر الحقیقی

*****ص ۱۰۱*****

باختلاف جهة الوحدة بالعرض فالوحدة فی معنی النوع تسمی تماثلا و فی معنی الجنس تجانسا و فی الکیف تشابها و فی الکم تساویا و فی الوضع توازیا و فی النسبة تناسبا و وجود کل من الأقسام المذکورة ظاهر کذا قررو.

## الفصل الثالث: الهوهویة و هو الحمل

الفصل الثالث الهوهویة و هو الحمل

من عوارض الوحدة الهوهویة کما أن من عوارض الکثرة الغیریة ثم الهوهویة هی الاتحاد فی جهة ما مع الاختلاف من جهة ما و هذا هو الحمل و لازمه صحة الحمل فی کل مختلفین بینهما اتحاد ما لکن التعارف خص إطلاق الحمل علی موردین من الاتحاد بعد الاختلاف. أحدهما أن یتحد الموضوع و المحمول مفهوما و ماهیة و یختلفا بنوع من الاعتبار کالاختلاف بالإجمال و التفصیل فی قولنا الإنسان حیوان ناطق فإن الحد عین المحدود مفهوما و إنم یختلفان بالإجمال و التفصیل و کالاختلاف بفرض انسلاب الشیء عن نفسه فتغایر نفسه نفسه ثم یحمل علی نفسه لدفع توهم المغایرة فیقال الإنسان إنسان و یسمی هذا الحمل بالحمل الذاتی الأولی و ثانیهما أن یختلف أمران مفهوما و یتحدا وجودا کقولنا الإنسان ضاحک و زید قائم و یسمی هذا الحمل بالحمل الشائع

*****ص ۱۰۲*****

الصناعی.

## الفصل الرابع: تقسیمات للحمل الشائع

الفصل الرابع تقسیمات للحمل الشائع

و ینقسم الحمل الشائع إلی حمل هو هو و هو أن یحمل المحمول علی الموضوع بلا اعتبار أمر زائد نحو الإنسان ضاحک و یسمی أیضا حمل المواطاة و حمل ذی هو و هو أن یتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع علی اعتبار زائد کتقدیر ذی أو الاشتقاق کزید عدل أی ذو عدل أو عادل و ینقسم أیضا إلی بتی و غیر بتی و البتی ما کانت لموضوعه أفراد محققة یصدق علیه عنوانه کالإنسان ضاحک و الکاتب متحرک الأصابع و غیر البتی ما کانت لموضوعه أفراد مقدرة غیر محققة کقولنا کل معدوم مطلق فإنه لا یخبر عنه و کل اجتماع النقیضین محال و ینقسم أیضا إلی بسیط و مرکب و یسمیان الهلیة البسیطة و الهلیة المرکبة و الهلیة البسیطة ما کان المحمول فیها وجود الموضوع کقولنا الإنسان موجود و المرکبة ما کان المحمول فیها أثرا من آثار وجوده کقولنا الإنسان ضاحک و بذلک یندفع ما استشکل علی قاعدة الفرعیة و هی أن ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له بأن ثبوت الوجود للإنسان مثلا فی قولنا الإنسان موجود فرع ثبوت الإنسان قبله فله وجود قبل ثبوت الوجود له و تجری فیه قاعدة الفرعیة و هلم جرا فیتسلسل.

*****ص ۱۰۳*****

وجه الاندفاع أن قاعدة الفرعیة إنما تجری فی ثبوت شیء لشیء و مفاد الهلیة البسیطة ثبوت الشیء لا ثبوت شیء لشیء فلا تجری فیها القاعدة.

## الفصل الخامس: فی الغیریة و التقابل

الفصل الخامس فی الغیریة و التقابل

قد تقدم أن من عوارض الکثرة الغیریة و هی تنقسم إلی غیریة ذاتیة و غیر ذاتیة و الغیریة الذاتیة هی کون المغایرة بین الشیء و غیره لذاته کالمغایرة بین الوجود و العدم و تسمی تقابلا- و الغیریة غیر الذاتیة هی کون المغایرة لأسباب أخر غیر ذات الشیء کافتراق الحلاوة و السواد فی السکر و الفحم و تسمی خلاف و ینقسم التقابل و هو الغیریة الذاتیة و قد عرفوه بامتناع اجتماع شیئین فی محل واحد من جهة واحدة فی زمان واحد إلی أربعة أقسام فإن المتقابلین إما أن یکونا وجودیین أو ل و علی الأول إما أن یکون کل منهما معقولا- بالقیاس إلی الآخر کالعلو و السفل فهم متضائفان و التقابل تقابل التضایف أو لا- یکونا کذلک کالسواد و البیاض فهما متضادان و التقابل تقابل التضاد و علی الثانی یکون أحدهما وجودیا و الآخر عدمیا إذ لا تقابل بین عدمیین و حینئذ إما أن یکون هناک موضوع قابل لکل منهم

*****ص ۱۰۴*****

کالعمی و البصر و یسمی تقابلهما تقابل العدم و الملکة و إما أن لا یکون کذلک کالنفی و الإثبات و یسمیان متناقضین و تقابلهما تقابل التناقض کذا قررو و من أحکام مطلق التقابل أنه یتحقق بین طرفین لأنه نوع نسبة بین المتقابلین و النسبة تتحق بین طرفین.

## الفصل السادس: فی تقابل التضایف

الفصل السادس فی تقابل التضایف

من أحکام التضایف أن المتضایفین متکافئان وجودا و عدما و قوة و فعلا فإذا کان أحدهم موجودا کان الآخر موجودا بالضرورة و إذا کان أحدهما معدوما کان الآخر معدوم بالضرورة و إذا کان أحدهما بالفعل أو بالقوة کان الآخر کذلک بالضرورة و لازم ذلک أنهما معان لا یتقدم أحدهما علی الآخر لا ذهنا و لا خارج.

## الفصل السابع: فی تقابل التضاد

الفصل السابع فی تقابل التضاد

التضاد علی ما تحصل من التقسیم السابق کون أمرین وجودیین غیر

*****ص ۱۰۵*****

متضائفین متغایرین بالذات أی غیر مجتمعین بالذات و من أحکامه أن لا تضاد بین الأجناس العالیة من المقولات العشر فإن الأکثر من واحد منها تجتمع فی محل واحد کالکم و الکیف و غیرهما فی الأجسام و کذا أنواع کل منها مع أنواع غیره و کذا بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر کاللون مع الطعم مثلا فالتضاد بالاستقراء إنما یتحقق بین نوعین أخیرین مندرجین تحت جنس قریب کالسواد و البیاض المندرجین تحت اللون کذا قررو و من أحکامه أنه یجب أن یکون هناک موضوع یتواردان علیه إذ لو لا موضوع شخصی مشترک لم یمتنع تحققهما فی الوجود کوجود السواد فی جسم و البیاض فی آخر و لازم ذلک أن لا تضاد بین الجواهر إذ لا موضوع لها توجد فیه فالتضاد إنما یتحقق فی الأعراض و قد بدل بعضهم الموضوع بالمحل حتی یشمل مادة الجواهر و علی هذا یتحقق التضاد بین الصور الجوهریة الحالة فی المادة و من أحکامه أن یکون بینهما غایة الخلاف فلو کان هناک أمور وجودیة متغایرة بعضه أقرب إلی بعضها من بعض فالمتضادان هما الطرفان اللذان بینهما غایة البعد و الخلاف کالسواد و البیاض الواقع بینهما ألوان أخری متوسطة بعضها أقرب إلی أحد الطرفین من بعض کالصفرة التی هی أقرب إلی البیاض من الحمرة مثل و مما تقدم یظهر معنی تعریفهم المتضادین بأنهما أمران وجودیان متواردان علی موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بینهما غایة الخلاف.

*****ص ۱۰۶*****

## الفصل الثامن: فی تقابل العدم و الملکة

الفصل الثامن فی تقابل العدم و الملکة

و یسمی أیضا تقابل العدم و القنیة و هما أمر وجودی لموضوع من شأنه أن یتصف به و عدم ذلک الأمر الوجودی فی ذلک الموضوع کالبصر و العمی الذی هو فقد البصر للموضوع الذی من شأنه أن یکون ذا بصر. فإن أخذ موضوع الملکة هو الطبیعة الشخصیة أو النوعیة أو الجنسیة التی من شأنها أن تتصف بالملکة فی الجملة من غیر تقیید بوقت خاص سمیا ملکه و عدما حقیقیین فعدم البصر فی العقرب عمی و عدم ملکة لکون جنسه و هو الحیوان موضوعا قابلا للبصر و إن کان نوعه غیر قابل له کما قیل و کذا مرودة الإنسان قبل أوان التحائه من عدم الملکة و إن کان صنفه غیر قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ و إن أخذ الموضوع هو الطبیعة الشخصیة و قید بوقت الاتصاف سمیا عدما و ملکة مشهورین و علیه فقد الأکمه و هو الممسوح العین للبصر و کذا المرودة لیسا من العدم و الملکة فی شیء.

## الفصل التاسع: فی تقابل التناقض

الفصل التاسع فی تقابل التناقض

و هو تقابل الإیجاب و السلب بأن یرد السلب علی نفس ما ورد علیه الإیجاب فهو بحسب الأصل فی القضایا و قد یحول مضمون القضیة إلی

*****ص ۱۰۷*****

المفرد فیقال التناقض بین وجود الشیء و عدمه کما قد یقال نقیض کل شیء رفعه و حکم النقیضین أعنی الإیجاب و السلب أنهما لا یجتمعان معا و لا یرتفعان معا علی سبیل القضیة المنفصلة الحقیقیة و هی من البدیهیات الأولیة التی علیها یتوقف صدق کل قضیة مفروضة ضروریة کانت أو نظریة إذ لا یتعلق العلم بقضیة إلا بعد العلم بامتناع نقیضه فقولنا الأربعة زوج إنما یتم تصدیقه إذا علم

كذب قولنا ليست الأربعة زوجا و لذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما أولى الأوائل و من أحكام التناقض أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء البتة فكل شيء مفروض إما أن يصدق عليه زيد أو اللا زيد و كل شيء مفروض إما أن يصدق عليه البياض أو اللا بياض و هكذ و أما ما تقدم فى مرحلة الماهية أن النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات كقولنا الإنسان من حيث إنه إنسان ليس بموجود و لا لا موجود فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين فى شيء بل مآله إلى خروج النيقضين معا عن مرتبة ذات الشيء فليس يحد الإنسان بأنه حيوان ناطق موجود و لا يحد بأنه حيوان ناطق معدوم و من أحكامه أن تحققه فى القضايا مشروط بثمان وحدات معروفة مذكورة فى كتب المنطق و زاد عليها صدر المتألهين ره وحدة الحمل بأن يكون الحمل فيهما جميعا حملا أوليا أو فيهما معا حملا شايعا من غير اختلاف

*****ص ۱۰۸*****

فلا تناقض بين قولنا الجزئى جزئى أى مفهوما و قولنا ليس الجزئى بجزئى أى مصداق.

## الفصل العاشر: فى تقابل الواحد و الكثير

الفصل العاشر فى تقابل الواحد و الكثير

اختلفوا فى تقابل الواحد و الكثير هل هو تقابل بالذات أو لا- و على الأول ذهب بعضهم إلى أنهما متضائفان و بعضهم إلى أنهما متضادان و بعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعة المذكورة و الحق أن ما بين الواحد و الكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح فى شيء لأن اختلاف الموجود المطلق بانقسامه إلى الواحد و الكثير اختلاف تشكيكى يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق نظير انقسامه إلى الوجود الخارجى و الذهنى و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوة و الاختلاف و المغايرة التى فى كل من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتحاد فلا تقابل بين الواحد و الكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة. تتمة التقابل بين الإيجاب و السلب ليس تقابلا حقيقيا خارجيا بل عقلى بنوع من الاعتبار لأن التقابل نسبة خاصة بين المتقابلين و النسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محققين واحد الطرفين فى التناقض هو السلب الذى هو عدم و بطلان لكن العقل يعتبر السلب طرفا للإيجاب فيرى عدم

*****ص ۱۰۹*****

جواز اجتماعهما لذاتيهم و أما تقابل العدم و الملكة فللعدم فيه حظ من التحقق لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها فينتزع عدمها منه و هذا المقدار من الوجود الانتزاعى كاف فى تحقق النسبة.

*****ص ۱۱۱*****

## المرحلة التاسعة فى السبق و اللحوق و القدم و الحدوث

### اشارة

المرحلة التاسعة فى السبق و اللحوق و القدم و الحدوث

الفصل الأول فى معنى السبق و اللحوق و أقسامهما و المعية

الفصل الثانى فى ملاك السبق فى أقسامه

الفصل الثالث فى القدم و الحدوث و أقسامهم

### الفصل الأول: فى معنى السبق و اللحوق و أقسامهما و المعى

الفصل الأول فی معنی السبق و اللحوق و أقسامهما و المعیة

إن من عوارض الموجود بما هو موجود السبق و اللحوق و ذلک أنه ربما کان لشیئین بما هم موجودان نسبة مشترکة إلی مبدإ وجودی لکن لأحدهما منها ما لیس للآخر کنسبة الاثنین و الثلاثة إلی الواحد لکن الاثنین أقرب إلیه فیسمی سابقا و متقدما و تسمی الثلاثة لاحقة و متأخرة و ربما کانت النسبة المشترکة من غیر تفاوت بین المنتسبین فتسمی حالهم بالنسبة إلیه معیة و هما معان و قد عدوا للسبق و اللحوق أقساما عثروا علیها بالاستقراء. منها السبق الزمانی و هو السبق الذی لا یجامع فیه السابق اللاحق کتقدم أجزاء الزمان بعضها علی بعض کالأمس علی الیوم و تقدم الحوادث الواقعة فی الزمان السابق علی الواقعة فی الزمان اللاحق و یقابله اللحوق الزمانی و منها السبق بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة علی المعلول کتقدم الاثنین علی الثلاثة و منها السبق بالعلیة و هو تقدم العلة التامة علی المعلول و منها السبق بالماهیة و یسمی أیضا التقدم بالتجوهر و هو تقدم علل القوام علی معلوله کتقدم أجزاء الماهیة النوعیة علی النوع و عد منه تقدم

*****ص ۱۱۳*****

الماهیة علی لوازمها کتقدم الأربعة علی الزوجیة و یقابله اللحوق و التأخر بالماهیة و التجوهر و تسمی هذه الأقسام الثلاثة أعنی ما بالطبع و ما بالعلیة و ما بالتجوهر سبقا و لحوق بالذات و منها السبق بالحقیقة و هو أن یتلبس السابق بمعنی من المعانی بالذات و یتلبس به اللاحق بالعرض کتلبس الماء بالجریان حقیقة و بالذات و تلبس المیزاب به بالعرض و یقابله اللحوق بذاک المعنی و هذا القسم مما زاده صدر المتألهین و منها السبق و التقدم بالدهر و هو تقدم العلة الموجبة علی معلولها لکن لا من حیث إیجابها لوجود المعلول و إفاضتها له کما فی التقدم بالعلیة بل من حیث انفکاک وجوده و انفصاله عن وجود المعلول و تقرر عدم المعلول فی مرتبة وجودها کتقدم نشأة التجرد العقلی علی نشأة المادة و یقابله اللحوق و التأخر الدهری و هذا القسم قد زاده السید الداماد ره بناء علی ما صوره من الحدوث و القدم الدهریین و سیجیء بیانه و منها السبق و التقدم بالرتبة أعم من أن یکون الترتیب بحسب الطبع أو بحسب الوضع و الاعتبار فالأول کالأجناس و الأنواع المترتبة فإنک إن ابتدأت آخذا من جنس الأجناس کان سابقا متقدما علی ما دونه ثم الذی یلیه و هکذا حتی ینتهی إلی النوع الأخیر و إن ابتدأت آخذا من النوع الأخیر کان الأمر فی التقدم و التأخر بالعکس و الثانی کالإمام و المأموم فإنک إن اعتبرت المبدأ هو المحراب کان الإمام هو السابق علی من یلیه من المأمومین ثم من یلیه علی من یلیه و إن

*****ص ۱۱۴*****

اعتبرت المبدأ هو الباب کان أمر السبق و اللحوق بالعکس و یقابل السبق و التقدم بالرتبة اللحوق و التأخر بالرتبة و منها السبق بالشرف و هو السبق فی الصفات الکمالیة کتقدم العالم علی الجاهل و الشجاع علی الجبان.

## الفصل الثانی: فی ملاک السبق فی أقسامه

الفصل الثانی فی ملاک السبق فی أقسامه

و هو الأمر المشترک فیه بین المتقدم و المتأخر الذی فیه التقدم. ملاک السبق فی السبق الزمانی هو النسبة إلی الزمان سواء فی ذلک نفس الزمان و الأمر الزمانی و فی السبق بالطبع هو النسبة إلی الوجود و فی السبق بالعلیة هو الوجوب و فی السبق بالماهیة و التجوهر هو تقرر الماهیة و فی السبق بالحقیقة هو مطلق التحقق الأعم من الحقیقی و المجازی و فی السبق الدهری هو الکون بمتن الواقع و فی السبق بالرتبة النسبة إلی مبدإ محدود کالمحراب أو الباب فی الرتبة الحسیة و کالجنس العالی أو النوع الأخیر فی الرتبة العقلیة و فی السبق بالشرف هو الفضل و المزیة.

## الفصل الثالث: فی القدم و الحدوث و أقسامهم

الفصل الثالث فی القدم و الحدوث و أقسامهم

کانت العامهٔ تطلق اللفظتین القدیم و الحادث علی أمرین یشترکان فی الانطباق علی زمان واحد إذا کان زمان وجود أحدهما أکثر من

*****ص ۱۱۵*****

زمان وجود الآخر فکان الأکثر زمانا هو القدیم و الأقل زمانا هو الحادث و الحدیث و هم وصفان إضافیان أی إن الشیء الواحد یکون حادثا بالنسبهٔ إلی شیء و قدیما بالنسبهٔ إلی آخر فکان المحصل من مفهوم الحدوث هو مسبوقیهٔ الشیء بالعدم فی زمان و من مفهوم القدم عدم کونه مسبوقا بذلک. ثم عمموا مفهومی اللفظین بأخذ العدم مطلقا یعم العدم المقابل و هو العدم الزمانی الذی لا یجامع الوجود و العدم المجامع الذی هو عدم الشیء فی حد ذاته المجامع لوجوده بعد استناده إلی العلهٔ. فکان مفهوم الحدوث مسبوقیهٔ الوجود بالعدم و مفهوم القدم عدم مسبوقیته بالعدم و المعنیان من الأعراض الذاتیهٔ لمطلق الوجود فإن الموجود بما هو موجود إما مسبوق بالعدم و إما لیس بمسبوق به و عند ذلک صح البحث عنهما فی الفلسفهٔ. فمن الحدوث الحدوث الزمانی و هو مسبوقیهٔ وجود الشیء بالعدم الزمانی کمسبوقیهٔ الیوم بالعدم فی أمس و مسبوقیهٔ حوادث الیوم بالعدم فی أمس و یقابله القدم الزمانی و هو عدم مسبوقیهٔ الشیء بالعدم الزمانی کمطلق الزمان الذی لا یتقدمه زمان و لا زمانی و إل ثبت الزمان من حیث انتفی هذا خلف و من الحدوث الحدوث الذاتی و هو مسبوقیهٔ وجود الشیء بالعدم فی ذاته کجمیع الموجودات الممکنهٔ التی لها الوجود بعلهٔ خارجهٔ من ذاتها و لیس لها فی ماهیتها وحد ذاتها إلا العدم. فإن قلت الماهیهٔ لیس لها فی حد ذاتها إلا الإمکان و لازمه تساوی نسبتها إلی الوجود و العدم و خلو الذات عن الوجود و العدم جمیعا دون التلبس بالعدم کما قیل قلت الماهیهٔ و إن کانت فی ذاتها خالیهٔ عن الوجود و العدم مفتقرهٔ فی

*****ص ۱۱۶*****

تلبسها بأحدهما إلی مرجح لکن عدم مرجح الوجود و علته کاف فی کونها معدومهٔ و بعبارهٔ أخری خلوها فی حد ذاتها عن الوجود و العدم و سلبهما عنها إنما هو بحسب الحمل الأولی و هو لا ینافی اتصافها بالعدم حینئذ بحسب الحمل الشائع و یقابل الحدوث بهذا المعنی القدم الذاتی و هو عدم مسبوقیهٔ الشیء بالعدم فی حد ذاته و إنما یکون فیما کانت الذات عین حقیقهٔ الوجود الطارد للعدم بذاته و هو الوجود الواجبی الذی ماهیته إنیته و من الحدوث الحدوث الدهری الذی ذکره السید المحقق الداماد ره و هو مسبوقیهٔ وجود مرتبهٔ من مراتب الوجود بعدمه المتقرر فی مرتبهٔ هی فوقها فی السلسلهٔ الطولیهٔ و هو عدم غیر مجامع لکنه غیر زمانی کمسبوقیهٔ عالم المادهٔ بعدمه المتقرر فی عالم المثال و یقابله القدم الدهری و هو ظاهر.

*****ص ۱۱۷*****

## المرحلهٔ العاشرهٔ فی القوهٔ و الفعل

### اشارهٔ

المرحلهٔ العاشرهٔ فی القوهٔ و الفعل

المرحلهٔ العاشرهٔ

فی القوهٔ و الفعل

و فیها ستهٔ عشر فصلا

*****ص ۱۱۸*****

المرحلهٔ العاشرهٔ فی القوهٔ و الفعل وجود الشیء فی الأعیان بحیث یترتب علیه آثاره المطلوبهٔ منه یسمی فعلا و یقال إن وجوده بالفعل

وإمكـانه الـذى قبل تحققه يسـمى قوة و يقال إن وجوده بالقوة بعـد و ذلك كالماء يمكن أن يتبـدل هواء فإنه ما دام ماء ماء بالفعل و هواء بـالقوة فـإذا تبـدل هواء صـار هواء بالفعـل و بطلت القوة فمن الوجود مـا هو بالفعـل و منه ما هو بالقوة و القسـمان هما المبحوث عنهما فى هذه المرحلة و فيها ستة عشر فصل

## الفصل الأول: كل حادث زمانى مسبوق بقوة الوجود

الفصل الأول كل حادث زمانى مسبوق بقوة الوجود

كل حادث زمانى فإنه مسبوق بقوة الوجود لأنه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود يجوز أن يتصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد إذ لو كان ممتنع الوجود استحال تحققه كم أنه لو كان واجبا لم يتخلف عن الوجود لكنه ربما لم يوجد و إمكانه هذا غير قدرة الفاعل عليه لأن إمكان وجوده وصف له بالقياس إلى وجوده لا بالقياس إلى شىء آخر كالفاعل.

*****ص ۱۱۹*****

و هذا الإمكان أمر خارجى لا معنى عقلى اعتبارى لاحق بماهية الشىء لأنه يتصف بالشدة و الضعف و القرب و البعد فالنطفة التى فيها إمكان أن يصير إنسانا أقرب إلى الإنسانيـة من الغذاء الذى يتبدل نطفة و الإمكان فيها أشد منه فيه و إذ كان هذا الإمكان أمرا موجودا فى الخـارج فليس جوهرا قائمـا بـذاته و هو ظـاهر بـل هو عرض قـائم بشـىء آخر فلنسـمه قوة و لنسم موضوعه مادة فإذن لكل حادث زمـانى مـادة سابقـة عليه تحمل قوة وجوده و يجب أن تكون المادة غير آبيـة عن الفعليـة التى تحمل إمكانها فهى فى ذاتها قوة الفعلية التى فيها إمكانها إذ لو كانت ذات فعلية فى نفسـها لأبت عن قبول فعلية أخرى بل هى جوهر فعلية وجوده أنه قوة الأشياء و هى لكونها جوهرا بالقوة قائمـة بفعليـة أخرى إذا حدثت الفعلية التى فيها قوتها بطلت الفعلية الأولى و قامت مقامها الفعلية الحديثة كالماء إذا صار هواء بطلت الصورة المائيـة التى كانت تقوم المادة الحاملـة لصورة الهواء و قامت الصورة الهوائية مقامها فتقومت بها المادة التى كانت تحمل إمكانه و مادة الفعليـة الجديـدة الحادثـة و الفعليـة السابقـة الزائلـة واحـدة و إلا كانت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة فاسـتلزمت إمكانـا آخر و مادة أخرى و هكـذا فكانت لحادث واحـد مواد و إمكانات غير متناهيـة و هو محال و نظير الإشـكال لازم فيما لو فرض للمـادة حـدوث زمـانى و قـد تبين بمـا مر أيضـا أولا أن كل حادث زمانى فله مادة تحمل قوة وجوده و ثانيا أن مادة الحوادث الزمانية واحدة مشتركة بينه و ثالثا أن النسـبة بين المادة و قوة الشـىء التى تحملها نسـبة الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى فقوة الشـىء الخاص تعين قـوة المـادة المبهمـة كمـا أن الجسم التعليمى تعين الامتـدادات الثلاث المبهمـة فى الجسم الطـبيعى و رابعـا أن وجـود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغير فى صورها إن

*****ص ۱۲۰*****

كـانت جواهر أو فى أحوالهـا إن كـانت أعراض و خامسـا أن القوة تقوم دائمـا بفعليـة و المادة تقوم دائما بصورة تحفظها فإذا حـدثت صورة بعـد صورة قامت الصورة الحديثة مقام القديمة و قومت المادة و سادسا يتبين بما تقدم أن القوة تتقدم على الفعل الخاص تقدما زمانيا و أن مطلق الفعل يتقدم على القوة بجميع أنحاء التقدم من على و طبعى و زمانى و غيره.

## الفصل الثانى: فى تقسيم التغير

الفصل الثانى فى تقسيم التغير

قد عرفت أن من لوازم خروج الشىء من القوة إلى الفعل حصول التغير إما فى ذاته أو فى أحوال ذاته فاعلم أن حصول التغير إما دفعى و إما تدريجى و الثانى هو الحركة و هى نحو وجود تدريجى للشىء ينبغى أن يبحث عنها من هذه الجهة فى الفلسفة الأولى.

## الفصل الثالث: فی تحدید الحرکة

الفصل الثالث فی تحدید الحرکة

قد تبین فی الفصل السابق أن الحرکة خروج الشیء من القوة إلی الفعل تدریجا و إن شئت فقل هی تغیر الشیء تدریجا و التدریج معنی بدیهی التصور بإعانة الحس علیه و عرفه المعلم الأول بأنها کمال أول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة و توضیحه أن حصول ما یمکن أن یحصل

*****ص ۱۲۱*****

للشیء کمال له و الشیء الذی یقصد بالحرکة حالا من الأحوال کالجسم مثلا یقصد مکان لیتمکن فیه فیسلک إلیه کان کل من السلوک و التمکن فی المکان الذی یسلک إلیه کمال لذلک الجسم غیر أن السلوک کمال أول لتقدمه و التمکن کمال ثان فإذا شرع فی السلوک فقد تحقق له کمال لکن لا- مطلقا بل من حیث إنه بعد بالقوة بالنسبة إلی کماله الثانی و هو التمکن فی المکان الذی یریده فالحرکة کمال أول لما هو بالقوة بالنسبة إلی الکمالین من حیث إنه بالقوة بالنسبة إلی الکمال الثانی و قد تبین بذلک أن الحرکة تتوقف فی تحققها علی أمور ستة المبدأ الذی منه الحرکة و المنتهی الذی إلیه الحرکة و الموضوع الذی له الحرکة و هو المتحرک و الفاعل الذی یوجد الحرکة و هو المحرک و المسافة التی فیها الحرکة و الزمان الذی ینطبق علیه الحرکة نوع من الانطباق و سیجیء توضیح ذلک.

## الفصل الرابع: فی انقسام الحرکة إلی توسطیة و قطعیة

الفصل الرابع فی انقسام الحرکة إلی توسطیة و قطعیة

تعتبر الحرکة بمعنیین أحدهما کون الجسم بین المبدإ و المنتهی بحیث کل حد فرض فی الوسط فهو لیس قبله و لا بعده فیه و هو حالة بسیطة ثابتة لا انقسام فیها و تسمی الحرکة التوسطیة و ثانیهما الحالة المذکورة من حیث لها نسبة إلی حدود المسافة من حد ترکها و من حد لم یبلغها أی إلی قوة تبدلت فعلا و إلی قوة باقیة علی حالها بعد یرید المتحرک أن یبدله فعلا و لازمه الانقسام إلی الأجزاء و الانصرام و التقضی تدریجا کما أنه خروج من القوة إلی الفعل تدریجا و تسمی الحرکة

*****ص ۱۲۲*****

القطعیة و المعنیان جمیعا موجودان فی الخارج لانطباقهما علیه بجمیع خصوصیاتهم و أما الصورة التی یأخذها الخیال من الحرکة بأخذ الحد بعد الحد من الحرکة و جمعها فیه صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلی الأجزاء فهی ذهنیة لا وجود لها فی الخارج لعدم جواز اجتماع الأجزاء فی الحرکة و إلا کان ثباتا لا تغیر و قد تبین بذلک أن الحرکة و نعنی بها القطعیة نحو وجود سیال منقسم إلی أجزاء تمتزج فیه القوة و الفعل بحیث یکون کل جزء مفروض فیه فعلا لما قبله من الأجزاء و قوة لم بعده و ینتهی من الجانبین إلی قوة لا فعل معها و إلی فعل لا قوة معه.

## الفصل الخامس: فی مبدأ الحرکة و منتهاه

الفصل الخامس فی مبدأ الحرکة و منتهاه

قد عرفت أن فی الحرکة انقساما لذاتها فاعلم أن هذا الانقسام لا یقف علی حد نظیر الانقسام الذی فی الکمیات المتصلة القارة من الخط و السطح و الجسم إذ لو وقف علی حد کان جزءا لا- یتجزأ و قد تقدم بطلانه و أیضا هو انقسام بالقوة لا بالفعل إذ لو کان بالفعل بطلت الحرکة لانتهاء القسمة إلی أجزاء دفعیة الوقوع و بذلک یتبین أنه لا مبدأ للحرکة و لا منتهی لها بمعنی الجزء الأول

*****ص ۱۲۳*****

الـذی لا ینقسم من جهة الحرکة و الجزء الآخر الذی کذلک لما عرفت آنفا أن الجزء بهذ المعنی دفعی الوقوع غیر تدریجیة فلا ینطبق علیه حـد الحرکـة لأنها تدریجیـة الذات و أما ما تقدم أن الحرکة تنتهی من الجانبین إلی قوة لا فعل معها و فعل لا قوة معه فهو تحدید لها بالخارج من ذاته.

## الفصل السادس: فی موضوع الحرکة و هو المتحرک الذی یتلبس به

الفصل السادس فی موضوع الحرکة و هو المتحرک الذی یتلبس به

قـد عرفت أن الحرکـة خروج الشـیء من القوة إلی الفعل تـدریجا و أن هـذه القوة یجب أن تکون محمولة فی أمر جوهری قائمة به و هـذا الـذی بـالقوة کمال بالقوة للمادة متحـد معه فإذا تبـدلت القوة فعلا کان الفعل متحـدا مع المادة مکان القوة فمادة الماء مثلا هواء بالقوة و کـذا الجسم الحامض حلو بالقوة فإذا تبدلت الماء هواءا و الحموضة حلاوة کانت المادة التی فی الماء هی المتلبسة بالهوائیة و الجسم الحامض هو المتلبس بالحلاوة ففی کل حرکـة موضوع تنعته الحرکة و تجری علیه و یجب أن یکون موضوع الحرکة أمرا ثابتا تجری و تتجدد علیه الحرکة و إلا کان ما بالقوة غیر ما یخرج إلی الفعل فلم تتحقق الحرکة التی هی خروج الشیء من القوة إلی الفعل تدریج و یجب أن لا یکون موضوع الحرکة أمرا بالفعل من کل جهة کالعقل

*****ص ۱۲۴*****

المجرد إذ لاـ حرکـة إلاـ مع قوة مـا فما لا قوة فیه فلا حرکـة له و لا أن یکون بالقوة من جمیع الجهات إذ لا وجود لما هو کـذلک بل أمرا بـالقوة من جهـة و بالفعـل من جهـة کالمادة الأولی التی لها قوة الأشـیاء و فعلیـة أنها بالقوة و کالجسم الـذی هو مادة ثانیـة له قوة الصور النوعیة و الأعراض المختلفة و فعلیة الجسمیة و بعض الصور النوعیة.

## الفصل السابع: فی فاعل الحرکة و هو المحرک

الفصل السابع فی فاعل الحرکة و هو المحرک

یجب أن یکون المحرک غیر المتحرک إذ لو کان المتحرک هو الذی یوجد الحرکة فی نفسه لزم أن یکون شـیء واحد فاعلا و قابلا من جهة واحدة و هو محال فإن حیثیة الفعل هی حیثیة الوجدان و حیثیة القبول هی حیثیة الفقدان و لا معنی لکون شیء واحد واجدا و فاقـدا من جهـة واحـدة و أیضا المتحرک هو بالقوة بالنسـبة إلی الفعل الـذی یحصل له بالحرکة و فاقد له و ما هو بالقوة لا یفید فعل و یجب أن یکون الفاعـل القریب للحرکـة أمرا متغیرا متجـدد الـذات إذ لو کان أمرا ثابت الـذات من غیر تغیر و سـیلان کان الصادر منه أمرا ثابتا فی نفسه فلم یتغیر جزء من الحرکة إلی غیره من الأجزاء لثبات علته من غیر تغیر فی حالها فلم تکن الحرکة حرکة هذا خلف

*****ص ۱۲۵*****

## الفصل الثامن: فی ارتباط المتغیر بالثابت

الفصل الثامن فی ارتباط المتغیر بالثابت

ربما قیل إن وجوب اسـتناد المتغیر المتجدد إلی علة متغیرة متجددة مثله یوجب استناد علته المتغیرة المتجددة أیضا إلی مثلها فی التغیر و التجدد و هلم جرا و یسـتلزم ذلک أم التسلسل أو الدور أو التغیر فی المبدإ الأول تعالی عن ذلک و أجیب بأن التجدد و التغیر ینتهی إلی جوهر متحرک بجوهره فیکون التجدد ذاتیا له فیصح استناده إلی علة ثابتة توجد ذاته لأن إیجاد ذاته عین إیجاد تجدده

## الفصل التاسع: فی المسافهٔ التی یقطعها المتحرک بالحرکهٔ

الفصل التاسع فی المسافهٔ التی یقطعها المتحرک بالحرکهٔ

مسافهٔ الحرکهٔ هی الوجود المتصل السیال الذی یجری علی الموضوع المتحرک و ینتزع منه ل محالهٔ مقولهٔ من المقولات لکن لا من حیث إنه متصل واحد متغیر فإن لازمه وقوع التشکیک فی الماهیهٔ و هو محال بل من حیث إنه منقسم إلی أقسام آنیهٔ الوجود کل قسم منه نوع من أنواع المقولهٔ مبائن لغیره کنمو الجسم مثلا فإنه حرکهٔ منه فی الکم یرد علیه فی کل آن من آنات الحرکهٔ نوع من أنواع الکم المتصل مبائن للنوع الذی ورد علیه فی الآن السابق و النوع الذی سیرد علیه فی اللاحق.

*****ص ۱۲۶*****

فمعنی حرکهٔ الشیء فی المقولهٔ أن یرد علی الموضوع فی کل آن نوع من أنواع المقولهٔ مبائن للنوع الذی یرد علیه فی آن غیره.

## الفصل العاشر: فی المقولات التی تقع فیها الحرکهٔ

الفصل العاشر فی المقولات التی تقع فیها الحرکهٔ

المشهور بین قدماء الفلاسفهٔ أن المقولات التی تقع فیها الحرکهٔ أربع مقولات الأین و الکیف و الکم و الوضع. أما الأین فوقوع الحرکهٔ فیه ظاهر کالحرکات المکانیهٔ التی فی الأجسام لکن فی کون الأین مقولهٔ برأسها کلام و إن کان مشهورا بینهم بل الأین ضرب من الوضع و علیه فالحرکهٔ الأینیهٔ ضرب من الحرکهٔ الوضعیهٔ و أما الکیف فوقوع الحرکهٔ فیه و خاصهٔ فی الکیفیات غیر الفعلیهٔ کالکیفیات المختصهٔ بالکمیات کالاستواء و الاعوجاج و نحوهما ظاهر فإن الجسم المتحرک فی کمه یتحرک فی الکیفیات القائمهٔ بکمه و أما الکم فالحرکهٔ فیه تغیر الجسم فی کمه تغیرا متصلا بنسبهٔ منتظمهٔ تدریجا کالنمو الذی هو زیادهٔ الجسم فی حجمه زیادهٔ متصلهٔ منتظمهٔ تدریج و قد أورد علیه أن النمو إنما یتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلی أجزاء الجسم فالکم الکبیر اللاحق هو الکم العارض لمجموع الأجزاء الأصلیهٔ و المنضمهٔ و الکم الصغیر السابق هو الکم العارض لنفس الأجزاء الأصلیهٔ و الکمان متباینان غیر متصلین لتباین موضوعیهم فلا حرکهٔ فی کم بل هو زوال کم و حدوث آخر.

*****ص ۱۲۷*****

و أجیب عنه أن انضمام الضمائم لا ریب فیه لکن الطبیعهٔ تبدل الأجزاء المنضمهٔ بعد الضم إلی صورهٔ الأجزاء الأصلیهٔ و لا تزال تبدل و تزید کمیهٔ الأجزاء الأصلیهٔ تدریجا بانضمام الأجزاء و تغیرها إلی الأجزاء الأصلیهٔ فیزداد الکم العارض للأجزاء الأصلیهٔ زیادهٔ متصلهٔ تدریجیهٔ و هی الحرکهٔ و أما الوضع فالحرکهٔ فیه أیضا ظاهر کحرکهٔ الکرهٔ علی محورها فإنه تتبدل بها نسبهٔ النقاط المفروضهٔ علیها إلی الخارج عنها و هو تغیر تدریجی فی وضعه. قالوا و لا تقع حرکهٔ فی باقی المقولات و هی الفعل و الانفعال و متی و الإضافهٔ و الجدهٔ و الجوهر. أما الفعل و الانفعال فإنه قد أخذ فی مفهومیهما التدریج فلا فرد آنی الوجود لهم و وقوع الحرکهٔ فیهما یقتضی الانقسام إلی أقسام آنیهٔ الوجود و لیس لهما ذلک و کذا الکلام فی متی فإنه الهیأهٔ الحاصلهٔ من نسبهٔ الشیء إلی الزمان فهی تدریجیهٔ تنافی وقوع الحرکهٔ فیها المقتضیهٔ للانقسام إلی أقسام آنیهٔ الوجود و أما الإضافهٔ فإنها انتزاعیهٔ تابعهٔ لطرفیها فلا تستقل بشیء کالحرکهٔ و کذا الجدهٔ فإن التغیر فیها تابع لتغیر موضوعها کتغیر النعل أو القدم عما کانتا علیه و أما الجوهر فوقوع الحرکهٔ فیه یستلزم تحقق الحرکهٔ من غیر موضوع ثابت و قد تقدم أن تحقق الحرکهٔ موقوف علی موضوع ثابت باق ما دامت الحرکهٔ.

*****ص ۱۲۸*****

## الفصل الحادی عشر: فی تعقیب ما مر فی الفصل السابق

الفصل الحادی عشر فی تعقیب ما مر فی الفصل السابق

ذهب صدر المتألهین ره إلی وقوع الحرکة فی مقولة الجوهر و استدل علیه بأمور أوضحها أن وقوع الحرکة فی المقولات الأربع العرضیة یقضی بوقوعها فی مقولة الجوهر لأن الأعراض تابعة للجواهر مستندة إلیها استناد الفعل إلی فاعله فالأفعال الجسمانیة مستندة إلی الطبائع و الصور النوعیة و هی الأسباب القریبة لها و قد تقدم أن السبب القریب للحرکة أمر تدریجی کمثلها فالطبائع و الصور النوعیة فی الأجسام المتحرکة فی الکم و الکیف و الأین و الوضع متغیرة سیالة الوجود کأعراضها و لو لا ذلک لم یتحقق سبب لشیء من هذه الحرکات و أورد علیه أنا ننقل الکلام إلی الطبیعة المتجددة کیف صدرت عن المبدإ الثابت و هی متجددة و أجیب عنه بأن الحرکة لما کانت فی جوهرها فالتغیر و التجدد ذاتی لها و الذاتی لا یعلل فالجاعل إنما جعل المتجدد لا أنه جعل المتجدد متجدد و أورد علیه أنا نوجه استناد الأعراض المتجددة إلی الطبیعة بهذا الوجه بعینه من غیر حاجة إلی جعل الطبیعة متجددة فالتجدد ذاتی للعرض المتجدد و الطبیعة جعلت العرض المتجدد و لم تجعل المتجدد متجدد و أجیب عنه بأن الأعراض مستندة فی وجودها إلی الجوهر و تابعة له

*****ص ۱۲۹*****

فالذاتیة لا بد أن تتم فی الجواهر و أورد علیه أیضا أن القوم صححوا ارتباط هذه الأعراض المتجددة إلی المبدإ الثابت من طبیعة و غیرها بنحو آخر و هو أن التغیر لاحق لها من خارج کتجدد مراتب قرب و بعد من الغایة المطلوبة فی الحرکات الطبیعیة و کتجدد أحوال أخری فی الحرکات القسریة التی علی خلاف الطبیعة و کتجدد إرادات جزئیة منبعثة من النفس فی کل حد من حدود الحرکات النفسانیة التی مبدؤها النفس و أجیب عنه بأنا ننقل الکلام إلی هذه الأحوال و الإرادات المتجددة من أین تجددت فإنه لا محالة تنتهی فی الحرکات الطبیعیة إلی الطبیعة و کذا فی القسریة فإن القسر ینتهی إلی الطبیعة و کذا فی النفسانیة فإن الفاعل المباشر للتحریک فیها أیضا الطبیعة کم سیجیء و یمکن أن یستدل علی الحرکة فی الجوهر بما تقدم أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر من حیث کون وجوده فی نفسه عین وجوده للجوهر فتغیره و تجدده تغیر للجوهر و تجدد له.

و یتفرع علی ما تقدم أولا أن الصور الطبیعیة المتبدلة صورة بعد صورة علی المادة بالحقیقة صورة جوهریة واحدة سیالة تجری علی المادة و ینتزع من کل حد من حدودها مفهوم مغایر لما ینتزع من غیره. هذا فی تبدل الصور الطبیعیة بعضها من بعض و هناک حرکة اشتدادیة جوهریة أخری هی حرکة المادة الأولی إلی الطبیعیة ثم النباتیة ثم الحیوانیة ثم الإنسانیة و ثانیا أن الجوهر المتحرک فی جوهره متحرک بجمیع أعراضه لما سمعت

*****ص ۱۳۰*****

من حدیث کون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع له و لازم ذلک کون حرکة الجوهر فی المقولات الأربع أو الثلاث من قبیل الحرکة فی الحرکة و علی هذا ینبغی أن تسمی هذه الحرکات الأربع أو الثلاث حرکات ثانیة و ما لمطلق الأعراض من الحرکة بتبع الجوهر لا بعرضه حرکات أولی و ثالثا أن العالم الجسمانی بمادته الواحدة حقیقة واحدة سیالة متحرکة بجمیع جواهره و أعراضها قافلة واحدة إلی غایة ثابتة لها الفعلیة المحضة.

## الفصل الثانی عشر: فی موضوع الحرکة الجوهریة و فاعله

الفصل الثانی عشر فی موضوع الحرکة الجوهریة و فاعله

قالوا إن موضوع هذه الحرکة هو المادة المتحصلة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتحدة بالاتصال و السیلان فوحدة المادة و شخصیتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدلة و صورة ما و إن کانت مبهمة لکن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق هو الفاعل للمادة الحافظ له و لوحدتها و شخصیتها بصورة ما فصورة ما شریکة العلة للمادة و المادة المتحصلة بها هی موضوع الحرکة و هذا کما أن

القـائلين بـالكون و الفساد النافين للحركـة الجوهريـة قالوا أن فاعل المادة هو صورة ما محفوظـة وحـدتها بجوهر مفارق يفعلها و يفعل المادة بواسـطتها فصورة ما شريكة العلة بالنسبة إلى المادة حافظة لتحصلها و وحدته و التحقيق أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة و لا تنثلم بطرو الانقسام عليه

*****ص ۱۳۱*****

و عـدم اجتماع أجزائها فى الوجود فاتصال الحركـة فى نفسـها و كون الانقسام و هميا غير فكى كاف فى ذلك و إن كانت لأجل أنها معنى نـاعتى يحتـاج إلى أمر موجود لنفسه حتى يوجـد له وينعته كمـا أن الأعراض و الصور الجوهريـة المنطبعـة فى المادة تحتاج إلى موضوع كذلك توجد له و تنعته فموضوع الحركات العرضـية أمر جوهرى غيرها و موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة إذ لا نعنى بموضوع الحركـة إلا ذاتا تقوم به الحركـة و توجـد له و الحركـة الجوهريـة لما كانت ذاتا جوهريـة سـيالة كانت قائمـة بذاتها موجودة لنفسـها فهى حركة و متحركة فى نفسه و إسـناد الموضوعية إلى المادة التى تجرى عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال و السيلان لمكان اتحادها معها و إلا فهى فى نفسها عارية عن كل فعلية.

## الفصل الثالث عشر: فى الزمان

الفصل الثالث عشر فى الزمان

إنا نجـد الحوادث الواقعـة تحت الحركـة منقسـمة إلى قطعات لا تجامع قطعـة منها القطعـة الأخرى فى فعلية الوجود لما أن فعلية وجود القطعـة المفروضـة ثانيا متوقفـة على زوال الوجود الفعلى للقطعـة الأولى ثم نجـد القطعـة الأولى المتوقف عليها منقسـمة فى نفسه إلى قطعتين كذلك لا تجامع إحداهما الأخرى و هكذا كلما حصـلنا قطعة قبلت القسمة إلى قطعتين كذلك من دون أن تقف القسمة على حـد و لا يتأتى هذا إلا بعروض امتداد كمى على الحركة تتقدر به و تقبل الانقسام و ليس هذ الامتداد نفس حقيقة الحركة لأنه امتداد متعين وم

*****ص ۱۳۲*****

فى الحركـة فى نفسـها امتداد مبهم نظير الامتداد المبهم الذى فى الجسم الطبيعى و تعينه الذى هو الجسم التعليمى. فهذا الامتداد الذى به تعين امتـداد الحركة كم متصل عارض للحركة نظير الجسم التعليمى الذى به تعين امتداد الجسم الطبيعى للجسم الطبيعى إلا أن هذا الكم العارض للحركة غير قار و لا يجامع بعض أجزائه المفروضة بعضا بخلاف كمية الجسم التعليمى فإنها قارة مجتمعة الأجزاء و هذا هو الزمان العارض للحركـة و مقدارها و كل جزء منه من حيث أنه متوقف عليه الآخر متقدم بالنسـبة إليه و من حيث إنه متوقف متأخر بالنسـبة إلى ما توقف عليه و الطرف منه الحاصل بالقسـمة هو الآن و قـد تبين بما تقـدم أولا أن لكل حركـة زمانا خاصا بها هو مقـدار تلك الحركـة و قـد أطبق الناس على تقـدير عامـة الحركات و تعيين النسب بينها بالزمان العام الـذى هو مقـدار الحركـة اليومية لكونه معروفا عندهم مشـهودا لهم كافة و قد قسـموه إلى القرون و السنين و الشهور و الأسابيع و الأيام و الساعات و الدقائق و الثوانى و غيرها لتقـدير الحركات بالتطبيق عليه و الزمان الـذى له دخل فى الحوادث الزمانية عند المثبتين للحركة الجوهرية هو زمان الحركة الجوهرية و ثانيـا أن التقـدم و التـأخر ذاتيـان بين أجزاء الزمـان بمعنى أن كون وجود الزمـان سـيال غير قار يقتضـى أن ينقسم لو انقسم إلى جزء يتوقف على زواله وجود جزء آخر بالفعل و المتوقف عليه هو المتقدم و المتوقف هو المتأخر و ثالثا أن الآن و هو طرف الزمان و الحد الفاصـل بين الجزءين لو انقسم هو أمر عـدمى لكون الانقسام وهميا غير فكى و رابعا أن تتالى الآنات و هو اجتماع حـدين عـدميين أو أكثر من غير تخلل جزء من الزمان فاصل بينهما محال و هو ظاهر و مثله الكلام فى تتالى الآنيات المنطبقة على طرف الزمان كالوصول و الافتراق.

*****ص ۱۳۳*****

و خامسا أن الزمان لا أول له و لا آخر له بمعنى الجزء الذى لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه لأن قبول القسمة ذاتى له.

## الفصل الرابع عشر: فى السرعة و البطؤ

الفصل الرابع عشر فى السرعة و البطؤ

إذا فرضنا حركتين و اعتبرنا النسبة بينهما فإن تساوتا زمانا فأكثرهما قطعا للمسافة أسرعهما و إن تساوتا مسافة فأقلهما زمانا أسرعهما فالسرعة قطع مسافة كثيرة فى زمان قليل و البطؤ خلافه. قالوا إن البطؤ ليس بتخلل السكون بأن تكون الحركة كلما كان تخلل السكون فيها أكثر كانت أبطأ و كلما كان أقل كانت أسرع و ذلك لاتصال الحركة بامتزاج القوة و الفعل فيه فلا سبيل إلى تخلل السكون فيه و قالوا إن السرعة و البطؤ متقابلان تقابل التضاد و ذلك لأنهما وجوديان فليس تقابلهم تقابل التناقض أو العدم و الملكة و ليسا بالمتضائفين و إلا كانا كلما ثبت أحدهما ثبت الآخر و ليس كذلك فلم يبق إلا أن يكونا متضادين و هو المطلوب و فيه أن من شرط المتضادين أن يكون بينهما غاية الخلاف و ليست بمتحققة بين السرعة و البطؤ إذ ما من سريع إلا و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه و كذا ما من بطىء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه و الحق أن السرعة و البطؤ وصفان إضافيان فسرعة حركة بالنسبة إلى أخرى بطؤ بعينه بالنسبة إلى ثالثة و كذلك الأمر فى البطؤ و السرعة بمعنى الجريان و السيلان خاصة لمطلق الحركة ثم تشتد و تضعف فيحدث بإضافة بعضها إلى بعض السرعة و البطؤ الإضافيان.

*****ص ۱۳۴*****

## الفصل الخامس عشر: فى السكون

الفصل الخامس عشر فى السكون

يطلق السكون على خلو الجسم من الحركة قبلها أو بعدها و على ثبات الجسم على حاله التى هو عليها و الذى يقابل الحركة هو المعنى الأول و الثانى لازمه و هو معنى عدمى بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم فيكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فالتقابل بينه و بين الحركة تقابل العدم و الملكة و لا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسمانى إلا ما كان آنى الوجود كالوصول إلى حد المسافة و انفصال شىء من شىء و حدوث الأشكال الهندسية و نحو ذلك.

## الفصل السادس عشر: فى انقسامات الحركة

الفصل السادس عشر فى انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التى تتعلق بها ذاته. فانقسامها بانقسام المبدإ و المنتهى كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا و الحركة من لون كذا إلى لون كذا و حركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذ و انقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات و حركة الحيوان و حركة الإنسان و انقسامها بانقسام المقولة كالحركة فى الكيف و الحركة فى الكم

*****ص ۱۳۵*****

و الحركة فى الوضع و انقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية و الحركة النهارية و الحركة الصيفية و الحركة الشتوية و انقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية و الحركة القسرية و الحركة الإرادية و يلحق بها بوجه الحركة بالعرض فإن الفاعل إما أن يكون ذا شعور و إرادة بالنسبة إلى فعله أم لا و الأول هو الفاعل النفسانى و الحركة نفسانية كالحركات الإرادية التى للإنسان و الحيوان و الثانى إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلى و نفسه و إما أن تكون منبعثة عنه لقهر فاعل آخر إياه على الحركة و الأول هو الفاعل الطبيعى و الحركة طبيعية و الثانى هو الفاعل القاسر و الحركة قسرية كالحجر المرمى إلى فوق. قالوا إن الفاعل القريب للحركة فى

جميع هـذه الحركات هو طبيعـة المتحرك عن تسـخير نفسانى أو اقتضاء طبيعى أو قهر الطبيعـة القاسـرة لطبيعة المقسور على الحركة و المبـد المباشـر المتوسط بين الفاعل و بين الحركـة هو مبـدأ الميل الـذى يوجـده الفاعل فى طبيعـة المتحرك و تفصـيل الكلام فيه فى الطبيعيات

## خاتمة

خاتمة

ليعلم أن القوة أو ما بالقوة كما تطلق على حيثيـة القبول كـذلك تطلق على حيثية الفعل إذا كانت شديدة و كما تطلق على مبدإ القبول القائم به ذلك كـذلك تطلق على مبـدإ الفعل كما تطلق القوى النفسانية و يراد بها مبادى الآثار النفسانية من إبصار و سـمع و تخيل و غير ذلك و كذلك القوى الطبيعية لمبادى الآثار الطبيعية و هذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم و المشية سميت قدرة الحيوان

*****ص ۱۳۶*****

و هى علـة فاعلـة تحتاج فى تمام عليتها و وجوب الفعل بها إلى أمور خارجـة كحضور المادة القابلـة و صـلاحية أدوات الفعل و غيرها تصـير باجتماعها علـة تامة يجب معها الفعل و من هنا يظهر أولا عدم اسـتقامة تحديد بعضـهم للقدرة بأنها ما يصح معه الفعل و الترك فإن نسـبة الفعل و الترك إلى الفاعل إنما تكون بالصـحة و الإمكان إذا كان جزءا من العلة التامة لا يجب الفعل به وحده بل به و ببقية الأجزاء التى تتم بها العلة التامة و أم الفاعل التام الفاعلية الذى هو وحدة علة تامة كالواجب تعالى فلا معنى لكون نسبة الفعل و الترك إليه بالإمكـان و لاـ يوجب كون فعله واجبا أن يكون موجبا مجبرا على الفعل غير قادر عليه إذ هـذ الوجوب لاحق بالفعل من قبله و هو أثره فلاـ يضـطره إلى الفعـل و لاـ أن هنـاك فاعلاـ آخر يؤثر فيه بجعله مضـطرا إلى الفعل و ثانيا بطلان ما قال به قوم إن صـحة الفعل متوقفة على كونه مسـبوقا بالعدم الزمانى فالفعل الذى لا يسـبقه عدم زمانى ممتنع و هو مبنى على القول بأن علة الاحتياج إلى العلة هى الحـدوث دون الإمكان و قـد تقدم إبطاله و إثبات أن علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث على أنه منقوض بنفس الزمان و ثالثا بطلان قول من قال إن القـدرة إنما تحـدث مع الفعل و لا قـدرة على فعل قبله و فيه أنهم يرون أن القـدرة هى كون الشـىء بحيث يصح منه الفعل و الترك فلو ترك الفعل زمان ثم فعل صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل و الترك و هى القدرة.

*****ص ۱۳۷*****

## المرحلة الحادية عشر فى العلم و العالم و المعلوم

### اشارة

المرحلة الحادية عشر فى العلم و العالم و المعلوم

المرحلة الحادية

عشر فى العلم و العالم و المعلوم

و فيها اثنا عشر فصلا

*****ص ۱۳۸*****

المرحلـة الحادية عشـر فى العلم و العالم و المعلوم قد تحصل مما تقدم أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوة و ما بالفعل و الأول هو المادة و الماديـات و الثـانى غيرهمـا و هو المجرد و ممـا يعرض المجرد عروضـا أوليا أن يكون علما و عالما و معلوما لأن العلم كما سـيجىء بيانه حضور وجود مجرد لوجود مجرد فمن الحرى أن نبحث عن ذلك فى الفلسفة الأولى و فيه اثنا عشر فصل.

## الفصل الأول: فی تعریف العلم و انقسامه الأولی

الفصل الأول فی تعریف العلم و انقسامه الأولی

حصول العلم لنا ضروری و کذلک مفهومه عندنا و إنما نرید فی هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصه لنمیز بها مصادیقه و خصوصیاته. فنقول قد تقدم فی بحث الوجود الذهنی أن لنا علما بالأمور الخارجة عنا فی الجملة بمعنی أنها تحصل لنا و تحضر عندنا بماهیاتها لا به وجوداتها الخارجیة التی تترتب علیه الآثار فهذا قسم من العلم و یسمی علما حصولی.

*****ص ۱۳۹*****

و من العلم علم الواحد منا بذاته التی یشیر إلیها بأنا فإنه لا یغفل عن نفسه فی حال من الأحوال سواء فی ذلک الخلاء و الملاء و النوم و الیقظة و أیة حال أخری و لیس ذلک بحضور ماهیة ذاتنا عندنا حضورا مفهومیا و علما حصولیا لأن المفهوم الحاضر فی الذهن کیفما فرض لا یأبی الصدق علی کثیرین و إنما یتشخص بالوجود الخارجی و هذ الذی نشاهده من أنفسنا و نعبر عنه بأنا أمر شخصی لذاته لا یقبل الشرکة و التشخص شأن الوجود فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا به وجودها الخارجی الذی هو ملاک الشخصیة و ترتب الآثار و هذا قسم آخر من العلم و یسمی العلم الحضوری.

و هذان قسمان ینقسم إلیهما العلم قسمة حاصرة فإن حصول المعلوم للعالم إما بماهیته أو به وجوده و الأول هو العلم الحصولی و الثانی هو العلم الحضوری.

ثم إن کون العلم حاصلا لنا معناه حصول المعلوم لنا لأن العلم عین المعلوم بالذات إذ لا نعنی بالعلم إلا حصول المعلوم لنا و حصول الشیء و حضوره لیس إلا ـ وجوده و وجوده نفسه و لا ـ معنی لحصول المعلوم للعالم إلا اتحاد العالم معه سواء کان معلوما حضوریا أو حصولیا فإن المعلوم الحضوری إن کان جوهرا قائما بنفسه کان وجوده لنفسه و هو مع ذلک للعالم فقد اتحد العالم مع نفسه و إن کان أمرا وجوده لموضوعه و المفروض أن وجوده للعالم فقد اتحد العالم مع موضوعه و العرض أیضا من مراتب وجود موضوعه غیر خارج منه فکذلک مع ما اتحد مع موضوعه و کذا المعلوم الحصولی موجود للعالم سواء کان جوهر موجودا لنفسه أو أمرا موجودا لغیره و لازم کونه موجودا للعالم اتحاد العالم معه. علی أنه سیجیء أن العلم الحصولی علم حضوری فی الحقیقة.

*****ص ۱۴۰*****

فحصول العلم للعالم من خواص العلم لکن لا کل حصول کیف کان بل حصول أمر بالفعل فعلیة محضة لا قوة فیه لشیء مطلقا فإنا نشاهد بالوجدان أن المعلوم من حیث هو معلوم ل یقوی علی شیء آخر و لا یقبل التغیر عما هو علیه فهو حصول أمر مجرد عن المادة خال من غواشی القوة و نسمی ذلک حضور. فحضور المعلوم یستدعی کونه أمرا تاما فی فعلیته من غیر تعلق بالمادة و القوة یوجب نقصه و عدم تمامه من حیث کمالاته التی بالقوة و مقتضی حضور المعلوم أن یکون العالم الذی یحصل له العلم أمرا فعلیا تام الفعلیة غیر ناقص من جهة التعلق بالقوة و هو کون العالم مجردا عن المادة خالیا عن القوة. فقد بان أن العلم حضور موجود مجرد لموجود مجرد سواء کان الحاصل عین ما حصل له کم فی علم الشیء بنفسه أو غیره بوجه کما فی علم الشیء بالماهیات الخارجة عنه و تبین أیضا أولا أن المعلوم الذی هو متعلق العلم یجب أن یکون أمرا مجردا عن المادة و سیجیء معنی تعلق العلم بالأمور المادیة و ثانیا أن العالم الذی یقوم به العلم یجب أن یکون مجردا عن المادة أیض.

## الفصل الثانی: ینقسم العلم الحصولی إلی کلی و جزئی

الفصل الثانی ینقسم العلم الحصولی إلی کلی و جزئی

و الکلی ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین کالعلم بماهیة الإنسان

*****ص ۱۴۱*****

و یسمی عقلا ـ و تعقلا و الجزئی ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین کالعلم بهذا الإنسان بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة و یسمی علما إحساسیا و کالعلم بالإنسان الفرد من غیر حضور مادته و یسمی علما خیالیا وعد هذین القسمین ممتنع الصدق علی کثیرین إنما هو من جهة اتصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجی فی العلم الإحساسی و توقف العلم الخیالی علی العلم الإحساسی و إلا فالصورة الذهنیة کیفما فرضت لا تأبی أن تصدق علی کثیرین.

و القسمان جمیعا مجردان عن المادة لما تقدم من فعلیة الصورة العلمیة فی ذاتها و عدم قبولها للتغیر و أیضا الصورة العلمیة کیفما فرضت لا ـ تمتنع عن الصدق علی کثیرین و کل أمر مادی متشخص ممتنع الصدق علی أزید من شخص واحد و أیضا لو کانت الصورة الحسیة أو الخیالیة مادیة منطبعة بنوع من الانطباع فی جزء بدنی لکانت منقسمة بانقسام محلها و لکان فی مکان و زمان و لیس کذلک فالعلم لا یقبل القسمة و لا یشار إلیه إشارة وضعیة مکانیة و لا أنه مقید بزمان لصحة تصورنا الصورة المحسوسة فی وقت بعد أمد بعید علی ما کانت علیه من غیر تغیر فیها و لو کانت مقیدة بالزمان لتغیرت بتقضیه و ما یتوهم من مقارنة حصول العلم للزمان إنما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له ل نفس العلم و أما توسط أدوات الحس فی حصول الصورة المحسوسة وتوقف الصورة الخیالیة علی ذلک فإنم هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوی به علی تمثیل الصورة العلمیة و تفصیل القول فی علم النفس و مما تقدم یظهر أن قولهم

*****ص ۱۴۲*****

إن التعقل إنما هو بتقشیر المعلوم عن المادة و الأعراض المشخصة له حتی لا یبقی إل الماهیة المعراة عن القشور کالإنسان المجرد عن المادة الجسمیة و المشخصات الزمانیة و المکانیة و الوضعیة و غیرها بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة و اکتناف الأعراض و الهیئات الشخصیة و الخیال المشروط ببقاء الأعراض و الهیئات المشخصة من دون حضور المادة قول علی سبیل التمثیل للتقریب و إلا فالمحسوس صورة مجردة علمیة و اشتراط حضور المادة و الاکتناف بالأعراض المشخصة لحصول الاستعداد فی النفس للإحساس و کذا اشتراط الاکتناف بالمشخصات للتخیل و کذا اشتراط التقشیر فی التعقل للدلالة علی اشتراط تخیل أزید من فرد واحد فی حصول استعداد النفس لتعقل الماهیة الکلیة المعبر عنه بانتزاع الکلی من الأفراد.

و تبین مما تقدم أیضا أن الوجود ینقسم من حیث التجرد عن المادة و عدمه إلی ثلاثة عوالم کلیة أحدها عالم المادة و القوة و الثانی عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشکل و المقدار و الوضع و غیرها ففیه الصور الجسمانیة و أعراضها و هیئاتها الکمالیة من غیر مادة تحمل القوة و الانفعال و یسمی عالم المثال و البرزخ بین عالم العقل و عالم المادة و الثالث عالم التجرد عن المادة و آثارها و یسمی عالم العقل و قد قسموا عالم المثال إلی المثال الأعظم القائم بذاته و المثال الأصغر القائم بالنفس الذی تتصرف فیه النفس کیف تشاء بحسب الدواعی المختلفة الحقة و الجزافیة فتأتی أحیانا بصور حقة صالحة و أحیانا بصور جزافیة تعبث به.

و العوالم الثلاثة المذکورة مترتبة طولا فأعلاها مرتبة و أقواها و أقدمها وجود و أقربها من المبدإ الأول تعالی عالم العقول المجردة لتمام فعلیتها و تنزه ذواتها عن شوب المادة و القوة ویلیه عالم المثال المتنزه عن المادة دون آثارها ویلیه عالم المادة موطن کل نقص وشر و لا یتعلق بما فیه علم إلا من

*****ص ۱۴۳*****

جهة ما یحاذیه من المثال و العقل.

## الفصل الثالث: ینقسم العلم انقساما آخر إلی کلی و جزئی

الفصل الثالث ینقسم العلم انقساما آخر إلی کلی و جزئی

و المراد بالکلی ما لا یتغیر بتغیر المعلوم بالعرض کصورة البناء التی یتصورها البناء فی نفسه لیبنی علیها فالصورة عنده علی حالها قبل

البناء و مع البناء و بعد البناء و إن خرب و انهدم و یسمی علم ما قبل الکثرة و العلوم الحاصلة من طریق العلل کلیة من هذ القبیل دائما کعلم المنجم بأن القمر منخسف یوم کذا ساعة کذا إلی مدة کذا یعود فیه الوضع السماوی بحیث یوجب حیلولة الأرض بینه و بین الشمس فعلمه ثابت علی حاله قبل الخسوف و معه و بعده و المراد بالجزئی ما یتغیر بتغیر المعلوم بالعرض کما إذا علمنا من طریق الإبصار بحرکة زید ثم إذا وقف عن الحرکة تغیرت الصورة العلمیة من الحرکة إلی السکون و یسمی علم ما بعد الکثرة. فإن قلت التغیر لا یکون إلا بقوة سابقة و حاملها المادة و لازمه کون العلوم الجزئیة مادیة لا مجردة. قلنا العلم بالتغیر غیر تغیر العلم و المتغیر ثابت فی تغیره لا متغیر و تعلق العلم به أعنی حضوره عند العالم من حیث ثباته لا تغیره و إلا لم یکن حاضرا فلم یکن العلم حضور شیء لشیء هذا خلف.

*****ص ۱۴۴*****

## الفصل الرابع: فی أنواع التعقل

الفصل الرابع فی أنواع التعقل

ذکروا أن التعقل علی ثلاثة أنواع أحدها أن یکون العقل بالقوة أی لا یکون شیئا من المعقولات بالفعل و لا له شیء من المعقولات بالفعل لخلو النفس عن عامة المعقولات. الثانی أن یعقل معقولا أو معقولات کثیرة بالفعل ممیزا لبعضها من بعض مرتبا لها و هو العقل التفصیلی. الثالث أن یعقل معقولات کثیرة عقلا بالفعل من غیر أن یتمیز بعضها من بعض و إنما هو عقل بسیط إجمالی فیه کل التفاصیل و مثلوا له بما إذا سألک سائل عن عدة من المسائل التی لک علم بها فحضرک الجواب فی الوقت فأنت فی أول لحظة تأخذ فی الجواب تعلم به جمیعا علما یقینیا بالفعل لکن لا تمیز لبعضها من بعض و لا تفصیل و إنما یحصل التمیز و التفصیل بالجواب کان ما عندک منبع تنبع و تجری منه التفاصیل و یسمی عقلا إجمالی.

## الفصل الخامس: فی مراتب العقل

الفصل الخامس فی مراتب العقل

ذکروا أن مراتب العقل أربع إحداها کونه بالقوة بالنسبة إلی جمیع المعقولات و یسمی عقل

*****ص ۱۴۵*****

هیولانیا لشباهته فی خلوه عن المعقولات الهیولی فی کونها بالقوة بالنسبة إلی جمیع الصور و ثانیتها العقل بالملکة و هی المرتبة التی تعقل فیها الأمور البدیهیة من التصورات و التصدیقات فإن تعلق العلم بالبدیهیات أقدم من تعلقه بالنظریات و ثالثتها العقل بالفعل و هو تعلقه النظریات بتوسیط البدیهیات و إن کانت مرتبة بعضه علی بعض و رابعتها عقله لجیمع ما استفاده من المعقولات البدیهیة و النظریة المطابقة لحقائق العالم العلوی و السفلی باستحضاره الجمیع و التفاته إلیها بالفعل فیکون عالما علمی مضاهیا للعالم العینی و یسمی العقل المستفاد.

## الفصل السادس: فی مفیض هذه الصور العلمیة

الفصل السادس فی مفیض هذه الصور العلمیة

أما الصور العقلیة الکلیة فإن مفیضها المخرج للإنسان مثلا من القوة إلی الفعل عقل مفارق للمادة عنده جمیع الصور العقلیة الکلیة و ذلک أنک قد عرفت أن هذه الصور بم أنها علم مجردة عن المادة علی أنها کلیة تقبل الاشتراک بین کثیرین و کل أمر حال فی المادة واحد شخصی لا یقبل الاشتراک فالصورة العقلیة مجردة عن المادة ففاعلها المفیض لها أمر مجرد عن المادة لأن الأمر المادی

ضعیف الوجود فلا یصدر عنه ما هو أقوی منه وجودا علی أن فعل المادة مشروط بالوضع الخاص و لا وضع للمجرد و لیس هذا المفیض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجردة العلمیة

*****ص ۱۴۶*****

لأنها بعد بالقوة بالنسبة إلیها و حیثیتها حیثیة القبول دون الفعل و من المحال أن یخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلی الفعل. فمفیض الصورة العقلیة جوهر عقلی مفارق للمادة فیه جمیع الصور العقلیة الکلیة علی نحو ما تقدم من العلم الإجمالی العقلی تتحد معه النفس المستعدة للتعقل علی قدر استعدادها الخاص فیفیض علیها ما تستعد له من الصور العقلیة و هو المطلوب و بنظیر البیان السابق یتبین أن مفیض الصور العلیمة الجزئیة جوهر مثالی مفارق فیه جمیع الصور المثالیة الجزئیة علی نحو العلم الإجمالی تتحد معه النفس علی قدر ما له من الاستعداد.

## الفصل السابع: ینقسم العلم الحصولی إلی تصور و تصدیق

الفصل السابع ینقسم العلم الحصولی إلی تصور و تصدیق

لأنه إما صورة حاصلة من معلوم واحد أو کثیر من غیر إیجاب أو سلب و یسمی تصورا کتصور الإنسان و الجسم و الجوهر و إما صورة حاصلة من معلوم معها إیجاب شیء لشیء أو سلب شیء عن شیء کقولنا الإنسان ضاحک و قولنا لیس الإنسان بحجر و یسمی تصدیقا و باعتبار حکمه قضیة. ثم إن القضیة بما تشتمل علی إثبات شیء لشیء أو نفی شیء عن شیء مرکبة من أجزاء فوق الواحد و المشهور أن القضیة الموجبة مؤلفة من الموضوع و المحمول و النسبة الحکمیة و هی نسبة المحمول إلی الموضوع و الحکم باتحاد الموضوع مع المحمول هذا فی الهلیات المرکبة التی محمولاتها غیر وجود الموضوع و أم

*****ص ۱۴۷*****

الهلیات البسیطة التی محمولها وجود الموضوع کقولنا الإنسان موجود فأجزاؤها ثلاثة الموضوع و المحمول و الحکم إذ لا معنی لتخلل النسبة و هی الوجود الرابط بین الشیء و نفسه و أن القضیة السالبة مؤلفة من الموضوع و المحمول و النسبة الحکمیة الإیجابیة و لا حکم فیها لا أن فیها حکما عدمیا لأن الحکم جعل شیء شیئا و سلب الحکم عدم جعله لا جعل عدمه و الحق أن الحاجة إلی تصور النسبة الحکمیة إنما هی من جهة الحکم بما هو فعل النفس ل بما هو جزء القضیة أی إن القضیة إنما هی الموضوع و المحمول و الحکم و لا حاجة فی تحقق القضیة بما هی قضیة إلی تصور النسبة الحکمیة و إنما الحاجة إلی تصورها لتحقق الحکم من النفس و جعلها الموضوع هو المحمول و یدل علی ذلک تحقق القضیة فی الهلیات البسیطة بدون النسبة الحکمیة التی تربط المحمول بالموضوع. فقد تبین بهذا البیان أولا أن القضیة الموجبة ذات أجزاء ثلاثة الموضوع و المحمول و الحکم و السالبة ذات جزءین الموضوع و المحمول و أن النسبة الحکمیة تحتاج إلیها النفس فی فعلها الحکم لا القضیة بما هی قضیة فی انعقاده و ثانیا أن الحکم فعل من النفس فی ظرف الإدراک الذهنی و لیس من الانفعال التصوری فی شیء و حقیقة الحکم فی قولنا زید قائم مثلا أن النفس تنال من طریق الحس موجودا واحد هو زید القائم ثم تجزئه إلی مفهومی زید و القائم و تخزنهما عندها ثم إذا أرادت حکایة ما وجدته فی الخارج أخذت صورتی زید و القائم من خزانتها و هما اثنتان ثم جعلتهم واحدا ذا وجود واحد و هذا هو الحکم الذی ذکرنا أنه فعل للنفس تحکی به الخارج علی ما کان.

فالحکم فعل للنفس و هو مع ذلک من الصور الذهنیة الحاکیة لم

*****ص ۱۴۸*****

وراءها و لو کان الحکم تصورا مأخوذا من الخارج کانت القضیة غیر مفیدة لصحة السکوت کما فی کل من المقدم و التالی فی القضیة الشرطیة و لو کان تصورا أنشأته النفس من عندها من غیر استعانة من الخارج لم یحک الخارج و ثالثا أن التصدیق یتوقف علی

تصور الموضوع و المحمول فلا تصديق إلا عن تصور.

## الفصل الثامن: و ينقسم العلم الحصولى إلى بديهى و نظرى

الفصل الثامن و ينقسم العلم الحصولى إلى بديهى و نظرى

و البديهى منه ما لا يحتاج فى تصوره أو التصديق به إلى اكتساب و نظر كتصور مفهوم الشىء و الوحدة و نحوهما و كالتصديق بأن الكل أعظم من جزئه و أن الأربعة زوج و النظرى ما يتوقف فى تصوره أو التصديق به على اكتساب و نظر كتصور ماهية الإنسان و الفرس و التصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين و أن الإنسان ذو نفس مجردة و العلوم النظرية تنتهى إلى العلوم البديهية و تتبين بها و إلا ذهب الأمر إلى غير النهاية ثم لم يفد علما على ما بين فى المنطق و البديهيات كثيرة مبينة فى المنطق و أولاها بالقبول الأوليات و هى القضايا التى يكفى فى التصديق بها تصور الموضوع و المحمول كقولنا الكل أعظم من جزئه و قولنا الشىء ل يسلب عن نفسه و أولى الأوليات بالقبول قضية استحالة اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و هى قضية منفصلة حقيقية إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب و لا تستغنى عنها فى إفادة العلم قضية نظرية و لا بديهية حتى الأوليات فإن قولنا الكل أعظم من جزئه إنما يفيد علما إذا كان نقيضه و هو قولن

*****ص ۱۴۹*****

ليس الكل بأعظم من جزئه كاذب.

فهى أول قضية مصدق بها لا يرتاب فيها ذو شعور و تبتنى عليها العلوم فلو وقع فيها شك سرى ذلك فى جميع العلوم و التصديقات.

تتمة

السوفسطى المنكر لوجود العلم غير مسلم لقضية أولى الأوائل إذ فى تسليمها اعتراف بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقة صادقة. ثم السوفسطى المدعى لانتفاء العلم و الشاك فى كل شىء إن اعترف بأنه يعلم أنه شاك فقد اعترف بعلم ما و سلم قضية أولى الأوائل فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنه شاك كعلمه بأنه يرى و يسمع و يلمس و يذوق و يشم و أنه ربما جاع فقصد ما يشبعه أو ظمأ فقصد ما يرويه و إذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم لأن العلم ينتهى إلى الحس كما تقدم و إن لم يعترف بأنه يعلم أنه شاك بل أظهر أنه شاك فى كل شىء وشاك فى شكه لا يدرى شيئا سقطت معه المحاجة و لم ينجع فيه برهان و هذا الإنسان إما مبتلى بمرض أورثه اختلالا فى الإدراك فليراجع الطبيب و إما معاند للحق يظهر ما يظهر لدحضه فليضرب و ليؤلم و ليمنع مما يقصده و يريده و ليؤمر بما يبغضه و يكرهه إذ لا يرى حقيقة لشىء من ذلك. نعم ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية و هو غير مسلح بالأصول المنطقية و لا متدرب فى صناعة البرهان فشاهد اختلاف الباحثين فى المسائل بين الإثبات و النفى و الحجج التى أقاموها على كل من طرفى النقيض

*****ص ۱۵۰*****

و لم يقدر لقلة بضاعته على تمييز الحق من الباطل فتسلم طرفى النقيض فى مسألة بعد مسألة فأساء الظن بالمنطق و زعم أن العلوم نسبية غير ثابتة و الحقيقة بالنسبة إلى كل باحث ما دلت عليه حجته و ليعالج أمثال هؤلاء بإيضاح القوانين المنطقية و إراءة قضايا بديهية لا تقبل الترديد فى حال من الأحوال كضرورة ثبوت الشىء لنفسه و استحالة سلبه عن نفسه و غير ذلك و ليبالغ فى تفهيم معانى أجزاء القضايا و ليؤمروا أن يتعلموا العلوم الرياضية و هاهنا طائفتان أخريان من الشكاكين فطائفة يتسلمون الإنسان و إدراكاته و يظهرون الشك فى ما وراء ذلك فيقولون نحن و إدراكاتنا و نشك فيما وراء ذلك و طائفة أخرى تفطنوا بم فى قولهم نحن و إدراكاتنا من الاعتراف بحقائق كثيرة من أناسى و إدراكات لهم و تلك حقائق خارجية فبدلوا الكلام بقولهم أنا و إدراكاتى و ما وراء ذلك مشكوك و يدفعه أن الإنسان ربما يخطى فى إدراكاته كما فى موارد أخطاء الباصرة و اللامسة و غيرها من أغلاط الفكر و لو لا أن

هناک حقائق خارجهٔ من الإنسان و إدراکاته تنطبق علیها إدراکاته أو لا تنطبق لم یستقم ذلک بالضرورهٔ و ربما قیل إن قول هؤلاء لیس من السفسطهٔ فی شیء بل المراد أن من المحتمل أن ل تنطبق الصور الظاهرهٔ للحواس بعینها علی الأمور الخارجیهٔ بما لها من الحقیقهٔ کما قیل إن الصوت بما له من الهویهٔ الظاهرهٔ علی السمع لیس له وجود فی خارجه بل السمع إذ اتصل بالارتعاش بعدد کذا ظهر فی السمع فی صورهٔ الصوت و إذا بلغ عدد الارتعاش کذ ارتعاشا ظهر فی البصر فی صورهٔ الضوء و اللون فالحواس التی هی مبادی الإدراک لا تکشف عما وراءها من الحقائق و سائر الإدراکات منتهیهٔ إلی الحواس.

*****ص ۱۵۱*****

و فیه أن الإدراکات إذا فرضت غیر کاشفهٔ عما وراءها فمن أین علم أن هناک حقائق وراء الإدراک لا یکشف عنها الإدراک ثم من أدرک أن حقیقهٔ الصوت فی خارج السمع ارتعاش بعدد کذا و حقیقهٔ المبصر فی خارج البصر ارتعاش بعدد کذا و هل یصل الإنسان إلی الصواب الذی یخطی فیه الحواس إلاـ من طریق الإدراک الإنسانی و بعد ذلک کله تجویز أن لا ینطبق مطلق الإدراک علی ما وراءه لاـ یحتمل إلا السفسطهٔ حتی أن قولنا یجوز أن لا ینطبق شیء من إدراکاتنا علی الخارج لا یؤمن أن لا یکشف بحسب مفاهیم مفرداته و التصدیق الذی فیه عن شیء.

## الفصل التاسع: و ینقسم العلم الحصولی إلی حقیقی و اعتباری

الفصل التاسع و ینقسم العلم الحصولی إلی حقیقی و اعتباری

و الحقیقی هو المفهوم الذی یوجد تارهٔ به وجود خارجی فیترتب علیه آثاره و تارهٔ به وجود ذهنی لاـ یترتب علیه آثاره و هذا هو الماهیهٔ و الاعتباری ما کان بخلاف ذلک و هو إما من المفاهیم التی حیثیهٔ مصداقها حیثیهٔ أنه فی الخارج کالوجود و صفاته الحقیقیهٔ کالوحدهٔ و الفعلیهٔ و غیرهما فلا یدخل الذهن و إلا لانقلب و إما من المفاهیم التی حیثیهٔ مصداقه حیثیهٔ أنه فی الذهن کمفهوم الکلی و الجنس و النوع فلا یوجد فی الخارج و إلا لانقلب و هذه المفاهیم إنما یعملها الذهن بنوع من التعمل و یوقعها علی مصادیقها لکن لا کوقوع الماهیهٔ و حملها علی أفرادها بحیث تؤخذ فی حده و مما تقدم یظهر أولا أن ما کان من المفاهیم محمولا علی الواجب

*****ص ۱۵۲*****

و الممکن معا کالوجود و الحیاهٔ فهو اعتباری و إلا لکان الواجب ذا ماهیهٔ تعالی عن ذلک و ثانیا أن ما کان منها محمولا علی أزید من مقولهٔ واحدهٔ کالحرکهٔ فهو اعتباری و إلا کان مجنسا بجنسین فأزید و هو محال و ثالثا أن المفاهیم الاعتباریهٔ لا حد لها و لا تؤخذ فی حد ماهیهٔ من الماهیات و للاعتباری معان أخر خارجهٔ عن بحثنا منها الاعتباری مقابل الأصیل کالماهیهٔ مقابل الوجود و منها الاعتباری بمعنی ما لیس له وجود منحاز مقابل ما له وجود منحاز کالإضافهٔ الموجودهٔ به وجود طرفیها مقابل الجوهر الموجود بنفسه و منها ما یوقع و یحمل علی الموضوعات بنوع من التشبیه و المناسبهٔ للحصول علی غایهٔ عملیهٔ کإطلاق الرأس علی زید لکون نسبته إلی القوم کنسبهٔ الرأس إلی البدن حیث یدبر أمرهم و یصلح شأنهم و یشیر إلی کل بما یخصه من واجب العمل.

## الفصل العاشر: فی أحکام متفرقهٔ

الفصل العاشر فی أحکام متفرقهٔ

منها أن المعلوم بالعلم الحصولی ینقسم إلی معلوم بالذات و معلوم بالعرض و المعلوم بالذات هو الصورهٔ الحاصلهٔ بنفسها عند العالم و المعلوم بالعرض هو الأمر الخارجی الذی یحکیه الصورهٔ العلمیهٔ و یسمی معلوما بالعرض و المجاز لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات.

*****ص ۱۵۳*****

و منها أنه تقدم أن کل معقول فهو مجرد کما أن کل عاقل فهو مجرد فلیعلم أن هذه المفاهیم الظاهرهٔ للقوهٔ العاقلهٔ التی تکتسب

بحصولها لها الفعلیـهٔ حیث کانت مجردهٔ فهی أقوی وجودا من النفس العاقلـهٔ التی تسـتکمل بها و آثارها مترتبـهٔ علیها فهی فی الحقیقهٔ موجودات مجردهٔ تظهر به وجوداتها الخارجیـهٔ للنفس العالمـهٔ فتتحـد النفس بها إن کانت صور جواهر و بموضوعاتها المتصـفهٔ بها إن کانت أعراضا لکنا لاتصالنا من طریق أدوات الإدراک بالمواد نتوهم أنها نفس الصور القائمهٔ بالمواد نزعناها من المواد من دون آثاره المترتبـهٔ علیهـا فی نشـأهٔ المـادهٔ فصـارت وجودات ذهنیـهٔ للأشـیاء لا یترتب علیها آثاره. فقـد تبین بهـذا البیان أن العلوم الحصولیـهٔ فی الحقیقهٔ علوم حضوریهٔ و بان أیضا أن العقول المجردهٔ عن المادهٔ لا علم حصولیا عندها لانقطاعها عن المادهٔ ذاتا و فعل.

## الفصل الحادی عشر: کل مجرد فهو عاقل

الفصل الحادی عشر کل مجرد فهو عاقل

لأن المجرد تام ذاتا لا تعلق له بالقوهٔ فذاته التامهٔ حاضـرهٔ لذاته موجودهٔ لها ول نعنی بالعلم إلا حضور شـیء لشیء بالمعنی الذی تقدم هـذا فی علمه بنفسه و أمـا علمه بغیره فـإن له لتمـام ذاته إمکـان أن یعقل کل ذات تام یمکن أن یعقل و ما للموجود المجرد بالإمکان فهو له بالفعل فهو عاقل بالفعل لکل مجرد تام الوجود کما أن کل مجرد فهو معقول بالفعل و عقل بالفعل.

*****ص ۱۵۴*****

فإن قلت مقتضـی ما ذکر کون النفس الإنسانیهٔ عاقلهٔ لکل معقول لتجردها و هو خلاف الضـرورهٔ. قلت هو کذلک لکن النفس مجردهٔ ذاتـا لاـ فعلاـ فهی لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل لکن تعلقها فعلا یوجب خروجها من القوهٔ إلی الفعل تـدریجا بحسب الاسـتعدادات المختلفـهٔ فـإذ تجردت تجردا تامـا و لم یشـغلها تـدبیر البـدن حصـلت لها جمیع العلوم حصولا بالعقل الإجمالی و تصـیر عقلا مسـتفادا بالفعل و غیر خفی أن هـذا البرهان إنما یجری فی الـذوات المجردهٔ الجوهریـهٔ التی وجودها لنفسه و أما أعراضـها التی وجودها لغیرها فلا بل العاقل لها موضوعاته.

## الفصل الثانی عشر: فی العلم الحضوری و أنه لا یختص بعل

الفصل الثانی عشر فی العلم الحضوری و أنه لا یختص بعلم الشیء بنفسه

قد تقدم أن الجواهر المجردهٔ لتمامها و فعلیتها حاضـرهٔ فی نفسـها لنفسها فهی عالمهٔ بنفسها علما حضوریا فهل یختص العلم الحضوری بعلم الشیء بنفسه أو یعمه و علم العلهٔ بمعلولها إذا کانا مجردین و بالعکس المشاءون علی الأول و الإشراقیون علی الثانی و هو الحق و ذلـک لأـن وجود المعلول کما تقـدم رابط لوجود العلـهٔ قائم به غیر مسـتقل عنه فهو إذ کانا مجردین حاضـر بتمام وجوده عنـد علته لا حائل بینهما فهو بنفس وجوده معلوم له علما حضوری و کـذلک العلهٔ حاضـرهٔ به وجودها لمعلولها القائم بها المسـتقل باسـتقلالها إذا کانا مجردین من غیر حائل یحول بینهما فهی معلومهٔ لمعلولها علما حضوریا و هو المطلوب

*****ص ۱۵۵*****

## المرحلهٔ الثانیهٔ عشر: فیما یتعلق بالواجب تعالی من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله

### اشارهٔ

المرحلهٔ الثانیهٔ عشر فیما یتعلق بالواجب تعالی من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله

و فیه أربعهٔ عشر فصلا

*****ص ۱۵۶*****

## الفصل الأول: فی إثبات ذاته تعالی

الفصل الأول فی إثبات ذاته تعالی

حقیقهٔ الوجود التی هی أصیلهٔ لا أصیل دونها و صرفهٔ لا یخالطها غیرها لبطلان الغیر فلا ثانی لها کما تقدم فی المرحلهٔ الأولی واجبهٔ الوجود لضرورهٔ ثبوت الشیء لنفسه و امتناع صدق نقیضه و هو العدم علیه و وجوبها إما بالذات أو بالغیر لکن کون وجوبه بالغیر خلف إذ لا غیر هناک و لا ثانی لها فهی واجبهٔ الوجود بالذات.

