دروس حوزه - پایه هفتم

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،1389  
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 ۱۳89.  
مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه  
موضوع : حوزه و دانشگاه.  
موضوع : حوزه‌های علمیه-- ایران.  
موضوع : دانشگاه‌ها و مدارس عالی-- ایران.  
شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فرائد الاصول (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.  
\*\*\*\*\* [2] \*\*\*\*\*  
و لما کان بعضهم ما اهتدوا بنور التوفیق إلی ما فیه من التدقیق و التحقیق، سألونی أن أعلق علیه و أضیف إلیه ما استفدته حین قراء تی علیه - دام ظله العالی - بیانا للکتاب و تقریبا للمدعی إلی الحق و الصواب و کان مع إختصاره و سهولة إستنساخه و اکتثاره فی غایة العزة و الندرة و لا یکاد أیدی الکتاب تکفی لکفایته، مع ما بهم من السعی فی تکثیر کتابته و کان إنطباعه موجبا للشیاع و باعثا علی مزید الانتفاع، فبادر بعض من ساعده التوفیق بعد إطلاعه إلی إکثاره باطباعه و لامتیاز ما فیه من المطالب وجودة ما احتوی من العجائب سمی ب «فرائد الاصول» فی تمییز المزیف عن المقبول.  
رزقنا الله و إیاه حسن المآب، إنه هو الکریم الوهاب، بحق محمد و آله الاطیاب.  
قال: بسم الله الرحمن الرحیم فاعلم أن المکلف إذا إلتفت إلی حکم شرعی، فإما أن یحصل له الشک فیه أو القطع أو الظن.  
فإن حصل له الشک فالمرجع فیه هی القواعد الشرعیة الثابتة للشاک فی مقام العمل و تسمی بالاصول العملیة.  
و هی منحصرة فی أربعة، لان الشک إما أن یلاحظ فیه الحالة السابقة أم لا.  
و علی الثانی، فإما أن یمکن الاحتیاط أم لا.  
و علی الاول، فإما أن یکون الشک فی التکلیف أو فی المکلف به.  
فالاول مجری الاستصحاب و الثانی مجری التخییر و الثالث مجری أصالة البراءة و الرابع مجری قاعدة الاحتیاط.  
[فالاول مجری الاستحصاب و الثانی مجری أصالة البراءة و الثالث مجری قاعدة الاحتیاط و الرابع مجری قاعدة التخییر. خ ل].  
[و بعبارة أخری: الشک إما أن یلاحظ فیه الحالة السابقة أو لا.  
فالاول مجری الاستصحاب و الثانی إما أن یکون الشک فیه فی التکلیف أو لا.  
فالاول مجری أصالة البراءة و الثانی إما أن یمکن الاحتیاط فیه أو لا.  
فالاول مجری قاعدة الاحتیاط و الثانی مجری قاعدة التخییر. نسخة].  
و ما ذکرنا هو المختار فی مجاری الاصول الاربعة و قد وقع الخلاف فیها و تمام الکلام فی کل واحد موکول إلی محله.  
فالکلام یقع فی مقاصد ثلاثة: الاول فی القطع و الثانی فی الظن و الثالث فی الاصول العملیة المذکورة التی هی مرجع عند الشک.

المقصد الاول فی القطع

مقدمة

مقدمة فنقول: لا إشکال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه ما دام موجودا، لانه بنفسه طریق إلی الواقع.  
و لیس طریقیته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفیا.  
و من هنا یعلم أن إطلاق الحجة علیه لیس کإطلاق الحجة علی الامارات المعتبرة شرعا، لان الحجة عبارة عن الوسط الذی به یحتج علی ثبوت الاکبر للاصغر و یصیر واسطة للقطع بثبوته له، کالتغیر لاثبات حدوث العالم.  
فقولنا: (الظن حجة، أو البینة حجة، أو فتوی المفتی حجة)، یراد به کونه هذه الامور أوساطا لاثبات أحکام متعلقاتها.  
فیقال: هذا مظنون الخمریة و کل مظنون الخمریة یجب الاجتناب عنه.  
و کذلک قولنا: هذا الفعل مما أفتی المفتی بتحریمه، أو قامت البینة علی کونه محرما و کل ما کان کذلک فهو حرام.  
و هذا بخلاف القطع، لانه إذا قطع بوجوب شئ فیقال: هذا واجب و کل واجب یحرم ضده أو یجب مقدمته.  
و کذلک العلم بالموضوعات.  
فإذا قطع بخمریة شئ، فیقال: هذا خمر و کل خمر یجب الاجتناب عنه.  
و لا یقال: إن هذا معلوم الخمریة و کل معلوم الخمریة حکمه کذا.  
لان احکام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر.  
و الحاصل أن کون القطع حجة غیر معقول، لان الحجة ما یوجب القطع بالمطلوب، فلا یطلق علی نفس القطع.  
هذا کله بالنسبة إلی حکم متعلق القطع و هو الامر المقطوع.  
و أما بالنسبة إلی حکم آخر، فیجوز أن یکون القطع مأخوذا فی موضوعه، فیقال: إن الشئ المعلوم، بوصف کونه معلوما، حکمه کذا.  
و حینئذ فالعلم یکون وسطا لثبوت ذلک الحکم لمتعلقه و إن لم یطلق علیه الحجة، إذ المراد  
\*\*\*\*\* [5] \*\*\*\*\*  
بالحجة فی باب الادلة ما کان وسطا لثبوت أحکام متعلقة شرعا، لا لحکم آخر.  
کما إذا رتب الشارع الحرمة علی الخمر المعلوم کونهاخمرا، لا علی نفس الخمر و کترتب وجوب الاطاعة عقلا علی معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعی.  
و بالجملة فالقطع قد یکون طریقا للحکم ن و قد یکون مأخوذا فی موضوع الحکم.  
\* \* \*  
ثم ما کان منه طریقا لا یفرق فیه بین خصوصیاته من حیث القاطع به و أسباب القطع و أزمانه، إذ المفروض کونه طریقا إلی متعلقه، فیترتب علیه أحکام متعلقه و لا یجوز للشارع أن ینهی عن العمل به، لانه مستلزم للتناقض.  
فإذا قطع کون مائع بولا، من أی سبب کان، فلا یجوز للشارع أن یحکم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لان المفروض أنه بمجرد القطع یحصل له صغری و کبری، أعنی قوله: (هذا بول و کل بول یجب الاجتناب عنه، فهذا یجب الاجتناب عنه).  
فحکم الشارع بأنه لا یجب الاجتناب عنه مناقض له، إلا إذا فرض عدم کون النجاسة و وجوب الاجتناب من أحکام نفس البول، بل من أحکام ماعلم بولیته علی وجه خاص من حیث السبب أو الشخص أو غیرهما، [فخرج العلم حینئذ عن کونه طریقا] و یکون مأخوذا فی الموضوع.  
و حکمه أن یتبع فی إعتباره مطلقا أو علی وجه خاص دلیل ذلک الحکم الثابت الذی أخذ العلم فی موضوعه.  
فقد یدل علی ثبوت الحکم لشئ بشرط العلم به، بمعنی إنکشافه للمکلف من غیر خصوصیة للانکشاف.  
کما فی حکم العقل بحسن إتیان ما قطع العبد بکونه مطلوبا لمولاه و قبح ما یقطع بکونه مبغوضا، فإن مدخلیة القطع بالمطلوبیة أو المبغوضیة فی صیرورة الفعل حسنا أو قبیحا عند العقل لا یختص ببعض أفراده.  
و کما فی حکم الشرع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق بناء علی أن الحرمة و النجاسة الواقعیتین إنما تعرضان مواردهما بشرط العلم، لا فی نفس الامر، کما هو قول بعض.  
و قد یدل دلیل ذلک الحکم علی ثبوته لشئ بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص، مثل ما ذهب إلیه بعض الاخباریین من عدم جواز العمل فی الشرعیات بالعلم الغیر الحاصل من الکتاب و السنة، کما سیجئ و ما ذهب إلیه بعض من منع عمل القاضی بعلمه فی حقوق الله تعالی.  
و أمثلة ذلک بالنسبة إلی حکم غیر القاطع کثیرة، کحکم الشارع علی المقلد بوجوب الرجوع إلی  
\*\*\*\*\* [6] \*\*\*\*\*  
الغیر فی الحکم الشرعی إذا علم به من الطرق الاجتهادیة المعهودة.  
لا من مثل الرمل و الجفر، فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب علی القاطع الاخذ به فی عمل نفسه، إلا أنه لا یجوز للغیر تقلیده فی ذلک.  
و کذلک العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غیر الامامی من الطرق الاجتهادیة 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 الذی هو طریق إلی الواقع قیام الامارات الشرعیة 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 بأحد الطرفین أو أصالة عدم الزائد، لا یقوم مقامه إلا بدلیل خاص خارجی غیر أدلة حجیة مطلق الظن فی الصلاة و أصالة عدم الاکثر.  
و من هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة إستنادا إلی البینة أو الید علی قول و إن جاز تعویل الشاهد فی عمل نفسه بهما إجماعا، لان العلم بالمشهود به مأخوذ فی مقام العمل علی وجه الطریقیة، بخلاف مقام أداء الشهادة، إلا أن یثبت من الخارج أن کل ما یجوز العمل به من الطرق الشرعیة یجوز الاستناد إلیه فی الشهادة، کما یظهر من روایة حفص الواردة فی جواز الاستناد إلی الید.  
و مما ذکرنا یظهر أنه لو نذر أحد أن یتصدق کل یوم بدرهم ما دام متیقنا بحیاة ولده، فإنه لا یجب التصدق عند الشک فی الحیاة، 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 وسطا فی ترتب أحکام متعلقه، کما أشرنا إلیه سابقا - لکن الظن قد یؤخذ طریقا مجعولا إلی متعلقه و قد یؤخذ موضوعا للحکم، [سواء کان موضوعا علی  
\*\*\*\*\* [7] \*\*\*\*\*  
وجه الطریقیة لحکم متعلقه أو لحکم آخر یقوم مقامه سائر الطرق الشرعیة، فیقال حینئذ إنه حجة و قد یؤخذ موضوعا لا علی وجه الطریقة لحکم متعلقه أو لحکم آخر و لا یطلق علیه الحجة ح] ، فلا بد من ملاحظة دلیل ذلک ثم الحکم بقیام غیره من الطرق المعتبرة مقامه، لکن الغالب فیه الاول.  
\*\*\*\*\* [8] \*\*\*\*\*  
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 قد عرفت أن القاطع لا یحتاج فی العمل بقطعه إلی أزید من الادلة المثبتة لاحکام مقطوعه، فیجعل ذلک کبری لصغری قطع بها فیقطع بالنتیجة.  
فإذا قطع بکون شئ خمرا و قام الدلیل علی کون حکم الخمر فی نفسها هی الحرمة فیقطع بحرمة ذلک الشئ.  
لکن الکلام فی أن قطعه هذا هل هو حجة علیه من الشارع و إن کان مخالفا للواقع فی علم الله فیعاقب علی مخالفته، أو أنه حجة علیه إذا صادف الواقع؟ ، بمعنی أنه لو شرب الخمر الواقعی عالما عوقب علیه، فی مقابل من شربها جاهلا، لا أنه یعاقب علی شرب ما قطع بکونه خمرا و إن لم یکن خمرا فی الواقع.  
ظاهر کلماتهم فی بعض المقامات الاتفاق علی الاول، کما یظهر، من دعوی جماعة الاجماع علی أن ظان ضیق الوقت إذا أخر الصلاة عصی و إن إنکشف بقاء الوقت، فإن تعبیرهم بظن الضیق لبیان أدنی فردی الرجحان، فیشمل القطع بالضیق.  
نعم حکی عن النهایة و شیخنا البهائی التوقف فی العصیان، بل فی التذکرة: (لو ظن ضیق الوقت عصی لو أخر إن إستمر الظن و إن إنکشف خلافه فالوجه عدم العصیان)، إنتهی.  