حجهٔ أخری

الماهیات الممکنهٔ المعلولهٔ موجودهٔ فهی واجبهٔ الوجود لأن الشیء ما لم یجب لم یوجد و وجوبها بالغیر إذ لو کان بالذات لم یحتج إلی علهٔ و العلهٔ التی بها یجب وجوده موجودهٔ واجبهٔ و وجوبها إما بالذات أو بالغیر و ینتهی إلی الواجب بالذات لاستحالهٔ الدور و التسلسل.

*****ص ۱۵۷*****

## الفصل الثانی: فی إثبات وحدانیته تعالی

الفصل الثانی فی إثبات وحدانیته تعالی

کون واجب الوجود تعالی حقیقهٔ الوجود الصرف التی لا ثانی لها یثبت وحدانیته تعالی بالوحدهٔ الحقهٔ التی یستحیل معها فرض التکثر فیها إذ کل ما فرض ثانیا لها عاد أول لعدم المیز بخلاف الوحدهٔ العددیهٔ التی إذا فرض معها ثان عاد مع الأول اثنین و هکذ.

حجهٔ أخری

لو کان هناک واجبان فصاعدا امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراکهما فی وجوب الوجود وم به الامتیاز غیر ما به الاشتراک بالضرورهٔ و لازمه ترکب ذاتهما مما به الاشتراک وم به الامتیاز و لازم الترکب الحاجهٔ إلی الأجزاء و هی تنافی الوجوب الذاتی الذی هو مناط الغنی الصرف.

تتمهٔ

أورد ابن کمونهٔ علی هذه الحجهٔ أنه لم لا یجوز أن یکون هناک هویتان بسیطتان مجهولت الکنه مختلفتان بتمام الماهیهٔ یکون کل منهما واجب الوجود بذاته و یکون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا علیهما قولا عرضی و أجیب عنه بأن فیه انتزاع مفهوم واحد من مصادیق مختلفهٔ بما هی

*****ص ۱۵۸*****

مختلفهٔ و هو غیر جائز. علی أن فیه إثبات الماهیهٔ للواجب و قد تقدم إثبات أن ماهیته تعالی وجوده و فیه أیض اقتضاء الماهیهٔ للوجود و قد تقدم أصالته و اعتباریتها و لا معنی لاقتضاء الاعتباری للأصیل و یتفرع علی وحدانیته تعالی بهذا المعنی أن وجوده تعالی غیر محدود بحد عدمی یوجب انسلابه عما وراءه و یتفرع أیضا أن ذاته تعالی بسیطهٔ منفی عنها الترکیب بأی وجه فرض إذ الترکیب بأی وجه فرض لا یتحقق إلا بأجزاء یتألف منها الکل و یتوقف تحققه علی تحققها و هو الحاجهٔ إلیه و الحاجهٔ تنافی الوجوب الذاتی.

## الفصل الثالث: فی أن الواجب تعالی هو المبدأ المفیض لکل وجود و کمال وجودی

الفصل الثالث فی أن الواجب تعالی هو المبدأ المفیض لکل وجود و کمال وجودی

کل موجود غیره تعالی ممکن بالذات لانحصار الوجوب بالذات فیه تعالی و کل ممکن فإن له ماهیهٔ هی التی تستوی نسبتها إلی

الوجود و العدم و هی التی تحتاج فی وجودها إلی علهٔ بها یجب وجودها فتوجد و العلهٔ إن کانت واجبهٔ بالذات فهو و إن کانت واجبهٔ بالغیر انتهی ذلک إلی الواجب بالذات فالواجب بالذات هو الذی یفیض عنه وجود کل ذی وجود من الماهیات.

*****ص ۱۵۹*****

و من طریق آخر

ما سواه تعالی من الوجودات الإمکانیهٔ فقراء فی أنفسها متعلقات فی حدود ذواتها فهی وجودات رابطهٔ لا استقلال لها حدوثا و لا بقاء و إنما تتقوم بغیرها و ینتهی ذلک إلی وجود مستقل فی نفسه غنی فی ذاته لا تعلق له بشیء تعلق الفقر و الحاجهٔ و هو الواجب الوجود تعالی و تقدس. فتبین أن الواجب الوجود تعالی هو المفیض لوجود ما سواه و کما أنه مفیض لها مفیض لآثارها القائمهٔ بها و النسب و الروابط التی بینها فإن العلهٔ الموجبهٔ للشیء المقومهٔ لوجوده علهٔ موجبهٔ لآثاره و النسب القائمهٔ به و مقومهٔ لها فهو تعالی وحده المبدأ الموجد لما سواه المالک لها المدبر لأمرها فهو رب العالمین لا رب سواه.

تتمهٔ

قالت الثنویهٔ إن فی الوجود خیرا و شرا و هما متضادان لا یستندان إلی مبدإ واحد فهناک مبدئان مبدأ الخیرات و مبدأ الشرور و عن أفلاطون فی دفعه أن الشر عدم و العدم لا یحتاج إلی علهٔ فیاضهٔ بل علته عدم الوجود و قد بین الصغری بأمثلهٔ جزئیهٔ کالقتل الذی هو شر مثلا ـ فإن الشر لیس هو قدرهٔ القاتل علیه فإنه کمال له و لا حدهٔ السیف مثلا و صلاحیته للقطع فإنه کمال فیه و لا انفعال رقبهٔ المقتول من الضربهٔ فإنه من کمال البدن فلا یبقی للشر إلا بطلان حیاهٔ المقتول بذلک و هو أمر عدمی و علی هذا القیاس فی سائر الموارد و عن أرسطو أن الأقسام خمسهٔ ما هو خیر محض و ما خیره کثیر و شره

*****ص ۱۶۰*****

قلیل و ما خیره و شره متساویان و ما شره کثیر و خیره قلیل و ما هو شر محض و أول الأقسام موجود کالعقول المجردهٔ التی لیس فیها إلا الخیر و کذا القسم الثانی کسائر الموجودات المادیهٔ التی فیها خیر کثیر بالنظر إلی النظام العام فإن فی ترک إیجاده شرا کثیر و أما الأقسام الثلاثهٔ الباقیهٔ فهی غیر موجودهٔ إما ما خیره و شره متساویان فإن فی إیجاده ترجیحا بلا مرجح و أما ما شره کثیر و خیره قلیل فإن فی إیجاده ترجیح المرجوح علی الراجح و أما ما هو شر محض فأمره واضح و بالجملهٔ لم یستند بالذات إلی العلهٔ إل الخیر المحض و الخیر الکثیر و أما الشر القلیل فقد استند إلیها بعرض الخیر الکثیر الذی یلزمه.

## الفصل الرابع: فی صفات الواجب الوجود تعالی و معنی اتصافه به

الفصل الرابع فی صفات الواجب الوجود تعالی و معنی اتصافه به

تنقسم الصفات الواجبیهٔ بالقسمهٔ الأولیهٔ إلی ما تکفی فی ثبوته الذات المتعالیهٔ من غیر حاجهٔ إلی فرض أمر خارج کحیاته تعالی و علمه بنفسه و تسمی الصفهٔ الذاتیهٔ و ما ل یتم الاتصاف به إلا مع فرض أمر خارج من الذات کالخلق و الرزق و الإحیاء و تسمی الصفهٔ الفعلیهٔ و الصفات الفعلیهٔ کثیرهٔ و هی علی کثرتها منتزعهٔ من مقام الفعل خارجهٔ عن الذات و الکلام فی هذه الفصول فی الصفات الذاتیهٔ فنقول قد عرفت أنه تعالی هو المبدأ المفیض لکل وجود و کمال وجودی و قد ثبت فی المباحث السابقهٔ أن العلهٔ المفیضهٔ لشیء واجدهٔ

*****ص ۱۶۱*****

لحقیقهٔ ذلک الشیء بنحو أعلی و أشرف فمعطی الشیء غیر فاقد له فله سبحانه اتصاف م بصفات الکمال کالعلم و القدرهٔ و الحیاهٔ فلننظر فی أقسام الصفات و نحو اتصافه بها فنقول تنقسم الصفهٔ إلی ثبوتیهٔ کالعالم و القادر و سلبیهٔ تفید معنی سلبیا لکنک عرفت آنفا أنه لا یجوز سلب کمال من الکمالات منه تعالی لکونه مبدأ کل کمال فصفاته السلبیهٔ ما دل علی سلب النقص و الحاجهٔ کمن لیس

بجاهل و من ليس بعاجز و ما ليس بجوهر و لما كان النقص و الحاجة فى معنى سلب الكمال كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب سلب الكمال و هو إيجاب الكمال فمعنى ليس بجاهل سلب سلب العلم و معناه إيجاب العلم. ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعالم و إضافية كالقادرية و العالمية و تنقسم الحقيقية إلى حقيقية محضة كالحى و حقيقية ذات إضافة كالعالم بالغير و لا ريب فى زيادة الصفات الإضافية على الذات المتعالية لأنها معان اعتبارية و جلت الذات أن تكون مصداقا لها و الصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية الحقيقية فحكمه حكمه و أما الصفات الحقيقية أعم من الحقيقية المحضة و الحقيقية ذات الإضافة ففيها أقوال أحدها أنها عين الذات المتعالية و كل منها عين الأخرى و ثانيها أنها زائدة على الذات لازمة لها فهى قديمة بقدمها و ثالثها أنها زائدة على الذات حادثة و رابعها أن معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بها فمعنى كونها عالمة أنه تفعل فعل العالم فى إتقانه و إحكامه و دقة جهاته و هكذا فالذات نائبة مناب الصفات.

*****ص ۱۶۲*****

و الحق هو الأول المنسوب إلى الحكماء لما عرفت أن ذاته المتعالية مبدأ لكل كمال وجودى و مبدأ الكمال غير فاقد له ففى ذاته حقيقة كل كمال يفيض عنه و هو العينية. ثم حيث كانت كل من صفات كماله عين الذات الواجدة للجميع فهى أيضا واجدة للجميع و عينها فصفات كماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصداق الذى هو الذات المتعالية و قول بعضهم إن علة الإيجاد مشيئته و إرادته تعالى دون ذاته كلام لا محصل له فإن الإرادة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتية هى عين الذات كانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين نسبته إلى الذات فلم يأت بطائل و إن كانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل فللفعل تقدم عليها و استناده فى وجوده إليها تقدم المعلول على العلة و هو محال على أن لازم هذا القول كون نسبة الإيجاد و الخلق إليه تعالى مجاز و أما القول الثانى و هو منسوب إلى الأشاعرة ففيه أن هذه الصفات و هى على ما عدوه الحياة و القدرة و العلم و السمع و البصر و الإرادة و الكلام إما أن تكون معلولة أو غير معلولة لشىء. فإن لم تكن معلولة لشىء و كانت موجودة فى نفسها واجبة فى ذاتها كانت هناك واجبات ثمان و هى الذات و الصفات السبع و أدلة وحدانية الواجب تبطله و إن كانت معلولة فإما أن تكون معلولة لغير الذات المتصفة بها أو معلولة لها و على الأول كانت واجبة بالغير و ينتهى وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها و أدلة وحدانية الواجب تبطله كالشق السابق على أن فيه حاجة الواجب الوجود لذاته فى اتصافه بصفات كماله إلى غيره و هو محال و على الثانى يلزم كون الذات المفيضة لها متقدمة عليها بالعلية و هى

*****ص ۱۶۳*****

فاقدة لما تعطيه من الكمال و هو محال. على أن فيه فقدان الواجب فى ذاته صفات الكمال و قد تقدم أنه صرف الوجود الذى لا يشذ عنه وجود و لا كمال وجودى هذا خلف و أما القول الثالث و هو منسوب إلى الكرامية فلازم ما فيه من كون الصفات زائدة حادثة كون الذات المتعالية ذات مادة قابلة للصفات التى تحدث فيها و لازمة تركب الذات و هو محال و كون الذات خالية فى نفسها عن الكمال و هو محال و أما القول الرابع و هو منسوب إلى المعتزلة فلازم ما فيه من نيابة الذات عن الصفات خلوها عنها و هو كما عرفت وجود صرف لا يشذ عنه وجود و لا كمال وجودى هذا خلف.

## الفصل الخامس: فى علمه تعالى

الفصل الخامس فى علمه تعالى

قد تقدم أن لكل مجرد عن المادة علما بذاته لحضور ذاته عند ذاته و هو علمه بذاته و تقدم أيضا أن ذاته المتعالية صرف الوجود الذى لا يحده حد و لا يشذ عنه وجود ول كمال وجودى فما فى تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودى بنظامها الوجودى فهو موجود عنده بنحو أعلى و أشرف غير متميز بعضها من بعض فهو معلوم عنده علما إجماليا فى عين الكشف التفصيلى. ثم إن

الموجودات بما هی معالیل له قائمهٔ الذوات به قیام الرابط

*****ص ۱۶۴*****

بالمستقل حاضرهٔ به وجوداتها عنده فهی معلومهٔ له علما حضوریا فی مرتبهٔ وجوداته المجردهٔ منها بأنفسها و المادیهٔ منها بصورها المجردهٔ. فقد تحقق أن للواجب تعالی علما حضوریا بذاته و علما حضوریا تفصیلیا بالأشیاء فی مرتبهٔ ذاته قبل إیجادها و هو عین ذاته و علما حضوریا تفصیلیا بها فی مرتبتها و هو خارج من ذاته و من المعلوم أن علمه بمعلولاته یستوجب العلم بما عندها من العلم.

تتمهٔ

و لما کانت حقیقهٔ السمع و البصر هی العلم بالمسموعات و المبصرات کانا من مطلق العلم و ثبتا فیه تعالی فهو تعالی سمیع بصیر کما أنه علیم خبیر.

تنبیه و إشارهٔ

للناس فی علمه تعالی أقوال مختلفهٔ و مسالک متشتتهٔ أخر نشیر إلی ما هو المعروف منه أحدها أن لذاته تعالی علما بذاته دون معلولاته لأن الذات أزلیهٔ و لا معلول إلا حادث و فیه أن العلم بالمعلول فی الأزل لا یستلزم وجوده فی الأزل به وجوده الخاص به کم عرفت. الثانی ما نسب إلی المعتزلهٔ أن للماهیات ثبوتا عینیا فی العدم و هی التی تعلق به علمه تعالی قبل الإیجاد و فیه أنه تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات.

*****ص ۱۶۵*****

الثالث ما نسب إلی الصوفیهٔ أن للماهیات الممکنهٔ ثبوتا علمیا بتبع الأسماء و الصفات هو المتعلق لعلمه تعالی قبل الإیجاد و فیه أن القول بأصالهٔ الوجود و اعتباریهٔ الماهیات ینفی أی ثبوت مفروض للماهیهٔ قبل وجودها العینی الخاص به. الرابع ما نسب إلی أفلاطن أن علمه تعالی التفصیلی بالأشیاء هو المفارقات النوریهٔ و المثل الإلهیهٔ التی تتجمع فیها کمالات الأنواع و فیه أن ذلک علی تقدیر ثبوتها إنما یکفی لتصویر العلم التفصیلی بالأشیاء فی مرتبته لا فی مرتبهٔ الذات فتبقی الذات خالیهٔ من الکمال العلمی و هو وجود صرف لا ـ یشذ عنه کمال وجودی هذا خلف. الخامس ما نسب إلی شیخ الإشراق و تبعه جمع من المحققین أن الأشیاء بأسرها من المجردات و المادیات حاضرهٔ به وجودها عنده تعالی غیر غائبهٔ عنه و هو علمه التفصیلی بالأشیاء و فیه أن المادیهٔ لا تجامع الحضور کما تقدم فی مباحث العلم و المعلوم علی أنه إنم یکفی لتصویر العلم التفصیلی فی مرتبهٔ الأشیاء فتبقی الذات خالیهٔ فی نفسها عن الکمال العلمی کما فی القول الرابع. السادس ما نسب إلی ثالیس المطلی و هو أنه تعالی یعلم العقل الأول و هو المعلول الأول بحضور ذاته عنده و یعلم سائر الأشیاء بارتسام صورها فی العقل الأول و فیه أنه یرد علیه ما ورد علی سابقه. السابع قول بعضهم إن ذاته تعالی علم تفصیلی بالمعلول الأول و إجمالی بما دونه و ذات المعلول الأول علم تفصیلی بالمعلول الثانی و إجمال بما دونه و هکذ و فیه ما فی سابقه.

*****ص ۱۶۶*****

الثامن ما نسب إلی فرفوریوس أن علمه تعالی باتحاده مع المعقول و فیه أنه إنما یکفی لبیان نحو تحقق العلم و أنه بالاتحاد دون العروض و نحوه و أما کونه علما تفصیلیا بالأشیاء قبل الإیجاد مثلا فلا ففیه ما فی سابقه. التاسع ما نسب إلی أکثر المتأخرین أن علمه بذاته علم إجمالی بالأشیاء فهو تعالی یعلم الأشیاء کلها إجمالا بعلمه بذاته و أما علمه بالأشیاء تفصیلا فبعد وجودها لأن العلم تابع للمعلوم و لا ـ معلوم قبل وجود المعلوم و فیه ما فی سابقه علی أن کون علمه تعالی علی نحو الارتسام و الحصول ممنوع کما سیأتی. العاشر ما نسب إلی المشاءین أن علمه تعالی بالأشیاء قبل إیجادها بحضور ماهیاتها علی النظام الموجود فی الوجود لذاته تعالی لا علی نحو الدخول فیها و الاتحاد بها بل علی نحو قیامها بها بالثبوت الذهنی علی وجه الکلیهٔ بمعنی عدم تغیر العلم بتغیر المعلوم فهو علم عنائی حصوله العلمی مستتبع لحصوله العینی و قد جری علی هذا القول أکثر المتکلمین و إن خطئوه و طعنوا فیه من حیث إثبات

الکلیـهٔ فی العلم فـإنهم جروا علی کونه علما حصولیا قبل الإیجاد و أنه علی حاله قبل وجود الأشـیاء و بعـده و فیه ما فی سابقه علی أن فیه إثبـات العلم الحصولی لموجود مجرد ذاتـا و فعلا و قـد تقـدم فی مباحث العلم و المعلوم أن الموجود المجرد ذاتا و فعلا لا یتحقق فیه علم حصولی علی أن فیه إثبـات وجود ذهنی من غیر وجود عینی یقـاس إلیه و لازمه أن یعود وجودا عینیا آخر للموجود الخارجی قبل وجوده العینی الخاص به و منفصلا عنه تعالی و یرجع لا محالهٔ إلی القول الرابع.

*****ص ۱۶۷*****

## الفصل السادس: فی قدرته تعالی

الفصل السادس فی قدرته تعالی

قـد تقـدم أن القدرهٔ کون الشـیء مصدرا للفعل عن علم و من المعلوم أن الذی ینتهی إلیه الموجودات الممکنهٔ هو ذاته المتعالیهٔ إذ لا یبقی وراء الوجود الممکن إلاـ الوجود الواجـبی من غیر قیـد و شـرط فهو المصـدر للجمیع و علمه عین ذاته الـتی هی المبـدأ لصـدور المعالیل الممکنـهٔ فله القدرهٔ و هی عین ذاته. فإن قلت أفعال الإنسان الاختیاریهٔ مخلوقهٔ لنفس الإنسان لأنها منوطهٔ باختیاره إن شاء فعل و إن لم یشـأ لم یفعـل و لو کانت مخلوقـهٔ لله سـبحانه مقـدورهٔ له کان الإنسان مجبر علی الفعل لا مختارا فیه فأفعال الإنسان الاختیاریهٔ خارجـهٔ عن تعلق القـدرهٔ فالقـدرهٔ لا تعم کل شـیء. قلت لیس معنی کون الفعل اختیاریا تساوی نسـبته إلی الوجود و العدم حتی حین الصـدور فمن المحـال صـدور الممکن من غیر ترجـح و تعین لأحـد جانبی وجوده و عـدمه بل الفعل الاختیاری لکونه ممکنا فی ذاته یحتاج فی وجوده إلی علـهٔ تامـهٔ لا یتخلف عنها نسـبته إلیها نسـبهٔ الوجوب و أما نسـبته إلی الإنسان الذی هو جزء من أجزاء علته التامهٔ فبالإمکان کسائر الأجزاء التی لها من المادهٔ القابلـهٔ و سائر الشـرائط الزمانیـهٔ و المکانیهٔ و غیره. فالفعل الاختیاری لا یقع إلا واجبا بالغیر کسائر المعلولات و من المعلوم أن الوجوب بالغیر لا یتحقق إلا بالانتهاء إلی واجب بالذات و لا واجب

*****ص ۱۶۸*****

بالـذات إلا هو تعالی فقـدرته تعالی عامهٔ حتی للأفعال الاختیاریهٔ و من طریق آخر الأفعال کغیرها من الممکنات معلولهٔ و قد تقدم فی مرحلـهٔ العلهٔ و المعلول أن وجود المعلول رابط بالنسـبهٔ إلی علته و لا یتحقق وجود رابط إلا بالقیام بمسـتقل یقومه و لا مسـتقل بالذات إلاـ الواجب بالـذات فهو مبـدأ أول لصـدور کل معلول متعلق الوجود بعلـهٔ و هو علی کل شـیء قـدیر. فإن قلت الالتزام بعموم القـدرهٔ للأفعـال الاختیاریـهٔ التزام بکونهـا جبریـهٔ فـإن لاـزمه القول بتعلق الإـرادهٔ الإلهیـهٔ بالفعـل الاختیاری و هی لا تتخلف عن المراد فیکون ضروری الوقوع و یکون الإنسـان مجبرا علیه لاـ مختارا فیه و بوجه آخر ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالی فوقوعه ضـروری و إلا عاد علمه جهلاـ تعـالی عن ذلـک فالفعل جبری لا اختیاری. قلت کلا فالإرادهٔ الإلهیـهٔ إنما تعلقت بالفعل علی ما هو علیه فی نفسه و الـذی علیه الفعـل هو أنه منسوب إلی الإنسـان الـذی هو جزء علته التامـهٔ بالإمکـان و لاـ یتغیر بتعلق الإـرادهٔ عمـا هو علیه فقـد تعلقت الإرادهٔ بالفعل من طریق اختیار الإنسان و مراده تعالی أن یفعل الإنسان الفعل الفلانی باختیاره و من المحال أن یتخلف مراده تعالی عن إرادته و الجواب عن الاحتجـاج بتعلق العلم الأزلی بالفعل کالجواب عن تعلق الإرادهٔ به فالعلم إنما تعلق بالفعل علی ما هو علیه و هو أنه فعل اختیـاری یتمکن الإنسـان منه و من ترکه و لاـ یخرج العلم المعلـوم عن حقیقته فلو لم یقع اختیاریـا کـان علمه تعـالی جهـل. فـإن قلت السـلوک إلی بیـان عموم القـدرهٔ من طریق توقف وجود المعلول الممکن علی وجوبه بـالغیر و انتهـاء ذلک إلی الواجب بالـذات ینتج خلاف

*****ص ۱۶۹*****

المطلوب فـإن کون فعله تعالی واجبا یسـتلزم کونه تعالی موجبا بفتـح الجیم أی واجب علیه الفعل ممتنعا علیه الترک و لا معنی لعموم القـدرهٔ حینئذ. قلت الوجوب کما تعلم منتزع من الوجود فکما أن وجود المعلول من ناحیهٔ العلهٔ کذلک وجوبه بالغیر من ناحیتها و من

المحال أن یعود الأثر المترتب علی وجود الشیء مؤثر فی وجود مؤثرة فالإیجاب الجائی من ناحیته تعالی إلی فعله یستحیل أن یرجع فیوجب علیه تعالی فعله و یسلب عنه بذلک عموم القدرة و هی عین ذاته و یتبین بما تقدم أنه تعالی مختار بالذات إذ لا إجبار إلا من أمر وراء الفاعل یحمله علی خلاف ما یقتضیه أو علی ما لا یقتضیه و لیس وراءه تعالی إلا فعله و الفعل ملائم لفاعله فما فعله من فعل هو الذی تقتضیه ذاته و یختاره بنفسه.

## الفصل السابع: فی حیاته تعالی

الفصل السابع فی حیاته تعالی

الحی عندنا هو الدراک الفعال فالحیاة مبدأ الإدراک و الفعل أی مبدأ العلم و القدرة أو أمر یلازمه العلم و القدرة و إذ کانت الحیاة تحمل علینا و العلم و القدرة فینا زائدتان علی الذات فحملها علی ما کانتا فیه موجودتین للذات علی نحو العینیة کالذات الواجبة الوجود بالذات أولی و أحق فهو تعالی حیاة وحی بالذات. علی أنه تعالی مفیض لحیاة کل حی و معطی الشیء غیر فاقد له.

*****ص ۱۷۰*****

## الفصل الثامن: فی إرادته تعالی و کلامه

الفصل الثامن فی إرادته تعالی و کلامه

قالوا إرادته تعالی علمه بالنظام الأصلح و بعبارة أخری علمه بکون الفعل خیرا فهی وجه من وجوه علمه تعالی کما أن السمع بمعنی العلم بالمسموعات و البصر بمعنی العلم بالمبصرات وجهان من وجوه علمه فهو عین ذاته تعالی و قالوا الکلام فیما نتعارفه لفظ دال علی ما فی الضمیر کاشف عنه فهناک موجود اعتباری و هو اللفظ الموضوع یدل دلالة وضعیة اعتباریة علی موجود آخر و هو الذی فی الذهن و لو کان هناک موجود حقیقی دال بالدلالة الطبعیة علی موجود آخر کذلک کالأثر الدال علی مؤثره وصفة الکمال فی المعلول الکاشفة عن الکمال الأتم فی علته کان أولی و أحق بأن یسمی کلاما لقوة دلالته و لو کان هناک موجود أحدی الذات ذو صفات کمال فی ذاته بحیث یکشف بتفاصیل کماله و ما یترتب علیه من الآثار عن وجوده الأحدی و هو الواجب تعالی کان أولی و أحق باسم الکلام و هو متکلم لوجود ذاته لذاته. أقول فیه إرجاع تحلیلی لمعنیی الإرادة و الکلام إلی وجه من وجوه العلم و القدرة فل ضرورة تدعو إلی إفرادهما عن العلم و القدرة و ما نسب إلیه تعالی فی الکتاب و السنة من الإرادة و الکلام أرید به صفة الفعل بالمعنی الذی سیأتی إن شاء الله

*****ص ۱۷۱*****

## الفصل التاسع: فی فعله تعالی و انقساماته

الفصل التاسع فی فعله تعالی و انقساماته

لفعله تعالی بمعنی المفعول و هو الوجود الفائض منه انقسامات بحسب ما تحصل من الأبحاث السابقة کانقسامه إلی مجرد و مادی و انقسامه إلی ثابت و سیال و إلی غیر ذلک و المراد فی هذا الفصل الإشارة إلی ما تقدم سابقا أن العوالم الکلیة ثلاثة عالم العقل و عالم المثال و عالم المادة. فعالم العقل مجرد عن المادة و آثاره و عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها من الأبعاد و الأشکال و الأوضاع و غیرها ففیه أشباح جسمانیة متمثلة فی صفة الأجسام التی فی عالم المادة علی نظام یشبه نظامها فی عالم المادة غیر أن تعقب بعضها لبعض بالترتب الوجودی بینها لا بتغیر صورة إلی صورة أو حال إلی حال بالخروج من القوة إلی الفعل من طریق الحرکة علی ما هو الشأن فی عالم المادة فحال الصور المثالیة فی ترتب بعضها علی بعض حال الصور الخیالیة من الحرکة و التغیر و العلم مجرد لا

قوة فيه و لا تغير فهو علم بالتغير لا تغير فى العلم و عالم المادة بجواهرها و أعراضها مقارن للمادة و العوالم الثلاثة مترتبة وجودا فعالم العقل قبل عالم المثال و عالم المثال قبل عالم المادة وجودا و ذلك لأن الفعلية المحضة التى لا تشوبها قوة أقوى و أشد وجودا مما هو بالقوة محضا أو تشوبه قوة فالمفارق قبل المقارن للمادة

*****ص ۱۷۲*****

ثم العقل المفارق أقل حدودا و قيودا و أوسع و أبسط وجودا من المثال المجرد و كلما كان الوجود أقوى و أوسع كانت مرتبته فى السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشككة أقدم و من المبدإ الأول الذى هو وجود صرف ليس له حد يحده و لا كمال يفقده أقرب فعالم العقل أقدم وجودا من الجميع و يليه عالم المثال و يليه عالم المادة و يتبين بما ذكر أن الترتيب المذكور ترتيب فى العلية أى إن عالم العقل علة مفيضة لعالم المثال و عالم المثال علة مفيضة لعالم المادة و يتبين أيضا بمعونة ما تقدم من أن العلة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة ففى عالم المثال نظام مثالى يضاهى النظام المادى و هو أشرف منه و فى عالم العقل ما يطابقه لكنه موجود بنحو أبسط و أجمل و يطابقه النظام الربوبى الموجود فى علم الواجب تعالى.

## الفصل العاشر: فى العقل المفارق و كيفية حصول الكثرة ف

الفصل العاشر فى العقل المفارق و كيفية حصول الكثرة فيه لو كانت فيه كثرة

و ليعلم أن الماهية لا تتكثر تكثرا إفراديا إلا بمقارنة المادة و البرهان عليه إن الكثرة العددية إما أن تكون تمام ذات الماهية أو بعض ذاتها أو خارجة من ذاتها إم لازمة أو مفارقة و الأقسام الثلاثة الأول يستحيل أن يوجد لها فرد إذ كلما وجد له فرد كان كثيرا و كل كثير مؤلف من آحاد و الواحد منها يجب أن يكون كثيرا لكونه مصداق للماهية و هذا الكثير أيضا مؤلف من آحاد فيتسلسل و لا ينتهى إلى واحد فلا يتحقق له واحد فلا يتحقق كثير هذا خلف فلا تكون الكثرة إلا خارجة مفارقة يحتاج لحوقه

*****ص ۱۷۳*****

إلى مادة قابلة فكل ماهية كثيرة الأفراد فهى مادية و ينعكس عكس النقيض إلى أن كل ماهية غير مادية و هى المجردة وجودا لا تتكثر تكثرا إفراديا و هو المطلوب. نعم تمكن الكثرة الأفرادية فى العقل المفارق فيما لو استكملت أفراد من نوع مادى كالإنسان بالحركة الجوهرية من مرحلة المادية و الإمكان إلى مرحلة التجرد و الفعلية فتستصحب التميز الفردى الذى كان لها عند كونها مادية. ثم إنه لما استحالت الكثرة الأفرادية فى العقل المفارق فلو كانت فيه كثرة فهى الكثرة النوعية بأن توجد منه أنواع متباينة كل نوع منها منحصر فى فرد و يتصور ذلك على أحد وجهين إما طولا و إما عرضا و الكثرة طولا أن يوجد هناك عقل ثم عقل إلى عدد معين كل سابق منها علة فاعلة للاحقه مباين له نوعا و الكثرة عرضا أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة ليس بعضها علة لبعض و لا معلولا و هى جميعا معلولات عقل واحد فوقه.

## الفصل الحادى عشر: فى العقول الطولية و أول ما يصدر من

الفصل الحادى عشر فى العقول الطولية و أول ما يصدر منه

لما كان الواجب تعالى واحدا بسيطا من جميع الجهات امتنع أن يصدر منه الكثير سواء كان الصادر مجردا كالعقول العرضية أو ماديا كالأنواع المادية لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فأول صادر منه تعالى عقل واحد يحاكى به وجوده الواحد الظلى وجود الواجب تعالى فى وحدته و لما كان معنى أوليته هو تقدمه فى الوجود على غيره من الوجودات الممكنة و هو العلية كان علة متوسطة بينه تعالى و بين سائر الصوادر منه فهو الواسطة فى صدور ما دونه م ليس فى ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبية

*****ص ۱۷۴*****

التی هی عین الـذات المتعالیـهٔ علی ما تقـدم البرهان علیها و ذلک لأن صـدور الکثیر من حیث هو کثیر من الواحد من حیث هو واحد ممتنع علی مـا تقـدم و القـدرهٔ لاـ تتعلق إل بـالممکن و أمـا المحالاـت الذاتیـهٔ الباطلـهٔ الـذوات کسـلب الشـیء عن نفسه و الجمع بین النقیضـین و رفعهما مثلا فلا ذات لها حتی تتعلق بها القـدرهٔ فحرمانها من الوجود لیس تحدیـدا للقـدرهٔ و تقییـدا لإطلاقه. ثم إن العقل الأـول و إن کـان واحـدا فی وجوده بسـیطا فی صـدوره لکنه لمکان إمکانه تلزمه ماهیـهٔ اعتباریـهٔ غیر أصـیلهٔ لأن موضوع الإمکان هی الماهیـهٔ و من وجه آخر هو یعقـل ذاته و یعقـل الواجب تعـالی فیتعـدد فیه الجهـهٔ و یمکن أن یکون لـذلک مصـدرا لأـکثر من معلول واحـد. لکن الجهات الموجودهٔ فی عالم المثال الـذی دون عالم العقل بالغهٔ مبلغا لا تفی بصدورها الجهات القلیلهٔ التی فی العقل الأول فلا بـد من صـدور عقل ثان ثم ثالث و هکـذ حتی تبلغ جهات الکثرهٔ عـددا یفی بصدور العالم الذی یتلوه من المثال. فتبین أن هناک عقولا طولیهٔ کثیرهٔ و إن لم یکن لنا طریق إلی إحصاء عدده.

## الفصل الثانی عشر: فی العقول العرضیهٔ

الفصل الثانی عشر فی العقول العرضیهٔ

أثبت الإشراقیون فی الوجود عقولا عرضیهٔ لا علیهٔ و لا معلولیهٔ بینها هی

*****ص ۱۷۵*****

بحذاء الأنواع المادیهٔ التی فی هذا العالم المادی یدبر کل منها ما یحاذیه من النوع و تسمی أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونیهٔ لأنه کان یصـر علی القول بها و أنکره المشاءون و نسبوا التدابیر المنسوبهٔ إلیها إلی آخر العقول الطولیهٔ الذی یسمونه العقل الفعال و قد اختلفت أقوال المثبتین فی حقیقتها و أصـح الأقوال فیها علی ما قیل هو أن لکل نوع من هـذه الأنواع المادیهٔ فردا مجردا فی أول الوجود واجدا بالفعـل جمیع الکمالاـت الممکنـهٔ لـذاک النوع یعتنی بـأفراده المادیـهٔ فیـدبرها بواسـطهٔ صورته النوعیـهٔ فیخرجهـا من القوهٔ إلی الفعل بتحریکها حرکـهٔ جوهریـهٔ بما یتبعها من الحرکات العرضـیهٔ و قـد احتجوا لإثباتها بوجوه منها أن القوی النباتیـهٔ من الغاذیـهٔ و النامیـهٔ و المولـدهٔ أعراض حالـهٔ فی جسم النبات متغیرهٔ بتغیره متحللهٔ بتحلله لیس لها شـعور و إدراک فیسـتحیل أن تکون هی المبادئ الموجدهٔ لهذه التراکیب و الأفاعیل المختلفهٔ و الأشـکال و التخاطیط الحسـنهٔ الجمیلهٔ علی ما فیها من نظام دقیق متقن تتحیر فیه العقول و الألباب فلیس إل أن هناک جوهرا مجردا عقلیا یـدبر أمرها و یهـدیها إلی غایتها فتسـتکمل بذلک و فیه أن من الجائز أن ینسب ما نسـبوه إلی رب النوع إلی غیره فإن أفعال کل نوع مسـتندهٔ إلی صورته النوعیهٔ و فوقها العقل الأخیر الذی یثبته المشاءون و یسمونه العقل الفعال و منهـا أن الأنواع الواقعـهٔ فی عالمنا هـذا علی النظام الجاری فی کل منها دائما من غیر تبـدل و تغیر لیست واقعـهٔ بالاتفاق فلها و لنظامها الدائمی المستمر علل حقیقیهٔ و لیست إلا جواهر مجردهٔ توجد هذه الأنواع و تعتنی بتدبیر أمرها دون ما یتخرصون به من نسبهٔ الأفاعیل و الآثار إلی الأمزجهٔ و نحوه

*****ص ۱۷۶*****

من غیر دلیـل بـل لکل نوع مثال کلی یـدبر أمره و لیس معنی کلیته جواز صـدقه علی کثیرین بل إنه لتجرده تسـتوی نسـبته إلی جمیع الأـفراد و فیه أن الأفعـال و الآثـار المترتبـهٔ علی کـل نوع مسـتندهٔ إلی صورته النوعیـهٔ و لو لاـ ذلـک لم تتحقق نوعیـهٔ لنوع فالأـعراض المختصـهٔ بکل نوع هی الحجـهٔ علی أن هناک صورهٔ جوهریـهٔ هی المبدأ القریب لها کما أن الأعراض المشترکهٔ دلیل علی أن هناک موضوعا مشترک. ففاعل النظام الجاری فی النوع هو صورته النوعیهٔ و فاعل الصورهٔ النوعیهٔ کما تقدم جوهر مجرد یفیضـها علی المادهٔ المسـتعدهٔ فتختلف الصور باختلاف الاسـتعدادات و إما أن هـذ الجوهر المجرد عقل عرضـی یخص النوع و یوجـده و یدبر أمره أو أنه جوهر عقلی من العقول الطولیـهٔ إلیه ینتهی أمر عامـهٔ الأنواع فلیست تکفی فی إثباته هـذه الحجـهٔ و منها الاحتجاج علی إثباتها بقاعـدهٔ إمکـان الأشـرف فـإن الممکن الأـخس إذا وجـد وجب أن یوجـد الممکن الأشـرف قبله و هی قاعـدهٔ مبرهن علیهـا و لاـ ریب فی أن

الإنسان المجرد الذی هو بالفعل فی جمیع الکمالات الإنسانیهٔ مثلا أشرف وجودا من الإنسان المادی الذی هو بالقوهٔ فی معظم کمالاته فوجود الإنسان المادی الـذی فی هـذا العالم دلیل علی وجود مثاله العقلی الـذی هو رب نوعه و فیه أن جریان قاعـدهٔ إمکان الأشـرف مشـروط بکون الأشـرف و الأـخس مشترکین فی الماهیـهٔ النوعیـهٔ حتی یـدل وجود الأـخس فی الخارج علی إمکان الأشـرف بحسـب مـاهیته و مجرد صـدق مفهوم علی شـیء لاـ یسـتلزم کون المصـداق فردا نوعیا له کما أن صـدق مفهوم العلم علی العلم الحضوری لا یستلزم کونه کیفا نفسانیا فمن الجائز أن یکون مصداق مفهوم الإنسان الکلی

*****ص ۱۷۷*****

الـذی نعقله مثلا عقلا کلیا من العقول الطولیـهٔ عنـده جمیع الکمالات الأولیهٔ و الثانویهٔ التی للأنواع المادیهٔ فیصدق علیه مفهوم الإنسان مثلا لوجـدانه کماله الوجودی ل لکونه فردا من أفراد الإنسان و بالجملـهٔ صـدق مفهوم الإنسان مثلا علی الإنسان الکلی المجرد الـذی نعقله لا یستلزم کون معقولنا فردا للماهیهٔ النوعیهٔ الإنسانیهٔ حتی یکون مثالا عقلیا للنوع الإنسانی.

## الفصل الثالث عشر: فی المثال

الفصل الثالث عشر فی المثال

و یسـمی البرزخ لتوسـطه بین العقـل المجرد و الجوهر المـادی و الخیال المنفصل لاسـتقلاله عن الخیال الحیوانی المتصل به و هو کما تقـدم مرتبـهٔ من الوجود مفـارق للمادهٔ دون آثارها و فیه صور جوهریـهٔ جزئیـهٔ صادرهٔ من آخر العقول الطولیـهٔ و هو العقل الفعال عند المشـاءین أو من العقول العرضـیهٔ علی قول الإشـراقیین و هی متکثرهٔ حسب تکثر الجهات فی العقل المفیض لها متمثلـهٔ لغیرها بهیئات مختلفهٔ من غیر أن ینثلم باختلاف الهیئات فی کل واحد منها وحدته الشخصیهٔ

## الفصل الرابع عشر: فی العالم المادی

الفصل الرابع عشر فی العالم المادی

و هو العالم المشهود أنزل مراتب الوجود و أخسها و یتمیز من غیره بتعلق

*****ص ۱۷۸*****

الصور الموجودهٔ فیه بالمـادهٔ و ارتباطهـا بالقوهٔ و الاسـتعداد فما من موجود فیه إلا و عامـهٔ کمالاته فی أول وجود بالقوهٔ ثم یخرج إلی الفعلیـهٔ بنوع من التدریـج و الحرکـهٔ و ربما عامهٔ من ذلک عائق فالعالم عالم التزاحم و التمانع و قد تبین بالأبحاث الطبیعیهٔ و الریاضـیهٔ إلی الیوم شـیء کثیر من أجزاء هـذا العـالم و الأوضـاع و النسب التی بینهـا و النظام الحاکم فیها و لعل ما هو مجهول منها أکثر مما هو معلوم و هـذا العـالم بمـا بین أجزائه من الارتباط الوجودی واحـد سـیال فی ذاته متحرک بجوهره و یتبعه أعراضه و علی هـذه الحرکهٔ العامـهٔ حرکات جوهریـهٔ خاصـهٔ نباتیـهٔ و حیوانیهٔ و إنسانیهٔ و الغایهٔ التی تقف عندها هذه الحرکهٔ هی التجرد التام للمتحرک کما تقدم فی مرحلهٔ القوهٔ و الفعل و لما کان هذا العالم متحرکا بجوهره سیالا فی ذاته کانت ذاته عین التجدد و التغیر و بذلک صح استناده إلی العلـهٔ الثابتـهٔ فالجاعل الثابت جعل المتجـدد لا أنه جعل الشـیء متجـددا حتی یلزم محذور اسـتناد المتغیر إلی الثابت و ارتباط الحادث بالقدیم.

تم الکتاب

و الحمـد لله و وقع الفراغ من تألیفه فی الیوم السابع من شـهر رجب من شـهور سـنهٔ ألف و ثلاث مائهٔ و تسـعین قمریهٔ هجریهٔ فی العتبهٔ المقدسهٔ الرضویهٔ علی صاحبها أفضل السلام و التحیهٔ

## محاضرات فی الالهیات

### علم الکلام رائد الفطرة الإنسانیة

علم الکلام رائد الفطرة الإنسانیة

علم الکلام رائـد الفطرة الإنسانیـة الإلتفات إلی ما وراء الطبیعـة إنجـذاب طبیعیّ و میل فطریّ بشـریّ، یظهر فی کلّ فردٍ من أفراد النوع البشـری من أوائـل شـبابه و مطلع عمره مـادامت مرآة تلـک الفطرة نقیّـة صافیـة لم تنکسف بـآراء بشـریّة غیر نقیّـة و ذلک الإلتفات و الانجذاب نعمة کبیرة من نعم اللّه سبحانه علی العباد، حیث یدفعهم نحو مبدأ هذا الکون و صانعه و منشئه و ما یترتب علی ذلک من مسائـل حیویّـة و لکن هـذا الانجـذاب إنّما یجـدیه إذا خضع لتربیـة الأنبیاء و رعایتهم و صار مشـفوعاً بالـدلیل و البرهان، إذ حینـذاک یُصبِحُ هذا الانجذاب کشـجرة مبارکة «توَتی أُکلها کلّ حین» و لا تُضعْضـعها العواصف مهما کانت شدیدة قالعة و أمّا إذا ترک حتی استغلّته الأهواء و الآراء المنحرفة، انطفأت هذه الشعلة المقدّسة و اختفت تحت رکام من الأوهام و الخرافات و لأجل ذلک یجب علی القـائمین علی شوَون التربیـة أن یُطْعِموا الفطرة البشـریّة بالبراهین العقلیّـة القاطعـة الساطعـة الّتی هـدانا إلیها الـذکر الحکیم و الأحادیث الصحیحة الشریفة و ما أنتجته الأبحاث الفکریّة طوال العصور و الأزمنة فی الأوساط الدینیّة

۱ومن هنا عمـد أئمّـة أهل البیت - علیهم السـلام - واحـداً تلو الآخر، بصـقل الأذهان و تنویرها بالبراهین الدامغة، مراعین فیها مسـتوی الأذهان یومـذاک، بل و آخذین بالاعتبار، مسـتوی أذهان الأجیال القادمة و قد اهتمّ المسـلمون من عصـر الإمام أمیر المؤمنین علی بن أبی طـالب - علیه السـلام - بتـدوین علم الکلام، مقتبسـین أُصوله من خطبه و کلمه، فلم یزل ینمو و یتکامـل فی ظـلّ الاحتکاکات و المـذاکرات، إلی أن دخل رابع القرون، فقامت شخصـیات مفکّرة کبیرة ألّفت فی ذلک المضـمار کتباً قیّمـة. فمن الشـیعة نجد الشـیخ الأقـدم أبا إسـحاق إبراهیم بن نوبخت و الشـیخ المفید (۴۱۳ ه) و الشـریف المرتضی (۴۳۶ ه) و أبـا الصـلاح الحلبی (م۴۴۷ه) و شیخ الطائفة الطوسی (۴۶۰ه) و ابن زهرة الحلـبی (۵۸۵ه) و سدید الدین الحمصـی (۶۰۰ه) و المحقّق الطوسی (۶۷۲ه) و ابن میثم البحرانی (۶۷۹ه) و العلاّمة الحلّی (۷۲۶ه) و الفاضل المقداد (۸۲۶ه) و ... من الأعلام الفطاحل و العلماء الأفـذاذ و ما کتبته تلک الثلّة المبارکة فی هـذا الضـمار رسائل جلیلـة تکفّلت أداء الرسالة بصورة کاملة و لکن حیث إنّ کلّ عصـر یطلب لنفسه طوراً من التألیف یتناسب مع حاجات ذلک العصـر و یستجیب لمطالبه، فلابدّ من أبحاث فی هذا العصر تناسب حاجاته و متطلّباته و قد قام شیخنا العلاّمة الحجّة آیة اللّه السبحانی دام ظلّه بهذه المهمّة فی عصرنا الحاضر و هو ممّن کرّس قسماً کبیراً من حیاته فی هذا المجال و قد أکثر من التألیف فی هذا العلم و دبّجت یراعته أسفاراً متنوعة مناسبة لکلّ مستوی من المستویات و من أحسن نتاجاته المبارکة فی هذا

۲العلم محاضـراته القیّمـة التی ألقاها فی جامعة قم الدینیة العلمیة و حرّرها تلمیذه الفاضل الشـیخ حسن مکّی العاملی حفظه اللّه، حیث کانت جامعة لأطراف هذا العلم و متکفّلة لجمیع مسائله المهمّة و قد تعرّض فیها للآراء فی کلّ مسألة، مستمدّة من الأُصول الأصلیة فی الکلام و قضـی بین الآراء بعـد أن حاکمها قضاء منطقیاً منصـفاً، فکان الکتاب الحاضـر الذی یغنی الطالب الدینی الذی یرید أن یحیط بالآـراء الکلامیـة فی جمیع الأبواب و قـد صار محور الدراسـة الکلامیـة فی جامعـة قم منـذ سـنین و قـد قمت بإذن من شـیخنا الأُسـتاذ بتلخیص هـذا الکتاب القیّم علی وجه لا یُخلّ بمقاصده و أهدافه و منهجه و تمثّل عملی هذا فی: تلخیص العبارات و الإکتفاء بأقصـرها و أقلّهـا أوّلاً و الاقتصار علی أقوی البراهین و أوضـحها ثانیاً و حـذف الأقوال و الأبحاث الموجبـة للإطناب ثالثاً و التصـرّف فی تنسـیق الأبحاث و ترتیبها رابعاً و اسـتدراک ما فات شیخنا الأُستاذ فی بعض المجالات خامساً و إن کان ما أحدثناه مستفاداً من مشکاة علمه و مسـتقی من معین فضـله و له حقوق کبیرة علی العلم و أهله و الجیل المعاصر، حفظه اللّه مناراً للعلم و مشعلاً للهدایة، انّه سمیع مجیب.

جامعة قم علی الربّانی الکلبایکانی ۳۰ رجب ۱۴۱۴ه. ق المطابق ل۲۳ بهمن ۱۳۷۲ه. ش

۳الباب الأوّل فیما یتعلّق بذاته تعالی و توحیده

و فیه ثلاثة فصول:

۱. لماذا نبحث عن وجود اللّه تعالی؟

۲. براهین إثبات وجوده سبحانه.

۳. التوحیدومراتبه

## الباب الاول فیما یتعلق بذاته تعالی و توحیده

### الفصل الاول:

لماذا نبحث عن وجود الله سبحانه؟

الفصل الاَوّل لماذا نبحث عن وجود اللّه سبحانه؟ إنّ هاهنا سوَالین فی مجال البحث عن اللّه و الاِیمان به، ینبغی أن نبحث عنهما قبل کلّ شیء، هما:

۱. ما الّذی یبعث الاِنسان إلی البحث عن وجود مبدیَ العالم و صانعه؟

۲. ماذا یترتب علی معرفة صانع العالم و الاِیمان به و بالتالی، الاِیمان بالدین الاِلهی؟ فالجواب عن السوَال الاَوّل بوجهین:

۱. لزوم دفع الضّرر المحتمل إنّهناک عاملاً ـ روحیّاً یحفزنا إلی البحث عن هذه الاُمور الخارجة عن إطار المادّة و المادّیات و هو انّ هناک مجموعة کبیرة من رجالات الاِصلاح و الاَخلاق الدینی فدوا أنفسهم فی طریق إصلاح المجتمع و تهذیبه و توالوا علی مدی القرون و الاَعصار و دعوا المجتمعات البشریّة إلی الاعتقاد باللّه سبحانه و صفاته الکمالیة و ادّعوا انّ له تکالیف علی عباده و وظائف وضعها علیهم و انّ الحیاة لا تنقطع بالموت و إنّما ینقل

۵الاِنسان من دار إلی دار و انّ من قام بتکالیفه فله الجزاء الاَوفی و من خالف و استکبر فله النّکایة الکبری. هذا ما سمعته آذان أهل الدنیا من رجالات الوحی و الاِصلاح و لم یکن هوَلاء متّهمین بالکذب و الاختلاق، بل کانت علائم الصدق لائحة من خلال حیاتهم و أفعالهم و إذکارهم، عند ذلک یدفع العقل الاِنسان المفکّر إلی البحث عن صحّة مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذی یورثه أمثال هوَلاء.

۲. لزوم شکر المنعم لا شکّ انّ الاِنسان فی حیاته غارق فی النعم و هذا ممّا لا یمکن لاَحد إنکاره و من جانب آخر انّ العقل یستقلّ بلزوم شکر المنعم و لا یتحقّق الشکر إلاّ بمعرفته. (۱) و علی هذین الاَمرین یجب البحث عن المنعم الّذی غمر الاِنسان بالنعم و أفاضها علیه، فالتعرّف علیه من خلال البحث إجابةٌ لهتاف العقل و دعوته إلی شکر المنعم المتوقف علی معرفته. (۲) و فی الجواب عن السوَال الثانی نقول: (۱) إن کان شکر المنعم لازماً فیجب معرفته، لکنّ المقدّم حقّ، فالتالی کذلک. أمّا حقیّة المقدّم فلاَنّه من البدیهیات العقلیة و أمّا الملازمة فلاَنّه أداء للشکر و الاِتیان به موقوف علی معرفة المنعم و هو واضح. (۲) إنّ هاهنا جواباً آخر عن هذا السوَال و هو أنّ الاِنسان بفطرته یبحث عن علل الحوادث، فما من حادثة إلاّ و هو یفحص عن علّتها و یشتاق إلی الوقوف علیها، عندئذٍ ینقدح فی ذهنه السوَال عن علّة العالم و مجموع الحوادث. هل هناک علّة موجدة للعالم الکونی وراء العلل و الاَسباب المادیّة أو لا؟ فالبحث عن وجود صانع العالم فطری للاِنسان. راجع اُصول الفلسفة للعلاّمة الطباطبائی: المقالة ۱۴

۶دور الدین الاِلهی فی حیاة الاِنسان الدین ثورة فکریّة تقود الاِنسان إلی الکمال و الترقّی فی جمیع المجالات المهمّة بالنسبة إلی حیاة الاِنسان منها: ألف. تقویم الاَفکار و العقائد و تهذیبهما عن الاَوهام و الخرافات. ب. تنمیة الاُصول الاَخلاقیة. ج. تحسین العلاقات الاِجتماعیة. د. إلغاء الفوارق القومیة و إلیک تبیین وجه قیادة الدین فی هذه المآرب الاَربعة: أمّا فی المجال الاَوّل: فإنّ الدّین یفسّر واقع الکون بأنّه إبداع موجود عال قام بخلق المادة و تصویرها و تحدیدها بقوانین و حدود، کما انّه یفسّر الحیاة الاِنسانیة بأنّها لم تظهر

على صفحة الكون عبثاً و لم يخلق الاِنسان سدى، بل لتكوّنه فى هذا الكوكب غاية عليا يصل إليها فى ظلّ تعاليم الاَنبياء و الهداة المبعوثين من جانب اللّه تعالى و فى مقابل هذا التفسير الدينى لواقع الكون و الحياة الاِنسانية تفسير المادّى القائل بأنّ المادّة الاُولى قديمة بالذات و هى التى قامت فأعطت لنفسها نظماً و انّه لا غاية لها و لا للاِنسان القاطن فيها وراء هذه الحياة المادّية و هذا التفسير يقود الاِنسان إلى الجهل و الخرافة، إذ كيف يمكن للمادّة أن تمنح نفسها نظماً؟! و هل يمكن أن تتّحد العلّة و المعلول و الفاعل و المفعول و الجاعل و المجعول؟ و من هنا يتبيّن أنّ التكامل الفكرى إنّما يتحقّق فى ظلّ الدين، لاَنّه يكشف آفاقاً وسيعة أمام عقله و تفكّره

۷و أما فى المجال الثانى: فإنّ العقائد الدينية تُعدّ رصيداً للاُصول الاَخلاقية، إذ التقيّد بالقيم و رعايتها لا ينفك عن مصاعب و آلام يصعب على الاِنسان تحمّلها إلاّ بعاملٍ روحى يسهّلها و يزيل صعوبتها له و هذا كالتضحية فى سبيل الحقّ و العدل و رعاية الاَمانة و مساعدة المستضعفين، فهذه بعض الاُصول الاَخلاقية التى لا تنكر صحّتها، غير أنّ تجسيدها فى المجتمع يستتبع آلاماً و صعوبات و الاعتقاد باللّه سبحانه و ما فى العمل بها من الاَجر و الثواب خير عامل لتشويق الاِنسان على إجرائها و تحمّل المصائب و الآلام و أمّا فى المجال الثالث: فإنّ العقيدة الدينيّة تساند الاُصول الاِجتماعية، لاَنّها تصبح عند الاِنسان المتديّن تكاليف لازمة و يكون الاِنسان بنفسه مقوداً إلى العمل و الاِجراء، أى إجراء التكاليف و القوانين الاِجتماعية فى شتّى الحقول و أمّا فى المجال الرابع: فإنّ الدين يعتبر البشر كلّهم مخلوقين لمبدأ واحد، فالكل بالنسبة إليه حسب الذات و الجوهر كأسنان المشط و لا يرى أيّمعنى للمميّزات القوميّة و التفاريق الظاهريّة. فهذه بعض المجالات الّتى للدّين فيها دور و تأثير واضح، أفيصحّ بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبة أن نهمل البحث عنه و نجعله فى زاوية النسيان؟ نعم ما ذكرنا من دور الدين و تأثيره فى الجوانب الحيويّة من الاِنسان إنّما هو من شوَون الدين الحقيقى الذى يوَيّد العلم و يوَكّد الاَخلاق و لا يخالفهما و أمّا الاَديان المنسوبة إلى الوحى بكذب و زور فخارجة عن موضوع بحثنا.

## الفصل الثانى: براهين إثبات الخالق

### اشارة

الفصل الثانى: براهين إثبات الخالق

براهين إثبات الخالق

الفصل الثانى براهين وجوده سبحانه؟ إنّ البراهين الدالّة على وجود خالق لهذا الكون و مفيضٍ لهذه الحياة كثيرة متعدّدة و نحن نكتفى بتقرير ثلاثة منها:

۱. برهان النظم.

۲. برهان الاِمكان و الوجوب.

۳. برهان الحدوث و نركّز البحث أوّلاً على برهان النظم الّذى يتجاوب مع جميع العقول على اختلاف سطوح تفكيرها فنقول:

### ۱ – تقرير برهان النظم

### اشارة

برهان النظم إنّ من أوضح البراهين العقلية و أيسرها تناولاً ـ للجميع هو برهان النظم و هو الاهتداء إلى وجود اللّه سبحانه عن طريق مشاهدة النظام الدقيق البديع السائد فى عالم الكون. ما هو النظم؟ إنّ مفهوم النظم من المفاهيم الواضحة لدى الاَذهان و من خواصّه

أنّه يتحقّق بين أمور مختلفة سواء كانت أجزاء لمركب أو افراداً من ماهية واحدة أو ماهيات مختلفة، فهناك ترابط و تناسق بين الاَجزاء، أو توازن و انسجام بين الاَفراد يوَدّى إلى هدف و غاية مخصوصة، كالتلائم الموجود بين أجزاء الشجر و كالتوازن الحاصل بين حياة الشجر و الحيوان. شكل البرهان و صورته إنّ برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسيّة و الاُخرى عقلية. أمّا الاُولى: فهى انّ هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعية التى يعرفها الاِنسان إمّا بالمشاهدة الحسّية الظاهرية و إمّا بفضل الاَدوات

## برهان النظم فى الوحى الالهى

برهان النظم فى الوحى الالهى

و الطرق العلميّة التجريبيّة و مازالت العلوم الطبيعيّة تكشف مظاهر و أبعاداً جديدة من النظام السائد فى عالم الطبيعة و هناك مئات بل آلاف من الرسائل و الكتب الموَلّفة حول العلوم الطبيعيّة مليئة بذكر ما للعالم الطبيعى من النظام المعجب. فلا حاجة إلى تطويل الكلام فى هذا المجال و أمّا الثانية: فهى أنّ العقل بعد ما لاحظ النظام و ما يقوم عليه من المحاسبة و التقدير و التوازن و الانسجام، يحكم بالبداهة بأنّ أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلاّ عن فاعل قادر عليم ذى إرادة و قصد و يستحيل تحقّقها صدفة و تبعاً لحركات فوضويّة للمادّة العمياء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم و أنّه ملازم للمحاسبة و العلم يكفى فى التصديق بأنّ النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده و هذا على غرار حكم العقل بأنّ كلّ ممكن فله علّة موجدة و غير ذلك من البديهيات العقلية. برهان النظم فى الوحى الاِلهى إنّ الوحى الاِلهى قد أعطى برهان (۱) النظم إهتماماً بالغاً و هناك آيات كثيرة من القرآن تدعو الاِنسان إلى مطالعة الكون و ما فيه من النظم و الاِتقان حتّى يهتدى إلى وجود اللّه تعالى و علمه و حكمته. نرى أنّ القرآن الكريم يلفت نظر الاِنسان إلى السّير فى الآفاق و الاَنفس و يقول: (۱) إنّ برهان النظم متفرّع على قانون العلّية و إنّ كلّ حادثة فلها علّة محدثة لا محالة و حينئذٍ يقع الكلام فى صفات تلك العلّة، فهل يجب أن تكون عالماً و قادراً و مختاراً أو لا يجب ذلك؟ و برهان النظم بصدد إثبات وجود هذه الصفات لعلّة الحوادث الكونية و فاعلها و هذا ما يرتئيه القرآن الكريم و الاَحاديث الاِسلامية فى الدعوة إلى مطالعة الكون و التفكّر فى آياتههههه

۱۱

«سَنُرِيْهِمْ آياتِنا فِى الآفاقِ و فى أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ». (۱) و يقول: «قُلِ انْظُرُوا ماذا فِى السَّماواتِ و الاَرْضِ». (۲) و يقول: «إنّ فى خَلْقِ السَّماواتِ و الاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ و النَّهارِوَالْفُلْكِ الّتى تَجْرى فِى الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السَّماءِمِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الاَرْضَ بَعْدَ مَوتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَ تَصْرِيْفِ الرِّياحِ و السَّحابِالْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ و الاَرْضِ لآياتٍ لِقَومٍ يَعْقِلُونَ». (۳) و يقول: «أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ». (۴) و يقول أيضاً: «وَفِى أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ». (۵) و قال على - عليه السلام - : «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه

- - -

و أتقن تركيبه، (۱) فصلت: ۵۳. (۲) يونس: ۱۰۱. (۳) البقرة: ۱۶۴. (۴) الروم:

۸. (۵) الذاريات: ۲۱

۱۲

و فلق له السّمع و البصر و سوّى له العظم و البشر، أُنظروا إلى النّملة فى صغر جثّتها و لطافة هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرك الفكر، كيف دبّت على أرضها وصبّت على رزقها، تنقل الحبّة إلى جحرها و تعدّها فى مستقرها، تجمع فى حرّها لبردها و فى وِرْدِها لصَدْرها (۱). . فالويل لمن أنكر المقدِّر و جحد المدبِّر ». (... ۲) و قال الاِمام الصادق - عليه السلام - فى ما أملاه على تلميذه المفضّل بن عمر: «أوّل العبر و الاَدلّة على البارى جلّ قدسه، تهيئة هذا العالم و تأليف أجزائه و نظمها على ما هى عليه، فإنّك

إذا تأمّلت بفكرك و ميّزته بعقلك وجدته كالبيت المبنىّ المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسّماء مرفوعة كالسّقف و الاَرض ممدودة كالبساط و النجوم مضيئة كالمصابيح و الجواهر مخزونة كالذخائر و كل شيء فيه لشأنه معدّ و الاِنسان كالمملّك ذلك البيت و المُخَوِّل جميع ما فيه و ضروب النبات مهيئة لمآربه و صنوف الحيوان مصروفة فى مصالحه و منافعه. ففى هذا دلالة واضحة على أنّ العالم مخلوق بتقدير و حكمة و نظام و ملائمة و انّ الخالق له واحد و هو الذى ألّفه و نظّمه بعضاً إلى بعض جلّ قدسه و تعالى جدّه». (۳)

- - -

(۱) الصدر بالتحريك رجوع المسافر من مقصده، أى تجمع فى أيّام التمكّن من الحركة لاَيّام العجز عنها. (۲) نهج البلاغة: الخطبة ۱۸۵، هذا و للاِمام - عليه السلام - وصف رائع لخلقة النحل و الخفّاش و الطاووس يستدل به على وجود الخالق و قدرته و علمه. (۳) بحار الاَنوار: ۳|۶۲

۱۳

## إشكالات و الإجابة عنها

إشكالات و الإجابة عنها

إشكالات و الاِجابة عنها إنّ هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الاِجابة عنها و المعروف منها ما طرحه ديفويد هيوم الفيلسوف الانكليزى (۱۷۱۱ ۱۷۷۶م) فى كتابه «المحاورات» (۱) و هى ستّة إشكالات كما يلى: الاِشكال الاَوّل إنّ برهان النّظم لا يتمتّع بشرائط البرهان التجريبى، لاَنّه لم يجرّب فى شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح انّا جرّبنا المصنوعات البشريّة فرأينا انّها لا توجد إلاّ بصانع عاقل كما فى البيت و السفينة و السّاعة و غير ذلك و لكننا لم نجرّب ذلك فى الكون، فإنّ الكون لم يتكرّر وجوده حتّى يقف الاِنسان على كيفية خلقه و إيجاده و لهذا لا يمكن أن يثبت له علّة خالقة على غرار المصنوعات البشريّة و الجواب عنه: انّ برهان النظم ليس برهاناً تجريبيّاً بأن يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثلة الكاملة بين الاَشياء المجرّبة و غير المجرّبة و ليس أيضاً من مقولة التمثيل الذى يكون الملاك فيه التشابه بين فردين، بل هو برهان عقلى يحكم العقل فيه بأمر بعد ملاحظة نفس الشيء و ماهيته و بعد سلسلة من المحاسبات العقلية من دون تمثيل أو إسراء حكم، كما يتمّ ذلك فى التمثيل و التجربة و كون إحدى مقدّمتيه حسّيّة لا يضرّ بكون البرهان عقلياً، فإنّ دور الحسّ فيه ينحصر فى إثبات الموضوع، أى إثبات النظم فى عالم الكون،

- - -

(۱) الكتاب موَلّف على شكل حوار بين ثلاثة أشخاص إفتراضيين و قد نشر الكتاب المذكور بعد وفاة «هيوم»

۱۴

و أما الحكم و الاستنتاج يرجع إلى العقل و يبتنى على محاسبات عقلية و هو نظير ما إذا ثبت بالحس انّهاهنا مربّعاً، فإنّ العقل يحكم من فوره بأنّ أضلاعه الاَربعة متساوية فى الطول. فالعقل يرى ملازمة بيّنة بين النظم بمقدّماته الثلاث، أعنى: الترابط و التناسق و الهدفيّة و بين دخالة الشعور و العقل، فعندما يلاحظ ما فى جهاز العين مثلاً من النظام بمعنى تحقّق أجزاء مختلفة كمّاً و كيفاً و تناسقها بشكل يمكنها من التعاون و التفاعل فيما بينها و يتحقّق الهدف الخاص منه، يحكم بأنّها من فعل خالق عظيم، لاحتياجه إلى دخالة شعور و عقل و هدفيّة و قصد. الاِشكال الثانى إنّ هناك فى عالم الطبيعة ظواهر و حوادث غير متوازنة خارجة عن النظام و هى لاتتّفق مع النظام المدّعى و لا مع الحكمة الّتى يوصف بها خالق الكون، كالزلازل و الطوفانات و الجواب عنه: انّ هذا الاِشكال لا صلة له بمسألة

النظم فانّ ما تعدّ من الحوادث الكونيّة شروراً كالزلازل و الطوفانات لها نظام خاص فى صفحة الكون، ناشئة عن علل و أسباب معيّنة تتحكّم عليها محاسبات و معادلات خاصّة و قد وفّق الإنسان إلى اكتشاف بعضها و إن بقى بعض آخر منها مجهولاً له بعد. (۱)

---

(۱) فإن قلت: كون الشرور الطبيعية تابعاً لقوانين كونية و ناشئاً عن أسباب طبيعية خاصّة راجع إلى النظم العلّى و النظم المقصود فى برهان النظم هو النظم الغائى و الشرور توجب اختلال النظم بهذا المعنى. قلت: حقيقة النظم الغائى هى انّ هناك تلائم و انسجام سائد فى الأشياء تتّجه إلى غاية مخصوصة و كمال مناسب لها و إن كان قد يتخلّف بعروض مانع عن الوصول إلى الغاية كما فى فرض الشرور و مثل هذا الفعل يسمّى عندهم باطلاً، لا فاقداً للغاية

۱۵

و أما انّها ملائمة لمصالح الإنسان أو غير ملائمة له، فلا صلة له ببرهان النظم الّذى بصدد إثبات انّ هناك مبدئاً و فاعلاً لعالم الطبيعة ذا علم و قدرة و إرادة و أمّا سائر صفاته كالوجوب الذاتى و العدل و الحكمة و نحوها فلإثباتها طرق أُخر و سيجىء البحث عنها فى الفصول القادمة فانتظره. الإشكال الثالث ماذا يمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد فى عالم الطبيعة حاصل من قبل عامل كامن فى نفس الطبيعة، أى انّ النظام يكون ذاتيّاً للمادّة؟ إذ لكلّ مادّة خاصيّة معيّنة لا تنفكّ عنها و هذه الخواص هى التى جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام و يردّه انّ غاية ما تعطيه خاصيّة المادّة هى أن تبلغ بنفسها فقط إلى مرحلة معيّنة من التكامل الخاصّ و النظام المعيّن على فرض صحّة هذا القول لا أن تتحسّب للمستقبل و تتهيّأ للحاجات الطارئة و لا أن تقيم حالة عجيبة ورائعة من التناسق و الإنسجام بينها و بين الأشياء المختلفة و العناصر المتنافرة فى الخواصّ و الأنظمة و لنأت بمثال لما ذكرناه و هو مثال واحد من آلاف الأمثلة فى هذا الكون، هب أنّ خاصيّة الخليّة البشريّة عندما تستقرّ فى رحم المرأة، هى أن تتحرّك نحو الهيئة الجنينية، ثمّ تصير إنساناً ذا أجهزة منظّمة و لكن هناك فى الكون فى مجال الإنسان تحسّباً للمستقبل و تهيّؤاً لحاجاته القادمة لا يمكن أن يستند إلى خاصيّة المادّة و هو انّه قبل أن تتواجد الخليّة البشريّة فى رحم الأُمّ وجدت المرأة ذات تركيبة و أجهزة خاصّة تناسب حياة الطفل ثمّ تحدث للأُمّ تطوّرات فى أجهزتها البدنية و الروحيّة مناسبة لحياة الطفل و تطوّراته

۱۶

هل يمكن أن نعتبر كلّ هذا التحسّب من خواصّ الخليّة البشريّة و ما علاقة هذا بذاك؟ و للمزيد من التوضيح نأتى بمثال آخر و نقول: إنّ جملة «أفلاطون كان فيلسوفاً» تتكوّن من (۱۷) حرفاً، فلو انّ أحداً قال: إنّ لكلّ حرف من هذه الحروف صوتاً خاصّاً يختصّ به و إنّ هذا الصوت هو خاصّية ذلك الحرف لما قال جزافاً و لكن لو قال بأنّ هناك وراء صوت كلّ حرف و خاصّيته أمراً آخر و هو التناسق و التناسب و الانسجام الّذى يؤدّى إلى بيان ما يوجد فى ذهن المتكلم من المعانى، هو كون أفلاطون فيلسوفاً، وانّ هذا التناسق هو خاصيّة كلّ حرف من هذه الحروف، فقد ارتكب خطأ كبيراً وادّعى أمراً سخيفاً، فإنّ خاصية كلّ حرف هى صوته الخاص به و لا يستدعى الحرف هذا التناسق، مع أنّه يمكن أن تتشكّل و ينشأ من هذه الحروف آلاف الأشكال و الأنظمة الأُخرى غير نظام «أفلاطون كان فيلسوفاً». فإذا لم يصحّ هذا فى جملة صغيرة مركّبة من عدّة أحرف ذات أصوات مختلفة و خواصّ متنوّعة، فكيف بالكون و النظام الكونى العامّ المؤلّف من ملايين الموادّ و الخواصّ والأنظمة الجزئيّة المتنوعة؟! ثلاثة إشكالات أُخرى لهيوم

۱. من أين نثبت انّ النظام الموجود فعلاً هو النظام الأكمل، لأنّا لم نلاحظ مشابهه حتى نقيس به؟

۲. من يدرى لعلّ خالق الكون جرّب صنع الكون مراراً حتى اهتدى إلى النظام الفعلى؟

۱۷

۳. لو فرضنا انّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، بيد انّه لا يدلّ مطلقاً على الصفات الكمالية كالعدالة و الرحمة الّتى يوصف بها و الجواب عنها: انّ هذه الإشكالات ناشئة من عدم الوقوف على رسالة برهان النظم و مدى ما يسعى إلى إثباته، انّ رسالة

برهان النظم تتلخّص فی إثبات انّ النظام السائد فی الکون لیس ناشئاً من الصدفهٔ و لا من خاصّیهٔ ذاتیهٔ للمادّهٔ العمیاء، بل وجد بعقل و شعور و محاسبهٔ و تخطیط، فله خالق عالم قادر و امّا انّ هذا الخالق الصانع هو اللّه الواجب الوجود الاَزلی الاَبدی أم لا و انّ علمه بالنظام الاَحسن هل هو ذاتی فعلی أو إنفعالی تدریجی و انّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهی ممّا لا یتکفّل بإثباته هذا البرهان و لا ـ انّه فی رسالته و لا ـ مقتضاه، بل لابدّ فی هذا المورد من الاستناد إلی براهین أُخری مثل برهان الاِمکان و الوجوب و الاستناد بقواعد عقلیهٔ بدیهیهٔ أو مبرهنهٔ مذکورهٔ فی کتب الفلسفهٔ و الکلام، مثل انّ علمه تعالی ذاتی فعلی و لیس بانفعالی تدریجی و انّ النظام الکیانی ناشیَ عن النظام الربّانی و مطابق له و ذلک النظام الربّانی العلمی أکمل نظام ممکن، إلی غیر ذلک من الاُصول الفلسفیهٔ

## ۲. برهان الإمکان و الوجوب

### اشارهٔ

برهان الاِمکان و الوجوب تقریر هذا البرهان یتوقّف علی بیان اُمور: الاَمر الاَوّل: تقسیم الموجود إلی الواجب و الممکن و ذلک لاَنّ الموجود إمّا أن یستدعی من صمیم ذاته ضرورهٔ وجوده و لزوم تحقّقه فی الخارج، فهذا هو الواجب لذاته و إمّا أن یکون متساوی النسبهٔ إلی الوجود و العدم و لا یستدعی فی حدّ ذاته أحدهما أبداً و هو الممکن لذاته، کأفراد الاِنسان و غیره. الاَمر الثانی: کلّ ممکن یحتاج إلی علّهٔ فی وجوده و هذا من البدیهیات التی لا یرتاب فیها ذو مُسکهٔ، فإنّ العقل یحکم بالبداهه علی أنّ ما لا یستدعی فی حدّذاته الوجود، یتوقف وجوده علی أمر آخر و هو العلّهٔ و إلاّ فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف. الاَمر الثالث: الدور ممتنع و هو عبارهٔ عن کون الشیء موجداً لثان و فی الوقت نفسه یکون الشیء الثانی موجداً لذاک الشیء الاَوّل. وجه امتناعه انّ مقتضی کون الاَوّل علّهٔ للثانی، تقدّمه علیه و تأخّر الثانی عنه و مقتضی کون الثانی علّهٔ للاَوّل تقدّم الثانی علیه، فینتج کون الشیء الواحد، فی حالهٔ واحدهٔ و بالنسبهٔ إلی شیء واحد، متقدّماً و غیر متقدّم و متأخّراً و غیر متأخّر و هذا هو الجمع بین النقیضین.

۱۹

إنّ امتناع الدور وجدانی و لتوضیح الحال نأتی بمثال: إذا اتّفق صدیقان علی إمضاء وثیقهٔ و اشترط کلّ واحد منهما لاِمضائها، إمضاء الآخر فتکون النتیجهٔ توقّف إمضاء کلٍّ علی إمضاء الآخر و عند ذلک لن تکون تلک الورقهٔ ممضاهٔ إلی یوم القیامهٔ و هذا ممّا یدرکه الاِنسان بالوجدان وراء درکه بالبرهان الاَمر الرابع: التسلسل محال و هو عبارهٔ عن اجتماع سلسلهٔ من العلل و المعالیل الممکنهٔ، مترتبهٔ غیر متناهیهٔ و یکون الکلّ متّسماً بوصف الاِمکان، بأن یتوقف (أ) علی (ب) و (ب) علی (ج) و (ج) علی (د) و هکذا من دون أن تنتهی إلی علّهٔ لیست بممکنهٔ و لا معلولهٔ و الدلیل علی استحالته انّ المعلولیّهٔ وصف عامّ لکلّ جزء من أجزاء السلسلهٔ، فعندئذ یطرح هذا السوَال نفسه: إذا کانت السلسلهٔ الهائلهٔ معلولهٔ، فما هی العلّهٔ التی أخرجتها من کتم العدم إلی عالم الوجود؟ و المفروض انّه لیس هناک شیء یکون علّهٔ و لا یکون معلولاً و إلاّ یلزم إنقطاع السلسلهٔ و توقّفها عند نقطهٔ خاصّهٔ و هی الموجود الذی قائم بنفسه و غیر محتاج إلی غیره و هو الواجب الوجود بالذات. فإن قلت: إنّ کلّمعلول من السلسلهٔ متقوّم بالعلّهٔ التی تتقدّمه و متعلّق بها، فالجزء الاَوّل من آخر السلسلهٔ وجد بالجزء الثانی و الثانی بالثالث و هکذا إلی أجزاء و حلقاتٍ غیر متناهیهٔ و هذا المقدار من التعلّق یکفی لرفع الفقر و الحاجهٔ. قلت: المفروض انّ کلّ جزء من أجزاء السلسلهٔ مُتّسم بوصف الاِمکان و المعلولیهٔ و علی هذا فوصف العلّیهٔ له لیس بالاَصالهٔ و الاستقلال، فلیس لکلّ حلقهٔ دور الاِفاضهٔ و الاِیجاد بالاِستقلال، فلابدّ أن یکون هناک علّهٔ وراء هذه السلسلهٔ ترفع فقرها و تکون سنداً لها.

## تقریر برهان الإمکان و الوجوب

تقریر برهان الإمکان و الوجوب

و لتوضیح الحال نمثّل بمثال و هو انّ کلّ واحدهٔ من هذه المعالیل بحکم فقرها الذاتی، بمنزلهٔ الصفر، فاجتماع هذه المعالیل بمنزلهٔ إجتماع الاَصفار و من المعلوم انّ الصفر بإضافهٔ أصفار متناهیهٔ أو غیر متناهیهٔ إلیه لا ینتج عدداً، بل یجب أن یکون إلی جانب هذه الاَصفار عدد صحیح قائم بالذات حتی یکون مصحّحاً لقراءهٔ تلک الاَصفار. فقد خرجنا بهذه النتیجهٔ و هی انّ فرض علل و معالیل غیر متناهیهٔ مستلزم لاَحد أمرین: إمّا تحقّق المعلول بلا علّهٔ و إمّا عدم وجود شیء فی الخارج رأساً و کلاهما بدیهی الإستحالهٔ تقریر برهان الإمکان إلی هنا تمّت المقدّمات الّتی یبتنی علیها برهان الإمکان و إلیک نفس البرهان: لا شکّ انّ صفحهٔ الوجود ملیئهٔ بالموجودات الإمکانیهٔ، بدلیل انّها توجد و تنعدم و تحدث و تفنی و یطرأ علیها التبدّل و التغیر، إلی غیر ذلک من الحالات الّتی هی آیات الإمکان وسمات الافتقار و أمر وجودها لا یخلو عن الفروض التالیهٔ:

۱. لا علّهٔ لوجودها و هذا باطل بحکم المقدّمهٔ الثانیهٔ (کلّ ممکن یحتاج إلی علّهٔ).

۲. البعض منها علّهٔ لبعض آخر و بالعکس و هو محال بمقتضی المقدّمهٔ الثالثهٔ (بطلان الدور).

۳. بعضها معلول لبعض آخر و ذلک البعض معلول لآخر من غیر أن

۲۱

## برهان الإمکان و الوجوب فی الذکر الحکیم

برهان الإمکان و الوجوب فی الذکر الحکیم

ینتهی إلی علّهٔ لیست بمعلول و هو ممتنع بمقتضی المقدّمهٔ الرابعهٔ (استحالهٔ التسلسل).

۴. وراء تلک الموجودات الإمکانیهٔ علّهٔ لیست بمعلولهٔ بل یکون واجب الوجود لذاته و هو المطلوب. فاتّضح انّه لا یصحّ تفسیر النظام الکونی إلاّ بالقول بانتهاء الممکنات إلی الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصورهٔ هی التی یصحّحها العقل و یعدُّها خالیهٔ عن الإشکال و أمّا الصور الباقیهٔ، فکلّها تستلزم المحال و المستلزم للمحال محال برهان الإمکان فی الذکر الحکیم و قد أُشیر فی الذکر الحکیم إلی شقوق برهان الإمکان، فإلی أنّ حقیقهٔ الممکن حقیقهٔ مفتقرهٔ لا تملک لنفسها وجوداً و تحقّقاً و لا أیّ شیء آخر أشار بقوله: «یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِیّ الْحَمیدُ». (۱) و مثله قوله سبحانه: «وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنی وَ أَقْنی». (۲) و قوله سبحانه: «وَاللّهُ الْغَنِیّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ». (۳) و إلی أنّ الممکن و منه الإنسان لا یتحقّق بلا علّهٔ و لا تکون علّته

- - -

(۱) فاطر:

۱۵. (۲) النجم:

۴۸. (۳) محمّد:

۳۸

۲۲

الإجابهٔ عن إشکال

نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ». (۱) و إلی أنّ الممکن لا یصحّ أن یکون خالقاً لممکن آخر

بالاَصالـة و الاِسـتقلال و من دون الاِسـتناد إلی خـالق واجب أشار بقوله: «أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ و الاَرْضَ بَلْ لا يُوقِنُونَ». (۲) إجابة عن إشـكال قد استشكل على القول بانتهاء الممكنات إلى علّة أزليّة ليست بمعلول، بأنّه يستلزم تخصيص القاعدة العقلية، فإنّ العقل يحكم بأنّ الشـيء لا يتحقّق بلا علّة و الجواب: انّ القاعدة العقليّة تختص بالموجودات الاِمكانية الّتی لا تقتضی فی ذاتها وجوداً و لا عدماً، إذ الحاجـة إلی العلّـة، ليس من خصـائص الموجود بما هو موجود، بل هی من خصائص الموجود الممكن، فإنّه حيث لا يقتضـی فی حدِّ ذاته الوجود و لاـ العـدم، لابـدّ له من علّـة توجـده و يجب انتهـاء أمر الاِيجـاد إلی ما يكون الوجود عين ذاته و لا يحتاج إلی غيره، لما تقدّم من إقامة البرهان على امتناع التسلسل، فالاشتباه نشأ من الغفلة عن وجه الحاجة إلی العلّة و هو الاِمكان لا الوجود.

---

(۱) الطور: ۳۵.

(۲) الطور: ۳۶.

## ۳. برهان الحدوث

### تعريف الحدوث و أقسامه

برهان الحـدوث من البراهين التی يُسـتدلّ بها على إثبات وجود خالق الكون، برهان الحـدوث و قـد اسـتدلّ به إمام الموحّـدين على – عليه السلام – على وجود اللّه سبحانه و أزليّته فی مواضع من كلماته و خطبه التوحيدية، منها قوله – عليه السلام – : «الحمد للّه الّذی لا تـدركه الشواهـد و لاـ تحـويه المشاهـد و لاـ تراه النواظر و لاـ تحجبه السواتر، الـدالّ على قـدمه بحـدوث خلقه و بحـدوث خلقه على وجوده». (۱) يعنی انّ حـدوث العـالم يـدلّ على محـدِث له و هو اللّه تعالی و إذا كان العالم بوصف كونه حادثاً مخلوقاً له تعالی، فهو قـديم أزلی و إلاّ كان حادثاً و احتاج إلی محدث، هذا خلف تعريف الحدوث و أقسامه الحدوث وصف للوجود باعتبار كونه مسـبوقاً بالعـدم و هو على قسـمين: الاَوّل: الحـدوث الزمـانی و هو مسـبوقيّة وجود الشـيء بالعـدم الزمانی كمسـبوقيّة اليوم بالعـدم فی أمس و مسبوقية حوادث اليوم بالعدم فی أمس.

---

(۱) نهج البلاغة: الخطبة ۱۸۵.

### العلوم الطبيعية و حدوث عالم المادة

العلوم الطبيعية و حدوث عالم المادة

و الثانی: الحـدوث الـذّاتی و هو مسـبوقيّة وجود الشـيء بالعـدم فی ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التی لها الوجود بعلّة خارجة من ذاتهـا و ليس لهـا فی ماهيتهـا و حـدّ ذاتهـا إلاّـ العـدم، هـذا حاصل ما ذكروه فی تعريف الحـدوث و تقسـيمه إلی الزمانی و الـذاتی و التفصـيل يطلـب من محلّه. (۱) ثمّ إنّ مرجع الحـدوث الـذاتی إلی الاِمكـان الـذاتی، فالاسـتدلال بالحـدوث الـذاتی راجع إلی برهـان الاِمكـان و الوجوب، فلنركّز البرهـان هنـا على الحـدوث الزّمـانی فنقول: العلوم الطبيعيّـة و حـدوث الحيـاة فی عـالم المـادّة أثبت العلم بوضوح أنّ هنـاك انتقالاًـ حراريّاً مسـتمرّاً من الاَجسام الحارّة إلی الاَجسام الباردة و لا تتحقّق فی عالم الطبيعـة عمليـة طبيعيـة معاكسـةً لـذلك و معنی ذلك انّ الكون يتّجه إلی درجة تتساوی فيها جميع الاَجسام من حيث الحرارة و عند ذلك لن تتحقّق عمليات كيميائيّة

أو طبيعيّة و يستنتج من ذلك: إنّ الحياة فى عالم المادّة أمر حادث و لها بداية، إذ لو كانت موجوداً أزلياً و بلا إبتداء لزم استهلاك طاقات المادّة و انضباب ظاهرة الحياة المادّية منذ زمن بعيد و إلى ما ذكرنا أشار «فرانك آلن» أُستاذ علم الفيزياء بقوله: «قانون «ترموديناميا» أثبت انّ العالم لا ـ يزال يتّجه إلى نقطة تتساوى فيها درجة حرارة جميع الاَجسام و لا توجد هناك طاقة موَثِّرة لعمليّة الحياة، فلو لم يكن للعالم بداية و كان موجوداً من الاَزل لزم أن يقضى للحياة أجلها منذ أمدٍ بعيدٍ، فالشّمس المشرقة و النجوم و الاَرض المليئة من

- - -

(۱) لاحظ بداية الحكمة: المرحلة ۹، الفصل ۳.

۲۵

## تقرير برهان الحدوث

تقرير برهان الحدوث

الظواهر الحيويّة و عملياتها أصدق شاهد على أنّ العالم حدث فى زمان معيّن، فليس العالم إلّامخلوقاً حادثاً». (۱) تقرير برهان الحدوث ممّا تقدّم تبيّنت صغرى برهان الحدوث و هى انّ الحياة فى العالم المادّى حادث، فليس بذاتى له، (۲) و ليُضمّ إليها الاَصل البديهى العقلى و هو انّ كلّ أمر غير ذاتى معلّل، كما انّ كلّ حادث لابدّ له من محدث و خالق، فما هو المحدث لحياة المادة؟ إمّا هى نفسها أو غيرها؟ و لكن الفرض الاَوّل باطل، لاَنّ المفروض انّها كانت قبل حدوث الحياة لها فاقدة لها و فاقد الشىء يستحيل أن يكون معطياً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانى، فهناك موجود آخر وراء عالم المادّة هو الموجد للمادّة و محدث الحياة لها. إلى هنا تمّ دور الحدوث الزمانى فى البرهان و أنتج انّ هناك موجوداً غير مادّى، محدثاً لهذا العالم المادّى و امّا انّ ذلك المحدث هل هو ممكن أو واجب و حادث أو قديم، فلابدّ لِاثباته من اللجوء إلى برهان الاِمكان و امتناع الدور و التسلسل المتقدّم بيانها.

- - -

(۱) اثبات وجود خدا (فارسى) : ۲۱. يحتوى الكتاب على مقالات من أربعين من المتمهرين فى العلوم المختلفة، جمعها العالم المسيحى «جان كلورمونسما».

(۲) إثبات الحدوث الزمانى للعالم المادّى لا ينحصر فيما ذكر فى المتن من طريق العلم التجريبى، بل هناك طريق أدقّ منه اكتشفها الفيلسوف الاِسلامى العظيم صدر المتألهين (قدّس سرّه) على ضوء ما أثبته من الحركة الجوهرية للمادّة، قال فى رسالة الحدوث بعد إثبات الحركة الجوهرية: «قد علّمناك و هديناك طريقاً عرشياً لم يسبقنا أحد من المشهورين بهذه الصناعة النظرية فى إثبات حدوث العالم الجسمانى بجميع ما فيه من السّماوات و الاَرضين و ما بينهما حدوثاً زمانياً تجدّدياً » ... الرسائل: ۴۸ و لشيخنا الاُستاذ دام ظلّه تحقيق جامع حول مسألة الحركة الجوهرية و ما يترتب عليها من حدوث عالم المادّة، راجع كتاب «اللّه خالق الكون»

۲۶

## الفصل الثالث: التوحيد و مراتبه

### اشارة

الفصل الثالث: التوحيد و مراتبه

التوحید و مراتبه

الفصل الثالث التوحید و مراتبه یحتلّ التوحید المکانهٔ العلیا فی الشرائع السماویهٔ، فکان أوّل کلمهٔ فی تبلیغ الرسل الدعوهٔ إلی التوحید و رفض الثنویهٔ و الشرک، یقول سبحانه: «وَلَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ ». ( (... ۱) ) و لَاجل ذلک یجب علی الاِلهی التر کیز علی مسألهٔ التوحید أکثر من غیرها و استیفاء الکلام فیه موقوف علی البحث حول أهمّ مراحل التوحید و هی:

(۱). التوحید فی الذات.

۲. التوحید فی الصفات.

۳. التوحید فی الخالقیهٔ.

۴. التوحید فی الربوبیهٔ.

۵. التوحید فی العبادهٔ و إلیک دراسهٔ المواضیع المتقدّمهٔ:

- - -)

(۱) ) النحل: ۳۶

۲۷

## ۱. التوحید فی الذات

### اشارهٔ

۱. التوحید فی الذات

۱التوحید فی الذات یعنی بالتوحید فی الذات أمران: الَاوّل انّ ذاته سبحانه بسیط لا جزء له و الثانی انّ ذاته تعالی متفرِد لیس له مثل و لا نظیر و قد یعبّر عن الَاوّل بأحدیّهٔ الذات و عن الثانی بواحدیّته و قد ورد فی روایات أهل البیت - علیهم السلام - : «انّه تعالی واحد أحدیّ المعنی». (۱) البرهان علی بساطهٔ ذاته تعالی اعلم أنّ التر کیب علی أقسام:

۱. التر کیب من الَاجزاء العقلیهٔ فقط.

۲. التر کیب منهما و من الَاجزاء الخارجیهٔ کالمادّهٔ و الصورهٔ و الَاجزاء العنصریهٔ.

۳. التر کیب من الَاجزاء المقداریهٔ کأجزاء الخط و السطح و المدّعی انّ ذاته تعالی بسیط لیس بمر کب من الَاجزاء مطلقاً و الدلیل علی أنّه لیس مرکّباً من الَاجزاء الخارجیهٔ و المقداریهٔ انّه سبحانه منزّه عن الجسم و المادّهٔ کما سیوافیک البحث عنه فی الصفات السلبیهٔ.

- - -

(۱) التوحید، للشیخ الجلیل الصدوق: الباب ۱۱، الحدیث ۹

۲۸

### دلائل وحدانیته

دلائل وحدانیته

و البرهان على عـدم كونه مركباً من الاَجزاء العقليـة هو انّ واجب الوجود بالـذات لا ماهية له و ما لا ماهية له ليس له أجزاء عقلية الّتى هى الجنس و الفصل. (۱) و الوجه فى انتفاء الماهيـة عنه تعالى بهـذا المعنى هو انّ الماهيّة من حيث هى هى، مع قطع النظر عن غيرها، متساويـة النسبة إلى الوجود و العدم، فكلّ ماهيّة من حيث هى، تكون ممكنة، فما ليس بممكن، لا ماهيّة له و اللّه تعالى بما انّه واجب الوجود بالـذات، لاـ يكون ممكنـاً بالـذات فلاـ ماهيّـة له. دلائـل وحـدانيته: التعـدّد يسـتلزم التركيب لو كـان هناك واجب وجود آخر لتشـارك الواجبـان فى كونهمـا واجبى الوجود، فلابـدّ من تميّز أحـدهما عن الآخر بشـىء وراء ذلك الاَمر المشترك و ذلك يسـتلزم تركب كلّ منهما من شـيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك و الآخر إلى ما به الامتياز و قد عرفت انّ واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركّباً لا من الاَجزاء العقليـة و لا الخارجية. صـرف الوجود لا يتثنّى و لا يتكرّر قد تبيّن انّ واجب الوجود بالذات لا ماهيّة له، فهو صرف الوجود و لا يخلط وجوده نقص و فقدان و من الواضح انّ كلّ حقيقة من الحقائق إذا

---

(۱) انّ الماهيـة تطلق على معنيين: أحـدهما ما يقال فى جواب «ما» الحقيقيـة و يعبّر عنها بالـذات و الحقيقـة أيضاً و ثانيهما ما يكون به الشىء هو هو بالفعل، أى الهويّة و المراد من نفى الماهية عنه سبحانه هو المعنى الاَوّل

۲۹

## التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث

التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث

تجرّدت عن أىّ خليط و صارت صـرف الشـىء، لا يمكن أن تثنّى و تعـدّد و على هـذا، فإذا كان سـبحانه بحكم انّه لا ماهيّة له وجوداً صرفاً، لا يتطرّق إليه التعـدّد، ينتـج انّه تعالى واحد لا ثانى له و لا نظير و هو المطلوب. التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث إنّ القرآن الكريم عنـدما يصف اللّه تعالى بالوحدانيـة، يصـفه ب «القهّاريّة» و يقول: «هُوَ اللّهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ». (۱) و بهذا المضـمون آيات متعدّدة أُخرى فى الكتاب المجيد و ما ذلك إلّا لاَنّ الموجود المحدود المتناهى مقهور للحدود و القيود الحاكمة عليه، فإذا كان قاهراً من كلّ الجهـات لم تتحكّم فيه الحـدود، فاللاّـ محدوديـة تلازم وصف القاهريـة و من هنا يتضـح انّ وحـدته تعالى ليست وحـدة عدديـة و لا مفهوميـة، قال العلاّمة الطباطبائى (قدّس سـرّه) : «إنّ كلًا من الوحدة العددية كالفرد الواحد من النوع و الوحدة النوعية كالاِنسان الذى هو نوع واحـد فى مقابل الاَنواع الكثيرة، مقهور بالحدّ الذى يميّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا يقهره شـىء و هو القاهر فوق كلّشىء، فليس بمحدود فى شىء، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحقّ لا يعرضه باطل، فللّه من كلّ كمال محضه». (۲)

---

(۱) الزمر: ۴ (۲) الميزان: ۶|۸۸ ۸ ۹ بتلخيص.

۳۰

ثمّ إنّ إمام الموحّدين عليّاً – عليه السلام – عندما سئل عن وحدانيّته تعالى، ذكر للوحدة أربعة معان، اثنان منها لا يليقان بساحته تعالى و اثنان منها ثابتان له. أمّا اللّـذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحـدة العدديـة و الوحـدة المفهوميّة حيث قال: «فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحـد يقصـد به باب الاَعـداد، فهذا مالا يجوز، لاَنّ ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاَعداد، أما ترى انّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثـة و قول القائل هو واحـد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز لاَنّه تشبيه و جلّ ربُّنا و تعالى عن ذلك» و أمّا اللـذان ثابتـان له تعـالى، فهمـا: بساطـة ذاته و عـدم المثل و النظير له، حيث قال: «و أما الوجهان اللّـذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له فى الاَشـياء شـبه ... و انّه عز و جل أحدىّ المعنى ... لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم ». (... ۱) ثمّ إنّ فى سورة

التوحید أشیر إلی هذین المعنیین، فإلی المعنی الاَوّل، أشیر بقوله تعالی: «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» و إلی المعنی الثانی بقوله تعالی: «وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ».

– – –

(۱) التوحید للصدوق: الباب ۳، الحدیث ۳.

## نظریّهٔ التثلیث و نقدها

نظریّهٔ التثلیث و نقدها

نظریّهٔ التثلیث عند النصاری إنّ کلمات المسیحیین فی کتبهم الکلامیّهٔ تحکی عن أنّ الاعتقاد بالتثلیث من المسائل الاَساسیهٔ التی تبنی علیها عقیدتهم و لا مناص لاَیِّ مسیحی من الاعتقاد به و فی عین الوقت یعتبرون أنفسهم موحّدین غیر مشرکین و انّ الإله فی عین کونه واحداً ثلاثهٔ و مع کونه ثلاثهٔ واحد أیضاً و أقصی ما عندهم فی تفسیر الجمع بین هذین النقیضین هو انّ عقیدهٔ التثلیث عقیدهٔ تعبّدیّهٔ محضهٔ و لا سبیل إلی نفیها و إثباتها إلاّ الوحی، فإنّها فوق التجربیات الحسیّهٔ و الإدراکات العقلیّهٔ المحدودهٔ للإنسان نقد هذه النظریهٔ و یلاحظ علیه أوّلاً: أنّ استناد هذه النظریهٔ إلی الوحی من طریق الاَناجیل مردود، لاَنّها لیست کتباً سماویهٔ، بل تدلّ طریقهٔ کتابتها علی أنّها أُلّفت بعد رفع المسیح إلی اللّه سبحانه أو بعد صلبه علی زعم المسیحیین و الشاهد انّه وردت فی آخر الاَناجیل الاَربعهٔ کیفیهٔ صلبه و دفنه ثمّ عروجه إلی السماء. أضف إلی ذلک انّ عقیدهٔ التثلیث بالتفسیر المتقدّم مشتملهٔ علی التناقض الصریح، إذ من جانب یعرّفون کلّ واحد من الآلههٔ الثلاثهٔ بأنّه متشخّص و متمیّز عن البقیهٔ و فی الوقت نفسه یعتبرون الجمیع واحداً حقیقهٔ لا مجازاً، أفیمکن الاعتقاد بشیء یضادّ بداههٔ العقل، ثمّ إسناده إلی ساحهٔ الوحی الإلهی؟! و ثانیاً:

نسأل ما هو مقصودکم من الاَقانیم و الآلههٔ الثلاثهٔ الّتی تتشکّل منها الطبیعهٔ الإلهیهٔ الواحدهٔ، فإنّ لها صورتین لا تناسب واحدهٔ منهما ساحته سبحانه:

۳۲

۱. أن یکون لکلّ واحد من هذه الآلههٔ الثلاثهٔ وجوداً مستقلاً عن الآخر بحیث یظهر کلّ واحد منها فی تشخّص و وجود خاص و یکون لکلّ واحد من هذه الاَقانیم أصل مستقل و شخصیهٔ خاصهٔ ممیزهٔ عمّا سواها. لکن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الإله الواجب بذاته و قد وافتک أدلّهٔ وحدانیته تعالی.

۲. أن تکون الاَقانیم الثلاثهٔ موجودهٔ به وجود واحد، فیکون الإله هو المرکّب من هذه الاُمور الثلاثهٔ و هذا هو القول بترکّب ذات الواجب و قد عرفت بساطهٔ ذاته تعالی (۱) تسرّب خرافهٔ التثلیث إلی النصرانیهٔ إنّ التاریخ البشری یرینا انّه طالما عمد بعض أتباع الاَنبیاء بعد وفاهٔ الاَنبیاء أو خلال غیابهم إلی الشرک و الوثنیهٔ، تحت تأثیر المضلّین، إنّ عبادهٔ بنی إسرائیل للعجل فی غیاب موسی – علیه السلام – أظهر نموذج لما ذکرناه و هو ممّا أثبته القرآن و التاریخ و علی هذا فلا عجب إذا رأینا تسرّب خرافهٔ التثلیث إلی العقیدهٔ النصرانیهٔ بعد ذهاب السید المسیح (علیه السّلام) و غیابه عن أتباعه. إنّالقرآن الکریم یصرّح بأنّ التثلیث دخل النصرانیهٔ بعد رفع المسیح، من العقائد الخرافیهٔ السابقهٔ علیها، حیث یقول تعالی:

– – –

(۱) فإن قلت: إنّهاهنا تفسیراً آخر للتثلیث و هو انّ الحقیقهٔ الواحدهٔ الإلهیهٔ تتجلّی فی أقانیم ثلاثهٔ. قلت: تجلّی تلک الحقیقهٔ فیها لا یخلو عن وجهین: الاَوّل، أن تصیر بذلک ثلاث ذوات کلّ منها واجدهٔ لکمال الحقیقهٔ الإلهیهٔ و هذا ینافی التوحید الذاتی و الثانی أن تکون الذات الواجدهٔ لکمال الاُلوهیهٔ واحدهٔ و لها تجلّیات صفاتیهٔ و أفعالیهٔ و منها المسیح و روح القدس و هذا و إن کان صحیحاً إلاّ

أنّه ليس من التثليث الذى يتبنّاه المسيحيون فى شىء.

۳۳

«وَقالَتِ النَّصارى المَسِيحُ ابْنُ اللّهِ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللّهُ أَنّى يُؤْفَكُونَ». (۱) لقد أثبتت الاَبحاث التاريخيـة أنّ هـذا التثليث كان فى الديانـة البرهمانيـة و الهندوكيّة قبل ميلاد السيّد المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الربّ الاَزلى الاَبدى لديهم فى ثلاثة مظاهر و آلهة:

۱. براهما (الخالق).

۲. فيشنوا (الواقى).

۳. سيفا (الهـادم) و بـذلك يظهر قوّة مـا ذكره الفيلسوف الفرنسـى «غسـتاف لوبون» قال: «لقـد واصـلت المسيحية تطوّرها فى القرون الخمسة الاُولى من حياتها، مع أخذ ما تيسّر من المفاهيم الفلسـفية و الدينية اليونانية و الشـرقية و هكذا أصـبحت خليطاً من المعتقدات المصـرية و الاِيرانية التى انتشـرت فى المناطق الاُوروبية حوالى القرن الاَوّل الميلادى فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوّناً من الاَب و الابن و روح القدس، مكان التثليث القديم المكوّن من [نروبى تر] و [وزنون] و [نرو] ». (۲)

- - -

(۱) التوبة: ۳۰.

(۲) قصّة الحضارة، ويل دورانت (معاصر).

## ۲. التوحيد فى الصفات

۲. التوحيد فى الصفات

۲التوحيد فى الصـفات اختلف الاِلهيون فى كيفية إجراء صـفات اللّه الذاتية عليه سـبحانه على قولين: الاَوّل: عينية الصفات مع الذات و هـذا ما تبنّاه أئمّة أهل البيت - عليهم السـلام - و اختاره الحكماء الاِلهيون و عليه جمهور المتكلّمين من الاِماميّة و المعتزلة و غيرهما و الثانى: زيادتها على الذات و هو مختار المشبِّهة من أصحاب الصفات و الاَشاعرة، قال الشيخ المفيد فى هذا المجال: «إنّ اللّه عز و جل اسـمه حىّ لنفسه لا ـ بحيـاة و انّه قـادر لنفسه و عـالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبِّهة من أصـحاب الصـفات ... و هـذا مـذهب الاِمامية كافّة و المعتزلة إلاّ من سـمّيناه (۱) و أكثر المرجئـة و جمهور الزيدية و جماعة من أصـحاب الحديث و المكِّمة». (۲) قوله: «لا بحياة» يعنى حياة زائدة على الذات و قوله: «لا بمعنى» أى صفة زائدة كالعلم و القدرة. إذا عرفت ذلك فاعلم:

انّ الصحيح هو القول بالعينيّة، فإنّ القول

- - -

(۱) المراد أبو هاشم الجبّائى.

(۲) أوائل المقالات: ۵۶

۳۵

بالزيادة يسـتلزم افتقاره سـبحانه فى العلم بالاَشـياء و خلقه إيّاها إلى اُمور خارجـة عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته و يخلق بقـدرة هى خارجـة عن حقيقته و هكـذا و الواجب بالـذات منزّه عن الاحتيـاج إلى غير ذاته و الاَشـاعرة و إن كـانوا قائلين بأزليّة الصـفات مع زيادتهـا على الـذات، لكنّ الاَزليـة لا ـ ترفع الفقر و الحاجـة عنه، لاَـنّ الملازمـة غير العينيـة، قـال الاِمام على - عليه السـلام - : «وكمال الاِخلاص له نفى الصـفات عنه، لشـهادة كلّ صـفة انّها غير الموصوف و شـهادة كلّ موصوف انّه غير الصـفة، فمن وصف اللّه سبحانه فقـد قرنه و من قرنه فقد ثنّاه و من ثنّاه فقد جزّأه و من جزّأه فقد جهله». (۱) و قال الاِمام الصادق - عليه السلام - : «لم يزل اللّه جلّ و

عزّ ربُّنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور». (۲) فإن قلت: لا شكّ انّ للّه تعالى صفات و أسماء مختلفة أُنهيت فى الحديث النبوى المعروف إلى تسع و تسعين، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينيّة و وحدة الذات و الصفات؟ قلت: كثرة الاَسماء و الصفات راجعة إلى عالم المفهوم، مع أنّ العينية ناظرة إلى مقام الواقع العينى و لا يمتنع كون الشىء على درجة من الكمال يكون فيها كلّه علماً و قدرة و حياة و مع ذلك فينتزع منه باعتبارات مختلفة صفات متعدّدة متكثّرة و هذا كما انّ الاِنسان الخارجى مثلاً بتمام وجوده

---

(۱) نهج البلاغة: الخطبة الاُولى.

(۲) التوحيد للصدوق: الباب ۱۱، الحديث ۱

۳۶

مخلوق للّه سبحانه و معلوم له و مقدور له، من دون أن يخصّ جزء منه بكونه معلوماً و جزء آخر بكونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل كلّه معلوم و كلّه مخلوق و كلّه مقدور. ثمّ إنّ الشيخ الاَشعرى استدلّ على نظرية الزيادة بوجهين: الاَوّل: انّه يستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم علماً و من المعلوم انّ اللّه عالم و من قال: إنّ علمه نفس ذاته لا ـ يصحّ له أن يقول إنّه عالم، فتعيّن أن يكون عالماً بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. (۱) يلاحظ عليه: أنّ الحكم باستحالة اتحاد العلم و العالم و عينيتهما مأخوذ عمّا نعرفه فى الاِنسان و نحوه من الموجودات الممكنة فى ذاتها و لا شكّ فى مغايرة الذات و الصفة فى هذا المجال و لكن لا يصحّ تسرّيته إلى الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان على العينية هنا، فلا استحالة فى كون العلم عالماً و بالعكس. الثانى: لو كان علمه سبحانه عين ذاته لصحّ أن نقول: يا علم اللّه اغفر لى و ارحمنى. (۲) يلاحظ عليه: أنّ الاِضافة فى قولنا: «يا علم اللّه» بيانيّة لا غير، فيصير المعنى يا علماً هو اللّه و من المعلوم جواز ذلك عقلاً و شرعاً، كما يقال: يا عدل و يا حكمة و يراد منه الواجب عزّ اسمه و هناك أدلّة أُخرى للاَشاعرة على إثبات نظريّتهم و الكلّمخدوشة كما اعترف بذلك صاحب المواقف. (۳) ثمّ إنّ المشهور انّ المعتزلة نافون للصفات مطلقاً و قائلون بنيابة

---

(۱) اللمع: ۳۰، باختصار.

(۲) الاَبانة: ۱۰۸.

(۳) راجع شرح المواقف: ۸|۴۵۴۷

۳۷

الذات عن الصفات و لكنه لا أصل له، فالمنفى عندهم هو الصفات الزائدة الاَزلية، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعينية كالاِمامية و يدل على ذلك كلام الشيخ المفيد الآنف الذكر، نعم يظهر القول بالنيابة من عبّاد بن سليمان و أبى على الجبائى. (۱)

---

(۱) للوقوف على آرائهم فى هذا المجال راجع الملل و النحل لشيخنا الاُستاذ السبحانى دام ظلّه: ۳|۲۷۱ ۲۷۹.

### ۳. التوحيد فى الخالقية

#### اشارة

۳. التوحید فی الخالقیهٔ

۳التوحید فی الخالقیهٔ دلّت البراهین العقلیّهٔ علی أنّه لیس فی الکون خالق أصیل إلاّ اللّه سبحانه و أنّ الموجودات الاِمکانیهٔ مخلوقهٔ للّه تعالی و ما یتبعها من الاَفعال و الآثار، حتی الاِنسان و ما یصدر منه، مستندهٔ إلیه سبحانه بلا مجاز و شائبهٔ عنایهٔ، غایهٔ الاَمر أنّ ما فی الکون مخلوق له إمّا بالمباشرهٔ أو بالتسبیب و ذلک لما عرفت من أنّه سبحانه هو الواجب الغنی و غیره ممکن بالذات و لا یعقل أن یکون الممکن غنیاً فی ذاته و فعله عن الواجب، فکما انّ ذاته قائمهٔ باللّه سبحانه، فهکذا فعله و هذا ما یعبّر عنه بالتوحید فی الخالقیهٔ و من عرف الممکن حقّ المعرفهٔ و انّه الفقیر الفاقد لکلّ شیء فی حدّ ذاته، یعد المسألهٔ بدیهیّهٔ. هذا ما لدی العقل و أمّا النقل فقد تضافرت النصوص القرآنیهٔ علی أنّ اللّه سبحانه هو الخالق و لا خالق سواه و إلیک نماذج من الآیات الواردهٔ فی هذا المجال: «قُلِ اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ و هو الْواحِدُ القَهّارُ». (۱) «اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ و هو عَلی کُلِّ شَیْءٍ وَکِیلٌ». (۲)

---

(۱) الرعد:

.۱۶

(۲) الزمر: ۶۲

۳۹

موقف القرآن الکریم تجاه قانون العلیهٔ

«ذلِکُمُ اللّهُ رَبُّکُمْ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ لا إلهَ إلاّ هُوَ». (۱) «أَنّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ و لم تَکُنْ لَهُ صاحِبَهٌ وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ». (۲) «یا أَیُّهَا النّاسُ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَیْکُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللّه». (۳) إلی غیر ذلک من الآیات القرآنیهٔ الدالّهٔ علی ذلک. موقف القرآن الکریم تجاه قانون العلّیهٔ إنّالامعان فی الآیات الکریمهٔ یدفع الاِنسان إلی القول بأنّ الکتاب العزیز یعترف بأنّ النظام الاِمکانی نظام الاَسباب و المسبّبات، فإنّ المتأمّل فی الذکر الحکیم لا یشکّ فی أنّه کثیراً ما یسند آثاراً إلی الموضوعات الخارجیهٔ و الاَشیاء الواقعهٔ فی دار المادّهٔ، کالسماء و کواکبها و نجومها و الاَرض وجبالها و بحارها و براریها و عناصرها و معادنها و السحاب و الرعد و البرق و الصواعق و الماء و الاَعشاب و الاَشجار و الحیوان و الاِنسان، إلی غیر ذلک من الموضوعات الواردهٔ فی القرآن الکریم، فمن أنکر إسناد القرآن آثار تلک الاَشیاء إلی أنفسها فإنّما أنکره بلسانه و قلبه مطمئن بخلافه و إلیک ذکر نماذج من الآیات الواردهٔ فی هذا المجال:

۱. «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمراتِ رِزْقاً لَکُمْ». (۴) فقد صرّح فی هذه الآیهٔ بتأثیر الماء فی تکوّن الثمرات و النباتات، فإنّ الباء فی قوله: «بِهِ» بمعنی السببیهٔ و نظیرها الآیهٔ: ۲۷ من سورهٔ

---

(۱) المؤمن: ۶۲.

(۲) الاَنعام:

.۱۰۱

(۳) فاطر: ۳.

(۴) البقرهٔ: ۲۲

۴۰

السجدهٔ و الآیهٔ: ۴ من سورهٔ الرعد و غیرها من الآیات.

۲. «اللّهُ الّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثِیرُ سَحاباً فَیَبْسُطُهُ فِی السَّماءِ کَیْفَ یَشاءُ». (۱) فقوله سبحانه: «فَتُثِیرُ سَحاباً» صریح فی أنّ الریاح تحرّک

السحاب و تسوقها من جانب إلی جانب، فالریاح أسباب و علل تکوینیهٔ لحرکهٔ السحاب و بسطها فی السماء.

۳. «وَتَرَی الاَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهِیْجٍ». (۲) فالآیهٔ تصرّح بتأثیر الماء فی اهتزاز الاَرض و ربوتها، ثمّ تصرّح بإنبات الاَرض من کلّ زوج بهیج.

۴. «مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فی سَبِیلِ اللّهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ». (۳) فالآیهٔ تسند إنبات السنابل السبع إلی الحبّهٔ. ثمّ إنّ هناک أفعالاً أسندها القرآن إلی الاِنسان لا تقوم إلاّ به و لا یصحّ إسنادها إلی اللّه سبحانه بحدودها و بلا واسطهٔ کأکله و شربه و مشیه و قعوده و نکاحه و نموّه و فهمه و شعوره و سروره و صلاته و صیامه، فهذه أفعال قائمهٔ بالاِنسان مستندهٔ إلیه، فهو الّذی یأکل و یشرب و ینمو و یفهم. فالقرآن یعدّ الاِنسان فاعلاً لهذه الاَفعال و علّهٔ لها.

- - -

(۱) الروم:

۴۸.

(۲) الحج: ۵.

(۳) البقرهٔ: ۲۶۱.

۴۱

## التفسیر الصحیح للتوحید فی الخالقیهٔ؟

التفسیر الصحیح للتوحید فی الخالقیهٔ؟

کما انّ فی القرآن آیات مشتملهٔ علی الاَوامر و النواهی الاِلهیّهٔ و تدلّ علی مجازاته علی تلک الاَوامر و النواهی، فلو لم یکن للاِنسان دور فی ذلک المجال و تأثیر فی الطاعهٔ و العصیان فما هی الغایهٔ من الاَمر و النهی و ما معنی الجزاء و العقوبهٔ؟ التفسیر الصحیح للتوحید فی الخالقیهٔ إنّ المقصود من حصر الخالقیهٔ باللّه تعالی هو الخالقیهٔ علی سبیل الاستقلال و بالذات و أمّا الخالقیهٔ المأذونهٔ من جانبه تعالی فهی لا تنافی التوحید فی الخالقیهٔ. کما انّ المراد من السببیهٔ الاِمکانیهٔ (أعمّ من الطبیعیّهٔ و غیرها) لیست فی عرض السببیهٔ الاِلهیهٔ، بل المقصود انّ هناک نظاماً ثابتاً فی عالم الکون تجری علیه الآثار الطبیعیهٔ و الاَفعال البشریهٔ، فلکلّ شیء أثر تکوینی خاصّ، کما انّلکلّ أثر و فعل مبدأً فاعلیاً خاصّاً، فلیس کلّفاعل مبدأً لکلّ فعل، کما لیس کلّ فعل و أثر صادراً من کلّ مبدأ فاعلی، کلّ ذلک بإذن منه سبحانه، فهو الّذی أعطی السببیّهٔ للنّار کما أعطی لها الوجود، فهی توَثّر بإذن و تقدیر منه سبحانه، هذا هو قانون العلّیهٔ العامّ الجاری فی النظام الکونی الّذی یوَیّده الحسّ و التجربهٔ و تبتنی علیه حیاهٔ الاِنسان فی ناحیهٔ العلم و العمل و بهذا البیان یرتفع التنافی البدئی بین طائفتین من الآیات القرآنیهٔ، الطائفهٔ الدالّهٔ علی حصر الخالقیهٔ باللّه تعالی و الطائفهٔ الدالّهٔ علی صحّهٔ قانون العلّیهٔ و المعلولیهٔ و استناد الآثار إلی مبادئها الغریبهٔ و الشاهد علی صحّهٔ هذا الجمع، لفیف من الآیات و هی التی تسند الآثار إلی أسباب کونیهٔ خاصّهٔ و فی عین الوقت تسندها إلی اللّه سبحانه و کذلک تسند بعض

۴۲

الاَفعال إلی الاِنسان أو غیره من ذوی العلم و الشعور و فی الوقت نفسه تسند نفس تلک الاَفعال إلی مشیّته سبحانه و إلیک فیما یلی نماذج من هذه الطائفهٔ:

۱. انّ القرآن الکریم أسند حرکهٔ السحاب إلی الریاح و قال: «اللّهُ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثِیرُ سَحاباً». (۱) کما أسندها إلی اللّه تعالی و قال: «أَلَمْ تَرَ أَنّ اللّهَ یُزْجِیْ سَحاباً ثُمّ یُوَلِّفُ بَیْنَهُ ثُمّ یَجْعَلُه رُکاماً». (۲)

۲. القرآن یسند الإنبات تارة إلی الحبّة و یقول: «أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ». (۳) و قال: «وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ». (۴) و اخری إلی اللّه تعالی و یقول: «وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَةٍ». (۵)

۳. انّه تعالی نسب توفّی الموتی إلی الملائکة تارة و إلی نفسه أُخری فقال: «حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا». (۶) و قال:

---

(۱) الروم:

۴۸.

(۲) النور: ۴۳.

(۳) البقرة: ۲۶۱.

(۴) الحج: ۵.

(۵) النمل: ۶۰.

(۶) الأنعام:

۶۱.

۴۳

«اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها». (۱)

۴. انّ الذکر الحکیم یصفه سبحانه بأنّه الکاتب لأعمال عباده و یقول: «وَاللّهُ يَكْتُبُ ما يُبَيِّتُونَ». (۲) و لکن فی الوقت نفسه ینسب الکتابة إلی رسله و یقول: «بَلى وَ رُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (۳)

۵. لا شکّ انّ التدبیر کالخلقة منحصر فی اللّه تعالی و القرآن یأخذ من المشرکین الاعتراف بذلک و یقول: «وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ». (۴) و مع ذلک یصرّح بمدبّریّة غیر اللّه سبحانه حیث یقول: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً». (۵)

۶. إنّ القرآن یشیر إلی کلتا النسبتین (أی نسبة الفعل إلی اللّه سبحانه و إلی الإنسان) فی جملة و یقول: «وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ و لکن اللّهَ رَمی». (۶) فهو یصف النبی الأعظم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بالرمی و ینسبه إلیه حقیقة و یقول: «إِذْ رَمَيْتَ» و مع ذلک یسلبه عنه ویری أنّه سبحانه الرامی الحقیقی. (۱) الزمر: ۴۲.

(۲) النساء: ۸۱.

(۳) الزخرف: ۸۰.

(۴) یونس: ۳۱.

(۵) النازعات: ۵.

(۶) الأنفال: ۱۷

۴۴

## الإجابة عن شبهات

الإجابة عن شبهات

هذه المجموعة من الآیات ترشدک إلی النظریة الحقّة فی تفسیر التوحید فی الخالقیة و هو کما تقدّم انّ الخالقیة بالأصالة و بالذات و علی وجه الاستقلال منحصرة فیه سبحانه و غیره من الأسباب الکونیّة و الفواعل الشاعرة إنّما تکون مؤثرات و فواعل بإذنه تعالی و

مشیّته و لیست سببیّتها و فاعلیتها فی عرض فاعلیته تعالی، بل فی طولها. الاِجابهٔ عن شبهات قدعرفت أنّ خالقیّته تعالی عامّهٔ لجمیع الاَشیاء و الحوادث و کل ما فی صفحهٔ الوجود یستند إلیه سبحانه و عندئذٍ تطرح إشکالات أو شبهات یجب علی المتکلّم الاِجابهٔ عنها و هی: ألف. شبههٔ الثنویّهٔ فی خلق الشرور. ب. شبههٔ استناد القبائح إلی اللّه تعالی. ج. شبههٔ الجبر فی الاَفعال الاِرادیهٔ. ألف. الثنویهٔ و شبههٔ الشرور نسب إلی الثنویهٔ القول بتعدّد الخالق و استدلّوا علیه بما یشاهد فی عالم المادّهٔ من الشرور و البلایا، قالوا: إنّ الشر یقابل الخیر، فلا یصحّ استنادهما إلی مبدأ واحد، فزعموا انّ هناک مبدأین: أحدهما: مبدأ الخیرات و ثانیهما: مبدأ الشرور. الشرّ أمر قیاسی إذا کانت هناک ظاهرهٔ لیست لها صلهٔ وثیقهٔ بحیاهٔ الاِنسان، أو لا توَدّی صلته بها إلی اختلال فی حیاته فلا تتصف بالشرّ و البلاء، إنّما تتّصف

۴۵

بصفهٔ الشرّیّهٔ إذا أوجبت نحو اختلال فی حیاهٔ الاِنسان بحیث یوجب هلاکهٔ نفسه أو ما یتعلّق به أو یتضرّر به بوجه و من المعلوم أنّ هذه النسبهٔ و الاِضافهٔ متأخّرهٔ عن وجود ذلک الموجود أو تلک الحادثهٔ، فلو تحقّقت الظاهرهٔ و قطع النظر عن المقایسهٔ و الاِضافهٔ لا یتّصف إلاّ بالخیر، بمعنی أنّ وجود کلّ شیء یلائم ذاته و إنّما یأتی حدیث الشرّ إذا کانت هناک مقایسهٔ إلی موجود آخر، إذا عرفت ذلک فاعلم:

أنّما یستند إلی الجاعل أوّلاً و بالذات، هو وجوده النفسی و المفروض أنّ وجود کلّ من المقیس و المقیس إلیه، لا یتصفان بالشرّ و البلاء، بل بالخیر و الکمال و أمّا الوجود الاِضافی المنتزع من مقایسهٔ أحد الظاهرتین مع الاُخری فلیس أمراً واقعیاً محتاجاً إلی مبدأ یحقّقها و إلی ما ذکرنا أشار الحکیم السبزواری بقوله: «کلّ وجود و لو کان إمکانیاً خیر بذاته و خیر بمقایسته إلی غیره و هذه المقایسهٔ قسمان: أحدهما مقایسته إلی علّته، فإنّ کلّ معلول ملائم لعلّته المقتضیهٔ إیّاه و ثانیهما مقایسته إلی ما فی عرضه ممّا ینتفع به و فی هذه المقایسهٔ الثانیهٔ یقتحم شرٌّ مّا فی بعض الاَشیاء الکائنهٔ الفاسدهٔ فی أوقات قلیلهٔ». (۱) الشر عدمی هناک تحلیل آخر للشبههٔ و هو ما نقل عن أفلاطون و حاصله: أنّ ما یسمّی بالشرّ من الحوادث و الوقائع یرجع عند التحلیل إلی العدم، فالّذی یسمّی بالشرّ عند وقوع القتل لیس إلاّ انقطاع حیاهٔ البدن الناشیَ عن قطع

- - -

(۱) الحکیم السبزواری (م۱۲۸۹ه) : شرح المنظومهٔ: المقصد ۳، الفریدهٔ ۱، غرر فی دفع شبههٔ الثنویهٔ

۴۶

علاقهٔ النفس عن البدن و ما یسمّی بالشر عند وقوع المرض لیس إلاّ الاختلال الواقع فی أجهزهٔ البدن و زوال ما کان موجوداً له عند الصحّهٔ من التعادل الطبیعی فی الاَعضاء و الاَجهزهٔ البدنیهٔ و کذلک سائر الحوادث التی تتّصف بالبلیّهٔ و الشرّیّهٔ و من المعلوم أنّ الذی یحتاج إلی الفاعل المفیض هو الوجود و أمّا العدم فلیس له حظ من الواقعیّهٔ حتی یحتاج إلی المبدأ الجاعل و إلی هذا أشار الحکیم السبزواری فی منظومهٔ حکمته: و الشّرّ أعدام فکم قد ضلّ من * یقول بالیزدان ثمّ الاَهرمن (۱) و قال العلاّمهٔ الطباطبائی: إنّ الشرور إنّما تتحقّق فی الاُمور المادیّهٔ و تستند إلی قصور الاِستعدادات علی اختلاف مراتبها، لا إلی إفاضهٔ مبدأ الوجود، فانّ علّهٔ العدم عدم، کما انّ علّهٔ الوجود وجود. فالّذی تعلّقت به کلمهٔ الاِیجاد و الاِرادهٔ الاِلهیّهٔ و شمله القضاء بالذات فی الاُمور التی یقارنها شیء من الشرّ إنّما هو القدر الّذی تلبّس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابلیته و أمّا العدم الّذی یقارنه فلیس إلاّ مستنداً إلی عدم قابلیته و قصور استعداده، نعم ینسب إلیه الجعل و الاِفاضهٔ بالعرض لمکان نوع من الاتحاد بینه و بین الوجود الّذی یقارنه. (۲)

- - -

(۱) المصدر نفسه.

(۲) المیزان: ۱۳|۱۸۷ ۱۸۸ بتصرف قلیل

۴۷

الف. الثنویهٔ و شبههٔ الشرور ب. التوحید فی الخالقیهٔ و قبائح الأفعال

ب. التوحیـد فی الخالقیـهٔ و قبائح الاَفعال ربّما یقال الالتزام بعمومیهٔ خالقیته تعالی لکلّ شـیء یسـتلزم إسـناد قبائح الاَفعال إلیه تعالی و هـذا ینـافی تنزّهه سـبحانه من کـلّ قبـح و شـین و الجـواب أنّ للاَفعـال جهـتین، جهـهٔ الثبـوت و الوجود، وجهـهٔ اسـتنادها إلی فواعلها بالمباشـرهٔ، فعنوان الطّاعـهٔ و المعصـیهٔ ینتزع من الجهـهٔ الثانیهٔ و ما یسـتند إلی اللّه تعالی هی الجهـهٔ الاُولی و الاَفعال بهذا اللحاظ متّصـفهٔ بالحسن و الجمال، أی الحسن التکوینی و بعبارهٔ اُخری: عنوان الحسن و القبح المنطبق علی الاَفعال الصادرهٔ عن فاعل شاعر مختار، هو الـذی یـدرکه العقل العملی بلحاظ مطابقـهٔ الاَفعال لاَحکام العقل و الشـرع و عـدمها و هـذا الحسن و القبح یرجع إلی الفاعل المباشـر للفعل. نعم أصل وجود الفعل مع قطع النظر عن مقایسـته إلی حکم العقل أو الشـرع یستند إلی اللّه تعالی و ینتهی إلی إرادته سبحانه و الفعل بهذا الاعتبار لا یتّصف بالقبح، فإنّه وجود و الوجود خیر و حسن فی حدّ ذاته. قال سبحانه: «الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ». (۱) و قال: «اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ». (۲) فکلّ شیء کما انّه مخلوق، حسن، فالخلقهٔ و الحسن متصاحبان لا ینفکّ أحدهما عن الآخر أصلاً و أمّا الاِجابهٔ عن شبههٔ الجبر علی القول بعموم الخالقیهٔ فسیوافیک بیانها فی الفصل المختصّ بذلک.

- - -

(۱) السجدهٔ: ۷.

(۲) الزمر: ۶۲

## ۴. التوحید فی الربوبیّهٔ

### اشارهٔ

یسـتفاد من الکتـاب العزیز انّ التوحیـد فی الخالقیـهٔ کـان موضع الوفـاق عنـد الوثنیّین قال سـبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّـموات و الاَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللّهُ». (۱) و مثله فی سورهٔ الزمر الآیهٔ

۳۸ و قال سبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ اللّهُ فَأَنّی یُؤْفَکُونَ». (۲) و أمّا مسألهٔ التوحید فی التدبیر فلم تکن أمراً مسلّماً عندهم، بل الشـرک فی التدبیر کان شائعاً بین الوثنیین، کما انّ عبدهٔ الکواکب و النجوم فی عصـر بطل التوحید «إبراهیم» کانوا من المشـرکین فی أمر التدبیر، حیث کانوا یعتقدون بأنّ الاَجرام العلویهٔ هی المتصرّفهٔ فی النظام السفلی من العالم و انّ أمر تدبیر الکون و منه الاِنسان، فوّض إلیهـا فهی أربـاب لهـذا العـالم و مـدبّرات له لاـ خالقـات له و لاَجل ذلک نجـد انّ إبراهیم یردّ علیهم بإبطال ربوبیتها عن طریق الاِشارهٔ إلی اُفولها و غروبها، یقول سبحانه حاکیاً عنه:

- - -

(۱) لقمان: ۲۵.

(۲) الزخرف: ۸۷

۴۹

### ماهی حقیقهٔ الربوبیهٔ و التدبیر؟

ماهی حقیقهٔ الربوبیهٔ و التدبیر؟

«فَلَمّا جَنَّ عَلَیْهِ الَّیْلُ رَءَا کَوْکَباً قالَهـذا رَبّی فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلِینَ* فَلَمّا رَءَا الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هـذا رَبّی فَلَمّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ یَهْدِنی رَبّی لَاَکُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّآلّینَ* فَلَمّا رَءَا الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبّی هذا أَکْبَرُ فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ یا قَوْمِ إِنّی بَرِیءٌ مِمّا تُشْرِکُونَ». (۱) تری أنّه – علیه السلام – استعمل کلمهٔ الربّ فی إحتجاجه مع المشرکین و لم یستعمل کلمهٔ الخالق، للفرق الواضح بین التوحیدین و عدم إنکارهم التوحید فی الاَوّل و إصرارهم علی الشرک فی الثانی. (۲) ما هی حقیقهٔ الربوبیهٔ و التدبیر؟ لفظهٔ الربّ فی لغهٔ العرب بمعنی المتصرّف و المدبّر و المتحمّل أمر تربیهٔ الشیء و حقیقهٔ التدبیر جعل شیء عقیب آخر و تنظیم الاَشیاء و تنسیقها بحیث یتحقق بذلک مطلوب کلّ منهما و تحصل له غایته المطلوبهٔ له و علی هذا فحقیقهٔ تدبیره سبحانه لیست إلّا خلق العالم و جعل الاَسباب و العلل بحیث تأتی المعالیل و المسبّبات دبر الاَسباب و عقیب العلل، فیوَثّر بعض أجزاء الکون فی البعض الآخر حتّی یصل کلّ موجود إلی کماله المناسب و هدفه المطلوب، یقول سبحانه: «رَبُّنَا الَّذی أَعْطی کُلَّ شَیءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی». (۳)

– – –

(۱) الاَنعام:

۷۶ ۷۸.

(۲) و المشرکون فی عصر الرسالهٔ و إن کانوا معترفین بربوبیته تعالی بالنسبهٔ إلی التدبیر الکلّی لنظام العالم، کما یستفاد من الآیهٔ ۳۱ من سورهٔ یونس و نحوها، لکنّهم کانوا معتقدین بربوبیهٔ ما یعبدونه من الآلههٔ کما یدلّ علیه بعض الآیات القرآنیهٔ، کالآیهٔ ۷۴ من سورهٔ یس و الآیهٔ ۸۱ من سورهٔ مریم.

(۳) طه: ۵۰

## ما هو المراد من التوحید فی الربوبیهٔ؟

ما هو المراد من التوحید فی الربوبیهٔ؟

ما هو المراد من التوحید فی الربوبیّهٔ؟ التوحید فی الربوبیّهٔ هو الاعتقاد بأنّ تدبیر الحیاهٔ و الکون و منه الاِنسان کلّها بید اللّه سبحانه و انّ مصیر الاِنسان فی حیاته کلّها إلیه سبحانه و لو کان فی عالم الکون أسباب و مدبّرات له، فکلّها جنود له سبحانه یعملون بأمره و یفعلون بمشیئته و یقابله الشرک فی الربوبیهٔ و هو تصور انّ هناک مخلوقات للّه سبحانه لکن فوّض إلیها أمر تدبیر الکون و مصیر الاِنسان فی حیاته تکویناً و تشریعاً و هاهنا نکتهٔ یجب التنبیه علیها و هی انّ الوثنیّهٔ لم تکن معتقدهٔ بربوبیّهٔ الاَصنام الحجریّهٔ و الخشبیهٔ و نحوها بل کانوا یعتقدون بکونها أصناماً للآلههٔ المدبِّرهٔ لهذا الکون و لمّا لم تکن هذه الآلههٔ المزعومهٔ فی متناول أیدیهم و کانت عبادهٔ الموجود البعید عن متناول الحسّ صعبهٔ التصور عمدوا إلی تجسیم تلک الآلههٔ و تصویرها فی أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا یعبدونها عوضاً عن عبادهٔ أصحابها الحقیقیهٔ و هی الآلههٔ المزعومهٔ. دلائل التوحید فی الربوبیّهٔ

۱. التدبیر لا ـ ینفکّ عن الخلق إنّ النکتهٔ الاَساسیهٔ فی خطأ المشرکین تتمثّل فی أنّهم قاسوا تدبیر عالم الکون بتدبیر اُمور عائلهٔ أو موَسّسهٔ و تصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان فی الغایهٔ، فإنّ تدبیر الکون فی الحقیقهٔ إدامهٔ الخلق و الاِیجاد

۵۱

توضیح ذلک: أنّ کلّ فرد من النظام الکونی بحکم کونه فقیراً ممکناً فاقد للوجود الذاتی، لکن فقره لیس منحصراً فی بدء خلقته و إنّما یستمرّ هذا الفقر معه فی جمیع الاَزمنهٔ و الاَمکنهٔ و علی هذا، فتدبیر الکون لا ینفکّ عن خلقته و إیجاده بل الخلق تدبیر باعتبار و التدبیر خلق باعتبار آخر. فتدبیر الوردهٔ مثلاً لیس إلّا تکوّنها من المواد السُّکریهٔ فی الاَرض ثمّ تولیدها الاوکسجین فی الهواء إلی غیر

ذلک من عشرات الاَعمال الفیزیائیهٔ و الکیمیائیهٔ فی ذاتها و لیست کلّمنها إلاّ شعبهٔ من الخلق و مثلها الجنین مذ تکوّنه فی رحم الاَمّ، فلاـ یزال یخضع لعملیّات التفاعل و النمو حتی یخرج من بطنها و لیست هذه التفاعلات إلاّ شعبهٔ من عملیّهٔ الخلق و فرع منه و لاَجل وجود الصلهٔ الشدیدهٔ بین التدبیر و الخلق نری أنّه سبحانه بعدما یذکر مسألهٔ خلق السماوات و الاَرض یطرح مسألهٔ تسخیر الشمس و القمر الذی هو نوع من التدبیر، قال تعالی: «اللّهُ الّذِی رَفَعَ السَّمواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ و الْقَمَر کُلٌّ یَجْرِی لِاَجَلٍ مُسَمًّی یُدَبِّرُ الاَمْرَ یُفَصِّلُ الآیاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِرَبِّکُمْ تُوقِنُونَ». (۱) و من هذا الطریق یوقفنا القرآن الکریم علی حقیقهٔ التدبیر الذی هو نوع من الخلق و قد عرفت أنّ لا خالق إلاّ اللّه تعالی.

۲. إنسجام النظام و اتصال التدبیر إنّ مطالعهٔ کلّ صفحهٔ من الکتاب التکوینی العظیم یقودنا إلی وجود

- - -

(۱) الرعد:

۲

۵۲

نظام موحّد و ارتباط وثیق بین أجزائه و من المعلوم انّ وحدهٔ النظام و انسجامه و تلائمه لا تتحقّق إلاّ إذا کان الکون بأجمعه تحت نظر حاکم و مدبّر واحد و لو خضع الکون لاِرادهٔ مدبّرین لما کان من اتصال التدبیر و انسجام أجزاء الکون أیّ أثر، لاَنّ تعدّد المدبّر و المنظِّم بحکم اختلافهما فی الذات أو فی الصفات و المشخّصات یستلزم بالضرورهٔ الاختلاف فی التدبیر و الاِرادهٔ و ذلک ینافی الانسجام و التلائم فی أجزاء الکون. فوحدهٔ النظام و انسجامه و تلاصقه و تلائمه کاشف عن وحدهٔ التدبیر و المدبّر و إلی هذا یشیر قوله سبحانه: «لَوْ کانَفِیهِما آلِهَهٌ إلاّ اللّهُ لَفَسَدَتا». (۱) و هذا الاستدلال بعینه موجود فی الاَحادیث المرویهٔ عن أئمّهٔ أهل البیت - علیهم السلام - یقول الاِمام الصادق - علیه السلام - : «دلّ صحّهٔ الاَمر و التدبیر و ائتلاف الاَمر علی أنّ المدبّر واحد». (۲) و سأله هشام بن الحکم:

ما الدلیل علی أنّ اللّه واحد؟ فقال - علیه السلام - : «إتّصال التدبیر و تمام الصنع، کما قال اللّه عز و جل: «لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَهٌ إلاّ اللّهُ لَفَسَدتا» ». (۳) ثمّ إنّ المراد من حصر الربوبیّهٔ و التدبیر باللّه سبحانه، هی الربوبیّهٔ

- - -

(۱) الاَنبیاء: ۲۲.

(۲) توحید الصدوق: الباب ۳۶، الحدیث ۱.

(۳) المصدر السابق: الحدیث ۲

## شؤون التوحید فی الربوبیهٔ

شؤون التوحید فی الربوبیهٔ

علی وجه الاستقلال و بالذات و ذلک لا ینافی وجود مدبرات فی الکون مسخرات للّه تعالی، قال سبحانه: «فَالْمُدبِّراتِ أَمْراً». (۱) و قال سبحانه: «وَهُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ یُرْسِلُ عَلَیْکُمْ حَفَظَهً». (۲) فالاعتراف بمثل هذه المدبّرات لا یمنع من انحصار التدبیر الاستقلالی فی اللّه سبحانه. شوَون التوحید فی الربوبیهٔ إنّ للتوحید فی الربوبیهٔ نطاقاً واسعاً شاملاً لجمیع المظاهر الکونیهٔ و الحقائق الوجودیهٔ فلا مدبّر فی صفحهٔ الوجود، بالذات و علی وجه الاستقلال، سوی اللّه تعالی فهو ربّ العالمین لا ربّ سواه. فهذا إبراهیم بطل التوحید یصف التوحید فی الربوبیهٔ بقوله: «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِی إلاّ رَبَّ الْعالَمِینَ* الَّذِی خَلَقَنِی فَهُوَ یَهْدِینِ* و الَّذِی هُوَ یُطْعِمُنِی وَ یَسْقِینِ* و إذا مَرِضْتُ

فَهُوَ یَشْفِینِ*وَالّذی یُمِیتُنی ثُمّ یُحْیِینِ* و الَذِی أَطْمَعُ أنْ یَغْفِرَ لِی خَطِیئَتِی یَوْمَ الدِّیْنِ* رَبِّ هَبْلِی حُکْماً و أَلْحِقْنِی بِالصّالِحینَ». (۳)

- - -

(۱) النازعات: ۵.

(۲) الاَنعام:

۶۱.

(۳) الشعراء: ۷۷۸۳

۵۴

و ینبغی فی ختام هذا البحث أن نشیر إلی ثلاثهٔ أقسام لها أهمیّهٔ خاصّهٔ فی حیاهٔ الاِنسان الاِجتماعیهٔ و هی تتفرّع علی التوحید فی الخالقیهٔ و الربوبیّهٔ و هی:

۱. التوحید فی الحاکمیهٔ الحاکم هو الذی له تسلّط علی النفوس و الاَموال و التصرّف فی شوَون المجتمع بالاَمر و النهی و العزل و النصب و التحدید و التوسیع و نحو ذلک و من المعلوم انّ هذا یحتاج إلی ولایهٔ له بالنسبهٔ إلی المسلّط علیه و لو لا ذلک لعدّ التصرّف عدوانیاً، هذا من جانب و من جانب آخر الولایهٔ علی الغیر متفرّع علی کون الوالی مالکاً للمولّی علیه أو مدبّر اُموره فی الحیاهٔ و بما انّ لا مالکیهٔ لاَحد علی غیره إلاّ للّه تعالی و لا مدبّر سواه، فانّه الخالق الموجد للجمیع و المدبّر للکون بأجمعه، فلا ولایهٔ لاَحد علی أحد بالذات سوی اللّه تعالی، فحقّ الولایهٔ منحصر للّه تعالی. قال سبحانه: «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَولِیاءَ فَاللّهُ هُوَ الْوَلِیُّ». (۱) و قال سبحانه: «إِنِ الْحُکْمُ إِلاّ للّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ و هو خَیْرُ الْفاصِلینَ». (۲) و من جانب ثالث: انّ وجود الحکومهٔ و الحاکم البشری فی المجتمع أمر ضروری کما أشار إلیه الاِمام علی - علیه السلام - بقوله:

- - -

(۱) الشوری: ۹.

(۲) الاَنعام:

۵۷

۵۵

«لابدّ للنّاس من أمیر برّ أو فاجر». (۱) و من المعلوم انّ ممارسهٔ الاِمرهٔ و تجسید الحکومهٔ فی الخارج لیس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من یماثل المحکوم علیه فی النوع و یشافهه و یقابله مقابلهٔ الاِنسان للاِنسان و علی ذلک، فوجه الجمع بین حصر الحاکمیهٔ فی اللّه سبحانه و لزوم کون الحاکم و الاَمیر بشراً کالمحکوم علیه، هو لزوم کون من یمثّل مقام الاِمرهٔ مأذوناً من جانبه سبحانه لاِدارهٔ الاُمور و التصرّف فی النفوس و الاَموال و أن تکون ولایته مستمدّهٔ من ولایته سبحانه و منبعثهٔ منها و علی هذا فالحکومات القائمهٔ فی المجتمعات یجب أن تکون مشروعیّتها مستمدّهٔ من ولایته سبحانه و حکمه بوجه من الوجوه و إذا کانت علاقتها منقطعهٔ غیر موصولهٔ به سبحانه فهی حکومات طاغوتیهٔ لا مشروعیّهٔ لها.

۲. التوحید فی الطّاعهٔ لا شکّ انّ من شوَون الحاکم و الولی، لزوم إطاعته علی المحکوم و المولّی علیه، فإنّ الحکومهٔ من غیر لزوم إطاعهٔ الحاکم تصبح لغواً و قد تقدّم انّ الحاکم بالذات لیس إلاّ اللّه تعالی و علی هذا، فلیس هناک مطاع بالذّات إلاّ هو تعالی و أمّا غیره تعالی، فبما انّه لیس له ولایهٔ و لا حکومهٔ علی أحد إلاّ بإذنه تعالی و باستناد حکومته إلی حکومته سبحانه، فلیس له حقّ الطّاعهٔ علی أحد إلاّ کذلک.

- - -

(۱) نهج البلاغهٔ: الخطبهٔ ۴۰

۵۶

قال تعالی: «وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ لِيُطاعَبِإِذْنِ اللّهِ». (۱) و قال سبحانه: «وَمَنْ أَطاعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللّه». (۲)

۳. التوحيد فی التشريع إنّ الربوبيّة على قسمين: تكوينيّة و تشريعيّة و دلائل التوحيد فی الربوبيّة التكوينية يثبت التوحيد فی الربوبيّة التشريعية أيضاً، فإنّ التقنين و التشريع نوع من التدبير، يدبّر به أمر الإنسان و المجتمع البشری، كما انّه نوع من الحكومة و الولاية على الاَموال و النفوس، فبما انّالتدبير و الحكومة منحصرتان فی اللّه تعالی، فكذلك ليس لاَحد حقّ التقنين و التشريع إلاّ له تعالی و أمّا الفقهاء و المجتهدون فليسوا بمشرّعين، بل هم متخصّصون فی معرفة تشريعه سبحانه و وظيفتهم الكشف عن الاَحكام بعد الرجوع إلی مصادرها و جعلها فی متناول الناس و أمّا ما تعورف فی القرون الاَخيرة من إقامة مجالس النوّاب أو الشوری فی البلاد الإسلامية، فليست لها وظيفة سوی التخطيط لإعطاء البرنامج للمسوَولين فی الحكومات فی ضوء القوانين الإلهيّة لتنفيذها و التخطيط غير التشريع كما هو واضح و هناك آيات من الذكر الحكيم تدلّ بوضوح على اختصاص التشريع

- - -

(۱) النساء: ۶۴.

(۲) النساء: ۸۰

۵۷

باللّه سبحانه نشير إلی بعضها: قال سبحانه:

۱. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ». (۱)

۲. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ». (۲)

۳. «وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فِيهِ و من لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ». (۳)

- - -

(۱) المائدة: ۴۴.

(۲) المائدة: ۴۵.

(۳) المائدة: ۴۷

## ۵. التوحيد فی العبادة

### اشارة

التوحيد فی العبادة ممّا اتّفق على اختصاصه باللّه سبحانه جميع المسلمين بل الإلهيين و هو الهدف و الغاية الاَسنی من بعث الاَنبياء و المرسلين، قال سبحانه: «وَلَقَدْ بَعَثْنا فِی كُلِّ أُمّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوت». (۱) و ناهيك فی أهميّة ذلك انّ الإسلام قرّره شعاراً للمسلمين يوَكّدون عليه فی صلواتهم الواجبة و المندوبة بقولهم:

«إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعين». (۲) كما أنّ مكافحة النبی (صلّی اللّه عليه و آله و سلم) بل و سائر الاَنبياء للوثنيين تتركّز على هذه النقطة غالباً كما هو ظاهر لمن راجع القرآن الكريم و بالجملة لا تجد مسلماً ينكر هذا الاَصل أو يشكّ فيه و إنّما الكلام فی تشخيص مصاديق العبادة و جزئياتها عن غيرها، فترى انّ أتباع الوهّابيّة يرمون غيرهم بالشرك فی العبادة بالتبرّك بآثار الاَنبياء و التوسّل بهم إلی اللّه سبحانه و نحو ذلك، فتمييز العبادة عن غيرها هی المشكلة الوحيدة فی هذا المجال، فيجب قبل كلّ شیء دراسة واقعية عن حقيقة

العبادة على ضوء العقل و الكتاب و السنة فنقول:

- - -

(۱) النحل: ۳۶.

(۲) الفاتحة: ۵

## ما هی حقیقة العبادة؟

ما هی حقیقة العبادة؟

ما هی حقیقة العبادة؟ قد تعرّف العبادة ب «الخضوع و التذلّل» أو «نهایة الخضوع» و لکنهما تعریفان ناقصان لا یساعدهما القرآن الکریم. توضیح ذلک: انّ القرآن الکریم أمر الإنسان بالتذلّل لوالدیه فیقول: «وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما کَما رَبَّیانی صَغیراً». (۱) فلو کان الخضوع و التذلّل عبادة لمن یتذلّل له لکان أمره تعالی بذلک أمراً باتّخاذ الشریک له تعالی فی العبادة! کما أنّه سبحانه أمر الملائکة بالسجود لآدم فیقول: «وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدُوا لآدمَ فَسَجَدُوا إِلاّ إِبْلِیسَ». (۲) مع أنّ السجود نهایة التذلّل و الخضوع للمسجود له، فهل تری أنّ اللّه سبحانه یأمر الملائکة بالشّرک فی العبادة؟! إنّ إخوة یوسف و والدیه سجدوا جمیعاً لیوسف بعد استوائه علی عرش الملک و السلطنة، کما یقول سبحانه: «وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً». (۳) إذن لیس معنی العبادة التی تختصّ باللّه سبحانه و لا تجوز لغیره تعالی هو الخضوع و التذلّل، أو نهایة الخضوع، فما هی حقیقة العبادة؟

- - -

(۱) الإسراء: ۲۴.

(۲) البقرة: ۳۴.

(۳) یوسف: ۱۰۰

۶۰

حقیقة العبادة علی ما یستفاد من القرآن الکریم هی «الخضوع و التذلّل، لفظاً أو عملاً مع الاعتقاد بأُلوهیة المخضوع له» فما لم ینشأ الخضوع من هذا الاعتقاد، لا یکون عبادة و یدل علی ذلک الآیات الّتی تأمر بعبادة اللّه و تنهی عن عبادة غیره، معلّلة ذلک بأنّه لا إله إلاّ اللّه، کقوله سبحانه: «وَیا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ ما لَکُمْ مِنْ إِلهٍ غَیْرُهُ». (۱) و قد ورد هذا المضمون فی عشرة موارد أو أکثر فی القرآن الکریم. (۲) و معنی هذا التعلیل انّ الذی یستحقّ العبادة هو من کان إلهاً و لیس هو إلاّ اللّه، فإذا تحقّق وصف الأُلوهیة فی شیء جازت بل وجبت عبادته و اتّخاذه معبوداً و حیث إنّ الوصف لا یوجد إلاّ فی اللّه سبحانه وجب عبادته دون سواه و المراد من الأُلوهیّة هو ما یعدّ من شوَون الإله، أعنی: الاستقلال فی الذات و الصفات و الأَفعال، فمن اعتقد لشیء نحواً من الاستقلال إمّا فی وجوده، أو فی صفاته، أو فی أفعاله و آثاره فقد اتّخذه إلهاً و الأَبحاث المتقدّمة حول التوحید الذاتی و الصفاتی و الأَفعالی کانت هادفة لحصر الأُلوهیة المطلقة للّه سبحانه و إبطال أُلوهیّة غیره تعالی. ثمّ إنّ المستفاد من مطالعة عقائد الوثنیة فی کتب الملل و النحل و یؤیده القرآن الکریم أیضاً انّ معظم الإنحرافات فی مسألة التوحید کان فی مجال الربوبیّة و التدبیر، فالمشرکون مع اعترافهم بحصر الخالقیة باللّه تعالی و انّ جمیع من سواه مخلوق للّه سبحانه، کانوا معتقدین به وجود

- - -

(۱) الأَعراف: ۵۹.

(۲) یمکن للقارئ أن یراجع لذلک الآیات التالیة: الأَعراف|۶۵، ۷۳، ۸۵؛ هود|۵۰، ۶۱، ۸۴؛ طه|۱۴؛ الأَنبیاء|۲۵؛ المؤمنون|۲۲۲۳

۶۱

أرباب من دون اللّه و انّ لهم الاُلوهيّة فی مجال الربوبيّة و التدبير و كان الغرض من عبادتهم الاستنصار علی الاَعداء و العزّة و الغلبة، يقول سبحانه: «واتّخذوا مِنْ دُونِ اللّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصُرون» (۱) و يقول سبحانه: «واتَّخذوا مِنْ دُونِ اللّهِ آلهةً ليَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً». (۲) و من هنا نری أنّ قسماً من الآيات تعلّل الاَمر بحصر العبادة فی اللّه وحده، بأنّه الرّبّ، فمن ذلك قوله سبحانه: «وَقالَ الْمَسِيحُ يا بَنی إِسْرائيلَ اعْبُدُوا اللّهَ رَبّی وَ ربّكُمْ». (۳) و قوله سبحانه: «إِنّ هذهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحدةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون». (۴) و قوله سبحانه: «إِنّ اللّهَ رَبّی وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هذا صِراطٌ مُسْتَقِيم». (۵) و غير ذلك من الآيات الّتی تجعل العبادة دائرة مدار الربوبية. (۶) و من المعلوم انّالربوبيّة بالذات و الاستقلال من شوَون الاَلوهيّة.

---

(۱) يس: ۷۴.

(۲) مريم:

۸۱.

(۳) المائدة: ۷۲.

(۴) الاَنبياء: ۹۲.

(۵) آل عمران: ۵۱.

(۶) لاحظ الآيات الكريمات التاليات: يونس|۳؛ الحجر|۹؛ مريم|۳۶، ۶۵؛ الزخرف|۶۴

۶۲

زبدة المقال خلاصة القول فی المقام، انّ أیّ خضوع ينبع من الاعتقاد بأنّ المخضوع له إله العالم أو ربّه أو فُوِّض إليه تدبير العالم كلّه أو بعضه، يكون الخضوع بأدنی مراتبه عبادة و يكون صاحبه مشركاً فی العبادة إذا أتی به لغير اللّه و يقابل ذلك الخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد، فخضوع أحد أمام موجود و تكريمه مبالغاً فی ذلك من دون أن ينبع من الاعتقاد بأُلوهيّته، لا يكون شركاً و لا عبادة لهذا الموجود و إن كان من الممكن أن يكون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقة، أو المرأة لزوجها، فإنّه و إن كان حراماً فی الشريعة الاِسلامية لكنّه ليس عبادة بل حرام لوجه آخر و لعل الوجه فی حرمته هو انّ السجود حيث إنّه وسيلة عامّة للعبادة عند جميع الاَقوام و الملل، صار بحيث لا يراد منه إلاّ العبادة، لذلك لم يسمح الاِسلام بأن يستفاد منها حتّی فی الموارد الّتی لا تكون عبادة و التحريم إنّما هو من خصائص الشريعة الاِسلامية، إذ لم يكن حراماً قبله و إلاّ لما سجد يعقوب و أبناوَه ليوسف – عليه السلام – إذ يقول عز و جل: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَی الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً». (۱) و من هذا القبيل سجود الملائكة لآدم – عليه السلام –. قال الجصّاص: قد كان السجود جائزاً فی شريعة آدم – عليه السلام – للمخلوقين و يشبه أن يكون قد كان باقياً إلی زمان يوسف – عليه السلام... – إلاّ انّ السجود لغير اللّه علی وجه التكرمة و التحيّة منسوخ بما روت عائشة و جابر و أنس انّ النبی (صلّی اللّه عليه و آله و سلم) قال: «ما ينبغی لبشر أن يسجد لبشر و لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لاَمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقِّه عليها». (۲)

---

(۱) يوسف: ۱۰۰.

(۲) أحكام القرآن: ۱|۳۲

## نتائج البحث

نتائج البحث

نتائج البحث و على ما ذكرنا لا يكون تقبيل يد النبىّ أو الإمام، أو المعلّم أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينية، أو أضرحة الأولياء و ما يتعلّق بهم من آثارٍ، إلّاتعظيماً و تكريماً، لا عبادة و بذلك يتّضح انّكثيراً من الموضوعات الّتى تعرّفها فرقة الوهّابيّة عبادة لغير اللّه و شركاً به، ليس صحيحاً على إطلاقه و إنّما هو شرك و عبادة إذا كان المخضوع له معنوناً بالأُلوهيّة و انّه فوّض إليه الخلق و التدبير و الإحياء و الإماتة و الرزق و غير ذلك من شوَون الإلهيّة المطلقة، أو الاعتقاد بأنّ فى أيديهم مصير العباد فى حياتهم الدنيوية و الأُخروية و أمّا إذا كان بداعى تكريم أولياء اللّه تعالى كان مستحسناً عقلاً و شرعاً، لأنّه وسيلة لإبراز المحبّة و المودّة للصالحين من عباد اللّه تعالى الذى فيه رضاه سبحانه بالضّرورة.

۶۴

## الباب الثانى فى أسمائه و صفاته تعالى

### اشارة

الباب الثانى فى أسمائه و صفاته تعالى

الباب الثانى فيأسمائه و صفاته تعالى و فيه ستّة فصول:

۱. كيف نتعرّف على صفاته تعالى؟

۲. التقسيمات الرائجة فى صفاته سبحانه.

۳. الصفات الثبوتية الذاتية.

۴. الصفات الثبوتية الفعلية.

۵. الصفات الخبريّة.

۶. الصفات السلبية

### الفصل الاول؛ كيف نتعرف على صفاته تعالى

#### اشارة

الفصل الأوّل كيف نتعرّف على صفاته تعالى؟ اعتاد الإنسان الساكن بين جدران الزمان و المكان أن يتعرّف على الأشياء مقيّدة بالزمان و المكان موصوفة بالتحيّز و التجسيم، متّسمة بالكيف و الكم، إلى ذلك من لوازم المادّة و مواصفات الجسمانية، فقد قضت العادة الملازمة للإنسان، أعنى: أُنسه بالمادّة و اعتياده على معرفة كلّ شىء فى الإطار المادّى، أن يُصوّر لربّه صوراً خيالية على حسب ما يألفه من الأُمور المادّية الحسيّة و قلّ ما أن يتّفق لإنسان أن يتوجّه إلى ساحة العزّة و الكبرياء و نفسه خالية عن المحاكاة. بين التشبيه و التعطيل على ذلك الأساس افترق جماعة من الإلهيين إلى مشبّه و معطّل، فالأوّلون تورّطوا فى مهلكة التشبيه و شبهوا بارئهم بإنسان له لحم و دم و شعر و عظم و له جوارح و أعضاء حقيقية من يد و رجل و رأس و يجوز عليه المصافحة و الانتقال. (۱) و إنكار بارئ بهذه الأوصاف المادّية المنكرة

---

(۱) الملل و النحل: ۱|۱۰۴

۶۶

أولی من إثباته ربّاً للعالم، لَانّ الاعتقاد بالبارئَ بهـذه الصـفات یجعل الاَلوهیهٔ و الدعوهٔ إلیها منکراً تتنفّر منه العقول و الاَفکار المنیرهٔ و الطائفهٔ الثانیهٔ أرادت التحرّز عن وصـمهٔ التشبیه و عار التجسیم فوقعت فی إسارهٔ التعطیل، فحکمت بتعطیل العقول عن معرفته سبحانه و معرفهٔ صـفاته و أفعاله، قائلهٔ بأنّه لیس لَاحد الحکم علی المبدأ الاَعلی بشیء من الاَحکام و لیس إلی معرفته من سبیل إلّابقراءهٔ ما ورد فی الکتـاب و السـنّهٔ، فقـالت: إنّالنجـاهٔ کلّ النجاهٔ فی الاعتراف بکلّ ما ورد فی الشـرع الشـریف من دون بحث و نقاش، فقـد نقل عن سفیـان بن عیینـهٔ انّه قـال: «کلّما وصف اللّه به نفسه فی کتابه فتفسیره تلاوته و السـکوت علیه». (۱) ما هو المسـلک الصحیح؟ و لکن هناک طائفـهٔ ثالثهٔ تری أنّ من الممکن التعرّف علی صـفاته سـبحانه من طریق التدبّر و علی ضوء ما أفاض اللّه سـبحانه علی عباده من نعمهٔ العقل و الفکر و حجّتهم فی ذلک انّ اللّه سـبحانه ما نصّ علی أسمائه وصفاته فی کتابه و سنّهٔ نبیّه إلّالکی یتدبّر فیها الاِنسان بعقله و فکره فی حدود الممکن، فهذا أمر یدعو إلیه العقل و الکتاب العزیز و السنهٔ الصحیحهٔ و یکفی فی تعیّن هذا الطریق ما ورد فی أوائل سورهٔ الحدید من قوله سبحانه: «سَبَّحَ للّهِ ما فِی السّماواتِ و الاَرْضِ».

- - -

(۱) الملل و النحل: ۱|۹۳

۶۷

إلی قوله: «وَهُوَ عَلِیمٌ بِذاتِ الصُّدُور» و مـا ورد فی آخر سورهٔ الحشـر من قوله سـبحانه: «هُوَ اللّهُ الّـذی لا إله إلّاهُوَ المَلِکُ». إلی قوله: «وَهُوَ الْعَزِیزُ الحَکیم» و غیر ذلـک من الآیـات المتضـافرهٔ فی بیان صـفات ذاته و أفعاله تعالی. فهل یظنّ عاقل انّ تلک الآیات المتکثّرهٔ إنّمـا أنزلها اللّه تعالی لمجرّد القراءهٔ و التلاوهٔ و لو کان کـذلک فما معنی التـدبّر فی الآیات القرآنیـهٔ الّـذی دعا القرآن نفسه إلیه بوجه أکید؟ کلمهٔ قیّمهٔ من الاِمام علی - علیه السـلام - و هناک کلمهٔ قیّمهٔ للاِمام علی - علیه السلام - تدعو إلی ذلک الطریق الوسط، قال - علیهم السـلام - : «لَمْ یُطْلِعِ العقول علی تَحدیـد صِفته و لم یَحجُبْهـا عن واجب مَعرفته». (۱) و العبـارهٔ تهـدف إلی أنّ العقول و إن کانت غیر مأذونـهٔ فی تحدیـد الصـفات الاِلهیـهٔ، لکنّها غیر محجوبـهٔ عن التعرّف حسب ما یمکن و أوضـح دلیل علی قدرهٔ العقل علی البحث و دراسهٔ الحقائق السـفلیهٔ و العلویهٔ حَثُّ الوحی علی التعقّل سبع و أربعین مرّهٔ و علی التفکّر ثمانی عشرهٔ مرّهٔ و علی التدبّر أربع مرّات فی الکتاب العزیز.

- - -

(۱) نهج البلاغهٔ: الخطبهٔ ۲۹۱

۶۸

و تخصـیص هـذه الآیات بما وقع فی أُفق الحسّ تخصـیص بلا دلیل و لو کان عمل السـلف فی هـذا المجال حجّهٔ فهذا الاِمام علی بن أبی طالب - علیه السـلام - قد خاض فی الاِلهیات فی خطبه و رسائله و کلماته القصار، فلا ندری لماذا تحتج سـلفیّهٔ العصـر الحاضر و الماضـی بعمل أهل الحـدیث من الحنابلـهٔ و الاَشاعرهٔ و لا تحتـجّ بفعل الاِمام أمیر المؤمنین - علیه السـلام - ربیب أحضان النبیّ ص و تلمیـذه الاَوّل و خلیفـهٔ المسـلمین أجمعین؟! عودهٔ نظریّهٔ التعطیل فی ثوب جدید لقد عادت نظریّهٔ التعطیل فی العصـر الحاضـر بشـکل جدیـد و هو انّ التحقیق فی المسائل الاِلهیـهٔ لا یمکن إلّامن خلال مطالعـهٔ الطبیعـهٔ، قال محمّد فرید وجدی: «بما انّ خصومنا یعتمدون علی الفلسـفهٔ الحسیّهٔ و العلم الطبیعی فی الدعوهٔ إلی مذهبهم فنجعلهما عمدتنا فی هذه المباحث، بل لا مناص لنا من الاعتماد علیهما، لَانّهما اللّذان أوصلا الاِنسان إلی هذه المنصّهٔ من العهد الروحانی». (۱) أقول: لا شکّ انّ القرآن یدعو إلی مطالعهٔ الطبیعهٔ کما مرّ، إلّا أنّ الکلام فی مدی کفایهٔ النظر فی الطبیعهٔ و دراسـتها فی البرهنهٔ علی المسائل التی طرحها القرآن الکریم مثل قوله سبحانه: «لَیْسَکَمِثْلِهِ شَیءٌ». (۲) «وَللّهِ الْمَثَلُ الاَعْلی». (۳)

- - -

(۱) لی أطلال المذهب المادی: ۱ |۱۶.

(۲) الشوری: ۱۱.

(۳) النحل: ۶۰

۶۹

«لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی». (۱) «هُوَ الْأَوَّلُ و الآخِرُ و الظاهِرُ و الْباطِنُ و هو بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ». (۲) «وَهُوَ مَعَکُمْ أَیْنَما کُنْتُمْ». (۳) إلی غیر ذلک من المباحث و المعارف التی لا تنفع دراسهٔ الطبیعهٔ و مطالعهٔ العالم المادّی فی فکِّ رموزها و الوقوف علی حقیقتها، بل تحتاج إلی مبادیَ و مقدّمات عقلیهٔ و أُسس منطقیهٔ. إنّ مطالعهٔ الطبیعهٔ تهدینا إلی أنّ للکون صانعاً عالماً قادراً و لکن لا تهدینا إلی أجوبهٔ عن سوَالات عدیدهٔ فی هذا المجال، مثلاً: هل الصانع أزلیّ أو حادث، واحد أو کثیر، بسیط أو مرکب، جامع لجمیع صفات الجمال و الکمال أو لا؟ هل لعلمه حدّ ینتهی إلیه أو لا؟ هل لقدرته نهایهٔ تقف عندها أو لا؟ هل هو أوّل الأَشیاء و آخرها؟ هل هو ظاهر الأَشیاء و باطنها؟ فالإمعان فی عالم الطبیعهٔ لا یفید فی الإجابهٔ عن هذه التساوَلات و غیرها من المعارف المطروحهٔ فی القرآن و عندئذٍ لا مناص عن سلوک أحد الطریقین: إمّا أن یصار إلی التعطیل و تحریم البحث حول هذه المعارف و إمّا الإذعان به وجود طریق عقلی یوصلنا إلی تحلیل هذه المعارف و بما انّ التعطیل مخالف لصریح العقل و النقل، فالمتعیّن هو الطریق الثانی و هو المطلوب.

- - -

(۱) طه: ۸.

(۲) الحدید:

۳.

(۳) الحدید:

۴

## الطرق الصحیحهٔ إلی معرفهٔ صفاته تعالی

الطرق الصحیحهٔ إلی معرفهٔ صفاته تعالی

الطرق الصحیحهٔ إلی معرفهٔ صفاته تعالی قدعرفت أنّ ذاته سبحانه و أسماءه و صفاته و إن کانت غیر مسانخهٔ لمدرکات العالم المحسوس، لکنّها لیست علی نحو یستحیل التعرّف علیها بوجه من الوجوه و من هنا نجد أنّ الحکماء و المتکلّمین یسلکون طرقاً مختلفهٔ للتعرّف علی ملامح العالم الربوبی وها نحن نشیر إلی هذه الطرق: الأَوّل: الطریق العقلی إذا ثبت کونه سبحانه غنیّاً غیر محتاج إلی شیء، فإنّ هذا الأَمر یمکن أن یکون مبدأً لإثبات کثیر من الصفات الجلالیهٔ، فانّ کلّ وصف استلزم خللاً فی غناه و نقصاً له، انتفی عنه و لزم سلبه عن ذاته و قد سلک الفیلسوف الإسلامی نصیر الدین الطوسی هذا السبیل للبرهنهٔ علی جملهٔ من الصفات الجلالیهٔ حیث قال: «وجوب الوجود یدلُّ علی سرمدیته و نفی الزائد و الشریک و المثل و الترکیب بمعانیه و الضد و التحیّز و الحلول و الاتحاد و الجههٔ و حلول الحوادث فیه و الحاجهٔ و الألم مطلقاً و اللذهٔ المزاجیهٔ و المعانی و الأَحوال و الصفات الزائدهٔ و الروَیهٔ». بل انطلق المحقّق من نفس هذه القاعدهٔ لإثبات سلسلهٔ من الصفات الثبوتیهٔ حیث قال:

۷۱

«وجوب الوجود یدل علی ثبوت الجود و الملک و التمام و الحقیّهٔ و الخیریهٔ و الحکمهٔ و التّجبّر و القهر و القیّومیهٔ». (۱) و قد سبقه إلی ذلک موَلّف الیاقوت إذ قال: «وهو (وجوب الوجود) ینفی جملهٔ من الصفات عن الذات الإلهیهٔ و انّه لیس بجسم و لا ـ جوهر و لا عرض و لا حالاً ً فی شیء و لا تقوم الحوادث به و إلاّ لکان حادثاً». (۲) و علی ذلک یمکن الإذعان بما فی العالم الربوبی من الکمال

و الجمال بثبوت أصل واحد و هو كونه سبحانه موجوداً غنياً و اجب الوجود، لَاجل بطلان التسلسل الذى عرفته و ليس إثبات غناه و وجوب وجوده أمراً مشكلًا على النفوس و من هذا تنفتح نوافذ على الغيب و التعرّف على صفاته الثبوتيهٔ و السلبيهٔ و ستعرف البرهنهٔ على هذه الصفات من هذا الطريق. الثانى: المطالعهٔ فى الآفاق و الاَنفس من الطرق و الاُصول التى يمكن التعرّف بها على صفات اللّه، مطالعهٔ الكون المحيط بنا و ما فيه من بديع النظام، فإنّه يكشف عن علم واسع و قدرهٔ مطلقهٔ عارفهٔ بجميع الخصوصيات الكامنهٔ فيه و كل القوانين التى تسود الكائنات، فمن خلال هذه القاعدهٔ و عبر هذا الطريق أى مطالعهٔ الكون، يمكن للاِنسان أن يهتدى إلى قسم كبير من الصفات الجماليهٔ و بهذا يتبيّن أنّ ذات اللّه سبحانه و صفاته ليست محجوبهٔ عن التعرّف

---

(۱) كشف المراد:

المقصد الثالث، الفصل الثانى، المسألهٔ: ۷ ۲۱.

(۲) أنوار الملكوت فى شرح الياقوت: ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۹۹

۷۲

المطلق و غير واقعهٔ فى اُفق التعقّل، حتّى نعطّل العقول و قد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه: «قُلِ انْظُرُوا ماذا فِى السَّماواتِ و الاَرْضِ». (۱) و قال سبحانه: «إِنَّ فى خَلْقِ السَّماواتِ و الاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ و النَّهارِ لآياتٍ لاُولى الاَلْبابِ». (۲) و قال سبحانه: «إِنَّ فى اخْتِلافِ اللَّيْلِ و النَّهارِ و ما خَلَقَ اللّه فِى السَّماواتِ و الاَرْضِ لآياتٍ لِقَومٍ يَتَّقُونَ». (۳) الثالث: الرجوع إلى الكتاب و السنهٔ الصحيحهٔ و هناك أصل ثالث يعتمد عليه أتباع الشرع و هو التعرّف على أسمائه و صفاته و أفعاله بما ورد فى الكتب السماويّهٔ و أقوال الاَنبياء و كلماتهم و ذلك بعدما ثبت وجوده سبحانه و قسم من صفاته و وقفنا على أنّ الاَنبياء مبعوثون من جانب اللّه و صادقون فى أقوالهم و كلماتهم و باختصار، بفضل الوحى الّذى لا خطأ فيه و لا زلل نقف على ما فى المبدأ الاَعلى من نعوت و شوَون، فمن ذلك قوله سبحانه: «هُوَ اللّهُ الَّذِى لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ

---

(۱) يونس: ۱۰۱.

(۲) آل عمران: ۱۹۰.

(۳) يونس: ۶

۷۳

«الْعَزِيْزُ الْجَبارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا يُشْرِكُونَ* هُوَ اللّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الاَسْماءُ الْحُسْنى يُسَبِّحُ لَهُ ما فِى السَّماواتِ و الاَرْضِ و هو الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». (۱) الرابع: الكشف و الشهود و هناك ثلّهٔ قليلهٔ يشاهدون بعيون القلوب ما لا يدرك بالاَبصار، فيرون جماله و جلاله و صفاته و أفعاله بإدراك قلبى، يدرك لَاصحابه و لا يوصف لغيرهم و الفتوحات الباطنيهٔ من المكاشفات أو المشاهدات الروحيهٔ و الاِلقاءات فى الروع غير مسدودهٔ، بنص الكتاب العزيز. قال سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً». (۲) أى يجعل فى قلوبكم نوراً تفرّقون به بين الحقّ و الباطل و تميّزون به بين الصحيح و الزائف، لا ـ بالبرهنهٔ و الاستدلال بل بالشهود و المكاشفهٔ و قال سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَل لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِر لَكُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (۳) و المراد من النور هو ما يمشى المؤمن فى ضوئه طيلهٔ حياته فى

---

(۱) الحشر: ۲۲ ۲۳.

(۲) الاَنفال: ۲۹.

(۳) الحدید:

۲۸

۷۴

معاشه و معاده، فی دینه و دنیاه. (۱) و قال سبحانه: «وَالَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا». (۲) إلی غیر ذلک من الآیات الظاهرة فی أنّ المؤمن یصل إلی معارف و حقائق فی ضوء المجاهدة و التقوی، إلی أن یقدر علی رؤیة الجحیم فی هذه الدنیا المادیة. قال سبحانه: «کَلّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقین* لَتَرَوُنَّ الْجَحیم». (۳) نعم لیس کلُّ من رمی، أصاب الغرض و لیست الحقائق رمیة للنبال و إنّما یصل إلیها الأمثل فالأمثل، فلا یحظی بما ذکرناه من المکاشفات الغیبیة و الفتوحات الباطنیة إلاّ النزر القلیل ممّن خلّص روحه و صفّا قلبه.

- - -

(۱) أمّا فی الدنیا فهو النور الذی أشار إلیه سبحانه بقوله: (أَوَ مَنْ کانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْناهُ و جعلنا لَهُ نُوراً یَمْشِی بِهِ فِی النّاسِ کَمَنْ مَثَلُهُ فِی الظُّلُماتِ لَیْسَبِخارِجٍ مِنْها). (الأنعام:

۱۲۲) و أمّا فی الآخرة فهو ما أشار إلیه سبحانه بقوله: (یَوْمَ تَرَی الْمُؤْمِنینَ وَ الْمُؤْمِناتِ یَسْعی نُورُهُمْ بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ بِأَیْمانِهِمْ). (الحدید: ۱۲).

(۲) العنکبوت: ۲۹.

(۳) التکاثر: ۵ ۶

## الفصل الثانی: القسیمات الرائجة فی صفاته سبحانه

الفصل الثانی: القسیمات الرائجة فی صفاته سبحانه

الفصل الثانی التقسیمات الرائجة فی صفاته سبحانهقد ذکروا لصفاته تعالی تقسیمات و هی:

۱. الصفات الجمالیة و الجلالیة إذا کانت الصفة مثبتة لجمال و مشیرة إلی واقعیة فی ذاته تعالی سمّیت «ثبوتیة» أو «جمالیة» و إذا کانت الصفة هادفة إلی نفی نقص و حاجة عنه سبحانه سمّیت «سلبیة» أو «جلالیة». فالعلم و القدرة و الحیاة من الصفات الثبوتیة المشیرة إلی وجود کمال و واقعیة فی الذات الإلهیة و لکن نفی الجسمانیة و التحیّز و الحرکة و التغیّر من الصفات السلبیة الهادفة إلی سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه. قال صدر المتألّهین: «إنّ هذین الإصطلاحین [الجمالیة] و [الجلالیة] قریبان ممّا ورد فی

۷۶

الکتاب العزیز، قال سبحانه: «تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ و الإِکْرامِ». (۱) فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغیر و صفة الإکرام ما تکرّمت ذاته بها و تجمّلت، فیوصف بالکمال و ینزّه بالجلال». (۲)

۲. صفات الذات و صفات الفعل قسّم المتکلّمون صفاته سبحانه إلی صفة الذات و صفة الفعل و الأوّل: ما یکفی فی وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، کالقدرة و الحیاة و العلم و الثانی: ما یتوقف توصیف الذات به علی فرض الغیر وراء الذات و هو فعله سبحانه. فصفات الفعل هی المنتزعة من مقام الفعل، بمعنی انّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل و ذلک کالخلق و الرزق و نظائرهما من الصفات الفعلیة الزائدة علی الذات بحکم انتزاعها من مقام الفعل و معنی انتزاعها، انّا إذ نلاحظ النعم التی یتنعّم بها الناس و ننسبها إلی اللّه سبحانه، نسمّیها رزقاً رزقه اللّه سبحانه، فهو رزّاق و مثل ذلک الرّحمة و المغفرة فهما یطلقان علیه علی الوجه الذی بیّناه.

۳. الحقیقیّة و الإضافیّة و للصّفات تقسیم آخر و هو تقسیمها إلی الحقیقیّة و الإضافیّة و المراد من الأُولی ما تتصف به الذات حقیقة و هی إمّا ذات إضافة کالعلم و القدرة،

- - -

(۱) الرحمن: ۷۸.

(۲) الاَسفار: ۶|۱۱۸

۷۷

و أما حقيقة محضة كالحياة و الاِضافية هى الصفات الانتزاعيّة كالعالميّة و القادريّة و الخالقية و الرازقية و العليّة.