و استقرب العدم سید مشایخنا فی المفاتیح.  
و کذا لا خلاف بینهم ظاهرا فی أن سلوک المظنون الخطر أو مقطوعه معصیة یجب إتمام الصلاة فیه و لو بعد إنکشاف عدم الضرر فیه، فتأمل و یؤیده بناء العقلاء علی الاستحقاق و حکم العقل بقبح التجری.  
\*\*\*\*\* [9] \*\*\*\*\*  
و قد یقرر دلالة العقل علی ذلک: بأنا إذا فرضنا شخصین قاطعین بأن قطع أحدهما بکون مائع معین خمرا و قطع الاخر بکون مائع آخر خمرا فشرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع و مخالفة الاخر، فإما أن یستحقا العقاب، أو لا یستحقه أحدهما، أو یستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر، أو العکس.  
لا سبیل إلی الثانی و الرابع و الثالث مستلزم لاناطة إستحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختیار و هو مناف لما یقتضیه العدل، فتعین الاول و یمکن الخدشة فی الکل.  
أما الاجماع، فالمحصل منه غیر حاصل و المسألة عقلیة، خصوصا مع مخالفة غیر واحد، کما عرفت من النهایة و ستعرف من قواعد الشهید، قدس سره و المنقول منه لیس حجة فی المقام.  
و أما بناء العقلاء، فلو سلم فإنما علی مذمة الشخص من حیث أن هذا الفعل یکشف عن وجود صفة الشقاوة فیه، لا علی نفس فعله، کمن إنکشف لهم من حاله أنه بحیث لو قدر علی قتل سیده لقتله، فإن المذمة علی المنکشف، لا الکاشف.  
و من هنا یظهر الجواب علی قبح التجری، فإنه لکشف ما تجری به عن خبث الفاعل لکونه جریئا عازما علی العصیان و التمرد، لا عن کون الفعل مبغوضا للمولی.  
و الحاصل: أن الکلام فی کون هذا الفعل الغیر المنهی عنه واقعا، مبغوضا للمولی من حیث تعلق إعتقاد المکلف بکونه مبغوضا، لا فی أن هذا الفعل المنهی عنه باعتقاد ینبئ عن سوء سریرة العبد مع سیده و کونه جریئا فی مقام الطغیان و المعصیة و عازما علیه، فإن هذا غیر منکر فی هذا المقام، کما سیجئ و لکن لا یجدی فی کون الفعل محرما شرعیا، لان إستحقاق المذمة علی ما کشف عنه الفعل لا یوجب إستحقاقه علی نفس الفعل و من المعلوم أن الحکم العقلی بإستحقاق الذم إنما یلازم إستحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.  
و أما ما ذکر من الدلیل العقلی فنلتزم بإستحقاق من صادف قطعه الواقع، لانه عصی إختیارا، دون من لم یصادف.  
قولک: (إن التفاوت بالاستحقاق و العدم لا یحسن أن یناط بما هو خارج عن الاختیار)، ممنوع، فإن العقاب بما لا یرجع بالاخرة إلی الاختیار قبیح، إلا أن عدم العقاب لامر لا یرجع إلی الاختیار قبحه غیر معلوم.  
کما یشهد به الاخبار الواردة فی أن: (مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَة کَانَ لَهُ مِثْلُ أجر مَنْ عَمِلَ بِهَا، مَنْ سَنَّ سُنَّةً سیئة کَانَ لَهُ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا).  
\*\*\*\*\* [10] \*\*\*\*\*  
فإذا فرضنا ان شخصین سنا سنة حسنة أو سیئة و اتفق کثرة العامل بأحدهما و قلة العامل بما سنه الاخر، فإن مقتضی الروایات کون ثواب الاول أو عقابه أعظم و قد إشتهر: (أن للمصیب أجرین و للمخطئ أجرا واحدا).  
و الاخبار فی أمثال ذلک فی طرفی الثواب و العقاب بحد التواتر.  
فالظاهر أن العقل إنما یحکم بتساویهما فی إستحقاق المذمة من حیث شقاوة الفاعل و خبث سریرته مع المولی، لا فی إستحقاق المذمة علی الفعل المقطوع بکونه معصیة.  
و ربما یؤید ذلک أنا نجد من أنفسنا الفرق فی مرتبة العقاب بین من صادف فعله الواقع و بین من لم یصادف.  
إلا أن یقال: إن ذلک إنما هو فی المبغوضات العقلائیة من حیث أن زیادة العقاب من المولی و تأکد الذم من العقلاء بالنسبة إلی من صادف إعتقاده الواقع لاجل التشفی المستحیل فی حق الحکیم تعالی، فتأمل، هذا.  
و قد یظهر من بعض المعاصرین: (التفصیل فی صورة القطع بتحریم شئ غیر محرم واقعا، فرجح إستحقاق العقاب بفعله، إلا أن یعتقد تحریم واجب غیر مشروط بقصد القربة، فإنه لا یبعد عدم إستحقاق العقاب علیه مطلقا أو فی بعض الموارد نظرا إلی معارضة الجهة الواقعیة للجهة الظاهریة، فإن قبح التجری عندنا لیس ذاتیا، بل یختلف بالوجوه و الاعتبارات.  
فمن إشتبه علیه مؤمن ورع بکافر واجب القتل، فحسب أنه ذلک الکافر و تجری فلم یقتله، فإنه لا یستحق الذم علی هذا الفعل عقلا عند من إنکشف له الواقع و إن کان معذورا لو فعل.  
و أظهر من ذلک ما لو جزم بوجوب قتل نبی أو وصی فتجری و لم یقتله.  
ألا تری أن المولی الحکیم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد إبنه و زعمه ذلک العدو فتجری و لم یقتله، أن المولی إذا إطلع علی حاله لا یذمه علی هذا التجری بل یرضی به و إن کان معذورا لو فعل.  
و کذا لو نصب له طریقا غیر القطع إلی معرفة عدوه، فأدی الطریق إلی تعیین إبنه فتجری و لم یفعل.  
و هذا الاحتمال حیث یتحقق عند المتجری لا یجدیه إن لم یصادف الواقع و لذا یلزمه العقل بالعمل بالطریق المنصوب، لما فیه من القطع بالسلامة من العقاب. بخلاف ما لو ترک العمل به، فإن المظنون فیه عدمها.  
\*\*\*\*\* [11] \*\*\*\*\*  
و من هنا یظهر أن التجری علی الحرام فی المکروهات الواقعیة أشد منه فی مباحاتها و هو فیها أشد منه فی مندوباتها و یختلف بإختلافها ضعفا و شدة کالمکروهات.  
و یمکن أن یراعی فی الواجبات الواقعیة ما هو الاقوی من جهاته و جهات التجری) إنتهی کلامه رفع مقامه.  
أقول: یرد علیه، أولا، منع ما ذکره من عدم کون قبح التجری ذاتیا، لان التجری علی المولی قبیح ذاتا، سواء کان لنفس الفعل و لکشفه عن کونه جریئا [کالظلم، بل هو قسم من الظلم] ، فیمتنع عروض الصفة المحسنة و فی مقابله الانقیاد لله سبحانه، فإنه یمتنع أن یعرض له جهة مقبحة.  
و ثانیا، أنه لو سلم أنه لا إمتناع فی أن یعرض له جهة محسنة، لکنه باق علی قبحه ما لم یعرض له تلک الجهة و لیس مما لا یعرض فی نفسه حسن و لا قبح إلا بملاحظة ما یتحقق فی ضمنه.  
و بعبارة أخری: لو سلمنا عدم کونه علة تامة للقبح، کالظلم، فلا شک فی کونه مقتضیا له، کالکذب و لیس من قبیل الافعال التی لا یدرک العقل بملاحظتها فی أنفسها حسنها و لا قبحها.  
و حینئذ فیتوقف إرتفاع قبحه علی إنضمام جهة یتدارک بها قبحه، کالکذب المتضمن لانجاء نبی.  
و من المعلوم أن ترک قتل المؤمن - بوصف أنه مؤمن فی المثال الذی ذکره کفعله لیس من الامور التی تتصف بحسن أو قبح، للجهل بکونه قتل مؤمن و لذا إعترف فی کلامه بأنه لو قتله کان معذورا.  
فإذا لم یکن هذا الفعل الذی تحقق التجری فی ضمنه مما یتصف بحس أو قبح، لم یؤثر فی إقتضاء ما یقتضی القبح، کما لا یؤثر فی إقتضاء ما یقتضی الحسن لو فرض أمره بقتل کافر فقتل مؤمنا معتقدا کفره، فإنه لا إشکال فی مدحه من حیث الانقیاد و عدم مزاحمة حسنه بکونه فی الواقع قتل مؤمن.  
و دعوی: (أن الفعل الذی یتحقق به التجری و إن لم یتصف فی نفسه بحسن و لا قبح لکونه مجهول العنوان، لکنه لا یمتنع أن یؤثر فی قبح ما یقتضی القبح بأن یرفعه، إلا أن نقول بعدم مدخلیة الامور الخارجة عن القدرة فی إستحقاق المدح و الذم و هو محل نظر بل منع.  
و علیه یمکن إبتناء منع الدلیل العقلی السابق فی قبح التجری)، مدفوعة - مضافا إلی الفرق بین ما نحن فیه و بین ما تقدم  
\*\*\*\*\* [12] \*\*\*\*\*  
من الدلیل العقلی، کما لا یخفی علی المتأمل بأن العقل مستقل بقبح التجری فی المثال المذکور.  
و مجرد تحقق ترک قتل المؤمن فی ضمنه، مع الاعتراف بأن ترک القتل لایتصف بحسن لا قبح، لا یرفع قبحه و لذا یحکم العقل بقبح الکذب و ضرب الیتیم إذا إنضم إلیهما ما یصرفهما إلی المصلحة إذا جهل الفاعل بذلک.  
ثم إنه ذکر هذا القائل فی بعض کلماته: (أن التجری إذا صادف المعصیة الواقعیة تداخل عقابهما).  
و لم یعلم معنی محصل لهذا الکلام، إذ مع کون التجری عنوانا مستقلا فی إستحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أرید به وحدة العقاب، فإنه ترجیح بلا مرجح.  
و سیجئ فی الروایة أن علی الراضی إثما و علی الداخل إثمین و إن أرید به عقاب زائد علی عقاب محض التجری، فهذا لیس تداخلا، لن کل فعل إجتمع فیه عنوانان من القبح یزید عقابه علی ما کان فیه أحدهما.  
\* \* \*  
و التحقیق أنه لا فرق فی قبح التجری بین موارده و أن المتجری لا إشکال فی إستحقاقه الذم من جهة إنکشاف خبث باطنه و سوء سریرته بذلک.  
و أما إستحقاقه للذم من حیث الفعل المتجری فی ضمنه، ففیه إشکال، کما إعترف به الشهید، قدس سره ، فیما یأتی من کلامه.  
نعم لو کان التجری علی المعصیة بالقصد إلی المعصیة، فالمصرح به فی الاخبار الکثیرة العفو عنه و إن کان یظهر من أخبار أخر العقاب علی القصد أیضا: مثل قوله صلی الله علیه و آله : (نیة الکافر شر من عمله) و قوله: (إنما یحشر الناس علی نیاتهم).  
و ما ورد من تعلیل خلود أهل النار فی النار و خلود أهل الجنة فی الجنة بعزم کل من الطائفتین علی الثبات علی ما کان علیه من المعصیة و الطاعة لو خلدوا فی الدنیا.  
و ماورد من: (أنه إذا إلتقی المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول فی النار.  
قیل: یا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول، قال: لانه أراد قتل صاحبه) و منا ورد فی العقاب علی فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، کغارس الخمر و الماشی  
\*\*\*\*\* [13] \*\*\*\*\*  
لسعایة مؤمن.  
و فحوی ما دل علی أن الرضا بفعل کالفعل، مثل قوله علیه السلام : (الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم و علی الداخل إثمان إثم الرضا و إثم الدخول) و یؤیده قوله تعالی: (إن تبدوا ما فی أنفسکم أو تخفوه یحاسبکم به الله).  