۴. الصفات الخبريّة و المراد منها ما ورد توصيفه تعالى بها فى الخبر الاِلهى من الكتاب و السنة من العلو و كونه ذا وجه و يدين و أعين، إلى غير ذلك من الاَلفاظ الواردة فى القرآن أو الحديث التى لو أُجريت على اللّه سبحانه بمعانيها المتبادرة عند العرف لزم التجسيم و التشبيه. هل أسماء اللّه توقيفيّة؟ نقل غير واحد من المتكلّمين و المفسّرين أنّ أسماءه تعالى و صفاته توقيفية و جوّزوا إطلاق كلّ ما ورد فى الكتاب و الاَحاديث الصحيحة دعاءً أووصفاً له و إخباراً عنه و منعوا كلّ مالم يرد فيهما و سمّوا ذلك إلحاداً فى أسمائه و على ذلك منع جمهور أهل السنّة كلّ ما لم يأذن به الشارع، مطلقاً و جوّز المعتزلة ما صحّ معناه و دلّ الدليل على اتصافه به و لم يوهم إطلاقه نقصاً و قد مال إلى قول المعتزلة بعض الاَشاعرة، كالقاضى أبى بكر الباقلانى و توقف إمام الحرمين الجوينى و التفصيل يقع فى مقامين: الاَوّل: تفسير ما استدلوا به من الآية. الثانى: تجويز مالم يوهم إطلاقه نقصاً. أمّا الاَوّل: فقد قال سبحانه: «وَلِلّهِ الاَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فى أَسْمائِهِ»

۷۸

سَيُجْزَوْنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ». (۱) الاستدلال مبنى على أمرين: أ. إنّ اللام فى الاَسماء الحسنى للعهد، تشير إلى الاَسماء الواردة فى الكتاب و السنة الصحيحة. ب. إنّ المراد من الاِلحاد، التعدّى إلى غير ما ورد. وكلا ـ الاَمرين غير ثابت، أمّا الاَوّل فالظاهر أنّ اللام للاِستغراق قدّم عليها لفظ الجلالة لاَجل إفادة الحصر و معنى الآية إنّ كلّ اسم أحسن فى عالم الوجود فهو للّه سبحانه، لا يشاركه فيه أحد، فإذا كان اللّه سبحانه ينسب بعض هذه الاَسماء إلى غيره كالعالم و الحى، فأحسنها للّه، أعنى: الحقائق الموجودة بنفسها الغنية عن غيرها و الثابت لغيره من العلم و الحياة و القدرة المفاضة من جانبه سبحانه، من تجليات صفاته و فروعها و شوَونها و الآية بمنزلة قوله سبحانه: «أَنّ الْقُوَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً». (۲) و قوله سبحانه: «إِنّ الْعِزَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً». (۳) إلى غير ذلك و على ذلك فمعنى الآية أنّ للّه سبحانه حقيقةُ كلّ اسم أحسن لا يشاركه غيره إلّابما ملّكهم منه، كيف ما أراد و شاء و أمّا الثانى: فلاَنّ الاِلحاد هو التطرّف و الميل عن الوسط إلى أحد

- - -

(۱) الاَعراف: ۱۸۰.

(۲) البقرة: ۱۶۵.

(۳) يونس: ۶۵

۷۹

الجانبين و أمّا الاِلحاد فى أسمائه فيتحقّق بأُمور:

۱. إطلاق أسمائه على الاَصنام بتغيير مّا، كإطلاق «اللاّت» المأخوذة من الاِله بتغيير، على الصنم المعروف و إطلاق «العُزّى» المأخوذ من العزيز و «المناة» المأخوذ من المنّان، فيلحدون و يميلون عن الحقّ بسبب هذه الاِطلاقات لاِرادتهم التشريك و الحط من مرتبة اللّه و تعلية ما صنعوه من الاَصنام و سيجزى هوَلاء على طبق أعمالهم فلا يصل النقص إلى اللّه و لا يرتفع مقام مصنوعاته.

۲. تسميته بما لا يجوز وصفه به لما فيه من النقص، كوصفه سبحانه بأبيض الوجه و جعد الشعر و من هذا القبيل تسميته سبحانه بالماكر و الخادع تمسّكاً بقوله سبحانه: «وَمَكَرُوا وَ مَكَرَ اللّهُ و اللّهُ خَيْرُ الْماكِرين». (۱) و قوله سبحانه: «إِنّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللّهَ و هو

خادِعُهُمْ». (۲) فإنّ المتبادر من هذين اللفظين غير ما هو المتبادر من الآية، فإنّ المتبادر منهما منفردين مفهوم يلازم النقص و العيب بخلاف المفهوم من الآيتين فإنّه جزاءُ الخادع و الماكر على وجه لا يبقى لفعلهما أثر.

۳. تسميته ببعض أسمائه الحسنى دون بعض كأن يقولوا «يا اللّه» و لا يقولوا «يا رحمن» و قد قال اللّه تعالى: «قُلِ ادْعُوا اللّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى». (۳)

---

(۱) آل عمران: ۵۴.

(۲) النساء: ۱۴۲.

(۳) الإسراء: ۱۱۰

۸۰

و قال سبحانه: «و إذا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا للرَّحْمنِ قالُوا و ما الرَّحْمنُ أَنَسْجُدُ لِما تَأْمُرُنا وَ زادَهُمْ نُفُوراً». (۱) إلى غير ذلك من أقسام الإلحاد و العدول عن الحق فى أسمائه و بذلك يظهر أنّه لا مانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلى، أو الأبدى و إن لم ترد فى النصوص، إذ ليس فى إطلاقها عليه سبحانه طروء نقص أوإيماء إلى عيب، مع أنّه سبحانه يقول: «صُنْعَ اللّهِ الّذى أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ». (۲) هذا كلّه حول المقام الأوّل و أمّا المقام الثانى: و هو تجويز تسميته تعالى بكلّما يدل على الكمال أو يتنزّه عن النقص و العيب، فذلك لأنّ الألفاظ التى نستعملها فى حقّه سبحانه لم توضع إلّا لما نجده فى حياتنا المشوبة بالنقص و العيب، فالعلم فينا الإحاطة بالشىء من طريق أخذ صورته من الخارج بوسائل مادّية و القدرة فينا هى المنشئيّة للفعل بكيفية مادّيّة موجودة فى عضلاتنا و من المعلوم أنّ هذه المعانى لا يصحّ نسبتها إلى اللّه إلّا بالتجريد، كأن يفسّر العلم بالإحاطة بالشىء بحضوره عند العالم و القدرة المنشئيّة للشىء بإيجاده و مثله مفاهيم الحياة و الإرادة و السمع و البصر، فلا تطلق عليه سبحانه إلّا بما يليق بساحة قدسه، منزّهة عن النقائص، فإذا كان الأمر على هذا المنوال فى الأسماء التى وردت فى النصوص فيسهل الأمر فيمالم يرد فيها و كان رمزاً للكمال أو مُعرباًعن فعله سبحانه على صفحات الوجود، أو

---

(۱) الفرقان: ۶۰.

(۲) النمل: ۸۸

۸۱

مشيراً إلى تنزيهه و غير ذلك من الملاكات المسوغة لتسميته و توصيفه. نعم بما أنّ العوام من الناس ربما لا يتبادر إلى أذهانهم ما يدلّ على الكمال أو يرمز إلى التنزيه، فيبادرون إلى تسميته و توصيفه بأسماء و صفات فيها أحد المحاذير السابقة، فمقتضى الاحتياط فى الدين الاقتصار فى التسمية بما ورد من طريق السمع بل التجنّب عن الإجراء و الإطلاق عليه سبحانه و إن لم يكن هناك تسمية

## الفصل الثالث: الصفات الثبوتية الذاتية

### [سؤال]

هل أسماء الله توقيفيّة؟

### ۱. علمه تعالى

الفصل الثالث الصفات الثبوتیهٔ الذاتیهٔ

۱علمه تعالی ما هوالعلم؟ عرّف العلم بأنّه صورهٔ حاصلهٔ من الشیء فی الذهن و هذا التعریف لا یشمل إلّا العلم الحصولی، مع أنّ هناک قسماً آخر للعلم و هو العلم الحضوری و الفرق بین القسمین انّ فی العلم الحصولی ما هو حاضر عند العالم و حاصل له هی الصورهٔ المنتزعهٔ من الشیء بأدوات الاِحساس و هذه الصورهٔ الذهنیهٔ وسیلهٔ وحیدهٔ لدرک الخارج و إحساسه و لَاجل ذلک أصبح الشیء الخارجی معلوماً بالعرض و الصورهٔ الذهنیهٔ معلومهٔ بالذات و أمّا العلم الحضوری فهو عبارهٔ عن حضور المدرَک لدی المدرِک من دون توسط أیّ شیء و ذلک کعلم الاِنسان بنفسه

۸۳

علی ضوء ما ذکرنا من تقسیم العلم إلی الحصولی و الحضوری یصحّ أن یقال: «إنّ العلم علی وجه الاِطلاق عبارهٔ عن حضور المعلوم لدی العالم» و هذا التعریف یشمل العلم بکلا قسمیه، غیر انّ الحاضر فی الاَوّل هو الصورهٔ الذهنیهٔ دون الواقعیهٔ الخارجیهٔ و فی الثانی نفس واقعیهٔ المعلوم من دون و سیط بینها و بین العالم. إذا وقفت علی حقیقهٔ العلم، فاعلم أنّ الاِلهیّین أجمعوا علی أنّ العلم من صفات اللّه الذاتیهٔ الکمالیهٔ و انّ العالم من أسمائه الحسنی و هذا لم یختلف فیه اثنان علی إجماله و لکن مع ذلک اختلفوا فی حدود علمه تعالی و کیفیته علی أقوال، یلزمنا البحث عنها لتحقیق الحال فی هذا المجال، فنقول:

۱. علمه سبحانه بذاته قد ذکروا لاِثبات علمه تعالی بذاته وجوهاً من البراهین نکتفی بذکر وجهین منها: الاَوّل: مفیض الکمال لیس فاقداً له إنّه سبحانه خلق الاِنسان العالم بذاته علماً حضوریاً، فمعطی هذا الکمال یجب أن یکون واجداً له علی الوجه الاَتم و الاَکمل، لاَنّ فاقد الکمال لا یعطیه و نحن و إن لم نحط و لن نحیط به خصوصیهٔ حضور ذاته لدی ذاته، غیر انّا نرمز إلی هذا العلم ب «حضور ذاته لدی ذاته و علمه بها من دون وساطهٔ شیء فی البین»

۸۴

الثانی: التجرّد عن المادهٔ ملاک الحضور ملاک الحضور و الشهود العلمی لیس إلّا تجرّد الوجود عن المادّهٔ، فإنّ الموجود المادّی بما انّه موجود کمّی ذو أبعاض و أجزاء لیس لها وجود جمعی و یغیب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلی أنّه فی تحوّل و تغیّر دائمی، فلا یصحّ للموجود المادّی من حیث إنّه مادّی أن یعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاک العلم الذی هو حضور شیء لدی آخر. فإذا کان الموجود منزّهاً من المادّهٔ و الجزئیهٔ و التبعّض، کانت ذاته حاضرهٔ لدیها حضوراً کاملًا و بذلک نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجوداً علی مستوی عال من التجرّد و البساطهٔ عاریاً عن کلّ عوامل الغیبهٔ التی هی من خصائص الکائن المادّی، کانت ذاته حاضرهٔ لدیه و هذا معنی علمه سبحانه بذاته أی حضور ذاته لدی ذاته بأتمّ وجه لتنزّهه عن المادّیهٔ و الترکّب و التفرّق کما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحید. ثمّ إنّ المغایرهٔ الاعتباریهٔ تکفی لانتزاع عناوین العلم و المعلوم و العالم من ذات واحدهٔ و لیس التغایر الحقیقی من خواصّ العلم حتّی یستشکل فی علم الذات بنفس ذاته بتوحّد العالم و المعلوم، بل الملاک کلّه هو الحضور و هذا حاصل فی الموجود المجرّد کما تقدّم و بذلک یظهر و هن ما استدلّ به النافون لعلمه تعالی بذاته من لزوم التغایر الحقیقی بین العالم و المعلوم.

۲. علمه سبحانه بالاَشیاء قبل إیجادها إنّ علمه سبحانه بالاَشیاء علی قسمین: علم قبل الاِیجاد و علم بعد الاِیجاد و نستدل علی القسم الاَوّل بوجهین:

۸۵

الاَوّل: العلم بالسّبب علم بالمسبّب إنّ العلم بالسبب و العلّهٔ بما هو سبب و علّهٔ، علم بالمسبّب و المراد من العلم بالسّبب و العلّهٔ، العلم بالحیثیهٔ التی صارت مبدأ لوجود المعلول و حدوثه و لتوضیح هذه القاعدهٔ نمثل بمثالین:

۱. انّ المنجّم العارف بالقوانین الفلکیّهٔ و المحاسبات الکونیّهٔ یقف علی أنّ الخسوف و الکسوف أو ما شاکل ذلک یتحقّق فی وقت

أو وضع خاص و ليس علمه بهذه الطوارىَ، إلاّ من جهة علمه بالعلّة من حيث هى علّة لكذا و كذا.

۲. انّ الطبيب العارف بحالات النبض و أنواعه و أحوال القلب و أوضاعه يقدر على التنبّؤ بما سيصيب المريض فى مستقبل أيامه و ليس هذا العلم إلاّ من جهة علمه بالعلّة من حيث هى علّة. إذا عرفت كيفيّة حصول العلم بالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلّة نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه و ذاته تعالى علّة له و قد تقدّم انّ ذاته سبحانه عالم بذاته و بعبارة أُخرى: العلم بالذات علم بالحيثية التى صدر منها الكون بأجمعه و العلم بتلك الحيثية يلازم العلم بالمعلول. قال صدر المتألّهين: «إنّ ذاته سبحانه لمّا كانت علّة للَاشياء بحسب وجودها و العلم بالعلّة يستلزم العلم بمعلولها ... فتعقّلها من هذه الجهة لابدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد». (۱)

---

(۱) الاَسفار: ۶|۲۷۵

۸۶

الثانى: إتقان الصنع يدلّ على علم الصانع إنّ وجود المعلول كما يدلّ على وجود العلّة، كذلك خصوصيّاته تدلّ على خصوصيّات علّته، فإنّ المصنوع من جهة الترتيب الذى فى أجزائه و من جهة موافقة جميع الاَجزاء للغرض المقصود من ذلك المصنوع، يدلّ على أنّه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات. فالعالم بما انّه مخلوق للّه سبحانه يدلّ ما فيه من بديع الخلق و دقيق التركيب على أنّ خالقه عالم بما خلق، عليم بما صنع، فالخصوصيات المكنونة فى المخلوق ترشدنا إلى صفات صانعه و قد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله: «أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ و هو اللَّطِيفُ الْخَبيرُ». (۱) و قال الإمام على - عليه السلام - : «وعَلِمَ ما يمضى و ما مضى، مبتدع الخلائق بعلمه و منشئهم بحكمه». (۲) و قال الإمام على بن موسى الرضا (عليهما السّلام) : «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته و وضع كلّ شىء منه موضعه بعلمه». (۳) و إلى هذا الدليل أشار المحقّق الطوسى فى «تجريد الاعتقاد» بقوله: «والإحكام دليل العلم».

---

(۱) الملك: ۱۴.

(۲) نهج البلاغة: الخطبة ۱۹۱.

(۳) بحار الاَنوار: ۴|۸۵

۸۷

۳. علمه سبحانه بالاَشياء بعد إيجادها إنّ كلّ ممكن، معلول فى تحقّقه للّه سبحانه و ليس للمعلولية معنى سوى تعلّق وجود المعلول بعلّته و قيامه بها قياماً واقعياً كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، فكما انّ المعنى الحرفى بكل شوَونه قائم بالمعنى الاسمى فهكذا المعلول قائم بعلّته المفيضة لوجوده و ما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن وجود علّته، إذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال و هو لا يجتمع مع كونه ممكناً. فلازم الوقوع فى حيطته و عدم الخروج عنها، كون الاَشياء كلّها حاضرة لدى ذاته و الحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم و يترتب على ذلك انّ العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه و على سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنية التى تخلقها النفس فى وعاء الذهن، فهى فعل النفس و فى نفس الوقت علمها و لا تحتاج النفس فى العلم بتلك الصور إلى صور ثانية و كما أنّ النفس محيطة بتلك الصور و هى قائمة بفاعلها و خالقها، فهكذا العالم دقيقه و جليله مخلوق للّه سبحانه قائم به و هو محيط به، فعلم اللّه و فعله مفهومان مختلفان و لكنهما متصادقان فى الخارج و قد اتّضح بما تعرّفت أنّ علمه تعالى بأفعاله بعد إيجادها حضورى، كما أنّ علمه سبحانه بذاته و بأفعاله قبل إيجادها حضورى، فإنّ المناط فى كون العلم حضورياً هو حصول نفس المعلوم و حضوره لدى العالم لا حضور صورته و ماهيته و هذا المناط متحقّق فى علمه تعالى بذاته و بأفعاله

مطلقاً

۸۸

علمه تعالی بالجزئیات و الاِمعان فیما ذکرنا حول الموجودات الاِمکانیهٔ یوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئیات وضوحاً کاملاً و ذلک لما تقدّم انّ نفس وجود کلِّ شیء عین معلومیته للّه تعالی و لا فرق فی مناط هذا الحکم بین المجرّد و المادّی و الکلّی و الجزئی، فکما انّ الموجود الثابت معلوم له تعالی بثباته، کذلک الموجود المتغیّر معلوم للّه سبحانه بتغیره و تبدّله فالاِفاضهٔ التدریجیّهٔ و الحضور بوصف التدرّج لدیه سبحانه یلازم علمه تبارک و تعالی بالجزئیّات الخارجیّهٔ. شبهات المنکرین قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئیات و بقی الکلام فی تحلیل الشبهات التی أُثیرت فی هذا المجال و إلیک بیانها:

۱. العلم بالجزئیات یلازم التغیّر فی علمه تعالی قالوا لو علم سبحانه ما یجری فی الکون من الجزئیات لزم تغیّر علمه بتغیّر المعلوم و إلاّ لانتفت المطابقهٔ و علی هذا فهو سبحانه إنّما یعلم الجزئیات من حیث هی ماهیات معقولهٔ لا بما هی جزئیهٔ متغیّرهٔ. إنّ الشبههٔ قائمهٔ علی فرض کون علمه سبحانه بالاَشیاء علماً حصولیاً علی طریق الصور المرتسمهٔ القائمهٔ بذاته سبحانه و عند ذلک یکون التغیّر فی المعلوم ملازماً لتغیّر الصور القائمهٔ به و یلزم علی ذلک کون ذاته محلاًـ للتغیّر و التبدّل و قد عرفت أنّ علمه تعالی بالموجودات حضوری بمعنی أنّ الاَشیاء بهویّاتها الخارجیهٔ و حقائقها العینیهٔ حاضرهٔ لدیه سبحانه، فلا مانع من

۸۹

القول بطروء التغیّر علی علمه سبحانه إثر طروء التغیّر علی الموجودات العینیهٔ، فإنّ التغیّر الممتنع علی علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتی و أمّا العلم الفعلی أی العلم فی مقام الفعل، فلاـ مانع من تغیّره کتغیّر فعله، فإنّ العلم فی مقام الفعل لا یعدو عن کون نفس الفعل علمه لا غیر.

۲. إدراک الجزئیات یحتاج إلی آلهٔ إنّ إدراک الجزئیات یحتاج إلی أدوات مادّیهٔ و آلات جسمانیهٔ و هو سبحانه منزّه عن الجسم و لوازمه الجسمانیّهٔ و الجواب عن هذه الشبههٔ واضح، فإنّ العلم بالجزئیات عن طریق الاَدوات المادیّهٔ إنّما هو شأن من لم یحط الاَشیاء إحاطهٔ قیّومیّهٔ و لم تکن الاَشیاء قائمهٔ به حاضرهٔ لدیه، کالاِنسان فی علمه الحصولی بالجزئیات الخارجیهٔ، فإنّ علمه بها لمّا کان عن طریق انتزاع الصور بوسیلهٔ الاَدوات الحسیّهٔ کان إدراک الجزئیات متوقفاً علی تلک الاَدوات و أمّا الواجب عزّ اسمه فلمّا کان علمه عن طریق إحاطته بالاَشیاء و قیامها به قیاماً حقیقیاً فلا یتوقّف علمه بها علی الاَدوات و إعمالها. تکملهٔ قد ورد فی الشریعهٔ الاِسلامیهٔ الحقّهٔ توصیفه تعالی بالسمع و البصر وعدّ السمیع و البصیر من أسمائه سبحانه (۱) و الحقّ انّ سمعه و بصره تعالی لیسا وصفین یغایران وصف العلم، إنّما المغایرهٔ بلحاظ المفهوم لاـ من حیث الحقیقهٔ و المصداق، فقد عرفت أنّ جمیع العوالم الاِمکانیهٔ حاضرهٔ لدیه سبحانه، فالاَشیاء علی الاِطلاق و المسموعات و المبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه و فی الوقت نفسه علمه تعالی.

ـ ـ ـ

(۱) انّه سبحانه وصف نفسه بالبصیر ۴۲ مرّهٔ و بالسمیع ۴۱ مرّهٔ فی الکتاب العزیز

۹۰

ثمّ إنّ الملاک المتقدّم و إن کان موجوداً فی المشمومات و المذوقات و الملموسات، فإنّها أیضاً حاضرهٔ لدیه سبحانه کالمسموعات و المبصرات، لکن لمّا کان إطلاق هذه الاَسماء ملازماً للمادّهٔ و الاِحساس فی أذهان الناس، لم یصحّ إطلاق اللامس و الذائق و الشامّ علیه و من الغایات التی یرشد إلیها الذکر الحکیم فی مقام التوصیف بالسمیع و البصیر هو إیقاف الاِنسان علی أنّ ربّه سمیع یسمع ما یتلفّظه من کلام، بصیر یری کلّ عمل یصدر منه فیحاسبه یوماً حسب ما سمعه ورآه. ثمّ إنّ بعض المتکلّمین قد عدّ الاِدراک من صفاته تعالی و المدرک بصیغهٔ الفاعل من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه: «لا تُدْرِکُهُ الاَبْصارُ و هو یُدْرِکُ الاَبْصارَ و هو اللَّطیفُ الْخَبیرُ». (۱) و لا شکّ انّه سبحانه بحکم الآیهٔ الشریفهٔ مدرک، لکن الکلام فی أنّ الاِدراک هل هو وصف وراء العلم بالکلیات و الجزئیات؟

أو هو يعادل العلم ويرادفه؟ أو هو علم خاص؟ و الاَقرب هوالاَخير و هو العلم بالموجودات الجزئيهٔ العينيهٔ، فإدراكه سبحانه هو شهود الاَشياء الخارجيهٔ و و قوفه عليها وقوفاً تاماً. قال سبحانه: «أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهيدٌ». (۲)

---

(۱) الاَنعام:

.۱۰۳

(۲) فصلت: ۵۳

## ۲. قدرته تعالى

۲. قدرته تعالى

۲قدرته تعالى اتّفق الإلهيّون على أنّ القدرهٔ من صفاته الذاتيهٔ الكماليهٔ كالعلم و لاَجل ذلك يعدّالقادر و القدير من أسمائه سبحانه. تعريف القدرهٔ إنّ هناك تعريفين للقدرهٔ مشهورين: أحدهما: أنّها عبارهٔ عن صحّهٔ الفعل و الترك و المراد من الصحّهٔ: الإمكان، فالقادر هو الّذى يصحّ أن يفعل و أن يترك و الثانى: أنّها عبارهٔ عن صدور الفعل بالمشيّهٔ و الاختيار، فالقادر من إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و قد أُورد على التعريف الاَوّل بأنّ الإمكان المأخوذ فى التعريف، إمّا إمكان ماهوى يقع وصفاً للماهيهٔ، أو إمكان استعدادى يقع وصفاً للمادّهٔ؛ و على كلا التقديرين لا يصحّ أخذه فى تعريف قدرته سبحانه، لاَنّ اللّه تعالى منزّه عن الماهيهٔ و المادّهٔ و المراد من المشيّهٔ فى التعريف الثانى هو الاختيار الذاتى له سبحانه، فهو تعالى يفعل باختياره الذاتى و يترك كذلك، أى ليس فعله و تركه لازماً عليه لعدم وجود قدرهٔ غالبهٔ تضطرّه على الفعل أو الترك

۹۲

برهان قدرته تعالى استدلّ على قدرته سبحانه بوجوه نكتفى بواحد منها و هو برهان إحكام الصنع و إتقانه. توضيحه: أنّه قد عرفت فى الاَبحاث المتقدّمهٔ انّ الفعل كما يدلّ على وجود الفاعل، كذلك خصوصياته تدلّ على خصوصيات الفاعل، فإذا كان الفعل متّسماً بالإحكام و الإتقان و الجمال و البهاء يدلّ ذلك على علم الفاعل بتلك الجهات و قدرته على إيجاد مثل ذلك الصنع و لاَجل ذلك نرى أنّه سبحانه عندما يصف روائع أفعاله و بدائع صنعه فى آيات الذكر الحكيم، يختمها بذكر علمه تعالى و قدرته، يقول سبحانه: «اللّهُ الّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ و من الاَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الاَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنّ اللّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً». (۱) فالإحكام و الإتقان فى الفعل آيتا العلم و علامتا القدرهٔ و انّا نرى فى كلمات الإمام على - عليه السلام - انّه يستند فى البرهنهٔ على قدرته تعالى بروعهٔ فعله و جمال صنعه سبحانه: قال - عليه السلام - : «وأرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته». (۲)

---

(۱) الطلاق: ۱۲.

(۲) نهج البلاغهٔ: خطبهٔ الاَشباح، الخطبهٔ ۹۱

۹۳

و قال أيضاً: «وأقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته و عظيم قدرته». (۱) و قال أيضاً: «فأقام من الاَشياء أودها و نهج حدودها و لاءم بقدرته بين متضادّها». (۲) سعهٔ قدرته تعالى إنّ الفطرهٔ البشريهٔ تقضى بأنّ الكمال المطلق الذى ينجذب إليه الإنسان فى بعض الاَحايين قادر على كلّ شىء ممكن و لا يتبادر إلى الاَذهان أبداً لولا تشكيك المشكّكين انّ لقدرته حدوداً، أو انّه قادر على شىء دون شىء و لقد كان المسلمون فى الصدر الاَوّل على هذه العقيدهٔ استلهاماً من كتاب اللّه العزيز الناصّ على عموميهٔ قدرهٔ اللّه سبحانه.

قال سبحانه: «وَكانَ اللّهُعَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديراً». (۳) و قال تعالى: «وَكانَ اللّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً». (۴) كما صرّح بعمومية قدرته تعالى فى الاَحاديث المرويّة عن أئمّة أهل البيت:

- - -

(۱) نهج البلاغة: الخطبة ۱۶۵.

(۲) نهج البلاغة: الخطبة ۹۱.

(۳) الاَحزاب: ۲۷.

(۴) الكهف: ۴۵.

۹۴

قال الاِمام الصادق - عليه السلام - : «الاَشياء له سواء علماً و قدرةً و سلطاناً و ملكاً و إحاطةً». (۱) البرهان العقلى على عمومية قدرته تعالى إذا تعرّفت على قضاء الفطرة على عموميّة قدرته تعالى و نصّ القرآن و الحديث على ذلك، فاعلم أنّ هناك براهين عقلية على ذلك نكتفى بتقرير واحد منها و هو: إنّ وجوده سبحانه غير محدود و لا متناه، بمعنى انّه وجود مطلق لا يحدّه شىء من الحدود العقلية و الخارجية و ما هو غير متناه فى الوجود، غير متناه فى الكمال و الجمال، لاَنّ منبع الكمال هو الوجود، فعدم التناهى فى جانب الوجود يلازم عدمه فى جانب الكمال و أىّ كمال أبهى من القدرة، فهى غير متناهية تبعاً لعدم تناهى وجوده و كماله. دفع شبهات فى المقام ثمّ إنّ هناك شبهات، اُوردت على القول بعمومية قدرته تعالى ربما يعسر دفعها على الطالب، يجب أن نذكرها و نبين وجه الدفع عنها:

۱. هل هو سبحانه قادر على خلق مثله؟ فلو اُجيب بالاِيجاب لزم افتراض الشريك له سبحانه و لو اُجيب بالنفى ثبت ضيق قدرته و عدم عمومها و يدفع ذلك بأنّه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلّق القدرة به أو عدمه،

- - -

(۱) التوحيد للصدوق: الباب۹، الحديث ۱۵

۹۵

و الوجه فى امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعنى: كون شىء واحد واجباً بالذات و ممكناً كذلك، فإنّ ذلك المثل بما انّه مخلوق، يكون ممكناً و بما انّه مثل له تعالى، فهو وا جب بالذات و هو محال بالضرورة.

۲. هل هو قادر على أن يجعل العالم الفسيح فى البيضة من دون أن يصغر حجم العالم أو تكبر البيضة؟ و الجواب عنه كسابقه، فإنّ جعل الشىء الكبير فى الظرف الصغير أمر ممتنع فى حدّ ذاته، إذ البداهة تحكم بأنّ الظرف يجب أن يكون مساوياً للمظروف، فجعل الشىء الكبير فى الظرف الصغير يستلزم كون ذلك الظرف مساوياً للمظروف لما يقتضيه قانون مساواة الظرف و المظروف و أن يكون أصغر منه غير مساوٍ له لما هو المفروض و هذا محال و إنّما يبحث عن عمومية القدرة و عدمها بعد فرض كون الشىء ممكناً فى ذاته و إلى هذا أشار الاِمام على - عليه السلام - فى الجواب عن نفس السوَال بقوله: «إنّ اللّه تبارك و تعالى لا ينسب إلى العجز و الذى سألتنى لا يكون». (۱)

۳. هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه، فإن اُجيب بالاِيجاب لزم عدم سعة قدرته حيث لا يقدر على إفنائه و إن اُجيب بالسلب لزم أيضاً عدم عموم قدرته و الجواب عنه: انّ الشىء المذكور بما انّه ممكن فهو قابل للفناء و بما انّه مقيّد بعدم إمكان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضية كون شىء واحد ممكناً و واجباً، قابلاً للفناء و غير قابل له و هو محال، فالفرض المذكور مستلزم للمحال و المستلزم للمحال محال و هو خارج عن موضوع بحث عموميّة القدرة، كما تقدّم.

- - -

(۱) التوحيد للصدوق: الباب۹، الحديث۹

۹۶

## ۳. حیاته تعالی

۳. حیاته تعالی

۳حیاته تعالی اتّفق الاِلهیّون علی أنّ الحیاة من صفاته تعالی و انّ الحیّ من أسمائه الحسنی و لکن إجراء هذا الاسم علیه سبحانه یتوقّف علی فهم معنی الحیاة و کیفیة إجرائها علی اللّه تعالی، فنقول: الدرک و الفعل رکنان للحیاة إنّ الحیاة المادّیة فی النبات و الحیوان و الاِنسان بما انّه حیوان تقوم بأمرین، هما: الفعّالیّة و الدرّاکیّة، فالخصائص الاَربع (۱) التی ذکرها علماء الطبیعة راجعة إلی الفعل و الانفعال و التأثیر و التأثّر و نرمز لها «بالفعّالیّة»، کما نرمز إلی الحسّ و الاِدراک المتسالم علی وجودهما فی أنواع الحیوان و قد یقال به وجودهما فی النبات أیضاً، ب «الدرّاکیّة» فالحیّ هو الدرّاک و الفعّال، کما هو المصطلح عند الفلاسفة الاِلهیین. فملاک الحیاة الطبیعیّة هو الفعل و الدرک و هو محفوظ فی جمیع المراتب لکن بتطویر و تکامل، أعنی: حذف النواقص و الشوائب الملازمة للمرتبة النازلة عن المرتبة العالیة، فالفعل المترقب من الحیاة العقلیة فی

- - -

(۱) و هی: الجذب و الدفع، النمو و الرشد، التوالد و التکاثر، الحرکة وردّة الفعل

۹۷

الاِنسان لا ـ یقاس بفعل الخلایا النباتیة و الحیوانیة، کما أنّ درک الاِنسان للمسائل الکلیة أعلی و أکمل من حسّ النبات و شعور الحیوان و مع هذا البون الشاسع بین الحیاتین، تجد أنّا نصف الکلّ بالحیاة بمعنی واحد و لیس ذاک المعنی الواحد إلّا کون الموجود «درّاکاً» و «فعالاً». ما هو معنی حیاته تعالی؟ فإذا صحّ إطلاق الحیاة بمعنی واحد علی تلک الدرجات المتفاوتة فلیصحّ علی الموجودات الحیّة العلویة لکن بنحو متکامل، فاللّه سبحانه حیّ بالمعنی الذی تفیده تلک الکلمة، لکن حیاة مناسبة لمقامه الاَسنی، بحذف النواقص و الاَخذ بالزّبدة و اللّب، فهو تعالی حیّ أی «فاعل» و «مدرک» و إن شئت قلت: «فعّال» و «درّاک» لا ـ کفعالیّة الممکنات و درّاکیتها. دلائل حیاته تعالی قد ثبت بالبرهان انّه سبحانه عالم و قادر و قد تقدّم البحث فیه و قد بیّنا انّ حقیقة الحیاة فی الدرجات العلویة، لا ـ تخرج عن کون المتّصف بها درّاکاً و فعّالاً ـ و لا شکّ انّ للّه تعالی أتمّ مراتب الدرک و الفعل، لاَنّ له أکمل مراتب العلم و القدرة و هما عین ذاته سبحانه، فهوحیّ بحیاة ذاتیة. أضف إلی ذلک انّه سبحانه خلق موجودات حیّة، مدرکة فاعلة، فمن المستحیل أن یکون معطی الکمال فاقداً له. تذییل عُدِّ من صفاته الثبوتیة الذاتیة، الاَزلیة و الاَبدیة و السرمدیّة و القدم

۹۸

و البقاء و علیه فهو سبحانه قدیم أزلیّ، باق أبدیّ و موجود سرمدیّ، قالوا: یطلق علیه الاَوّلان لاَجل انّه المصاحب لمجموع الاَزمنة المحقّقة أو المقدّرة فی الماضی، کما یطلق علیه الآخران لاَجل انّه الموجود المستمرّ الوجود فی الاَزمنة الآتیة محقّقة کانت أو مقدّرة و یطلق علیه السرمدیّة بمعنی الموجود المجامع لجمیع الاَزمنة السابقة و اللاحقة. هذا ما علیه المتکلّمون فی تفسیر هذه الاَسماء و الصفات. یلاحظ علیه: أنّه یناسب شأن الموجود الزمانی الّذی یصاحب الاَزمنة المحقّقة أو المقدّرة، الماضیّة أو اللاحقة و اللّه سبحانه منزّه عن الزمان و المصاحبة له، بل هو خالق للزمان سابقه و لاحقه، فهو فوق الزمان و المکان، لا یحیطه زمان و لا یحویه مکان و علی ذلک فالصحیح أن یقال: إنّ الموجود الاِمکانی ما یکون وجوده غیر نابع من ذاته، مسبوقاً بالعدم فی ذاته لا یمتنع طروء العدم علیه و یقابله واجب الوجود بالذات و هو ما یکون وجوده نابعاً من ذاته و یمتنع علیه طروء العدم و لا یلابسه أبداً و مثل ذلک لا یسبق وجوده العدم، فیکون قدیماً أزلیّاً، کما یمتنع أن یطرأ علیه العدم، فیکون أبدیّاً باقیاً و بملاحظة ذینک الاَمرین، أعنی: عدم مسبوقیة وجوده بالعدم و امتناع طروء العدم علیه، یتصف بالسّرمدیّة و یقال: إنّه سرمدیّ

## ۴. إرادته تعالی

۴. إرادته تعالی

۴إرادته تعالی إنّ الإرادة من صفاته سبحانه و المرید من أسمائه و لا یشکّ فی ذلک أحد من الإلهیین أبداً و إنّما اختلفوا فی حقیقتها و انّها هل تکون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟ الأقوال فی تفسیر إرادته تعالی إنّ الإرادة فی الإنسان بأیّ معنی فسّرت، ظاهرة تظهر فی لوح النفس تدریجیة و من المعلوم انّ الإرادة بهذا المعنی لا یمکن توصیفه سبحانه بها، لأنّه یستلزم کونه موجوداً مادیّاً یطرأ علیه التغیّر و التبدّل من الفقدان إلی الوجدان و ما هذا شأنه لا یلیق بساحة الباری و لأجل ذلک اختلفت کلمة الإلهیین فی تفسیر إرادته تعالی و إلیک بعض الآراء المطروحة فی هذا المجال:

۱. إرادته سبحانه، علمه بالنظام الأصلح فسّرت طائفة من المحقّقین إرادة اللّهتعالی بعلمه بالنظام الأصلح و الأتم، قال صدر المتألهین: «معنی کونه مریداً انّه سبحانه یعقل ذاته و یعقل نظام الخیر الموجود

۱۰۰

فی الکلّ من ذاته و انّه کیف یکون». (۱) و قال الحکیم السبزواری: «الإرادة و القدرة عین علمه العنائی و هو عین ذاته». (۲) یلاحظ علیه: أنّ تفسیر الإرادة بالعلم، یرجع إلی إنکار حقیقة الإرادة فیه سبحانه و لأجل عدم صحّة هذا التفسیر نری أنّ أئمّة أهل البیت (علیهم السّلام) ینکرون تفسیرها بالعلم، قال بکیر بن أعین: قلت لأبی عبد اللّه الصادق - علیه السلام - : علمه و مشیئته مختلفان أو متفقان ؟ ... فقال - علیه السلام - : «العلم لیس هو المشیئة، ألا تری أنّک تقول سأفعل کذا إن شاء اللّه و لا تقول سأفعل کذا إن علم اللّه». (۳)

۲. إرادته سبحانه ابتهاجه بذاته و بفعله قد یقال: إنّللإرادة مقامین:

۱. إرادة فی مقام الذات و هی ابتهاجه تعالی فی ذاته.

۲. إرادة فی مقام الفعل و هی رضاه سبحانه بفعله. توضیح ذلک: أنّ ذاته تعالی لمّا کانت صرف الخیر و تمامه کان مبتهجاً بذاته أتمّ الابتهاج و ینبعث من الابتهاج الذاتی ابتهاج فی مرحلة الفعل، فإنّ من أحبّ شیئاً أحبّ آثاره و لوازمه و هذه المحبّة الفعلیة هی الإرادة فی مرحلة الفعل و هی الّتی وردت فی الأخبار التی جعلت الإرادة من صفات فعله و إلیها أشار الحکیم السبزواری بقوله:

- - -

(۱) الأسفار: ۶ |۳۱۶.

(۲) شرح الأسماء الحسنی: ۴۲.

(۳) الکافی: ۱|۱۰۹، باب الإرادة

۱۰۱

رضاوَه بالذات بالفعل رضا * وذا الرّضا إرادة لمن قضی و یرد علی هذه النظریة ما أوردناه علی سابقها، فإنّ حقیقة الإرادة غیر حقیقة الرضا و الابتهاج، فتفسیر الإرادة بهما یرجع إلی إنکارها.

۳. الإرادة إعمال القدرة ربما تفسّر إرادته سبحانه بإعمال القدرة و یقال: (۱) «انّا لا نتصور لإرادته تعالی معنی غیر إعمال القدرة و السلطنة و لمّا کانت سلطنته تعالی تامّة من جمیع الجهات و لا یتصوّر فیه النقص أبداً فبطبیعة الحال یتحقّق الفعل فی الخارج و یوجد بصرف إعمال القدرة من دون توقّفه علی أیّة مقدّمة أُخری کما هو مقتضی قوله سبحانه: «إِنّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون». (۲) یلاحظ علیه: أنّ إعمال القدرة و السلطنة إمّا فعل اختیاری له سبحانه أو إضطراری و لا سبیل إلی الثانی لأنّه یستلزم أن یکون تعالی فاعلاً مضطرّاً و علی الأوّل فما هو ملاک کونه مختاراً؟ لأنّه لابدّ أن یکون هناک قبل إعمال السلطنة و تنفیذ القدرة شیء

یدور علیه کونه فاعلاً مختاراً، نعم یمکن تصحیح هذا القول بإرجاعه إلی القول الآتی.

- - -

(۱) المحاضرات: ۲|۳۶و ۷۲.

(۲) یس: ۸۲

۱۰۲

۴. إرادته، کونه مختاراً بالذات الحقّ انّ الإرادة من الصفات الذاتیة و تجری علیه سبحانه مجرّدة من شوائب النقص و سمات الإمکان، فالمراد من توصیفه بالإرادة کونه فاعلاً مختاراً فی مقابل کونه فاعلاً مضطرّاً، لا إثبات الإرادة له بنعت کونها طارئة زائلة عند حدوث المراد، أو کون الفاعل خارجاً بها عن القوّة إلی الفعل، لأنّها لا تعدّ من صفات الکمال مقیّدة بهذه الخصائص، بل کمالها فی کون صاحبها مختاراً، مالکاً لفعله آخذاً بزمام عمله، فإذا کان هذا کمال الإرادة فاللّه سبحانه واجد له علی النحو الأکمل، إذ هو الفاعل المختار غیر المقهور فی سلطانه و لیس هذا بمعنی إرجاع الإرادة إلی وصف سلبی و هو کونه غیر مقهور و لا مستکره، کما نقل عن النجّار، بل هی وصف وجودی هو نفس ذاته و التعبیر عنه بوصف سلبی لا یجعله أمراً سلبیاً کتفسیر العلم بعدم الجهل و القدرة بعدم العجز. فلو صحّ تسمیة هذا الاختیار الذاتی بالإرادة، فالإرادة من صفات ذاته تعالی و إلاّ وجب القول بکونها من صفات الفعل. (۱)

- - -

(۱) ما أفاده شیخنا الأُستاذ دام ظلّه فی تفسیر إرادته تعالی یوافق نظریة العلاّمة الطباطبائی (قدّس سرّه) فإنّه أیضاً ناقش الرأی المشهور عند الفلاسفة من تفسیر الإرادة بالعلم بالنظام الأصلح، ثمّ أثبت للّه تعالی اختیاراً ذاتیاً، ثمّ بیّن انّ الإرادة بمعناها المعهود عندنا إنّما یصحّ إطلاقها علی اللّه تعالی بعد التجرید عن النواقص، بما هی صفة فعلیة منتزعة عن مقام فعله سبحانه، نظیر الخلق و الإیجاد و الرحمة و ذلک باعتبار تمامیة الفعل من حیث السبب و حضور العلّة التامة للفعل کما یقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل لیفعل، انّه یرید کذا فعلاً. راجع الأسفار: ۶|۳۱۵۳۱۶؛ نهایة الحکمة: المرحلة ۱۲، الفصل ۱۳؛ بدایة الحکمة: المرحلة ۱۲، الفصل ۶و۸

۱۰۳

الإرادة فی روایات أهل البیت - علیهم السلام -. یظهر من الروایات المأثورة عن أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - انّ مشیئته و إرادته من صفات فعله، کالرازقیة و الخالقیة و إلیک نبذاً من هذه الروایات:

۱. روی عاصم بن حمید، عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - قال: «قلت: لم یزل اللّه مریداً؟ قال: إنّ المرید لا یکون إلاّ لمراد معه، لم یزل اللّه عالماً قادراً ثمّ أراد». (۱)

۲. روی صفوان بن یحیی قال: قلت لأبی الحسن - علیه السلام - : أخبرنی عن الإرادة من اللّه و من الخلق؟ قال: فقال - علیه السلام - : «الإرادة من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل و أمّا من اللّه تعالی فإرادته إحداثه لا غیر ذلک، لأنّه لا یروّی و لا یهمّ و لا یتفکّر و هذه الصفات منفیّة عنه و هی صفات الخلق، فإرادة اللّه الفعل لا غیر ذلک، یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّة و لا تفکّر و لا کیف لذلک، کما انّه لا کیف له». (۲)

۳. روی محمد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - قال: «المشیئة محدثة». (۳) ترى أنّ الروایة الأُولی تنفی صفة الأزلیّة عن الإرادة، فلا تکون من

- - -

(۱) الکافی: ۱|۱۰۹، باب الإرادة، الحدیث ۱.

(۲) نفس المصدر: الحدیث ۳.

(۳) نفس المصدر: الحدیث۷

۱۰۴

صفـاته الذاتیـهٔ الّتی هی عین ذاته تعالی، کما أنّ الروایـهٔ الثالثـهٔ صـرّحت علی أنّ المشـیئهٔ محدثـهٔ، فلا تکون من صـفاته الذاتیـهٔ و قد صرّحت الروایـهٔ الثانیـهٔ علی أنّ إرادته تعالی عین إحـداثه تعالی و إیجاده فهی عین فعله و لکن الروایات لا تنفی کون الاِرادهٔ بالمعنی الّـذی فسّـرناها به، أعنی: الاختیـار الـذاتی من صـفات ذاته، بـل الـذی نفته، هی الاِرادهٔ بالمعنی الموجود فی الاِنسان، لاَنّ إثبات هـذه الاِرادهٔ للّه تعالی یستلزم محـذورین: الاَوّل: قـدم المراد أو حـدوث المریـد، کما ورد فی الروایـهٔ الاُولی. الثانی: طروء التغیّر و التدریج علی ذاته سبحانه، کما ورد فی الروایهٔ الثانیهٔ

## الفصل الرابع: الصفات الثبوتیهٔ الفعلیهٔ

### اشارهٔ

إنّ صفات اللّه تعالی الفعلیهٔ التی تنتزع من مقام فعله سبحانه کثیرهٔ و الّذی نخصّه بالبحث هنا أمران: التکلّم و الحکمهٔ، فنقول

: ۱التکلّم

أجمع المسـلمون تبعاً للکتاب و السـنهٔ علی کونه سـبحانه متکلّماً و لکنهم اختلفوا فی أمرین: ألف. تفسـیر حقیقهٔ کلامه تعالی و ما هو المراد منه. ب. حدوثه و قدمه. لقد شـغلت هذه المسألهٔ بال العلماء و المفکّرین الاِسلامیّین فی عصر الخلفاء و حدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامیهٔ مذکورهٔ فی التاریخ

۱۰۶

الأقوال فی تفسیر کلامه تعالی

تفصـیلًا و عرفت ب «محنـهٔ القرآن» فیلزمنـا البحث و التحلیـل حول ذینـک الاَمـرین علی ضوء العقـل و القرآن و النقل المعتبر فنقول: الاَقوال فی تفسیر کلامه تعالی الاَقوال التی ذکرها المتکلّمون و الفلاسفهٔ فی هذا المجال أربعهٔ:

۱. مـا اختاره المعتزلـهٔ: و هو انّ کلامه تعالی عبارهٔ عن أصوات و حروف غیر قائمـهٔ باللّه تعالی قیاماً حلولیاً أو عروضـیاً، بل یخلقها فی غیره کـاللوح المحفوظ أوجبرائیـل أو النبی أو غیر ذلـک، قـال القاضـی عبـد الجبـار: «حقیقـهٔ الکلام الحروف المنظومـهٔ و الاَصوات المقطّعهٔ و هذا کما یکون منعماً بنعمهٔ توجد فی غیره و رازقاً برزق یوجد فی غیره، فهکذا یکون متکلّماً بإیجاد الکلام فی غیره و لیس من شرط الفاعل أن یحلّ علیه فعل». (۱) و هذا المعنی من الکلام هو الّذی یسمّی بالکلام اللفظی و هو من صفات فعله تعالی، حادث بحدوث الفعل.

۲. نظریـهٔ الاَشـاعرهٔ: یظهر من موَلّف المواقف (۲) انّ الاَشـاعرهٔ معترفون به و بـأنّه حادث و لکنهم یـدّعون معنی آخر وراءه و یسـمّونه بالکلام النفسـی. قال الفاضل القوشـجی فی تفسـیر الکلام النفسـی: «إنّ من یورد صیغهٔ أمر أو نهی أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غیر ذلک یجد فی نفسه معانی یعبّر عنها بالاَلفاظ التی نسـمّیها بالکلام الحسّـی، فالمعنی الذی یجده فی نفسه و یدور فی خلده، لا یختلف باختلاف

- - -

(۱) شرح الاُصول الخمسهٔ: ۵۲۸. (۲) شرح المواقف: ۸|۹۳

۱۰۷

العبـارات بحسب الاَوضـاع و الاصـطلاحات و یقصـد المتکلم حصـوله فی نفس السـامع لیجری علی موجبه، هو الّـذی نسـمّیه الکلام النفسی». (۱) و هـذا المعنی من الکلام علی فرض ثبوته یکون من صـفات ذاته تعالی و قـدیم بقدم الذات و لکنه لیس أمراً وراء العلم

التصوّری أو التصدیقی.

۳. نظریّهٔ الحکماء: ذهبت الحکماء إلی أنّ لکلامه سبحانه مفهوماً أوسع ممّا ذکره المعتزلهٔ من الکلام اللفظی، بل کلامه تعالی مساوق لفعله سبحانه فکلّ موجود کما هو فعله و مخلوقه، کذلک کلام له تعالی و نسمّیه ب «الکلام الفعلی». توضیح ذلک: أنّ الغرض المقصود من الکلام اللفظی لیس إلّا إبراز ما هو موجود فی نفس المتکلّم و مستور عن المخاطب و السامع، فالکلام لیس إلّا لفظاً دالاً علی المعنی الذی تصوّره المتکلّم و أراد إیجاده فی ذهن السامع، فحقیقهٔ الکلام هی الدلالهٔ و الحکایهٔ و لا شکّ انّ الفعل کما یدلّ علی وجود فاعله فهکذا خصوصیاته الوجودیهٔ دالّهٔ علی خصوصیاته الوجودیهٔ و لیس الفرق بین دلالهٔ اللفظ علی المعنی و دلالهٔ الفعل علی الفاعل، إلاّ أنّ دلالهٔ الاَوّل وضعی اعتباری و دلالهٔ الثانی تکوینی عقلی و الدلالهٔ التکوینیهٔ العقلیهٔ أقوی من الدلالهٔ اللفظیهٔ الوضعیّهٔ و علی هذا، فکلّ فعل من المتکلّم أفاد نفس الاَثر الذی یفیده الکلام، من إبراز ما یکتنفه الفاعل فی سریرته من المعانی و الحقائق، یصحّ تسمیته کلاماً من باب التوسع و التطویر.

---

(۱) شرح التجرید للقوشجی: ۳۱۹

## کلامه تعالی فی القرآن و الحدیث

کلامه تعالی فی القرآن و الحدیث

کلامه تعالی فی القرآن و الحدیث إنّ لکلامه تعالی فی القرآن الکریم معانی أو مصادیق ثلاثهٔ نشیر إلیها:

۱. الکلام اللفظی: قال سبحانه: «فَلَمّا أَتاها نُودِیَ مِنْ شاطِیَ الوادِ الاَیْمَنِ فِی الْبُقْعَهِٔالْمُبارَکَهِٔ مِنَ الشَّجَرَهِٔ أَنْ یا مُوسی إِنّی أَنَا اللّهُ رَبُّ الْعالَمِینَ». (۱) دلّت الآیهٔ الکریمهٔ علی أنّه تعالی نادی نبیه موسی - علیه السلام - و کلّمه من طریق الشجرهٔ، إمّا بإیجاد الکلام فیها کما قال بعضهم أو بأخذه حجاباً و تکلیمه من ورائه. (۲)

۲. الکلام بالاِیحاء: و هو إلقاء المعنی فقط أو اللفظ و المعنی معاً فی روع الاَنبیاء و غیرهم من الاَولیاء الاِلهیین، إمّا بلا واسطهٔ أو معها، قال سبحانه: «وَما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللّهُ إِلاّ وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکِیمٌ». (۳) فقوله: «إِلاّوَحْیاً» إشارهٔ إلی الاِیحاء بلا واسطهٔ و قوله: «أَو یُرسِلَ رَسُولاً » ... إشارهٔ إلی الاِیحاء بواسطهٔ ملک الوحی کما قال تعالی: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الاَمْینُ* عَلی قَلْبِکَ». (۴) کما أنّ قوله: «أَو مِنْ وَراءِ حِجاب» إشارهٔ إلی الکلام المسموع کما تقدّم.

---

(۱) القصص: ۳۰.

(۲) و علی الاحتمال الثانی فالآیهٔ راجعهٔ إلی قوله تعالی: (أَوْمِنْ وَراءِ حِجاب) (الشوری|۵۱).

(۳) الشوری: ۵۱.

(۴) الشعراء: ۱۹۳۱۹۴

۱۰۹

فتری انّه سبحانه أطلق لفظ الکلام علی الوحی بقسمیه، وعدّ إیحاءه سبحانه، تکلیماً له، فالوحی کلامه و الاِیحاء تکلیمه.

۳. نفس وجود الاَشیاء: هناک آیات تدلّ علی أنّ وجود الاَشیاء کلام له تعالی، تری أنّه تعالی یصف المسیح - علیه السلام - بأنّه کلمهٔ اللّه التی ألقاها إلی مریم العذراء، قال تعالی: «إِنَّما الْمَسیحُ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللّهِ وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». (۱)

۴. القضاء و الحکم الاِلهی قد استعملت الکلمهٔ فی کثیر من الآیات فیما قاله تعالی و حکم به، کقوله: «وَتَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ الْحُسْنی عَلی بَنی إِسْرائیلَ بِما صَبَرُوا». (۲) و قوله: «و کذلک حَقَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ عَلی الّذینَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لایُؤْمِنُونَ». (۳) و قوله: «وَلَولا کَلِمَهٌ

سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ لَقُضِیَ بَیْنَهُمْ». (۴) إلی غیر ذلک من الآیات الکثیرهٔ فی هذا المجال.

- - -

(۱) النساء: ۱۷۱.

(۲) الأعراف: ۱۳۷.

(۳) یونس: ۳۳.

(۴) یونس: ۱۹

۱۱۰

و قد فسّر الإمام علی - علیه السلام - قوله تعالی بفعله الذی ینشئه و یمثله، حیث قال: «یقول لمن أراد کونه کن فیکون، لا بصوت یقرع و لا نداء یسمع و إنّما کلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله». (۱) فتحصّل بذلک، انّ کلامه سبحانه فی القرآن لا ینحصر فی الکلام اللفظی، کما لا یکون منحصراً فی الکلام الفعلی، بل هناک قسمان آخران سمّیا بالکلام، أحدهما: الوحی و ثانیهما: قضاوَه تعالی و حکمه، نعم یمکن إرجاع هذین القسمین إلی الکلام الفعلی، بلحاظ انّ الإیحاء و القضاء أیضاً من أفعاله سبحانه و بذلک یظهر انّ الصواب من الآراء المتقدّمهٔ هو نظریّهٔ الحکماء و أمّا نظریهٔ المعتزلهٔ فهی غیر منطبقهٔ علی جمیع مصادیق کلامه سبحانه و إنّما هو قسم قلیل منه و أمّا نظریهٔ الأشاعرهٔ فلیس له أثر فی الکتاب العزیز. فالمعتزلهٔ أصابوا فی جههٔ و أخطأوا فی جههٔ أُخری، أصابوا فی جعلهم کلامه تعالی من صفات أفعاله سبحانه و أخطأوا فی حصره فی الکلام اللفظی و لکن الأشاعرهٔ أخطأوا فی جهتین: فی حصر الکلام الفعلی بالکلام اللفظی و فی ادّعاء قسم آخر من کلام سمّوه بالکلام النفسی و جعلوه وصفاً ذاتیاً له تعالی. إلی هنا تمّ الکلام فی تفسیر حقیقهٔ کلامه تعالی و تحلیل الآراء المطروحهٔ فی هذا المجال.

- - -

(۱) نهج البلاغهٔ: الخطبهٔ ۱۸۶

## کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟ من المسائل التی اختلفت فیها کلمات المتکلّمین، مسألهٔ حدوث کلامه تعالی أو قدمه و یمکن إرجاع هذه المسألهٔ إلی القرن الثانی و قد یقال أوّل من قال بکون القرآن مخلوقاً هو جعد بن درهم و بقیت فی طیّالکتمان إلی زمن المأمون و إلیک دراسهٔ الآراء و تطوّرها فی المسألهٔ:

۱. نظریهٔ أهل الحدیث و الحنابلهٔ أوّل من أکّد القول بعدم حدوث القرآن و عدم کون کلامه تعالی مخلوقاً و أصرّ علیه، أهل الحدیث و فی مقدّمتهم «أحمد بن حنبل» فإنّه الذی أخذ یروّج فکرهٔ عدم خلق القرآن و یدافع عنها بحماس، متحمّلاً فی سبیلها من المشاقّ ما هو مسطور فی زبر التاریخ و إلیک نصّ نظریته فی هذه المسألهٔ: «والقرآن کلام اللّه لیس بمخلوق، فمن زعم انّ القرآن مخلوق فهو جهمی کافر و من زعم انّ القرآن کلام اللّه عز و جل و وقف و لم یقل مخلوق و لا غیر مخلوق، فهو أخبث من الأوّل». (۱) ثمّ إنّه قد نقل عنه ما یوافق التوقّف فی المسألهٔ و لذلک یری المحقّقون انّ إمام الحنابلهٔ کان فی أوّلیّات حیاته یری البحث حول القرآن بأنّه مخلوق أو غیر مخلوق، بدعهٔ و لکنه بعدما زالت المحنهٔ و طلب منه

- - -

(۱) السنّهٔ: ۴۹

۱۱۲

الخليفة العباسى المتوكّل، الإدلاء برأيه، اختار كون القرآن ليس بمخلوق و مع ذلك لم يوَثر انّه قال إنّه قديم. (۱)

۲. نظريـة المعتزلـة قـد تبنّت المعتزلـة القول بخلق القرآن و انبروا يـدافعون عنه بشتّى الوسائـل و لمّا كانت الخلافـة العباسـية فى عصـر المأمون و من بعـده إلى زمن الواثق باللّه، توَيد حركة الإعتزال و آراءها، اسـتعان المعتزلة من هذا الغطاء و قاموا باختبار علماء الاَمصار الإسـلامية فى هـذه المسألة و كانت نتيجة هذا الامتحان أن أجاب جميع الفقهاء فى ذلك العصـر بنظرية الخلق و لم يمتنع إلاّ نفر قليل على رأسـهم الإمام أحمـد بن حنبل و إليك ما ذكره القاضـى عبـد الجبّار فى هـذا المجال: «أمّا مـذهبنا فى ذلك انّ القرآن كلام اللّه تعـالى و وحيه و هو مخلوق محـدث، أنزله اللّه على نـبيّه ليكون علمـاً و دالاًّ ـ على نبوته و جعله دلالـة لنـا على الاَحكـام لنرجع إليه فى الحلال و الحرام و استوجب منّا بذلك الحمد و الشكر و إذا هو الذى نسمعه اليوم و نتلوه و إن لم يكن (ما نقروَه) محدثاً من جهة اللّه تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقـة كما يضاف ما ننشـره اليوم من قصـيدة امرئ القيس على الحقيقة و إن لم يكن امروَ القيس محدثاً لها الآن». (۲)

۳. نظرية الشيخ الاَشعرى أوّل ما أعلنه الشيخ الاَشعرى فى هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

---

(۱) تاريخ المذاهب الإسلامية: ۳۰۰.

(۲) شرح الاُصول الخمسة: ۵۲۸

۱۱۳

«ونقول: إنّ القرآن كلام اللّه غير مخلوق و انّ من قـال بخلق القرآن فهو كـافر». (۱) ۷ و لكنه رأى أنّ القـول بقـدم القرآن المقروء و الملفوظ شـيئاً لا يقبله العقل السـليم، فجاء بنظرية جديدة أصـلح بها القول بعدم خلق القرآن و التجأ إلى أنّ المراد من كلام اللّه تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسـى. دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى صرّح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى أعنى: القرآن فى قوله سـبحانه: «مـا يَـأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْـدَثٍ إِلاّ اسْـتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ». (۲) و المراد من «الـذكر» هو القرآن نفسـه لقوله سـبحانه: «إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ». (۳) و قوله سـبحانه: «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَومِكَ». (۴) و المراد من «محدث» هو الجديـد و هو وصف «للـذكر» و معنى كونه جديـداً انّه أتاهم بعـد الإنجيل، كما أنّ الإنجيل جديـد، لاَنّه أتاهم بعـد التوراة و كـذلك بعض سور القرآن و آياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض،

---

(۱) الإبانة: ۲۱ و لاحظ مقالات الإسلاميين: ۳۲۱.

(۲) الاَنبياء: ۲.

(۳) الحجر: ۹

(۴) الزخرف: ۴۴

۱۱۴

و ليس المراد كونه محدثاً من حيث نزوله، بل المراد كونه محدثاً بذاته بشهادة انّه وصف ل «ذكر»، فالذكر بذاته محدث، لا بنزوله فلا معنى لتوصـيف المحدث بالذات بكونه من حيث النزول، لتقدّم ما بالذات على ما بالعرض و يدل على حدوثه قوله سبحانه: «ولَئِنْ شِئْنا لَنَـذْهَبَنَّ بِالَّذِى أَوْحَيْنا إِلَيْكَ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنا وَكِيلًا». (۱) فهل يصحّ توصـيف القديم بالإذهاب و الإعدام؟! موقف أهل البيت: إنّ تاريـخ البحث و ما جرى على الفريقين من المحن، يشـهد بأنّ التشدّد فيه لم يكن لإحقاق الحقّ وإزاحة الشـكوك بل اسـتغلّت كلّ طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصومها، فلاَجل ذلك نرى أنّ أئمّة أهل البيت – عليهم السـلام – منعوا أصـحابهم من الخوض فى تلك المسألـة، فقد سأل الريّان بن الصـلت الإمام الرضا – عليه السـلام – و قال له: ما تقول فى القرآن؟ فقال – عليه السـلام – : «كلام اللّه لا

تتجاوزوه و لا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلوا». (۲) فانّا نری أنّ الإمام – علیه السلام – یبتعد عن الخوض فی هذه المسألة لما رأی من أنّ الخوض فیها لیس لصالح الإسلام و انّ الاکتفاء بأنّه کلام اللّه أحسم لمادّة الخلاف.

– – –

(۱) الإسراء: ۸۶.

(۲) التوحید للصدوق: الباب ۳۰، الحدیث ۲

## ۲. الصدق

۲. الصدق

و لکنّهم – علیهم السلام – عندما أحسّوا بسلامة الموقف، أدلوا برأیهم فی الموضوع و صرّحوا بأنّ الخالق هو اللّه سبحانه و غیره مخلوق و القرآن لیس نفسه سبحانه و إلاّ یلزم اتحاد المنزِل و المنزَل، فهو غیره، فیکون لامحالة مخلوقاً. فقد روی محمّد بن عیسی بن عبید الیقطینی انّه کتب علی بن محمّد بن علی ابن موسی الرضا – علیه السلام – إلی بعض شیعته ببغداد و فیه: «و لیس الخالق إلاّ اللّه عز و جل و ما سواه مخلوق و القرآن کلام اللّه لا تجعل له اسماً من عندک فتکون من الضالین». (۱) تکملة اتّفق المسلمون و الإلهیون علی أنّ الصدق من صفاته تعالی و انّه سبحانه صادق و المراد من صدقه تعالی کون کلامه منزّهاً عن شوب الکذب و لمّا کان المختار عندنا فی «الکلام» انّه من الصفات الفعلیة یکون الصدق فی الکلام مثله و هو واضح و یمکن الاستدلال علی صدقه بأنّ الکذب قبیح عقلاً و هو سبحانه منزّه عمّا یعدّ العقل من القبائح و البرهان مبنی علی قاعدة التحسین و التقبیح العقلیین و هی من القواعد الأساسیة فی کلام العدلیة.

– – –

(۱) المصدر السابق: الحدیث ۴

## ۳. الحکمة

۳. الحکمة

۲الحکمة من الصفات الفعلیة الحکمة و هی تطلق علی معنیین: أحدهما: کون الفعل فی غایة الإحکام و الإتقان و غایة الإتمام و الإکمال و ثانیهما: کون الفاعل لا یفعل قبیحاً و لا یخل بواجب. قال الرازی ...: « معنی الإحکام فی حقّ اللّه تعالی فی خلق الأشیاء هو إتقان التدبیر فیها و حسن التقدیر لها ففیها ما لا یوصف بوثاقة البنیة کالبقّة و النملة و غیرهما، إلاّ أنّ آثار التدبیر فیها وجهات الدلالات فیها علی قدرة الصانع و علمه لیست بأقلّ من دلالة السماوات و الأرض و الجبال علی علم الصانع و قدرته». ثمّ ذکر معنی ثانیاً للحکیم و قال: «الثانی انّه عبارة عن کونه مقدّساً عن فعل مالا ینبغی قال تعالی: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً» (۱.")

– – –

(۱) المؤمنون: ۱۱۵؛ لاحظ شرح أسماء اللّه الحسنی: ۲۷۹۲۸۰

۱۱۷

و قال: «وما خَلَقْنَا السَّماءَ و الأَرْضَ و ما بَیْنَهُما باطِلاً». (۱) و یمکن الاستدلال علی حکمته تعالی بمعنی إتقان فعله و تدبیره بوجهین:

۱. التدبّر فی نظام الکون و بدائعه أوضح دلیل علی أنّه تعالی حکیم بهذا المعنی، انّ فعله فی غایة البداعة و الإحکام و الإتقان فانّ الناظر یری أنّ العالم خلق علی نظام بدیع و انّ کلّ نوع خلق بأفضل صورة تناسبه و جهّز بکلّ ما یحتاج إلیه من أجهزة تهدیه فی حیاته

و تساعده على السير إلى الكمال و إن شئت فانظر إلى الأشياء المحيطة بك ممّا هو من مظاهر حكمته تعالى. فلاحظ القلب و هو مضخّة الحياة التى لا تكلّ عن العمل فإنّه ينبض يوميّاً ما يزيد على مائة ألف مرّة، يضخّ خلالها ثمانية آلاف لتر من الدم و بمعدّل وسطى يضخّ ستة و خمسين مليون غالون على مدى حياة الإنسان، فترى هل يستطيع محرّك آخر للقيام بمثل هذا العمل الشاقّ لمثل تلك الفترة الطويلة من دون حاجة لإصلاح ؟ ... و أمثال ذلك الكثير ممّا لا تستوعبه السطور بل و لا الزبر. إنّ معطيات العلوم الطبيعية عمّا فى الكون أفضل دليل على وجود الحكمة الإلهية فى الفلكيات و الأرضيات.

- - -

(۱) ص: ۲۷

۱۱۸

۲. مناسبة الفعل لفاعله إنّ أثر كلّ فاعل يناسب واقع فاعله و موثره فهو كظلّ يناسب ذا الظلّ، فالفاعل الكامل من جميع الجهات يكون مصدراً لفعل كامل و موجود متوازن أخذاً بقاعدة مشابهة الظلّ لذى الظلّ و قد استعملت الحكمة بهذا المعنى فى كلمات الإمام على - عليه السلام - حيث قال ...: « وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته ... فظهرت البدائع التى أحدثتها آثار صنعته وأعلام حكمته ... قدّر ما خلق فأحكم تقديره ودبّره فألطف تدبيره إلى أن قال: بدايا خلائق أحكم صنعها وفطرها على ما أراد وابتدعها». (۱) و أمّا البحث عن حكمته تعالى، بالمعنى الثانى فسيجىء عند البحث عن عدله سبحانه فانتظره.

- - -

(۱) نهج البلاغة: الخطبة ۹۱

## الفصل الخامس: الصفات الخبريّة

### اشارة

قسّم بعض المتكلّمين صفاته سبحانه إلى ذاتيّة و خبريّة و المراد من الأُولى أوصافه المعروفة من العلم و القدرة و الحياة و المراد من الثانية ما أثبتته ظواهر الآيات و الأحاديث له سبحانه من العلو و الوجه و اليدين إلى غير ذلك و قد اختلفت آراء المتكلّمين فى تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

### الأوّل: الإثبات مع التكييف و التشبيه

الأوّل: الإثبات مع التكييف و التشبيه

زعمت المجسّمة و المشبّهة انّ للّه سبحانه عينين و يدين مثل الإنسان. قال الشهرستانى: «أمّا مشبّهة الحشويّة ... أجازوا على ربّهم الملامسة و المصافحة و انّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه فى الدنيا و الآخرة، إذا بلغوا فى الرياضة و الاجتهاد إلى حدّ الإخلاص». (۱)

- - -

(۱) الملل و النحل: ۱|۱۰۵

### الثانى: الإثبات بلا تشبيه

الثانی: الإثبات بلا تشبیه

و بما انّ التشبیه و التجسیم باطل بالعقل و النقل فلا نبحث حول هذه النظریهٔ. الثانی: الاِثبات بلا تکییف و لا تشبیه إنّ الشیخ الاَشعری و من تبعه یجرون هذه الصفات علی اللّه سبحانه بالمعنی المتبادر منها فی العرف، لکن لاَجل الفرار عن التشبیه یقولون «بلا تشبیه و لا تکییف». یقول الاَشعری فی کتابه (الاِبانهٔ) : إنّ للّه سبحانه وجهاً بلا کیف، کما قال: «وَیَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الجَلالِ وَ الاِکْرام». (۱) و انّ له یدین بلا کیف، کما قال: «خَلَقْتُ بِیَدَیَّ». (۲) و قد نقل هذه النظریهٔ عن أبی حنیفهٔ و الشافعی و ابن کثیر. (۳) و حاصل هذه النظریهٔ انّ له سبحانه هذه الحقائق لکن لا کالموجودهٔ فی البشر، فله ید و عین، لا کأیدینا و أعیننا و بذلک توفقوا علی حسب زعمهم فی الجمع بین ظواهر النصوص و مقتضی التنزیه. أقول: القول بأنّ للّه یداً لا ـ کأیدینا، أو وجهاً لا ـ کوجوهنا و هکذا سائر الصفات الخبریهٔ أشبه بالاَلغاز فاستعمالها فی المعانی الحقیقهٔ و إثبات معانیها علی اللّه سبحانه بلا کیفیهٔ أشبه بکون حیوان أسداً حقیقهٔ و لکن بلا ذنب و لا مخلب و لا ناب و لا...

---

(۱) الرحمن: ۲۷.

(۲) ص: ۷۵.

(۳) لاحظ «علاقهٔ الاِثبات و التفویض» : ۴۶۴۹

۱۲۱

و إبراز العقیدهٔ الاِسلامیهٔ بصورهٔ الاِبهام و الاَلغاز کما فی هذه النظریهٔ کإبرازها بصورهٔ التشبیه و التجسیم المأثور من الیهودیهٔ و النصرانیهٔ کما فی النظریهٔ الاُولی، لا یجتمع مع موقف الاِسلام و القرآن فی عرض العقائد علی المجتمع الاِسلامی و ممن خالف هذه النظریهٔ منهم أبو حامد الغزالی و حاصل ما ذکره فی نقدها انّ هذه الاَلفاظ التی تجری فی العبارات القرآنیهٔ و الاَحادیث النبویّهٔ لها معان ظاهرهٔ و هی الحسیّهٔ التی نراها و هی محالهٔ علی اللّه تعالی و معان اُخری مجازیهٔ مشهورهٔ یعرفها العربی من غیر تأویل و لا محاولهٔ تفسیر، فإذا سمع الید فی قوله (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) : «إنّ اللّه خمّر آدم بیده و إنّ قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمان» فینبغی أن یعلم أنّ هذه الاَلفاظ تطلق علی معنیین: أحدهما و هو الوضع الاَصلی: هو عنصر مرکب من لحم و عظم و عصب و قد یستعار هذا اللفظ، أعنی: الید، لمعنی آخر لیس هذا المعنی بجسم أصلاً، کما یقال: «البلدهٔ فی ید الاَمیر». فإنّ ذلک مفهوم و إن کان الاَمیر مقطوع الید، فعلی العامّی و غیر العامّی أن یتحقّق قطعاً و یقیناً انّ الرسول لم یرد بذلک جسماً و انّ ذلک فی حقّ اللّه محال، فإن خطر بباله انّ اللّه جسم مرکب من أعضاء فهو عابد صنم، فانّ کلّ جسم مخلوق و عبادهٔ المخلوق کفر و عبادهٔ الصنم کانت کفراً لاَنّه مخلوق. (۱) و منهم أبو زهرهٔ المعاصر فإنّه أیضاً قدح فی هذه النظریهٔ و قال: «قولهم بأنّ للّه یداً و لکن لا نعرفها». «وللّه نزولاً لکن لیس کنزولنا» الخ.

---

(۱) الجاء العوام

## الثالث: التفویض

الثالث: التفویض

هذه إحالات علی مجهولات، لا نفهم مؤدّاها و لا غایاتها. (۱) الثالث: التفویض و قد ذهب جمع من الاَشاعرهٔ و غیرهم إلی إجراء هذه الصفات علی اللّه سبحانه مع تفویض المراد منها إلیه. قال الشهرستانی: «إنّ جماعهٔ کثیرهٔ من السّلف یثبتون صفات خبریهٔ مثل الیدین و الوجه و لا یؤوّلون ذلک، إلاّ أنّهم یقولون انّا لا نعرف معنی اللفظ الوارد فیه، مثل قوله: «اَلرَّحْمنُ عَلی الْعَرْشِ اسْتَوی» و مثل قوله: «لِما

خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» و لسنا مكلّفين بمعرفة تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنّه لا شريك له و ذلك قد أثبتناه». (۲) و إليه جنح الرازى و قال: «هذه المتشابهات يجب القطع بأنّ مراد اللّه منها شىء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى اللّه تعالى و لا يجوز الخوض فى تفسيرها». (۳)

- - -

(۱) تاريخ المذاهب الإسلامية: ۱|۲۱۹ ۲۲۰.

(۲) الملل و النحل: ۱|۹۲۹۳ بتلخيص.

(۳) أساس التقديس: ۲۲۳

۱۲۳

## الرابع: التأويل

الرابع: التأويل

أقول: «إنّ لأهل التفويض عذراً واضحاً فى هذا المجال، فإنّهم يتصوّرون انّ الآيات المشتملة على الصفات الخبريّة من الآيات المتشابهة و قد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها و أمر عباده بالإيمان بها». (۱) نعم يلاحظ على مقالتهم هذه انّ الآيات ليست من الآيات المتشابهة، فإنّ المفاد فيها غير متشابه (۲) إذا أمعن فيها الإنسان المتجرّد عن كلّ رأى سابق. الرابع: التأويل (۳) إنّ العدليّة من المتكلّمين هم المشهورون بهذه النظرية حيث يفسّرون اليد بالنعمة و القدرة و الاستواء بالاستيلاء و إظهار القدرة. أقول: إنّ الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفى و الظاهر الجملى، فإنّ اليد مثلاً مفردة ظاهرة فى العضو الخاص و ليست كذلك فيما إذا حفت بها القرائن، فإنّقول القائل فى مدح إنسان انّه «باسط اليد»، أو فى ذمه «قابض اليد» ليس ظاهراً فى اليد العضوية التى أسميناها بالمعنى الحرفى، بل ظاهر فى البذل و العطاء أو فى البخل و الاقتار و ربما يكون مقطوع اليد و حمل الجملة على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها و على ذلك يجب ملاحظة كلام المؤوّلة فإن كان تأويلهم على غرار

- - -

(۱) لاحظ آل عمران: ۷.

(۲) يعنى انّ هذه الآيات و إن كانت متشابهة فى بادئ الرأى و قبل إرجاعها إلى المحكمات، لكنّها تصير محكمة بعد إرجاعها إليها.

(۳) قد استوفى شيخنا الأُستاذ دام ظلّه الكلام فى أقسام التأويل فى مقدمة الجزء الخامس من موسوعته القرآنية «مفاهيم القرآن» : ۱۲ ۱۶

۱۲۴

ما بيّناه فهؤلاء ليسوا بمؤوّلة بل هم مقتفون لظاهر الكتاب و السنّة و لا يكون تفسير الكتاب العزيز على ضوء القرائن الموجودة فيه تأويلاً و إنّما هو اتّباع للنصوص و الظواهر و إن كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون فى الآيات قرائن متصلة أو منفصلة دالّة عليها فليس التأويل بهذا المعنى بأقلّ خطراً من الإثبات المنتهى إمّا إلى التجسيم أو إلى التعقيد و الإبهام و على ضوء ما قرّرنا من الضابطة و الميزان، تقدر على تفسير ما ورد فى التنزيل من الوجه (۱) و العين (۲) و الجنب (۳) و الإتيان (۴) و الفوقية (۵) و العرش (۶) و الاستواء (۷) و ما يشابهها، من دون أن تمسّ كرامة التنزيه و من دون أن تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحة.

- - -

(۱) (كُلّ شىءٍ هالِك إلّا وجهه) (القصص|۸۸).

(۲) (وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ و حینا) (هود|۳۷).

(۳) (أنْ تقول نفس یا حَسرتی عَلی ما فَرَّطْت فی جَنْب اللّه) (الزمر|۵۶).

(۴) (وَجاءَ رَبّکَ و المَلَکُ صَفّاً صَفّاً) (الفجر|۲۲). (فَأتی اللّه بنیانهم من القواعد) (النحل|۲۶).

(۵) (یَدُ اللّهِ فَوقَ أَیدِیهِمْ) (الفتح|۱۰).

(۶) (إذاً لابْتَغَوا إلی ذی الْعَرشِ سَبیلًا) (الإسراء|۴۲).

(۷) (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرشِ اسْتَوی) (طه|۵)

## الفصل السادس: الصفات السلبیّة

### اشارة

الصفة السلبیة ما تفید معنی سلبیاً، لکن اللّه تعالی لا یجوز سلب کمال من الکمالات عنه لکونه مبدأ کل کمال، فصفاته السلبیة ما دلّ علی سلب النقص و الحاجة، کمن لیس بجاهل و لیس بعاجز و لمّا کان معنی النقص و الحاجة فی معنی سلب الکمال کانت الصفة السلبیة المفیدة لسلب النقص، راجعة إلی سلب واحد و هو سلب النقص و الاحتیاج و لقد أجاد الحکیم السبزواری فی المقام حیث قال: وَ وَصْفُهُ السَّلْبیُّ سَلْبُ السَّلْبِ جا فی سَلْبِ الاحتیاجِ کُلًّا أَدْرِجا و قد ظهرت فی مجال صفاته السلبیة عقائد و آراء سخیفة کالحلول و الجهة و الروَیة و غیر ذلک، فدعا ذلک المتکلّمین أن یبحثوا عن هذه الصفات السلبیة فی مسفوراتهم الکلامیة و الاَصل الکافل لِابطال جمیع تلک المذاهب و الآراء وجوب الوجود بالذات، فإنّ الجمیع مستلزم للترکیب و الجسمیة و هما آیتا الفقر و الحاجة المنافیة لوجوب الوجود بالذات.

۱۲۶

و قد تقدّم الکلام حول بعض هذه الصفات، کنفی الشریک و الترکیب و الصفات الزائدة علی الذات فی مباحث التوحید و نبحث الآن عن غیرها فنقول:

۱. لیس بجسم الجسم علی ما نعرف له من الخواص هو ما یشتمل علی الاَبعاد الثلاثة من الطول و العرض و العمق و هو ملازم للترکیب و المرکب محتاج إلی أجزائه و المحتاج لا یکون واجب الوجود بالذات ۲. لیس فی جهة و لا محلّوقد تبیّن استغناوَه عنهما ممّا ذکرنا من الدلیل علی نفی الجسمیة، فإنّ الواقع فی جهة أو محلّ لا یکون إلّاجسماً أوجسمانیاً. (۱)

۳. لیس حالاً ـ فی شیء إنّ المعقول من الحلول قیام موجود بموجود آخر علی سبیل التبعیة و هذا المعنی لا یصحّ فی حقّه سبحانه لاستلزامه الحاجة و قیامه فی الغیر.

- - -

(۱) بجهة طرف الامتداد فی مأخذ الإشارة مرادی انّ طرف کلّ امتداد و نهایته من حیث هو طرف إمّا نقطة و إمّا سطح و إمّا خط و من حیث هو واقع فی مأخذ الإشارة الحسّیة جهة و الفرق بینها و بین المکان انّ الجهة مقصد المتحرک من حیث الوصول إلیه و المکان مقصد له من حیث الحصول فیه. الحکیم السبزواری، شرح المنظومة.

۱۲۷

۴. لیس متحداً مع غیره حقیقة الاتحاد عبارة عن صیرورة الشیئین المتغایرین شیئاً واحداً و هو مستحیل فی ذاته، فضلاً عن استحالته فی حقّه تعالی، فإنّ ذلک الغیر بحکم انحصار واجب الوجود فی واحد، ممکن، فبعد الإتحاد إمّا أن یکونا موجودین فلا اتحاد، أو یکون واحد منهما موجوداً و الآخر معدوماً و المعدوم إمّا هو الممکن، فیلزم الخلف و عدم الإتحاد، أو الواجب فیلزم إنعدام الواجب و هو

محال.

۵. لیس محلاً للحوادث و الدلیل علی ذلک انّه لو قام بذاته شیء من الحوادث للزم تغیّره و اللازم باطل، فالملزوم مثله، بیان الملازمة: انّ التغیّر عبارة عن الانتقال من حالة إلی أُخری، فعلی تقدیر حدوث ذلک الاَمر القائم بذاته، یحصل فی ذاته شیء لم یکن من قبل، فیحصل الانتقال من حالة إلی أُخری و أمّا بطلان اللازم، فلانّ التغیّر نتیجة وجود استعداد فی المادّة التی تخرج تحت شرائط خاصّة من القوّة إلی الفعل، فلو صحّ علی الواجب کونه محلاً للحوادث، لصحّ أن یحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّة إلی الفعلیة و هذا من شوَون الاُمور المادیّة و هو سبحانه أجلّ من أن یکون مادّة أو مادّیاً

۶. لا تقوم اللّذة و الاَلم بذاته قد یطلق الاَلم و اللّذة و یراد منهما الاَلم و اللّذة المزاجیان و الاتصاف بهما یستلزم الجسمیّة و المادّة و هو تعالی منزّه عنهما کما تقدّم و قد یطلقان و یراد منهما العقلیان، أعنی إدراک القوّة العقلیة ما یلائمها أو ینافیها و بما انّه لا منافی فی عالم الوجود لذاته تعالی لاَنّ الموجودات

۱۲۸

أفاعلیه و مخلوقاته و بین الفعل و فاعله کمال الملائمة الوجودیة، فلا یتصوّر ألمٌ عقلی له سبحانه و أمّا اللّذة العقلیة فأثبتها للّه تعالی بعضهم قائلین بأنّ واجب الوجود فی غایة الجمال و الکمال و البهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمّ الموجودات و أکملها، فیکون أعظم مدرِک لاَجلّ مدرَک بأتم إدراک و لکن منع بعضهم عن توصیفه سبحانه باللّذة العقلیة أیضاً لعدم الاِذن الشرعی بذلک و ممن جوز الاتصاف باللّذة العقلیة من متکلّمی الاِمامیّة، موَلّف الیاقوت حیث قال: «الموَثّر مبتهج بالذات لاَنّ علمه بکماله الاَعظم یوجب له ذلک، فکیف لا و الواحد منّا یلتذّ بکماله النقصانی». (۱) و هو ظاهر کلام المحقّق الطوسی فی تجرید الاعتقاد، حیث نفی الاَلم مطلقاً و قید اللّذة المنفیة بالمزاجیّة (۲) و من المانعین له المحقّق البحرانی حیث قال: «اتّفق المسلمون علی عدم إطلاق هذین اللفظین علیه تعالی ... و أمّا الفلاسفة فإنّهم ... لمّا فسروا اللّذة بأنّها إدراک الملائم أطلقوا علیه لفظ اللّذة و عنوا بها علمه بکمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن فی المعنی، إذ لکلّ أحد أن یفسِّر لفظه بما شاء، لکنّا ننازع فی إطلاق هذا اللفظ علیه لعدم الاِذن الشرعی». (۳)

- - -

(۱) أنوار الملکوت: ۱۰۲.

(۲) کشف المراد:

المقصد ۳، الفصل ۲، المسألة ۱۸.

(۳) قواعد المرام:

القاعدة ۴، الرکن ۲، البحث ۸

۱۲۹

## انّه تعالی لیس بمرئی

انّه تعالی لیس بمرئی

۷. انّه تعالی لیس بمرئیّ إتّفقت العدلّیة علی أنّه تعالی لا یُری بالاَبصار لا فی الدنیا و لا فی الآخرة و أمّا غیرهم فالکرامیّة و المجسِّمة الذین یصفون اللّه سبحانه بالجسم و یثبتون له الجهة، جوّزوا روَیته بلا إشکال فی الدارین و أهل الحدیث و الاَشاعرة مع تحاشیهم عن إثبات الجسمیّة و الجهة له سبحانه قالوا بروَیته یوم القیامة و انّ الموَمنین یرونه کما یری القمر لیلة البدر و تحقیق الکلام فی هذا المجال رهن دراسة تحلیلیة حول اُمور ثلاثة: ألف. تحدید محلّ النزاع. ب. أدلّة امتناع الروَیة. ج. أدلّة القائلین بالجواز. فنقول: ما هو موضوع النزاع؟ الروَیة التی تکون فی محلّ الاستحالة و المنع عند العدلیة هی الروَیة البصریة بمعناها الحقیقی، لا ما یعبّر عنه بالروَیة

القلبیهٔ کما ورد فی روایات أهل البیت – علیهم السلام – و الشهود العلمی التام فی مصطلح العرفاء و هذا المعنی من الروَیهٔ هو الظاهر من کلام الشیخ الاَشعری حیث قال: «ونـدین بأنّ اللّه تعالی یری فی الآخرهٔ بالاَبصار کما یری القمر لیلهٔ البدر، یراه الموَمنون کما جاءت الروایات عن رسول اللّه ص». (۱)

– – –

(۱) الإبانهٔ: ۲۱

۱۳۰

و قال أیضاً: «إن قال قائل: لم قلتم إنّ روَیهٔ اللّه بالاَبصار جائزهٔ من باب القیاس؟ قیل له: قلنا ذلک لاَنّ مالا یجوز أن یوصف به اللّه تعالی و یستحیل علیه، لا یلزم فی القول بجوازالروَیهٔ». (۱) لکنّ المتأخرین منهم لمّا رأوا انّ القول بجواز الروَیهٔ بالاَبصار تستحیل فی حقّه تعالی، حاولوا تصحیح مقولتهم بوجوه مختلفهٔ فقال الإمام الرازی: «وقبل الشروع فی الدلالهٔ لابدّ من تلخیص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن یقول: إن أردت بالروَیهٔ الکشف التامّ، فذلک ممّا لا نزاع فی ثبوته و إن أردت بها الحالهٔ التی نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الاَجسام فذلک ممّا لا نزاع فی انتفائه إلی أن قال: و الجواب انّا إذا علمنا الشیء حال مالم نره، ثمّ رأیناه، فانّا ندرک تفرقهٔ بین الحالین و تلک التفرقهٔ لا تعود إلی ارتسام الشبح فی العین و لا إلی خروج الشعاع منها، بل هی عائدهٔ إلی حالهٔ أُخری مسمّاهٔ بالروَیهٔ، فندّعی انّ تعلّق هذه الصفهٔ بذات اللّه تعالی جائز». (۲) و حاصله کما لخّصه المحقّق الطوسی: انّ الحالهٔ الحاصلهٔ عند ارتسام الشبح فی العین أو خروج الشعاع منها، المغایرهٔ للحالهٔ الحاصلهٔ عند العلم، یمکن أن یحصل مع عدم الارتسام و خروج الشعاع. یلاحظ علیه: أنّ الحالهٔ المذکورهٔ إمّا تکون روَیهٔ بصریهٔ بالحقیقهٔ، فذلک محال فی حقّه تعالی کما اعترف به الرازی أیضاً و إمّا لا تکون کذلک و إنّما هی مشترکهٔ مع الروَیهٔ البصریهٔ فی النتیجهٔ، أعنی: المشاهدهٔ،

– – –

(۱) اللمع: ۶۱ بتلخیص.

(۲) تلخیص المحصل: ۳۱۶

۱۳۱

فهی راجعهٔ إلی الکشف التام و الروَیهٔ القلبیهٔ و لا نزاع فیها، قال المحقّق الطوسی: «ویحتاج فی إثبات کون تلک الحالهٔ غیر الکشف التام إلی دلیل». (۱) و قال الفضل بن روزبهان الاشعری: «إذا نظرنا إلی الشمس فرأیناها ثمّ غمضنا العین، فعند التغمیض نعلم الشمس علماً جلیّاً و هذه الحالهٔ مغایرهٔ للحالهٔ الاُولی التی هی الروَیهٔ بالضرورهٔ ... و یجوز عقلاً أن یکون تلک الحالهٔ تدرک الاَشیاء من غیر شرط و محلّ و إن کان یستحیل أن یدرک الإنسان بلا مقابلهٔ و باقی الشروط عادهٔ، فالتجویز عقلی و الاستحالهٔ عادیهٔ». (۲) یلاحظ علیه: أنّ تلک الحالهٔ الحاصلهٔ عند التغمیض إنّما هی صورهٔ المرئی و محلّها الحس المشترک أو الخیال لا الباصرهٔ و هی موقوفهٔ علی سبق الروَیهٔ، فإن کانت روَیهٔ اللّه سبحانه ممتنعهٔ، فقد امتنعت هذه الحالهٔ و إلاّ فلا حاجهٔ إلی تکلّف إثبات هذه الحالهٔ و جعلها محلّ النزاع، هذا إذا کان مراده حصول تلک الحالهٔ حقیقهٔ و أمّا إن کان مراده ما یشبه تلک الحالهٔ لا نفسها، فهو خارج عن محلّ النزاع لاَنّه راجع إلی الروَیهٔ القلبیّهٔ و لا تکون ممتنعاً لا عقلاً و لا عادهٔ. فأمثال هذه المحاولات لا تخلو من بطلانه رأساً، أو خروجه عمّا کان محلّ النزاع فی الصدر الاَوّل بین الاَشاعرهٔ و العدلیهٔ.

– – –

(۱) نفس المصدر: ۳۲۸.

(۲) دلائل الصدق: ۱|۱۸۳۱۸۴

۱۳۲

أدلّة امتناع روَيته تعالى يدلّ على امتناع الروَية وجوه:

۱. انّ الروَية إنّما تصحّ لمن كان مقابلاً كالجسم أو فى حكم المقابل كالصورة فى المرآة و المقابلة و ما فى حكمها إنّما تحقّق فى الاَشياء ذوات الجهة و اللّه منزّه عنها فلا يكون مرئياً و إليه أشار موَلّف الياقوت بقوله: «ولا يصحّ روَيته، لاستحالة الجهة عليه». (۱)

۲. انّ الروَية لا تحقق إلاّ بانعكاس الاَشعّة من المرئى إلى أجهزة العين و هو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

۳. انّ الروَية بأجهزة العين نوع إشارة إليه بالحدقة و هى إشارة حسّية لا تتحقق إلاّ بمشار إليه حسّى واقع فى جهة و اللّه تعالى منزّه عن الجسمانيّة و الجهة.

۴. انّ الروَية إمّا أن تقع على الذات كلِّها أو على بعضها، فعلى الاَوّل يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهياً و على الثانى يلزم أن يكون مركّباً ذا أجزاء و أبعاض و الجميع مستحيل فى حقِّه تعالى. أدلّة القائلين بالجواز إنّ للقائلين بجواز روَيته تعالى أدلّة عقلية و نقلية، فمن أدلّتهم العقلية ما ذكره الاَشعرى بقوله: «ليس فى جواز الروَية إثبات حدث، لاَنّ المرئى لم يكن مرئياً لاَنّه محدث و لو كان مرئياً لذلك للزمه أن يرى كلّمحدث و ذلك باطل عنده». (۲)

---

(۱) أنوار الملكوت: ۸۲.

(۲) اللمع: ۶۱

۱۳۳

يلاحظ عليه: أنّ الحدوث ليس شرطاً كافياً فى الروَية حتّى تلزم روَية كلّ محدث، بل هو شرط لازم يتوقف على انضمام سائر الشروط التى أشرنا إليها و بما انّ بعضها غير متوفّر فى الموجودات المجرّدة المحدثة، لا تقع عليها الروَية و هناك دليل عقلى استدلّ به مشايخ الاَشاعرة فى العصور المتأخرة و حاصله انّملاك الروَية و المصحّح لها أمر مشترك بين الواجب و الممكن و هو الوجود، قالوا: «إنّ الروَية مشتركة بين الجوهر و العرض و لابدّ للروَية المشتركة من علّة واحدة و هى إمّا الوجود أو الحدوث و الحدوث لا يصلح للعليّة لاَنّه أمر عدمى، فتعيّن الوجود، فينتج انّ صحّة الروَية مشتركة بين الواجب و الممكن». (۱) و هذا الدليل ضعيف جدّاً و من هنا لم يتمّ عند المفكرين من الاَشاعرة أيضاً، إذ لقائل أن يقول: إنّ الجهة المشتركة للروَية فى الجوهر و العرض ليست هى الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيّد بعدّة قيود و هى كونه ممكناً، مادّياً، يقع فى إطار شرائط خاصّة، يستحيل فى حقّه تعالى و لو كان الوجود هو الملاك التام لصحّة الروَية للزم صحّة روَية الاَفكار و العقائد و الروحيات و النفسانيات كالقدرة و الاِرادة و غير ذلك من الاُمور الروحية الوجودية الّتى لا تقع فى محلّ الروَية.

---

(۱) شرح المواقف: ۸|۱۱۵؛ شرح التجريد للقوشجى: ۳۲۹۳۳۰؛ تلخيص المحصل: ۳۱۷؛ كشف المراد:

۲۳۱؛ قواعد المرام:

۷۸

۱۳۴

استدلال المجوّزين بالكتاب العزيز استدلّ القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:

۱. قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ». (۱) و توضيح الاستدلال: «انّ النظر فى اللّغة جاء بمعنى الانتظار و يستعمل بغير صلة و جاء بمعنى التفكّر و يستعمل ب (فى) و جاء بمعنى الرأفة و يستعمل ب (اللام) و جاء بمعنى الروَية و يستعمل ب (إلى) و النظر فى الآية موصول ب (إلى) فوجب حمله على الروَية». (۲) يلاحظ عليه: أنّ النظر المتعدّى ب «إلى» كما يجىء بمعنى الروَية، كذلك يجىء كناية عن التوقّع و الانتظار كما قال الشاعر: وجوه ناظرات يوم بدر * إلى الرحمان يأتى بالفلاح و كقول آخر: إنّى إليك لما

وعدت لناظر * نظر الفقير إلى الغنى الموسر و قد شاع فى المحاورات: «فلان ينظر إلى يد فلان» يراد انّه رجل معدم محتاج يتوقع عطاء الآخر.

- - -

(۱) القيامة: ۲۲ ۲۳.

(۲) شرح التجريد للفاضل القوشجى: ۳۳۱

۱۳۵

و التأمّل فى الآيتين بمقارنتهما بالآيتين الواقعتين فى تلوهما يهدينا إلى أنّ المراد من النظر فى الآية، هو التوقع و الانتظار، لا الروية و إليك تنظيم الآيات حسب المقابلة:

۱. «وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ» و يقابلها قوله تعالى:

۲. «وُجُوهٌ يَومَئِذٍ باسِرَةٌ».

۳. «إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» و يقابلها قوله تعالى:

۴. «تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ». فالفقرتان الاَولیتان تصفان الناس يوم القيامة و انّهم على طائفتين: طائفة مطيعة و هم ذات وجوه ناضرة و طائفة عاصية و هم ذات وجوه باسرة، ثمّ ذكر لكلّ منهما وصفاً آخر، فللاُولى انّهم ناظرة إلى ربّها و للثانية انّهم يظنون أن يفعل بهم فاقرة أى يتوقعون أن ينزل عليهم عذاب يكسر فقارهم و يقصم ظهورهم. فالمقابلة بين الفقرة الثالثة و الرابعة تشهد على المراد من الفقرة الثالثة الّتى مضادّة للرابعة و بما انّ الفقرة الرابعة ظاهرة فى أنّ المراد توقّع العصاة العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقرة الثالثة توقع الرحمة و الكرم من اللّه تعالى لا روَيته تعالى. ثمّ إنّ الرازى ناقش فى تفسير النظر فى الآية بالانتظار، بأنّالانتظار سبب الغم و الآية مسوقة لبيان النعم و آجاب عنه المحقّق الطوسى، بأنّ الظاهر من الآيات، انّالحالة التى عبّر عنها تعالى بقوله: «وُجُوهٌ يَومئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبّها ناظِرَة» متقدّمة على حالة استقرار أهل الجنّة فى الجنة

۱۳۶

و أهل النار فى النار و ذلك لاَنّ فى حال استقرار أهل النار فى النار قد فعل بها الفاقرة و عليه فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضى نضارة الوجه و ليس سبباً للغم، كما أنّانتظار العقاب بعد الإنذار بوروده غمّ عظيم يقتضى بسارة الوجه. (۱)

۲. قوله تعالى حكاية عن موسى - عليه السلام - : «رَبِّ أَرِنى أَنْظُر إِلَيْكَ». (۲) وجه الاستدلال: انّ الروَية لو لم تكن جائزة لكان سوَال موسى جهلاً أو عبثاً. (۳) و الجواب عنه انّ التدبر فى مجموع ما ورد من الآيات فى القصة يدلّنا على أنّ موسى - عليه السلام - ما كان طلب الروَية إلاّ لتبكيت قومه عندما طلبوا منه أن يسأله الروَية لنفسه، حتى تحلّ روَيته للّه مكان روَيتهم و ذلك بعد ما سألوه أن يريهم اللّه جهرة لكى يوَمنوا بأنّ اللّه كلّمه، فأخذتهم الصاعقة، فطلب الكليم منه سبحانه أن يحييهم اللّه تعالى، حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فلربما قالوا: إنّك لم تكن صادقاً فى قولك انّ اللّه يكلّمك، ذهبت بهم فقتلتهم، فعند ذلك أحياهم اللّه و بعثهم معه و إليك الآيات الواردة فى القصّة: ألف. «وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّى نَرَى اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». (۴) ب. «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ». (۵)

- - -

(۱) تلخيص المحصل: ۳۲۰ ۳۲۱.

(۲) الاَعراف: ۱۴۳.

(۳) تلخيص المحصل: ۳۲۰.

(۴) البقرة: ۵۵.

(۵) النساء: ۱۵۳

۱۳۷

ج. «وَاخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعِینَ رَجُلًا لِمِیقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیّایَ أَتُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا». (۱) د. «وَلَمّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ». (۲) فالآیتان الاُولی و الثانیة تدلّان علی أنّ أهل الکتاب طلبوا من موسی أن یسأل من اللّه تعالی أن یریهم ذاته، فاستحقّوا بسوَالهم هذا العذاب و الدمار فأخذتهم الصاعقة و الآیة الثالثة تدلّ علی أنّ الذین اختارهم موسی لمیقات ربّه أخذتهم الرجفة و لم تأخذهم إلّا بما فعلوه من السفاهة و الظاهر انّ المراد منها هو سوَال الروَیة المذکور فی الآیتین المتقدمتین و المقصود من الرجفة، هی رجفة الصاعقة، کما عبّر عن هلاکة قوم صالح تارة بالرجفة (۳) و اخری بالصاعقة. (۴) و بما انّه لم یکن لموسی مع قومه إلّا میقات واحد، کان المیقات الوارد فی الآیة الثالثة نفس المیقات الوارد فی الآیة الرابعة، ففی هذا المیقات وقع السوَالان، غیر أنّسوَال الروَیة عن جانب القوم کان قبل سوَال موسی الروَیة لنفسه و القوم سألوا الروَیة حقیقة و موسی سألها تبکیتاً لقومه و إسکاتاً لهم، یدلّ علی ذلک انّه لم یوجّه إلی الکلیم من جانبه سبحانه أیّ لوم و عتاب أو موَاخذة و عذاب بل اکتفی تعالی بقوله: «لَنْ تَرانی».

- - -

(۱) الاَعراف: ۱۵۵.

(۲) الاَعراف: ۱۴۳.

(۳) لاحظ الاَعراف: ۷۸.

(۴) حم السجدة: ۱۷

۱۳۸

۳. قوله تعالی فیما أجاب موسی عند سوَال الروَیة لنفسه: «وَلکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوفَ تَرانِی». (۱) وجه الاستدلال: «انّه تعالی علّق الروَیة علی استقرار الجبل و هو ممکن و المعلّق علی الممکن، ممکن فالروَیة ممکنة». (۲) یلاحظ علیه: أنّ المعلّق علیه لیس هو إمکان الاستقرار، بل وجوده و تحقّقه بعد تجلّیه تعالی علی الجبل و المفروض انّه لم یستقرّ بعد التجلّی، کما قال تعالی: «فَلَمّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً». (۳) أضف إلی ذلک انّ المذکور فی الآیة هو استقرار الجبل فی حال النظر إلیه بعد تجلّیه تعالی علیه و من المعلوم استحالة استقراره فی تلک الحالة و إلیه أشار المحقّق الطوسی بقوله: «وتعلیق الروَیة باستقرار المتحرک لا یدلّ علی الاِمکان». (۴) الروَیة فی روایات أهل البیت - علیهم السلام - إنّ المراجع إلی خطب الاِمام علی - علیه السلام - فی التوحید و ما أُثر عن أئمة العترة الطاهرة یقف علی أنّ مذهبهم فی ذلک امتناع الروَیة، فعلی

- - -

(۱) الاَعراف: ۱۴۳.

(۲) تلخیص المحصل: ۳۱۹؛ شرح التجرید للقوشجی: ۳۲۹.

(۳) الاَعراف: ۱۴۳.

(۴) کشف المراد:

۲۳۱؛ تلخیص المحصل: ۳۱۹

۱۳۹

من أراد الوقوف علی کلمات الاِمام علی - علیه السلام - أن یراجع نهج البلاغة و علی کلمات سائر أئمّة أهل البیت - علیهم السلام -

أن يراجع الكافى لثقة الإسلام الكلينى و التوحيد للشيخ الصدوق. (۱) ثمّ إنّهم - عليهم السلام - رغم تأكيدهم على إبطال الروَية الحسية البصرية صرّحوا على إمكان الروَية القلبيّة، فهذا هو الإمام على (عليه السّلام) حينما سأله ذعلب اليمانى هل رأيت ربّك يا أمير المؤمنين؟ فقال - عليه السلام - : «أفأعبد ما لا أرى؟! » فقال: و كيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان». (۲) و هكذا أجاب - عليه السلام - سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال. (۳) و روى الصدوق بسنده عن عبد اللّه بن سنان عن أبيه، قال: حضرت أبا جعفر - عليه السلام - فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أى شىء تعبد؟ قال: «اللّه»، قال: رأيته؟ قال: «لم تراه العيون بمشاهدة العيان و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان». (۴) إلى غير ذلك من الروايات و أمّا البحث عن حقيقة تلك الروَية القلبية التى هى غير الروَية البصريّة الحسية، فليطلب من مظانّه.

- - -

(۱) الكافى: ج ۱، باب إبطال الروَية؛ التوحيد:

الباب الثامن و يراجع أيضاً بحار الأنوار: ج ۴، باب نفى الروَية و تأويل الآيات فيها.

(۲) نهج البلاغة: الخطبة ۱۷۹.

(۳) لاحظ التوحيد للصدوق: الباب ۸، الحديث ۶.

(۴) المصدر السابق: الحديث ۵

۱۴۰

الباب الثالث فى مباحث العدل و الحكمة و فيه اثنا عشر فصلاً:

۱. التحسين و التقبيح العقليّان

۲. العدل الإلهى.

۳. أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغايات.

۴. المصائب و الشرور و حكمته تعالى.

۵. التكليف بما لا يطاق قبيح.

۶. وجوب اللطف عند المتكلّمين

۷. فى الجبر و الكسب.

۸. نظرية التفويض.

۹. أمر بين أمرين.

۱۰. الإجابة عن شبهات و شكوك.

۱۱. فى القضاء و القدر.

۱۲. فى حقيقة البداء

## الباب الثالث فى مباحث العدل و الحكمة

### الفصل الأوّل: التحسين و التقبيح العقليان

الفصل الأوّل التحسين و التقبيح العقليان إنّ العدل عند المتكلمين عبارة عن تنزّهه تعالى عن فعل ما لا ينبغى و هذا أحد معانى الحكمة، فالعدل الحكيم هو الذى لا يفعل القبيح و لا يُخلُّ بالحسن و التصديق بثبوت هذه الصفة للبارى تعالى مبنىّ على القول

بالتحسین و التقبیح العقلیین، فإنّ مفاد تلک المسألهٔ انّ هناک أفعالاً یدرک العقل کونها حسنهٔ أو قبیحهٔ و یدرک انّ الغنیّ بالذّات منزّه عن الاتصاف بالقبیح و فعل مالا ینبغی و من هنا یلزمنا البحث عن تلک المسألهٔ علی ضوء العقل و الکتاب العزیز فنقول: ذهبت العدلیهٔ إلی أنّ هناک أفعالاً یدرک العقل من صمیم ذاته من دون استعانهٔ من الشرع انّها حسنهٔ و أفعالاً أُخری یدرک أنّها قبیحهٔ کذلک و قالت الاَشاعرهٔ: لا حکم للعقل فی حسن الاَشیاء و قبحها، فلا حسن إلّاما حسّنه الشارع و لا قبیح إلّا ما قبّحه و النزاع بین الفریقین دائر بین الاِیجاب الجزئی و السلب الکلی، فالعدلیهٔ یقولون بالاَوّل و الاَشاعرهٔ بالثانی. إطلاقات الحسن و القبح و ملاکاتهمالا شکّ انّ للحسن و القبح معنی واحداً و إنّما الکلام فی ملاک کون

۱۴۲

الشیء حسناً أو قبیحاً و هو یختلف باختلاف الموارد، فقد ذکر للحسن و القبیح ملاکات نوردها فیما یلی:

۱. ملائمهٔ الطبع و منافرته: فالمشهد الجمیل بما انّه یلائم الطبع حسن، کما أنّ المشهد المخوف بما انّه منافر للطبع یعدّقبیحاً و مثله الطعام اللّذیذ و الصوت الناعم، فإنّهما حسنان، کما انّ الدواء المرّ و نهیق الحمار قبیحان. .

۲. موافقهٔ الغرض و المصلحهٔ و مخالفتهما: و الغرض و المصلحهٔ إمّا شخصیان و إمّا نوعیان، فقتل عدوّ الاِنسان یعدّ حسناً عنده لاَنّه موافق لغرضه و لکنه قبیح لاَصدقاء المقتول و أهله، لمخالفته لاَغراضهم و مصالحهم الشخصیهٔ، هذا فی المجال الشخصی و أمّا فی المجال النوعی، فإنّ العدل بما انّه حافظ لنظام المجتمع و مصالح النوع فهوحسن و بما انّ الظلم هادم للنظام و مخالف لمصلحهٔ النوع فهو قبیح. .

۳. کون الشیء کمالاً ـ للنفس أونقصاناً لها: کالعلم و الجهل، فالاَوّل زین لها و الثانی شین و مثلهما الشجاعهٔ و الجبن و غیرهما من کمالات النفس و نقائصها. .

۴. ما یوجب مدح الفاعل و ذمّه عند العقل: و ذلک بملاحظهٔ الفعل من حیث إنّه مناسب لکمال وجودی للموجود العاقل المختار أو نقصان له، فیستقل العقل بحسنه و وجوب فعله، أو قبحه و وجوب ترکه و هذا کما إذا لاحظ العقل جزاء الاِحسان بالاِحسان، فیحکم بحسنه و جزاء الاِحسان بالاِساءهٔ فیحکم بقبحه، فالعقل فی حکمه هذا لا یلاحظ سوی انّ بعض الاَفعال کمال للموجود الحیّ المختار و بعضها الآخر نقص له فیحکم بحسن الاَوّل و قبح الثانی. تعیین محلّ النزاع لا نزاع فی الحسن و القبح بالملاک الاَوّل و الثالث و هو واضح،

۱۴۳

و کذلک فی الحسن و القبیح بملاک الغرض و المصلحهٔ الشخصیین و أمّا الغرض و المصلحهٔ النوعیان فإنّ کثیراً من الباحثین عن التحسین و التقبیح العقلیین یعلّلون حسن العدل و الاِحسان و قبح الظلم و العدوان، باشتمال الاَوّل علی مصلحهٔ عامّهٔ و الثانی علی مفسدهٔ کذلک و هذا الملاک فی الحقیقهٔ من مصادیق الملاک الرابع کما لا یخفی. دلائل المثبتین و النافین ألف. دلائل المثبتین: استدلّ القائلون بالتحسین و التقبیح العقلیین بوجوه عدیدهٔ نکتفی بذکر وجهین منها: الدلیل الاَوّل: و هو ما أشار إلیه المحقّق الطوسی بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». توضیحه: انّ الحسن و القبح لو کانا بحکم العقل، بحیث کان العقل مستقلاً فی إدراک حسن الصدق و قبح الکذب فلا إشکال فی أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه حسن و ما أخبر عن قبحه قبیح، لحکم العقل بأنّ الکذب قبیح و الشارع منزّه عن ارتکاب القبیح و أمّا لو لم یستقلّ العقل بذلک، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا یمکن لنا الجزم بکونه صادقاً فی کلامه حتی نعتقد بمضمون أخباره و نستکشف منه حسن الفعل أو قبحه و ذلک لاحتمال عدم صدق الشارع فی اخباره، فإنّ الکذب حسب الفرض لم یثبت قبحه بعد و إثبات قبح الکذب باخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور. الدلیل الثانی: و هو ما ذکره العلّامهٔ الحلّی بقوله:

۱۴۴

«لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من اللّه تعالى شيء (۱) و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين و تجويز ذلك يسدّ باب معرفة النبوة، فانّ أىّ نبيّأظهر المعجزة عقيب ادّعاء النبوّة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب فى دعوى النبوة». (۲) و العجب انّ الفضل بن روزبهان حاول الإجابة عن هذا الدليل بقوله: «عدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً بل لعدم جريان عادة اللّه الجارى مجرى المحال العادى بذلك». (۳) فعند ذلك لا ينسدّ باب معرفة النبوة لأنّ العلم العادى حاكم باستحالة هذا الإظهار. يلاحظ عليه: أنّه من أين وقف على تلك العادة و انّ اللّه لا يجرى الإعجاز على يد الكاذب؟ و لو كان التصديق متوقّفاً على إحرازها لزم أن يكون المكذّبون بنبوّة نوح أو من قبله و من بعده معذورين فى إنكارهم لنبوّة الأنبياء، إذ لم تثبت عندهم تلك العادة، لأنّ العلم بها إنّما يحصل من تكرّر روَية المعجزة على يد الصادقين دون الكاذبين. ب. أدلّة النافين الدليل الأوّل: قالوا: لو كان العلم بحسن الإحسان و قبح العدوان

---

(۱) لما تقدّم فى الدليل الأوّل من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقاً.

(۲) نهج الحق و كشف الصدق: ۸۴.

(۳) دلائل الصدق: ۱|۳۶۹، ثمّ إنّ هناك أدلّة أُخرى لإثبات عقلية الحسن و القبح طوينا الكلام عنها لرعاية الاختصار، للطالب أن يراجع الإلهيات: ۱|۲۴۶

۱۴۵

ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بأنّالواحد نصف الاثنين، لكنّ التالى باطل بالوجدان و يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه يجوز التفاوت فى الإدراكات البديهية، فالأوّليات متقدمة على المشاهدات و هى على الفطريات و هكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافى بداهتها و إليه أشار المحقّق الطوسى بقوله: «ويجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصوّر». (۱) و ثانياً:

نفى كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهيّاً لا يدلّعلى نفى كونه عقلياً، فانّ نفى الأخص لا يدلّ على نفى الأعم، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلاً بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل و النظر، فعلى فرض قبول ما ادعى من التفاوت لا يجدى المنكر شيئاً. الدليل الثانى لو كان الحسن و القبح عقليين لما اختلفا، أى لما حسن القبيح و لما قبح الحسن و التالى باطل، فإنّ الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح و ذلك فيما إذا تضمّن الكذب انقاذ نبىّ من الهلاك و الصدق إهلاكه. فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً و لا حسناً عندما استفيد به عصمة دم نبىّ عن ظالم يقصد قتله. (۲) و الجواب عنه: انّ كلاً من الكذب فى الصورة الأُولى و الصدق فى الصورة الثانية على حكمه من القبح و الحسن، إلّا انّ ترك إنقاذ النبى أقبح

---

(۱) كشف المراد:

۲۳۶.

(۲) شرح التجريد للقوشجى: ۳۳۹

۱۴۶

من الكذب و إنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق و ارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأرجح قبيح عند العقل. الدليل الثالث إنّ القول بالتحسين و التقبيح العقليين دخالة فى شوَون ربّ العالمين الذى هو مالك كلّ شيء حتى العقل، فله أن يتصرّف فى ملكه كيف يشاء و لازم القول بأنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال و قبحه تحديد لملكه و قدرته سبحانه و يردّه انّ العقل ليس فارضاً على اللّه تعالى شيئاً و إنّما هو كاشف عن القوانين السائدة على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع أوّلاً صفات اللّه الكمالية كالغنى الذاتى و العلم و القدرة الذاتيين، ثمّ يستنتج منها تنزّهه عن ارتكاب القبائح و هذا كما

انّ العقل النظری یکشف عن القوانین السائدة علی نظام الکون و عالم الطبیعة و بالتأمل فیما ذکرنا یظهر ضعف سائر ما استدلّ به القائلون بنفی التحسین و التقبیح العقلیین و لا نری حاجة فی ذکرها و بیان وجوه الخلل فیها. (۱) التحسین و التقبیح فی الکتاب العزیز إنّالتدبُّر فی آیات الذکر الحکیم یعطی انّه یسلّم استقلال العقل بالتحسین و التقبیح خارج إطار الوحی ثمّ یأمر بالحسن و ینهی عن القبیح و إلیک فیما یلی نماذج من الآیات فی هذا المجال.

- - -

(۱) إن شئت الوقوف التّام علی مجموع دلائل الاَشاعرة راجع القواعد الکلامیّة، بقلم الموَلّف، ص ۷۰۸۳

۱۴۷

۱. «إِنّ اللّهَیَأْمُرُ بِالْعَدْلِ و الإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی القُرْبی وَ یَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ و الْمُنْکَرِ و الْبَغْی یَعظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ». (۱)

۲. «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّی الْفَواحِشَ». (۲)

۳. «یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ». (۳) فهذه الآیات تعرب بوضوح عن أنّ هناک أُموراً توصف بالعدل و الإحسان و المعروف و الفحشاء و المنکر و البغی قبل تعلّق الاَمر و النهی بها و انّ الإنسان یجد اتّصاف بعض الاَفعال بأحدها ناشئاً من صمیم ذاته و لیس عرفان الإنسان بها موقوفاً علی تعلّق الشرع و إنّما دور الشرع هو تأکید إدراک العقل بالاَمر بالحسن و النهی عن القبیح و بیان ما لا یستقلّ العقل فی إدراک حسنه و قبحه و تدلّ علی ما تقدّم بأوضح دلالة الآیة التالیة:

۴. «و إذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا و اللّهُأَمَرَنا بِها قُلْإِنَّ اللّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (۴) فإنّ الظاهر من الآیة انّ المشرکین کانوا عارفین بقبح أفعالهم و انّها من الفحشاء و لکنهم حاولوا توجیه تلک الاَفعال الشنیعة إمّا بکونها إبقاءً لسیرة آبائهم و هم کانوا یحسِّنون ذلک و إمّا بکونها ممّا أمر بها اللّه سبحانه و لکن اللّه تعالی یخطّئهم فی ذلک و یقول انّاللّه لا یأمر بالفحشاء کما یخطّئهم فی اتّباعهم سیرة آبائهم بقوله:

- - -

(۱) النحل: ۹۰.

(۲) الاَعراف: ۳۳.

(۳) الاَعراف: ۱۵۷.

(۴) الاَعراف: ۲۸

۱۴۸

«أَوَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُونَ». (۱)

۵. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدِیْنَ فِی الاَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجّارِ». (۲)

۶. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمینَ کَالْمُجْرِمینَ* ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ». (۳)

۷. «هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلّا الإِحْسانُ». (۴) و هذه الآیات تدلّ علی أنّه سبحانه اتّخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فیما تستقلّ به عقلیته، فالإنسان یجد من تلقاء نفسه قبح التسویة عند الجزاء بین المفسد و المصلح و الفاجر و الموَمن و المسلم و المجرم، کما انّه یدرک کذلک حسن جزاء الإحسان بالإحسان و هذا الإدراک الفطری هو السند فی حکم العقل بوجوب یوم البعث و الحساب کی یفصل بین الفریقین و یجزی کلّمنهما بما یقتضیه العدل و الإحسان الإلهی.

- - -

(۱) البقرة: ۱۷۰.

(۲) ص: ۲۸.

(۳) القلم:

۳۶ ۳۷.

(۴) الرحمن: ۶۰

## الفصل الثانی: العدل الإلهی

الفصل الثانی: العدل الإلهی

الفصل الثانی العدل الإلهی إنّ من ثمرات التحسین و التقبیح العقلیّین إثبات عدله تعالی فی أفعاله و أحکامه و قبل بیان وجه الاستدلال علیه نقدّم الکلام حول تعریف العدل و أقسامه. حقیقهٔ العدل و أقسامه أحسن کلمهٔ فی تعریف العدل ما روی عن علی - علیه السلام - حیث قال: «العدل یضع الاُمور مواضعها». (۱) بیان ذلک: إنّ لکلّ شیء وضعاً خاصّاً یقتضیه إمّا بحکم العقل، أو بحکم الشرع و المصالح الکلیهٔ و الشخصیهٔ فی نظام الکون، فالعدل هو رعایهٔ ذلک الوضع و عدم الانحراف إلی جانب الإفراط و التفریط، نعم موضع کلّ شیء

- - -

(۱) نهج البلاغهٔ: قسم الحکم، الرقم ۴۳۷

۱۵۰

بحسبه، ففی التکوین بوجه و فی المجتمع البشری بوجه آخر و هکذا و بلحاظ اختلاف موارده تحصل له أقسام لیس هنا مقام بیان تلک الاَقسام، إلاّ أنّ موارد العدل بالنسبهٔ إلی اللّه تعالی یجمعها أقسام ثلاثهٔ:

۱. العدل التکوینی: و هو إعطاوَه تعالی کلّ موجود ما یستحقه و یلیق به من الوجود، فلا یهمل قابلیهٔ و لا یعطّل استعداداً فی مجال الإفاضهٔ و الإیجاد.

۲. العدل التشریعی: و هو انّه تعالی لا یهمل تکلیفاً فیه کمال الإنسان و سعادته و به قوام حیاته المادّیهٔ و المعنویهٔ، الدنیویهٔ و الاُخرویهٔ، کما انّه لا یکلّف نفساً فوق طاقتها.

۳. العدل الجزائی: و هو انّه تعالی لا یساوی بین المصلح و المفسد و المؤمن و المشرک فی مقام الجزاء و العقوبهٔ، بل یجزی کلّإنسان بما کسب، فیجزی المحسن بالإحسان و الثواب و المسیء بالإساءهٔ و العقاب، کما أنّه تعالی لا یعاقب عبداً علی مخالفهٔ التکالیف إلاّ بعد البیان و الإبلاغ. استنتاج عدله تعالی من قاعدهٔ التحسین و التقبیح العقلیّین إنّ مقتضی التحسین و التقبیح العقلیّین علی ما عرفت، هو انّ العقل بما هو، یدرک انّ هذا الفعل بما هوهو من دون اختصاص ظرف من الظروف أو قید من القیود حسن أو قبیح و المأخوذ فی موضوع هذا الحکم العقلی لیس إلاّ الفاعل العاقل المختار، من غیر فرق بین الواجب و الممکن و علی ذلک فاللّه سبحانه عادل و منزّه من الظلم، لاَنّ القیام بالعدل حسن و ترکه

۱۵۱

## الفصل الثالث: أفعال اللّه سبحانه معلّلهٔ بالغایات

الفصل الثالث: أفعال اللّه سبحانه معلّلهٔ بالغایات

العدل و أقسامه فی القرآن الکریم و قد وصف الذکر الحکیم اللّه تعالی بالعدل و نزّهه عن الظلم بجمیع أقسامه فی کثیر من آیات الذکر الحکیم.

۱. قوله تعالی: «شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ و الْمَلائِکَهُ وَ أُولُوا العِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ». (۱) فإنّ قوله «قائِماً» إمّا حال من اسم اللّه تعالی

موَکّدهٔ و إمّا حال من «هو» فی قوله: «لا إله إلاّ هُوَ» و المراد من قیامه بالقسط إمّا مطلق یشمل جمیع مراتب القسط (فی التکوین و التشریع و الجزاء) و إمّا یختص بالقسط التکوینی کما ذهب إلیه بعضهم (۲) و علی هذا، فمعناه انّه تعالی حاکم بالعدل فی خلقه إذ دبّر أمر العالم بخلق الاَسباب و المسبّبات و إلقاء الروابط بینها و جعل الکل راجعاً إلیه بالسیر و الکدح و التکامل و رکوب طبق عن طبق و وضع فی مسیر هذا المقصد نعماً ینتفع منها الاِنسان فی عاجله لآجله و فی طریقه لمقصده. (۳)

۲. قال سبحانه: «وَلا نُکَلِّفُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها». (۴) و هذا ناظر إلی عدله تعالی فی التشریع و التکلیف.

۳. قال تعالی: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ و المِیزانَ لِیَقُومَ

---

(۱) آل عمران: ۱۸.

(۲) لاحظ مجمع البیان: ۲|۴۲۰، (کما روی عنه (صلای اللّه علیه و آله و سلم) "بالعدل قامت السماوات و الاَرض).

(۳) لاحظ المیزان: ۳ |۱۱۹.

(۴) المؤمنون: ۶۲

۱۵۲

النّاسُ بِالْقِسْطِ». (۱) و هذا أیضاً من شؤون عدله التشریعی، فالغرض من بعث الرسل و تشریع القوانین الاِلهیهٔ إقامهٔ القسط فی المجتمع البشری.

۴. قال سبحانه: «وَلَدَیْنا کِتابٌ یَنْطِقُ بِالحَقِّ وَ هُمْ لا یُظْلَمُونَ». (۲)

۵. قال تعالی: «وَنَضَعُ الْمَوازِینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیامَهٔ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیئاً». (۳)

۶ و قال سبحانه: «ما کُنّا مُعَذِّبینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً». (۴) و هی ناظرهٔ إلی عدله تعالی فی مقام الحساب و الجزاء و الآیات فی هذا المجال أکثر من أن تحصی. العدل فی روایات أئمّهٔ أهل البیت - علیهم السلام - اشتهر علی - علیه السلام - و أولاده - علیهم السلام - بالعدل و عنه أخذت المعتزلهٔ، حتی قیل: «التوحید و العدل علویّان و التشبیه و الجبر أمویّان» و إلیک بعض ما أثر عنهم - علیهم السلام - :

۱. سئل علی - علیه السلام - عن التوحید و العدل، فقال:

---

(۱) الحدید:

۲۵.

(۲) المؤمنون: ۶۲.

(۳) الاَنبیاء: ۴۷.

(۴) الاِسراء: ۱۵

۱۵۳

«التوحید أن لا تتوهّمه و العدل أن لا تتّهمه». (۱) أی أن لا تتوهّم فی توصیفه تعالی بالصفات التی یدرکها الوهم و لا تتّهمه بقبائح الاَفعال.

۲. روی الصدوق، عن الصادق - علیه السلام - انّه قال: «أمّا التوحید فأن لا تجوّز علی ربک ماجاز علیک و أمّا العدل فأن لا تنسب إلی خالقک ما لامک علیه». (۲)

۳ و قال علی - علیه السلام - : «الَّذِی صَدَقَ فِی مِیعَادِهِ وَ ارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ وَ قَامَ بِالْقِسْطِ فِی خَلْقِهِ وَ عَدَلَ عَلَیْهِمْ فِی حُکْمِهِ». (۳) و

قد أشير فی هذا الكلام الشريف إلی جميع أقسام العدل: فقوله – عليه السلام – : «ارتفع عن ظلم عباده» و كذا قوله – عليه السلام – : «وعدل عليهم فی حكمه». ناظر إلی العدل فی مقام التشريع و الجزاء و قوله – عليه السلام – : «وقام بالقسط فی خلقه». ناظر إلی العدل فی الإيجاد و الخلق، فانّ الخلق لا يختص بالإنسان بل يعمّه و غيره.

– – –

(۱) نهج البلاغة: قسم الحكم، رقم ۴۷۰.

(۲) التوحيد للصدوق: الباب ۵، الحديث ۱.

(۳) نهج البلاغة: الخطبة ۱۸۵

۱۵۴

إجابة عن إشكال لا شكّفی وجود آلام و مصائب اجتماعية يتألّم منها و يستضرّ بها أفراد المجتمع من غير فرق بين المؤمن و الكافر و المطيع و العاصی، فإذا كان الكافر و العاصی مستحقاً لتلك المصائب بكفره و عصيانه، فما هو المصحح لتألّم المؤمن المطيع و تضرّره منها، مع أنّ مقتضی العدل أن لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری و لا يعاقب المؤمن بعقوبة الكافر، أفلا يخلُّ ذلك بعدله تعالی؟ و الجواب عنه: انّ من خواص يوم القيامة انّه «يوم الفصل»، فيفصل أهل النار من أهل الجنّة و تجزی كلّنفس بما كسبت و أمّا الحياة الدنيوية فالناس يعيشون فيها بالاختلاط و الاشتراك، فإذا نزلت بليّة و كارثة طبيعية أو غير طبيعية يتألّم منها الجميع و لكن مع ذلك انّ اللّه تعالی بعدله و رحمته يعوِّض غير المستحقين لتلك النازلة بما هوأنفع لهم إمّا فی الدنيا و إمّا فی الآخرة و هذا هو المراد من «العوض» فی اصطلاح المتكلمين. ثمّ إنّ هذا الجواب لا يختصّ بالمقام، بل يأتی فی جميع الموارد التی يكون عمل فرد أو أفراد سبباً تكوينيّاً أو تشريعيّاً لتألّم الغير و تضرّره، كالاختلالات العضوية و الفكرية الطارئة علی بعض المواليد الناشئة من سوء تغذية الوالدين أوبعض الاعتيادات المضرّة و غير ذلك، فربما يخرج الولد أعمی أو أبكم أو أصم أو غير ذلك من العلل، مع أنّ السبب لها هو غيره سبحانه، لكنّه تعالی يعوِّضهم برحمته و يرفع عنهم التكليف الشاقّ. فيعطی للمتألّم عوضاً لتألّمه و ابتلائه من الأجر ما يكون أنفع بحاله و هذا كما يكون مقتضی عدله سبحانه، يكون أيضاً مقتضی لطفه و رحمته و يدخل تحت قاعدة الأصلح فی الدين و جميع ذلك مروی عن أئمّة أهل

## الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حكمته تعالی

الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حكمته تعالی

البيت – عليهم السلام – و استلهم العدلية من المتكلّمين من تلك الروايات و عنونوها فی مسفوراتهم الكلامية. روی الصدوق بسند صحيح، عن الصادق – عليه السلام – انّه قال: «كان فيما أوحی اللّه عز و جل إلی موسی – عليه السلام – أنْ يا موسی ما خلقت خلقاً أحبُّ إلیّ من عبدی المؤمن و إنّما أبتليه لما هو خير له و أُعافيه لما هو خير له و أنا أعلم بما يصلح عليه أمر عبدی، فليصبر علی بلائی و ليشكر نعمائی و ليرض بقضائی، أكتبه فی الصدّيقين عندی إذا عمل برضائی فأطاع أمری». (۱)

– – –

(۱) التوحيد:

الباب۶۲، الحديث ۱۳

۱۵۶

الفصل الثالثأفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغايات ممّا يترتّب علی مسألة التحسين و التقبيح العقليّين تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث و لزوم اقترانها بالغايات و الأغراض و هذه المسألة من المسائل التی تشاجرت فيها العدلية و الأشاعرة، فالأُولی علی الإيجاب و الثانية علی

السلب و استدلّت العدلیهٔ علی مدّعاهم بأنّ خلوّ الفعل عن الغایهٔ و الغرض یعدّ لغواً و عبثاً و هو من القبائح العقلیهٔ و اللّه تعالی منزّه عن القبائح فلابدّ أن تکون أفعاله مقترنهٔ بأغراض و معلّلهٔ بغایات و المهمّ فی هذا المجال التحقیق حول دلائل الاَشاعرهٔ علی إنکار کون أفعاله تعالی معلّلهٔ بالغایات و أمّا دلیل نظریهٔ العدلیهٔ فهو واضح، لِانّ هذه المسألهٔ کما تقدّم من فروع مسألهٔ التحسین و التقبیح العقلیّین فنقول: استدلّت الاَشاعرهٔ علی مذهبهم بأنّه: «لو کان فعله تعالی لغرض لکان ناقصاً لذاته مستکملاً بتحصیل ذلک الغرض، لاَنّه لا یصلح غرضاً للفاعل إلاّ ما هو أصلح له من عدمه و هو معنی الکمال». (۱)

---

(۱) شرح المواقف: ۸|۲۰۲۲۰۳

۱۵۷

الجواب: انّ الاَشاعرهٔ خلطوا بین الغرض الراجع إلی الفاعل و الغرض الراجع إلی فعله، فالاستکمال لازم فی الاَوّل دون الثانی و القائل بکون أفعاله بالاَغراض و الغایات و الدواعی و المصالح، إنّما یعنی بها الثانی دون الاَوّل. توضیح ذلک: «إنّ العلّهٔ الغائیهٔ فی أفعال الفواعل البشریهٔ هی السبب لخروج الفاعل عن کونه فاعلاً ـ بالقوّهٔ إلی کونه فاعلاً ـ بالفعل، فهی متقدّمهٔ علی الفعل صورهٔ و ذهناً و موَخّرهٔ عنه وجوداً و تحقّقاً و لا تتصوّر العلّهٔ الغائیهٔ بهذا المعنی فی ساحته تعالی، لغناه المطلق فی مقام الذات و الوصف و الفعل، فلا یحتاج فی الاِیجاد إلی شیء وراء ذاته و إلاّ لکان ناقصاً فی مقام الفاعلیهٔ مستکملاً بشیء وراء ذاته و هو لا یجتمع مع غناه المطلق و لکن نفی العلّهٔ الغائیهٔ بهذا المعنی لا ـ یلازم أن لا ـ یترتب علی فعله مصالح و حکم ینتفع بها العباد و ینتظم بها النظام و ذلک لاَنّه سبحانه فاعل حکیم و الفاعل الحکیم لا یختار من الاَفعال الممکنهٔ إلاّما یناسب ذلک و لا یصدر منه ما یضادّه و یخالفه». (۱) قالوا: «سلّمنا انّ الغرض قد یعود إلی غیر الفاعل، لکن نفع غیره إن کان أولی بالنسبهٔ إلیه تعالی من عدمه جاء الاِلزام، لاَنّه تعالی یستفید حینئذٍ بذلک النفع و الاِحسان ما هو أولی به و أصلح له و إلاّلم یصلح أن یکون غرضاً». (۲)

---

(۱) و إلی ذلک أشار المحقّق الطوسی بقوله: «ونفی الغرض یستلزم العبث و لا یلزم عوده إلیه» کشف المراد:

المقصد ۳، الفصل ۳، المسألهٔ ۴.

(۲) شرح المواقف: ۸|۲۰۳

۱۵۸

یلاحظ علیه: أنّ المراد من الاَصلح و الاَولی، ما یناسب وجود الفاعل و شوَونه، فالفاعل الحکیم لا یقوم إلاّبما یناسب شأنه و لیس معنی الاَصلح و الاَولی ما ذکر فی کلام المستشکل، أعنی: ما یفید شیئاً للفاعل و یکمله و الحاصل: انّ فاعلیّته سبحانه لا تتوقّف علی أمر زائد علی ذاته، فلیس هناک ما یکمل ذاته تعالی و هو کما یقدر علی الحسن قادر علی القبیح و لکن بمقتضی حکمته لا یختار إلاّ الحسن الراجح و أین هذا من حدیث الاستکمال و الاستفادهٔ و نحو ذلک؟ القرآن و أفعاله سبحانه الحکیمهٔ و العجب من غفلهٔ الاَشاعرهٔ من النصوص الصریحهٔ فی هذا المجال، یقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ». (۱) و قال: «وَما خَلَقْنَا السَّماواتِ و الاَرْضَ و ما بَیْنَهُما لاعِبینَ». (۲) و قال: «وما خَلَقْنَا السَّماءَ و الاَرْضَ و ما بَیْنَهما باطِلاً ذلِکَ ظَنُّ الّذینَ کَفَرُوا فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مِنَ النّارِ». (۳)

---

(۱) المؤمنون: ۱۱۵.

(۲) الدخان: ۳۸.

(۳) ص: ۳۷

۱۵۹

و قال: «وَما خَلَقْتُ الجِنَّ و الإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونَ». (۱) مـذهب الحكماء فى أفعاله تعالى ربما يتوهم اتّفاق رأى الحكماء مع الاَشاعرة فى نفى الغاية و الغرض عن أفعاله تعالى و لكنه خطأ محض، قال صدر المتألهين: «إنّ الحكماء ما نفوا الغاية و الغرض عن شىء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا فى فعله المطلق إذا لوحظ الوجود الإمكانى جملة واحدة، غرضاً زائداً على ذاته تعالى و أمّا ثوانى الاَفعال و الاَفعال المخصوصة و المقيّدة فأثبتوا لكلّ منها غاية مخصوصة كيف و كتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها ». (... ۲)

- - -

(۱) الذاريات: ۵۶.

(۲) الاَسفار: ۷|۸۴

۱۶۰

الفصل الرابع المصائب و الشرور و حكمته تعالى إنّ اللّه سبحانه خلق السماوات و الاَرض و ما بينهما لمصلحة الإنسان و انتفاعه بها فى معيشته، مع أنّ المصائب و البلايا تنافى هـذه الغاية و تضادّها و الفاعل الحكيم لا يصنع ما يضادّ غرضه. أضف إلى ذلك انّ مقتضى رحمة اللّه الواسعة رفع المصائب و دفع الشرور الواقعة فى عالم الطبيعة كى لا تصعب المعيشة على الإنسان و تكون له هنيئة مريئة بلا جزع و مصيبة و الإجابة عن هذه الشبهة تبتنى على بيان اُمور:

الاَوّل:

المصالح النوعيّة راجحة على المصالح الفردية لا شكّ انّ الحياة الإنسانية حياة اجتماعية، فهناك مصالح و منافع فردية و اخرى نوعية اجتماعية و العقل الصريح يرجّح المصالح النوعية على المنافع الفردية و على هذا فما يتجلّى من الظواهر الطبيعية لبعض

۱۶۱

الاَفراد فى صورة المصيبة و الشرّ، هو فى عين الوقت تكون متضمّنة لمصلحة النوع و الاجتماع، فالحكم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافى مصلحة الإنسان، ينشأ من التفات الإنسان إليها من منظار خاص و التجاهل عن غير نفسه فى العالم، من غير فرق بين من مضى فى غابر الزمان و من يعيش فى الحاضر فى مناطق العالم أو سوف يأتى و يعيش فيها و ما أشبه الإنسان فى مثل هـذه الروَية المحدودة بعابر سبيل يرى جرّافة تحفر الاَرض، أو تهدم بناء مثيرة الغبار و التراب فى الهواء، فيقضى من فوره بأنّه عمل ضارّ و شرّ و هو لا يدرى بأنّ ذلك يتمّ تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى و يعالج المصابين و يهيّئ للمحتاجين إلى العلاج وسائل المعالجة و التمريض و لو وقف على تلك الاَهداف النبيلة لقضى بغير ما قضى و لوصف ذلك التهديم بأنّه خير و انّه لا ضير فيما يحصل من ضوضاء الجرّافة و تصاعد الغبار.

الثانى:

ضآلة علم الإنسان و محدوديته إنّ علم الإنسان المحدود هو الذى يدفعه إلى أن يقضى فى الحوادث بتلك الاَقضية الشاذّة و لو وقف على علمه الضئيل و نسبة علمه إلى مالا يعلمه لرجع القهقرى قائلاً: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَكَ». (۱) و لاَذعن بقوله تعالى: «وَما أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاّ قَلِيلاً». (۲)

- - -

(۱) آل عمران: ۱۹۱.

(۲) الإسراء: ۸۵

۱۶۲

و لذلك ترى كبار المفكّرين و أعاظم الفلاسفة يعترفون بجهلهم و عجزهم عن الوقوف على أسرار الطبيعة و هذا هو المخ الكبير فى

عالم البشریهٔ الشیخ الرئیس یقول: «بلغ علمی إلی حدٍّ علمت أنّی لست بعالم».

الثالث:

الغفلهٔ عن القیم الاِنسانیهٔ العلیا لیست الحیاهٔ الاِنسانیهٔ حیاهٔ مادیّهٔ فقط، بل للاِنسان حیاهٔ روحیهٔ معنویهٔ و لا شکّ انّ الفلاح و السعادهٔ فی هذه الحیاهٔ، هی الغایهٔ القصوی من خلق الاِنسان و مفتاح الوصول إلی تلک الغایهٔ هو العبادهٔ و الخضوع للّه سبحانه و علی هذا الاَساس فالحوادث التی توجب اختلالاً مّا فی بعض شوَون الحیاهٔ المادّیهٔ ربما تکون عاملاً أساسیاً لاتّجاه الاِنسان إلی اللّه سبحانه کما قال سبحانه: «فَعَسی أنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ یَجْعَلُ اللّه فِیهِ خَیْراً کَثیراً». (۱) کما سیوافیک بیان ذلک.

الرابع:

المصائب ولیدهٔ الذنوب و المعاصی القرآن الکریم یعدّ الاِنسان مسوَولاً عن کثیر من الحوادث الموَلمهٔ و الوقائع الموجعهٔ فی عالم الکون، قال سبحانه: «ظَهَرَ الفَسادُ فِی البَرِّ و الْبَحْرِ بِما کَسَبَتْ أَیْدِی النّاسِ». (۲) و قال سبحانه:

---

(۱) النساء: ۱۹.

(۲) الروم:

۴۱

۱۶۳

«وَلَوْ أَنّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ و الاَرْضِوَلکِنْ کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ». (۱) و قال سبحانه: «وَما أَصابَکُمْ مِنْ مُصِیبَهٍ فَبِما کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ وَ یَعْفُو عَنْ کَثیرٍ». (۲) إلی غیر ذلک من الآیات الدالّهٔ علی أنّ لاَعمال الاِنسان دوراً واقعیاً فی البلایا و الشرور الطبیعیهٔ و الاجتماعیهٔ و لکن الاِنسان إذا أصابته مصیبهٔ و کارثهٔ یعجل من فوره و بدل أن یرجع إلی نفسه و یتفحّص عن العوامل البشریهٔ لتلک الحوادث و یقوم بإصلاح نفسه، یعدّها مخالفهٔ لحکمهٔ الصانع أو عدله و رحمته. الفوائد التربویّهٔ للمصائب إذا عرفت هذه الاُصول فلنرجع إلی تحلیل فوائد المصائب و الشرور، فنقول:

۱. المصائب وسیلهٔ لتفجیر الطاقات إنّ البلایا و المصائب خیر وسیلهٔ لتفجیر الطاقات و تقدّم العلوم ورقی الحیاهٔ البشریهٔ، فإنّ الاِنسان إذا لم یواجه المشاکل فی حیاته لا ـ تنفتح طاقاته و لا ـ تنمو، بل نموّها و خروجها من القوّهٔ إلی الفعل رهن وقوع الاِنسان فی مهبّ المصائب و الشدائد و إلی هذه الحقیقهٔ یشیر قوله تعالی:

---

(۱) الاَعراف: ۹۶.

(۲) الشوری: ۳۰

۱۶۴

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً* إِنّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً* فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ* و إِلی رَبِّکَ فَارْغَبْ». (۱)

۲. البلایا جرس إنذار و سبب للعودهٔ إلی الحقّ إنّ التمتع بالمواهب المادّیهٔ و الاستغراق فی اللذائذ و الشهوات یوجب غفلهٔ کبری عن القیم الاَخلاقیهٔ و کلّما ازداد الاِنسان توغّلاً فی اللذائذ و النعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنویهٔ و هذه حقیقهٔ یلمسها کلّ إنسان فی حیاته و حیاهٔ غیره و یقف علیها فی صفحات التاریخ و نحن نجد فی الکتاب العزیز التصریح بصلهٔ الطغیان بإحساس الغنی، إذ یقول عز و جل: «إِنّ الاِنْسانَ لَیَطْغی* أَنْ رَاهُ اسْتَغْنی». (۲) فإذاً لابدّ لانتباه الاِنسان من هذه الغفلهٔ من هزّهٔ و جرس إنذار یذکّره و یرجعه إلی الطریق الوسطی و لیس هناک ما هو أنفع فی هذا المجال من بعض الحوادث التی تقطع نظام الحیاهٔ الناعمهٔ بشیء من المزعجات حتی یدرک عجزه و یتنبّه من نوم الغفلهٔ و لاَجل هذا یعلّل القرآن الکریم بعض النوازل و المصائب بأنّها تنزل لاَجل الذکری و الرجوع إلی

اللّه، یقول سبحانه: «وَما أَرْسَلْنا فِی قَرْیَةٍ مِنْ نَبِیٍّ إِلاّأَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ و الضَّرّاءِ لَعَلَهُمْ یَضَّرَّعُونَ». (۳)

- - -

(۱) الانشراح: ۵ ۸.

(۲) العلق: ۶ ۷.

(۳) الاَعراف: ۹۴

۱۶۵

و یقول أیضاً: «وَلَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنینَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمراتِ لَعَلَّهُمْ یَذَّکَّرُونَ». (۱) و یقول أیضاً: «ظَهَرَ الفَسادُ فِی البَرِّ و الْبَحْرِ بِما کَسَبَتْ أَیْدِی النّاسِ لِیُذیقَهُمْ بَعْضَ الّذِی عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ». (۲) و یقول تعالی: «وَبَلَوناهُمْ بِالحَسَناتِ و السَّیِّئاتِ لَعَلَّهُمْ یَرجِعُونَ». (۳)

۳. حکمهٔ البلایا فی حیاهٔ الاَولیاء یظهر من القرآن الکریم و الاَحادیث المتضافرهٔ انّ البلایا و المحن ألطاف إلهیّهٔ فی حیاهٔ الاَولیاء و الصالحین من عباد اللّه و شرط لوصولهم إلی المقامات العالیهٔ فی الآخرهٔ. قال سبحانه: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمّا یَأْتِکُمْ مَثَلُ الَّذِینَ خَلَوا مِنْ قَبْلِکُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرّاءُ وَ زُلْزِلُوا ». (... ۴) و قال أیضاً:

- - -

(۱) الاَعراف: ۱۳۰.

(۲) الروم:

.۴۱

(۳) الاَعراف: ۱۶۸.

(۴) البقرهٔ: ۲۱۴

۱۶۶

«وَلَنَبْلُوَنَّکُمْ بِشَیْءٍ مِنَ الْخَوفِ و الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الاَمْوالِ و الاَنْفُسِ و الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصّابِرینَ* الَّذِینَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِیبَةٌ قالُوا إِنّا للّهِ وَ إِنّا إِلَیْهِ راجِعُونَ* أُولئِکَ عَلَیْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ». (۱) و روی هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه – علیه السلام – انّه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الاَنبیاء، ثمّ الّذین یلونهم، ثمّ الاَمثل فالاَمثل». (۲) و روی سلیمان بن خالد عنه – علیه السلام – انّه قال: «وانّه لیکون للعبد منزلهٔ عند اللّه فما ینالها إلّابإحدی خصلتین، إمّا بذهاب ماله أو ببلیهٔ فی جسده». (۳) و قد شکا عبد اللّه بن أبی یعفور إلی أبی عبد اللّه الصادق (علیه السّلام) ممّا أصابته من الاَوجاع و کان مسقاماً فقال – علیه السلام – : «یا عبد اللّه لو یعلم المؤمن ماله من الاَجر فی المصائب لتمنّی انّه قرّض بالمقاریض». (۴) حاصل المقال إنّ المصائب علی قسمین: فردیهٔ و نوعیهٔ و إن شئت فقل: محدودهٔ

- - -

(۱) البقرهٔ: ۱۵۵ ۱۵۷.

(۲) الکافی: ج ۲، باب شدهٔ ابتلاء المؤمن، الحدیث ۱.

(۳) نفس المصدر: الحدیث ۲۳.

(۴) نفس المصدر: الحدیث۱۵

۱۶۷

و مطلقهٔ و لاَعمال الاِنسان دور فی وقوع المصائب و البلایا و هی جمیعاً موافقهٔ للحکمهٔ و غایهٔ الخلقهٔ، فإنّ الغرض من خلقهٔ الاِنسان

وصوله إلی الکمالات المعنویـة الخالـدة و تلک المصائب جرس الإنذار للغافلین و کفّارة لذنوب المذنبین و أسـباب الإرتقاء و التعالی للصالحین. هذا فی جانب الغرض الأُخروی و أمّا فی ناحیة الحیاة الدنیویة فیجب إلفات النظر إلی أمرین:

۱. ملاحظة منافع نوع البشر المتوطّنین فی نواحی العالم، بلا قصر النظر إلی منافع الفرد أو طائفة من الناس.

۲. ملاحظـة مـا یتوصّـل إلیه الإنسـان عنـد مواجهته للمشاکـل و الشدائـد من الاختراعات و الاکتشافات الجدیـدة الموَدّیـة إلی صـلاح الإنسان فی حیاته المادیة

## الفصل الخامس: التکلیف بما لا یطاق قبیح

الفصل الخامس: التکلیف بما لا یطاق قبیح

الفصل الخامس التکلیف بما لا یطاق قبیـح إنّ التکلیف بما هو خارج عن قـدرة المکلّف ظلم و قبـح الظلم من البـدیهیات الاَوّلیة عند العقل العملی، فیسـتحیل علی الحکیم أن یکلّف العبد بما لا قدرة له علیه، من غیر فرق بین کون نفس الفعل المکلّف به ممکناً بالذات و لکن کـان خارجاً عن إطار قـدرة المکلّف، کالطیران إلی السـماء بلا وسـیلة، أو کان نفس الفعل بما هوهو محالاً، کـدخول الجسـم الکبیر فی الجسم الصـغیر من دون أن یتوسّع الصـغیر أو یتصـغّر الکبیر، هذا هو قضاء العقل فی المسألة و الآیات القرآنیة أیضاً صـریحة فی أنّه سـبحانه لا یکلّف الإنسان إلاّوسـعه و قدر طاقته و لا یظلمه مطلقاً. قال سبحانه: «لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّوُسْعَها». (۱) و قال تعالی: «وَما رَبُّکَ بِظَلاّمٍ لِلْعَبید». (۲)

- - -

(۱) البقرة: ۲۸۶.

(۲) فصلت: ۴۶

۱۶۹

الاَشـاعرة و تجویز التکلیف بمـا لاـ یطـاق و مع هـذه البراهین المشـرقة نری أنّ الاَشاعرة جوّزوا التکلیف بما لا یطاق و بـذلک أظهروا العقیـدة الإسـلامیة، عقیـدة مخالفة للوجدان و العقل السـلیم و من المأسوف علیه انّ المستشـرقین أخذوا عقائد الإسـلام عن المتکلّمین الاَشـعریین، فـإذا بهم یصـفونها بکونهـا علی خلاـف العقـل و الفطرة لاَنّهم یجوّزون التکلیف بما لا یطاق. إنّ الاَشاعرة اسـتدلّوا بآیات تخیّلوا دلالتهـا علی مـا یرتـأونه، مع أنّهـا بمنـأی عمّـا یتبنّونه فی المقام و أظهر ما اسـتدلّوا به آیتان: الآیـة الاُولی: قوله تعالی: «ما کانُوا یَسْـتَطِیعُونَ السَّـمْعَ و ما کانُوا یُبْصِرُونَ». (۱) وجه الاسـتدلال: انّ الآیـة صـریحة علی أنّ المفترین علی اللّه سـبحانه فی الدنیا، المنکرین للحقّ لم یکونوا مسـتطیعین من أن یسـمعوا کلاـم اللّه و یصـغوا إلی دعوة النبی إلی الحقّ مع أنّهم کـانوا مکلّفین باسـتماع الحقّوقبوله، فکلّفهم اللّه تعالی بمالا یطیقون علیه. یلاحظ علیه: أنّ عدم اسـتطاعتهم لیس بمعنی عدم وجودها فیهم ابتداءً، بل لاَنّهم حرموا أنفسهم من هـذه النعم بالـذنوب، فصـارت الـذنوب سـبباً لکـونهم غیر مسـتطیعین لسـمع الحـقّ و قبـوله و قـد تـواترت النصوص من الآیـات و الاَحادیث علی أنّ العصیان و الطغیان یجعل القلوب عمیاء و الاَسماع صمّاء. قال سبحانه: «فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ». (۲)

- - -

(۱) هود:

.۲۰

(۲) البقرة: ۲۶

۱۷۰

و قال سـبحانه حاکیاً عن المجرمین: «لَوْ کُنّا نَسْـمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فِی أَصـحابِ السَّـعیر*فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُـحْقاً لاَصحابِ السَّعیر». (۱)

فقولهم:

«لَوْ كُنّا نَسْمَعُ أَو نَعْقِلُ» يدلّ على أنّهم كانوا قادرين على ذلك، لأنّه لو لم يكونوا قادرين كان المناسب فى مقام الاعتذار أن يقولوا: «لو كنّا قادرين على السمع و التعقّل» كما لا يخفى و لقد أجاد الزمخشرى فى تفسير الآية بقوله: «أراد أنّهم لفرط تصامّهم عن استماع الحقّوكراهتهم له، كأنّهم لا يستطيعون السمع و ... الناس يقولون فى كلّلسان: هذا كلام لا استطيع أن أسمعه». (۲) الآية الثانية: قوله تعالى: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ يُدْعَونَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطيعُونَ». (۳) وجه الاستدلال: انّه تعالى يدعوا الضالّين و الطاغين إلى السجود يوم القيامة مع أنّهم لا يستطيعون الإجابة و الإتيان بالسجود، فإذا جاز التكليف بما لايطاق عليه فى الآخرة، جاز ذلك فى الدنيا. يلاحظ عليه: أنّ يوم القيامة دار الحساب و الجزاء و ليس دار التكليف و العمل، فدعوته تعالى فى ذلك اليوم ليس بداعى التكليف و غاية العمل، بل المقصود توبيخ الطاغين و إيجاد الحسرة فيهم لتركهم السجود

---

(۱) الملك: ۱۰ ۱۱.

(۲) الكشاف: ۲ |۳۸۶.

(۳) القلم:

۴۲

۱۷۱

فى الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه: «وَقَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سالِمُونَ». (۱) و نظير الآية قوله سبحانه: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقينَ». (۲)

---

(۱) القلم:

.۴۳

(۲) البقرة: ۲۳

## الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتكلمين

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتكلمين

الفصل السادس وجوب اللطف عند المتكلّمين ممّا يترتب على القول بالتحسين و التقبيح العقليين وجوب اللطف على اللّه تعالى و أشهر ما قيل فى تعريفه هو: انّاللطف عبارة عمّا يقرّب المكلّف إلى الطاعة و يبعّده عن المعصية، ثمّ إن اتصل اللطف بوقوع التكليف يسمّى لطفاً محصِّلاً و إلاّ يسمّى لطفاً مقرِّباً، قال السيّد المرتضى: «إنّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة و ينقسم إلى ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعة و لولاه لم يختره و إلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعياً». (۱) و قال التفتازانى: «وفى كلام المعتزلة انّ اللطف ما يختار المكلّف عنده الطاعة تركاً أو إثباتاً أو يقرب منهما مع تمكّنه فى الحالين، فإن كان مقرّباً من الواجب أو ترك القبيح يسمّى لطفاً مقرّباً و إن كان محصِّلاً له فلطفاً محصِّلاً و يخصُّ

---

(۱) الذخيرة فى علم الكلام:

۱۸۶

۱۷۳

المحصِل للواجب باسم التوفيق و المحصِل لترك القبيح باسم العصمة». (۱) برهان وجوب اللطف على اللّه تعالى استدلّوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأنّ ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقه العباد و تكليفهم و هو قبيح لا يصدر من الحكيم، قال المحقّق البحرانى: «إنّه لو جاز الإخلال به فى الحكمة فبتقدير أن لا يفعله الحكيم، كان مناقضاً لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: انّه تعالى أراد من المكلّف الطاعة، فإذا علم انّه لا يختار الطاعة، أو لا يكون أقرب إليها إلّا عند فعل يفعله به لا مشقة عليه فيه و لا غضاضة، وجب فى الحكمة أن يفعله، إذ لو أخلّ به لكشف ذلك عن عدم إرادته له و جرى ذلك مجرى من أراد من غيره حضور طعامه و علم أو غلب ظنه انّه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عدّ مناقضاً لغرضه و بيان بطلان اللازم:

انّ العقلاء يعدّون المناقضة للغرض سفهاً و هو ضدّ الحكمة و نقص و النقص عليه تعالى محال». (۲) أقول: إنّ اللطف إذا كان موَثّراً فى رغبة أكثر المكلّفين بالطاعة و ترك المعصية يجب من باب الحكمة و أمّا إذا كان موَثراً فى آحادهم المعدودين فالقيام به من باب الفضل و الكرم.

---

(۱) شرح المقاصد:

۴ |۳۱۳.

(۲) قواعد المرام:

۱۱۷ ۱۱۸

۱۷۴

ثمّ إنّ القائلين بوجوب اللطف ذكروا له شرطين: الاَوّل: أن لا يكون له حظ فى التمكين و حصول القدرة، إذ العاجز غير مكلّف فلا يتصوّر اللطف فى مورده. الثانى: أن لا يبلغ حدّالإلجاء و لا يسلب عن المكلّف الاختيار، لئلا ينافى الحكمة فى جعل التكليف من ابتلاء العباد و امتحانهم و من هنا يتبيّن وهن ما استدلّ به القائل بعدم وجوب اللطف، حيث قال: «لو وجب اللطف على اللّه تعالى لكان لا يوجد فى العالم عاص، لاَنّه ما من مكلّف إلاّ و فى مقدور اللّه تعالى من الاَلطاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبيح». (۱) أقسام اللطف اللطف إمّا من فعل اللّه تعالى و يجب فى حكمته فعله كالبعثة و إلاّ عدّ تركه نقضاً لغرضه كما مرّ، أو من فعل المكلّف و حينئذٍ فإمّا أن يكون لطفاً فى تكليف نفسه و يجب فى حكمته تعالى أن يعرّفه إياه و يوجبه عليه و ذلك كمتابعة الرسل و الاقتداء بهم، أو فى تكليف غيره و ذلك كتبليغ الرسول الوحى و يجب أن يشتمل على مصلحة تعود إلى فاعله، إذ إيجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوّه عن مصلحة تعود إليه ظلم و هو عليه تعالى محال. (۲)

---

(۱) لاحظ شرح الاُصول الخمسة: ۵۲۳.

(۲) قواعد المرام:

۱۱۸؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ۲۷۸

## الفصل السابع: فى الجبر و الكسب

الفصل السابع: فى الجبر و الكسب

الفصل السابع الجبر و الكسب من الاَبحاث الكلامية الهامّة، البحث عن كيفية صدور أفعال العباد و انّهم مختارون فى أفعالهم أو مجبورون، مضطرّون عليها؟ و المسألة ذات صلة وثيقة بمسألة العدل الإلهى، فانّ العقل البديهى حاكم على قبح تكليف المجبور و موَاخذته عليه و انّ اللّه سبحانه منزّه عن كلّ فعل قبيح. ثمّ إنّ هذه المسألة من المسائل الفكرية التى يتطلّع كلّ إنسان إلى حلّها، سواء

أقدر علیه أم لا و لَاجل هذه الخصیصهٔ لا یمکن تحدید زمن تکوّنها فی البیئات البشریهٔ و مع ذلک فهی کانت مطروحهٔ فی الفلسفهٔ الاِغریقیهٔ، ثمّ انطرحت فی الَاوساط الاِسلامیهٔ و بحث عنها المتکلّمون و الفلاسفهٔ الاِسلامیون، کما وقع البحث حولها فی المجتمعات الغربیهٔ الحدیثهٔ و المذاهب و الآراء المطروحهٔ فی هذا المجال فی الکلام الاِسلامی أربعهٔ:

۱. مذهب الجبر المحض.

۲. مذهب الکسب.

۳. مذهب التفویض.

۴. مذهب الَامر بین الَامرین

۱۷۶

فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر. ألف الجبر المحض و هو المنسوب إلی جهم بن صفوان (المتوفّی | ۱۲۸ه)، قال الَاشعری: «تفرّد جهم بأُمور، منها: انّه لا فعل لَاحد فی الحقیقهٔ إلّا اللّه وحده و انّ الناس إنّما تنسب إلیهم أفعالهم علی المجاز، کما یقال: تحرّکت الشجرهٔ و دار الفلک و زالت الشمس». (۱) و عرّفهم الشهرستانی بأنّهم یقولون: «انّ الاِنسان لا یقدر علی شیء و لا یوصف بالاستطاعهٔ و إنّما هو مجبور فی أفعاله لا قدرهٔ له و لا إرادهٔ و لا اختیار و إنّما یخلق اللّه تعالی الَافعال فیه علی حسب ما یخلق فی سائر الجمادات ... و إذا ثبت الجبر فالتکلیف أیضاً کان جبراً». (۲) و لا ریب فی بطلان هذا المذهب، إذ لو کان کذلک لبطل التکلیف و الوعد و الوعید و الثواب و العقاب و لصار بعث الَانبیاء و إنزال الکتب و الشرائع السماویهٔ لغواً. تعالی اللّه عن ذلک علواً کبیراً. ب الَاشاعرهٔ و الکسب قد انطرحت نظریهٔ الکسب فی معترک الَابحاث الکلامیهٔ قبل ظهور الشیخ الَاشعری بأکثر من قرن، فهذه هی الطائفهٔ الضراریهٔ (۳) قالت:

- - -

(۱) مقالات الاِسلامیین: ۱ |۳۱۲.

(۲) الملل و النحل: ۱ |۸۷.

(۳) هم أصحاب ضرار بن عمرو و قد ظهر فی أیّام و اصل بن عطاء (المتوفّی سنهٔ ۱۳۱ه)

۱۷۷

«بأنّ أفعال العباد مخلوقهٔ للّه تعالی حقیقهٔ و العبد مکتسبها». (۱) و تبعتهم فی ذلک الطائفهٔ النجّاریهٔ (۲) فعرّفهم الشهرستانی بأنّهم یقولون: «إنّ الباری تعالی هو خالق أعمال العباد خیرها و شرّها، حسنها و قبیحها و العبد مکتسب لها و یثبتون تأثیراً للقدرهٔ الحادثهٔ و یسمّون ذلک کسباً». (۳) و مع ذلک فقد اشتهرت نسبهٔ النظریهٔ إلی الَاشاعرهٔ و عدّت من ممیّزات منهجهم و ما ذلک إلّا لَانّ الشیخ الَاشعری و تلامذهٔ مدرسته قاموا بتحکیم هذه النظریهٔ و تبیینها بالَادلّهٔ العقلیهٔ و النقلیهٔ و قد اضطربت عبارات القوم فی تفسیرها إلی حدّ صارت من الَالغاز حتی قال الشاعر: ممّا یقال و لا حقیقهٔ عنده * معقولهٔ تدنو إلی الَافهام الکسب عند الَاشعری و الحال * عند البهشمی و طفرهٔ النظّام (۴) و مرجع تلک التفاسیر المختلفهٔ إلی أمرین:

۱. انّ للقدرهٔ المحدثهٔ (قدرهٔ العبد) نحو تأثیر فی اکتساب الفعل و هو یسمّی «کسباً» و هذا التفسیر یظهر من جماعهٔ من الَاشاعرهٔ.

۲. لیس للقدرهٔ المحدثهٔ تأثیر فی الفعل سوی مقارنتها لتحقّق الفعل من جانبه سبحانه و هذا التفسیر یظهر من کلمات جماعهٔ أُخری من الَاشاعرهٔ و إلیک فیما یلی نصوصهم فی هذا المقام:

- - -

(۱) الملل و النحل للشهرستانی: ۱|۹۰ ۹۱.

(۲) هم أصحاب الحسین بن محمد بن عبد اللّه النجّار و له مناظرات مع النظام، توفّی عام ۲۳۰ه.

(۳) الملل و النحل: ۱|۸۹، نقل بالمعنی.

(۴) عبدالکریم الخطیب المصری (م۱۳۹۶ه) : القضاء و القدر: ۱۸۵

۱۷۸

۱. کلام الشیخ الاَشعری قال عند إبداء الفرق بین الحرکة الاضطراریة و الحرکة الاکتسابیة: «لمّا کانت القدرة موجودة فی الحرکة الثانیة وجب أن یکون کسباً، لاَنّ حقیقة الکسب هو انّ الشیء وقع من المکتسب له بقوّة محدثة». (۱) یلاحظ علیه: انّه لم یبیّن مراده من وقوع الفعل المکتسب بقوّة محدثة، فهل المقصود انّ للقوة المحدثة تأثیراً فی وجود الفعل تکوینیاً؟ فهذا ینافی ما تبنّاه الاَشعری من نظریة «خلق الاَعمال»، أو أنّ تأثیرها لیس فی واقعیة الفعل بل فی أمر آخر کالعناوین الطارئة علیه، کما قال به الباقلانی؟ و حینئذٍ یرد علیه ما نورده علی کلام الباقلانی و هاهنا احتمال ثالث و هو أن یکون المراد من کلمة «باء» فی قوله «بقوّة محدثة» مقارنتها لحدوث الفعل لا تأثیرها فیه و هذا هو التفسیر الثانی و سیوافیک ما یرد علیه.

۲. کلام القاضی الباقلانی قال: «الدلیل قد قام علی أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للاِیجاد، لکن لیست صفات الاَفعال أووجوهها و اعتباراتها تقتصر علی جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أُخری هی وراء الحدوث». ثمّ ذکر عدّة من الجهات و الاعتبارات، کالصلاة و الصیام و القیام و القعود و قال:

- - -

(۱) اللمع: ۷۶

۱۷۹

«إنّ الاِنسان یفرّق فرقاً ضروریاً بین قولنا: «أوجد» و قولنا: «صلّی» و «صام» و «قعد» و «قام» و کما لا یجوز أن تضاف إلی الباری جهة ما یضاف إلی العبد، فکذلک لا یجوز أن تضاف إلی العبد جهة ما یضاف إلی الباری تعالی». (۱) ثمّ استنتج أنّالجهات التی لا یصحّ اسنادها إلی اللّه تعالی فهی متعلّقة للقدرة الحادثة و مکتسبة للاِنسان و هی التی تکون ملاک الثواب و العقاب. یلاحظ علیه: أنّ هذه العناوین و الجهات لا ـ تخلو من صورتین: إمّا أن تکون من الاُمور العدمیة، فعندئذٍ لا یکون للکسب واقعیة خارجیة، بل یکون أمراً ذهنیاً اعتباریاً خارجاً عن إطار الفعل و التأثیر، فکیف توَثّر القدرة الحادثة فیه، حتی یعدّ کسباً للعبد و یکون ملاکاً للثواب و العقاب؟ و إمّا تکون من الاُمور الوجودیة، فعندئذٍ تکون مخلوقة للّه سبحانه حسب الاَصل المسلّم (خلق الاَفعال) عندکم. الغزالی و تفسیر الکسب قال فی «الاقتصاد» ما هذا حاصله: «إنّما الحقّ إثبات القدرتین علی فعل واحد و القول بمقدور منسوب إلی قادرین، فلا یبقی إلاّ استبعاد توارد القدرتین علی فعل واحد و هذا إنّما یبعد إذا کان تعلّق القدرتین علی وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتین المتعلقتین علی شیء واحد غیر محال».

- - -

(۱) الملل و النحل: ۱|۹۷ ۹۸

۱۸۰

و حاصل ما ذکره فی تغایر وجه تعلق القدرتین هو: «انّ تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلّق تأثیری و تعلّق قدرة العبد نفسه تعلّق تقارنی و هذا القدر من التعلّق کاف فی إسناد الفعل إلیه و کونه کسباً له». (۱) و قد تبعه فی ذلک عدّة من مشایخهم المتأخرین کالتفتازانی و الجرجانی و القوشجی. (۲) یلاحظ علیه: أنّ دور العبد فی أفعاله علی هذا التفسیر لیس إلاّ دور المقارنة، فعند حدوث القدرة و الاِرادة فی العبد یقوم سبحانه بخلق الفعل و من المعلوم انّ تحقق الفعل من اللّه مقارناً لقدرة العبد، لا یصحّح نسبة الفعل فی تحقّقه إلیه و معه کیف یتحمّل مسوَولیته، إذ لم یکن لقدرة العبد تأثیر فی وقوعه؟ إنکار الکسب من محقّقی الاَشاعرة إنّ هناک رجالاً من الاَشاعرة أدرکوا جفاف النظریة و عدم کونها طریقاً صحیحاً لحلّ معضلة الجبر، فنقضوا ما أبرموه و أجهروا بالحقیقة، نخصّ

بالـذکر منهم رجالاً ثلاثـهٔ: الاَوّل: إمام الحرمین، فقـد اعترف بنظام الاَسـباب و المسـببات الکونیـهٔ أوّلاً و انتهائها إلی اللّه سـبحانه و انّه خالق للاَسـباب و مسـبباتها المستغنی علی الاِطلاق ثانیاً و انّ لقدرهٔ العباد تأثیراً فی أفعالهم و انّ قدرتهم تنتهی إلی قدرته سبحانه ثالثاً. (۳)

- - -

(۱) لاحظ الاقتصاد فی الاعتقاد:

.۴۷

(۲) لاحظ شـرح العقائد النسفیهٔ: لسعد الدین التفتازانی (م۷۹۲ه) : ۱۱۷؛ شرح المواقف للجرجانی: ۸|۱۴۶ و شرح التجرید للقوشجی: .۳۴۵

(۳) لاحظ نص کلامه فی الملل و النحل: ۱|۹۸ ۹۹ و هو بشکل أدق خیرهٔ الحکماء و الاِمامیهٔ جمعاء

۱۸۱

الثانی: الشـیخ الشـعرانی و هو من أقطاب الحـدیث و الکلام فی القرن العاشـر، فقد وافق إمام الحرمین فی هذا المجال و قال: «من زعم انّه لا عمل للعبـد فقد عاند، فإنّ القدرهٔ الحادثهٔ، إذا لم یکن لها أثر فوجودها و عدمها سواء و من زعم انّه مسـتبد بالعمل فقد أشـرک، فلابدّ أنّه مضـطرّ علی الاختیار». (۱) الثالث: الشـیخ محمّـد عبـده، فقال فی کلام طویل: «منهم القائل بسـلطهٔ العبـد علی جمیع أفعاله و اسـتقلاله المطلق و هو غرور ظاهر (یریـد المعتزلـهٔ) و منهم من قال بالجبر و صـرّح به (یرید الجبریهٔ الخالصهٔ) و منهم من قال به و تبرّأ من اسـمه (یریـد الاَشاعرهٔ) و هو هدم للشـریعهٔ و محو للتکالیف و إبطال لحکم العقل البدیهی و هو عماد الاِیمان و دعوی انّ الاعتقاد بکسب العبد (۲) لاَفعاله یوَدّی إلی الاِشراک باللّه و هو الظلم العظیم دعوی من لم یلتفت إلی معنی الاِشراک علی ما جاء به الکتاب و السـنّهٔ، فالاِشـراک اعتقاد انّ لغیر اللّه أثراً فوق ما وهبه اللّه من الاَسـباب الظاهرهٔ و انّ لشـیء من الاَشـیاء سلطاناً علی ما خرج عن قدرهٔ المخلوقین ». (... ۳)

- - -

(۱) عبد الوهاب بن أحمد الشعرانی (م۹۷۶ه) : الیواقیت و الجواهر فی بیان عقیدهٔ الاَکابر: ۱۳۹ ۱۴۱.

(۲) یرید من الکسب، الاِیجاد و الخلق لا الکسب المصطلح عند الاَشاعرهٔ، کما هو واضح لمن لاحظ کلامه.

(۳) محمّد عبده (م۱۳۲۳ه) : رسالهٔ التوحید:

۵۹۶۲

## الفصل الثامن: نظریهٔ التفویض

الفصل الثامن: نظریهٔ التفویض

الفصل الثامن المعتزلهٔ و التفویض المنقول عن المعتزلهٔ هو انّ أفعال العباد مفوّضهٔ إلیهم و هم الفاعلون لها بما منحهم اللّه من القدرهٔ و لیس للّه سـبحانه شـأن فی أفعـال عبـاده، قـال القاضـی عبـد الجبـار: «ذکر شـیخنا أبو علیص: اتّفق أهل العـدل علی أنّ أفعال العباد من تصـرّفهم و قیامهم و قعودهم، حادثـهٔ من جهتهم و انّ اللّه عز و جل أقـدرهم علی ذلک و لا فاعل لها و لا محدث سواهم». (۱) و قال أیضاً: «فصلٌ فی خلق الاَفعال و الغرض به، الکلام فی أنّ أفعال العباد غیر مخلوقـهٔ فیهم و انّهم المحدثون لها». (۲) ثمّ إنّ دافع المعتزلهٔ إلی القول بالتفویض هو الحفاظ علی العدل

- - -

(۱) المغنی فی أُصول الدین: ۶|۴۱، الاِرادهٔ.

(۲) شرح الاَصول الخمسة: ۳۲۳

۱۸۳

الإلهی، فلمّا کان العدل عندهم هو الاَصل و الاَساس فی سائر المباحث، عمدوا إلی تطبیق مسألة أفعال العباد علیه، فوقعوا فی التفویض لاعتقادهم بأنّ القول بکون أفعال العباد مخلوقة للّه سبحانه ینافی عدله تعالی و حدّدوا بذلک خالقیّته تعالی و سلطانه و الّذی أوقعهم فی هذا الخطأ فی الطریق، أمران:

أحدهما:

خطأوهم فی تفسیر کیفیّة ارتباط الاَفعال إلی الإنسان و إلیه تعالی، فزعموا انّهما عرضیان، فأحدهما ینافی الآخر و یستحیل الجمع بینهما و بما انّهم کانوا بصدد تحکیم العدل الإلهی لجأوا إلی التفویض و نفی ارتباط الاَفعال إلی اللّه تعالی، قال القاضی عبد الجبار: «إنّ من قال إنّ اللّه سبحانه خالقها (أفعال العباد) و محدثها، فقد عظم خطاوَه و أحالوا حدوث فعل من فاعلین». (۱) یلاحظ علیه: أنّ الإنسان لا استقلال له، لا فی وجوده و لا فیما یتعلّق به من الاَفعال و شوَونه الوجودیة، فهو محتاج إلی إفاضة الوجود و القدرة إلیه من اللّه تعالی مدی حیاته، قال سبحانه: «یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الغَنِیُّ الحَمید». (۲) و

ثانیهما:

عدم التفکیک بین الإرادة و القضاء التکوینیین و التشریعیین، فالتکوینی منهما یعمّ الحسنات و السیّئات بلا تفاوت و لکن التشریعی منهما لا یتعلّق إلّا بالحسنات، قال سبحانه: «إِنّ اللّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (۳)

- - -

(۱) المغنی: ۶|۴۱، الإرادة.

(۲) فاطر: ۱۵.

(۳) الاَعراف: ۲۸

۱۸۴

و قال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبّی بِالْقِسْطِ». (۱) فالآیات النازلة فی تنزیهه تعالی عن الظلم و القبائح إمّا راجعة إلی أفعاله سبحانه و مدلولها انّه سبحانه منزّه عن فعل القبیح مطلقاً و إمّا راجعة إلی أفعال العباد و مدلولها انّه تعالی لا یرضاها و لا یأمر بها بل یکرهها و ینهی عنها، فالتفصیل بین حسنات أفعال العباد و قبائحها إنّما یتمّ بالنسبة إلی الإرادة و القضاء التشریعیّین، لا التکوینیّین و هذا هو مذهب أئمّة أهل البیت - علیهم السلام -. روی الصدوق باسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسین بن علی - علیهم السلام - قال: سمعت أبی علی بن أبی طالب - علیه السلام - یقول: «الاَعمال علی ثلاثة أحوال: فرائض و فضائل و معاصی. فأمّا الفرائض فبأمر اللّه تعالی و برضی اللّه و بقضائه و تقدیره و مشیّته و علمه و أمّا الفضائل فلیست بأمر اللّه و لکن برضی اللّه و بقضاء اللّه و بقدر اللّه و بمشیّة اللّه و بعلم اللّه و أمّا المعاصی فلیست بأمر اللّه و لکن بقضاء اللّه و بقدر اللّه و بمشیة اللّه و بعلمه، ثمّ یعاقب علیها». (۲) و قال أبو بصیر: قلت لاَبی عبد اللّه - علیه السلام - : شاء لهم الکفر و أراده؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلک و رضیه؟ فقال: «لا» قلت: شاء و أراد مالم یحب و لم یرض به؟ قال: «هکذا خرج إلینا». (۳)

- - -

(۱) الاَعراف: ۲۹.

(۲) بحار الاَنوار: ۵|۲۹ نقلاً عن التوحید و الخصال و العیون.

(۳) نفس المصدر: ۱۲۱، نقلاً عن المحاسن

۱۸۵

إلی غیر ذلک من الروایات و مفادها کما تری هو التفکیک بین الإرادة التکوینیة و التشریعیة، أعنی: الرضی الإلهی، فالمعاصی و إن لم تکن برضی من اللّه و لم یأمر بها و لکنها لا تقع إلّا بقضاء اللّه تعالی و قدره و علمه و مشیّته التکوینیة و هذا هو المستفاد من أمثال قوله تعالی: «وَما هُمْ بِضارّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّابِإِذْنِ اللّهِ». (۱) بطلان التفویض فی الکتاب و السنة إنّ الذکر الحکیم یردّ التفویض بحماس و وضوح:

۱. یقول سبحانه: «یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الغَنِیُّ الحَمید». (۲)

۲ و یقول سبحانه: «وَما هُمْ بِضارّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّا بِإِذْنِ اللّهِ». (۳)

۳ و یقول تعالی: «کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثیرةً بِإِذْنِ اللّهِ». (۴)

۴ و یقول سبحانه: «وَما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلّا بِإِذْنِ اللّهِ». (۵)

- - -

(۱) البقرة: ۱۰۲.