و ما ورد أن: (من رضی بفعل فقد لزمه و إن لم یفعل).  
و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی: (فلم قتلتموهم إن کنتم صادقین)، من أن نسبة القتل إلی المخاطبین مع تأخرهم عن القائلین بکثیر لرضاهم بفعلهم.  
و یؤیده قوله تعالی: (تلک الدار الاخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا و العاقبة للمتقین) و قوله تعالی: (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم).  
و یمکن حمل الاخبار الاول علی من إرتدع عن قصده بنفسه و حمل الاخبار الاخیرة علی من بقی علی قصده حتی عجز عن الفعل لا باختیاره.  
أو یحمل الاول علی من إکتفی بمجرد القصد و الثانیة علی من إشتغل بعد القصد ببعض المقدمات، کما یشهد له حرمة الاعانة علی المحرم، حیث عممه بعض الاساطین لاعانة نفسه علی الحرام و لعله لتنقیح المناط، لا للدلالة اللفظیة.  
\* \* \*  
و قد علم مما ذکرنا أن التجری علی أقسام یجمعها عدم المبالاة بالمعصیة أو قلتها.  
أحدها مجرد القصد إلی المعصیة و الثانی القصد مع الاشتغال بمقدماته و الثالث القصد مع التلبس بما یعتقد کونه معصیة و الرابع التلبس بما یحتمل کونه معصیة رجاء لتحقق المعصیة به و الخامس التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام و السادس التلبس به رجاء أن لا یکون معصیة و خوف أن یکون معصیة.  
و یشترط فی صدق التجری فی الثلاثة الاخیرة عدم کون الجهل عقلیا أو شرعیا، کما فی الشبهة المحصورة الوجوبیة أو التحریمیة و إلا لم یتحقق إحتمال المعصیة و إن تحقق إحتمال المخالفة للحکم الواقعی، کما فی موارد أصالة البراءة و إستصحابها.  
ثم إن الاقسام الستة کلها مشترکة فی إستحقاق الفاعل للمذمة من حیث خبث ذاته و جرأته  
\*\*\*\*\* [14] \*\*\*\*\*  
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 نیة المعصیة عقابا و لا ذما ما لم یتلبس بها.  
و هو مما ثبت فی الاخبار العفو عنه.  
و لو نوی المعصیة و تلبس بما یراه معصیة فظهر خلافها، ففی تأثیر هذه النیة نظر، من أنها لما لم تصادف المعصیة صارت کنیة مجردة و هی غیر مؤاخذ بها و من دلالتها علی إنتهاک الحرمة و جرأته علی المعاصی.  
و قد ذکر بعض الاصحاب أنه لو شرب المباح تشبها بشرب السکر فعل حراما.  
و لعله لیس لمجرد النیة، بل بإنضمام فعل الجوارح.  
و یتصور محل النظر فی صور: منها: ما لو وجد إمرأة فی منزل غیره، فظنها أجنبیة فأصبها، فبان أنها زوجته أو أمته.  
و منها: ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض فبانت طاهرة.  
و منها: لو هجم علی طعام بید غیره فأکله، فتبین أنه ملکه.  
و منها: لو ذبح شاة بظنها للغیر بقصد العدوان، فظهرت ملکه.  
و منها: ما إذا قتل نفسا بظن أنها معصومة، فبانت مهدورة.  
و قد قال بعض العامة: (نحکم بفسق المتعاطی ذلک، لدلالته علی عدم المبالاة بالمعاصی و یعاقب فی الاخرة ما لم یتب عقابا متوسطا بین الصغیرة و الکبیرة).  
و کلاهما تحکم و تخرص علی الغیب)، إنتهی.

الامرالثانی: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیة حجة

الامرالثانی: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیة حجة  
إنک قد عرفت أنه لا فرق فیما یکون العلم فیه کاشفا محضا بین أسباب العلم.  
و ینسب إلی غیر واحد من أصحابنا الاخباریین عدم الاعتماد علی القطع الحاصل من المقدمات العقلیة القطعیة الغیر الضروریة، لکثرة وقوع الاشتباه و الغلط فیها، فلا یمکن الرکون إلی شئ منها.  
فإن أرادوا عدم جواز الرکون بعد حصول القطع، فلا یعقل ذلک فی مقام إعتبار العلم من حیث الکشف و لو أمکن الحکم بعدم إعتباره لجری مثله فی القطع الحاصل من المقدمات الشرعیة طابق النعل بالنعل.  
و إن أرادوا عدم جواز الخوض فی المطالب العقلیة لتحصیل المطالب الشرعیة لکثرة وقوع الغلط و الاشتباه، فلو سلم ذلک و أغمض عن المعارضة، لکثرة ما یحصل من الخطأ فی فهم المطالب من الادلة الشرعیة، فله وجه.  
و حینئذ فلو خاض فیها و حصل القطع بما لا یوافق الحکم الواقعی لم یعذر فی ذلک، لتقصیره فی مقدمات التحصیل، إلا أن الشأن فی ثبوت کثرة الخطأ أزید مما یقع فی فهم المطالب من الادلة الشرعیة.  
و قد عثرت، بعدما ذکرت هذا، علی کلام یحکی عن المحدث الاسترابادی فی فوائده المدنیة، قال فی عداد ما استدل به علی إنحصار الدلیل فی غیر الضروریات الدینیة فی السماع عن الصادقین علیهم السلام ، قال: (الدلیل التاسع مبنی علی مقدمة دقیقة شریفة تفطنت بتوفیق الله تعالی.  
و هی أن العلوم النظریة قسمان، قسم ینتهی إلی مادة هی قریبة من الاحساس و من هذا القسم علم الهندسة و الحساب و أکثر أبواب المنطق.  
و هذا القسم لا یقع فیه الخلاف بین العلماء و الخطأ فی نتائج الافکار و السبب فی ذلک أن الخطأ فی الفکر  
\*\*\*\*\* [16] \*\*\*\*\*  
إما من جهة الصورة أو من جهة المادة.  
و الخطأ من جهة الصورة لا یقع من العلماء، لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقیمة.  
و الخطأ من جهة المادة لا یتصور فی هذه العلوم، لقرب المواد فیها إلی الاحساس.  
و قسم ینتهی إلی مادة هی بعیدة عن الاحساس.  
و من هذا القسم الحکمة الالهیة و الطبیعیة و علم الکلام و علم أصول الفقه و المسائل النظریة الفقهیة و بعض القواعد المذکورة فی کتب المنطق.  
و من ثم رفع الاختلافات و المشاجرات بین الفلاسفة فی الحکمة الالهیة و الطبیعیة و بین علماء الاسلام فی اصول الفقه و مسائل الفقه و علم الکلام و غیر ذلک.  
و السبب فی ذلک أن القواعد المنطقیة إنما هی عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة.  
إذ أقصی مایستفاد من المنطق فی باب مواد الاقیسة تقسیم المواد علی وجه کلی إلی أقسام.  
و لیست فی المنطق قاعدة بها یعلم أن کل مادة مخصوصة داخلة فی أی قسم من الاقسام و من المعلوم عند أولی الالباب إمتناع وضع قاعدة تکفل بذلک).  
ثم إستظهر ببعض الوجوه تأییدا لما ذکره و قال بعد ذلک: (فإن قلت: لا فرق فی ذلک بین العقلیات و الشرعیات.  
و الشاهد علی ذلک ما نشاهده من کثرة الاختلافات الواقعة بین أهل الشرع فی أصول الدین و فی الفروع الفقهیة.  
قلت: إنما نشأ ذلک من ضم مقدمة عقلیة باطلة بالمقدمة النقلیة الظنیة أو القطعیة و من الموضحات لما ذکرناه من أنه لیس فی 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  
\*\*\*\*\* [17] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [18] \*\*\*\*\*  
للمتأید بالدلیل النقلی و إلا فإشکال.  
و إن عارضه دلیل نقلی، فإن تأید ذلک العقلی بدلیل نقلی کان الترجیح للعقلی، إلا أن هذا فی الحقیقة تعارض فی النقلیات و إلا فالترجیح للنقلی، وفاقا للسید المحدث المتقدم ذکره و خلافا للاکثر.  
هذا بالنسبة إلی العقلی بقول مطلق.  
أما لو أرید به المعنی الاخص و هو الفطری الخالی عن شوائب الاوهام الذی هو حجة من حجج الملک العلام و إن شذ وجوده فی الانام ففی ترجیح النقلی علیه إشکال)، إنتهی.  
و لا أدری کیف جعل الدلیل النقلی فی الاحکام النظریة مقدما علی ما هو فی البداهة من قبیل (الواحد نصف الاثنین).  
مع أن ضروریات الدین و المذهب لم یزد فی البداهة علی ذلک.  
و العجب مما ذکره فی الترجیح عند تعارض العقل و النقل کیف یتصور الترجیح فی القطعیین و أی دلیل علی الترجیح المذکور.  
و أعجب من ذلک الاستشکال فی تعارض العقلیین من دون ترجیح مع أنه لا إشکال فی تساقطهما و فی تقدیم العقلی الفطری الخالی عن شوائب الاوهام علی الدلیل النقلی.  
مع أن العلم به وجود الصانع إما أن یحصل من هذا العقل الفطری أو مما دونه من العقلیات البدیهیة، بل النظریات المنتهیة إلی البداهة.  
و الذی یقتضیه النظر، وفاقا لاکثر أهل النظر، أنه کلما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز أن یعارضه دلیل نقلی.  
و إن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأویله إن لم یمکن طرحه.  
و کلما حصل القطع من دلیل نقلی، مثل القطع الحاصل من إجماع جمیع الشرائع علی حدوث العالم زمانا، فلا یجوز أن یحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلی، مثل إستحالة تخلف الاثر عن المؤثر.  
و لو حصل منه صورة برهان کانت شبهة فی مقابلة البدیهة، لکن هذا لا یتأتی فی العقل البدیهی من قبیل (الواحد نصف الاثنین) و لا فی الفطری الخالی عن شوائب الاوهام.  
فلا بد فی مواردهما من إلتزام عدم حصول القطع من النقل علی خلافه، لان الادلة القطعیة النظریة فی النقلیات مضبوطة محصورة لیس فیها شئ یصادم العقل البدیهی أو الفطری.  
فإن قلت: لعل نظر هؤلاء فی ذلک إلی ما یستفاد من الاخبار، مثل قولهم علیهم السلام : (حرام علیکم أن تقولوا بشئ ما لم تسمعوه منا) و قولهم علیهم السلام : (ولو أن رجلا قام و لیله و صام  
\*\*\*\*\* [19] \*\*\*\*\*  
نهاره و حج دهره و تصدق بجمیع ماله و لم یعرف ولایة ولی الله فیکون أعماله بدلالته فیوالیه، ما کان له علی الله ثواب) و قولهمخ علیهم السلام : (من دان الله بغیر سماع من صادق فهو کذا و کذا) إلی غیر ذلک، من أن الواجب علینا هو إمتثال أحکام الله تعالی التی بلغها حججه علیهم السلام.  
فکل حکم لم یکن الحجة واسطة فی تبلیغه لم یجب إمتثاله، بل یکون من قبیل (اسکتوا عما سکت الله عنه)، فإن معنی سکوته عنه عدم أمر أولیائه بتبلیغه حینئذ.  
فالحکم المنکشف بغیر واسطة الحجة ملغی فی نظر الشارع و إن کان مطابقا للواقع.  
کما یشهد به تصریح الامام، علیه السلام ، بنفی الثواب علی التصدق بجمیع المال، مع القطع بکونه محبوبا و مرضیا عند الله.  
و وجه الاستشکال فی تقدیم الدلیل النقلی علی العقلی الفطری السلیم ما ورد من النقل المتواتر علی حجیة العقل و أنه حجة باطنة و أنه مما یعبد به الرحمن و یکتسب به الجنان و نحوها، مما یستفاد منه کون العقل السلیم أیضا حجة من الحجج.  
فالحکم المنکشف به حکم بلغه الرسول الباطنی، الذی هو شرع من داخل، کما أن الشرع عقل من خارج.  
و مما یشیر إلی ما ذکرنا من قبل هؤلاء، ما ذکره السید الصدر، رحمه الله، فی شرح الوافیة فی جملة کلام له فی حکم ما یستقل به العقل، ما لفظه: (إن المعلوم هو أنه یجب فعل شئ أو ترکه أو لا یجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غیرهما من جهة نقل قول المعصوم، علیه السلام ، أو فعله أو تقریره، لا أنه یجب فعله أو ترکه أو لا یجب مع حصولهما من أی طریق کان)، إنتهی موضع الحاجة.  
قلت: أولا، نمنع مدخلیة توسط تبلیغ الحجة فی وجوب إطاعة حکم الله سبحانه.  
کیف و العقل، بعدما عرف أن الله تعالی لا یرضی بترک الشئ الفلانی و علم بوجوب إطاعة الله، لم یحتج ذلک إلی توسط مبلغ.  
و دعوی إستفادة ذلک من الاخبار ممنوعة، فإن المقصود من أمثال الخبر المذکور عدم جواز الاستبداد بالاحکام الشرعیة بالعقول الناقصة الظنیة، علی ما کان متعارفا فی ذلک الزمان من العمل بالاقیسة و الاستحسانات، من غیر مراجعة حجج الله بل فی مقابلهم علیهم السلام.  
و إلا فإدراک العقل القطعی للحکم المخالف للدلیل النقلی علی وجه لا یمکن الجمع بینهما فی غایة  
\*\*\*\*\* [20] \*\*\*\*\*  
الندرة بل لا نعرف وجوده، فلا ینبغی الاهتمام به فی هذه الاخبار الکثیرة، مع أن ظاهرها ینفی حکومة العقل و لو مع عدم المعارض.  
و علی ما ذکرنا یحمل ما ورد من: (أن دین الله لا یصاب بالعقول).  
و أما نفی الثواب علی التصدق مع عدم کون العمل به بدلالة ولی الله، فلو أبقی علی ظاهره دل علی عدم الاعتبار بالعقل الفطری الخالی عن شوائب الاوهام، مع إعترافه بأنه حجة من حجج الملک العلام.  
فلا بد من حمله علی التصدقات الغیر المقبولة، مثل التصدق علی المخالفین، لاجل تدینهم بذلک الدین الفاسد، کما هو الغالب فی تصدق المخالف علی المخالف.  
کما فی تصدقنا علی فقراء الشیعة، لاجل محبتهم لامیر المؤمنین علیه السلام و بغضهم لاعدائه، أو علی أن المراد حبط ثواب التصدق، من أجل عدم المعرفة لولی الله تعالی أو علی غیر ذلک.  
و ثانیا، سلمنا مدخلیة تبلیغ الحجة فی وجوب الاطاعة.  
لکنا إذا علمنا إجمالا بأن حکم الواقعة الفلانیة لعموم الابتلاء بها قد صدر یقینا من الحجة مضافا إلی ما ورد من قوله، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فی خطبة حجة الوداع: (معاشر الناس! ما من شئ یقربکم إلی الجنة و یباعدکم عن النار إلا أمرتکم به و ما من شئ یقربکم إلی النار و یباعدکم عن الجنة إلا و قد نهیتکم عنه) ثم أدرکنا ذلک الحکم إما بالعقل المستقل و إما بواسطة مقدمة عقلیة، نجزم من ذلک بأن ما إستکشفناه بعقولنا صادر عن الحجة، صلوات الله علیه، فیکون الاطاعة بواسطة الحجة.  
إلا أن یدعی: أن الاخبار المتقدمة و أدلة وجوب الرجوع إلی الائمة، صلوات الله علیهم، تدل علی مدخلیة تبلیغ الحجة و بیانه فی طریق الحکم و أن کل حکم لم یعلم من طریق السماع عنهم علیهم السلام و لو بالواسطة، فهو غیر واجب الاطاعة.  
و حینئذ فلا یجدی مطابقة الحکم المدرک لما صدر عن الحجة علیه السلام.  
لکن قد عرفت عدم دلالة الاخبار.  
و مع تسلیم ظهورها فهو أیضا من باب تعارض النقل الظنی مع العقل القطعی.  
و لذلک لا فائدة مهمة فی هذه المسألة، إذ بعدما قطع العقل بحکم و قطع بعدم رضاء الله جل ذکره بمخالفته، فلا یعقل ترک العمل بذلک ما دام هذا القطع باقیا، فکل ما دل علی خلاف ذلک فمؤول أو مطروح.  
نعم، الانصاف أن الرکون إلی العقل فیما یتعلق بإدراک مناطات الاحکام لینتقل منها إلی  
\*\*\*\*\* [21] \*\*\*\*\*  
إدراک نفس الاحکام موجب للوقوع فی الخطأ کثیرا فی نفس الامر و إن لم یحتمل ذلک عند المدرک، کما یدل علیه 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 تعبجه مما حکم به الامام علیه السلام ، من جهة مخالفته لمقتضی القیاس، إلا 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 أرید 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 أرید یه عدم إعتباره فی مقامات یعتبر القطع فیها من حیث الکاشفیة و الطریقیة إلی الواقع: فإن أرید بذلک أنه حین قطعه کالشاک، فلا شک فی أن أحکام الشاک و غیر العالم لا تجری فی حقه.  
و کیف یحکم علی القاطع بالتکلیف بالرجوع إلی ما دل علی عدم الوجوب عند عدم العلم و القاطع بأنه صلی ثلاثا بالبناء علی أنه صلی أربعا و نحو ذلک.  
و إن أرید بذلک وجوب ردعه عن قطعه و تنزیله إلی الشک أو تنبیهه علی مرضه لیرتدع بنفسه و لو بأن یقال له: (إن الله سبحانه لا یرید منک الواقع)، لو فرض عدم تفطنه، لقطعه بأن الله یرید  
\*\*\*\*\* [23] \*\*\*\*\*  
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 أرید 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 التکیلف بالعلم التفصیلی أو الاجمالی المعتبر فهل یکتفی فی إمتثاله بالموافقة الاجمالیة و لو مع تیسر العلم التفصیلی أم لا یکتفی به إلا مع تعذر العلم التفصیلی.  
فلا یجوز إکرام شخصین أحدهما زید مع التمکن من معرفة زید بالتفصیل و لا فعل الصلاتین فی ثوبین مشتبهین مع إمکان الصلاة فی ثوب طاهر.  
و الکلام من الجهة الاولی یقع من جهتین، لان إعتبار العلم الاجمالی له مرتبتان، الاولی حرمة المخالفة القطعیة و الثانیة وجوب الموافقة القطعیة.  
و المتکفل للتکلم فی المرتبة الثانیة هی مسألة البراءة و الاشتغال عند الشک فی المکلف به، فالمقصود فی المقام الاول التکلم فی المرتبة الاولی.

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

و لنقدم الکلام فی:  
المقام الثانی و هو کفایة العلم الاجمالی فی الامتثال  
فنقول: مقتضی القاعدة جواز الاقتصار فی الامتثال بالعلم الاجمالی بإتیان الملکف به.  
أما فیما لا یحتاج سقوط التکلیف فیه إلی قصد الاطاعة ففی غایة الوضوح و أما فیما یحتاج إلی قصد الاطاعة فالظاهر أیضا تحقق الاطاعة إذا قصد الاتیان بشیئین یقطع بکون أحدهما المأمور به.  
\*\*\*\*\* [25] \*\*\*\*\*  
و دعوی: (أن العلم بکون المأتی به مقربا معتبر حین الاتیان به و لا یکفی العلم بعده بإتیانه)، ممنوعة، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعة 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 العبادة، بل ظاهر المحکی عن الحلی، فی مسألة الصلاة فی الثوبین، عدم جواز التکرار للاحتیاط حتی مع عدم التمکن من العلم التفصیلی و إن کان ما ذکره من التعمیم ممنوعا.  
و حینئذ فلا یجوز لمن تمکن من تحصیل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو فی ثوب طاهر أن یتوضأ وضوئین یقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق أو یصلی إلی جهتین یقطع بکون أحدهما القبلة أو فی ثوبین یقطع بطهارة أحدهما.  
لکن الظاهر من صاحب المدارک، قدس سره ، التأمل بل ترجیح الجواز فی المسألة الاخیرة.  
و لعله متأمل فی الکل، إذ لا خصوصیة لمسألة الاخیرة.  
و أما إذا لم یتوقف الاحتیاط علی التکرار، کما إذا أتی بالصلاة 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 مسألة الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقریر أخیه السید المرتضی، رحمه الله، له ثبوت الاجماع علی بطلان صلاة 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  
\*\*\*\*\* [26] \*\*\*\*\*  
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 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  
\*\*\*\*\* [27] \*\*\*\*\*  
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 الاحتیاط.  
و توهم:  
(أن هذا قد یخالف الاحتیاط من جهة إحتمال کون الواجب ما أتی به بقصد القربة، فیکون قد أخل فیه بنیة الوجوب)، مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتیاط مما لا بد منه، إذ لو أتی به بنیة الوجوب کان فاسدا قطعا، لعدم وجوبه ظاهرا علی المکلف بعد فرض الاتیان بما وجب علیه فی ظنه المعتبر.  
و إن شئت قلت: إن نیة الوجه ساقطة فیما یؤتی به من باب الاحتیاط، إجماعا، حتی من القائلین بإعتبار نیة الوجه، لان لازم قولهم بإعتبار نیة الوجه فی مقام الاحتیاط عدم مشروعیة الاحتیاط و کونه لغوا.  
و لا أظن أحدا یلتزم بذلک، عدی السید أبی المکارم فی ظاهر کلامه فی الغنیة فی رد الاستدلال علی کون الامر للوجوب بأنه أحوط و سیأتی ذکره عند الکلام علی الاحتیاط فی طی مقدمات دلیل الانسداد.

اما المقام الاول [المؤخر] و هو کفایة العلم الاجمالی فی تنجز التکلیف و إعتباره کالتفصیلی

فقد عرفت أن الکلام فی إعتباره بمعنی وجوب الموافقة القطعیة و عدم کفایة الموافقة الاحتمالیة راجع إلی مسألة البراءة و الاحتیاط.  
و المقصود هنا بیان إعتباره فی الجملة الذی أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعیه، فنقول: إن للعلم الاجمالی صورا کثیرة، لان الاجمال الطاری، إما من جهة متعلق الحکم مع تبین نفس الحکم تفصیلا، کما لو شککنا أن حکم الوجوب فی یوم الجمعة یتعلق الظهر أو الجمعة و حکم الحرمة یتعلق بهذا الموضوع الخارجی من المشتبهین أو بذاک و إما من جهة نفس الحکم مع تبین موضوعه، کما لو شک فی أن هذا الموضوع المعلوم الکلی أو الجزئی یتعلق به الوجوب أو الحرمة و إما من جهة الحکم و المتعلق جمیعا، مثل أن نعلم أن حکما من الوجوب و التحریم تعلق بأحد هذین الموضوعین.  
ثم الاشتباه فی کل من الثلاثة، إما من جهة الاشتباه فی الخطاب الصادر من الشارع کما فی مثال الظهر و الجمعة و إما من جهة إشتباه مصادیق متعلق ذلک الخطاب کما فی المثال الثانی.  
\*\*\*\*\* [28] \*\*\*\*\*  
و الاشتباه فی هذا القسم إما فی المکلف به کما فی الشبهة المحصورة و إما فی المکلف.  
و طرفا الشبهة فی المکلف إما أن یکونا إحتمالین فی مخاطب واحد کما فی الخنثی و إما أن یکونا إحتمالین فی مخاطبین کما فی واجدی المنی فی الثوب المشترک.  
و لا بد قبل التعرض لبیان حکم الاقسام من التعرض لامرین.  
أحدهما: إنک قد عرفت فی أول مسألة إعتبار العلم أن إعتباره قد یکون من باب محض الکشف و الطریقیة و قد یکون من باب الموضوعیة بجعل الشارع.  