(۲) فاطر: ۱۵.

(۳) البقرة: ۱۰۲.

(۴) البقرة: ۲۴۹.

(۵) یونس: ۱۰۰

۱۸۶

إلی غیر ذلک من الآیات التی تقیّد فعل الإنسان بإذنه تعالی و المراد منه الإذن التکوینی و مشیئته المطلقة و أمّا السنّة، فقد تضافرت الروایات علی نقد نظریة التفویض فیما أُثر من أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - و کان المعتزلة مدافعین عن تلک النظریة فی عصرهم، مروّجین لها.

۱. روی الصدوق فی «الأمالی» عن هشام، قال: قال أبو عبد اللّه - علیه السلام - : «إنّا لا نقول جبراً و لا تفویضاً». (۱)

۲ و فی «الاحتجاج» عن أبی حمزة الثمالی انّه قال: قال أبو جعفر - علیه السلام - للحسن البصری: «إیّاک أن تقول بالتفویض فإنّ اللّه عز و جل لم یفوّض الأمر إلی خلقه وهناً منه و ضعفاً و لا أجبرهم علی معاصیه ظلماً». (۲)

۳ و فی «العیون» عن الرضا - علیه السلام - انّه قال: «مساکین القدریة، أرادوا أن یصفوا اللّه عز و جل بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه». (۳)

- - -

(۱) بحار الأنوار: ۵|۴، کتاب العدل و المعاد، الحدیث ۱.

(۲) المصدر السابق: ص۱۷، الحدیث ۲۶.

(۳) المصدر السابق: ص ۵۴، الحدیث ۹۳

## الفصل التاسع: أمر بین أمرین

الفصل التاسع: أمر بین أمرین

الفصل التاسع الأمر بین الأمرین قد عرفت أنّ المجبّرة جنحوا إلی الجبر لأجل التحفّظ علی التوحید الأفعالی و حصر الخالقیة فی اللّه سبحانه، کما أنّ المفوّضة انحازوا إلی التفویض لغایة التحفّظ علی عدله سبحانه، وکلا الفریقین غفلا عن نظریة ثالثة یؤیّدها العقل و یدعمها الکتاب و السنّة و فیها الحفاظ علی کلٍّ من أصلی التوحید و العدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولین و هذا هو مذهب الأمر

بین الاَمرین الّذی لم یزل أئمّـة أهل البیت – علیهم السـلام – یحثّون علیه، من لـدن حمی و طیس الجدال فی أفعال الاِنسان من حیث القضاء و القدر أو غیرهما و أمّا حقیقة هذا المذهب فتتعیّن فی ظل أصلین عقلیّین برهن علیهما فی الفلسفة الاُولی و هما:

۱. کیفیة قیام المعلول بالعلّة إنّ قیام المعلول بالعلّة لیس من قبیل قیام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قیامه بها یرجع إلی معنی دقیق یشبه قیام المعنی الحرفی بالمعنی الاسمی فی المراحل الثلاث: التصوّر و الدلالة و التحقّق،

۱۸۸

فإذا قلت: سرت من البصرة إلی الکوفة، فهناک معان اسمیّة هی السیر و البصرة و الکوفة و معنی حرفی و هو کون السیر مبدوّاً من البصرة و منتهیاً إلی الکوفة، فالابتداء و الانتهاء المفهومان من کلمتی «من» و «إلی» فاقدان للاستقلال فی مجال التصوّر، فلا یتصوّران مستقلّین و منفکین عن تصوّر البصرة و الکوفة و إلاّ لعاد المعنی الحرفی معنی اسمیاً و لصار نظیر قولنا: «الابتداء خیر من الانتهاء» و کذلک فاقدان للاستقلال فی مجال الدلالة فلا یدلاّن علی شیء إذا انفکّتا عن مدخولیهما، کما هما فاقدان للاستقلال فی مقام التحقّق و الوجود، فلیس للابتداء الحرفی وجود مستقل منفکّ عن متعلّقه، کما لیس للانتهاء الحرفی وجود کذلک و علی ضوء ذلک یتبیّن وزان الوجود الاِمکانی الّذی به تتجلّی الاَشیاء و تتحقّق الماهیات، فإنّ وزانه إلی الواجب لا یعدو عن وزان المعنی الحرفی إلی الاسمی، لاَنّ توصیف الوجود بالاِمکان لیس إلاّبمعنی قیام وجود الممکن و تعلّقه بعلّته الموجبة له و لیس وصف الاِمکان خارجاً عن هویّته و حقیقته، بل الفقر و الربط عین واقعیته و إلاّ فلو کان فی حاقّ الذات غنیاً ثمّ عرض له الفقر یلزم الخلف.

۲. وحدة حقیقة الوجود تلازم عمومیّة التأثیر قد ثبت فی الفلسفة الاُولی انّ سنخ الوجود الواجب و الوجود الممکن واحد یجمعهما قدر مشترک و هو الوجود و طرد العدم و ما یفید ذلک و انّ مفهوم الوجود یطلق علیهما بوضع واحد و بمعنی فارد و علی ضوء هذا الاَصل، إذا کانت الحقیقة فی مرتبة من المراتب العالیة ذات أثر خاصّ، یجب أن یوجد ذلک الاَثر فی المراتب النازلة، أخذاً

۱۸۹

بوحدة الحقیقة، نعم یکون الاَثر من حیث الشدّة و الضعف، تابعاً لمنشئه من هذه الحیثیة، فالوجود الواجب بما انّه أقوی و أشد، یکون العلم و الدرک و الحیاة و التأثیر فیه مثله و الوجود الاِمکانی بما انّ الوجود فیه أضعف یکون أثره مثله و لاَجل ذلک ذهب الاِلهیون إلی القول بسریان العلم و الحیاة و القدرة إلی جمیع مراتب الوجود الاِمکانی و یشهد الکتاب العزیز علی صحّة نظریتهم فی مجال السریان العلمی و الدرکی إلی جمیع مراتب الوجود. إذا وقفت علی هذین الاَصلین تقف علی النظریة الوسطی فی المقام و أنّه لا یمکن تصویر فعل العبد مستقلاً عن الواجب، غنیاً عنه، غیر قائم به، قضاءً للاَصل الثانی و بذلک یتّضح بطلان نظریة التفویض، کما انّه لا یمکن إنکار دور العبد بل سائر العلل فی آثارها قضاءً للاَصل الثالث و بذلک یتبیّن بطلان نظریة الجبر فی الاَفعال و نفی التأثیر عن القدرة الحادثة. فالفعل مستند إلی الواجب من جهة و مستند إلی العبد من جهة اُخری، فلیس الفعل فعله سبحانه فقط بحیث یکون منقطعاً عن العبد بتاتاً و یکون دوره دور المحل و الظرف لظهور الفعل، کما أنّه لیس فعل العبد فقط حتی یکون منقطعاً عن الواجب و فی هذه النظریة جمال التوحید الاَفعالی منزّهاً عن الجبر کما أنّ فیها محاسن العدل منزّهاً عن مغبّة الشرک و الثنویّة. إیضاح و تمثیل هذا إجمال النظریة حسب ما تسوق إلیه البراهین الفلسفیة و لاِیضاحها نأتی بمثال و هو انّه لو فرضنا شخصاً مرتعش الید فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بیده المرتعشة سیفاً قاطعاً و هو یعلم انّ السیف المشدود فی یده سیقع علی آخر و یهلکه، فإذا وقع السیف و قتل، ینسب القتل إلی من

۱۹۰

ربط یده بالسیف دون صاحب الید الذی کان مسلوب القدرة فی حفظ یده، فهذا مثال لما یتبنّاه الجبری فی أفعال الاِنسان و لو فرضنا انّ رجلاً أعطی سیفاً لمن یملک حرکة یده و تنفیذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالاَمر علی العکس، فالقتل ینسب إلی المباشر دون من أعطی و هذا مثال لما یعتقده التفویضی فی أفعال الاِنسان و لکن لو فرضنا شخصاً مشلول الید (لا مرتعشها) غیر قادر علی الحرکة إلاّ

بإيصال رجل آخر التيّار الكهربائى إليه ليبعث فى عضلاته قوّة و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده فى آنٍ انقطعت القوّة عن جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً به و الرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى كلّ منهما، إمّا إلى المباشر فلأنّه قد فعل باختياره و إعمال قدرته و أمّا إلى الموصل، فلأنّه أقدره و أعطاه التمكّن حتى فى حال الفعل و الاشتغال بالقتل و كان متمكّناً من قطع القوّة عنه فى كلّ آنٍ شاء و أراد و هذا مثال لنظرية الأمر بين الأمرين، فالإنسان فى كلّ حال يحتاج إلى إفاضة القوّة و الحياة منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض فى آنٍ واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوّة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء. محصّل هذا التمثيل انّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته و ثانيهما نسبته إلى اللّه تعالى باعتبار أنّه معطى الحياة و القدرة فى كلّ آن و بصورة مستمرّة حتى فى آن اشتغاله بالعمل. (۱)

---

(۱) هذا المثال ذكره المحقّق الخوئى (قدّس سرّه) فى تعاليقه القيّمة على أجود التقريرات و محاضراته الملقاة على تلاميذه. لاحظ أجود التقريرات: ۱|۹۰ و المحاضرات: ۲|۸۷ ۸۸ و هناك أمثلة أُخرى لتقريب نظرية الأمر بين الأمرين، لاحظ تفسير الميزان: ۱|۱۰۰ و الأسفار: ۶|۳۷۷ ۳۸۸

۱۹۱

الأمر بين الأمرين فى الكتاب و السنة إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين و الإسنادين فى فعل العبد، نسبة إلى اللّه سبحانه و نسبة إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأُخرى، فانّا نجد هاتين النسبتين فى آيات من الذكر الحكيم:

۱. قوله سبحانه: «وَما رَمَيْتَ إِذْرَمَيْتَ و لكن اللّه رَمى». (۱) فترى أنّ القرآن الكريم ينسب الرمى إلى النبىّ و فى الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى اللّه.

۲. قال سبحانه: «قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَيْدِيكُمْ ». (... ۲) فإنّ الظاهر انّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من اللّه تعالى بأيد من المؤمنين ليس إلّا ذاك، لا العذاب البرزخى و لا الأُخروى، فإنّهما راجعان إلى اللّه سبحانه دون المؤمنين و على ذلك فقد نسب فعلاً واحداً إلى المؤمنين و إلى خالقهم.

۳. انّ القرآن الكريم يذمّ اليهود بقساوة قلوبهم و يقول: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ ». (... ۳) و لا يصحّ الذم و اللوم إلّا أن يكونوا هم السبب لعروض هذه الحالة

---

(۱) الأنفال: ۱۷.

(۲) التوبة: ۱۴.

(۳) البقرة: ۷۴

۱۹۲

على قلوبهم و فى الوقت نفسه يسند حدوث القساوة إلى اللّه تعالى و يقول: «فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنّاهُمْ و جعلنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَة». (۱)

۴. هناك مجموعة من الآيات تعرّف الإنسان بأنّه فاعل مختار فى مجال أفعاله (۲) و مجموعة أُخرى تصرّح بأنّكلّما يقع فى الكون من دقيق و جليل لا يقع إلّابإذنه سبحانه و انّ الإنسان لا يشاء لنفسه إلّاما شاء اللّه له. (۳) فالمجموعة الأُولى من الآيات تناقض الجبر و تفنّده، كما أنّالمجموعة الثانية تردّ التفويض و تبطله و مقتضى الجمع بينهما حسب ما يرشدنا إليه التدبّر فيها ليس إلّاالتحفّظ على النسبتين و انّ العبد يقوم بكلّ فعل و ترك باختيار و حرّيّة لكن بإقدار و تمكين منه سبحانه، فليس العبد فى غنىً عنه سبحانه فى فعله و تركه. هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم و أمّا الروايات فنذكر النزر اليسير ممّا جمعه الشيخ الصدوق فى «توحيده» و العلاّمة

المجلسی فی «بحاره» :

۱. روی الصدوق عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه (علیهما السّلام) قالا: «إنّ اللّه عز و جل أرحم بخلقه من أن یجبر خلقه علی الذنوب، ثمّیعذّبهم علیها و اللّه أعزّ من أن یرید أمراً فلا یکون». قال: فسئلا (علیهما السّلام) : هل بین الجبر و القدر منزلهٔ ثالثهٔ؟ قالا: «نعم أوسع ممّا بین السماء و الاَرض». (۴)

- - -

(۱) المائدهٔ: ۱۳.

(۲) لاحظ: الکهف: ۲۹؛ النور: ۱۱؛ السجدهٔ: ۴۹؛ الزمر: ۷؛ الطور: ۱۹؛ النجم:

۳۹۴۱؛ المزمل: ۱۹؛ المدثر: ۵۵؛ الاِنسان: ۶۱؛ النبأ: ۳۹؛ عبس: ۱۲؛ الشمس: ۷ ۱۰.

(۳) لاحظ: البقرهٔ: ۱۰۲، ۲۴۹، ۲۵۱؛ الاَعراف: ۱۸۸؛ یونس: ۱۰۰؛ التکویر: ۲۹.

(۴) التوحید، ص ۳۶۰، الباب ۵۹، الحدیث ۳

۱۹۳

۲ و روی باسناد صحیح عن الرضا - علیه السلام - أنّه قال: «إنّ اللّه عز و جل لم یُطَع بإکراه و لم یُعصَ بغلبهٔ و لم یهمل العباد فی ملکه و هو المالک لما ملّکهم و القادر علی ما أقدرهم علیه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم یکن اللّه عنها صادّاً و لا منها مانعاً و إن ائتمروا بمعصیته فشاء أن یحول بینهم و بین ذلک فعل و إن لم یحل و فعلوه فلیس هو الذی أدخلهم فیه». (۱)

۳ و روی أیضاً عن المفضل بن عمر عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - قال: «لا جبر و لا تفویض و لکن أمر بین أمرین». قال، فقلت: و ما أمر بین أمرین؟ قال: «مثل ذلک مثل رجل رأیته علی معصیهٔ فنهیته فلم ینته، فترکته ففعل تلک المعصیهٔ، فلیس حیث لم یقبل منک فترکته، أنت الذی أمرته بالمعصیهٔ». (۲)

۴ و للاِمام الهادی - علیه السلام - رسالهٔ مبسّطهٔ فی الردِّ علی أهل الجبر و التفویض و إثبات العدل و الاَمر بین الاَمرین نقلها علیّ بن شعبهٔ (قدّس سرّه) فی «تحف العقول» و أحمد بن أبی طالب الطبرسی (قدّس سرّه) فی «الاحتجاج» و مما جاء فیها فی بیان حقیقهٔ الاَمر بین الاَمرین، قوله: «و هذا القول بین القولین لیس بجبر و لا تفویض و بذلک أخبر أمیر المؤمنین صلوات اللّه علیه عبایهٔ بن ربعی الاَسدی حین سأله عن الاستطاعهٔ التی بها یقوم و یقعد و یفعل، فقال له أمیر المؤمنین: سألت عن

- - -

(۱) التوحید للصدوق: الباب ۵۹، الحدیث ۷.

(۲) المصدر السابق: الحدیث ۸

۱۹۴

الاستطاعهٔ تملکها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسکت عبایهٔ، فقال له أمیر المؤمنین: قل یا عبایهٔ، قال: و ما أقول؟ قال - علیه السلام... - : تَقُولُ إِنَّکَ تَمْلِکُهَا بِاللَّهِ الَّذِی یَمْلِکُهَا مِنْ دُونِکَ فَإِنْ یُمَلِّکْهَا إِیَّاکَ کَانَ ذَلِکَ مِنْ عَطَائِهِ وَ إِنْ یَسْلُبْکَهَا کَانَ ذَلِکَ مِنْ بَلَائِهِ هُوَ الْمَالِکُ لِمَا مَلَّکَکَ وَ الْقَادِرُ عَلَی مَا عَلَیْهِ أَقْدَرَکَ». (۱) تذییل نقل عن الفخر الرازی أنّه اعترف بأنّ الحقّفی المقام ما قاله أئمّهٔ الدین من الاَمر بین الاَمرین و إن أخطأ فی تفسیره و جعل وزان الاِنسان، وزان القلم فی ید الکاتب و الوتد فی شقّ الحائط و فی کلام العقلاء، قال الحائط للوتد:

لم تشقّنی؟ فقال: «سل من یدقّنی». (۲) و ممن اعترف بالاَمر بین الاَمرین شیخ الاَزهر فی وقته، محمّد عبده فی رسالته حول التوحید، قال: «جاءت الشریعهٔ بتقریر أمرین عظیمین، هما رکنا السعادهٔ و قوام الاَعمال البشریهٔ،

الاَوّل:

انّ العبد یکسب بإرادته و قدرته ما هو وسیلهٔ لسعادته،

و الثانی:

انّقـدرهٔ اللّه هی مرجع لجمیع الکائنـات و انّ من آثارها ما یحول بین العبـد و إنفاذ ما یریـده ... و قـد کلّفه سـبحانه أن یرفع همّته إلی استمداد العون منه وحده بعد أن یکون قد أفرغ ما عنده من الجهد فی تصحیح الفکر و آجادهٔ العمل و هذا

- - -

(۱) بحار الاَنوار: ۵|۷۵، الباب الثانی، الحدیث ۱.

(۲) راجع بحار الاَنوار: ج۵، ص ۸۲

۱۹۵

الّذی قرّرنـاه قـد اهتـدی إلیه سـلف الاُمّـهٔ و عـوّل علیه من متـأخّری أهـل النظر إمـام الحرمین الجوینیص و إن أنکر علیه بعض من لم یفهمه». (۱)

- - -

(۱) رسالهٔ التوحید:

۵۷۶۲ بتخلیص.

## الفصل العاشر: الإجابهٔ عن شبهات

الفصل العاشر: الإجابهٔ عن شبهات

الفصل العاشـر الاِجابـهٔ عن شـبهات و شـکوک فی المقام إلی هنا فرغنا عن دراسهٔ المذاهب و الآراء فی مسألهٔ الجبر و الاختیار، ثمّ إنّ هاهنا شبهات و شکوک یجب علینا دراستها و الاِجابهٔ عنها:

۱. علم اللّه الاَزلی قالوا: «إنّ ما علم اللّه عـدمه من أفعال العبـد فهو ممتنع الصـدور عن العبد و إلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً و ما علم اللّه وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد و إلاّ جاز ذلک الانقلاب و هو محال فی حقّه سبحانه و ذلک یبطل اختیار العبد، إذ لا قدرهٔ علی الواجب و الممتنع و یبطل أیضاً التکلیف لابتنائه علی القدرهٔ و الاختیار، فما لزم القائلین بمسألهٔ خلق الاَعمال فقد لزم غیرهم لاَجل اعتقادهم بعلمه الاَزلی المتعلّق بالاَشیاء». (۱)

- - -

(۱) شرح المواقف: ۸|۱۵۵ بتلخیص منّا

۱۹۷

و الجواب عنه: انّ علمه الاَزلی لم یتعلّق بصدور کلّفعل عن فاعله علی وجه الاِطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصـیات الموجـودهٔ فیه و علی ضوء ذلـک، تعلّق علمه الاَـزلی بصـدور الحرارهٔ من النـار علی وجه الجبر و الاضـطرار، کمـا تعلّق علمه الاَـزلی بصـدور الرعشـهٔ من المرتعش کذلک و لکن تعلّق علمه سـبحانه بصدور فعل الاِنسان الاختیاری منه بقید الاختیار و الحریهٔ و مثل هذا العلم یوَکّـد الاختیار. قال العلاّمهٔ الطباطبائی: «إنّ العلم الاَزلی متعلّق بکلّ شـیء علی ما هو علیه، فهو متعلّق بالاَفعال الاختیاریهٔ بما هی اختیاریهٔ، فیستحیل أن تنقلب غیر اختیاریهٔ ». (... ۱)

۲. إرادهٔ اللّه الاَزلیـهٔ قـالوا: «ما أراد اللّه وجوده من أفعال العبـد وقع قطعاً و ما أراد اللّه عـدمه منها لم یقع قطعاً، فلا قـدرهٔ له علی شـیء منهما». (۲) و الجواب عنه: انّ هـذا الاسـتدلال نفس الاسـتدلال السـابق لکن بتبـدیل العلم بالاِرادهٔ، فیظهر الجواب عنه ممّا ذکرناه فی الجواب عن سابقه. قال العلاّمـهٔ الطباطبائی: «تعلّقت الاِرادهٔ الاِلهیـهٔ بالفعل الصادر من زید مثلاً لا مطلقاً، بل من حیث إنّه فعل اختیاری

صادر من فاعل كذا، فى زمان كذا و مكان كذا، فإذن

- - -

(۱) الاَسفار: ۶|۳۱۸، تعليقة العلاّمة الطباطبائى (قدّس سرّه).

(۲) شرح المواقف: ۸|۱۵۶

۱۹۸

تأثير الاِرادة الاِلهية فى الفعل يوجب كون الفعل اختيارياً و إلاّ تخلّف متعلّق الاِرادة ... فخطأ المجبرة فى عدم تمييزهم كيفيّة تعلّق الاِرادة الاِلهية بالفعل ». (... ۱)

۳. لزوم الفعل مع المرجِّح الخارج عن الاختيار قالوا: إنّ العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلابدّ من أن يتمكّن من فعله و تركه و إلاّ لم يكن قادراً عليه، إذ القادر من يتمكّن من كلا الطرفين و على هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح و إلاّ لزم وقوع أحد الجائزين بلا مرجِّح و سبب و هو محال و ذلك المرجّح إن كان من العبد و باختياره لزم التسلسل الباطل، لاَنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجِّح عن العبد فيتوقّف صدوره عنه إلى مرجّح ثان و هكذا ... و إن كان من غيره و خارجاً عن اختياره، فبما انّه يجب وقوع الفعل عند تحقّق المرجح و المفروض انّ ذلك المرجح أيضاً خارج عن اختياره، فيصبح الفعل الصادر عن العبد، ضرورىّ الوقوع غير اختيارى له. (۲) و الجواب عنه: انّ صدور الفعل الاختيارى من الاِنسان يتوقّف على مقدمات و مبادىَ من تصوّر الشىء و التصديق بفائدته و الاشتياق إلى تحصيله و غير ذلك من المبادىَ النفسانية و الخارجية و لكن هذه المقدمات لا تكفى فى تحقّق الفعل و صدوره منه إلاّبحصول الاِرادة النفسانية التى يندفع بها الاِنسان نحو الفعل و معها يكون الفعل واجب التحقّق و تركه ممتنعاً و المرجّح ليس شيئاً وراء داعى الفاعل و إرادته و ليس مستنداً إلاّ إلى

- - -

(۱) الميزان: ۱|۹۹ ۱۰۰.

(۲) شرح المواقف: ۸|۱۴۹۱۵۰ بتلخيص و تصرّف

۱۹۹

نفس الاِنسان و ذاته، فإنّها المبدأ لظهوره فى الضمير، إنّما الكلام من كونه فعلاً اختيارياً للنفس أو لا، فمن جعل الملاك فى اختيارية الاَفعال كونها مسبوقةً بالاِرادة وقع فى المضيق فى جانب الاِرادة، لاَنّ كونها مسبوقة بإرادة اُخرى يستلزم التسلسل فى الاِرادات غير المتناهية و هو محال و أمّا على القول المختار، من أنّ الملاك فى اختيارية الاَفعال كونها فعلاً للفاعل الّذى يكون الاختيار عين هويته و ينشأ من صميم ذاته و ليس أمراً زائداً على هويّته عارضاً عليها، فلا إشكال مطلقاً و فاعلية الاِنسان بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية كذلك، فاللّه سبحانه خلق النفس الاِنسانيّة مختارة و على هذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الاختيار و يكون فاعلاً مضطرّاً كالفواعل الطبيعيّة.

۴. التكليف بمعرفة اللّه تكليف بالمحال قالوا: «التكليف واقع بمعرفة اللّه تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل و هو محال و إن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلّف و صفاته المحتاج إليه فى صحّة التكليف منه، غافل عن التكليف و تكليف الغافل تكليف بالمحال». (۱) و الجواب عنه: انّا نختار الشقّ الاَوّل من الاستدلال و لكن لا بمعنى المعرفة التفصيلية حتّى يكون تحصيلاً للحاصل، بل المعرفة الاِجمالية الباعثة على تحصيل التفصيلية منها. توضيح ذلك: أنّ التكليف بالمعرفة تكليف عقلى، يكفى فيه التوجّه

- - -

(۱) شرح المواقف: ۸|۱۵۷

۲۰۰

الاِجمالی إلی أنّ هناک منعماً یجب معرفته و معرفهٔ أسمائه و صفاته شکراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

۵. لا ـ یوجد الشیء إلاّ ـ بالوجوب السابق علیه قد ثبت فی الفلسفهٔ الاُولی انّ الموجود الممکن مالم یجب وجوده من جانب علّته لم یتعیّن وجوده و لم یوجد و ذلک: لاَنّ الممکن فی ذاته لا ـ یقتضی الوجود و لا ـ العدم، فلا ـ مناص لخروجه من ذلک إلی مستوی الوجود من عامل خارجی یقتضی وجوده، ثمّ ما یقتضی وجوده إمّا أن یقتضی وجوبه أیضاً أو لا. فعلی الاَوّل وجب وجوده و علی الثانی، بما انّ بقاءه علی العدم لا یکون ممتنعاً بعد، فیسأل: لماذا اتّصف بالوجود دون العدم؟ و هذا السوَال لا ینقطع إلاّبصیرورهٔ وجود الممکن واجباً و بقائه علی العدم محالاً و هذا معنی قولهم:

«إنّ الشیء مالم یجب لم یوجد». هذا برهان القاعدهٔ و رتّب علیها القول بالجبر، لاَنّ فعل العبد ممکن فلا یصدر منه إلاّ بعد اتّصافه بالوجوب و الوجوب ینافی الاختیار و الجواب عنه: انّ القاعدهٔ لا تعطی أزید من أنّ المعلول إنّما یتحقّق بالاِیجاب المتقدّم علی وجوده و لکن هل الاِیجاب المذکور جاء من جانب الفاعل و العلّهٔ أو من جانب غیره؟ فإن کان الفاعل مختاراً کان وجود الفعل و وجوبه المتقدّم علیه صادراً عنه بالاختیار و إن کان الفاعل مضطرّاً کالفواعل الکونیهٔ کانا صادرین عنه بالاضطرار و الحاصل: انّ الوجوب المذکور فی القاعدهٔ و إن کان وصفاً متقدّماً علی الفعل و لکنه متأخّر عن الفاعل، فالمستفاد منه لیس إلاّ کون الفعل موجَباً (بالفتح) و أمّا الفاعل فهو قد یکون أیضاً کذلک و قد یکون موجِباً (بالکسر)، فإن أثبتنا کون الاِنسان مختاراً فلا تنافیه القاعدهٔ المذکورهٔ قید شعرهٔ

## الفصل الحادی عشر: القضاء و القدر

الفصل الحادی عشر: القضاء و القدر

الفصل الحادی عشر القضاء و القدر إنّ القضاء و القدر من الاُصول الاِسلامیهٔ الواردهٔ فی الکتاب و السنّهٔ و لیس لمن له إلمام بهذین المصدرین الرئیسیین أن ینکرهما أو ینکر واحداً منهما، إلاّ أنّ المشکلهٔ فی توضیح ما یراد منهما، فإنّه المزلقهٔ الکبریفی هذا المقام و استیفاء البحث عنه یستدعی بیان اُمور:

۱. تعریف القضاء و القدر قال ابن فارس: «القدر بفتح الدال و سکونه حدُّ کلِّ شیء و مقداره و قیمته و ثمنه و منه قوله تعالی: «وَمَنْ قُدِر عَلَیْهِ رِزْقُه» أی قدر بمقدار قلیل».

- - -

(۱) و قال الراغب: «القدر و التقدیر تبیین کمیهٔ الشیء». (۲) (۱) المقاییس: ۵ |۶۳.

(۲) المفردات: مادهٔ قدر

۲۰۲

هذا معنی القدر فی اللغهٔ و أمّا معنی القضاء، فقال ابن فارس: «القضاء أصل صحیح یدلّ علی إحکام أمر و إتقانه و إنفاذه لجهته، قال اللّه تعالی: «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فی یَوْمَیْنِ» أی أحکم خلقهن إلی أن قال: و سمّی القاضی قاضیاً لاَنّه یحکم الاَحکام و ینفذها و سمّیت المنیّهٔ قضاءً لاَنّها أمر ینفذ فی ابن آدم و غیره من الخلق». (۱) و قال الراغب: «القضاء فصل الاَمر قولاً کان ذلک أو فعلاً». (۲) أقول: مجموع النصّین من العلمین یرجع إلی أنّ أیّ قول أو عمل إذا کان متقناً محکماً و جادّاً قاطعاً و فاصلاً صارماً، لا یتغیّر و لا یتبدّل، فذلک هو القضاء. هذا ما ذکره أئمّهٔ اللغهٔ و قد سبقهم أئمّهٔ أهل البیت - علیهم السلام -، کما ورد فیما روی عنهم - علیهم السلام - : روی الکلینی بسنده، إلی یونس بن عبد الرحمان، عن أبی الحسن الرضا - علیه السلام - و قد سأله یونس عن معنی القدر و القضاء، فقال: «هی الهندسهٔ و وضع الحدود من البقاء و الفناء و القضاء هو الاِبرام و إقامهٔ العین». (۳)

- - -

(۱) المقاییس: ۵ |۹۹.

(۲) المفردات: مادهٔ قضی.

(۳) الکافی: ۱ |۱۵۸ و رواه الصدوق فی توحیده بتغییر یسیر

۲۰۳

۲. مراتب القضاء و القدر لکلّ من القضاء و القدر مراتب أو أقسام، نشیر إلیها: ألف. القضاء و القدر التشریعیان: و یعنی به الاَوامر و النواهی الإلهیهٔ الواردهٔ فی الکتاب و السنّهٔ و قد أشار إلیه الإمام أمیر المؤمنین (علیه السّلام) فی کلامه حینما سأله الشامی عن معنی القضاء و القدر فقال: «الاَمر بالطاعهٔ و النهی عن المعصیهٔ و التمکین من فعل الحسنهٔ و ترک السیئهٔ و المعونهٔ علی القربهٔ إلیه و الخذلان لمن عصاه و الوعد و الوعید» إلی آخر کلامه الشریف. (۱) ب. القضاء و القدر التکوینیان: و یعنی به ما یرجع إلی الحقائق الکونیهٔ و نظام الوجود و له أقسام:

۱. القضاء و القدر العلمیّان فالتقدیر العلمی عبارهٔ عن تحدید کلّ شیء به خصوصیاته فی علمه الاَزلی سبحانه، قبل إیجاده، فهو تعالی یعلم حدّ کلّشیء و مقداره و خصوصیاته الجسمانیهٔ و غیر الجسمانیهٔ و المراد من القضاء العلمی هو علمه تعالی بضرورهٔ وجود الاَشیاء و إبرامها عند تحقّق جمیع ما یتوقّف علیه وجودها من الاَسباب و الشرائط و رفع الموانع. فعلمه السابق بحدود الاَشیاء و ضرورهٔ وجودها، تقدیر و قضاء علمیّان؛ و قد أُشیر إلی هذا القسم، فی آیات الکتاب المجید:

- - -

(۱) التوحید للصدوق: ۳۸۰؛ بحار الاَنوار: ۵|۱۲۸، باب القضاء و القدر، الحدیث ۷۴

۲۰۴

قال سبحانه: «وَما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ کِتاباً مُؤَجَّلاً». (۱) و قال أیضاً: «قُلْ لَنْ یُصیبَنا إِلاّ ما کَتَبَاللّهُ لَنا هُوَ مَولانا و علی اللّهِ فَلْیَتَوَکَّلِالْمُؤْمِنُونَ». (۲) و قال: «وَما یُعَمَّر مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّ فِی کِتابٍ إِنّ ذلِکَ عَلَی اللّهِ یَسیر». (۳) و قال: «ما أَصابَ مِنْ مُصِیبَهٍ فِی الاَرْضِ وَ لا فِی أَنْفُسِکُمْ إِلاّ فی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها ». (... ۴) هذه بعض الآیات التی وردت فی بیان انّ خصوصیات الاَشیاء و ضرورهٔ وجودها متحقّقهٔ فی علمه الاَزلی، أو مراتب علمه کالکتاب الوارد فی الآیات الماضیهٔ.

۲. القضاء و القدر العینیان التقدیر العینی عبارهٔ عن الخصوصیات التی یکتسبها الشیء من علله

- - -

(۱) آل عمران: ۱۴۵.

(۲) التوبهٔ: ۵۱.

(۳) فاطر: ۱۱.

(۴) الحدید:

۲۲

۲۰۵

عند تحقّقه و تلبسه بالوجود الخارجی و القضاء العینی هو ضرورهٔ وجود الشیء عند وجود علّته التامّهٔ ضرورهٔ عینیهٔ خارجیهٔ. فالتقدیر و القضاء العینیان ناظران إلی التقدیر و الضرورهٔ الخارجیین اللّذین یحتفّان بالشیء الخارجی، فهما مقارنان لوجود الشیء بل متّحدان معه، مع أنّ التقدیر و القضاء العلمیان مقدّمان علی وجود الشیء. فالعالم المشهود لنا لا یخلو من تقدیر و قضاء، فتقدیره تحدید الاَشیاء الموجودهٔ فیه من حیث وجودها و آثار وجودها و خصوصیات کونها بما انّها متعلّقهٔ الوجود و الآثار بموجودات أُخری، أعنی العلل و

الشرائط، فیختلف وجودها و أحوالها باختلاف عللها و شرائطها، فالتقدیر یهدی هذا النوع من الموجودات إلی ما قدر له فی مسیر وجوده، قال تعالی: «اَلَّذِی خَلَقَ فَسَوّی*وَالَّذِی قَدَّرَ فَهَدی». (۱) أی هدی ما خلقه إلی ما قدّر له و أمّا قضاوَه، فلمّا کانت الحوادث فی وجودها و تحقّقها منتهیهٔ إلیه سبحانه فما لم تتمّ لها العلل و الشرائط الموجبهٔ لوجودها، فانّها تبقی علی حال التردّد بین الوقوع و اللا وقوع، فإذا تمّت عللها و عامّهٔ شرائطها و لم یبق لها إلاّ أن توجد، کان ذلک من اللّه قضاء و فصلاً لها من الجانب الآخر و قطعاً للإبهام و بذلک یظهر انّ التقدیر و القضاء العینیین من صفاته الفعلیهٔ سبحانه فانّ مرجعهما إلی إفاضهٔ الحدّ و الضرورهٔ علی الموجودات و إلیه یشیر الإمام الصادق - علیه السلام - فی قوله:

---

(۱) الأعلی: ۲۳

۲۰۶

«القضاء و القدر خلقان من خلق اللّه و اللّه یزید فی الخلق ما یشاء». (۱) و من هنا یکشف لنا الوجه فی عنایهٔ النبی و أهل البیت (علیهم السّلام) بالإیمان بالقدر و انّ المؤمن لا یکون مؤمناً إلاّ بالإیمان به (۲) فإنّ التقدیر و القضاء العینیین من شعب الخلقهٔ و قد عرفت فی أبحاث التوحید انّ من مراتب التوحید، التوحید فی الخالقیهٔ و قد عرفت آنفاً انّ حدود الأشیاء و خصوصیاتها و ضرورهٔ وجودها منتهیهٔ إلی إرادته سبحانه، فالإیمان بهما، من شؤون التوحید فی الخالقیهٔ و لأجل ذلک تری انّه سبحانه أسند القضاء و القدر إلی نفسه و قال: «قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِکُلِّ شَیْءٍ قَدْراً». (۳) و قال تعالی: «و إذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونَ». (۴)

---

(۱) التوحید للصدوق: الباب ۶۰، الحدیث ۱.

(۲) روی الصدوق فی «الخصال» بسنده عن علی - علیه السلام - قال: قال رسول اللّه ص: «لا یؤمن عبد حتی یؤمن بأربعهٔ: حتی یشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شریک له و انّی رسول اللّه بعثنی بالحقّ و حتی یؤمن بالبعث بعد الموت و حتّی یؤمن بالقدر» (البحار: ج۵، باب القضاء و القدر، الحدیث ۲) و روی أیضاً بسنده عن أبی امامهٔ الصحابی، قال: قال رسول اللّه ص: «أربعهٔ لا ینظر اللّه إلیهم یوم القیامهٔ: عاقّ و منان و مکذب بالقدر و مدمن خمر» (البحار: ج۵، باب القضاء و القدر، الحدیث ۳) و روی الترمذی عن جابر بن عبد اللّه قال: قال رسول اللّه ص: «لا یؤمن عبد حتی یؤمن بالقدر خیره و شره» (جامع الأُصول، ابن الأثیر الجزری (م۶۰۶ه) : ۱۰|۵۱۱، کتاب القدر، الحدیث ۷۵۵۲).

(۳) الطلاق: ۳.

(۴) البقرهٔ: ۱۱۷

۲۰۷

و قال سبحانه: «فَقضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فی یَوْمَیْنِ». (۱) و قال تعالی: «إِنّا کُلَّ شَیءٍ خَلَقْناهُ بِقَدر». (۲) و قال سبحانه: «وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ و ما نُنَزِّلُه إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (۳) و غیرها من الآیات الحاکیهٔ عن قضائه سبحانه بالشیء و إبرامه علی صفحهٔ الوجود.

---

(۱) فصلت: ۱۲.

(۲) القمر: ۴۹.

(۳) الحجر: ۲۱

## الفصل الثانی عشر: فی حقیقهٔ البداء

الفصل الثانی عشر: فی حقیقهٔ البداء

الفصل الثانی عشر فی حقیقهٔ البداء إنّ البداء فی اللغهٔ هو الظهور بعد الخفاء، قال تعالی: «وَبَدا لَهُمْ مِنَ اللّهِ ما لَمْ یَکُونُوا یَحْتَسِبُونَ* وَ بَدا لَهُمْ سَیِّئاتُ ما کَسَبُوا». (۱) و البداء بهذا المعنی لا یطلق علی اللّه سبحانه بتاتاً، لاستلزامه حدوث علمه تعالی بشیء بعد جهله به. الاعتقاد بالبداء عند أئمّهٔ أهل البیت - علیهم السلام - تحتلّ مسألهٔ البداء فی عقائد الشیعهٔ الإمامیهٔ المکانهٔ الأُولی و هم تابعون فی ذلک للنصوص الواردهٔ عن أئمّهٔ أهل البیت - علیهم السلام - فی تلک المسألهٔ:

۱. روی الصدوق (۲) بإسناده عن زرارهٔ عن أحدهما، یعنی أبا جعفر و أبا عبد اللّه (علیهما السّلام)، قال: «ما عبد اللّه عز و جل بشیء مثل البداء».

- - -

(۱) الزمر: ۴۷ ۴۸.

(۲) التوحید للصدوق: الباب ۵۴، الحدیث ۱

۲۰۹

۲ و روی بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - قال: «ما عظّم اللّه عز و جل بمثل البداء».

۳ و روی بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: «ما بعث اللّه عز و جل نبیّاً حتی یأخذ علیه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودیهٔ و خلع الأَنداد و انّ اللّه یقدّم ما یشاء و یوَخّر ما یشاء».

۴ و عن الریّان بن الصلت، قال: سمعت الرضا - علیه السلام - یقول: «ما بعث اللّه نبیّاً قطّ إلّابتحریم الخمر و أن یقرّله بالبداء». إلی غیر ذلک من مأثوراتهم - علیهم السلام - فی هذا المجال موقف الإمامیهٔ فی إحاطهٔ علمه تعالی اتّفقت الإمامیّهٔ تبعاً لنصوص الکتاب و السنهٔ و البراهین العقلیهٔ علی أنّه سبحانه عالم بالأَشیاء و الحوادث کلّها غابرها و حاضرها و مستقبلها، کلّیّها و جزئیّها و قد وردت بذلک نصوص عن أئمّهٔ أهل البیت (علیهم السّلام). قال الإمام الباقر - علیه السلام - : «کان اللّه و لا شیء غیره و لم یزل اللّه عالماً بما یکون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعدما کوّنه». (۱) و قال الإمام الصادق - علیه السلام - : «فکلّ أمر یریده اللّه فهو فی علمه قبل أن یصنعه لیس شیء یبدو له إلّا و قد کان فی علمه، انّ اللّه لا یبدو له من جهل». (۲) إلی غیر ذلک من النصوص المتضافرهٔ فی ذلک.

- - -

(۱) بحار الأَنوار: ۴|۸۶، الحدیث ۲۳.

(۲) بحار الأَنوار: ۴|۱۲۱، الحدیث ۶۳

۲۱۰

حقیقهٔ البداء عند الإمامیّهٔ و بذلک یظهر انّ المراد من البداء الوارد فی أحادیث الإمامیهٔ و یعدُّ من العقائد الدینیهٔ عندهم لیس معناه اللغوی، أفهل یصحّ أن ینسب إلی عاقل فضلاًعن باقر العلوم و صادق الأُمّهٔ القول بأنّ اللّه لم یعبد و لم یعظم إلّا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه و العلم بعد الجهل؟! کلّا، کلّ ذلک یوَیّد انّ المراد من البداء فی کلمات هوَلاء العظام غیر ما یفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء لیس إلّا انّ الإنسان قادر علی تغییر مصیره بالأَعمال الصالحهٔ و الطالحهٔ (۱) و انّ للّه سبحانه تقدیراً مشترطاً موقوفاً و تقدیراً مطلقاً و الإنسان إنّما یتمکّن من التأثیر فی التقدیر المشترط و هذا بعینه قدر إلهی و اللّه سبحانه عالم فی الأَزل، بکلا القسمین کما هو عالم بوقوع الشرط، أعنی: الأَعمال الإنسانیهٔ الموَثرهٔ فی تغییر مصیره و عدم وقوعه. قال الشیخ المفید (المتوفّی|۴۱۳ه) : قد یکون الشیء مکتوباً بشرط فیتغیر الحال فیه، قال اللّه تعالی: «ثُمَّ قَضی أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمّی عِنْدَهُ». (۲) فتبیّن انّ الآجال علی ضربین و ضرب منهما مشترط یصحّ فیه الزیادهٔ و النقصان، ألا تری قوله تعالی: «وَما یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلّا فِی کِتابٍ». (۳)

- - -

(۱) سیوافیک انّالنبیّ الاَکرمص حسب ما رواه البخاری استعمل لفظ البداء فی نفس ذاک المعنی الذی تتبنّاه الاِمامیهٔ.

(۲) الاَنعام:

.۲

(۳) فاطر: ۱۱

۲۱۱

و قوله تعالی: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ و الاَرْضِ». (۱) فبیّن انّ آجالهم کانت مشترطهٔ فی الامتداد بالبرّ و الانقطاع عن الفسوق و قال تعالی فیما أخبر به عن نوح - علیه السلام - فی خطابه لقومه: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفّاراً*یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدراراً ». (... ۲) فاشترط لهم فی مدّ الاَجل و سبوغ النعم الاستغفار، فلو لم یفعلوا قطع آجالهم و بتر أعمالهم و استأصلهم بالعذاب، فالبداء من اللّه تعالی یختصّ بما کان مشترطاً فی التقدیر و لیس هو انتقال من عزیمهٔ إلی عزیمهٔ، تعالی اللّه عمّا یقول المبطلون علوّاً کبیراً. (۳) تفسیر البداء فی ضوء الکتاب و السنهٔ قد اتّضح ممّا تقدّم انّ المقصود بالبداء لیس إلاّ تغییر المصیر و المقدّر بالاَعمال الصالحهٔ و الطالحهٔ و تأثیرها فی ما قدّر اللّه تعالی لهم من التقدیر المشترط و لاِیضاح هذا المعنی نشیر إلی نماذج من الآیات القرآنیهٔ و ما ورد من الروایات فی تغییر المصیر بالاَعمال الصالحهٔ و الطالحهٔ. ألف. القرآن و تأثیر عمل الاِنسان فی تغییر مصیره

۱. قال سبحانه:

- - -

(۱) الاَعراف: ۹۶.

(۲) نوح: ۱۰ ۱۱.

(۳) تصحیح الاعتقاد:

۵۰ و لاحظ أیضاً أوائل المقالات، باب القول فی البداء و المشیئهٔ: ۵۲

۲۱۲

«إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَومٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (۱)

۲ و قال سبحانه: «ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَهً أَنْعَمَها عَلی قَومٍ حَتّی یُغَیِّروا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (۲)

۳ و قال سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ و الاَرْضِ و لکن کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ». (۳)

۴ و قال سبحانه: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّکُمْ لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکُمْ وَ لَئِنْ کَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابی لَشَدیدٌ». (۴)

۵ و قال سبحانه: «فَلَولا کانَتْ قَرْیَهٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِیمانُها إِلاّ قَومَ یُونُسَ لَمّا آمَنُوا کَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلی حِینٍ». (۵)

۶ و قال سبحانه: «فَلَولا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحینَ* لَلَبِثَفِی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُون». (۶)

- - -

(۱) الرعد:

.۱۱

(۲) الاَنفال: ۵۳.

(۳) الاَعراف: ۹۶.

(۴) إبراهیم:

.۷

(۵) یونس: ۹۸.

(۶) الصافات: ۱۴۳۱۴۴

۲۱۳

۷ و قال سبحانه: «وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذاقَهَا اللّهُ لِباسَ الْجُوعِ و الْخَوفِ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ». (۱) إلى غير ذلك من الآيات. ب. الروايات و تأثير العمل فى تغيير المصير

۱. روى جلال الدين السيوطى (المتوفّى ۹۱۱ه) عن على (عليه السّلام) انّه سأل رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) عن هذه الآية «يَمْحُوا اللّه ما يَشاءُ»، فقال: «لَاقرّن عينيك بتفسيرها و لَاقرّن عين أُمّتى بعدى بتفسيرها: الصدقة على وجهها و برّ الوالدين و اصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادة و يزيد فى العمر و يقى مصارع السوء». (۲)

۲ و أخرج الحاكم عن ابن عباس، قال: «لا ينفع الحذر من القدر و لكن اللّه يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر». (۳)

۳ و قال الإمام الباقر - عليه السلام - : «صلة الَارحام تزكّى الَاعمال و تنمّى الَاموال و تدفع البلوى و تيسّر الحساب و تنسىَ فى الَاجل». (۴)

- - -

(۱) النحل: ۱۱۲.

(۲) الدر المنثور: ۴ |۶۶.

(۳) نفس المصدر.

(۴) الكافى: ۲|۴۷۰

۲۱۴

۴ و قال الصادق - عليه السلام - : «إِنَّ الدُّعَاءَ لَيَرُدُّ الْقَضَاءَ وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُذْنِبُ فَيُحْرَمُ بِذنبِهِ الرِّزْق . (۱) إلى غير ذلك من الَاحاديث المتضافرة المروية عن الفريقين فى هذا المجال. النزاع لفظى ممّا تقدّم يظهر انّ حقيقة البداء و هى تغيير مصير الإنسان بالَاعمال الصالحة و الطالحة ممّا لا مناص لكلّمسلم من الاعتقاد به و إلى هذا أشار الشيخ الصدوق بقوله: «فمن أقرّ للّه عز و جل بأنّ له أن يفعل ما يشاء و يعدم ما يشاء و يخلق مكانه ما يشاء و يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء و يأمر بما شاء كيف شاء، فقد أقرّ بالبداء و ما عظّم اللّه عز و جل بشىء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق و الَامر و التقديم و التأخير و إثبات مالم يكن و محو ما قد كان». (۲) فالنزاع فى الحقيقة ليس إلّا فى التسمية و لو عرف المخالف انّ تسمية فعل اللّه سبحانه بالبداء من باب المجاز و التوسّع لما شهر سيوف النقد عليهم و إن أبى حتّى الإطلاق التجوّزى، فعليه أن يتّبع النبىّ الَاعظم (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) حيث أُطلق لفظ البداءعليه سبحانه بهذا المعنى المجازى الذى قلنا، فى حديث الَاقرع و الَابرص و الَاعمى، روى أبو هريرة انّه سمع رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) يقول: «إنّ ثلاثة فى بنى إسرائيل أبرص و أقرع و أعمى، بدا للّه عز و جل أن

- - -

(۱) البحار: ۹۳ |۲۸۸.

(۲) التوحيد:

۳۳۵، الباب ۵۴.

۲۱۵

يبتليهم». (۱) فبأيّ وجه فسّر كلامه (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) يفسّر كلام أوصيائه. فاتّضح بذلك انّ التسمية من باب المشاكلة و انّه سبحانه يعبّر عن فعل نفسه فى مجالات كثيرة بما يعبّر به الناس عن فعل أنفسهم لَاجل المشاكلة الظاهرية، فترى القرآن ينسب إلى اللّه تعالى «المكر و الكيد» و «الخديعة» و «النسيان» و «الاَسف» إذ يقول: «يَكِيدونَ كَيْداً* وَ أَكِيدُ كَيْداً». (۲) «وَمَكَرُوا مَكْراً وَ مَكَرْنا مَكْراً». (۳) «إِنّ المُنافِقينَ يُخادِعُونَ اللّهَ و هو خادِعُهُمْ». (۴) «نَسُوا اللّهَ فَنَسِيَهُمْ». (۵) «فَلَمّا آسَفُونَا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ». (۶) إلى غير ذلك من الآيات و الموارد و بذلك تقف على أنّ ما ذكره الاَشعرى فى «مقالات الاِسلاميّين» و البلغمى فى تفسيره و الرازى فى المحصّل و غيرهم حول البداء، لا صلة له بعقيدة الشيعة فيه، فإنّهم فسّروا البداء للّه بظهور ما خفى عليه و الشيعة

---

(۱) النهاية فى غريب الحديث و الاَثر: ۱|۱۰۹، للاِمام مجد الدين أبى السعادات المبارك بن محمّد الجزرى؛ رواه البخارى فى صحيحه لاحظ: ۴ |۱۷۲.

(۲) الطارق: ۱۵ ۱۶.

(۳) النمل: ۵۰.

(۴) النساء: ۱۴۲.

(۵) التوبة: ۶۷.

(۶) الزخرف: ۵۵

۲۱۶

براء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترط من اللّه تعالى، بالفعل الصالح و الطالح، فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى اللّه تعالى، بل هو بالنسبة إليه إبداء ما خفى و إظهاره و لو أطلق عليه البداء من باب التوسع اليهود و إنكار النسخ و البداء ثمّ إنّ المعروف من عقيدة اليهود انّهم يمنعون النسخ سواء كان فى التشريع و التكوين، أمّا النسخ فى التشريع فقد استدلّوا على امتناعه بوجوه مذكورة فى كتب أُصول الفقه مع الجواب عنها و أمّا النسخ فى التكوين و هو تمكّن الاِنسان من تغيير مصيره بما يكتسبه من الاَعمال بإرادته و اختياره، فقد استدلّوا على امتناعه بأنّ قلم التقدير و القضاء إذا جرى على الاَشياء فى الاَزل استحال أن تتعلّق المشيئة بخلافه و بعبارة أُخرى: ذهبوا إلى أنّ اللّه قد فرغ من أمر النظام و جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا كان فلا يمكن للّه سبحانه محو ما أثبت و تغيير ما كتب أوّلاً و هذا المعنى من النسخ الذى أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقة البداء بالمعنى الذى يعتقده الشيعة الاِمامية كما عرفت، فإنكاره من العقائد اليهودية التى تسرّت إلى المجتمعات الاِسلامية فى بعض الفترات و اكتسى ثوب العقيدة الاِسلامية، مع أنّ القرآن الكريم يردُّ على اليهود فى عقيدتهم هذه و يقول: «يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُوَيُثْبِتُ و عندهُ أُمُّ الْكِتاب». (۱) و يقول أيضاً: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ». (۲)

---

(۱) الرعد:

۳۹.

(۲) الرحمن: ۲۹

۲۱۷

و يقول: «أَلا لَهُ الْخَلْقُ و الاَمْرُ تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمينَ». (۱) و الآية مطلقة غير مقيّدة بزمان دون زمان و لَاجل ذلك ينسب إلى اللّه تعالى كلّ ما يرجع إلى الخلق و الاِيجاد و يبيّن ذلك بصيغ فعلية استقبالية دالّة على الاستمرار فى كثير من الآيات الراجعة إلى الخلق و التدبير و قد حكى سبحانه عقيدة اليهود بقوله: «قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَة». (۲) فهذا القول عنهم يعكس عقيدتهم فى حقّ اللّه سبحانه

و انّه مسلوب الاِرادهٔ تجاه کلّ ما کتب و قدّر و بالنتیجهٔ عدم قدرته علی الاِنفاق زیادهٔ علی ما قدّر و قضی، فردّاللّه سبحانه علیهم بإبطال تلک العقیدهٔ بقوله: «بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ». (۳) و لاَجل ذلک فسّر الاِمام الصادق – علیه السلام – الآیهٔ بقوله: و لکنهم (الیهود) قالوا: قد فرغ من الاَمر فلا یزید و لا ینقص، فقال اللّه جلّجلاله تکذیباً لقولهم:

«غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْیَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ». ألم تسمع اللّه عز و جل یقول: «یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُوَیُثْبِتُ و عندهُ أُمُّ الْکِتابِ». (۴)

– – –

(۱) الاَعراف: ۵۴.

(۲) المائدهٔ: ۶۴

(۳) المائدهٔ: ۶۴.

(۴) التوحید:

الباب ۲۵، الحدیث ۱

۲۱۸

و من هنا تعرف أنّ القول بالبداء من صمیم الدین و لوازم التوحید و الاعتقاد بعمومیهٔ قدرته سبحانه و انّه من مقادیره و سننه السائدهٔ علی حیاهٔ الاِنسان من غیر أن یسلب عنه الاختیار فی تغییر مصیره، فکما أنّه سبحانه، کل یوم هو فی شأن و مشیئته حاکمهٔ علی التقدیر و کذلک العبد مختار له أن یغیّر مصیره و مقدره بحسن فعله و یخرج نفسه من عداد الاَشقیاء و یدخلها فی عداد السعداء، کما أنّ له عکس ذلک. فاللّه سبحانه: «لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْم حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (۱) فهو تعالی إنّما یغیّر قدر العبد بتغییر منه بحسن عمله أو سوئه و لا یعدّ تغییر التقدیر الاِلهی بحسن الفعل أو سوئه معارضاً لتقدیره الاَوّل سبحانه، بل هو أیضاً جزء من قدره و سننه. التقدیر المحتوم و الموقوف قد أشرنا سابقاً إلی أنّ التغییر إنّما یقع فی التقدیر الموقوف دون المحتوم و هذا ما یحتاج إلی شیء من البیان فنقول: إنّ للّه سبحانه تقدیرین، محتوماً و موقوفاً و المراد من المحتوم مالا یبدّل و لا یغیّر مطلقاً و ذلک کقضائه سبحانه للشمس و القمر مسیرین إلی أجل معیّن و للنظام الشمسی عمراً محدّداً و تقدیره فی حقِّ کلّ إنسان بأنّه یموت، إلی غیر ذلک من السنن الثابتهٔ الحاکمهٔ علی الکون و الاِنسان و المراد من التقدیر الموقوف الاُمور المقدّرهٔ علی وجه التعلیق، فقدّر

– – –

(۱) الرعد:

۱۱

۲۱۹

انّالمریض یموت فی وقت کذا إلاّ إذا تداوی، أو أجریت له عملیّهٔ جراحیهٔ، أو دعی له و تصدّق عنه و غیر ذلک من التقادیر التی تغیّر بإیجاد الاَسباب المادّیهٔ و غیرها التی هی من مقدّراته سبحانه أیضاً و اللّه سبحانه یعلم فی الاَزل کلا التقدیرین: الموقوف و ما یتوقف علیه الموقوف و إلیک بعض ما ورد عن أئمّهٔ أهل البیت – علیهم السلام – حول هذین التقدیرین:

۱. سئل أبو جعفر الباقر – علیه السلام – عن لیلهٔ القدر، فقال: تنزل فیها الملائکهٔ و الکتبهٔ إلی سماء الدنیا فیکتبون ما هو کائن فی أمر السنهٔ ... قال: «وأمر موقوف للّه تعالی فیه المشیئهٔ، یقدِّم منه ما یشاء و یوَخِّر ما یشاء» و هو قوله: «یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُوَیُثْبِتُ و عندهُ أُمُّ الْکِتابِ». (۱)

۲. روی الفضیل قال: سمعت أبا جعفر – علیه السلام – یقول: «من الاُمور أُمور محتومهٔ جائیهٔ لا محالهٔ و من الاُمور أُمور موقوفهٔ عند اللّه یقدِّم منها ما یشاء و یمحو منها ما یشاء: و یثبت منها ما یشاء». (۲)

۳ و فی حدیثٍ قال الرضا – علیه السلام – لسلیمان المروزی: «یا سلیمان انّمن الاَمور أموراً موقوفهٔ عند اللّه تبارک و تعالی یقدِّم منها ما یشاء و یوَخِّر ما یشاء». (۳)

– – –

(۱) بحار الاَنوار: ۴|۱۰۲، باب البداء، الحدیث ۱۴، نقلاً عن أمالی الطوسی.

(۲) المصدر السابق: ۱۱۹، الحدیث ۵۸.

(۳) نفس المصدر: ۹۵، الحدیث ۲

۲۲۰

## تفسیر جوامع الجامع (سوره توبه)

### سوره توبه

سوره توبه

این سوره مدنی‌ست و تعداد آیات آن در مکتب کوفی ۱۲۹ و در مکتب بصری ۱۳۰ آیه است، زیرا بصریها بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ را آیه‌ای مستقل دانسته‌اند.

امام صادق علیه السّلام فرموده است:

«انفال» و «برائت» هر دو یک سوره است، علی علیه السّلام فرموده است:

آیه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

بر آغاز این سوره نازل نشده و دلیلش این است که «بسم اللَّه» در مورد امان و رحمت است و حال آن که سوره برائت، برای عذاب و شمشیر، نازل شده است.

بعضی گفته‌اند:

دو سوره «انفال» و «توبه» در گذشته قرین همدیگر و هفتمین سوره از سوره‌های هفتگانه طولانی نامیده می‌شد.

### آیات ۱ تا ۴

آیات ۱ تا ۴

بَراءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَی الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ (۱) فَسِیحُوا فِی الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِی الْکافِرِینَ (۲) وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَی النَّاسِ یَوْمَ الْحَجِّ الْأَکْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ وَ رَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ إِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ وَ بَشِّرِ الَّذِینَ کَفَرُوا بِعَذابٍ أَلِیمٍ (۳) إِلَّا الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَیْئاً وَ لَمْ یُظاهِرُوا عَلَیْکُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلی مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِینَ (۴)

۱ترجمه:

این اعلان بیزاریست از طرف خداوند و پیامبرش، برای مشرکانی که شما با آنها، عهد و پیمان بسته‌اید. (۱)

پس ای مشرکان، چهار ماه در زمین به سیر و سیاحت بپردازید و بدانید که شما نمی‌توانید خدا را ناتوان سازید و همانا خداوند، خوارکننده کافران است. (۲)

اعلامیه‌ایست از خدا و رسولش به مردم در روز حج اکبر، که خداوند و پیامبرش از مشرکان بیزارند، پس اگر توبه و بازگشت

نمایید، آن برای شما بهتر است و اگر سرپیچی کنید بدانید که شما قدرت به ناتوان ساختن خدا ندارید (که از قلمرو قدرتش خارج شوید) و کافران را به مجازات دردناک بشارت و مژده بده (۳)

مگر کسانی از مشرکان که با آنها پیمان بستید و چیزی از پیمان شما نکاستند و کسی را بر ضدّتان تقویت نکردند، پیمانشان را تا پایان مدّت محترم شمارید، زیرا خداوند پرهیزکاران را دوست می‌دارد. (۴)

تفسیر:

بَراءَةٌ خبر مبتدای محذوف است و «من» برای ابتدای غایت و معنای عبارت این است:

این آیات اعلان بیزاریست از جانب خدا و پیامبرش به سوی آنان که شما با ایشان عهد بسته‌اید.

و می‌توان گفت:

«براءة» مبتداست (اگرچه نکره است امّا به وسیله صفت که ما بعدش می‌باشد، تخصیص یافته) و «إِلَی الَّذِینَ عاهَدْتُمْ» خبر آن است، مثل: رجل

۲من قریش فی الدار (۱) و بنا بر وجه دوم معنای آیه چنین است:

«خدا و رسولش از عهدی که با مشرکان بسته‌اید بیزارند و پیمان آنها به سوی خودشان افکنده شده است».

فَسِیحُوا فِی الْأَرْضِ ... خطاب به مشرکان است:

امر شده‌اند که چهار ماه حرام را هر جا دوست دارند در روی زمین به سیر و سیاحت بپردازند و هیچ کس متعرّض آنها نمی‌شود، زیرا ماه‌های حرام هنگام أمن و خودداری از جنگ و کشتار است و بعضی گفته‌اند این سوره در ماه شوّال سال نهم هجرت نازل شد. منظور از این ماه‌های چهارگانه، شوّال، ذی قعده، ذی حجّه و محرّم است و بعضی گفته‌اند مراد از چهار ماه، بیست روز از ذی حجّه و ماه‌های کامل محرّم، صفر و ربیع الأول و ده روز هم از ماه ربیع الآخر می‌باشد.

فلسفه حرمت این ماهها آن است که مردم در این مدت در امان باشند و قتل و کشتار آنان ممنوع باشد و همین وجه بهترین وجه است.

تمام مفسّران بر این موضوع اتّفاق نظر دارند که وقتی این آیات نازل شد پیامبر اکرم صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم نخست آنها را تسلیم ابو بکر کرد و سپس از او گرفت و به علی علیه السّلام داد، هر چند در تفصیل این داستان مختلف سخن گفته‌اند و ما آن را در کتاب کبیر مجمع البیان شرح داده‌ایم.

امام باقر علیه السّلام می‌فرماید:

امام علی علیه السّلام روز عید قربان در حالی که شمشیرش را کشیده بود مردم را مورد خطاب قرار داد و فرمود:

نباید برهنه‌ای خانه خدا را طواف کند و نه مشرکی عمل حج را انجام دهد. هر کس در این امر برای مدّتی قرار و پیمانی گرفته تا آخر این مدّت اجازه دارد و پس از آن قرارش لغو می‌شود و کسانی که چنین قراری ندارند، فقط تا چهار ماه مهلت دارند و سپس آیات سوره برائت را

---

۱ - رجل مبتدا، «من قریش» صفت، «فی الدار» جارّ و مجرور، خبر.

۳بر آنان قرائت فرمود. بعضی گفته‌اند سیزده آیه از اوّل سوره و برخی گفته‌اند:

سی یا چهل آیه را خواند.

وَ اعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ از ید قدرت او نمی‌توانید فرار کنید، اگرچه زمانی شما را مهلت دهد.

وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِی الْکافِرِینَ خداوند کافران را خوار می‌سازد، در دنیا به وسیله کشتن و در آخرت با کیفر دادن و معذّب ساختن.

وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ دلیل رفع «أذان» عینا همان است که در کلمه «براءة» قبلا ـ ذکر شد و جمله هم عطف بر همان جمله است و کلمه «اذان» به معنای «ایذان» است، چنان که «امان» و «عطا» به معنای «ایمان و اعطاء» می‌باشد، معنای جمله نخست، إخبار به ثبوت برائت است و دومی إخبار به وجوب اعلام برائت که از سوی خدا و پیغمبرش درباره معاهدان و پیمان‌شکنان صادر شده، به همه مردم، چه آنان که عهد و میثاقی بسته‌اند و چه آنها که چنین پیمانی نبسته‌اند.

یَوْمَ الْحَجِّ الْأَکْبَرِ مراد روز عرفه است و بعضی گفته‌اند، روز عید قربان است زیرا در این روز حج کامل می‌شود و اعمال مهمّش به اتمام می‌رسد. مردی آمد خدمت مولا علی علیه السّلام زمام مرکبش را گرفت و پرسید:

حجّ اکبر چیست؟

حضرت فرمود:

یومک هذا، خل عن دابتی. (۱) أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ حرف «با» به دلیل تخفیف، (از کلمه بأنّ اللّه) حذف گردیده، ولی بندرت إنّ اللّه به کسره همزه نیز خوانده شده، به این دلیل که «اذان» به معنای «قول» است.

وَ رَسُولِهِ عطف است بر ضمیر مستتر در «بریء» یا بر محلّ «انّ» مکسوره با اسمش و بعضی آن را به نصب خوانده‌اند بنا بر این که عطف بر اسم «إنّ» و یا این که

- - -

۱ - حج اکبر همین امروز است، زمام مرکب مرا رها کن.

۴ «واو» به معنای «مع» باشد.

فَإِنْ تُبْتُمْ اگر از کفر و فریبکاری توبه کنید و برگردید، بهتر است از این که در آن باقی بمانید.

وَ إِنْ تَوَلَّیْتُمْ و اگر به ایمان و اعتقاد پشت کنید:

فَاعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ نمی‌توانید از خدا سبقت گیرید و از کیفر و عذابش خود را وارهانید.

إِلَّا الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ این جمله، استثنا از جمله «فَسِیحُوا فِی الْأَرْضِ» است، زیرا استثنا به معنای استدراک است و معنای آیه چنین می‌شود:

امّا آنان که پیمانها را نشکسته‌اند و هیچ چیز از شرایط عهد و میثاق را کم نکرده‌اند و هیچ کس از دشمنان را بر شما نشورانیده‌اند پیمانها را که با آنها بسته‌اید تا پایان مدت برقرار دارید و ارزش وفا کننده به عهد را همانند فریبکار ندانید.

## آیات ۵ تا ۶

آیات ۵ تا ۶

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ کُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّکاةَ فَخَلُّوا سَبِیلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ (۵) وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ اسْتَجارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یَعْلَمُونَ (۶)

ترجمه:

پس هر گاه که ماه‌های حرام به پایان رسید، هر جا که مشرکان را یافتید آنها را بکشید و دستگیرشان سازید و آنها را در محاصره قرار دهید و هر جا در کمین آنان بنشینید، اگر توبه کردند و نماز بپا داشتند و زکات دادند آنها را به راهشان رها کنید، زیرا که خداوند بسیار بخشنده و آمرزنده است. (۵)

هر گاه یکی از مشرکان به تو پناه برد، او را پناه ده تا سخن خدای را بشنود و سپس او را به محل امنش برسان، زیرا آنها مردمی

ناآگاه می‌باشند. (۶)

تفسیر:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ منظور از أشهر، ماههاییست که به پیمان‌شکنان اجازه داده شده است که در روی زمین آزاد باشند.

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ پس از گذشتن وقت مهلت، مشرکان را به قتل رسانید:

در هر کجا و هر حال که باشند:

در حرم یا جای دیگر، در حال احرام یا حالات دیگر، آنها را از دم شمشیر بگذرانید.

وَ خُذُوهُمْ دستگیرشان کنید. «أخیذ» به معنای اسیر است.

وَ احْصُرُوهُمْ آنها را در بند کنید و از برخورداری نسبت به آزادیها منعشان سازید.

بعضی گفته‌اند معنایش این است:

نگذارید به مسجد الحرام درآیند.

وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ در هر گذرگاه و میان هر جادّه‌ای مراقب آنها باشید.

كُلَّ مَرْصَدٍ ظرف و منصوب است، مثل: لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (۱) که صراطك ظرف و منصوب.

فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ (پس از آن که توبه کردند و ) ... آنها را به حال خود بگذارید تا هر جا که می‌خواهند به آزادی بگردند، دست از آنها بردارید و متعرّضشان نشوید، یا این که بگذارید اعمال حجّ را انجام دهند و در مسجد الحرام داخل شوند.

إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ خداوند گناهان گذشته آنها را از قبیل کفر و فریبکاریشان می‌آمرزد.

- - -

۱ - اعراف / ۱۶: در سر راه راست تو، برای آنها به کمین می‌نشینم - م.

۶ «احد» این کلمه مرفوع به فعل شرط مقدر که فعل بعدی مفسّر آن است و در تقدیر این گونه است:

و ان استجارك احد استجارك: معنای آیه چنین است:

اگر یکی از مشرکان پس از انقضای مدت مهلت که پیمانی میان تو و او نیست به سوی تو بیاید و درخواست امان کند تا این که آنچه از قرآن و دین را که مردم را به آن دعوت می‌کنی، بشنود، او را امان ده تا سخن خدا را استماع کند و آن را مورد تفکّر و اندیشیدن قرار دهد، زیرا محکمترین دلائل و براهین در قرآن است.

ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ و سپس، اگر اسلام نیاورد او را به خانه‌اش که محلّ امن اوست برسان و بعد اگر خواستی بدون فریبکاری و خیانت با او جنگ را آغاز کن و این حکم برای همیشه برقرار است.

«ذلك» این دستور که باید او را پناه دهی به این دلیل است که آنها مردمی نادانند یعنی از ایمان و دین چیزی نمی‌فهمند بنا بر این باید آنها را امان دهی، تا سخن حق را بشنوند و آگاه شوند.

## آیات ۷ تا ۸

آیات ۷ تا ۸

كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (۷) كَيْفَ وَ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَ لا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْواهِهِمْ وَ تَأْبى قُلُوبُهُمْ وَ أَكْثَرُهُمْ فاسِقُونَ (۸)

ترجمه:

چگونه برای مشرکان در نزد خدا و رسولش پیمانی خواهد بود؟ مگر برای کسانی که نزد مسجد الحرام با آنها پیمان بستید، پس تا

هر زمان که آنان در برابر شما، وفادار باشند، شما نیز وفاداری کنید که

۷خداوند پرهیزکاران را دوست می‌دارد. (۷)

چگونه برایشان پیمانی است، در حالی که اگر بر شما غالب شوند، نه ملاحظه خویشاوندی با شما را می‌کنند و نه پیمان را، شما را با زبانهایشان خشنود می‌کنند ولی دلهایشان با آن مخالف است و بیشتر آنها اهل فسقند. (۸)

تفسیر:

کَیْفَ یَکُونُ لِلْمُشْرِکِینَ عَهْدٌ چگونه برای آنها عهد و پیمانی درست و صحیح به وجود می‌آید؟ بلکه با فریب و نیرنگی که در باطن آنهاست و نیّت بر هم زدن آن را دارند، محال است که پیمانشان پابرجا بماند و شما چنین امیدی به آنان نداشته باشید.

إِلَّا الَّذِینَ عاهَدْتُمْ اما کسانی از آنها را که در مسجد الحرام با ایشان عهد بستید و پیمان‌شکنی از آنها ظاهر نشده، مثل بنی کنانه و بنی ضمره، پس در انتظار وضع آنان باشید و با ایشان جنگ نکنید.

فَمَا اسْتَقامُوا لَکُمْ تا موقعی که آنان بر سر پیمان خود پابرجا باشند، شما نیز هم چنان به شرایط عهد خود با آنها وفادار باشید.

کَیْفَ تکرار این کلمه به این دلیل است که برقرار ماندن مشرکان بر سر پیمان خود بعید به نظر می‌آید و فعلش به دلیل وجود قرینه حذف شده است. معنای آیه این است:

چگونه برای آنان عهدی برقرار می‌شود و حال آن که اگر بر شما دست یابند و غلبه پیدا کنند، با سابقه ایمان و پیمانها که از شما دارند، نه ملاحظه خویشاوندی با شما را دارند و نه عهد و پیمانی را لحاظ می‌کنند:

لا یَرْقُبُوا فِیکُمْ إِلًّا «ال» : خویشاوندی، قرابت. چنان که حسّان بن ثابت در شعر خود می‌گوید:

۸ •لعمری ان الک من قریش

•کال السقب من رأل النعام (۱)

بعضی گفته‌اند کلمه «ال» به معنای «سوگند» و بعضی گفته‌اند به معنای «معبود» است.

یُرْضُونَکُمْ خداوند با این فعل به وصف حال مشرکان پرداخته که باطنشان مخالف با ظاهرشان می‌باشد.

وَ تَأْبی قُلُوبُهُمْ منظور این است که کینه‌هایی که در دلهایشان نهان دارند، با سخنان زیبایی که بر زبان می‌رانند مخالف است.

وَ أَکْثَرُهُمْ فاسِقُونَ بیشتر آنها در کفر و شرک افراط می‌کنند و مروّت و مردانگی ندارند که آنان را از این امور بازدارد چنان که در بعضی کافران دیده می‌شود که از آنچه باعث آبروریزی می‌شود عفّت می‌ورزند و از خلف وعده و پیمان‌شکنی خودداری می‌کنند.

## آیات ۹ تا ۱۳

آیات ۹ تا ۱۳

اشْتَرَوْا بِآیاتِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِیلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِیلِهِ إِنَّهُمْ ساءَ ما کانُوا یَعْمَلُونَ (۹) لا یَرْقُبُونَ فِی مُؤْمِنٍ إِلًّا وَ لا ذِمَّةً وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ (۱۰) فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّکاةَ فَإِخْوانُکُمْ فِی الدِّینِ وَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ (۱۱) وَ إِنْ نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِی دِینِکُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْکُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَیْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ یَنْتَهُونَ (۱۲) أَ لا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ (۱۳)

---

۱ - به جانم سوگند که خویشی تو، با قریش مانند خویشی بچّه شتر، با شترمرغ‌زاده است. حسّان از قبیله خزرج، حدود سال ۵۶۳ م. در مدینه متولد شد، سرآمد شاعران زمان بود، خدماتش نسبت به پیغمبر اکرم روشن است. او، در ردّ شاعران بی‌دین که آن حضرت را هجو می‌کردند شعر می‌گفت. در صد و بیست سالگی از دنیا رفت نخستین کسیست در اسلام که شعر دینی سرود در

قصایدش آیات قرآن را بسیار آورده است. ارزش مهم شعر او آن است که منبع مصادر تاریخ اسلام است.

تصحیح گرجی نقل از دائرة المعارف اسلامی، ۷ / ۳۷۶ - م...

۹ترجمه:

اینها آیات خدا را به بهای اندکی فروختند و (مردم) را از راه او، بازداشتند، آنها کارهای بدی انجام می‌دادند. (۹)

درباره هیچ مؤمنی رعایت خویشاوندی و پیمان را نمی‌کنند و اینها تجاوزکارانند. (۱۰)

پس اگر توبه کنند و نماز بپای دارند و زکات بدهند، برادران دینی شما خواهند بود و ما آیات خود را برای گروهی که می‌دانند شرح می‌دهیم. (۱۱)

و اگر پیمانهای خود را پس از استحکام بشکنند و آیین شما را مورد طعن قرار دهند، با پیشوایان کفر پیکار کنید، زیرا آنها پیمانی ندارند، شاید از این کارشان دست بردارند. (۱۲)

چرا با مردمی که پیمانهایشان را شکستند و تصمیم به بیرون راندن پیامبر گرفتند، نمی‌جنگید و حال آن که آنها نخستین مرتبه با شما آغاز به جنگ کردند، آیا از آنها می‌ترسید، با این که خداوند سزاوارتر است که از او ترس داشته باشید، اگر مؤمن هستید. (۱۳)

تفسیر:

اشْتَرَوْا ... آیات الهی را که عبارت از قرآن و اسلام است به بهایی اندک که پیروی از هوا و هوس است تبدیل کردند و در نتیجه از راه خدا منحرف شدند و دیگران را هم منحرف ساختند.

الْمُعْتَدُونَ ستمکارانی که در نهایت تجاوز و کفر قرار گرفته باشند.

۱۰

فَإِنْ تابُوا اگر از کفر و پیمان‌شکنی خود، توبه کنند. برادران دینی شمایند. در این عبارت مبتدا محذوف است و تقدیر چنین است: فهم اخوانکم.

وَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ ما این آیات را به تفصیل بیان می‌کنیم و این جمله به عنوان تعریض است که گویا خداوند می‌فرماید:

تنها کسی که در تفصیل آیات الهی بیندیشد، عالم و داناست نه غیر او.

وَ إِنْ نَکَثُوا و اگر پس از بستن عهدها، آنها را بشکنند و به عیب‌جویی در دین شما قد علم کنند.

فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْکُفْرِ پس با آنها به جنگ و قتال برخیزید.

در این آیه با این که امکان داشت به جای «ائمة الکفر» ضمیر «هم» بیاورد امّا اسم ظاهر آورده تا بفهماند وقتی که آنان در حالت شرک از روی تمرّد، خوی بزرگان عرب را ترک و نقض عهد و پیمان کردند و سپس ایمان آوردند:

نماز را بپا داشتند و زکات را ادا کردند و برای مسلمانان برادران دینی شدند و پس از این مرحله، از اسلام برگشتند و مرتدّ شدند و در نتیجه عهد و پیمانی را که همان بیعت دینی‌ست برهم زدند و دین خدا را مورد طعن قرار دادند، در این صورت، اینها سردمداران کفر و ضلالت و پیشگامان در این ورطه خواهند بود.

از حذیفه نقل شده است که اهل این آیه یعنی مصادیق آن، هنوز نیامده‌اند و نیز امیر المؤمنین علیه السّلام این آیه را در روز جنگ جمل قرائت کرد و سپس فرمود:

ای مردم به خدا سوگند رسول خدا به من سفارش کرد و فرمود:

علی جان! در آینده نزدیک با گروه‌های پیمان‌شکن، طغیانگر و اهل نفاق، به جنگ و جدال، درگیر خواهی شد. (۱) إِنَّهُمْ لا أَیْمانَ لَهُمْ برای آنها عهد و پیمانی نیست، یعنی عهد و پیمانشان را

---

۱ - اما و اللّه لقد عهد الی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قال لی: یا علیّ لتقاتلن الفئة النّاکثة و الفئة الباغیة و الفئة المارقة.

۱۱

رعایت نمی‌کنند.

بعضی از قرّاء، این کلمه را «إیمان» بکسر همزه خوانده‌اند و معنایش این است.

پس از پیمان‌شکنی و ترک دیانت، به آنها امانی داده نمی‌شود، یا این که در حقیقت برای آنها، نه اسلام و نه ایمانی‌ست و به اظهار ایمانشان اعتباری نیست.

لَعَلَّهُمْ یَنْتَهُونَ این جمله متعلق به فعل: «قاتلوا» است:

باید غرض شما را از جنگ با پیشوایان کفر این باشد که آنان از تمرّد و پیمان‌شکنی خود دست بردارند و این دستور خداوند، دلیل بر زیاد بودن فضل و کرامت اوست.

أَ لا تُقاتِلُونَ همزه برای (استفهام) تقریر (ی) است و مقصود از آن، تشویق مؤمنان به جنگ با کافران است.

نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ پیمانهایی را که بسته بودند، شکستند.

وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ تصمیم آنها برای بیرون راندن پیامبر از مکّه، موقعی تحقق یافت که درباره آن با یکدیگر مشورت کردند و خداوند به آن حضرت دستور به هجرت فرمود و حضرت از آنجا بیرون رفت.

وَ هُمْ بَدَؤُکُمْ آنها جنگ با شما را آغاز کردند و هر کس آغاز به جنگ کند ستمکارتر است، پس چه چیز شما را مانع می‌شود از این که هم چنان با آنها بجنگید؟

أَ تَخْشَوْنَهُمْ در این عبارت خداوند مسلمانان را سرزنش می‌کند از این که با کافران نمی‌جنگند و بر ترسشان از این امر توبیخشان می‌فرماید.

فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ پس خدا سزاوارتر است که باید از او ترسید.

إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ چرا که مؤمن از هیچ کس جز خدا نمی‌ترسد.

## آیات ۱۴ تا ۱۶

آیات ۱۴ تا ۱۶

قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ وَ یُخْزِهِمْ وَ یَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ وَ یَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِینَ (۱۴) وَ یُذْهِبْ غَیْظَ قُلُوبِهِمْ وَ یَتُوبُ اللَّهُ عَلی مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (۱۵) أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَکُوا وَ لَمَّا یَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِینَ جاهَدُوا مِنْکُمْ وَ لَمْ یَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لا رَسُولِهِ وَ لا الْمُؤْمِنِینَ وَلِیجَةً وَ اللَّهُ خَبِیرٌ بِما تَعْمَلُونَ (۱۶)

۱۲

ترجمه:

با آنها پیکار کنید، تا خداوند آنان را به دست شما مجازات کند و آنها را رسوا و شما را بر آنها پیروز گرداند و سینه‌های گروهی از مؤمنان را شفا بخشد. (۱۴)

و خشم دلهای مؤمنان را از میان ببرد و خداوند توبه هر کس را که بخواهد می‌پذیرد و خداوند بسیار دانا و درستکار است. (۱۵)

(۱) آیا گمان کردید که به حال خود رها می‌شوید، در حالی که هنوز کسانی از شما که جهاد کردند و جز خدا و رسولش و مؤمنان را محرم اسرار انتخاب نکردند، مشخص نشده‌اند؟ و خداوند به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. (۱۶)

تفسیر:

خداونـد پس از آن که در آیات قبل مؤمنان را برای ترک مقاتله با پیمان‌شـکنان و مشـرکان توبیـخ کرد، اکنون در این آیات تأکید می‌کنـد که حتما با آنها کارزار کنیـد و پس از امر به قتال به آنها وعده می‌دهد که دشـمنانشان را به دست آنها با کشـته شدن کیفر می‌کنـد و به ذلّت اسـیری دچارشـان می‌سـازد و مؤمنـان را بر آنهـا پیروز می‌نمایـد و دلهـای سـوخته گروهی از مؤمنـان را که قـبیله «خزاعه» (۲) می‌باشد شفا می‌دهد و سرد و

- - -

۱ - در ترجمه این آیه بیشـتر از مجمع البیـان ترجمه رسـولی محلّاتی اسـتفاده شـده، زیرا تفسـیر نمونه چنـان معنی کرده است که با مضارع مجزوم در جواب امر، درست درنمی‌آید - م.

۲ - استاد گرجی از صحاح نقل کرده:

خزاعه، قبیله‌ایست از «أزد» که چون از مکّه خارج شدنـد تا این که جاهای دیگر برونـد خزاعه با آنها مخالفت کردند و همانجا مقیم شدند، خزع: مخالفت کرد - م.

۱۳

خنک می‌سازد. ابن عباس گفته است که مراد از این گروه، طوایفی از یمن، هسـتند که به مکّه آمـده و مسـلمان شده بودند و به این جهت تحت شکنجه و آزار مشرکان قرار گرفته بودند. رسول خدا آنها را دلداری داد و فرمود:

«مژده باد شـما را که گشایش نزدیک است». (۱) وَ یُـذْهِبْ غَیْظَ قُلُوبِهِمْ خشم دلهای مؤمنان را که از کثرت آزار مشـرکان به وجود آمده، با این یاری و پیروزی از بین ببرد، پوشـیده نیست که تمام این وعده‌ها نصـیب اهل ایمان شد و این خود یکی از دلایل صحت نبوت پیغمبر اسلام بود.

وَ یَتُوبُ اللَّهُ عَلی مَنْ یَشـاءُ این جمله مسـتأنفه و آغـاز سـخن است و خبر می‌دهـد که بزودی خداونـد از کفر بعضـی مردم اهـل مکّه می‌گذرد و توبه آنها را می‌پذیرد و این نیز تحقّق یافت و بسیاری از آنها اسلام آوردند.

وَ اللَّهُ عَلِیمٌ خداونـد همـان طـور که به امور گذشـته علم دارد، به آنچه که در آینـده نیز واقع می‌شود علم و آگـاهی دارد. «حکیم» : هیچ کاری را انجام نمی‌دهد مگر این که در آن، حکمت و مصلحتی است.

«ام» (۲) منقطعه است و از همزه آن معنای توبیخ استفاده می‌شود و خلاصه معنای آیه این است که: ای مردم شما هرگز به حال خود واگـذار نمی‌شویـد تا هنگامی که اهل اخلاص از شـما مشـخّص و ممتاز شوند و آنها کسانی‌اند که در راه خدا و برای خدا به جهاد می‌پردازند.

وَ لَمْ یَتَّخِذُوا ... وَلِیجَةً غیر از خدا و پیامبر و مؤمنان، دیگری را به دوستی نمی‌گیرند که تمام اسـرار زندگی خود را برای آنها فاش کنند.

- - -

۱ - أبشروا فانّ الفرج قریب.

۲ - حرف عطـف است که جمله اسـتفهامی را بر اسـتفهام دیگر عطـف می‌کنـد و در این آیه، جمله عطف شـده است بر جمله: «أ لا تُقاتِلُونَ» که در آیه قبل ذکر شده است، از تفسیر نمونه.

۱۴

وَ لَمَّا معنای این کلمه «توقع» است و دلالت می‌کنـد بر این که تشـخیص میان این گروه مؤمنان و روشن شـدن مطلب، امریست مورد توقّع و انتظار.

وَ لَمْ یَتَّخِذُوا این جمله عطف است بر «جاهدوا» و داخل در صله «الذین» می‌باشد که گویا چنین گفته است:

«و لما یعلم» خداوند علم به این ندارد که در میان شـما، کوشش‌کنندگان و اهل اخلاصی وجود داشته باشد، جز آنها که غیر از خدا دوستانی گرفته‌اند. «ولیجهٔ» بر وزن فعیله از «ولج» است یعنی دوست و صاحب اختیار. مثل «دخیل» از «دخل».

منظور از نفی علم خدا، نفی معلوم است:

چنین اشخاصـی وجود ندارنـد مثل: ما علم اللَّه ما قیل فی فلان: خدا نمی‌داند چیزی را که درباره فلانی گفته شده است، یعنی چیزی در این باره یافت نمی‌شود و تحقق نیافته است.

## آیات ۱۷ تا ۱۸

آیات ۱۷ تا ۱۸

ما کانَ لِلْمُشْـرِکِینَ أَنْ یَعْمُرُوا مَساجِدَ اللَّهِ شاهِدِینَ عَلی أَنْفُسِهِمْ بِالْکُفْرِ أُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ وَ فِی النَّارِ هُمْ خالِدُونَ (۱۷) إِنَّما یَعْمُرُ مَساجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقامَ الصَّلاةَ وَ آتَی الزَّکاةَ وَ لَمْ یَخْشَ إِلاَّ اللَّهَ فَعَسی أُولئِکَ أَنْ یَکُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِینَ (۱۸)

ترجمه:

مشـرکان حق ندارنـد که مساجـد خدا را تعمیر کنند در حالی که به کفر خود گواهی می‌دهند، آنها اعمالشان نابود شده و در آتش جاودانه خواهند ماند. (۱۷)

مسـجدهای خـدا را تنها کسـی آباد می‌کنـد که ایمان به خـدا و روز قیامت آورده و نماز را بپا دارد و زکات را بپردازد و جز از خدا نترسد، امید است که این گونه افراد از هدایت

۱۵

یافتگان باشند. (۱۸)

تفسیر:

ما کانَ لِلْمُشْرِکِینَ برای مشرکان درست نیست و پایدار نمی‌ماند که مساجد الهی را آباد کنند.

أَنْ یَعْمُرُوا مَساجِدَ اللَّهِ مراد تعمیر کردن مسجد الحرام است و علّت جمع آوردن «مساجد» وجوهی است:

۱ - این که هر نقطه‌ای از مسجد الحرام، خود مسجدی است.

۲ - مسجد الحرام قبله تمام مسجدهاست پس هر کس آن را آباد کند، گویی تمام مسجدها را آباد کرده است.