و الکلام هنا فی الاول، إذ إعتبار العلم الاجمالی و عدمه فی الثانی تابع لدلالة ما دل علی جعله موضوعا.  
فإن دل علی کون العلم التفصیلی داخلا فی الموضوع، کما لو فرضنا أن الشارع لم یحکم بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصیلا نجاسته، فلا إشکال فی عدم إعتبار العلم الاجمالی بالنجاسة.  
الثانی: أنه إذا تولد من العلم الاجمالی العلم التفصیلی بالحکم الشرعی فی مورد، وجب إتباعه و حرم مخالفته، لما تقدم من إعتبار العلم التفصیلی من غیر تقیید بحصوله من منشأ خاص.  
فلا فرق بین من علم تفصیلا ببطلان صلاته بالحدث أو بواحد مردد بین الحدث و الاستدبار، أو بین ترک رکن و فعل مبطل، أو بین فقد شرط من شرائط صلاة نفسه و فقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناء علی إعتبار وجود شرائط الامام فی علم المأموم، إلی غیر ذلک.  
و بالجملة فلا فرق بین هذا العلم التفصیلی و بین غیره من العلوم التفصیلیة.  
إلا أنه قد ورد فی الشرع مواورد توهم خلاف ذلک.  
منها: ما حکم به بعض فیما إذا إختلفت الامة علی قولین و لم یکن مع أحدهما دلیل، من أن یطرح القولان و یرجع إلی مقتضی الاصل، فإن إطلاقه یشمل ما لو علمنا بمخالفة 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 الواقعة.  
و منها: حکم بعض بجواز إرتکاب کلا المشتبهین فی الشبهة المحصورة دفعة أو تدریجا، فإنه قد یؤدی إلی العلم التفصیلی بالحرمة أو النجاسة. کما لو إشتری بالمشتبهین بالمیتة جاریة.  
فإنا نعلم تفصیلا بطلان البیع فی تمام الجاریة لکون بعض ثمنها میتة، فنعلم تفصیلا بحرمة وطیها، مع أن القائل بجواز الارتکاب لم یظهر من کلامه إخراج هذه الصور.  
و منها: حکم بعض بصحة إئتمام أحد واجدی المنیی فی الثوب المشترک بینهما بالاخر مع أن  
\*\*\*\*\* [29] \*\*\*\*\*  
المأموم یعلم تفصیلا ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.  
و منها: حکم الحاکم بتنصیف العین التی تداعاها رجلان بحیث یعلم صدق أحدهما و کذب 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 مخالفة تفصیلیلة.  
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 قیمة العین بعد دفعها إلی الاول، فإنه قد یؤدی ذلک إلی إجتماع العین و القیمة 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 جاریة، فإن رد الثمن إلی المشتری بعد التحالف مخالف للعلم التفصیلی بصیرورته ملک البائع ثمنا للعبد أو الجاریة و کذا لو إختلفا فی کون ثمن الجاریة المعینة عشرة دنانیر أو مائة درهم، فإن الحکم برد الجاریة مخالف للعلم التفصیلی بدخولها فی ملک المشتری.  
و منها: حکم بعضهم بأنه لو قال أحدهما: بعتک الجاریة بمائة و قال الآخر: و هبتنی إیاها بأنهما یتحالفان و ترد الجاریة 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 الشبهة موضوعا للحکم.  
بأن یقال: الواجب الاجتناب عما علم کونه بالخصوص بولا، فالمشتبهان طاهران فی الواقع.  
و کذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصیلا من مکلف خاص، فالمأموم و 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 صحیحة عند نفسه، فللاخر أن یترتب علیها آثار الصحة الواقعیة فیجوز له الائتمام و کذا من حل له أخذ الدار، ممن وصل إلی نصفه إذا لم یعلم کذبه فی الدعوی بأن إستند إلی بینة أو إقرار أو إعتقاد من القرائن، فإنه یملک هذا النصف فی الواقع و کذلک إذا إشتری  
\*\*\*\*\* [30] \*\*\*\*\*  
النصف الاخر فیثبت ملکه للنصفین فی الواقع و کذا الاخذ ممن وصل إلیه نصف الدرهم فی مسألة الصلح و فی مسألتی التحالف.  
الثالث: أن یلتزم بتقیید الاحکام المذکورة بما إذا لم یفض إلی العلم التفصیلی بالمخالفة و المنع مما یستلزم المخالفة تفصیلا، کمسألة إختلاف الامة علی قولین و حمل أخذ المبیع فی مسألتی التحالف علی کونه تقاصا شرعیا قهریا عما یدعیه من الثمن أو إنفساخ البیع بالتحالف من أصله أو من حینه و کون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهریة.  
و علیک بالتأمل فی دفع الاشکال عن کل مورد بأحد الامور المذکورة، فإن إعتبار العلم التفصیلی بالحکم الواقعی و حرمة مخالفته مما لا یقبل التخصیص بإجماع أو نحوه.  
\* \* \*  
إذا عرفت هذا فلنعد إلی حکم مخالفة العلم الاجمالی، فنقول: مخالفة الحکم المعلوم بالاجمال یتصور علی وجهین.  
أحدهما: مخالفته من حیث الالتزام، کالالتزام بإباحة وطی المرأة المرددة بین من حرم وطیها بالحلف و من وجب وطیها به مع إتحاد زمانی الوجوب و الحرمة و کالالتزام بإباحة موضوع کلی مردد أمره بین الوجوب و التحریم مع عدم کون أحدهما المعین تعبدیا یعتبر فیه قصد الامتثال، فإن المخالفة فی المثالین لیس من حیث العمل، لانه لا یخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترک الموافق للحرمة. فلا قطع بالمخالفة إلا من حیث الالتزام بإباحة الفعل.  
الثانی: مخالفته من حیث العمل، کترک الامرین اللذین یعلم بوجوب أحدهما و إرتکاب فعلین یعلم بحرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حیث العمل.  
و بعد ذلک فنقول: أما المخالفة الغیر العملیة، فالظاهر جوازها فی الشبهة الموضوعیة و الحکمیة معا، سواء کان الاشتباه و التردید بین حکمین لموضوع واحد کالمثالین المتقدمین، أو بین حکمین لموضوعین کطهارة البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بین الماء و البول.  
أما فی الشبهة الموضوعیة، فلان الاصل فیها إنما یخرج مجراه عن موضوع التکلیفین، فیقال: الاصل عدم تعلق الحلف بوطی هذه و عدم تعلق الحلف بترک وطیها، فتخرج المرأة بذلک عن موضوع حکمی التحریم و الوجوب، فیحکم بالاباحة لاجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمة، لا لاجل طرحهما.  
و کذا الکلام فی الحکم بطهارة البدن و بقاء الحدث فی الوضوء بالمائع المردد.  
و أما الشبهة الحکمیة، فلان الاصول الجاریة فیها و إن لم یخرج مجراها عن موضوع الحکم  
\*\*\*\*\* [31] \*\*\*\*\*  
الواقعی، بل کانت منافیة لنفس الحکم، کأصالة الاباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة، فإن الاصول فی هذه منافیة لنفس الحکم الواقعی المعلوم إجمالا، لا مخرجة عن موضوعة، إلا أن الحکم الواقعی المعلوم إجمالا لا یترتب علیه أثر إلا وجوب الاطاعة و حرمة المعصیة و المفروض أنه لا یلزم من إعمال الاصول مخالفة عملیة له لیتحقق المعصیة و وجوب الالتزام بالحکم الواقعی مع قطع النظر عن العمل غیر ثابت.  
لان الالتزام بالاحکام الفرعیة إنما یجب مقدمة للعمل و لیست کالاصول الاعتقادیة یطلب فیها الالتزام و الاعتقاد من حیث الذات.  
و لو فرض ثبوت الدلیل عقلا أو نقلا علی وجوب الالتزام بحکم الله الواقعی لم ینفع، لان الاصول تحکم فی مجاریها بإنتفاء الحکم الواقعی، فهی کالاصول فی الشبهة الموضوعیة مخرجة لمجاریها عن موضوع ذلک الحکم، أعنی وجوب الاخذ بحکم الله، هذا.  
و لکن التحقیق أنه لو ثبت هذا التکلیف، أعنی وجوب الاخذ بحکم الله و الالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الاصول، لکونها موجبة للمخالفة العملیة للخطاب التفصیلی، أعنی وجوب الالتزام بحکم الله و هو غیر جائز حتی فی الشبهة الموضوعیة، کما سیجئ، فیخرج عن المخالفة الغیر العملیة.  
فالحق - مع فرض عدم قیام الدلیل علی وجوب الالتزام بما جاء به الشارع علی ما جاء به - أن طرح الحکم الواقعی و لو کان معلوما تفصیلا لیس محرما إلا من حیث کونها معصیة دل العقل علی قبحها و إستحقاق العقاب بها.  
فإذا فرض العلم تفصیلا بوجوب الشئ فلم یلتزم به المکلف إلا أنه فعله لا لداعی الوجوب، لم یکن علیه شئ.  
نعم لو أخذ فی ذلک الفعل نیة القربة فالاتیان به لا للوجوب مخالفة عملیة و معصیة لترک المأمور به.  
و لذا قیدنا الوجوب و التحریم فی صدر المسألة بغیر ما علم کون أحدهما المعین تعبدیا.  
فإذا کان هذا حال العلم التفصیلی، فإذا علم إجمالا بحکم مردد بین الحکمین و فرضنا إجراء الاصل فی نفی الحکمین اللذین علم بکون أحدهما حکم الشارع و المفروض أیضا عدم مخالفتهما فی العمل، فلا معصیة و لا قبح، بل و کذلک لو فرضنا عدم جریان الاصل، لما عرفت من ثبوت ذلک فی العلم التفصیلی.  
فملخص الکلم أن المخالفة من حیث الالتزام لیست مخالفة و مخالفة الاحکام الفرعیة إنما هی فی العمل و لا عبرة بالالتزام و عدمه.  
\*\*\*\*\* [32] \*\*\*\*\*  
و یمکن أن یقرر دلیل الجواز أی جواز المخالفة فیه بوجه أخصر: و هو أنه لو وجب الالتزام:  
فإن کان بأحدهما المعین واقعا فهو تکلیف من غیر بیان و لا یلتزمه أحد و إن کان بأحدهما علی وجه التخییر فهذا لا یمکن أن یثبت بذلک الخطاب الواقعی المجمل، فلا بد له من خطاب آخر.  
و هو، مع أنه لا دلیل علیه، غیر معقول، لان الغرض من هذا الخطاب المفروض کونه توصلیا حصول مضمونه، أعنی إیقاع الفعل أو الترک تخییرا و هو حاصل من دون الخطاب التخییری، فیکون الخطاب طلبا للحاصل و هو محال.  
إلا أن یقال: إن المدعی للخطاب التخییری إنما یدعی ثبوته بأن یقصد منه التعبد بأحد الحکمین، لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابین الذی هو حاصل، فینحصر دفعه حینئذ بعدم الدلیل، فافهم، هذا.  
و أما دلیل وجوب الالتزام بما جاء به النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فلا یثبت إلا الالتزام بالحکم الواقعی علی ما هو علیه، لا الالتزام بأحدهما تخییرا عند الشک، فافهم، هذا.  
و لکن الظاهر من جماعة من الاصحاب، فی مسألة الاجماع المرکب، إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلی حکم علم عدم کونه حکم الامام فی الواقع و علیه بنوا. عدم جواز الفصل فیما علم کون الفصل فیه طرحا لقول الامام علیه السلام.  
نعم صرح غیر واحد من المعاصرین، فی تلک المسألة فیما إذا إقتضی الاصلان حکمین یعلم بمخالفة أحدهما للواقع، بجواز العمل بکلیهما و قاسه بعضهم علی العمل بالاصلین المتنافیین فی الموضوعات.  
لکن القیاس فی غیر محله، لما تقدم من أن الاصول فی الموضوعات حاکمة علی أدلة التکلیف، فإن البناء علی عدم تحریم المرأة لاجل البناء بحکم الاصل علی عدم تعلق الحلف بترک وطیها، فهی خارجة عن موضوع الحکم بتحریم وطی من حلف علی ترک وطیها.  
و کذا الحکم بعدم وجوب وطیها لاجل البناء علی عدم الحلف علی وطیها، فهی خارجة عن موضوع الحکم بوجوب وطی من حلف علی وطیها و هذا بخلاف الشبهة الحکمیة، فإن الاصل فیها معارض لنفس الحکم المعلوم بالاجمال و لیس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتی لا ینافیه جعل الشارع.  
لکن هذا المقدار من الفرق غیر مجد، إذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحکم الواقعی، حتی مع العلم التفصیلی و معارضتها له، هو کون العمل بالاصول موجبا لطرح الحکم الواقعی من حیث الالتزام.  
فإذا فرض جواز ذلک، لان العقل و النقل لم یدلا إلا علی حرمة المخالفة العملیة، فلیس  
\*\*\*\*\* [33] \*\*\*\*\*  
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 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  
\*\*\*\*\* [34] \*\*\*\*\*  
إتماما.  
و کذا لو قال: (أکرم زیدا) و اشتبه بین شخصین، فإن ترک إکرامهما معصیة.  
فإن قلت: إذا أجرینا أصالة الطهارة فی کل من الانائین و أخرجناهما عن موضوع النجس بحکم الشارع فلیس فی إرتکابهما، بناء علی طهارة کل منهما، مخالفة لقول الشارع: (إجتنب عن النجس).  
قلت: أصالة الطهارة فی کل مهما بالخصوص إنما یوجب جواز إرتکابه من حیث هو. ءة الاناء النجس الموجود بینهما فلا أصل یدل علی طهارته، لانه نجس یقینا، فلا بد إما من إجتنابهما تحصیلا للموافقة القطعیة و إما أن یجتنب أحدهما فرارا عن المخالفة القطعیة علی الاختلاف المذکور فی محله.  
هذا، مع أن حکم الشارع بخروج مجری الاصل عن موضوع المکلف به الثابت بالادلة الاجتهادیة لا معنی له إلا 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 الشرعیة 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.  
الثالث: الفرق بین الشبهة فی الموضوع و الشبهة فی الحکم، فیجوز فی الاولی دون الثانیة، لان المخالفة القطعیة فی الشبهات 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 قد عرفت ضعف ذلک و أن مرجع الاخراج الموضوعی إلی رفع الحکم المترتب علی ذلک، فیکون الاصل 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  
\*\*\*\*\* [35] \*\*\*\*\*  
إختلافه کوجوب الشئ و حمرمة آخر.  
و الوجه فی ذلک أن الخطابات فی الواجبات الشرعیة بأسرها فی حکم خطاب واحد بفعل الکل، فترک البعض معصیة عرفا، کما لو قال المولی: (إفعل کذا و کذا و کذا)، فإنه بمنزلة: (إفعلها جمیعا)، فلا فرق فی العصیان 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 یقتضی البرآة الیقینیة العلمیة عنه أو یکتفی بأحدهما حذرا عن المخالفة القطعیة التی هی نفسها مذمومة عند العقلاء و یعد معصیة 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 أما الکلام فی إشتباهه من حیث المکلف بذلک الحکم، فقد عرفت أنه یقع تارة فی الحکم الثابت لموضوع واقعی مردد بین شخصین، کأحکام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بین واجدی المنی و قد یقع فی الحکم الثابت لشخص من جهة تردده بین موضوعین، کحکم الخنثی المردد بین الذکر و الانثی.  
أما الکلام فی الاول:  
فمحلصه: أن مجرد التکلیف بین شخصین لا یوجب علی أحدهما شیئا، إذ العبرة فی الاطاعة و المعصیة بتعلق الخطاب بالمکلف الخاص، فالجنب المردد بین شخصین غیر مکلف بالغسل و إن ورد من الشارع أنه یجب الغسل علی کل جنب، فإن کلا منهما شاک فی توجه هذا الخطاب إلیه، فیقبح عقاب واحد من الشخصین یکون جنبا بمجرد هذا الخطاب الغیر الموجه إلیه.  
نعم لو إتفق لاحدهما أو لثالث علم بتوجه الخطاب إلیه دخل فی إشتباه متعلق التکلیف الذی تقدم حکمه باقسامه.  
و لا بأس بالاشارة إلی بعض فروع المسأله، لیتضح إنطباقها علی ما تقدم فی العلم الاجمالی بالتکلیف.  
فمنها: حمل احدهما الاخر و إدخاله فی المسجد للطواف أو لغیره، بناء علی تحریم إدخال الجنب او إدخال النجاسة الغیر المتعدیة.  
\*\*\*\*\* [36] \*\*\*\*\*  
فإن قلنا إن الدخول و الادخال متحققان بحرکة واحدة، دخل فی المخالفة المعلومة تفصیلا و إن تردد بین کونه من جهة الدخول أو الادخال.  
و إن جعلناهما متغایرین فی الخارج کما فی الذهن: فإن جعلنا الدخول و الادخال راجعین إلی عنوان محرم واحد و هو القدر المشترک بین إدخال النفس و إدخال الغیر، کان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصیلی، نظیر إرتکاب المشتبهین بالنجس.  
و إن جعلنا کلا منهما عنوانا مستقلا دخل فی المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذی عرفت فیه الوجوه المتقدمة و کذا من جهة دخول المحمول و إستیجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الادخال علیه أو فرض عدمها حیث أنه علم إجمالا بصدور أحد المحرمین إما دخول المسجد جنبا او استجار جنب للدخول فی المسجد.  
إلا ان یقال بأن الاستیجار تابع لحکم الاجیر، فاذا لم یکن هو فی تکلیفه محکوما بالجنابة و ابیح له الدخول فی المسجد صح استیجار الغیر له.  
و منها: إقتداء الغیر بهما فی صلاة أو صلاتین.  
فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحکام الجنابة الواقعیة، کان الاقتداء بهما فی صلاة واحدة موجبا للعلم التفصیلی ببطلان الصلاة و الاقتداء بهما فی صلاتین من قبیل إرتکاب الانائین و الاقتداء بأحدهما فی صلاة واحدة کإرتکاب أحد الانائین.  
و إن قلنا إنه یکفی فی جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص فی حکم نفسه، صح الاقتداء فی صلاة، فضلا عن صلاتین، لانهما طاهران بالنسبة إلی حکم الاقتداء و الاقوی هو الاول، لان الحدث مانع واقعی لا علمی.  
نعم لا إشکال فی إستیجارهما لکنس المسجد، فضلا عن إستیجار أحدهما، لان صحة الاستیجار تابعة لاباحة الدخول لهما، لا للطهارة الواقعیة و المفروض إباحته لهما.  
و قس علی ما ذکرنا جمیع ما یرد علیک ممیزا بین الاحکام المتعلقة بالجنب من حیث الحدث الواقعی و بین الاحکام المتعلقة بالجنب من حیث أنه مانع ظاهری للشخص المتصف به.  
و أما الکلام فی الخنثی: فیع تارة فی معاملتها مع غیرها من معلوم الذکوریة و الانوثیة أو مجهولهما و حکمهما بالنسبة إلی التکالیف المختصة بکل من الفریقین و تارة فی معاملة الغیر معهما و حکم الکل یرجع إلی ما ذکرنا فی الاشتباه المتعلق بالمکلف به.  
أما معاملتها مع الغیر، فمقتضی القاعدة إحترازها عن غیرها مطلقا، للعلم الاجمالی بحرمة نظرها  
\*\*\*\*\* [37] \*\*\*\*\*  
إلی إحدی الطائفتین، فتجتنب عنهما مقدمة.  
و قد یتوهم:  
(أن ذلک من باب الخطاب الاجمالی، لان الذکور مخاطبون بالغض عن الاناث و بالعکس و الخنثی شاک فی دخوله فی أحد الخطابین).  
و التحقیق هو الاول، لانه علم تفصیلا بتکلیفه بالغص عن إحدی الطائفتین و مع العلم التفصیلی لا عبرة بإجمال الخطاب کما تقدم فی الدخول و الادخال فی المسجد لواجدی المنی مع أنه یمکن إرجاع الخطابین إلی خطاب واحد و هو تحریم نظر کل إنسان إلی کل بالغ لا یماثله فی الذکوریة و الانوثیة عدا من یحرم نکاحه.  
و لکن یمکن أن یقال: إن الکف عن النظر إلی ما عدی مشقة عظیمة فلا یجب الاحتیاط فیه، بل العسر فیه أولی من الشبهة الغیر المحصورة، أو یقال: إن رجوع الخطابین إلی خطاب واحد فی حرمة المخالفة القطعیة، لا فی وجوب الموافقة القطعیة، فافهم.  
و هکذا حکم لباس الخنثی، حیث إنه یعلم إجمالا بحرمة واحد من مختصات الرجال کالمنطقة و العمامة أو مختصات النساء علیه، فیجتنب عنهما.  
و أما حکم ستارته فی الصلاة، فیجتنب الحریر و یستر جمیع بدنه.  
و أما حکم الجهر و الاخفات، فإن قلنا بکون الاخفات فی العشائین و الصبح رخصة للمرأة جهر الخنثی بهما و إن قلنا إنه عزیمة لها فالتخییر، إن قام الاجماع علی عدم وجوب تکرار الصلاة فی حقها.  
و قد یقال بالتخییر مطلقا، من جهة ما ورد:  
من أن الجاهل فی الجهر و الاخفات معذور.  
و فیه مضافا إلی أن النص إنما دل علی معذوریة الجاهل بالنسبة إلی لزوم الاعادة لو خالف الواقع و أین هذا من تخییر الجاهل من أول الامر بینهما، بل الجاهل لو جهر أو أخفت مترددا بطلت صلاته، إذ یجب علیه الرجوع إلی العلم أو العالم - : أن الظاهر من الجهل فی الاخبار غیر هذا الجهل.  
و أما تخییر قاضی الفریضة المنسیة عن الخمس فی ثلاثیة و رباعیة و ثنائیة، فإنما هو بعد و رود النص فی الاکتفاء بالثلاث المستلزم لالغاء الجهر و الاخفات بالنسبة إلیه، فلا دلالة فیه علی تخییر الجاهل بالموضوع مطلقا.  
و أما معاملة الغیر معها، فقد یقال بجواز نظر کل من الرجل و المرأة إلیها، لکونها شبهة فی الموضوع و الاصل الاباحة.  
و فیه: أن عموم وجوب الغض علی المؤمنات، إلا عن نسائهن أو الرجال المذکورین فی الایة، یدل علی وجوب الغض عن الخنثی و لذا حکم فی جامع المقاصد بتحریم نظر الطائفتین  
\*\*\*\*\* [38] \*\*\*\*\*  
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 تزویج إمرأة، لاصالة عدم ذکوریته بمعنی عدم ترتب أثر الذکوریة من جهة النکاح و وجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة و ملک الیمین - و لا التزوج برجل، لاصالة عدم کونه إمرأة، کما صرح به الشهید.  
لکن ذکر الشیخ مسألة فرض الوارث الخنثی المشکل زوجا أو زوجة، 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 قبة، فی إستحالة العمل بالخبر الواحد، عموم المنع لمطلق الظن، فإنه إستدل علی مذهبه بوجهین:  
(1) - (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.  
(2) - 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 الامارة الغیر العلمیة و إن لم یفد الظن.  
و إستدل المشهور علی الامکان: بأنا نقطع بأنه لا یلزم من التعبد به محال.  
و فی هذا التقریر نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال موقوف علی إحاطة العقل جمیع الجهات المحسنة و المقبحة و علمه بإنتفائها و هو غیر حاصل فیما نحن فیه.  