۳ - جنس مسـجدها اراده شده پس مقدمترین و بالاترین همه آنها در این حکم داخل است و بعضـی از قرّاء «مسـجد اللَّه» به صورت مفرد خوانده‌اند.

شاهِدِینَ این کلمه حال است از «واو» در «یعمروا» و معنای این که مشـرکان، بر ضرر خود به کفر خود شهادت می‌دهند آن است که کفرشان ظاهر و آشـکار است و بتهای خود را بر اطراف خانه کعبه نصب کرده و دور آن با حالت عریان طواف می‌کردنـد و هر بار که دور خانه می‌گشتند، برای آن سجده می‌کردند و بعضی گفته، چنین می‌گفتند:

لبّیـک لاـ شـریک لک، الّا شـریک هو لک، تملکه و ما ملک. (۱) روایت شـده است که مؤمنـان مهـاجر و انصار، اسـیرانی را که از مشرکان در جنگ بدر گرفته بودند ملامت و سرزنش می‌کردند، حضرت علی علیه السّلام عمویش عباس را به دلیل جنگ با رسول خدا و قطع رحم توبیخ کرد. عباس در جواب گفت:

بدیهای ما را به خاطر می‌آورید امّا خوبیهایمان را کتمان می‌کنید؟ مهاجرین و انصار گفتند:

مگر

---

۱ - پاسخ می‌دهم تو را ای خدا که شریکی برایت نیست، جز شریکی که خودت هستی و مالک شریک و مالک تمام ما یملک شریک، خودت هستی.

۱۶

شما نیکی هم دارید؟ اسیران گفتند:

آری، ما مسجد الحرام را آباد می‌کنیم و پرده‌داری کعبه را بر عهده داریم و حاجیان را آب می‌دهیم و اسیر آزاد می‌کنیم، این جا بود که آیه ذیل نازل شد:

أُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ کارهای عبادی مشرکان از قبیل عمارت مسجد، سقایت حاج و پرده‌داری کعبه و آزاد کردن بردگان، باطل و بی‌ارزش است.

إِنَّما یَعْمُرُ تعمیر مسجد، تنها از مؤمنان پذیرفته است. مراد از تعمیر مسجد پایه‌ریزی و ترمیم خرابیها و پاک ساختن و تنظیف آن و روشن کردن چراغهایش می‌باشد و شامل آباد کردن آن با عبادت و ذکر نیز می‌شود و مقصود از «ذکر» یاد گرفتن و یاد دادن علوم است بلکه این امر، بهترین و مهمترین مصداق ذکر است و آباد کردن مسجد شامل خودداری از سخنان اضافی و بی‌فایده در آن‌جا نیز می‌شود.

در حدیث آمده است که در آخر الزّمان مردمی از امت من به وجود خواهند آمد که بیایند در مسجد دور هم بنشینند و ذکرشان دنیا و دوستی آن باشد، با اینها همنشینی نداشته باشید، خدا هم به آنها نیازی ندارد. (۱) وَ لَمْ یَخْشَ إِلَّا اللَّهَ این گونه اشخاص در باب دین و تقوا، غیر از خدای تعالی از هیچ کس بیم و هراسی ندارند و بر رضایت و خشنودی او، رضایت دیگری را تقدیم نمی‌دارند.

## آیات ۱۹ تا ۲۲

آیات ۱۹ تا ۲۲

أَ جَعَلْتُمْ سِقایَةَ الْحاجِّ وَ عِمارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ کَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ جاهَدَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ لا یَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ (۱۹) الَّذِینَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْفائِزُونَ (۲۰) یُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِیها نَعِیمٌ مُقِیمٌ (۲۱) خالِدِینَ فِیها أَبَداً إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِیمٌ (۲۲)

- - -

۱ - یأتی فی آخر الزّمان ناس من امّتی، یاتون المساجد، یقعدون فیها حلقا، ذکرهم الدنیا و حبّ الدنیا، لا تجالسوهم فلیس للّه بهم حاجة.

۱۷

ترجمه:

آیا آب دادن حاجیان و آباد ساختن مسجد الحرام را همانند کسی قرار دادید که ایمان به خدا و روز قیامت آورده و در راه او جهاد کرده است؟

اینها هرگز مساوی نیستند و خداوند، مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند. (۱۹)

آنها که ایمان آوردند و هجرت کردند و با ثروتها و جانهایشان در راه خدا جهاد کردند، مقامشان در نزد خدا برتر است و همین‌ها رستگارانند. (۲۰)

پروردگارشان آنها را به رحمتی از خود و خشنودی و باغهای بهشتی که در آن برای ایشان نعمتهای جاودانه است، بشارت می‌دهد.

(۲۱)

همواره و تا ابد در این باغها، خواهند بود، چرا که نزد خداوند، پاداشی عظیم است. (۲۲)

تفسیر:

تقدیر آیه این است:

ا جعلتم اهل سقایهٔ الحاج و عمارهٔ المسجد الحرام، کمن آمن باللّه «آیا سیرآب‌کنندگان حجاج و آبادکنندگان مسجد را، مانند کسی قرار دادید که به خدا و ... ایمان آورده است » ... و مؤید این تقدیر، قول کسیست که چنین خوانده است:

سقاهٔ الحاج و عمرهٔ المسجد الحرام. (۱) خلاصه در این آیه، تشبیه اهل شرک و اعمال باطل آنها را به مؤمنان و کارهای درست آنها، امری ناپسند شمرده و تساوی و

- - -

۱ - آب دهندگان حجاج و آبادکنندگان مسجد - م.

۱۸

هم‌سنگی آنان را زشت دانسته است و این همانند قرار دادن را که از ناحیه خود کفار برخاسته است خداوند، ظلمی دیگر علاوه بر کفرشان نامیده است و سپس در عظمت مقام مؤمنانی که کارهای برشمرده در آیه را انجام داده‌اند، می‌فرماید:

أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ اینها از غیرشان: مؤمنهایی که اهل این کارها نیستند، نزد خداوند درجاتی بالاتر دارند و همین‌ها «فایز» اند یعنی فوز و رستگاری ویژه اینهاست. در آخر آیه کلماتی را که مورد بشارت واقع شده‌اند، نکره آورده:

«رحمهٔ» «رضوان» «نعیم» «مقیم»، زیرا این امور برتر از آنند که به توصیف وصف کننده درآیند یا در تعریف معرف گنجانده شوند.

## آیات ۲۳ تا ۲۴

آیات ۲۳ تا ۲۴

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا آباءَکُمْ وَ إِخْوانَکُمْ أَوْلِیاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْکُفْرَ عَلَی الْإِیمانِ وَ مَنْ یَتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۲۳) قُلْ إِنْ کانَ آباؤُکُمْ وَ أَبْناؤُکُمْ وَ إِخْوانُکُمْ وَ أَزْواجُکُمْ وَ عَشِیرَتُکُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ کَسادَها وَ مَساکِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَیْکُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فِی سَبِیلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّی یَأْتِیَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقِینَ (۲۴)

ترجمه:

ای اهل ایمان اگر پدران و مادران شما، کفر را بر ایمان ترجیح دهند آنها را ولی خود قرار ندهید و کسانی که آنها را اولیاء خود قرار دهند، ظالم و ستمگرند. (۲۳)

بگو:

اگر پدران و فرزندان و برادران و همسران و طایفه شما و ثروتهایی که بدست آورده‌اید و تجارتی که از کساد شدنش بیم دارید و مسکنهای مورد علاقه شما، در نظرتان

۱۹

از خدا و پیامبرش و جهاد در راه او محبوبتر است، در انتظار این باشید که خداوند عذابش را بر شما نازل کند و خداوند گروه نافرمانبردار را هدایت نمی‌کند. (۲۴)

تفسیر:

وقتی که مؤمنان به هجرت مأمور شدند و تصمیم گرفتند که حرکت کنند، بعضی را همسرانشان و بعضی را پدر و مادر و

فرزندانشان از سفر ممانعت می‌کردند و آنها نیز به خاطر این خویشاوندان، مهاجرت را ترک می‌کردند. این بود که خداوند برای آنها توضیح داد که امر دین بر خویشاوندی و نسب مقدّم است و هر گاه برای امر دینی لازم باشد که آدمی با پدر و مادر و فرزندانش قطع رابطه کند، در مورد رابطه با اجنبی اولی و سزاوارتر است.

إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ اگر کفر را برگزینند و آن را بر ایمان ترجیح دهند، در حدیث آمده است:

لا یجد احدکم طعم الایمان حتّی یحب فی اللّه و یبغض فی اللّه

«هیچ کس از شما طعم ایمان را نمی‌چشد، مگر این که دوستی و دشمنی‌اش فقط برای خدا باشد».

وَ عَشِيرَتُكُمْ «عشرتکم» به صورت مفرد، هم خوانده شده است. (۱) فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ این جمله تهدید است چنان که «حسن» گفته است:

خداوند در این قسمت این گروه را به کیفری دنیوی یا اخروی ترسانده و در این آیه، مؤمن به شدّت موظّف شده است که به خاطر دین از پدر و مادر و فرزندان و اهل و قبیله خود و تمام بهره‌های دنیوی صرف نظر کند.

پروردگارا ما را بر آنچه موافق خشنودی خودت می‌باشد موفق‌دار، تا دورتران را

- - -

۱ - استاد گرجی از کشّاف نقل کرده است «عشیرتکم و عشیراتکم»، نیز خوانده شده و حسن عشائرکم خوانده است.

۲۰

برای تو دوست و نزدیکان را به خاطر تو دشمن داریم.

## آیات ۲۵ تا ۲۷

آیات ۲۵ تا ۲۷

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَواطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَ ضاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ (۲۵) ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ (۲۶) ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ عَلى مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۲۷)

ترجمه:

خدا شما را در بسیاری از مکانها یاری فرمود و در روز (جنگ) حنین، وقتی که فراوانی جمعیّتتان، شما را به شگفتی درآورده بود و هیچ مشکلی را برای شما حل نکرد و زمین با همه وسعتش بر شما تنگ شد پس پشت کرده فرار نمودید. (۲۵)

سپس خداوند آرامش خود را بر پیامبرش و مؤمنان نازل فرمود و لشکرهایی را فرستاد که شما آنها را نمی‌دیدید و کسانی را که کافر بودند کیفر کرد و این بود سزای کافران. (۲۶)

پس خداوند، بعد از این توبه هر کس را بخواهد می‌پذیرد و خداوند آمرزنده و مهربان است. (۲۷)

تفسیر:

«مواطن» میدان‌های جنگ و موقعیّتهای آن. «حنین» سرزمینی‌ست میان مکّه و طائف که در آنجا جنگ مسلمانان، با کفّار هوازن و ثقیف واقع شد. مسلمانان دوازده هزار نفر بودند که ده هزار از مسلمانان پر و پا قرصی بودند که در فتح مکّه حاضر

۲۱

بودند و دو هزار هم از «طلقا» و آزادشدگان مکّه به آنان پیوسته بودند امّا افراد هوازن و ثقیف با تمام افراد دیگر که از کفّار به آنها پیوسته بودند چهار هزار نفر بودند.

وقتی دو گروه در مقابل هم قرار گرفتند. مردی از مسلمانان که از بسیاری مسلمین و قلّت کفّار خوشحال شده بود گفت:

هرگز امروز مغلوب نخواهیم شد، امّا وقتی پیامبر اکرم سخن او را شنید خوشش نیامد. بعضی گفته‌اند گوینده این سخن ابو بکر بوده است. چنان که خداوند فرموده است:

أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فراوانی افرادتان شما را به شگفتی درآورده است.

جنگ سختی درگرفت و مسلمانان که به دلیل کثرتشان مغرور شده بودند و تاب مقاومت نداشتند شکست خوردند، آن چنان که آوازه شکست آنان به مکّه رسید. امّا پیامبر هم چنان مقاومت می‌کرد و علی علیه السّلام نیز پرچم را در دست گرفته، با کفّار می‌جنگید و عباس بن عبد المطّلب هم در طرف راست لگام قاطر رسول خدا را بدست گرفته بود و ابو سفیان پسر حارث بن عبد المطّلب نیز با نه نفر از بنی هاشم در طرف چپ آن حضرت بودند و «أیمن» پسر امّ ایمن هم، نفر دهم آنها بود که در آن روز کشته شد. پیامبر به عباس که صدای رسایی داشت، فرمود که مردم را صدا بزند، فریادش بلند شد:

ای گروه مهاجران و انصار، ای اهل بیعت شجره و ای اصحاب سوره بقره، کجا فرار می‌کنید پیامبر خدا این جاست! مردم برگشتند در حالی که می‌گفتند:

لبیک لبیک، در این حال فرشتگان که کلاه‌خودها بر سر داشتند و سوار بر اسبهای ابلق بودند نازل شدند، رسول اکرم به نحوه تلاش و مبارزه مسلمانان نظر افکند و فرمود:

«اکنون تنور جنگ داغ شد، من پیامبر راستینم، من فرزند عبد المطّلبم». (۱) یاری از طرف خداوند آمد و «هوازن» شکست خوردند.

---

۱ - الآن حمی الوطیس انا النّبی لا کذب، انا بن عبد المطّلب.

۲۲

بِما رَحُبَتْ «ما» مصدریه و «ب» به معنای «مع» است:

«مع رحبها» و جارّ و مجرور در محل حال است، معنای آیه چنین است:

از بسیاری ترستان جایی برای فرارتان در زمین پیدا نمی‌کنید، پس گویا زمین بر شما تنگ شده است.

ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ شکست خوردید.

ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ خداوند رحمت خود را که مایه آرامش آنها بود برایشان نازل فرمود. «عَلى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» بر پیامبرش و مؤمنان که ثابت قدم با او ماندند.

وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا کافران را کیفر داد:

کشته و اسیر شدند، زنان و اولادشان آواره شدند و سرمایه و ثروتهایشان به غارت رفت.

ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ پس از این جریان گروهی از کافران مسلمان می‌شوند و خداوند توبه آنان را می‌پذیرد.

برخی گفته‌اند در روز جنگ احد؟؟؟ ، شش؟؟؟ هزار تن از مشرکان اسیر شدند و تعدادی بی‌شمار شتر و گاوشان به غنیمت رفت.

## آیه ۲۸

آیه ۲۸

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۲۸)

ترجمه:

ای مؤمنان، اهل شرک به طور حتم نجسند، پس از امسال به بعد نباید نزدیک مسجد الحرام شوند و اگر شما از فقر و تنگدستی می‌ترسید، خداوند، بزودی اگر بخواهد شما را از فضل خود توانگر خواهد ساخت، چرا که او بسیار دانا و با حکمت است. (۲۸)

۲۳

تفسیر:

«النّجس» این کلمه مصدر و به معنای ذو نجس: شیء پلید است زیرا کافران صفت مشرک بودن را که به منزله نجاست می‌باشد به همراه خود دارند، یا این که خداوند به دلیل مبالغه در متّصف بودن آنها به این صفت، آنان را نجس العین به حساب آورده است. از ابن عباس نقل شده است که کفّار نجسند مثل سگ و خوک.

حسن می‌گوید هر کس با مشرکی مصافحه کند باید دست خود را بشوید. امام باقر و صادق علیه السّلام می‌فرمایند:

هر کس با خیس بودن دست، با شخص کافری مصافحه کند باید دستش را بشوید و اگر نتوانست بشوید آن را بر خاک بمالد. (۱)

فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ پس از حج امسال (سال نهم هجری) دیگر نباید حج و عمره‌ای به جا آورند، چنان که در دوران جاهلیت این کارها را انجام می‌دادند.

وَ إِنْ خِفْتُمْ عَیْلَةً اگر می‌ترسید که وقتی مشرکان را از عمل حج مانع شدید، از بسیاری منافع بازرگانی و ارزاقی که به سوی مکّه حمل می‌کنند، محروم و در نتیجه مبتلا به فقر و تنگدستی خواهید شد.

فَسَوْفَ یُغْنِیکُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ بیم نداشته باشید که خداوند به طریق دیگر، با فضل و کرمش شما را بی‌نیاز خواهد ساخت. این بود که بعدا اهالی «جدّه» و «صنعاء» و «جرش» و «تباله» (۲) مسلمان شدند، اینها با خود خشکبار و غذا به مکّه حمل می‌کردند و این سود بیشتری برای مردم داشت و خداوند بارانهای بسیاری فرو فرستاد به طوری که خیر و برکت برای آنها فراوان شد.

- - -

۱ - من صافح الکافر و یده رطبة، غسل یده و الا مسحها بالحائط.

۲ - اعراب کلمات از تصحیح استاد گرجی گرفته شده است.

## آیه ۲۹

آیه ۲۹

قاتِلُوا الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لا یُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا یَدِینُونَ دِینَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ حَتَّی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ (۲۹)

ترجمه:

با آن دسته از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز رستاخیز ندارند و آنچه را خدا و رسولش حرام کرده، حرام ندانند و به دین حق نمی‌گروند، پیکار و کارزار کنید، تا بدست خود با خواری و فروتنی جزیه دهند. (۲۹)

تفسیر:

از ابن عباس نقل شده است که شیطان در دلهای مسلمانان ترس از گرسنگی را ایجاد کرد و گفت از کجا می‌خورید و چگونه می‌توانید امرار معاش کنید. بعد خداوند متعال آنها را امر کرد که با اهل کتاب بجنگند و با گرفتن جزیه از آنها و فتح سرزمینها و گرفتن غنایم آنها را ثروتمند و بی‌نیاز ساخت.

مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ این جمله، بیان برای «الّذین» ی قبلی و جمله‌های بعدش است.

خداوند در این آیه از اهل کتاب ایمان به خدا را نفی می‌کند به این دلیل که به خداوند چیزهایی نسبت می‌دهند که از ساحت

قدس او بدور است و می‌فرماید:

ایمان به آخرت هم ندارند، زیرا در این امر نیز اعمالشان ناشایست است و دلیل آن که آنها حرام خدا و رسولش را حرام نمی‌دانند، آن است که آنچه در کتاب و سنّت حرام شده، حرام نمی‌دانند.

وجه تسمیه «جزیه» آن است که این هم قسمتی از چیزیست که کفّار اهل ذمّه باید بدهند.

۲۵

«عز ید» دست چه کسی؟ دو احتمال است:

دست معطی، یا آخذ؟ اگر مراد دست دهنده باشد در معنای آیه دو تعبیر خواهد بود:

الف: با اهل کتاب بجنگید تا وقتی که از روی تسلیم و بدون خودداری کردن، جزیه بدهند.

ب: بطور نقدی دست بدست بدهند، نه نسیه باشد و نه حواله به کس دیگری.

و اگر ید آخذ اراده شود معنایش این است که از روی قدرت و تسلطی که شما بر آنها دارید یا از انعامی که شما بر آنها روا می‌دارید آن را بپردازند.

وَ هُمْ صاغِرُونَ جزیه از آنها گرفته می‌شود در حالی که حقیر و خوارند:

خود با پای پیاده می‌آیند آن را تسلیم می‌کنند، جزیه دهنده ایستاده و گیرنده نشسته، یقه‌اش را می‌گیرد و به جبر او را می‌کشد و می‌گوید:

وظیفه‌ات را انجام بده.

## آیات ۳۰ تا ۳۳

آیات ۳۰ تا ۳۳

وَ قالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (۳۰) اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحداً لا إِلهَ إِلَّا هُوَ سُبْحانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۳۱) يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ يَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ (۳۲) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (۳۳)

۲۶

ترجمه:

یهودیان گفتند:

عزیر پسر خداست و نصرانیان گفتند:

مسیح پسر خداست، این سخنی‌ست که بر زبان دارند که مانند گفتار کافران پیشین است، خدای لعنتشان کند چگونه دروغ می‌گویند؟ (۳۰)

اینها، دانشمندان و راهبان خود را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند و نیز مسیح فرزند مریم را، در حالی که جز به عبادت معبود یگانه‌ای که هیچ معبودی جز او نیست، دستور نداشتند، او پاک و منزّه است از آنچه شریک وی قرار می‌دهند. (۳۱)

اینها می‌خواهند نور خدا را با دهانهایشان خاموش کنند، در حالی که خداوند هیچ نمی‌خواهد مگر این که نورش را به کمال رساند، اگرچه کافران کراهت داشته باشند. (۳۲)

او کسیست که پیامبرش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا او را بر همه آیینها غالب گرداند هر چند مشرکان آن را نپسندند. (۳۳)

تفسیر:

عُزَیْرٌ ابْنُ اللَّهِ جمله مبتدا و خبر است و چون «عزیر» عجمی و معرفه است غیر منصرف می‌باشد و کسانی که با تنوین و منصرفش خوانده‌اند آن را عربی دانسته‌اند، نه عجمی.

این حرف را که عزیر پسر خداست، بعضی از یهودیان گفتند، نه همه آنها.

ذلِکَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ منظور آن است که این گفتار را از پیش خود گفتند بدون این که هیچ گونه دلیل عقلی داشته باشند و یا از کتاب آسمانی نقل کنند.

یُضاهِؤُنَ (۱) قَوْلَ الَّذِینَ کَفَرُوا در این آیه حذف و تقدیر واقع شده، یعنی یضاهی قولهم قول بوده کلمه «قول» که مضاف بوده حذف شده و مضاف الیه (هم) ضمیمه فعل شده و به صورت جمع «یضاهون» درآمده و جای مضاف را گرفته است و

---

۱ - چنان که در قسمت تفسیر بیان شده معلوم می‌شود شارح آیه را بدون همزه خوانده است.

۲۷

معنایش این است:

گفتار بعضی از یهود و نصارا که در زمان رسول اکرم بودند همانند گفته پیشینیان آنها بود، منظور این که این عقیده کفرآمیز در میان آنها سابقه طولانی دارد و می‌توان گفت مراد این است که گفته اینها مانند گفته مشرکان است که می‌گفتند:

فرشتگان دختران خدایند.

این آیه با همزه: «یضاهؤن» نیز خوانده شده است:

عرب می‌گوید:

«امرأة ضهیاء» بر وزن «فعیل» زنی که مانند مرد، حیض نمی‌شود.

قاتَلَهُمُ اللَّهُ خدا آنها را لعنت کند. «أَنَّی یُؤْفَکُونَ» : چگونه از حق منحرف می‌شوند.

اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً اینها دانشمندان و راهبان خود را - در حلال شمردن آنچه خدا حرام دانسته و حرام شمردن آنچه خدا حلال کرده - اطاعت و پیروی می‌کردند هم چنان که از دستورهای فرمانروایان پیروی می‌شود.

وَ الْمَسِیحَ ابْنَ مَرْیَمَ آن حضرت را نیز شایسته پرستش دانستند، زیرا وی را پسر خدا می‌گفتند.

وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا إِلهاً واحداً ادله و براهین عقلی و نصوص منقول در تورات و انجیل آنها را ملزم می‌سازد که جز معبود یکتا را پرستش نکنند.

«سُبْحانَهُ» این کلمه برای تنزیه است و ساحت قدس الهی را از شایبه شرک و همتا داشتن دور می‌سازد.

یُرِیدُونَ أَنْ یُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ در این آیه خداوند، حال اهل شرک را، که با تکذیب کردن گفته‌های حضرت محمّد صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم درصدد باطل ساختن پیامبری او هستند، تشبیه به حالت کسی کرده است که می‌خواهد با دمیدن خود نور با عظمت الهی را خاموش کند، همان نوری که خداوند متعال اراده کرده تا نورافشانی و روشنی بخشی آن را به حدّ نهایی و کمالش برساند.

«لِیُظْهِرَهُ» خدا می‌خواهد این پیغمبرش را بر پیروان کلیّه ادیان، یا دین حق را بر

۲۸

تمام ادیان جهان غلبه دهد.

در این آیه، خداوند، فعل «ابی» را، جاری مجرای «لم یرد» ساخته و به این سبب در مقابل یُرِیدُونَ أَنْ یُطْفِؤُا جمله: وَ یَأْبَی اللَّهُ را

آورده و گویا چنین فرموده است:

و لا یرید اللّه الا ان یتم نوره تنها چیزی که خداوند می‌خواهد به تمام و کمال رساندن نورش می‌باشد.

## آیات ۳۴ تا ۳۵

آیات ۳۴ تا ۳۵

یـا أَیُّهَـا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّ کَثِیراً مِنَ الْأَحْبـارِ وَ الرُّهْبـانِ لَیَأْکُلُونَ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ وَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الـذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ (۳۴) یَوْمَ یُحْمی عَلَیْها فِی نـارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما کَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا ما کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ (۳۵)

ترجمه:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید این امر مسلّمیست که بسیاری از دانشمندان یهود و ترسایان، سرمایه‌های مردم را به باطل می‌خورند و آنها را از راه خدا بازمی‌دارند، آنان را که طلا و نقره را اندوخته می‌کنند و آن را در راه خدا انفاق می‌نمایند مژده کیفری دردناک بده. (۳۴)

روزی که آنها را در میان آتش دوزخ بتابانند و به آن وسیله چهره‌ها و پهلوها و پشتهایشان را داغ نهند (به آنها گفته می‌شود) این همان پولهاییست که برای خود اندوخته بودید، اکنون بچشید آنچه که می‌اندوختید. (۳۵)

۲۹

تفسیر:

خوردن مال به باطل، آن است که آن را از راه حرام بدست آورند و به مصرف برسانند و منظور آن است که این دانشمندان و راهبان برای صدور و تخفیف احکام شرعی از عامه مردم رشوه می‌گرفتند.

وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ و کسانی که طلا و نقره را کنز قرار می‌دهند، در تفسیر این آیه دو احتمال وجود دارد:

۱ - این که مقصود، بسیاری از دانشمندان یهود و راهبان مسیحی باشد.

۲ - مقصود مسلمانانی‌ست که مال و ثروت را روی هم انباشته و کنز می‌نمایند - نه منافقان و خداوند این گونه مسلمانان را همدوش رشوه‌گیران (دین فروشان) یهود و نصارا قرار داده است.

مراد از «ترک انفاق در راه خدا» که در ذیل آیه آمده، منع زکات است، چنان که در حدیث آمده است:

مالی که زکاتش داده شود «کنز» نیست، اگرچه اندوخته و پنهان نگاه داشته شود، ولی مالی که زکاتش واجب شود و ادا نشود «کنز» است، اگرچه ظاهر و آشکار باشد. (۱) وَ لا یُنْفِقُونَها ضمیر به معنای «ذهب و فضه» برمی‌گردد که دراهم و دنانیر باشد و این که مفرد مؤنث آورده شده و نه مثنّا، به این سبب است که هر کدام جمله‌ای کامل است (نه این که مفرد باشد) این آیه مانند آیه دیگریست که می‌فرماید:

وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا (حجرات / ۹). (که فعل آن جمع مذکر غائب آمده، نه مثنای مؤنث) بعضی گفته‌اند تقدیر آیه این است:

و لا ینفقونها و الذّهب مرجع ضمیر «ها» فضّه است که مفرد مؤنّث است و ذهب هم عطف بر آن می‌باشد مثل این

- - -

۱ - ما ادی زکاته فلیس بکنز و ان کان باطنا و ما بلغ ان یزکّی فلم یزکّ فهو کنز و ان کان ظاهرا...

۳۰

شعر:

فانی و قیار بها لغریب

، که معنایش این است:

و قیّار کذلک: من در زندان غریبم و قیّار (نام شترش) نیز غریب است.

این که از میان اموال فقط طلا و نقره را نام برده‌اند به این دلیل است که معیار ثروت و قیمت اشیا می‌باشند و کسی اینها را نگهداری نمی‌کند مگر این که زاید بر احتیاج روزانه‌اش باشد.

یَوْمَ یُحْمی عَلَیْها فِی نارِ جَهَنَّمَ بر آن کنزها یا بر طلا و نقره‌ها آن قدر آتش افروخته می‌شود، تا خود آتش می‌شوند. «فَتُکْوی بِها» با آن گنجینه‌های سرخ شده، بر پیشانی و پهلو و پشتهای آنان داغ نهاده می‌شود.

جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ دلیل اختصاص این اعضا به یادآوری آن است که هیچ کس ترک انفاق واجب نمی‌کند، مگر به واسطه غرضهای دنیایی یعنی موقعیتی میان مردم پیدا کنند و آبروی خود را حفظ کنند، غذاهای خوب بخورند و فربه شوند. لباسهای نرم و لطیف بر پشت و روی شانه‌های خود بیندازند. بعضی گفته‌اند:

دلیلش آن است که این گروه در مقابل افراد بی‌بضاعت و تنگدست صورتهای خود را درهم می‌کشیدند و چینهای پیشانی را ضخیم می‌ساختند و در مجالس و محافل رو از آنها برمی‌گرداندند و پشت و پهلوی خود را بر آنها می‌کردند.

هذا ما کَنَزْتُمْ در این جا، ماده قول در تقدیر است. به آنها گفته می‌شود:

این همان چیزی که در دنیا برای خود گنج ساخته بودید. «لِأَنْفُسِکُمْ» برای استفاده خودتان.

فَذُوقُوا پس بچشید:

گزند آنچه می‌اندوختید، یا گزند حالت اندوختگی‌تان را.

## آیه ۳۶

آیه ۳۶

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فِی کِتابِ اللَّهِ یَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ فَلا تَظْلِمُوا فِیهِنَّ أَنْفُسَکُمْ وَ قاتِلُوا الْمُشْرِکِینَ کَافَّةً کَما یُقاتِلُونَکُمْ کَافَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ (۳۶)

۳۱

ترجمه:

شماره ماهها در نزد خدا و در کتاب خداوند از آن روز که آسمانها و زمین را آفرید، دوازده ماه است، چهار تا از آنها حرام است، این آیین پابرجا است، پس در این ماهها بر خود ستم روا مدارید و دسته‌جمعی با مشرکان بجنگید چنان که آنها بطور اتّفاق با شما می‌جنگند و بدانید که خداوند با پرهیزکاران است. (۳۶)

تفسیر:

فِی کِتابِ اللَّهِ در لوح محفوظ یا در قرآن و یا در حکمی که خود ثبت و ضبط کرده و درست و مصلحت دیده (حکم قضا و قدر).

مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ سه ماه قرین همدیگرند، ذی قعده، ذی حجّه و محرّم و یکی از اینها جداست و آن ماه رجب است. رسول خدا صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم در خطبه‌ای که در حجّة الوداع ایراد فرمود، به همین مطلب اشاره دارد که می‌فرماید:

«آگاه باشید که زمان و جهان طبیعت هم اکنون در سیر و گردش خود به همان نظام مرتّبی برگشته است که خداوند زمین و آسمانها را بر آن حالت آفرید:

هر سال دوازده ماه است و چهار ماه از آن، حرام است». (۱) مقصود حضرت از این سخنان آن است که اکنون، حکم ماهها به همان حالتی برگشته است که قبلا بوده:

حج باید در همان ماه ذی حجّه واقع شود.

و به این ترتیب «نسیء» (۲) را که در جاهلیت برقرار بود باطل ساخت.

ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ منظور این که حرام دانستن این ماهها، دین راستین و آیین ابراهیم و اسماعیل است و عرب هم این روش را که از این دو پیامبر به ارث برده

- - -

۱ - الا ان الزمان قد استدار کهیئته یوم خلق اللَّه السموات و الارض، السّنهٔ اثنا عشر شهرا، منها اربعهٔ حرم.

۲ - شرح این کلمه در آیه بعد می‌آید - م.

۳۲

بودند دین خود قرار داده بودند و این ماه‌های چهارگانه را محترم می‌داشتند و جنگ در آن را حرام می‌شمردند حتی اگر کسی در این ماهها بر قاتل پدرش دست می‌یافت به او کاری نداشت.

ماه رجب را «اصمّ» گفته‌اند (زیرا در این ماه سر و صدا، جنگ و فریاد ستم کشیده‌ای شنیده نمی‌شد) این ماه را «منصل الاسنّهٔ» نیز می‌گفتند، یعنی کنار گذاشتن نیزه (از این رو در این ماه، تیری به سوی دشمن پرتاب نمی‌شد) این وضع در جاهلیت ادامه داشت تا این که منجر به «نسیء» شد و این قانون الهی را تغییر دادند.

بعضی گفته‌اند معنای آیه این است:

این که ما بیان کردیم حسابی درست و محکم است، نه حکم نسیء که اهل جاهلیت آن را اختراع کرده بودند.

فَلا تَظْلِمُوا فِیهِنَّ أَنْفُسَکُمْ ظلم به نفس، این است که آنچه در این ماهها حرام شده حلال بدانند.

کَافَّةً حال است از فاعل یا از مفعول.

مَعَ الْمُتَّقِینَ خدا، یاور پرهیزکاران است:

در این جمله خداوند به اهل تقوا وعده نصرت داده و به این طریق آنها را به این صفت تشویق فرموده است.

## آیه ۳۷

آیه ۳۷

إِنَّمَا النَّسِیءُ زِیادَةٌ فِی الْکُفْرِ یُضَلُّ بِهِ الَّذِینَ کَفَرُوا یُحِلُّونَهُ عاماً وَ یُحَرِّمُونَهُ عاماً لِیُواطِؤُا عِدَّةَ ما حَرَّمَ اللَّهُ فَیُحِلُّوا ما حَرَّمَ اللَّهُ زُیِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِمْ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکافِرِینَ (۳۷)

ترجمه:

تغییر دادن ماه‌های حرام و تأخیر حکم آن، افزایشی در کفر است که به سبب آن، کافران گمراه می‌شوند:

یک سال آن را حلال و سال دیگر آن را حرام می‌دانند، تا مطابق تعداد ماههایی شود که

۳۳

خداوند تحریم کرده است (و عدد چهار را به عقیده خود تکمیل نمایند) و از این راه آنچه را که خداوند حرام کرده حلال شمارند، اعمال زشت آنان در نظرشان زیبا می‌آید و خداوند مردم کافر را هدایت نمی‌کند. (۳۷)

تفسیر:

نسیء آن است که حرمت یک ماه حرام را به ماه دیگر موکول کنند توضیح این که عربها اهل جنگ و جدال بودند و از این لحاظ وقتی در حال جنگ بودند و ماه حرام می‌رسید بر آنها سخت بود که جنگ را ترک کنند. بنا بر این در این ماه آن را حلال و به جایش ماه دیگر را حرام می‌دانستند، لذا خداوند می‌فرماید:

لِيُواطِؤُا عِدَّةَ ما حَرَّمَ اللَّهُ تا شماره ماه‌های حرام را که عدد چهار است به حساب خود تکمیل کنند و با آن مخالفت نکنند و حال آن که خداوند حرمت را ویژه این ماهها قرار داده و آنها با این اختصاص مخالفت می‌کردند و گاهی عدد ماه‌های یک سال را زیاد ساخته و آن را سیزده ماه قرار می‌دادند، تا وقت زیاد داشته باشند، به این سبب خداوند تأکید می‌فرماید که: إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً مقصود این که تعداد ماهها فقط دوازده تاست، نه زیادت بر این. ضمیر در فعلهای: «یحلونه» و «یحرمونه» به کلمه «نسیء» برمی‌گردد یعنی: هر گاه در یک سال یکی از ماه‌های حرام را حلال می‌شمردند در سال بعد برمی‌گشتند و آن را حرام می‌کردند.

«یضل»، مجهول است و «یضل» معلوم نیز خوانده‌اند که فاعلش «اللَّه» باشد، ولی قرائت اکثرین «یضل» است (مضارع معلوم ثلاثی مجرد).

«نسیء» به سه وجه خوانده شده است:

الف: نسیء، با سکون «یا» و اثبات همزه.

ب: نسیّ، با تشدید «یا» و حذف همزه.

ج: نسی، بر وزن «هدی» تبدیل «ی» از همزه که نسأ بر وزن فعل، مصدر نساءه

۳۴

باشد که به معنای به تأخیر انداختن است نسأه نسأ و نسیأ مثل مسّه مسّا و مسیسا.

فَيُحِلُّوا ما حَرَّمَ اللَّهُ فقط به منظور این که شماره ماهها را تکمیل کنند، جنگ را که خدا حرام کرده حلال می‌کردند.

زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِمْ خدا آنها را ذلیل کرد و در نتیجه، کارهای زشت خود را نیک پنداشتند. وَ اللَّهُ لا يَهْدِي: خدا به آنها لطفی ندارد بلکه ذلیلشان می‌گرداند.

## آیات ۳۸ تا ۳۹

آیات ۳۸ تا ۳۹

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ما لَكُمْ إِذا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَ رَضِيتُمْ بِالْحَياةِ الدُّنْيا مِنَ الْآخِرَةِ فَما مَتاعُ الْحَياةِ الدُّنْيا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (۳۸) إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذاباً أَلِيماً وَ يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ وَ لا تَضُرُّوهُ شَيْئاً وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۳۹)

ترجمه:

ای مؤمنان شما را چه شده است که هر وقت به شما گفته می‌شود:

در راه خدا، کوچ کنید به زمین می‌چسبید، آیا به جای آخرت به زندگی دنیا راضی شدید؟ بهره دنیا در برابر آخرت، به جز اندکی نیست. (۳۸)

اگر برای جهاد بیرون نروید، خداوند شما را به کیفری دردناک مجازات می‌کند و گروهی غیر از شما را به جایتان قرار می‌دهد.

و هیچ زیانی به او نمی‌رسد و خدا به هر چیز تواناست. (۳۹)

تفسیر:

اثَّاقَلْتُمْ در اصل تثاقلتم بوده و «تا» در «ثا» ادغام و سپس همزه وصل به اوّل آن درآمده و به معنای «تباطأتم» است، یعنی تنبلی و

کندی کردید ولی در این جا

۳۵

متضمّن معنای «میل» است و از این رو متعدّی به «الی» شده و معنای عبارت این است:

متمایل به دنیا و لـذّتهایش شدیـد و سـختیهای سـفر را قابل تحمّل ندانستیـد و از همین مورد است آیه: أَخْلَدَ إِلَی الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ: «لکن او (بلعم باعورا) به پستی گرایید و پیرو هوای نفسش شد». (۱) بعضی گفته‌اند معنای آیه این است:

به ماندن در سرزمین و خانه‌های خودتان میل و رغبت پیدا کردید.

این قضـیه درباره جنگ تبوک در سال دهم هجرت است که پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بعد از برگشتن از جنگ طائف، به مسـلمانان دسـتور داد تـا به سوی سـرزمین تبوک حرکت کننـد و چون زمـان برداشت محصول و شـدّت گرمای تابسـتان بود و از طرفی راه دور و دشـمن بسیار و قوی به نظر می‌رسید، این تکلیف بر آنها سخت گران می‌آمد و چنین گفته‌اند که برای هیچ جنگی، پیغمبر اکرم مقصـد خود را بطور صـریح بیـان نمی‌کرد بلکه توریه می‌فرمود، جز در این جنـگ که قبـل از حرکت معلوم سـاخت، تا مردم آمادگی بهتری پیدا کنند.

مِنَ الْآخِرَةِ: بـدل الآخرة حرف «من» مفیـد عوض و بـدلیت است، مثل این آیه شـریفه: لَجَعَلْنا مِنْکُمْ مَلائِکَةً «به جای شـما فرشـتگان بیاوریم» (زخرف / ۶۰).

فَما مَتاعُ ... پس کالای زندگانی دنیا در برابر (زندگانی) آخرت جز اندکی نیست.

إِلَّا تَنْفِرُوا ایـن عبـارت خداونـد، بیـانگر خشم او بر کسـانی‌ست که در رفتن به جنـگ سـهل‌انگاری می‌کننـد، زیرا آنهـا را به کیفری بزرگ و فراگیر که شامـل دنیـا و آخرت می‌شود تهدیـد کرده و نیز اعلام نموده است که آنها را هلاک می‌کنـد و در عوض، گروه دیگری بهتر و مطیع‌تر از آنها می‌آفریند و برای یاری دینش از آنها بی‌نیاز است و کُندیشان در این امر هیچ اثری در دین خدا ندارد.

- - -

۱ - اعراف / ۱۷۶.

۳۶

بعضی گفته‌اند:

ضمیر «وَ لا تَضُرُّوهُ» به پیامبر برمی‌گردد، چون خداونـد وعده داده است که آن حضـرت را از شـرّ مردم نگاه دارد و خوارش نسازد، بلکه یاری‌اش کند و وعده خداوند هم امریست حتمی و یقینی.

## آیه ۴۰

آیه ۴۰

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِینَ کَفَرُوا ثانِیَ اثْنَیْنِ إِذْ هُما فِی الْغارِ إِذْ یَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَکِینَتَهُ عَلَیْهِ وَ أَیَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها وَ جَعَلَ کَلِمَةَ الَّذِینَ کَفَرُوا السُّفْلی وَ کَلِمَةُ اللَّهِ هِیَ الْعُلْیا وَ اللَّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ (۴۰)

ترجمه:

اگر شـما یاریش نکنید خدا یاریش کرده آن گاه که کافران، بیرونش کرده بودند (از مکّه) وقتی که او دومین نفر از آن دو بود، که در غار بودند. آن گاه که به همراه خود می‌گفت:

غم مخور، که خدا با ماست. در این موقع خداوند آرامش خود را بر او نازل فرمود و با سـربازانی که آنها را ندیده بودید نیرومندش ساخت و کلمه کافران را پایین آورد و تنها کلمه خداوند بالاترین است و خداوند، با عزّت و درستکار است. (۴۰)

تفسیر:

مضمون آیه این است اگر شما از یاری پیامبر دست کشیدید، خداوند، یاری وی را ثابت کرد و موقعی که جز یک نفر با او باقی نمانده بود او را پیروز ساخت و از این به بعد هم هرگز او را وانخواهد گذاشت.

إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا خداوند در این آیه، بیرون راندن پیامبر را به کفّار اسناد

۳۷

داده، مثل: مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ «از دهکده تو، که تو را از خودش بیرون راند» (محمّد / ۱۳). (در این آیه بیرون راندن پیامبر را به قریه نسبت داده است).

دلیل این اسناد در آیه مورد بحث این است که وقتی کافران آماده بیرون راندن او شدند خداوند به او اجازه داد که از میان آن مردم بیرون رود، پس گویا آنها آن حضرت را اخراج کرده‌اند.

ثانِيَ اثْنَيْنِ مراد یکی از آن دو است مثل «ثالِثُ ثَلاثَةٍ» (۱) منظور از آن دو تا، پیامبر صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم و ابو بکر می‌باشد، «ثانی» منصوب و حال است. «اذ هما» بدل است از «اذ اخرجه» و «اذ یقول» بدل دوم است.

غار: شکاف بزرگیست در میان کوه و منظور از آن در این جا، غار ثور است که کوهیست در طرف راست مکّه در مسافت یک ساعت راه. «لا تحزن» بیم نداشته باش.

إِنَّ اللَّهَ مَعَنا خدا از ما اطلاع دارد و بر حالمان آگاه است، ما را محافظت می‌کند و یاری می‌فرماید. وقتی که دو نفری داخل غار شدند خداوند دو عدد کبوتر را مأمور کرد، آمدند در پای غار تخم گذاردند و عنکبوت را فرستاد بر در غار پرده بافت و پیامبر دعا کرد:

اللّهم اعم ابصارهم (خدایا دیده‌های دشمنان را کور ساز) آنها آمدند اطراف غار می‌گشتند نمی‌فهمیدند خداوند دیده‌هایشان را از ایشان گرفت.

فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ امام صادق علیه السّلام به جای «علیه» علی رسوله قرائت فرموده است. مراد از کلمه «سکینته» : امنیّت و آرامشیست که خداوند در قلب آن حضرت قرار داد و یقین داشت که دشمنان دست بر او پیدا نمی‌کنند.

«جنود» منظور فرشتگان روز جنگ بدر و احزاب و حنین می‌باشد و آنها در این روز صورت و چشمهای کافران را از توجّه به پیامبر باز می‌داشتند.

- - -

۱ - مائده / ۷۳.

۳۸

كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا دعوت کافران، دیگران را به کفر.

«کلمة اللَّه» : دعوت آن حضرت مردم را به اسلام. «کلمة اللَّه» به نصب نیز خوانده شده است. «هی» ضمیر فصل، مفید تأکید فضیلت و برتری سخن خدا در علوّ و انحصار این ویژگیست در این سخن، نه تعمیم آن، به کلمات دیگران.

## آیات ۴۱ تا ۴۳

آیات ۴۱ تا ۴۳

انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالاً وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۴۱) لَوْ كانَ عَرَضاً قَرِيباً وَ سَفَراً قاصِداً لاتَّبَعُوكَ وَ لكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَ سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ (۴۲)

عَفَا اللَّهُ عَنْکَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکَ الَّذِینَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْکاذِبِینَ (۴۳)

ترجمه:

سبکبار و سنگین‌بار، کوچ کنید و با ثروتها و جانهایتان در راه خدا جهاد نمایید، که این بسود شماست اگر بدانید. (۴۱)

اگر بهره‌ای نزدیک و سفری کوتاه بود از تو پیروی می‌کردند، اما این مسافت به نظرشان دور آمد و همین زودیها سوگند یاد خواهند کرد که به خدا قسم، اگر ما می‌توانستیم، با شما بیرون می‌آمدیم، اینها خود را به هلاکت می‌اندازند و خدا می‌داند که آنها دروغ گویانند. (۴۲)

خدا تو را عفو کرد، چرا به آنها اجازه دادی، پیش از آن که راستگویان برایت روشن شوند و دروغگویان را بشناسی؟ (۴۳)

تفسیر:

خِفافاً وَ ثِقالًا در تفسیر این دو کلمه وجوهی ذکر شده که ذیلا بیان می‌گردد.

۳۹

۱ - با میل و رغبت، با سختی و مشقّت

۲ - بی‌سلاح و با سلاح

۳ - کم عائله، پر عائله

۴ - سواره و پیاده

۵ - جوان و پیر

۶ - تندرست و بیمار.

ابن عباس: این آیه بعدا نسخ شد و خداوند فرمود:

لَیْسَ عَلَی الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَی الْمَرْضی «جنگ از ضعیفان و بیماران برداشته است». (توبه / ۹۱) وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ مطابق این آیه جهاد با دشمنان به وسیله مال و جان واجب است، در صورت لزوم و امکان، به هر دو و در غیر این صورت به هر کدام که میسّر باشد، بر حسب مقتضای حال و نیاز.

«عرض» چیزی از منافع دنیا که نصیب انسان می‌شود، معنای آیه این است:

اگر آنچه این مردم را به سویش دعوت کردی، سودی زودرس و مسافرتی نزدیک می‌بود، تو را پیروی می‌کردند.

«شقهٔ» مسافت طولانی و با زحمت.

وَ سَیَحْلِفُونَ وقتی که از جنگ تبوک برگردی، آنان که از دستور تو، سرپیچی کردند و به جنگ نیامدند سوگند به خدا می‌خورند و می‌گویند:

اگر می‌توانستیم می‌آمدیم.

فعل: «لخرجنا» جای جواب قسم و نیز جواب «لو» شرطیه و همچنین خبر می‌دهد از آنچه پس از برگشتن مسلمانان از جنگ واقع می‌شود که متخلّفان می‌آیند و عذرخواهی می‌کنند و سوگند یاد می‌نمایند و این خود از معجزات و خبر از غیب و آینده است.

لَوِ اسْتَطَعْنا اگر می‌توانستیم، مراد توانایی مالی و بدنی است، گویا برای نرفتن،

۴۰

خود را به بیماری زده بودند.

یُهْلِکُونَ أَنْفُسَهُمْ این جمله، یا بدل از «سیحلفون» است و یا حال به معنای «مهلکین» مقصود این که با سوگندهای دروغ خویشتن را در هلاکت می‌اندازند.

عَفَا اللَّهُ عَنْکَ خداونـد در این آیه با لطف و مهربانی پیامبرش را مورد عتاب قرار داده به این طریق که پیش از بیان عتاب‌آمیز سـخن از عفو و گـذشت به میـان آورده و این گونه عتـاب و نکوهش راجع به امری جـایز است که غیر آن اولی و بهـتر بود انجـام شود، به ویژه درباره پیامبران و آنچه جار الله (زمخشـری) در این آیه بیان داشـته نادرست است، زیرا او گفته: «عَفَا اللَّهُ عَنْکَ» کنایه از جنایت و گناهی بزرگ می‌باشد و حال آن که پیشـگاه قدس پیامبران و به خصوص بهترین فرزند حوّا حضرت محمّد صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم پاکتر از آن است که جنایتی به وی نسبت داده شود.

## آیات ۴۴ تا ۴۸

آیات ۴۴ تا ۴۸

لا یَسْتَأْذِنُکَ الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ أَنْ یُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ بِالْمُتَّقِینَ (۴۴) إِنَّما یَسْتَأْذِنُکَ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ ارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِی رَیْبِهِمْ یَتَرَدَّدُونَ (۴۵) وَ لَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لکِنْ کَرِهَ اللَّهُ انْبِعاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَ قِیلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقاعِدِینَ (۴۶) لَوْ خَرَجُوا فِیکُمْ ما زادُوکُمْ إِلاَّ خَبالاً وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَکُمْ یَبْغُونَکُمُ الْفِتْنَةَ وَ فِیکُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ بِالظَّالِمِینَ (۴۷) لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَکَ الْأُمُورَ حَتَّی جاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ کارِهُونَ (۴۸)

۴۱

ترجمه:

آنـان که به خـدا و روز بازپسـین ایمـان دارنـد از تـو اجـازه نمی‌خواهنـد که به مـال و جـان خویش جهـاد کننـد و خداونـد از حـال پرهیزکاران آگاه است. (۴۴)

تنها کسانی از تو اجازه می‌خواهند، که ایمان به خدا و روز رستاخیز ندارند و دلهایشان در شکّ است و از این رو، در شک و تردید بسر می‌برند. (۴۵)

اگر می‌خواسـتند که برای جنگ بیرون رونـد، وسـیله‌ای برای آن فراهم می‌کردنـد، اما خداوند از حرکت آنها کراهت داشت، لذا از حرکت بازشان داشت و به آنان گفته شد:

با بازنشستگان بنشینید. (۴۶)

اگر با شما بیرون می‌شدند، جز تباهی و فساد چیزی برای شما نمی‌افزودند و میان شما سعایت و اخلال می‌کردند و برایتان فتنه‌جویی می‌نمودند و در میان شما جاسوسانی از آنها وجود دارد و خدا به احوال ستمگران بسیار آگاه است. (۴۷)

اینها پیش از این هم اقـدام به فتنه‌انگیزی کردنـد و کارها را برای تو دگرگون ساختند تا این که حق فرارسـید و امر خداوند آشـکار شد، در حالی که آنها کراهت داشتند. (۴۸)

تفسیر:

عادت مؤمنان بر این نیست که به خاطر جنگیـدن یا برای دوست نداشـتن جنگ، از تو کسب اجازه کننـد، بلکه منافقاننـد که در این امر از تو اجازه می‌خواهند.

یَتَرَدَّدُونَ «تردید» عبارت از حیرت و سرگردانی است، چنان که «ثبات» صفت شخص با استقامت و آگاه است.

وَ لکِنْ کَرِهَ اللَّهُ انْبِعـاثَهُمْ خداونـد نمی‌پسـندد که منافقـان به جنـگ رونـد، زیرا می‌دانـد اگر برونـد، به نمّامی و سـخن‌چینی در میان مسلمانان می‌پردازند.

فَثَبَّطَهُمْ آنها را از رفتن بازداشت خداونـد منافقان را به کنـدی در امر و تنبلی وادار کرد و خوارشان ساخت، چون می‌دانست که آنها تبه کار و مفسدند.

چون جمله «وَ لَوْ أرادُوا الْخُرُوجَ»، معنای نفی دارد، پس از آن با کلمه «لکن» مطلب را استدراک کرده، گویا چنین گفته است:

لم یخرجوا و لکن تثبطوا عن

۴۲

الخروج: بیرون نرفتند اما از بیرون رفتن بازماندند، زیرا خداوند نمی‌خواست که بیرون روند و از این رو تمایل آنها را برای بیرون رفتن ضعیف ساخت.

وَ قِیلَ: به آنها گفته شد:

با آنها که اهل جنگ نیستند و از کار افتاده‌اند، از قبیل زنها و کودکان، در خانه‌های خود بنشینید، مراد از این عبارت، این است که پیامبر اکرم به آنها اجازه داد که به جنگ نیایند و از این مطلب استفاده می‌شود که این اجازه حضرت امری قبیح نبوده هر چند بهتر آن بود که چنین اجازه‌ای به آنان ندهد تا خود به خود نفاقشان آشکار شود.

لَوْ خَرَجُوا فِیکُمْ در این آیه خداوند متعال توضیح می‌دهد که به چه دلیل منافقان را از تصمیم رفتن به جهاد بازداشته و می‌فرماید:

اگر اینها با شما برای جهاد از خانه‌هایشان بیرون می‌آمدند، جز بدی و تباهی چیزی برای شما نمی‌افزودند.

وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَکُمْ کوشش می‌کنند که در میان شما، با سخن چینی و تبه کاری، تفرقه بیفکنند. «وضع البعیر وضعا» شتر سرعت کرد. اوضعته أنا: آن را به شتاب درآوردم.

معنای آیه این است:

مرکبهای خود را در میان شما به جولان درمی‌آورند:

به ایجاد فساد و تباهی سرعت می‌بخشند، چرا که سواره از پیاده، سرعتش بیشتر است.

یَبْغُونَکُمُ الْفِتْنَةَ درصدد آن برمی‌آیند که میان شما آشوب به پا کنند تفرقه بیفکنند و نیّتهایتان را در جنگ، فاسد کنند.

وَ فِیکُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ در میان شما جاسوسانی از آنان قرار دارند که سخنان شما را گوش می‌دهند و به آنان منتقل می‌کنند. معنای دیگر این فراز این است:

گروهی در بین شما هستند که گفتار منافقان را می‌شنوند و باور می‌کنند و از آنها اطاعت می‌نمایند. مقصود، مسلمانانی‌ست که ایمان ضعیف دارند.

وَ اللَّهُ عَلِیمٌ بِالظَّالِمِینَ خداوند از حال تبه کاران و اهل فساد آگاه است.

لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ «فتنه» اسمیست که شامل هر بدی و تباهی می‌شود.

۴۳

معنای آیه این است که منافقان سر راه تو موانعی به وجود می‌آورند و کوشش می‌کنند جمع شما را متفرّق سازند. سعید بن جبیر در تفسیر این آیه می‌گوید:

منافقان که دوازده نفر بودند در جنگ تبوک، شب عقبه سر راه بر پیغمبر گرفتند و به آن حضرت سوء قصد کردند.

وَ قَلَّبُوا لَکَ الْأُمُورَ دامهای حیله و مکر برای تو گستردند و در برهم زدن امر تو به حیله و فریب متوسل شدند. حَتَّی جاءَ الْحَقُّ، تا حق آمد:

خداوند تو را پیروز ساخت.

وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ دین خدا غالب شد و اهل دین او سروری یافتند. «وَ هُمْ کارِهُونَ» در حالی که منافقان و کافران از این امر ناراحت و ناخشنودند.

## آیات ۴۹ تا ۵۲

آیات ۴۹ تا ۵۲

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَ لا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ (۴۹) إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَ إِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنا أَمْرَنا مِنْ قَبْلُ وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُونَ (۵۰) قُلْ لَنْ يُصِيبَنا إِلاَّ ما كَتَبَ اللَّهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (۵۱) قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا إِلاَّ إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ (۵۲)

ترجمه:

و بعضی از این منافقان، کسیست که می گوید:

به من اجازه بده و مرا به فتنه نیانداز. آگاه باشید که اینها خود غرق در فتنه‌اند،

۴۴

و همانا دوزخ به کافران احاطه دارد. (۴۹)

اگر به تو نیکی برسد بر آنها ناگوار آید و اگر برای تو حادثه ناگواری پیش آید آنها می گویند:

ما، پیش از این تصمیم کار خود را گرفته‌ایم و با خوشحالی بازمی گردند. (۵۰)

بگو:

هیچ حادثه‌ای به ما نمی‌رسد مگر آنچه خدا برایمان نوشته است، او مولای ماست و بر مؤمنان است که تنها بر خدا توکّل کنند. (۵۱)

- بگو:

آیا درباره ما، جز یکی از دو نیکی را انتظار دارید؟ امّا ما برای شما چنین انتظار داریم که خدا شما را به کیفری مبتلا سازد که یا از طرف خودش برسد و یا به دست ما واقع شود، پس منتظر باشید که ما نیز با شما منتظریم. (۵۲)

تفسیر:

«وَ مِنْهُمْ» از این منافقان، «مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي» کسی هست که می گوید:

به من اجازه بده تا در خانه بنشینم و از جهاد دست بکشم «وَ لا تَفْتِنِّي» مرا گرفتار گناه و معصیت مکن، منظور این که اگر بدون اجازه تو، دست از جنگ بکشم گنهکار خواهم شد. بعضی گفته‌اند:

این فرد جدّ بن قیس بود که گفت:

همه انصار می‌دانند که من نسبت به زنان حرص فراوانی دارم، به خاطر دختران زردگونه یعنی زنان روم مرا مفتون و دچار گناه مکن و در مقابل، از مال و ثروتم به تو کمک می کنم و مرا از رفتن به جنگ معاف دار.

أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا آگاه باشید که آنها هم اکنون خود در گناه و فتنه تخلّف از فرمان خدا قرار دارند.

وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ

در روز قیامت آتش جهنم تمام اطراف آنها را می گیرد و آنها را احاطه می کند و می‌توان گفت منظور آن است که هم اکنون در دنیا در احاطه آتش قرار دارند زیرا اسباب آن را در دنیا برای خود فراهم کرده‌اند، پس گویا در میان آتش هستند.

إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ اگر در برخی از جنگ‌ها، به تو پیروزی و غنیمت و نعمتی

۴۵

برسد برای آنان نگرانی حاصل می‌شود اما اگر بر عکس، رنج و ناراحتی، سختی و نکبتی رو به تو آورد، مثل آنچه در روز جنگ احد پیدا شد.

يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنا أَمْرَنا ما تصميم خود را گرفته‌ايم و قبل از همه گرفتاريها، آنچه را وظيفه ماست از پرهيز و محكم‌كارى، انجام داده‌ايم.

وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُونَ و به اين بهانه خوش‌حال بودند و خود را از صحبت جنگ و جمع شدن براى آن دور مى‌داشتند.

قُلْ لَنْ يُصِيبَنا عبد اللَّه ابى چنين قرائت كرده است:

«هل يصيبنا» و «لام» در:

«ما كَتَبَ اللَّهُ لَنا» براى اختصاص است:

هيچ امرى به ما رو نمى‌آورد مگر اين كه خداوند آن را ويژه ما قرار داده، خواه پيروزى باشد يا شهادت. «هُوَ مَوْلانا» او ما را دوست مى‌دارد و ما او را دوست مى‌داريم.

وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ چون سزاوار است كه مؤمنان، جز به خداوند توكّل نكنند، از اين رو آنچه سزاوار آنهاست بايد انجام دهند.

قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا آيا براى ما هيچ توقع و انتظارى داريد؟ «إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ» جز يكى از دو سرانجامى كه هر دو تايش از نيكوترين سرانجامهاست و آن دو، پيروزى و شهادت است.

وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ و ما نيز براى شما به يكى از دو عاقبت بد اميدواريم كه عبارتند از:

الف: «أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذابٍ مِنْ عِنْدِهِ» : اين كه خداوند شما را كيفرى دهد كه از آسمان بر شما نازل شود مثل آنچه بر قوم عاد و ثمود نازل شد.

ب: «أَوْ بِأَيْدِينا» يا كيفرى كه به دست ما فرود آيد:

شما را بكشيم كه چون كافريد.

فَتَرَبَّصُوا درباره ما آنچه را راجع به سرانجام كارمان ذكر كرديم منتظر باشيد.

إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ ما هم با شما منتظريم و ناچار هر كداممان آنچه انتظار مى‌كشد خواهد ديد، نه بيشتر از آن.

## آيات ۵۳ تا ۵۵

آيات ۵۳ تا ۵۵

قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْماً فاسِقِينَ (۵۳) وَ ما مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ لا يَأْتُونَ الصَّلاةَ إِلَّا وَ هُمْ كُسالى وَ لا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَ هُمْ كارِهُونَ (۵۴) فَلا تُعْجِبْكَ أَمْوالُهُمْ وَ لا أَوْلادُهُمْ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِها فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كافِرُونَ (۵۵)

ترجمه:

بگو:

چه با ميل و رغبت و چه با ناراحتى و كراهت به هر نحو كه انفاق كنيد، هرگز از شما پذيرفته نمى‌شود، چرا كه شما مردمى بدكار هستيد. (۵۳)

هيچ چيز مانع پذيرش نفقات آنها نشد جز اين كه آنها به خدا و رسولش كفر ورزيدند و به نماز وارد نمى‌شوند مگر با كسالت و انفاق نمى‌كنند مگر از روى كراهت. (۵۴)

ثروتها و فرزندانشان تو را شگفت‌زده نسازد، چرا كه خدا مى‌خواهد آنان را به اين وسيله در دنيا عذاب كند و در حال كفر جانشان بيرون آيد. (۵۵)

تفسیر:

طَوْعاً أَوْ کَرْهاً این دو کلمه حال می‌باشد و فعل امر به معنای خبر است و معنای جمله این است:

انفاق شما هرگز پذیرفته نمی‌شود، چه از روی میل و رغبت باشد و چه از روی بی‌میلی و ناراحتی. شبیه این جمله در آیه دیگری نیز به کار رفته است:

«اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ» : «چه برای آنان طلب آمرزش کنی و چه نکنی هرگز خدا آنان را نمی‌آمرزد». (توبه / ۸۰) قول کثیّر در شعر ذیل نیز از همین قبیل است:

أسیئی بنا او أحسنی لا ملومهٔ

•لدینا و لا مقلیهٔ ان تقلت

چه نسبت به ما، بدی کنی و چه نیکی کنی، ما تو را سرزنش نمی‌کنیم و اگر

۴۷

دشمنی هم کنی تو را دشمن نمی‌داریم. باید دانست که چنین تعبیری: (از لفظ امر، معنای اخبار اراده شود) در صورتی صحیح است که از فحوای سخن فهمیده شود و قرینه‌ای در کار باشد چنان که عکس آن نیز آمده است، مثل موارد دعا: «رحم اللَّه زیدا و اللَّه غفر له» که فعل ماضی معنای امر دعایی می‌دهد.

إِنَّکُمْ کُنْتُمْ قَوْماً فاسِقِینَ این عبارت علت برای قبول نشدن انفاق آنهاست.

أَنَّهُمْ کَفَرُوا فاعل «منع» است:

تنها چیزی که مانع پذیرش نفقات منافقان شد کفر آنان است. که خدا و پیامبرش را قبول ندارند. «تقبل» با «ت» و «ی» هر دو خوانده شده است.

اعجاب نسبت به چیزی آن است که انسان از نیکویی آن در تعجّب شود و از دیدنش خشنود و مسرور گردد. معنای آیه این است:

آنچه را از متاع دنیا که به کافران داده شده نیکو مشمار زیرا خداوند می‌خواهد آنها را با این ثروت و سرمایه دچار عذاب کند:

مالشان را در معرض غنیمت و دستبرد قرار داده و آنها را مبتلا به آفات و مصیبتها سازد و از طرفی با ناراحتی و بر خلاف میل آنها آنان را مکلّف می‌سازد که از این اموال در راه خیر صرف و خرج کنند و از طرف دیگر برای جمع آوردن و تکثیر اموال و تربیت فرزندان به آنها انواع زحمتها را بچشاند.

وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ کافِرُونَ مفهوم این آیه نظیر این گفتار خداوند است:

إِنَّما نُمْلِی لَهُمْ لِیَزْدادُوا إِثْماً «آنها را مهلت می‌دهیم تا گناهشان افزایش یابد».

(آل عمران / ۱۷۸) مقصود از آیه مورد بحث این است که خداوند منافقان را با افزایش نعمتها به تدریج به سوی گناه و استحقاق عذاب بکشاند:

خدا اراده می‌کند که نعمت خود را بر آنان ادامه دهد تا در حالتی بمیرند که کافر باشند و با توجّه به لذّتهای دنیا از اندیشه آخرت غافل بمانند.

## آیات ۵۶ تا ۵۹

آیات ۵۶ تا ۵۹

وَ یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْکُمْ وَ ما هُمْ مِنْکُمْ وَ لکِنَّهُمْ قَوْمٌ یَفْرَقُونَ (۵۶) لَوْ یَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغاراتٍ أَوْ مُدَّخَلاً لَوَلَّوْا إِلَیْهِ وَ هُمْ یَجْمَحُونَ (۵۷) وَ مِنْهُمْ مَنْ یَلْمِزُکَ فِی الصَّدَقاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْها رَضُوا وَ إِنْ لَمْ یُعْطَوْا مِنْها إِذا هُمْ یَسْخَطُونَ (۵۸) وَ لَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا ما آتاهُمُ اللَّهُ

وَ رَسُولُهُ وَ قالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ رَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ راغِبُونَ (۵۹)

ترجمه:

اینها به خدا سوگند می‌خورند که از شمایند، اما از شما نیستند، بلکه مردمی هراسانند. (۵۶)

اگر اینها پناهگاه یا نهانگاهها یا گریزگاههایی می‌یافتند، شتابان به سویش رو می‌کردند. (۵۷)

برخی از آنها در تقسیم صدقات بر تو خرده‌گیری می‌کنند و اگر از آن صدقات به آنها چیزی داده شود خشنود می‌شوند ولی اگر داده نشود در آن وقت خشمگین می‌شوند. (۵۸)

اگر بدانچه خدا و رسولش به آنها داده راضی می‌شدند و می‌گفتند:

خدا ما را بس است و بزودی خدا و رسولش از فضل خود به ما می‌بخشد، ما تنها رضای او را می‌طلبیم. (۵۹)

تفسیر:

لَمِنْكُمْ (کافران سوگند می‌خورند) که از جمله شما هستند. «يَفْرَقُونَ» : از کشتن و اسیری می‌ترسند و به منظور تقیّه تظاهر به اسلام می‌کنند.

لَوْ يَجِدُونَ اگر جایی پیدا می‌کردند که در آن تحصّن کنند:

سر کوهی یا قلعه‌ای یا غاری در میان کوه ... به سویش می‌شتافتند.

أَوْ مُدَّخَلًا بر وزن مفتعل، از ماده «دخل» است که در اصل «مدتخل» بوده، «ت»

۴۹

بعد از دال تبدیل به دال و درهم ادغام شده‌اند:

و قرائت دیگر آن مدخل بدون تشدید و به معنای مکان دخول است که به آنجا پناه می‌برند و در آن لانه می‌کنند و از طرف دیگر منفذی برای فرار دارد.

لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَ هُمْ يَجْمَحُونَ با چنان سرعتی به سوی آن می‌شتافتند که هیچ چیز نتواند جلوشان را بگیرد. الفرس الجموح: اسب تیزرو.

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ بعضی از این منافقان، در تقسیم صدقات و غنایم بر تو عیب می‌گیرند و طعن می‌زنند. در جمله‌های بعد، این افراد عیبجو را تعریف می‌کند که این مردم خشنودی و خشمشان برای خودشان است، نه برای دینشان.

«اذا» این کلمه برای مفاجات است:

اگر از غنایم به آنها چیزی داده نشود ناگهان خشمگین و عصبانی می‌شوند.

وَ لَوْ أَنَّهُمْ جواب «لو» محذوف و جمله لکان خیرا لهم می‌باشد و معنای آیه این است:

اگر این منافقان، از غنایم و صدقات به همان که خدا و رسولش به آنها می‌دهند خشنود باشند و اظهار رضایت کنند و بگویند خدا ما را کافیست و بزودی خداوند از فضل و بزرگواری خود به ما عطا خواهد کرد و پیامبرش نیز به ما انعام و اکرام می‌کند، برایشان بهتر خواهد بود و نیز بهتر است که بگویند:

ما به سوی او مایل و از حضرتش انتظار داریم که فضل و کرمش را به ما گسترش دهد.

## آیه ۶۰

آیه ۶۰

إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ وَ الْعامِلِينَ عَلَيْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقابِ وَ الْغارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۶۰)

ترجمه:

زکات و صدقات ویژه فقرا و مساکین و کارکنانی‌ست که به

۵۰

جمع‌آوری آن می‌پردازند و کسانی که دلهایشان به اسلام متمایل شود و نیز برای آزادی بردگان و بدهکاران و در راه خدا و واماندگان در راه، این یک فریضه الهیست و خداوند دانا و درستکار است. (۶۰)

تفسیر:

«انما» مفید حصر است، یعنی زکات مخصوص این هشت گروه است و به دیگر گروه‌ها نمی‌رسد، چنان که می‌گویند:

انما السخاء لحاتم بخشندگی ویژه حاتم است، یعنی غیر او، دارای این صفت نیست. توضیح آن که می‌توان زکات را به بعضی از این گروه‌ها داد و به بعضی نداد، اما به گروه‌های دیگر نمی‌شود داد، چنان که از حذیفه و ابن عباس و غیر اینها از صحابه نقل شده است که به هر کدام از این گروه‌ها داده شود مجزیست و مذهب ما نیز همین است.

«الفقراء» مردمان پاکدامنی که با وجود نیازمندی از سؤال کردن خودداری می‌کنند و «مساکین» نیازمندانی‌اند که سؤال می‌کنند و در معنای این دو کلمه بر عکس نیز گفته شده است، امّا صحیح‌تر، همان معنای اول است و بعضی گفته‌اند «فقیر» کسیست که هیچ چیز ندارد و «مسکین» کسیست که آنچه دارد برای زندگی‌اش کافی نیست و بر عکس نیز گفته شده است.

وَ الْعامِلِینَ عَلَیْها کسانی که در جمع‌آوری زکات و صدقات می‌کوشند و آن را از مالداران دریافت می‌کنند.

وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ بزرگانی از عرب که پیامبر اکرم از آنان دلجویی می‌کرد تا به اسلام رو آوردند و به این منظور در موقعی که مسلمانان اندک بودند سهمی از زکات را به آنها واگذار می‌کرد.

«رقاب» بردگانی که مکاتب (۱) شده بودند، از این مورد به آنها کمک می‌شد تا

- - -

۱ - مکاتبه قراریست که میان برده و مولایش بسته می‌شود که پولی بدهد و خود را آزاد کند و این بر دو قسم است:

مشروط و مطلق.

۵۱

بتوانند بهای کتابت را به مولایشان بپردازند و آزاد شوند و در غیر مکاتب هم، وقتی که برخی بردگان در شدّت قرار داشتند و موالی آنها را می‌آزردند، از این مورد خریده و آزاد می‌شدند و ولایت و سرپرستی آنها برای صاحبان زکات بود.

«غارمین» کسانی که بدون اسراف و صرف مال در امور غیر شرعی، قرض کرده و مدیون مانده‌اند.

سَبِیلِ اللَّهِ منظور، جهاد و تمام مصالح مسلمانان است.

وَ ابْنِ السَّبِیلِ مسافری که از مال و ثروت خود دور مانده، هر چند با توجه به مالی که در وطن دارد، ثروتمند است امّا حالا- در مسافرت فقیر و تنگدست می‌باشد.

«فَرِیضَةً» به معنای مصدر تأکیدکننده است، زیرا معنای جمله إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ، این است که خدا صدقات را برای این موارد واجب ساخته است.

در چهار مورد آخر به جای حرف «لام» از «فی» استفاده شده تا دلالت کند بر این که اینها از چهار گروه اول سزاوارتر به این هستند که زکات و صدقات در میان آنها قرار گیرد، زیرا «فی» مفید معنای ظرفیّت است.

ذکر این آیه و بیان مصارف زکات در خلال بحث از اهل نفاق به این علت است که می‌خواهد بگوید:

چون زکات فقط در این موارد باید صرف شود بنا بر این، منافقان که از مستحقّان آن نیستند و بطور کلی از این موارد دوراند، حق

ندارند درباره آن و تقسیم‌کننده آن حرفی بزنند.

## آیات ۶۱ تا ۶۳

آیات ۶۱ تا ۶۳

وَ مِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (۶۱) يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كانُوا مُؤْمِنِينَ (۶۲) أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحادِدِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِداً فِيها ذلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ (۶۳)

۵۲

ترجمه:

بعضی از منافقان، کسانی هستند که پیغمبر را می‌آزارند و می‌گویند:

او گوش: (خوش باور) است بگو:

خوش باور بودن او به سود شما است، او به خدا ایمان دارد و مؤمنان را تصدیق می‌کند و برای آنها از شما که ایمان آورده‌اند رحمتیست و آنان که رسول خدا را بیازارند عذابی دردناک دارند. (۶۱)

برای شما به خدا سوگند یاد می‌کنند، تا شما را راضی گردانند، در حالی که اگر ایمان داشتند سزاوارتر این بود که خدا و رسولش را از خود، راضی سازند. (۶۲)

آیا توجه نداشتند که هر کس با خدا و رسولش به دشمنی برخیزد کیفرش آتش دوزخ است که در آن، جاویدان می‌باشد؟ این است رسوایی بزرگ. (۶۳)

تفسیر:

«اذن» کسی که هر چه می‌شنود تصدیق کند و گفته هر کس را بپذیرد، «اذن» گوش نام عضویست که با آن می‌شنوند، وقتی که شخصی را «اذن» می‌گویند، گویا تمام بدنش گوش است چنان که به دیدبان «چشم» می‌گویند.

أُذُنُ خَيْرٍ مثل «رجل صدق» است که مقصود از آن، بزرگواری و صلاح است گویا خداوند متعال می‌خواهد بگوید:

آری او گوش است اما خوب گوشی، یا مقصود این است که او، در امور خیر و در آنچه شنیدنش لازم است شنواست و در غیر این مورد، گوش نیست. مؤیّد این معنا قرائت حمزه است که «و رحمهٔ» مجرور

۵۳

و عطف بر «خیر» خوانده، ای اذن خیر و رحمهٔ لا یسمع غیرهما و لا یقبله (۱) و در جمله بعد «اذن خیر» را تفسیر کرده است که به خدا ایمان می‌آورد و از مؤمنان می‌پذیرد:

آنچه که خبر می‌دهند تصدیق می‌کند. به دلیل همین معناست که فعل:

«یؤمن» اول به «باء» و دوم به «لام» متعدّی شده است. مثل: وَ ما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا «تو حرف ما را نمی‌پذیری». (یوسف / ۱۷) وَ رَحْمَةٌ مِنْكُمْ... خطاب به منافقان است:

پیامبر، برای کسانی از شما که اظهار ایمان می‌کنند، رحمت است و به همین دلیل حرف شما را می‌شنود و ایمان شما را می‌پذیرد و شما را رسوا نمی‌کند زیرا مصلحت خدا را چنان می‌بیند که شما باقی بمانید، پس همان طور که شما می‌گویید گوش است اما برای شما، گوش خوبی است، نه گوش بدی.

بنا بر این خداوند گفته منافقان را درباره پیامبر می‌پذیرد، اما آنچه را آنان به قصد مذمّت آن حضرت بیان می‌کردند خداوند به

مدح او تفسیر کرد و سلامت قلب آن حضرت را بیان فرمود. روایت شده است که برخی، پیامبر اکرم را مذمّت و بدگویی می‌کردند و این خبر به حضرت رسید. بدگویان نگران شدند، اما بعضی از آنان به دیگران گفتند:

ناراحت نباشید زیرا او گوش شنواست و گفته هر کس را که پیشش برود می‌شنود، ما می‌رویم از طرف شما معذرت‌خواهی می‌کنیم، او هم می‌پذیرد.

این جمله: «اذن خیر» نیز قرائت شده که هر دو، خبر از برای مبتدای محذوف باشد:

هو أذن، هو خیر و معنای آیه چنین می‌شود:

اگر آنچه شما می‌گویید، درست باشد، برای شما خوب است چرا که عذرتان را می‌پذیرد و به بد باطنی‌تان کیفرتان نمی‌کند.

یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَکُمْ لِیُرْضُوکُمْ این آیه خطاب به مسلمانان است که منافقان آنچه

- - -

۱ - او، فقط خوبی و رحمت را می‌شنود و جز این دو را نه، می‌شنود و نه، می‌پذیرد.

۵۴

می‌خواستند بدگویی می‌کردند و بعد پیش آنها به معذرت‌خواهی می‌آمدند و سوگند یاد می‌کردند تا عذرشان پذیرفته شود. از این رو خداوند به منافقان چنین پاسخ داد که اگر شما چنان که می‌پندارید:

مؤمن هستید، سزاوارتر از هر چیز آن است که خدا و رسولش را به اطاعت و بندگی و موافقت و همراهی از خودتان، راضی و خشنود سازید و این که در فعل «أَنْ یُرْضُوهُ» ضمیر را مفرد آورده، به این دلیل است که میان خشنودی خدا و رسولش تفاوتی نیست و در حکم یک خشنودیست و می‌توان گفت:

حذف و تقدیری وجود دارد:

و اللَّه احق ان یرضوه و رسوله کذلک.

یحادون، محادهٔ مفاعله، از «حد» به معنای «منع» است.

فَأَنَّ لَهُ پس حق این است که برای او آتش دوزخ باشد، می‌توان گفت:

«فان له» عطف بر «انه» است بنا بر این که جواب «من» محذوف و تقدیر چنین باشد. أ لم یعلموا أنه من یحاد اللَّه و رسوله یهلک فان له نار جهنم (۱) («یهلک» جواب «من» بوده و حذف شده است).

## آیات ۶۴ تا ۶۶

آیات ۶۴ تا ۶۶

یَحْذَرُ الْمُنافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَیْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِما فِی قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِؤُا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ ما تَحْذَرُونَ (۶۴) وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَیَقُولُنَّ إِنَّما کُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَ بِاللَّهِ وَ آیاتِهِ وَ رَسُولِهِ کُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ (۶۵) لا تَعْتَذِرُوا قَدْ کَفَرْتُمْ بَعْدَ إِیمانِکُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طائِفَةٍ مِنْکُمْ نُعَذِّبْ طائِفَةً بِأَنَّهُمْ کانُوا مُجْرِمِینَ (۶۶)

- - -

۱ - آیا ندانستند که هر کس با خدا و رسولش بجنگد هلاک می‌شود و سرانجامش به آتش دوزخ است؟

۵۵

ترجمه:

منافقان از آن می‌ترسند که آیه‌ای بر ضدّشان نازل گردد و از اسرار درونشان خبر دهد. به آنها بگو:

شما اکنون مسخره کنید، همانا خداوند آنچه را که از آن بیم دارید آشکار می‌سازد. (۶۴)

و اگر از آنها بپرسی (که چرا دین و خدا را به تمسخر می‌گیرند) می‌گویند:

ما بازی و شوخی می‌کردیم بگو:

آیا خدا و آیات و پیامبرش را مسخره می‌کنید؟ (۶۵)

بگو:

عذر نیاورید، چرا که شما پس از ایمان آوردن کافر شدید و ما اگر گروهی از شما را مورد عفو قرار دهیم گروهی دیگر را کیفر خواهیم کرد زیرا آنها مجرم بودند. (۶۶)

تفسیر:

منافقان، اسلام و اهلش را مسخره و استهزاء می‌کردند و از طرفی می‌ترسیدند که ممکن است روزی خداوند آیه‌ای درباره آنها نازل کند و از درون زشت آنها خبر دهد و رسوا شوند.

ضمیر در کلمات: «علیهم» و «تنبئهم» برای مؤمنین و در «قلوبهم» برای منافقان است و این درست است، زیرا معنا، مقتضی آن است و می‌توان گفت ضمیر در تمام این موارد برای منافقان است، زیرا وقتی سوره درباره منافقان نازل شده باشد، پس گویا بر خود آنها نازل شده است، یعنی وقتی که اسرار آنها را فاش کند، گویا آنها را به این امور، خبر داده است. بعضی گفته‌اند معنای آیه این است:

باید منافقان از این امر بترسند و فعل را در معنای انشاء و امر گرفته‌اند، نه خبر.

قُلِ اسْتَهْزِؤُا این فعل امر، به منظور وعید و بیم دادن به کار رفته است.

إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ ای کافران خدا اظهار می‌کند آنچه به دلیل نفاقتان از روشن شدنش بیمناکید. پیامبر اکرم صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم از جنگ تبوک برمی‌گشت، در حالی که چهار نفر جلوتر از او، راه می‌رفتند، می‌خندیدند و می‌گفتند:

نگاه کنید به این مرد، که می‌خواهد قصرهای شام و حصارهای آن را فتح کند، هیهات، هیهات! جبرئیل این خبر را به حضرت رسول رساند، حضرت به عمّار فرمود:

اینها به من و قرآن طعنه می‌زنند:

ان

۵۶

هؤلاء یستهزءون بی‌و بالقرآن.

وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ «کنا» : اگر از آنها بپرسی که چرا می‌خندید می‌گویند:

درباره سواران و سواری سخن می‌گفتیم. عمّار به دستور پیامبر رفت و از آنها پرسید که چرا می‌خندید؟ آنها همین پاسخ را دادند، عمّار گفت:

صدق اللَّه و رسوله، خدا و رسولش درست خبر دادند، دل پیامبر را سوزانیدید خدا شما را بسوزاند. منافقان وقتی این سخنان عمّار را شنیدند برای معذرت‌خواهی پیش پیغمبر آمدند، اینجا بود که این آیه نازل شد.

برخی گفته‌اند این آیه درباره دوازده نفری نازل شده است که در گردنه میان راه (عقبه) مخفی شده بودند تا پیغمبر خدا را از بین ببرند و با همدیگر می‌گفتند:

اگر ما را ببیند می‌گوییم:

شوخی و بازی می‌کردیم.

لا تَعْتَذِرُوا به عذرهای دروغی متوسل نشوید، زیرا پس از فاش شدن نیّت سوء شما، این حرفها سودی ندارد.

قَدْ کَفَرْتُمْ شما پس از اظهار ایمان، کفر خود را آشکار ساختید.

إِنْ نَعْفُ به فرضی که ما گروهی از شما را به دلیل اقرار به ایمان، بعد از نفاق، مورد عفو قرار دهیم، گروه دیگری را به این دلیل که اصرار بر نفاق دارند کیفر خواهیم داد زیرا مجرمند، معنای دیگر آیه این است که اگر یک گروه از شما را که پیامبر را نیازردند و او را مورد تمسخر قرار ندادند مورد عفو و گذشت قرار دهیم، گروه دیگری را که او را آزردند و مسخره کردند عذاب و کیفر می‌کنیم. قرائت دیگر درباره آیه فوق این است که به صورت غایب خوانده و فاعلش را خداوند عزّ و جلّ قرار داده‌اند.

## آیات ۶۷ تا ۷۰

آیات ۶۷ تا ۷۰

الْمُنافِقُونَ وَ الْمُنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنافِقِينَ هُمُ الْفاسِقُونَ (۶۷) وَعَدَ اللَّهُ الْمُنافِقِينَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْكُفَّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ (۶۸) كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوالاً وَ أَوْلاداً فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلاقِكُمْ كَما اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلاقِهِمْ وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خاضُوا أُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ (۶۹) أَ لَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْراهِيمَ وَ أَصْحابِ مَدْيَنَ وَ الْمُؤْتَفِكاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۷۰)

۵۷

ترجمه:

مردان و زنان منافق، برخی‌شان از برخ دیگر آنهایند:

که امر به منکر و نهی از معروف می‌کنند و دستهایشان را (از بخشش و انفاق) می‌بندند، اینها خدا را فراموش کردند، خدا هم آنها را از یاد برد، به درستی که منافقان فاسقند. (۶۷)

خداوند به زنان و مردان منافق و نیز به کافران وعده آتش دوزخ داده که در آن جاویدانند، همین آنها را بس است و خدا لعنتشان کرده و کیفری همیشگی دارند. (۶۸)

مانند کسانی که پیش از شما بودند که از لحاظ نیرو سختتر و از لحاظ ثروت و داشتن فرزند از شما بیشتر بودند و از آنچه سهمشان بود

۵۸

بهره‌مند شدند، شما نیز از نصیب خود بهره‌مند شدید مانند کسانی که پیش از شما از نصیب خود بهره بردند و شما (در گناه و خلاف) فرو رفتید همانگونه که آنها فرو رفتند و اعمالشان در دنیا و آخرت از بین رفت و همانها زیانکارانند. (۶۹)

آیا خبر آنان که پیش از ایشان بوده‌اند:

قوم نوح و عاد و ثمود و قوم ابراهیم و اهل مدین و آبادیهای واژگون شده، که پیامبرانشان با دلیلهای روشن به سوی آنها آمدند، به اینها نرسیده است؟

خدا به آنها ستم نکرد اما خود آنها به خویشتن ستم روا می‌داشتند. (۷۰)

تفسیر:

بَعْضُهُمْ مِنْ جملهٔ «بعض» برخی از منافقان از جمله برخی دیگرشان هستند و برخی به برخی دیگر نسبت داده می‌شوند. مقصود این

است، که وقتی به مؤمنان می گویند:

ما از شماییم (۱) و بر این امر سوگند یاد می کنند دروغ می گویند و نیز این جمله در مقام تثبیت جمله «وَ ما هُمْ مِنْکُمْ» (۲) است. بعد از آن که خداوند ادّعای آنها را تکذیب کرده، آنان را به حالتی توصیف فرموده که اصولا بر ضدّ حالت مؤمنان است:

یَأْمُرُونَ بِالْمُنْکَرِ کفر و گناه را مورد تبلیغ و ترویج، قرار می‌دهند. وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ و از ایمان آوردن و انجام دادن عبادت و اطاعت خدا و رسول جلوگیری می کنند.

وَ یَقْبِضُونَ أَیْدِیَهُمْ به سبب پستی و حرص و لئامت و بخلی که دارند، از صرف مال در امور خیریه و صدقات و انفاق در راه خدا، دستهایشان را می‌بندند.

نَسُوا اللَّهَ خدای را از یاد بردند. «فَنَسِیَهُمْ» او نیز فضل و رحمتش را از آنان دریغ فرمود.

---

۱ - إِنَّهُمْ لَمِنْکُمْ آیه ۵۶ همین سوره.

۲ - مأخذ قبلی.

۵۹

إِنَّ الْمُنافِقِینَ هُمُ الْفاسِقُونَ اهل نفاق پست‌ترین مرتبه فسق را که همانا طغیان در کفر و دور بودن از هر گونه خیر و خوبی است، دارند. «خالِدِینَ فِیها» : قرار است که برای همیشه در آتش دوزخ بسوزند.

هِیَ حَسْبُهُمْ همین آنها را کافی است. این جمله دلالت تمام دارد بر سختی عذاب آتش دوزخ و این که چیزی از آن شدیدتر نیست، به خدا پناه می‌بریم از آن.

وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ خدا آنها را از خیر خود دور سازد و پست و خوارشان گرداند.

وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِیمٌ مقصود از این عذاب، کباب شدن در آتش و سوختگی بر اثر آن نیست، بلکه عذابیست دائمی شبیه به عذاب آتش و می‌توان گفت منظور از «عذاب مقیم» عذابیست که هم اکنون در دنیا هم با آنهاست و لحظه‌ای از آنها جدا نیست و آن عبارت از تعب و رنجیست که از آتش نفاق می‌چشند و همیشه از رسوایی کشف شدن درون ناپاکشان ترس و بیم دارند.

کَالَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ در اعراب کاف تشبیه، دو احتمال است:

۱ - مرفوع و خبر از برای مبتدای محذوف) یعنی: انتم مثل الذین من قبلکم

۲ - منصوب و مفعول به: فعلتم مثل فعل الذین من قبلکم. معنای آیه این است:

شما از لذائذ دنیا بهره‌مند شدید چنان که آنها بهره‌مند شدند و در شهوات فرورفتید چنان که آنها فرو رفتند و جمله: کانُوا أَشَدَّ مِنْکُمْ، تشبیهی را که در جمله پیش وجود دارد تفسیر می کند و فعل این منافقان را به عمل کسانی که قبل از آنها بوده‌اند، تشبیه می کند.

«خلاق» نصیب، بهره، قسمت و آنچه برای انسان مقدّر شده است چنان که می گویند:

برای او قسمت و نصیبی است، زیرا برای او قسمت و معین شده است.

وَ خُضْتُمْ شما در امور باطل و فساد داخل شدید.

کَالَّذِی خاضُوا ای کالفوج الّذی او کالخوض الذی مثل گروهی که در گناه فرو رفتند یا همان‌گونه که آنان فرو رفتند.

۶۰

ابن عباس می گوید:

مقصود بنی اسرائیل است و خداوند ما مسلمانان را به آنها تشبیه کرده است قسم به آن کسی که جانم در دست اوست. شما کاملا

از آنها پیروی خواهید کرد، تا آنجا که اگر فردی از آنها داخل سوراخ سوسماری شده باشد شما هم این کار را انجام می‌دهید.
وَ أَصْحابِ مَدْيَنَ منظور، پیروان «شعیب» است. «وَ الْمُؤْتَفِكاتِ» شهرهای قوم لوط که خداوند به بلای «خسوف» آنها را به زمین فرو برد و آبادیهایشان را بر روی آنان خراب کرد. «إفک» زیر و رو ساختن و تغییر دادن.
فَما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ خداوند به آنها ستم روا نمی‌دارد، چرا که او حکیم است و بر حکیم روا نیست که کار زشت انجام دهد و بدون جرم و گناه کیفر دهد.
«و لکن» اما آنها خود، به سبب کفر ورزیدن و کفران نعمت نمودن، به خود ستم کردند و مستحق عقوبت الهی شدند.

## آیات ۷۱ تا ۷۳

آیات ۷۱ تا ۷۳
وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۷۱) وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها وَ مَساكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۷۲) يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ (۷۳)
۶۱
ترجمه:
و مردها و زنان با ایمان، برخی از آنان دوستان برخی دیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و نماز بپا می‌دارند و زکات می‌دهند و خدا و رسولش را اطاعت می‌کنند، اینهایند که خداوند مورد رحمتشان قرار خواهد داد. براستی که خداوند با عزّت و با حکمت است. (۷۱)
خداوند به مردان و زنان مؤمن باغهایی از بهشت وعده داده که نهرها از زیر درختانش روان است، جاودانه در آن خواهند ماند و مسکنهای پاکیزه‌ای در باغهای بهشت و خشنودی خداوند (از همه اینها) بزرگتر است، این است پیروزی با عظمت. (۷۲)
ای پیامبر با کافران و منافقان مبارزه کن و بر آنها سخت بگیر، جایگاهشان دوزخ است و چه بد سرانجامی دارند. (۷۳)
تفسیر:
بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ این جمله در این آیه، در مقابل جمله «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» در آیه قبل است، (۱) و معنایش این است که هر کدام از مؤمنان دوستی و نصرت دیگری را بر خود لازم می‌داند و مجموعه آنها در مقابل دیگران یک قدرت و یک نیرو محسوب می‌شود.
سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ «سین» بیان می‌کند که رحمت خداوند بر مؤمنان حتمیست و وعده الهی را مؤکّد می‌سازد نظیر: سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا «خدای مهربان بزودی برای آنان، دوستی قرار خواهد داد». (مریم / ۹۶) و سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ «بزودی پاداشهای آنان را خواهد داد». (نساء / ۱۵۲) عَزِيزٌ کسی که بر هر چه وجود دارد غلبه دارد و می‌تواند هر کاری انجام دهد، پس خداوند می‌تواند پاداش دهد و هم می‌تواند کیفر کند. «حَكِيمٌ» هر چیز را به جایش می‌گذارد و هر کاری را در وقت خود انجام می‌دهد.
- - -
۱ - که درباره منافقان می‌باشد.
۶۲
وَ مَساكِنَ طَيِّبَةً مکانهایی که زندگی در آن، پاکیزه است خداوند آنها را از جواهر (لؤلؤ، یاقوت سرخ و زبرجد سبز) بنا کرده است.

عَدْنٍ اسم خاصّ و علم است، به دلیل قول خداوند:

جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِی وَعَدَ الرَّحْمنُ عِبادَهُ «باغهای عدنی که خداوند رحمان به بندگانش وعده کرده است.

(مریم / ۶۱).

دلیل دیگر بر این معنا، سخنی‌ست که ابو درداء از پیغمبر اکرم صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم نقل کرده است:

عدن: دار اللَّه التی لم ترها عین و لم تخطر علی قلب بشر لا یسکنها غیر ثلاثهٔ:

النّبیّون و الصدیقون و الشّهداء یقول اللَّه عزّ و جلّ: طوبی لمن دخلک

: «عدن، خانه خداوند است که هیچ چشمی آن را ندیده و به اندیشه هیچ کس خطور نکرده و جز سه گروه در آن، جای ندارند:

«پیامبران، صدیقان و شهیدان» خداوند به بهشت عدن می‌فرماید:

خوشا به حال کسی که در تو وارد شود.

بعضی گفته‌اند:

«عدن» شهریست در بهشت.

وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَکْبَرُ اندکی از رضایت و خشنودی خداوند از تمام نعمتهای بهشتی که بیان شد، بهتر و بالاتر است، زیرا خشنودی اوست که باعث کمال هر سعادت و نیک‌بختی و موجب هر گونه رستگاری می‌شود و به سبب خشنودی اوست که انسان از بزرگداشت و بخشش او بهره‌مند می گردد و بخشش و کرامت، بزرگترین نوع پاداش و اجر و ثواب است.

«ذلک» اشاره است به: همه آنچه که خدا برای نیکوکاران وعده کرده و یا به رضوان و خشنودی خداوند، یعنی این است فوز عظیم نه آنچه مردم، فوز و رستگاری‌اش خوانند. (ضمیر فعل: «هو» مفید حصر و تأکید است).

جاهِدِ الْکُفَّارَ با کافران با شمشیر بجنگ و با منافقان، با دلیل و برهان.

امام صادق علیه السّلام در تفسیر این آیه می‌فرماید:

به کمک اهل نفاق با کافران بجنگ و بعد فرمود آیا شنیده‌اید که پیامبر صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم با منافقان بجنگد؟ (نه، بلکه) با آنها مدارا

۶۳

می کرد. (۱) وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ آنها را دوست مدار. از حسن نقل شده است:

مبارزه با منافقان آن است که حدود الهی را درباره‌شان اجرا کنند.

## آیه ۷۴

آیه ۷۴

یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ ما قالُوا وَ لَقَدْ قالُوا کَلِمَةَ الْکُفْرِ وَ کَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ وَ هَمُّوا بِما لَمْ یَنالُوا وَ ما نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْناهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ یَتُوبُوا یَکُ خَیْراً لَهُمْ وَ إِنْ یَتَوَلَّوْا یُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذاباً أَلِیماً فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ ما لَهُمْ فِی الْأَرْضِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا نَصِیرٍ (۷۴)

ترجمه:

اینها به خدا قسم می‌خورند که چیزی نگفته‌اند و حال آن که سخن کفر را گفته و بعد از اسلام آوردنشان کافر شدند و آهنگ کاری کردند که بدان نرسیدند، اینها فقط از این انتقام می کشیدند که خدا و رسولش آنان را به فضل و کرم خود بی‌نیاز ساخته‌اند، پس اگر توبه کنند برایشان خوب است و اگر روی بگردانند خداوند آنها را در دنیا و آخرت به مجازات دردناکی کیفر خواهد داد و در سراسر روی زمین، نه یاری دارند و نه یاوری. (۷۴)

تفسیر:

به خدا سوگند یاد کردند چیزهایی که از آنها نقل شده نگفته‌اند و حال آن که سخنان کفرآمیز گفته بودند و بعد از تظاهر به اسلام کفر خود را آشکار ساختند.

- - -

۱ - هل سمعتم انّ رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم قاتل منافقا؟ انّما کان یتالّفهم.

۶۴

وَ هَمُّوا بِما لَمْ یَنالُوا تصمیم گرفتند که ناگهانی به پیامبر حمله کنند. موقعی که حضرت از غزوه تبوک بازمی‌گشت دوازده نفر یا به قولی پانزده نفر هم‌عهد شدند تا شبانه، وقتی که شتر پیغمبر به بالای عقبه می‌رسد، او را از روی شتر به میان درّه پرت کنند، بدین جهت عمّار بن یاسر مهار ناقه او را گرفته می‌کشید و «حذیفه» از پشت، آن را می‌راند، در این بین حذیفه صدای پای شتر و بهم خوردن سلاحها را شنید. تا برگشت و نگاه کرد، مردانی را دید که صورتهایشان را بسته بودند.

گفت:

دور شوید ای دشمنان خدا و بر سر و روی مرکبهای آنها زد تا ایشان را از رو به رو شدن با پیامبر صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم دور ساخت. وقتی که حضرت پایین آمد به حذیفه فرمود:

کدامشان را شناختی؟ حذیفه گفت:

هیچ کدام. پیغمبر فرمود:

آنها فلان و فلان بودند. حذیفه عرض کرد یا رسول اللَّه آنها را نمی‌کشی؟

فرمود، دوست ندارم که عرب بگویند:

(پیامبر صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم) هر وقت به یارانش دست می‌یابد آنها را به قتل می‌رساند.

از امام باقر علیه السّلام نقل شده است که هشت نفر آنها از قریش و چهار نفر از عرب بودند. (۱) وَ ما نَقَمُوا منکر نشدند و عیب ندانستند مگر این امر را که خدا و رسولش از فضل و کرم خود، بی‌نیازشان ساخته بود. حقیقت معنای آیه این که این منافقان عوض شکر نعمت خدا، ناسپاسی و کفران نعمت کردند، در حالی که سزاوار بود نعمت را با شکر و سپاس استقبال کنند.

## آیات ۷۵ تا ۷۸

آیات ۷۵ تا ۷۸

وَ مِنْهُمْ مَنْ عاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتانا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَ لَنَکُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِینَ (۷۵) فَلَمَّا آتاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ (۷۶) فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِی قُلُوبِهِمْ إِلی یَوْمِ یَلْقَوْنَهُ بِما أَخْلَفُوا اللَّهَ ما وَعَدُوهُ وَ بِما کانُوا یَکْذِبُونَ (۷۷) أَ لَمْ یَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُیُوبِ (۷۸)

- - -

۱ - کانت ثمانیهٔ منهم من قریش و اربعهٔ من العرب.

۶۵

ترجمه:

بعضی از آنها با خدا عهد کرده‌اند که اگر از فضل و رحمتش به ما عطایی بخشد، به یقین صدقه خواهیم داد و از نیکوکاران خواهیم بود. (۷۵)

اما وقتی که از فضل خود به آنها بخشید، بخل ورزیدند و با اعتراض روی برگرداندند. (۷۶)

پس خداوند نفاقی را در دلهایشان تا روزی که او را ملاقات کنند انداخت، زیرا پیمانی را که با خدا بستند مخالفت کردند و دروغ می‌گفتند. (۷۷)

آیا ندانستند که خداوند، راز نهان و سخن درگوشی آنها را می‌داند و محققا خداوند دانای تمام پنهانیهاست؟

(۷۸)

تفسیر:

شخص مورد بحث ثعلبهٔ بن حاطب است که خدمت پیامبر عرض کرد:

یا رسول اللَّه، دعا کن و از خدا بخواه که به من ثروتی بدهد، رسول خدا صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم فرمود:

ای ثعلبه! قلیل تؤدی شکره، خیر من کثیر لا تطیقه: «مال اندکی که بتوانی شکرش را به جای آوری بهتر است از ثروت فراوانی که توان شکرش را نداشته باشی» ثعلبه گفت:

سوگند به خدایی که تو را بحق برانگیخت، اگر خدا به من ثروتی بدهد، حق هر صاحب حقّی را ادا می‌کنم. پیغمبر خدا برایش دعا کرد. ثعلبه گوسفندی خرید و این گوسفند مثل کرم که تخم می‌گذارد و رشد می‌کند، روزبروز افزایش یافت، تا جایی که شهر مدینه بر او تنگ آمد و نتوانست در شهر بماند و به بیابان رفت و از مردم و نماز جمعه و جماعات دور ماند، امّا بعد که آیات زکات نازل شد و رسول اکرم

۶۶

عامل خود را فرستاد که زکات را بگیرد، وی بر اثر بخل و مال دوستی از دادن زکات خودداری کرد و گفت:

این که از من مطالبه می‌کنید صدقه نیست بلکه مانند جزیه است. خبر که به پیامبر رسید ناراحت شد و فرمود:

وای بر ثعلبه وای بر ثعلبه.

فَأَعْقَبَهُمْ حسن می‌گوید:

مراد از ضمیر فاعل در اعقبهم بخل است:

بخل در دل آنها نفاق ایجاد کرد چون همین بخل بود که باعث نفاق و منع زکات شد.

ولی ظاهر آن است که مرجع ضمیر اللَّه باشد، یعنی خداوند آنها را ذلیل کرد تا این که منافق شدند و نفاق و دورویی در دلهایشان جا گرفت و تا وقت مرگ باقی بود و حتی همان زمان هم از دل آنها بیرون نرفت و این بدان سبب بود که آنان بر خلاف آنچه با خدا پیمان بستند که صدقه بدهند و کار نیکو انجام دهند رفتار کردند و دروغ گفتند و به همین دلیل است که گفته‌اند:

خلف وعده یک سوّم نفاق است.

از امیر مؤمنان علیه السّلام درباره: «سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ»، نقل شده است:

مراد، نفاق و عزم بر خلف وعده‌ایست که در دل پنهان داشتند و نیز عیبجویی در دین و جزیه نامیدن صدقه که درگوشی با هم می‌گفتند.

## آیات ۷۹ تا ۸۰

آیات ۷۹ تا ۸۰

الَّذِینَ یَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِینَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ فِی الصَّدَقاتِ وَ الَّذِینَ لا یَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَیَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ (۷۹) اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِینَ مَرَّةً فَلَنْ یَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ کَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ

الْفاسِقِينَ (۸۰)

۶۷

ترجمه:

کسانی که از صدقات مؤمنان اطاعت کار عیب‌جویی می‌کنند و مسخره می‌کنند آنهایی را که جز به مقدار قدرتشان توانایی ندارند، خدا همه آنان را کیفر استهزاء کننده می‌دهد و عذابی دردناک برای ایشان است. (۷۹)

چه برای آنها آمرزش بخواهی و چه نخواهی، اگر هفتاد مرتبه برایشان استغفار کنی، هرگز خداوند آنها را نمی‌آمرزد، چرا که ایشان به خدا و رسولش کافر شدند و خداوند گروه بدکار را هدایت نمی‌کند. (۸۰)

تفسیر:

الَّذِينَ يَلْمِزُونَ در محل نصب یا رفع است، بنا بر ذمّ، «المطوع» کسی که با میل و رغبت و به قصد قربت کاری انجام دهد. این کلمه در اصل «متطوّع» بوده، معنای آیه این است:

مؤمنانی را که با اخلاص صدقه می‌دهند عیب‌جویی می‌کنند و به آنها طعنه می‌زنند و نیز از کسانی که مال فراوانی ندارند و به این سبب چیز اندکی را صدقه می‌دهند عیب می‌گیرند. خدا هم خود آنها را مسخره می‌کند:

«سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ»، این جمله خبری است، مانند جمله: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ:

«خدا آنها را استهزاء می‌کند». (بقره / ۱۵) اسْتَغْفِرْ لَهُمْ این جمله، امر، در معنای خبر است یعنی: هرگز خدا آنان را نمی‌آمرزد، خواه برایشان طلب آمرزش کنی یا نکنی و متضمّن معنای شرط است.

کلمه «سبعین» - هفتاد - در کلام عرب، مثلیست برای کثرت، چنان که امیر مؤمنان علیه السّلام می‌فرماید:

لاصبحن العاص و ابن العاص

•سبعین الفا عاقدی النّواصی

به وسیله هفتاد هزار سوار که پیشانی اسبهایشان بسته است، با قبیله عمرو بن عاص مبارزه می‌کنم.

## آیات ۸۱ تا ۸۳

آیات ۸۱ تا ۸۳

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قالُوا لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كانُوا يَفْقَهُونَ (۸۱) فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَ لْيَبْكُوا كَثِيراً جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ (۸۲) فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلى طائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَداً وَ لَنْ تُقاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخالِفِينَ (۸۳)

ترجمه:

بجای‌ماندگان، با نشستن در خانه بر خلاف رسول خدا، شاد شدند و دوست نداشتند که در راه خدا با جانها و ثروتهای خود جهاد کنند و گفتند:

در این هوای گرم بیرون نروید، بگو گرمای آتش دوزخ سختتر است اگر می‌فهمیدند. (۸۱)

پس آنها باید کم بخندند و بسیار بگریند به جزای بدیهایی که انجام می‌دادند. (۸۲)

پس هر گاه خدا تو را به سوی گروهی از آنان بازگرداند و آنها از تو اجازه رفتن به جنگ بخواهند، بگو:

شما هرگز با من بیرون نمی‌آیید و هرگز همراه من با دشمن نخواهید جنگید، شما که نخستین بار به کناره‌گیری راضی شدید، هم اکنون نیز با متخلّفان بمانید. (۸۳)

تفسیر:

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ اینها کسانی‌اند که پیامبر اکرم صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم ایشان را در شهر گذاشت و با خود به جنگ تبوک نبرد زیرا وقتی همه می‌رفتند آمدند خدمت پیغمبر و اجازه خواستند که بعدا بروند.

حضرت به آنان اجازه داد. «بِمَقْعَدِهِمْ» به تأخیرشان از جنگ و نشستن در خانه.

۶۹

خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ بعد از پیامبر اسلام:

اقام خلاف الحیّ (بعد از اهل قبیله، جای آنها را گرفت) و نیز گفته‌اند:

«خلاف» به معنای مخالفت است چون این اشخاص بر خلاف پیغمبر رفتار کردند:

او قیام کرد و به جنگ رفت اما آنها در خانه خود نشستند. نصب «خلاف» به این دلیل است که مفعول له، یا حال است:

در خانه نشستند تا با آن حضرت مخالفت کنند، یا در حالی که با او مخالفت کردند.

وَ کَرِهُوا أَنْ یُجاهِدُوا ... به طور کنایه از مؤمنان تجلیل شده است که با فدا کردن مال و جان خود در راه خدا مشقّتهای بزرگی را تحمّل کردند.

وَ قالُوا به مؤمنان یا رفقایشان که همفکر آنها بودند گفتند:

در این شدّت گرما به جنگ نروید.

قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا بگو داغی آتش دوزخ سخت‌تر است. با این جمله خداوند آنها را به نادانی و جهل نسبت می‌دهد، زیرا کسی که به دلیل فرار از مشقّت یک ساعته، خود را به مشقتهای شدید همیشگی مبتلا کند، از هر نادان نادانتر است.

فَلْیَضْحَکُوا قَلِیلًا از این پس به جزای کارهایی که انجام می‌دهند خنده اینها اندک و گریه‌شان بسیار خواهد بود، این معنای خبری به صورت فعل امر آمده، تا دلالت کند بر این که مطلب ثابت و حتمیست و جز این نیست.

إِلی طائِفَةٍ اختصاص به گروهی از آنها به این دلیل است که برخی از آنان توبه کرده و از نرفتن به جنگ پشیمان شدند و یا عذر موجّهی را نشان دادند، پس این حکم مربوط به کسانی‌ست که از کار خلاف خود پشیمان نشده بلکه باز هم می‌خواهند از زیر بار به بهانه‌هایی فرار کنند.

فَاسْتَأْذَنُوکَ لِلْخُرُوجِ و برای غزوه دیگر بعد از تبوک بخواهند از تو، اجازه جهاد بگیرند.

أَوَّلَ مَرَّةٍ منظور همان جنگ تبوک است.

مَعَ الْخالِفِینَ مراد کسانی‌ست که در این جنگ مخالفت کردند و نرفتند که شرح

۷۰

آن گذشت.

## آیات ۸۴ تا ۸۵

آیات ۸۴ تا ۸۵

وَ لا تُصَلِّ عَلی أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً وَ لا تَقُمْ عَلی قَبْرِهِ إِنَّهُمْ کَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ ماتُوا وَ هُمْ فاسِقُونَ (۸۴) وَ لا تُعْجِبْکَ أَمْوالُهُمْ وَ أَوْلادُهُمْ إِنَّما یُرِیدُ اللَّهُ أَنْ یُعَذِّبَهُمْ بِها فِی الدُّنْیا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ کافِرُونَ (۸۵)

ترجمه:

بر هیچ یک از آنها که بمیرد نماز نخوان و بر کنار قبرشان مأیست، چرا که آنها به خدا و رسولش کافر شدند و در حالی که فاسق

بودند از دنیا رفتند. (۸۴)

مالها و فرزندانشان تو را بشگفتی وادار نسازد، زیرا خدا می‌خواهد به این وسیله آنها را در دنیا عذاب کند و جانشان برآید در حالی که کافر باشند. (۸۵)

تفسیر:

«مات» این فعل، صفت برای «احد» است و با این که به معنای استقبال است به لفظ ماضی آمده، زیرا امریست که یقینا به وقوع خواهد پیوست.

إِنَّهُمْ كَفَرُوا علت برای نهی است. توضیح، این که قبل از نزول این آیه، پیامبر صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم بر اینها نماز می‌خواند و احکام مسلمانان را بر آنها جاری می‌کرد و هر وقت بر مرده‌ای نماز می‌خواند کنار قبرش توقّف می‌کرد و مدتی برایش دعا می‌خواند، تا این که خداوند او را از انجام دادن این هر دو امر منع فرمود و علت آن را هم کفر آنها نسبت به خدا و رسول و مردن بر حال نفاق بیان فرموده است.

وَ لا تُعْجِبْكَ أَمْوالُهُمْ این جمله (برای مرتبه دوم) تکرار شده، (۱) و دلیلش آن است

- - -

۱ - قبلا در آیه ۵۵ همین سوره.

۷۱

که موضوع، امر مهمیست به ویژه وقتی که میان دو نزول فاصله‌ای ایجاد شده باشد و نیز می‌توان گفت این دو آیه درباره دو گروه از منافقان نازل شده است.

## آیات ۸۶ تا ۸۹

آیات ۸۶ تا ۸۹

وَ إِذا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَ جاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَ قالُوا ذَرْنا نَكُنْ مَعَ الْقاعِدِينَ (۸۶) رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوالِفِ وَ طُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ (۸۷) لكِنِ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ أُولئِكَ لَهُمُ الْخَيْراتُ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۸۸) أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۸۹)

ترجمه:

هر گاه سوره‌ای نازل شود که ایمان به خدای آورید و همراه پیامبرش جهاد کنید، کسانی، از آنها، که توانایی دارند، از تو اجازه می‌خواهند و می‌گویند:

ما را بگذار تا همراه بازنشستگان باشیم. (۸۶)

اینها راضی شدند که با معاف‌شدگان باشند و بر دلهایشان مهر نهاده شده، لذا نمی‌فهمند. (۸۷)

اما پیامبر و آنها که با او ایمان آورده‌اند، با مالها و جانهایشان به جهاد پرداختند و همه نیکیها برای آنهاست و همانها رستگارانند. (۸۸)

خداوند برای ایشان باغهایی از بهشت فراهم ساخته که نهرها از زیر آنها جاری است، جاودانه در آن خواهند بود، این است رستگاری بزرگ. (۸۹)

تفسیر:

کلمه «سورة» را در این آیه، می‌توان به معنای سوره کامل گرفت و می‌توان گفت

۷۲

مراد بعضی و بخشی از سوره است، هم چنان که قرآن و کتاب هم بر جزء و هم بر کل اطلاق می‌شود.

أَنْ آمِنُوا «أن» تفسیر کننده است، «أُولُوا الطَّوْلِ» : صاحبان امکانات و برتری: طال علیه طولا (بر او قدرت پیدا کرد)، «مَعَ الْقاعِدِينَ» کسانی که از رفتن به جنگ معاف و معذورند.

رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوالِفِ منظور از خوالف زنها و کودکان و بیماران است.

فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ سعادت و رستگاری که در جهاد است درک نمی‌کنند و از بدبختی و شقاوتی که در تخلّف از فرمان خدا و رسولش می‌باشد خبری ندارند.

لكِنِ الرَّسُولُ اما پیامبر خود همراه مؤمنان به جنگ می‌رود، هر چند بهانه‌جویان از رفتن خودداری کنند. همین مضمون در آیه ذیل نیز بیان شده است:

فَإِنْ يَكْفُرْ بِها هؤُلاءِ «... اگر این گروه کافر شوند، قومی را که هرگز کافر نشوند برگماریم» (انعام / ۸۹) ترجمه قمشه‌ای.

لَهُمُ الْخَيْراتُ بهشت و نعمتهایش، یا منافع دو سرا.

## آیه ۹۰

آیه ۹۰

وَ جاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَ قَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (۹۰)

ترجمه:

عربهایی که از رفتن به جنگ عذر می‌خواستند آمدند تا اجازه بگیرند، ولی کسانی که به خدا و پیامبرش دروغ گفتند از رفتن خودداری کردند، بزودی به کسانی از آنها که کافر شده‌اند عذابی دردناک خواهد رسید. (۹۰)

۷۳

تفسیر:

«معذّرون» تقصیرکنندگان: عذّر فی الامر، در کار سستی کرد، آن را جدّی نگرفت. حقیقتش این است که چنان وانمود کند که در این کار عذر موجّهی دارد و حال آن که ندارد. می‌توان گفت این کلمه در اصل «معتذرون» بوده «ت» در «ذ» ادغام شده و حرکت آن به «عین» انتقال یافته، علاوه بر قرائت مشهور، دو وجه دیگر نیز بر طبق دستور زبان عرب، جایز است:

۱ - کسر عین، به التقاء ساکنین: (معذّرون).

۲ - ضمّ آن، به جهت تبعیت از «میم» (معذرون) اما این دو قرائت در این آیه ثابت نشده است. وجه دیگری که خوانده شده «معذرون» بدون تشدید است. به معنای کسی که در عذر و بهانه‌آوردن کوشش زیاد و مبالغه فراوان می‌کند.

وَ قَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ آنهایی که ادعا کردند، به خدا و رسولش ایمان دارند اما در این ادّعا دروغ گفتند از رفتن به جنگ خودداری کردند و حتی برای عذر خواستن هم نیامدند.

از ابو عمرو بن علاء روایت شده است:

هر دو گروه خطاکار بودند:

بعضی آمدند و برای نرفتن بهانه‌ها آوردند و برخی دیگر خودسرانه در خانه نشستند و به جنگ نرفتند.

سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ این گروه از اعراب که کافر شده‌اند بزودی گرفتار عذاب دردناک، به کشته شدن در دنیا و به حرارت آتش در آخرت گرفتار خواهند شد.

## آیات ۹۱ تا ۹۳

آیات ۹۱ تا ۹۳

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَى الْمَرْضى وَ لا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۱) وَ لا عَلَى الَّذِينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ ما أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلَّا يَجِدُوا ما يُنْفِقُونَ (۹۲) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَ هُمْ أَغْنِياءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوالِفِ وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَعْلَمُونَ (۹۳)

۷۴

ترجمه:

بر اشخاص ناتوان و بیمار و کسانی که چیزی برای انفاق ندارند، ایرادی نیست، در صورتی که برای خدا و رسولش خیرخواهی کنند و بر نیکوکاران راهی برای مؤاخذه نیست و خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است. (۹۱)

و همچنین ایرادی نیست بر آنها که وقتی نزد تو آمدند تا بر مرکبی سوارشان کنی گفتی مرکبی ندارم که شما را بر آن، سوار کنم، بازگشتند در حالی که چشمانشان اشکبار بود که چیزی نداشتند تا در راه خدا انفاق کنند. (۹۲)

راه مواخذه بر کسانی باز است که از تو اجازه می‌خواهند در حالی که تمکّن دارند، آنها راضی شدند که با معذورین از جنگ بمانند و خداوند بر دلهایشان مهر نهاده، پس چیزی نمی‌دانند. (۹۳)

تفسیر:

«الضُّعَفاءِ» افرادی که از بیماری طولانی، یا از پیری، ضعیف و ناتوانند.

الَّذِينَ لا يَجِدُونَ منظور فقیران و تنگدستانند.

مراد از «نصح» برای خدا و رسولش، ایمان و اطاعت، در نهان و آشکار است.

ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ آنها که عذر موجّه دارند و خیرخواهند.

مِنْ سَبِيلٍ راهی بر آنها نیست، یعنی تقصیری ندارند و کسی را حق عتاب بر آنها نیست.

قُلْتَ لا أَجِدُ جمله حال است از «ک» در «أتوک» که در اولش کلمه «قد» در

۷۵

تقدیر است، معنای آیه این است:

و نیز بر کسانی که پیش تو آمدند و تو گفتی:

تمکّنی ندارم، ایرادی نیست.

تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ «من» برای بیان و جارّ و مجرور در محلّ نصب و تمییز است:

تفیض دمعا: باید توجه کرد که تعبیر به تمییز، رساتر از فاعل است، زیرا در تمییز معنا چنین می‌شود که گویا تمام چشمها اشک‌ریزان شده است.

أَلَّا يَجِدُوا این جمله در محل نصب است چون مفعول له برای «حزنا» است.

جمله: رضوا (تا آخر) استیناف است، گویا چنین گفته شده است:

ما بالهم استأذنوا و هم اغنیاء «چه شده اینها را که می‌خواهند به جنگ نروند و حال آن که وضعشان خوب است» و در پاسخ چنین گفته است:

زیرا اینها راضی شده‌اند به پستی و قرار گرفتن در جمله معذورین از جنگ و خدا بر دلهایشان مهر زده است، یعنی سبب استیذان آنها این است که به پستی راضی شده‌اند و خداوند آنها را مخذول و خوار ساخته است.

## آیات ۹۴ تا ۹۶

آیات ۹۴ تا ۹۶

يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبارِكُمْ وَ سَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلى عالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۹۴) سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ (۹۵) يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يَرْضى عَنِ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ (۹۶)

ترجمه:

وقتی که شما به سویشان برمی‌گردید، از شما عذر خواهی می‌کنند، بگو:

عذر خواهی نکنید ما، هرگز به شما ایمان نخواهیم آورد چرا که خدا ما را از خبرهایتان آگاه ساخته و خدا و رسولش کارهای شما را می‌بینند و سپس به سوی کسی که از پنهان و آشکار آگاه است باز می‌گردید و او شما را به آنچه انجام می‌دادید خبردار می‌سازد. (۹۴)

هنگامی که به سوی آنان باز گردید برایتان سوگند یاد خواهند کرد که از آنها صرف نظر کنید، پس شما از آنها روی برگردانید چرا که آنها پلیدند و جایگاهشان دوزخ است به کیفر

۷۸

اعمالی که انجام می‌دادند. (۹۵)

برای شما قسم یاد می‌کنند که از آنها راضی شوید، اگر از آنها راضی شوید، خداوند از جمعیت فاسقان راضی نمی‌شود. (۹۶)

تفسیر:

لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ این جمله علت نهی از عذر آوردن است، زیرا کسی که معذرت می‌خواهد قصدش آن است که عذرش را بپذیرند امّا وقتی دانست که او را دروغگو می‌دانند و عذرش را نمی‌پذیرند، سزاوار است که لب به عذر خواهی نگشاید.

قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبارِكُمْ در این عبارت بیان شده است که چرا عذرهای آنها پذیرفته نیست، زیرا وقتی خداوند سرگذشت حال و رازهای درونی آنها را به مؤمنان خبر داده، راهی برای پذیرفتن عذر و بهانه‌های آنان نمی‌ماند.

وَ سَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ و در آینده نزدیک خدا و رسولش اعمال شما را می‌بینند که با توبه یا با کفر به سویشان خواهید رفت.

ثُمَّ تُرَدُّونَ سپس به سوی او که دانای هر حضور و غیاب و هر نهان و آشکار است باز می‌گردید و او شما را بر حسب استحقاق، پاداش و یا کیفر می‌دهد.

لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ تا از گناهشان درگذرید و آنان را بر خطاهایشان سرزنش نکنید.

فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ خواسته آنها را به ایشان بدهید. «انّهم رجس» این جمله در مقام تعلیل بر عدم نکوهش آنهاست. توضیح این که سرزنش کردن آنها اثری ندارد و آنها را اصلاح نمی‌کند، بلکه کسی مورد سرزنش واقع می‌شود که در اصلاحش امیدی باشد (۱) و یا مؤمنی باشد که سهوا لغزشی کرده است، که ممکن است این توبیخ او را وادار به توبه کند و پاک شود امّا اینها که در کلّ پلید و نجسند و راهی برای

---

۱ - انّما یعاتب الأدیم ذو البشرة - پوستی که خوب، موهایش نرفته به دبّاغی برگشت داده می‌شود - مقصود از این ضرب المثل در

اینجا این است:

کسی مورد عتاب واقع می‌شود که برای اصلاحش امیدی باشد (لسان العرب با تلخیص). .

۷۹

تطهیرشان نیست.

لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ غرض اینها از قسم خوردن، طلب رضایت شماست که شاید برای دنیایشان سودی داشته باشد و حال آن که وقتی که خداوند بر آنها خشمناک باشد خشنودی شما به حالشان نفعی ندارد.

## آیات ۹۷ تا ۹۹

آیات ۹۷ تا ۹۹

الْأَعْرابُ أَشَدُّ كُفْراً وَ نِفاقاً وَ أَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۹۷) وَ مِنَ الْأَعْرابِ مَنْ يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ مَغْرَماً وَ يَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوائِرَ عَلَيْهِمْ دائِرَةُ السَّوْءِ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۹۸) وَ مِنَ الْأَعْرابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ قُرُباتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَواتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّها قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۹)

ترجمه:

عربهای بادیه نشین، کفر و نفاقشان شدیدتر است و به نادانی از حدود آنچه خدا بر پیامبرش نازل کرده، سزاوارترند و خداوند، بسیار دانا و حکیم است. (۹۷)

بعضی از این اعراب آنچه را انفاق می‌کنند، غرامت حساب می‌کنند و انتظار حوادث دردناکی برای شما می‌کشند، حوادث دردناک برای آنهاست و خداوند شنوا و داناست. (۹۸)

و بعضی از این عربهای بادیه نشین ایمان به خدا و روز رستاخیر دارند و آنچه را انفاق می‌کنند مایه تقرّب نزد خدا و دعاهای پیامبر می‌دانند، آگاه باشید، اینها مایه تقرّب آنهاست خداوند بزودی آنان را در رحمت خود وارد خواهد ساخت، چرا که خداوند آمرزنده و مهربان است. (۹۹)

۸۰

تفسیر:

مقصود از کلمه «اعراب» عربهای بیابان نشین است.

أَشَدُّ كُفْراً وَ نِفاقاً کفر و نفاق اینها از متمدنین بیشتر است، زیرا سنگدل و خطا کارند و از حضور دانشمندان و شنیدن وحی و آیات الهی دورند و سزاوارترند که حدود شرایع الهی و احکامی که نازل می‌شود، ندانسته باشند «و اللّه علیم» و خداوند به حال مردمان بیابان نشین و شهرنشین دانا و آگاه است و هر حکمی که بر آنها کند مصلحت آن را می‌داند.

«مغرما» غرامت و خسران، یعنی: چیزی انفاق نمی‌کنند مگر به خاطر ترس از مسلمانان و خودنمایی و ریا، نه برای خداوند.

وَ يَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوائِرَ منتظر پیشامدهای زمان و گرفتاریهای روزگارند که برای شما پیدا شود تا دیگر شما تسلّطی بر آنها نداشته باشید و از صدقه دادن نجات پیدا کنند.

عَلَيْهِمْ دائِرَةُ السَّوْءِ این جمله معترضه و نفرینی در حق اعراب است سوء به ضمّ سین هم قرائت شده که مصدر و به معنای عذاب است، ولی با فتحه (صفت و مضاف الیه) برای دائره است، چنان که گویند رجل سوء و نقیض آن رجل صدق است، مثل قول شاعر:

و کنت کذئب السوء لما رأی دما

بصاحبه یوما احال علی الدم (۱)

وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ خداوند گفته‌های آنها را می‌شنود و به جای حالشان آگاه است.

قُرُباتٍ این کلمه، مفعول دوم برای فعل یتخذ است:

آنچه او انفاق می‌کند سبب نزدیک شدن وی به خداست.

- - -

۱ - تو، مانند گرگ بدی بودی که اگر روزی رفیقش را خون آلود ببیند حمله به خون می‌کند. شاعر، رفیقش را مذمّت به بی‌وفایی و جفاکاری می‌کند - م.

۸۱

عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَواتِ الرَّسُولِ زیرا رسول اکرم صلّی اللَّه علیه و آله برای صدقه دهندگان دعای خیر و برکت و برای ایشان طلب مغفرت می‌کرد، چنان که وقتی ابو اوفی صدقه داد، آن حضرت گفت:

خدایا آل ابو اوفی را رحمت کن و چون انفاق سبب مغفرت و دعا می‌شود، خداوند فرموده است:

يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ قُرُباتٍ ... و صلوات: آنچه انفاق می‌کند تقرّب به خدا و دعای خیر پیامبر حساب می‌کند.

أَلا إِنَّها قُرْبَةٌ در این عبارت خداوند گواهی می‌دهد که آنچه انفاق کننده معتقد است، راست است:

داده‌هایش باعث نزدیکی او به خدا و دعای پیامبرش می‌باشد و به وسیله دو حرف تنبیه: «الا» و تحقیق: «انّها» که حاکی از ثبات امر و تحقّق آن است، جمله را شروع و امیدواری انفاق کننده را تصدیق فرموده است و جمله:

«سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ» نیز به همین منظور است، زیرا «سین» مفید تأکید و تحقّق وعده است، «قربهٔ» با ضمّه «راء» نیز قرائت شده است.

## آیه ۱۰۰

آیه ۱۰۰

وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها أَبَداً ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۱۰۰)

ترجمه:

و پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار و آنان که به نیکی از اینها پیروی کردند، خدا از آنها خشنود و آنان نیز از خدا خشنودند و برایشان باغهایی از بهشت آماده ساخته که جویها، در آن روان است و برای همیشه در آن، جاودانند و این است کامیابی بزرگ. (۱۰۰)

تفسیر:

وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ این گروه، کسانی‌اند که به هر دو قبله نماز

۸۲

خواندند و بعضی گفته‌اند:

کسانی هستند که در جنگ بدر شرکت داشتند.

«الانصار» مراد، اهل بیعت عقبه نخستین است که دوازده نفر و نیز اهل عقبه دوم که هفتاد نفر بودند و کسانی که وقتی «مصعب بن عمیر» پیش آنها آمد ایمان آوردند و به آنها قرآن را تعلیم داد. کلمه «انصار» را به رفع نیز خوانده‌اند که عطف بر «و السّابقون» باشد که آن هم مبتداست و خبرش «رضی اللَّه عنهم» می‌باشد.

ابن کثیر «من تحتها» خوانده است. در قرائت مشهور منصوب و بدون «من» است.

## آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲

آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲

وَ مِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرابِ مُنافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلى عَذابٍ عَظِيمٍ (۱۰۱) وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۰۲)

ترجمه:

و جمعی از بادیه‌نشینان عرب که اطراف شمایند، منافقند و نیز از اهل مدینه، گروهی، سخت به نفاق پای بندند که تو آنها را نمی‌شناسی و ما آنان را می‌شناسیم، بزودی آنها را دو بار مجازات می‌کنیم، سپس به سوی کیفری بزرگ فرستاده می‌شوند. (۱۰۱)

و گروهی دیگر، که به گناهان خود اعتراف کردند و عمل شایسته و ناشایست را به هم درآمیختند، امید است که خداوند، توبه آنها را بپذیرد که همانا خدا، بسیار آمرزنده و مهربان است. (۱۰۲)

تفسیر:

مِنَ الْأَعْرابِ برخی از عربهایی که در اطراف شهر شما مدینه قرار دارند، منافقند،

۸۳

و آنها قبایل: «جهینه» و «أسلم» و «غفار» و «اشجع» و «مزینه» می‌باشند که مسکن آنها اطراف شهر مدینه بود.

وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ این عبارت عطف بر و ممّن حولکم، است که خبر مبتدا می‌باشد و نیز می‌توانیم آن را جمله‌ای بگیریم عطف بر مبتدا و خبر، که تقدیرش چنین باشد:

«و من اهل المدینه قوم - مردوا علی النفاق» بنا بر این که فعل «مردوا» صفت برای موصوف محذوف باشد، مثل قول شاعر:

أنا بن جلا و طلاع الثنایا (۱)

یعنی انا بن رجل وضح امره (من پسر مردی هستم که امرش روشن است و کارهایش بزرگ، رجل محذوف و موصوف برای جلا و طلّاع )....

مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ در امر نفاق ورزیدگی و مهارت دارند. مرد فلان علی عمله و مرد علیه: چنان در کار خود ورزیده شده است که در نهایت سهولت بر آن دست می‌یابد و شاهد بر این معنا جمله بعدی است:

«لا تعلمهم» : از بس که واردند خود را حفظ کنند که شکّی به آنها برده نشود، امر را بر تو هم می‌پوشانند، با این که در فراست و باهوشی تو شکّی و شبهه‌ای نیست و سپس می‌فرماید:

نحن نعلمهم:

کسی بر باطن امر آنها اطلاعی نمی‌یابد مگر خداوندی که از بطون کارها آگاه است، چرا که آنان در ضمیر خود، کفر را مخفی داشته و برای تو، ایمان را آشکار می‌سازند و چنان اخلاصی را وانمود می‌کنند که هیچ گونه شکّی به آنها نبری.

سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ دو کیفر عبارتند از: اول:

هنگام قبض روح، فرشتگان عذاب الهی، با تازیانه به صورت و پشتهای آنها می‌زنند. دوم:

همان عذاب قبر است.

ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلى عَذابٍ عَظِيمٍ سپس به طرف عقوبتی بزرگ برده می‌شوند، منظور آتش دوزخ است.

- - -

۱ - مصراع دوم این شعر این است:

متی اضع العمامهٔ تعرفونی

(هر گاه عمامه را بر سر نهم مرا می‌شناسید).

۸۴

وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ عده دیگر که به گناهان خود، اعتراف کردند و مثل دیگران به بهانه‌های دروغین متوسط نشدند، اینها سه نفر از انصار بودند:

الف) ابو لبابه پسر عبد المنذر، ب) اوس، پسر خدام، ج) ثعلبهٔ پسر ودیعه.

خَلَطُوا عَمَلًا این جمله، بر باطل بودن نظریه احباط دلالت دارد، زیرا اگر یکی از دو عمل، دیگری را حبط کند، برای فعل خلط، موردی باقی نمی‌ماند، چرا که لازمه «خلط» اجتماع است، خواه در آن امتزاج هم باشد، مثل شیر و آب و خواه نباشد مثل در هم ریختن درهم و دینار. (در هر صورت با از بین رفتن یکی، جایی برای مخلوط شدن باقی نمی‌ماند و اگر خلط صورت گیرد، حبطی در کار نیست).

وَ آخَرَ و عمل دیگر (گناهیست که امید است خدا توبه آنها را بر آن بپذیرد و خدا غفور و رحیم است).

## آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵

آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵

خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱۰۳) أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۱۰۴) وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتُرَدُّونَ إِلى عالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۱۰۵)

ترجمه:

از میان اموال آنها صدقه‌ای (زکات) را بگیر تا پاکشان سازد (تا پاکشان سازی) و با آن وسیله پاکیزه‌شان گردانی و برایشان دعا کن که دعای تو آرامشیست برای آنها و خداوند بسیار شنوا و داناست. (۱۰۳)

آیا نمی‌دانند که براستی خدا، توبه بندگانش را می‌پذیرد و صدقات را می گیرد و تنها خداست که بسیار توبه پذیر و

۸۵

رحیم است. (۱۰۴)

بگو:

به عمل کوشید که خدا عملتان را خواهد دید، پیامبر او و مؤمنان نیز و بزودی به سوی خدای دانای غیب و شهود باز خواهید گشت و او، شما را بدانچه می کردید خبر می‌دهد. (۱۰۵)

تفسیر:

تُطَهِّرُهُمْ این جمله صفت است برای «صدقه» و «تا» برای خطاب است:

صدقه‌ای که به آن وسیله تو آنها را پاک و تزکیه می کنی و با این وجه، هر دو فعل به پیامبر اسناد داده می‌شود. وجه دیگر آن است که «تا» در «تطهرهم» تأنیث باشد برای صدقه. یعنی صدقه آنها را پاک و مطهر می‌سازد و در «تزکّیهم» خطاب به رسول اکرم، یعنی تو آنها را به پاکی نسبت می‌دهی. تزکیه به دو معنی است:

۱ - مبالغه و زیادی در تطهیر و پاکی.

۲ - برکت و افزایش در مال و ثروت.

وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ با دعا کردن برای پذیرفته شدن صدقات آنها برایشان آمرزش بخواه.

إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ دعاهای تو باعث تسکین خاطر و آرامش قلب آنهاست.

«وَ اللَّهُ سَمِيعٌ»، خدا دعای تو را برای آنان می‌شنود، «عَلِيمٌ» و از وضع حالشان آگاه است. بعضی در این سوره و در سوره هود به صورت مفرد «صلواتک» خوانده‌اند.

أَ لَمْ يَعْلَمُوا ... آیا اینها نمی‌دانند که خدا توبه را قبول می‌کند، هر گاه صحیح باشد و صدقات را می‌پذیرد، هر گاه از روی خلوص نیّت واقع شود؟

هُوَ برای اختصاص و نیز تأکید می‌آید و انّ اللَّه از شأن خداست که توبه توبه کنندگان را بپذیرد.

وَ قُلِ به این توبه کنندگان بگو:

بکوشید که عمل شما، بر خدا و رسول و اهل ایمان پوشیده نیست چه خوب باشد و چه بد. چنان که اصحاب ما (شیعه) روایت

۸۶

کرده‌اند که اعمال امّت در هر دوشنبه و پنجشنبه به حضور پیامبر عرضه می‌شود و سپس بر امامان علیه السّلام که جانشین او هستند و مراد از مؤمنان در آیه نیز امامان می‌باشد.

وَ سَتُرَدُّونَ بزودی به سوی خدایی که از نهان و آشکار آگاه است خواهید رفت.

فَيُنَبِّئُكُمْ پس از کارهایتان به شما خبر می‌دهد و بر آنها مجازاتتان می‌کند.

## آیه ۱۰۶

آیه ۱۰۶

وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۱۰۶)

ترجمه:

گروهی دیگر واگذار به فرمان خدا شده‌اند، یا آنها را عذاب می‌کند و یا توبه آنان را می‌پذیرد و خداوند بسیار دانا و حکیم است. (۱۰۶)

تفسیر:

مُرْجَوْنَ «مرجون» نیز خوانده شده، از «أرجیته» و أرجأته» آن را به تأخیر انداختم. گروه دیگری از تخلّف کنندگان کارشان معلوم نیست بلکه موقوف به مشیّت خداست، یا آنها را عذاب می‌کند و این، در صورتیست که بر کار خود اصرار داشته و توبه نکنند و یا این که آنها را مورد عفو و مغفرت قرار می‌دهد و این، در صورتیست که به سوی خدا توبه و بازگشت نمایند و این گروه، سه نفر بودند:

کعب بن مالک، هلال بن امیّه و مرارة بن ربیع و پیغمبر اکرم به مردم دستور داد که با آنها حرف نزنند، مردم نیز چنین کردند، امّا پس از مدّت پنجاه روز خداوند توبه آنها را پذیرفت و کعب در ازای شکر و سپاس خداوند که توبه‌اش را پذیرفت یک سوم ثروتش را صدقه داد.

## آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰

آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰

وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ كُفْراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلَّا الْحُسْنى

وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ (۱۰۷) لا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ (۱۰۸) أَ فَمَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى تَقْوى مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ فِي نارِ جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۱۰۹) لا يَزالُ بُنْيانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۱۱۰)

ترجمه:

و آنان که به منظور زیان زدن و کفر و ایجاد تفرقه میان مؤمنان و (تشکیل) پایگاه برای کسانی که پیش از این با خدا و رسولش، ستیز کرده، مسجدی را بنا کرده و سوگند یاد می‌کنند که: ما غیر از نیکی نظری نداشته‌ایم و خدا گواهی می‌دهد که حتما آنها دروغ گویانند. (۱۰۷)

هرگز در آن نماز مخوان. مسجدی که از نخستین روز بر پایه تقوا بنا شده سزاوارتر است که در آن نماز بخوانی، چرا که در آن جا مردانی هستند که پاکیزگی را دوست می‌دارند و خدا نیز پاکیزگان را دوست دارد. (۱۰۸)

آیا کسی که پایه بنای خود را بر تقوا گذاشته بهتر است یا آنکه شالوده‌اش را بر لب پرتگاه سستی بنا نهاده که در آتش دوزخش اندازد و خدا مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند. (۱۰۹)

پیوسته این بنایی را که ساخته‌اند، مایه اضطراب و حیرت دلهای ایشان است، مگر آن که دلهایشان پاره پاره شود، و

۸۸

خداوند بسیار دانا و با حکمت است. (۱۱۰)

تفسیر:

وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا اهل مدینه و شام، آغاز این آیه را بدون حرف «واو» خوانده و در نوشته‌هایشان نیز چنین ثبت شده و آن را داستانی جداگانه دانسته‌اند:

روایت شده است که وقتی قبیله بنی عمرو بن عوف مسجد قبا را ساختند و رسول خدا صلّی اللَّه علیه و آله در آن نماز خواند، برادران آنها: فرزندان غنم بن عوف بر آنها حسد ورزیدند و گفتند:

ما نیز مسجدی بنا می‌کنیم و در آن نماز می‌خوانیم و در جماعت محمّد صلّی اللَّه علیه و آله شرکت نمی‌کنیم. نزدیک مسجد قبا، جایی ساختند و به حضرت پیامبر در حالی که عازم جنگ تبوک بود، گفتند، ما دوست داریم شما به مسجد ما بیایید و در آنجا نماز بخوانید، حضرت فرمود:

من عازم سفرم و هنگامی هم که از تبوک مراجعت فرمود آیه فوق نازل شد. پیغمبر کسی را فرستاد و رفت، مسجد را خراب کرد و آنچه بر جای مانده بود، سوزانید و دستور داد آن را زباله‌دانی قرار دهند و مردارها و کثافات را در آن بریزند.

ضِراراً برای ضرر رساندن به برادرانشان: اهل مسجد قبا که رقیب آنها بودند.

وَ كُفْراً و به منظور تقویت نفاق. وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ و چون مؤمنان، در مسجد قبا به طور دسته جمعی نماز می‌خواندند خواستند آنها را متفرّق کنند و وحدت کلمه ایشان را بر هم زنند.

وَ إِرْصاداً لِمَنْ تا پایگاهی تهیّه کنند برای کسی که با خدا و رسولش جنگ داشته، یعنی ابو عامر راهب که در زمان جاهلیّت راهب شده و لباسهای موئین و خشن بر تن می‌کرد و زمانی که پیامبر به مدینه آمده بود حسادتش کرد و به حزب بازی و گروه گرایی پرداخت. پس از فتح مکه به طرف روم گریخت و نصرانی شد. (او پدر حنظله معروف به غسیل الملائکه است که در جنگ احد به شهادت رسید و چون تازه داماد بود و بامداد همان شب به میدان جنگ آمده و فرصت غسل پیدا نکرد پس

۸۹

از شهادت فرشتگان او را غسل جنابت دادند. ) (۱) این گروه انتظار داشتند که «ابو عامر» به سوی آنها برگردد و این مسجد را برای او ساختند که بیاید، در آنجا نماز بخواند و کارش بالا گیرد.

مِنْ قَبْلُ این کلمه (ظرف) متعلّق به فعل: اتخذوا و تقدیر آن چنین است:

اتّخذوا مسجدا من قبل، ان ینافق هؤلاء بالتّخلّف، پیش از آن که این گروه با تخلّف از راه پیامبر، منافق شوند، این مسجد را گرفتند (ساختند) و ممکن است متعلّق به فعل «حارب» باشد یعنی: لأجل من حارب اللَّه و رسوله، من قبل ان یتّخذوا المسجد به خاطر کسی که پیش از مسجد ساختن آنها، با خدا و رسولش جنگید.

وَ لَیَحْلِفُنَّ این گروه منافق قسم می‌خوردند که هیچ اراده نکرده‌اند مگر کار نیک و یا اراده نیکی را، که عبارت است از نماز و ذکر خدا و گسترش امکانات برای اهل نماز.

لا تَقُمْ فِیهِ أَبَداً هرگز در آن جا نماز مخوان. مثل: فلان یقوم باللّیل: فلانی در شب نماز می‌خواند.

لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَی التَّقْوی منظور مسجد قباست که پیامبر آن را پایه‌ریزی کرد و چند روزی که در محله قبا بود همانجا نماز خواند. بعضی گفته‌اند، مراد مسجد پیغمبر در مدینه است.

مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ از زمان وجودش. أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِیهِ: سزاوارتر است به این که در آن نماز بخوانی.

فِیهِ رِجالٌ در آن مسجد مردانی هستند که دوست دارند پاک باشند:

روایت شده است که رسول خدا به اهل مسجد قبا، گفت:

خداوند متعال شما را ستوده است، در طهارت خود، چه کاری انجام می‌دهید؟

گفتند:

اثر غائط را با آب می‌شوئیم، پس

- - -

۱ - از نسخه تصحیح استاد گرجی.

۹۰

پیامبر فرمود:

خدا درباره شما، چنین فرموده است:

وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُطَّهِّرِینَ خداوند دوست می‌دارد کسانی را که پاکیزگی را دوست می‌دارند، آنان پاکیزگی را دوست می‌داشتند، یعنی آن را انتخاب می‌کردند و بر آن حرص می‌ورزیدند و معنای این که خدا آنها را دوست می‌دارد، این است که از آنها خشنود است و به ایشان نیکی می‌کند همان کاری که دوست نسبت به دوست خود انجام می‌دهد.

أَسَّسَ بُنْیانَهُ بعضی «أسّس بنیانه» مبنی للمفعول خوانده‌اند و بندرت: «أسس بنیانه» به صورت اضافه نیز خوانده شده است که جمع «اساس» باشد.

معنای آیه این است:

آیا کسی که ساختمان دیانت خود را بر پایه محکم حق و حقیقت استوار ساخته است که همان تقوای خدا و خشنودی او می‌باشد، بهتر است، یا کسی که آن را بر باطل و نفاق قرار داده که دارای ضعیفترین و کم دوامترین پایه است و مثل آن در بی‌ثباتی مثل پرتگاهیست که در شرف سقوط و خرابی است؟

. شفا: شفیر لب.

جرف الوادی کناره درّه که بن آن با نم آب، چاله می‌شود و سیل، آن را فرو می‌ریزد.

«هـار» قسـمتی از لبه درّه که در حـال سـقوط و خرابی است، بر وزن «فعـل» است که در اصـل «هـائر» بـوده و کوتـاه شـده است مثل «خلف» از «خالف» و ماننـد «شاک» و «صات» از «شائک» و «صائت» این الف فاعل نیست، بلکه در اصل هور و سوک و صوت بوده است. (۱) فَانْهارَ بِهِ فِی نارِ جَهَنَّمَ با توجه به این که در عبارت قبل به طور مجاز، از باطل

- - -

۱ - الف، منقلب از «و» است که عین الفعل کلمه می‌باشد و الف فعل برای تخفیف حذف شده است چنان که الف، خالف حذف و خلف شده، الف «هائر» هم حذف شده، امّا چون در این جا کلمه متصل بوده، «و» تبدیل به الف و «هار» گردیده است. با توضیح از کشّاف - م.

۹۱

تعبیر به جرف هار: (کناره درّه که در حال سقوط است) کرده، با این عبارت آن را تکمیل فرمود:

پس ناگهـان او را در آتش جهنّم ساقـط کنـد، پس گویـا اهل باطل ساختمانی را بر لبه جهنّم بنا کرده که در حال سـقوط به قعر آن می‌باشد.

رِیبَةً منظور نفاق و شکّ در دین است و معنای آیه چنین می‌شود:

خرابی ساختمان مسجد ضرار، پیوسته در دلهای گروه منافق، سبب شکّ و نفاق است و از بین نمی‌رود.

إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ مگر آن دلها از جا کنده و قطعه قطعه شود که در آن صورت آن را فراموش کنند و شکّ و شـبهه‌ای باقی نماند. «تقطّع» با تشدید و تخفیف هر دو خوانده شده است و می‌توان گفت:

قطع دلهای منافقان در حقیقت آن است که آنها را به قتل برسانند و یا در آتش دوزخشان افکنند.

در قرائت امام صادق علیه السّلام به جای کلمه «إلّا» إلی خوانده شد و در قرائت عبد اللَّه و لو تقطّعت قلوبهم گفته شده است. بعضی در معنای «قطع» چنین گفته‌اند:

مگر این که توبه کنند و از پشیمانی بر کار خود دلهایشان از شک و نفاق بریده و جدا شود.

## آیات ۱۱۱ تا ۱۱۲

آیات ۱۱۱ تا ۱۱۲

إِنَّ اللَّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ یُقاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَیَقْتُلُونَ وَ یُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَیْهِ حَقًّا فِی التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِیلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفی بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَیْعِکُمُ الَّذِی بایَعْتُمْ بِهِ وَ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ (۱۱۱) التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاکِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ (۱۱۲)

۹۲

ترجمه:

خداونـد از مؤمنان جانها و مالهایشان را می‌خرد تا به آنها بهشت دهد، آنها در راه خدا پیکار می‌کنند، می‌کشـند و کشـته می‌شوند، این وعده‌ایست بر خدا، که در تورات و انجیل و قرآن قطعی شده و چه کسـی از خدا به عهدش وفادارتر است، پس بدین معامله که انجام داده‌اید خرسند باشید و این است کامیابی بزرگ. (۱۱۱)

این مؤمنان، توبه کنندگان و عبادتکاران و سپاس گویان و سیاحت کنندگان و رکوع گزاران و سجده آوران و آمران به معروف و نهی کنندگان از منکر و مرزداران قانون الهی می‌باشند و به این مؤمنان مژده و بشارت بده. (۱۱۲)

تفسیر:

أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ خداوند سبحان در این آیه از این معنا که: وقتی اهل ایمان، جان و مال بذل می‌کنند در ازایش به بهشت نائل می‌شوند، تعبیر به خرید کرده و از باب تشبیه، ثواب را «بها» و کارهای نیک آنها را هم، کالا قرار داده است. روایت شده است که خداوند با مؤمنان، معامله می‌کند و در این معامله بهایی را که از آنها دریافت می‌دارد بسیار بالا برده است. از امام صادق علیه السّلام نقل شده است:

برای بدنهای شما، بهایی، جز بهشت نیست، پس جز به بهشت آنها را معامله نکنید. (۱) از حسن نقل شده است:

جانها را او آفریده و ثروتها را هم او داده است. روایت شده است که وقتی انصار در عقبه با پیامبر بیعت کردند، عبد اللَّه بن رواحه گفت:

یا رسول خدا آنچه می‌خواهی برای پروردگارت و خودت در این قرارداد شرط کن.

رسول خدا فرمود:

برای پروردگارم شرط می‌کنم که او را بپرستید و برای او شرک

- - -

۱ - لَیسَ لأبدانکم ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِیعُوهَا إِلَّا بِهَا.



نیاورید و برای خودم شرط می‌کنم که از آنچه برای خود نمی‌پسندید برای من هم نپسندید. ابن رواحه گفت:

وقتی که چنین کردیم جز ایمان چیست؟ پیامبر فرمود:

بهشت شما راست. آنها گفتند:

معامله امضا شد، اقاله نمی‌کنیم و تقاضای اقاله هم نداریم.

یُقْتَلُونَ فعل مضارع به معنای امر به کار رفته: باید مبارزه کنند، مثل آیه:

تُجاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ (۱) در راه خدا جهاد کنید و بعد، می‌فرماید:

یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوبَکُمْ (۲)، تا خدا گناهانتان را بیامرزد.

فَیَقْتُلُونَ وَ یُقْتَلُونَ اول معلوم و دوم مجهول و بر عکس نیز خوانده شده است.

وَعْداً عَلَیْهِ حَقًّا مصدر تأکید کننده است:

وعده‌ای که خداوند به مبارزان در راهش داده و عده‌ایست ثابت که در تورات و انجیل آن را ثبت نموده، چنان که در قرآن ذکر کرده است.

وَ مَنْ أَوْفی بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ هیچ کس از خداوند به عهد خود وفا کننده‌تر نیست، چرا که خلف وعد و پیمان شکنی زشت و انسان کریم چنین کاری نمی‌کند - گر چه بر انسانها به خاطر نیازشان جایز است - تا چه رسد خداوند کریم که هیچ گونه نیازی ندارد و هیچ قبحی از او روا نیست.

فَاسْتَبْشِرُوا از این داد و ستد شادمان باشید که کالایی فناپذیر را به بهایی جاودان فروختید و زایل شونده‌ای را دادید و بی‌زوالی را گرفتید.

وَ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ و الظّفر، العظیم این است پیروزی بزرگ و هیچ عبارتی برای تشویق به جهاد، نیکوتر و رساتر از این نیست.

التَّائِبُونَ مرفوع به مدح است به تقدیر: هم التائبون و مراد مؤمنان یاد شده است.

- - -

۱ - صف ۱۱ و ۱۲ و - مجزوم بودن «یغفر» دلیل بر این است که «تجاهدون» به معنای امر است.

۲ – همان.

۹۴

ابی بن کعب و عبد اللَّه و امام باقر و صادق علیه السّلام نیز نصب را در: «التائبین» تا «و الحافظین» از باب مدح دانسته‌اند و می‌توان گفت مجرور است که صفت برای «مؤمنین» در آیه قبل باشد، وجه دیگر: «التائبون» مبتدا و خبرش: «العابدون» و ما بعدش خبر بعد از خبر است. معنای آیه این است:

توبه کنندگان از کفر در حقیقت، جمع کنندگان این خصلتهایند و عبادت کنندگان، کسانی‌اند که در عبادت خداوند اخلاص دارند.

السَّائِحُونَ روزه گیران، از این جهت که از به کار بردن شهوات نفسانی امتناع می‌کنند تشبیه شده‌اند به کسانی که در روی زمین به سیاحت می‌پردازند.

بعضی گفته‌اند:

منظور طالبان علم‌اند که در زمین به گردش می‌پردازند و علم را هر آنجا که گمان می‌برند، جستجو می‌کنند.

وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ کسانی که فرمانهای الهی را رعایت و از منهیّات خداوند، اجتناب و دوری می‌کنند.

## آیات ۱۱۳ تا ۱۱۴

آیات ۱۱۳ تا ۱۱۴

ما کانَ لِلنَّبِیِّ وَ الَّذِینَ آمَنُوا أَنْ یَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِکِینَ وَ لَوْ کانُوا أُولِی قُرْبی مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحِیمِ (۱۱۳) وَ ما کانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهِیمَ لِأَبِیهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِیَّاهُ فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهِیمَ لَأَوَّاهٌ حَلِیمٌ (۱۱۴)

ترجمه:

پیامبر و مؤمنان حق ندارند که برای مشرکین طلب آمرزش کنند، پس از آن که برایشان روشن شد که اینها اهل دوزخند، هر چند که از خویشانشان باشند. (۱۱۳)

ابراهیم که برای پدرش طلب آمرزش

۹۵

کرد فقط به جهت وعده‌ای بود که به او داده بود امّا وقتی که برایش روشن شد که او، دشمن خداست، از او بیزاری جست، زیرا ابراهیم بسیار توبه کننده و بردبار بود. (۱۱۴)

تفسیر:

از حسن نقل شده است که گروهی از مسلمانان به پیامبر گفتند:

آیا برای پدران و مادرانمان که در زمان جاهلیت و بی‌دینی از دنیا رفته‌اند نمی‌توانیم از خداوند طلب آمرزش کنیم؟ آیه مورد بحث در این باره نازل شد که هیچ پیامبر و مؤمنی را سزاوار نیست که در حق کافر دعا و طلب مغفرت کند و این امر از نظر حکمت الهی درست نیست، اگر چه از خویشانشان باشند و این حکم، در صورتیست که معلوم باشد که آنها، مشرک از دنیا رفته‌اند.

إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِیَّاهُ مگر این که به آنها قولی داده باشد، چنان که حضرت ابراهیم قبلا به پدر خوانده‌اش وعده داده بود که برایش طلب آمرزش کند و گفت:

لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَکَ (۱). قرائت حسن در آیه مورد بحث: وعدها أباه، نیز بر همین معنا دلالت می‌کند.

فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهُ وقتی که از طریق وحی برای ابراهیم معلوم شد که او در حالت کفر مرده و اصلا ایمان نداشته، از او بیزاری جست.

لَأَوَّاهٌ بر وزن فعّال از «أوه» : ناله کردن، کسی که بسیار ناله و گریه و دعا کند و فراوان به یاد خدا باشد.

## آیات ۱۱۵ تا ۱۱۶

آیات ۱۱۵ تا ۱۱۶

وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۱۵) إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا نَصِيرٍ (۱۱۶)

- - -

۱ - (ممتحنه / ۴).

۹۶

ترجمه:

هرگز چنین نبوده است که خداوند، پس از آن که گروهی را هدایت کرده، گمراهشان سازد، مگر آنچه را که باید از آن بپرهیزند برایشان بیان کند، زیرا خداوند به هر چیز داناست. (۱۱۵)

حکومت آسمانها و زمین از آن خداست، او زنده می‌کند و می‌میراند و برای شما، جز خداوند، دوست و یاوری نیست. (۱۱۶)

تفسیر:

خداوند بندگانش را که به سوی دین اسلام هدایت کرده، مورد مؤاخذه و کیفر قرار نمی‌دهد آنان را گمراه نمی‌نامد و به خاطر مرتکب شدن برخی کارهای خلاف آنان را به خواری و ذلّت نمی‌کشاند مگر، پس از آن که ممنوعیّت آنها را برایشان بیان کرده و به آنان گفته باشد که از این امور باید بپرهیزید، زیرا عقوبت پیش از بیان سزاوار نیست.

ما يَتَّقُونَ مراد چیزهاییست که به خاطر نهی تشریعی باید از آن، دوری کرد، امّا چیزهایی که زشتی و ممنوعیّت آنها از طریق عقل معلوم است نیازی به منع از راه وحی ندارد.

## آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹

آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹

لَقَدْ تابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي ساعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ ما كادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِيمٌ (۱۱۷) وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۱۱۸) يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ (۱۱۹)

۹۷

ترجمه:

همانا خداوند توبه پیامبر و مهاجران و انصار را که در زمان عسرت و شدّت، از او، پیروی کردند، پذیرفت، پس از آن که نزدیک بود دلهای گروهی از آنان، از حق منحرف شود، سپس خداوند توبه آنها را پذیرفت، چرا که او نسبت به آنان مهربان و بسیار رحیم است. (۱۱۷)

و نیز آن، سه نفر را که (از جنگ) بازماندند، تا زمانی که زمین با همه وسعتش بر آنها تنگ شد و جانهایشان بر آنان به تنگ آمد و دانستند که از خدا پناهگاهی جز به سوی او نیست، پس در آن هنگام خداوند آنان را مشمول رحمت خود ساخت تا بر توبه خود ثابت بمانند، که خداوند توبه پذیر و مهربان است. (۱۱۸)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، تقوای خدا پیشه کنید و با راستگویان باشید. (۱۱۹)

تفسیر:

ذکر پیامبر در زمره توبه کنندگان فقط به عنوان تبرّک است و به این جهت که آن حضرت، سبب توبه آنها بود و گرنه معلوم است که او، کاری خلاف انجام نداده بود که لازم باشد توبه کند. روایت شده است که حضرت رضا علیه السّلام آیه را چنین قرائت می‌کردند:

لقد تاب اللّه بالنّبیّ علی المهاجرین...

«خدا به واسطه پیامبر توبه آنها را قبول کرده است». در این آیه خداوند مؤمنان را وادار به توبه کرده و بیان فرموده است که هیچ مؤمنی بی‌نیاز از توبه و استغفار نیست.

فِی ساعَةِ الْعُسْرَةِ در وقت سختی، گاهی کلمه «ساعة» به معنای مطلق زمان به کار

۹۸

می‌رود مثل «غداة» و «عشیّة» و «یوم»، مثل قول شاعر:

عشیّة قارعنا جذام و حمیرا (۱)

و مثل شعر دیگر:

غداة طفت علماء بکر بن وائل (۲)

(علماء علی الماء) عشیه و غداة به معنای مطلق زمان به کار رفته است.

الْعُسْرَةِ منظور حالت سختیست که مردم در جنگ تبوک داشتند که ده نفر به تناوب، بر یک شتر سوار می‌شدند، خوراکشان جو، با سبوس و خرمای کرم زده و چربی گوشت فاسد شده بود. سختی بر آنها به حدّی رسیده بود که یک خرما را بین دو نفر تقسیم می‌کردند و چه بسا که یک خرما را چند نفر به نوبت می‌مکیدند تا آب دهانشان را با آن بیالایند و در شدّت گرمای تابستان، از قحطی و نیز کم آبی در مضیقه و سختی بودند.

کادَ یَزِیغُ قُلُوبُ فَرِیقٍ مِنْهُمْ (۳) نزدیک بود دلهای گروهی از آنان در این جنگ از راه ایمان، یا از پیروی پیامبر، منحرف شود. در فعل «کاد» ضمیر «أمر» و «شأن» نهفته است و سیبویه این را شبیه به قول عربها دانسته است که می‌گویند:

لیس خلق اللّه مثله. (۴) «یزیغ» به «ی» : مفرد مذکّر غایب، نیز خوانده شده است. بعضی گفته‌اند:

یک عدّه از مسلمانان، تصمیم گرفتند بدون اجازه از جنگ منصرف شوند، امّا خداوند آنان را حفظ کرد تا این که به جنگ رفتند.

- - -

۱ - زمانی که با «جذام» و «حمیر» می‌جنگیدیم:

مراد این است که وقتی با این دو قبیله روبرو شدیم دانستیم که چنان که ما خیال می‌کردیم ناتوان نیستند بلکه قوی و نیرومند هستند.

۲ - زمانی که قبیله بکر بن وائل بر روی آب قرار گرفت، کنایه از این که این گروه مقامی عالی دارند که هیچ کس بر آنها برتری ندارد مثل این که چیزی بر روی آب قرار دارد هیچ روی آن نمی‌تواند واقع شود «علماء» مخفف علی الماء است یعنی بر روی آب.

۳ - مرحوم طبرسی اصل قرائت در آیه را، با «ت» گرفته و قرائت با «ی» را هم قول دیگر شمرده و حال آن که صورت مشهور در قرآن قرائت با «ی» است. پاورقی تصحیح استاد گرجی.

۴ - چنین چیزی نیست که خداوند مثل خود را آفریده باشد، در این جمله، امر در تقدیر است.

۹۹

ثُمَّ تابَ عَلَیْهِمْ پس از این انحراف، خداوند توبه آنها را پذیرفت، زیرا او، نسبت به آنان مهربان و رحیم است:

گذشته آنها را با رأفت و رحمت خود جبران فرمود.

وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا سه نفر: کعب پسر مالک، مرارهٔ پسر ربیع و هلال پسر امیّه، بودند. از قبول توبه باز ماندند و با پذیرش توبه دیگران (ابو لبابه و یارانش) (۱) قبولی توبه آنها به تأخیر افتاد.

بعضی گفته‌اند:

وقتی که از رفتن به جنگ تبوک، سرباز زدند، مسلمانان آنها را پشت سر گذاشتند.

فعل «خلفوا» به قرائت اهل بیت: و ابو عبد الرحمن سلمی، «خالفوا» خوانده شده است.

بِما رَحُبَتْ زمین با وسعتش (بر آنها تنگ شد) این کنایه است از تحیّر آنها در کارشان: که گویا در روی زمین پهناور، جایی برای سکونت خود نمی‌یافتند.

وَ ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ از بسیاری وحشت و غم، دلهایشان تنگ شده بود، احساس دلتنگی می‌کردند.

وَ ظَنُّوا دانستند، جایی که از خشم خداوند به آن پناه ببرند، جز به سوی او نیست.

ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا خداوند چند مرتبه توبه آنها را پذیرفت و بر آنها رحمت کرد تا بر توبه خود ثابت قدم بمانند، یا به این جهت که باز هم اگر از آنها گناهی سر زد در آینده، توبه کنند، زیرا می‌دانند که خداوند بسیار پذیرنده است، توبه کسی را که توبه کند، هر چند در روزی هفتاد مرتبه توبه خود را بهم زند.

مَعَ الصَّادِقِينَ ... با کسانی باشید که در دین خدا از نظر نیّت و گفتار و کردار راستی و صداقت، دارند.

- - -

۱ - کشّاف.

۱۰۰

به قول امام باقر علیه السّلام یعنی: با آل محمّد صلّی اللّه علیه و آله باشید و ابن عباس: «من الصادقین» خوانده و این قرائت از امام صادق علیه السّلام نیز نقل شده است.

## آیات ۱۲۰ تا ۱۲۱

آیات ۱۲۰ تا ۱۲۱

ما كانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَ لا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ وَ لا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لا يَطَؤُنَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَ لا يَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۱۲۰) وَ لا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً وَ لا يَقْطَعُونَ وادِياً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ (۱۲۱)

ترجمه:

سزاوار نیست که اهل مدینه و بادیه نشینانی که اطراف آنهایند از رسول خدا تخلّف جویند و برای حفظ جان خویش نباید از جان او چشم بپوشند، زیرا در راه خدا به آنها هیچ تشنگی و خستگی و گرسنگی، نخواهد رسید و هیچ گامی که موجب خشم کافران شود بر نمی‌دارند و ضربه‌ای از دشمن نمی‌خورند مگر این که به آن سبب عمل صالحی برایشان نوشته می‌شود، زیرا خداوند پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌کند. (۱۲۰)

و هیچ نفقه کوچک و بزرگی انفاق نمی‌کنند و هیچ سرزمینی را نمی‌پیمایند مگر این که برای آنها نوشته می‌شود، تا خداوند آنها را به عنوان بهترین اعمالشان پاداش دهد. (۱۲۱)

۱۰۱

تفسیر:

ظاهر این آیه خبر و معنایش نهی است، مثل این قول خداوند:

وَ ما کانَ لَکُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ «نباید رسول خدا را آزار دهید». (احزاب / ۵۳) وَ لا یَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ در این بخش از آیه خداوند مردم را امر کرده است که در سختیها و گرفتاریها با پیامبر همراه باشند و ناملایمات را همراه او، با میل و رغبت بچشند.

«ذلک» اشاره به مطلبیست که جمله: ما کان لهم أن یتخلّفوا، بر آن دلالت دارد، یعنی مخالفت نکردن با پیامبر واجب است، زیرا در راه جهاد، هیچ تشنگی طاقت فرسا و رنج فوق العاده و گرسنگی بسیاری را تحمّل نمی‌کنند و گامهای خود و لگدهای اسبان و پاهای شترهایشان را در جایی که کافران را به خشم در آورد نمی‌گذارند و در سرزمین کافران تصرّفی که مایه دلتنگی آنها باشد، انجام نمی‌دهند و هیچ ضربه‌ای از دشمن نمی‌خورند. هیچ مصیبتی از قبیل کشتن یا اسارت یا هر امری که آنها را غمگین کند، از دشمن نمی‌بینند، مگر این که در مقابل هر یک از این صدمات خداوند برایشان عمل صالحی ثبت و ضبط می‌فرماید و در نزد خداوند استحقاق ثواب می‌یابند. «موطئ» ممکن است (محلّ ورود باشد)، مثل «مورد» و ممکن است اسم مکان باشد. «نیل» ممکن است مصدر تأکید کننده باشد و جایز است به معنای «منیل» (اسم مفعول بر وزن مبیع) باشد و شامل هر چیزیست که باعث ناراحتی و ضرر آنها باشد.

وَ لا یَقْطَعُونَ وادِیاً در راه رفت و برگشت از هیچ زمینی عبور نمی‌کنند، «وادی» :

کناره‌های کوه‌ها و نیزارها که محل عبور سیل است می‌باشد اسم فاعل از «ودی» به معنای: «سال» روان شد. «ودی» نیز از همین مادّه است (وادی، ودی، ودیّ آبی که بعد از بول بیرون می‌آید. شرح استاد گرجی نقل از صحاح).

إِلَّا کُتِبَ لَهُمْ مگر این که این انفاقها و طی طریقها برای آنها نوشته می‌شود.

۱۰۲

لِیَجْزِیَهُمُ متعلق به «کتب» است، یعنی نفقات و پیمودن بیابانها در نامه اعمالشان نوشته می‌شود که پاداش آنها به حساب آید.

## آیات ۱۲۲ تا ۱۲۵

آیات ۱۲۲ تا ۱۲۵

وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ (۱۲۲) یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ وَ لْیَجِدُوا فِیکُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ (۱۲۳) وَ إِذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ أَیُّکُمْ زادَتْهُ هذِهِ إِیماناً فَأَمَّا الَّذِینَ آمَنُوا فَزادَتْهُمْ إِیماناً وَ هُمْ یَسْتَبْشِرُونَ (۱۲۴) وَ أَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلَی رِجْسِهِمْ وَ ماتُوا وَ هُمْ کافِرُونَ (۱۲۵)

ترجمه:

شایسته نیست که همه مؤمنان (برای طلب علم) کوچ کنند، (حال که این امکان ندارد) پس چرا از هر فرقه‌ای، گروهی کوچ نکنند که در مسائل دینی تحقیق کنند و وقتی که به سوی قوم خود برگشتند آنها را انذار کنند تا شاید بترسند. (۱۲۲)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با کافرانی که مجاور شمایند پیکار کنید و باید آنها در شما خشونتی احساس کنند و این را بدانید که خداوند با پرهیزکاران است. (۱۲۳)

و هر گاه سوره‌ای نازل شود، برخی از آنها (منافقان) گویند:

این سوره ایمان کدام یک از شماها را افزایش داد؟ (به اینها بگو:)

امّا کسانی را که ایمان آوردند، بر ایمانشان می‌افزاید و شاد می‌شوند. (۱۲۴)

- و امّا آنهایی که در دلهایشان بیماری وجود دارد (آنچه نازل می‌شود) پلیدی

۱۰۳

بر پلیدیشان می‌افزاید و در حال کفر بمیرند. (۱۲۵)

تفسیر:

لِیَنْفِرُوا «لام» برای تأکید نفی است:

کوچ کردن همه مؤمنان از وطنهایشان برای تحصیل علم و یادگیری احکام، امریست نادرست و غیر ممکن. از این مطلب چنین معلوم می‌شود که اگر شایسته و ممکن می‌بود و موجب فساد و تباهی نمی‌شد، بر همه واجب و لازم بود، چرا که طلب علم بر هر مسلمانی واجب است.

فَلَوْ لا نَفَرَ پس حال که برای همه مردم امکان کوچ کردن نیست، چرا از هر فرقه‌ای، تعدادی کوچ نکنند؟

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ تحمل رنج کنند، تا در مسائل دینی تخصّص یابند و برای بدست آوردن آن بکوشند.

وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ هدفشان از بدست آوردن تخصّص دینی، انذار و ارشاد مردمشان باشد. لعلّهم یحذرون: به امید این که از کیفر الهی بترسند و او را اطاعت کنند.

قاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ با آن عدّه از کافران که نزدیک شمایند، بجنگید، زیرا وقتی که جنگ در برابر تمام کافران واجب باشد، هر چه نزدیکتر باشد، واجب‌تر است.

مثل: وَ أَنْذِرْ عَشِیرَتَکَ الْأَقْرَبِینَ «خویشاوندان نزدیکت را انذار کن».

(شعراء / ۲۱۴) بدین جهت رسول خدا نخست با قوم خود مبارزه کرد و سپس با دیگران.

بعضی گفته‌اند مراد از کافران نزدیک، بنی قریظه و بنی نضیر و اهل فدک و خیبر بودند، امّا همان تفسیر اول بهتر است، زیرا این سوره در سال نهم از هجرت نازل شد و در آن زمان پیغمبر از این دشمنان فراغت یافته بود.

وَ لْیَجِدُوا فِیکُمْ غِلْظَةً باید کفار احساس کنند که شما در مبارزه با آنها سخت

۱۰۴

تحمّل دارید، مثل: وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ (آیه ۷۳ همین سوره).

فَمِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ برخی از منافقان به برخی دیگر می گویند:

این سوره، ایمان کدام یک از شما را افزایش داد؟ این حرف را منافقان برای مسخره کردن مؤمنان می گویند، زیرا مؤمنان اعتقاد دارند که با آمدن وحی الهی علم و ایمانشان افزایش می‌یابد.

فَزادَتْهُمْ إِیماناً نزول وحی برای مؤمنان موجب افزایش تصدیق و یقین و اطمینان در دلهایشان می‌شود.

فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلَی رِجْسِهِمْ و در کافران، باعث افزایش کفری دیگر بر کفرشان می‌شود (رجس: پلیدی مساوی با کفر است) زیرا با تجدید شدن وحی کفر و نفاقی نو از آنها سر می‌زند پس کفرشان زیاد و محکمتر می‌شود.

## آیات ۱۲۶ تا ۱۲۹

آیات ۱۲۶ تا ۱۲۹

أَ وَ لا یَرَوْنَ أَنَّهُمْ یُفْتَنُونَ فِی کُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَیْنِ ثُمَّ لا یَتُوبُونَ وَ لا هُمْ یَذَّکَّرُونَ (۱۲۶) وَ إِذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ هَلْ یَراکُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یَفْقَهُونَ (۱۲۷) لَقَدْ جاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِکُمْ عَزِیزٌ عَلَیْهِ ما عَنِتُّمْ حَرِیصٌ عَلَیْکُمْ بِالْمُؤْمِنِینَ رَؤُفٌ رَحِیمٌ (۱۲۸) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِیَ اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیمِ (۱۲۹)

ترجمه:

آیا نمی‌بینند که در هر سال یکی یا دو مرتبه آزمایش

۱۰۵

می‌شوند، باز هم توبه نمی‌کنند و متذکّر نمی‌شوند. (۱۲۶)

و هر وقت سوره‌ای نازل می‌شود بعضی از آنها به بعض دیگر نگاه می‌کنند (و می‌گویند) : آیا کسی شما را می‌بیند، آن گاه باز می‌گردند، خدا دلهایشان را برگرداند، زیرا قومی نادانند. (۱۲۷)

پیامبری از خود شما به سویتان آمد، که رنج بردن شما بر او گران است و اصرار به هدایت شما دارد و نسبت به مؤمنان رؤوف و مهربان است. (۱۲۸)

پس اگر روی برگردانند، بگو:

خدا مرا بس است، معبودی جز او نیست، توکّلم بر اوست، او پروردگار عرش بزرگ است. (۱۲۹)

تفسیر:

أ وَ لا یَرَوْنَ به صیغه مخاطب نیز خوانده شده:

«او لا ترون».

یُفْتَنُونَ به وسیله بیماری و قحطی و گرفتاریهای دیگر، آزمایش می‌شوند و باز هم دست بردار نیستند و از نفاق خود توبه نمی‌کنند و متذکّر نمی‌شوند، عبرت نمی‌گیرند. معنای دیگر آیه این است که مبتلا ـ می‌شوند، به جهاد با پیامبر اکرم و مشاهده می‌کنند که خداوند یاری و پیروزی بر او نازل می‌کند.

معنای سوم این که شیطان آنها را مفتون می‌سازد، پس عهدی را که با رسول خدا بسته‌اند در هم می‌شکنند و او آنها را به قتل می‌رساند و خوارشان می‌سازد، باز هم ترک نفاق نمی‌کنند.

نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ با حالتی که منکر وحی بودند با چشمان خود به هم دیگر اشاره می‌کردند و می‌گفتند:

آیا کسی از مسلمانان شما را می‌بیند، زیرا ما می‌خواهیم برویم چرا که حوصله شنیدن سخنان او (پیامبر صلّی اللَّه علیه و آله) را نداریم.

معنای دیگر این آیه این است:

با زیر چشمی به هم نگاه و مشورت می‌کردند که چگونه از مجلس بیرون بروند و فرار کنند و بالاخره در رفتند.

صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ این جمله نفرینی‌ست برای منافقان: خدا خوارشان سازد و می‌توان جمله را خبری دانست یعنی: خداوند دلهای آنها را از آنچه در دلهای

۱۰۶

مؤمنان قرار دارد که همان شرح صدر است خالی و بی‌بهره قرار داده است، زیرا آنها قومی نادانند.

لا یَفْقَهُونَ تدبّر نمی‌کنند تا بفهمند و آگاه شوند.

مِنْ أَنْفُسِکُمْ پیامبری از جنس و از فامیل شما: عربی و قرشی مثل خودتان و چون جزئی از شماست، بر او سخت است که ببیند بر شما امر ناپسند و مکروهی برسد و از این می‌ترسد که سرانجام به کیفری سخت و عذابی دردناک مبتلا شوید.

حَرِیصٌ عَلَیْکُمْ نمی‌خواهد که حتی یک نفر از شما، از سعادت و نیک‌بختی که در سایه دین و آئین او، وجود دارد، محروم و بی‌نصیب شود.

بِالْمُؤْمِنِینَ نسبت به اهل ایمان، خواه از شما باشند یا غیر شما رؤوف و مهربان است.

مِنْ أَنْفُسِكَمْ با فتح «فا» نیز خوانده شده:

از شریفترین و با فضیلت‌ترین شما و بعضی گفته‌اند:

این قرائت رسول خدا و فاطمه زهرا علیها السّلام است.

فَإِنْ تَوَلَّوْا پس اگر از ایمان آوردن به تو اعراض کنند، از خدا کمک بگیر و کارت را به او واگذار کن که او در مقابل آنها تو را بس است و تو را بر آنها پیروز گرداند.

بعضی گفته‌اند:

این آیه آخرین آیه‌ایست که بر پیامبر نازل شده و این سوره آخرین سوره کاملیست که فرود آمده است.

سعید بن جبیر می گوید:

از ابن عباس درباره سوره توبه، سؤال کردم، گفت:

این سوره رسوا کننده است:

آن قدر با نزول کلمات «منهم» و «منهم» برای شرح حال منافقان، ادامه می‌داد تا آنجا که ترسیدیم کسی از ما باقی نماند جز این که نامش جزء منافقان برده شود.

## درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَیْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف ) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی

ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از

پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».

مرکز تحقیقات رایانه‌ای

قائمیه اصفهان

برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