فالاولی أن یقرر هکذا: إنا لا نجد فی عقولنا بعد التأمل ما یوجب الاستحالة 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 تسلیم صحة الملازمة، إنما هو فیما إذا بنی تأسیس الشریعة أصولا و فروعا علی العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فیه، مما ثبت أصل الدین و جمیع فروعه بالادلة القطعیة، لکن عرض إختفاؤها فی الجملة من جهة العوارض و إخفاء الظالمین للحق.  
و أما دلیله الثانی: فقد أجیب عنه تارة بالنقض بالامور الکثیرة الغیر المفیدة للعلم، کالفتوی و البینة و الید، بل القطع أیضا، لانه قد یکون جهلا مرکبا و أخری بالحل بأنه إن أرید تحریم  
\*\*\*\*\* [41] \*\*\*\*\*  
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 التعبد بالخبر فی المسألة التی إنسد فیها باب العلم بالواقع، فلا یعقل المنع عن العمل به فضلا عن إمتناعه.  
إذ من فرض عدم التمکن مع العلم بالواقع، إما أن یکون للمکلف حکم فی تلک الواقعة 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 الظنیة التی منها الخبر الواحد.  
و علی الثانی یلزم ترخیص فعل الحرام الواقعی و ترک الواجب الواقعی و قد فر المستدل منهما.  
فإن التزم أن مع عدم التمکن من العلم لا وجوب و لا تحریم، 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 إرادة 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 شئ أبعد من تحریم الحلال و تحلیل الحرام من العمل 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 یجب العمل به، لمجرد کونه طریقا إلی الواقع و کاشفا ظنیا عنه، بحیث لم یلاحظ فیه مصلحة سوی الکشف عن الواقع، کما قد یتفق ذلک عند إنسداد باب العلم و تعلق الغرض بإصابة الواقع، فإن الامر بالعمل بالظن الخبری أو غیره لا یحتاج إلی مصلحة سوی کونه کاشفا ظنیا عن الواقع.  
الثانی: أن یجب العمل به، لاجل أنه یحدث فیه بسبب قیام تلک الامارة مصلحة راجحة علی المصلحة الواقعیة التی تفوت عند مخالفة تلک الامارة للواقع، کأن یحدث فی صلاة الجمعة بسبب  
\*\*\*\*\* [42] \*\*\*\*\*  
إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة علی المفسدة فی فعلها علی تقدیر حرمتها واقعا.  
أما إیجاب العمل بالخبر علی الوجه الاول، فهو و إن کان فی نفسه قبیحا مع فرض إنفتاح باب العلم، لما ذکره المستدل من تحریم الحلال و تحلیل الحرام، لکن لا یمتنع أن یکون الخبر أغلب مطابقة للواقع فی نظر الشارع من الادلة القطعیة التی یستعملها المکلف للوصول إلی الحرام و الحلال الواقعیین، أو یکونا متساویین فی نظره من حیث الایصال إلی الواقع.  
إلا أن یقال: إن هذا رجوع إلی فرض إنسداد باب العلم و العجز عن الوصول إلی الواقع، إذ لیس المراد إنسداد باب الاعتقاد و لو کان جهلا مرکبا، کما تقدم سابقا.  
فالاولی الاعتراف بالقبح مع فرض التمکن عن الواقع.  
و أما وجوب العمل بالخبر علی الوجه الثانی، فلا قبح فیه أصلا، کما لا یخفی.  
قال فی النهایة فی هذا المقام، تبعا للشیخ، قدس سره ، فی العدة: (إن الفعل الشرعی إنما یجب لکونه مصلحة و لا یمتنع أن یکون مصلحة إذا فعلناه و نحن علی صفة مخصوصة و کوننا ظانین بصدق الراوی صفة من صفاتنا، فدخلت فی جملة أحوالنا التی یجوز کون الفعل عندها مصلحة)، إنتهی موضع الحاجة.  
فإن قلت: إن هذا إنما یوجب التصویب، لان المفروض علی هذا أن فی صلاة الجمعة التی أخبر بوجوبها مصلحة راجحة علی المفسدة الواقعیة.  
فالمفسدة الواقعیة سلیمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها و بعد الاخبار یضمحل المفسدة، لعروض المصلحة الراجحة.  
فلو ثبت مع هذا الوصف تحریم ثبت بغیر مفسدة توجبه، لان الشرط فی إیجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة.  
فیکون إطلاق الحرام الواقعی حینئذ بمعنی أنه حرام لولا الاخبار، لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعا، فالموجود بالفعل فی هذه الواقعة عند الشارع لیس إلا المحبوبیة و الوجوب، فلا یصح إطلاق الحرام علی ما فیه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة علیه.  
و لو فرض صحته فلا یوجب ثبوت حکم شرعی مغایر للحکم المسبب عن المصلحة الراجحة.  
و التصویب و إن لم ینحصر فی هذا المعنی، إلا أن الظاهر بطلانه أیضا، کما إعترف به العلامة فی النهایة فی مسألة التصویب و أجاب به صاحب المعالم فی تعریف الفقه عن قول العلامة بأن ظنیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم.  
قلت: لو سلم کون هذا تصویبا مجمعا علی بطلانه و أغمضنا النظر عما سیجئ من عدم کون  
\*\*\*\*\* [43] \*\*\*\*\*  
ذلک تصویبا، کان الجواب به عن إبن قبة من جهة أنه أمر ممکن غیر مستحیل و إن لم یکن واقعا، لاجماع أو غیره.  
و هذا المقدار یکفی فی رده.  
إلا أن یقال: إن کلامه، قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصویب، کما هو ظاهر إستدلاله.  
و حیث إنجر الکلام إلی التعبد بالامارات الغیر العلمیة، فنقول فی توضیح هذا المرام و إن کان خارجا عن محل الکلام:  
إن ذلک یتصور علی وجهین:  
(1) - الاول:  
أن یکون ذلک من باب مجرد الکشف عن الواقع، فلا یلاحظ فی التعبد بها إلا الایصال إلی الواقع، فلا مصلحة فی سلوک هذا الطریق وراء مصلحة 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.  
(2) - الثانی: أن یکون ذلک لمدخلیة سلوک الامارة فی مصلحة العمل و إن خالف الواقع.  
فالغرض إدراک مصلحة سلوک هذا الطریق التی هی مساویة لمصلحة الواقع أو أرجح منها.  
(1) - أما القسم الاول، فالوجه فیه لا یخلو من أمور: أحدها: کون الشارع العالم بالغیب عالما بدوام موافقة هذه الامارات للواقع و إن لم یعلم بذلک المکلف.  
(2) - الثانی: کونها فی نظر الشارع غالب المطابقة.  
(3) - الثالث: کونها فی نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمکلف بالواقع، لکون أکثرها فی نظر الشارع جهلا مرکبا.  
و الوجه الاول و الثالث یوجبان الامر بسلوک الامارة و لو مع تمکن المکلف من الاسباب المفیدة 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:  
(2 - 1) - أحدها: أن یکون الحکم - مطابقا - تابعا لتلک الامارة، بحیث لا یکون فی حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة و عدمها حکم، فیکون الاحکام الواقعیة مختصة فی الواقع بالعالمین بها،  
\*\*\*\*\* [44] \*\*\*\*\*  
و الجاهل مع قطع النظر عن قیام أمارة عنده علی حکم العالمین لا حکم له أو محکوم بما یعلم الله أن الامارة تؤدی إلیه و هذا تصویب باطل عند أهل الصواب من المخطئة.  
و قد تواتر به وجود الحکم المشترک بین العالم و الجاهل الاخبار و الآثار.  
(2 - 2) - الثانی: أن یکون الحکم الفعلی تابعا لهذه الامارة، بمعنی: أن لله فی کل واقعة حکما یشترک فیه العالم و الجاهل لولا قیام الامارة علی خلافه، بحیث یکون قیام الامارة المخالفة مانعا عن فعلیة ذلک الحکم، لکون مصلحة سلوک هذه الامارة غالبة علی مصلحة 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 الصفة المزاحمة بصفة 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 بالامارة المطابقة حکمه حکم العالم و لم یحدث فی حقه بسبب ظنه حکم، نعم کان ظنه مانعا عن المانع و هو الظن بالخلاف.  
(2 - 3) الثالث: أن لا یکون للامارة القائمة علی الواقعة تأثیر فی الفعل الذی تضمنت الامارة حکمه و لا تحدث فیه مصلحة، إلا أن العمل علی طبق تلک الامارة و الالتزام به فی مقام العمل علی أنه هو الواقع و ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علیه واقعا یشتمل علی مصلحة، [فأوجبه الشارع.  
و معنی إیجاب العمل علی الامارة وجوب تطبیق العمل علیها، لا وجوب إیجاد عمل علی طبقها، إذ قد لا تتضمن الامارة إلزاما علی المکلف.  
فإذا تضمنت إستحباب شئ أو وجوبه تخییرا أو إباحته وجب علیه إذا أراد الفعل أن یوقعه علی وجه الاستحباب او الاباحة بمعنی حرمة قصد غیرهما کما لو قطع بهما،] و تلک المصلحة لا بد أن تکون مما یتدارک بها ما یفوت من مصلحة الواقع، لو کان الامر بالعمل به مع التمکن من العلم و إلا کان تفویتا لمصلحة الواقع و هو قبیح، کما عرفت فی کلام إبن قبة.  
فإن قلت: ما الفرق بین هذا الوجه الذی مرجعه إلی المصلحة فی العمل بالامارة و ترتیب أحکام الواقع علی مؤداها و بین الوجه السابق الراجع إلی کون قیام الامارة سببا لجعل مؤداها علی المکلف؟ مثلا إذا فرضنا قیام الامارة علی وجوب صلاة الجمعة مع کون الواجب فی الواقع هی الظهر فإن کان فی فعل الجمعة مصلحة یتدارک بها ما یفوت بترک صلاة الظهر، فصلاة الظهر فی حق هذا  
\*\*\*\*\* [45] \*\*\*\*\*  
الشخص خالیة عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضی وجوبها الواقعی، فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلق بصلاة الجمعة و إن لم یکن فی فعل الجمعة صفة، کان الامر بالعمل بتلک الامارة قبیحا، لکونه مفوتا للواجب مع التمکن من إدراکه بالعلم.  
فالوجهان مشترکان فی إختصاص الحکم الواقعی بغیر من قام عنده الامارة علی وجوب صلاة الجمعة.  
فیرجع الوجه الثالث إلی الوجه الثانی و هو کون الامارة سببا لجعل مؤداها هو الحکم الواقعی لا غیر و إنحصار الحکم فی المثال بوجوب صلاة الجمعة و هو التصویب الباطل.  
قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلی الوجه الثانی فهو باطل، لان مرجع جعل مدلول الامارة فی حقه الذی هو مرجع الوجه الثانی إلی أن صلاة الجمعة هی واجبة علیه واقعا، کالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعی، فإذا إنکشف مخالفة الامارة للواقع فقد إنقلب موضوع الحکم واقعا إلی موضوع آخر، کما إذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضرا، إذا قلنا بکفایة السفر فی أول الوقت لصحة القصر واقعا.  
و معنی الامر بالعمل علی طبق الامارة الرخصة فی أحکام الواقع علی مؤداها من دون أن یحدث فی الفعل مصلحة علی تقدیر مخالفة الواقع، کما یوهمه ظاهر عبارتی العدة و النهایة المتقدمتین.  
فإذا أدت إلی وجوب صلاة الجمعة واقعا، وجب ترتیب أحکام الوجوب الواقعی و تطبیق العمل علی وجوبها الواقعی.  
فإن کان فی أول الوقت جاز الدخول فیها بقصد الوجوب و جاز تأخیرها.  
فإذا فعلها جاز له فعل النافلة و إن حرمت فی وقت الفریضة المفروض کونها فی الواقع هی الظهر، لعدم وجوب الظهر علیه فعلا و رخصة فی ترکهما و إن کان فی آخر وقتها حرم تأخیرها و الاشتغال بغیرها.  
ثم إن 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 مصلحة یتدارک بها ما فات لاجله من مصلحة الظهر، لئلا یلزم تفویت الواجب الواقعی علی المکلف مع التمکن من إتیانه بتحصیل العلم به.  
و إن لم یستمر بل علم بوجوب الظهر فی المستقبل، بطل وجوب العمل علی طبق وجوب صلاة الجمعة واقعا و وجب العمل علی طبق عدم وجوبه فی نفس الامر من أول الامر، لان المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامری و إنما عمل علی طبقه ما دامت أمارة الوجوب قائمة.  
فإذا فقدت بإنکشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة، وجب حینئذ ترتیب ما هو کبری  
\*\*\*\*\* [46] \*\*\*\*\*  
لهذا المعلوم، أعنی وجوب الاتیان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها.  
فقد تقدم أن مفسدة فواته متدارکة بالحکم الظاهری المتحقق فی زمان الفوت.  
فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدم أن حکم الشارع بالعمل بمؤدی الامارة اللازم منه ترخیص ترک الظهر فی الجزء الاخیر لا بد أن یکون لمصلحة یتدارک بها مفسدة ترک الظهر.  
ثم إن قلنا: إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف علی فوت الواجب من حیث أن فیه مصلحة، لم یجب فیما نحن فیه، لان الواجب و إن ترک إلا أن مصلحته متدارکة، فلا یصدق علی هذا الترک الفوت.  
و إن قلنا: إنه متفرع علی مجرد ترک الواجب، وجب هنا، لفرض العلم بترک صلاة الظهر مع وجوبها علیه واقعا.  
إلا أن یقال: إن غایة ما یلتزم به فی المقام هی المصلحة فی معذوریة الجاهل مع تمکنه من العلم و لو کانت لتسهیل الامر علی المکلفین و لا ینافی ذلک صدق الفوت، فافهم.  
ثم إن هذا کله علی ما إخترناه من عدم إقتضاء الامر الظاهری للاجزاء واضح و أما علی القول بإقتضائه له فقد یشکل الفرق بینه و بین القول بالتصویب.  
و ظاهر شیخنا فی تمهید القواعد إستلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء.  
قال قدس سره : (من فروع مسألة التصویب و التخطئة لزوم الاعادة للصلاة بظن القبلة و عدمه) و إن کان فی تمثیله لذلک بالموضوعات محل نظر.  
- فعلم من ذلک أن ما ذکره من وجوب کون فعل الجمعة مشتملا علی مصلحة یتدارک به مفسدة ترک الواجب و معه یسقط عن الوجوب ممنوع، لان فعل الجمعة قد لایستلزم الا ترک الظهر فی بعض أجزاء وقته، فالعمل علی الامارة معناه الاذن فی الدخول فیها علی قصد الوجوب و الدخول فی التطوع بعد فعلها.  
نعم یجب فی الحکم بجواز فعل النافلة اشتماله علی مصلحة یتدارک به مفسدة فعل التطوع فی وقت الفریضة لو اشتمل دلیله الفریضة المأذون فی ترکها ظاهرا و الا کان جواز التطوع فی تلک الحال حکما واقعیا لا ظاهریا.  
و اما قولک انه مع تدارک المفسدة بمصلحة الحکم الظاهری یسقط الوجوب فممنوع ایضا، اذ قد یترتب علی وجوبه واقعا حکم شرعی و ان تدارک مفسدة ترکه مصلحة فعل آخر کوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.  
و بالجملة، فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة علی حکم شرعی حال الامر بالعمل بالامارة القائمة علی الموضوع الخارجی، کحیاة زید و موت عمرو.  
فکما أن الامر بالعمل بالامارة فی الموضوعات لا یوجب جعل نفس الوضوع و إنما یوجب جعل أحکامه، فیترتب علیه الحکم ما دامت الامارة قائمة علیه، فإذا فقدت الامارة و حصل العلم بعدم ذلک الموضوع ترتب علیه فی المستقبل جمیع أحکام عدم ذلک الموضوع من أول الامر، فکذلک حال الامر بالعمل علی الامارة القائمة علی الحکم.  
و حاصل الکلام ثبوت الفرق الواضح بین جعل مدلول الامارة حکما واقعیا و الحکم بتحققه واقعا عند قیام الامارة و بین الحکم واقعا بتطبیق العمل علی الحکم الواقعی المدلول علیه بالامارة،  
\*\*\*\*\* [47] \*\*\*\*\*  
کالحکم واقعا بتطبیق العمل علی طبق الموضوع الخارجی الذی قامت علیه الامارة.  
و أما توهم:  
(أن مرجع تدارک مفسدة مخالفة الحکم الواقعی، بالمصلحة الثابتة فی العمل علی طبق مؤدی الامارة إلی تصویب الباطل نظرا إلی خلو الحکم الواقعی حینئذ عن المصلحة الملزمة التی تکون فی فوتها المفسدة).  
ففیه: منع کون هذا تصویبا.  
کیف و المصوبة یمنعون حکم الله فی الواقع، فلا یعقل عندهم إیجاب العمل بما جعل طریقا إلیه و التعبد بترتیب آثاره فی الظاهر، بل التحقیق عد مثل هذا من وجوه الرد علی المصوبة.  
و أما ما 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.  
\*\*\*\*\* [48] \*\*\*\*\*  
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 بد من تأسیس الاصل الذی یکون علیه المعول عند عدم الدلیل علی وقوع التعبد بغیر العلم مطلقا أو فی الجملة فنقول: التعبد بالظن، الذی لم یدل دلیل علی التعبد به، محرم بالادلة الاربعة.  
و یکفی من الکتاب قوله تعالی: (قل الله أذن لکم أم علی الله تفترون)، دل علی أن ما لیس بإذن من الله من إسناد الحکم إلی الشارع فهو إفتراء و من السنة قوله، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فی عداد القضاة من أهل النار: (ورجل قضی بالحق و هو لا یعلم) و من الاجماع ما إدعاه الفرید البهبهانی، فی بعض رسائله، من کون عدم الجواز بدیهیا عند العوام فضلا عن العلماء و من العقل تقبیح العقلاء من یتکلف من قبل مولاه بما لا یعلم بوروده عن المولی و لو کان عن جهل مع التقصیر. نعم، قد یتوهم متوهم أن الاحتیاط من هذا القبیل.  
و هو غلط واضح، إذ فرق بین الالتزام 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.  
\*\*\*\*\* [50] \*\*\*\*\*  
و أما العمل به من دون تعبد 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 اقتضی الاستصحاب الحرمة، فإن الاتیان بالفعل محرم و إن لم یکن علی وجه التعبد بوجوبه و التدین به.  
و إن لم یکن لرجاء إدراک الواقع، فإن لزم منه طرح أصل دل الدلیل علی وجوب الاخذ 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 الحرمة و الوجوب، فإن الالتزام بطرف الوجوب لا علی أنه حکم الله المعین جائز.  
لکن فی تسمیة هذا عملا بالظن مسامحة و کذا فی تسمیة الاخذ به من باب الاحتیاط.  
و بالجملة، فالعمل بالظن إذا لم یصادف الاحتیاط محرم إذا وقع علی وجه التعبد به و التدین، سواء إستلزم طرح الاصل أو الدلیل الموجود فی مقابله أم لا و إذا وقع علی غیر وجه التعبد به فهو محرم إذا إستلزم طرح ما یقابله من الاصول و الادلة المعلوم وجوب العمل بها، هذا.  
و قد یقرر (الاصل) هنا بوجوه أخر: منها: أن الاصل عدم الحجیة و عدم وقوع التعبد به و إیجاب العمل به.  
و فیه: أن الاصل و إن کان ذلک إلا أنه لا یترتب علی مقتضاه شئ، فإن حرمة العمل بالظن یکفی فی موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غیر حاجة إلی إحراز عدم ورود التعبد به، لیحتاج فی ذلک إلی الاصل ثم إثبات الحرمة.  
و الحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما یحتاج إلیها فی الاحکام المترتبة علی عدم ذلک الحادث.  
و أما الحکم المرتب علی عدم العلم بذلک الحادث فیکفی فیه الشک فیه و لا یحتاج إلی إحراز عدمه بحکم الاصل.  
و هذا نظیر قاعدة الاشتعال الحاکمة بوجوب الیقین بالفراغ، فإنه لا یحتاج فی إجرائها إلی إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل یکفی فیها عدم العلم بالفراغ، فتأمل.  
و منها: أن الاصل هی إباحة العمل بالظن، لانها الاصل فی الاشیاء.  
حکاه بعض عن السید المحقق الکاظمی.  
و فیه: علی تقدیر النسبة، أولا، أن إباحة التعبد بالظن غیر معقول، إذ لا معنی لجواز التعبد و ترکه لا إلی بدل.  
غایة الامر التخییر بین التعبد بالظن و التعبد بالاصل أو الدلیل الموجود هناک فی مقابله الذی یتعین الرجوع إلیه لولا الظن.  
فغایة الامر وجوب التعبد به أو بالظن تخییرا،  
\*\*\*\*\* [51] \*\*\*\*\*  
فلا معنی للاباحة التی هی الاصل فی الاشیاء.  
و ثانیا، أن أصالة الاباحة إنما هی فیما لا یستقل العقل بقبحه و قد عرفت إستقلال 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 ترجیح جانب التحریم، بناء علی أن دفع المفسده أولی من جلب المنفعة.  
و فیه: منع الدوران، لان عدم العلم بالوجوب کاف فی ثبوت التحریم، لما عرفت من إطباق الادلة الاربعة علی عدم جواز التعبد بما لا یعلم وجوب التعبد به من الشارع.  
ألا تری أنه إذا دار الامر بین رجحان عبادة و حرمتها کفی عدم ثبوت الرجحان فی ثبوت حرمتها.  
و منها: أن الامر فی المقام دائر بین وجوب تحصیل مطلق الاعتقاد بالاحکام الشرعیة المعلومة إجمالا و بین وجوب تحصیل خصوص الاعتقاد القطعی، فیرجع إلی الشک فی المکلف به و تردده بین التخییر و التعیین، فیحکم بتعیین تحصیل خصوص الاعتقاد القطعی تحصیلا للیقین بالبراءة، خلافا لمن لم یوجب ذلک فی مثل المقام.  
و فیه: أولا، أن وجوب تحصیل الاعتقاد بالاحکام مقدمة عقلیة للعمل بها و امتثالها، فالحاکم بوجوبه هو العقل.  
و لا معنی لتردد العقل فی موضوع حکمه و أن الذی حکم هو بوجوبه تحصیل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه، بل إما أن یستقل بوجوب تحصیل خصوص الاعتقاد القطعی علی ما هو التحقیق و إما أن یحکم بکفایة مطلق الاعتقاد.  
و لا یتصور الاجمال فی موضوع الحکم العقلی، لان التردد فی الموضوع یستلزم التردد فی الحکم و هو لا یتصور من نفس الحاکم.  
و سیجئ الاشارة إلی هذا فی رد من زعم أن نتیجة دلیل الانسداد مهملة مجملة، مع عدم دلیل الانسداد دلیلا عقلیا و حکما یستقل به العقل.  
و أما ثانیا، فلان العمل بالظن فی مورد مخالفته للاصول و القواعد الذی هو محل الکلام مخالفة قطعیة لحکم الشارع بوجوب الاخذ بتلک الاصول حتی یعلم خلافها.  
فلا حاجة فی رده إلی مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلی قدح المخالفة الاحتمالیة للتکلیف المتیقن.  
مثلا إذا فرضنا أن الاستصحاب یقتضی الوجوب و الظن حاصل بالحرمة، فحینئذ یکون العمل بالظن مخالفة قطعیة لحکم الشارع بعدم نقض الیقین بغیر الیقین، فلا یحتاج إلی تکلف أن التکلیف بالواجبات و المحرمات یقینی و لا نعلم کفایة تحصیل مطلق الاعتقاد الراجح فیها أو وجوب تحصیل الاعتقاد القطعی و أن فی تحصیل الاعتقاد الراجح مخالفة إحتمالیة للتکلیف المتیقن فلا یجوز.  
فهذا أشبه شئ بالاکل عن القفا.  
\*\*\*\*\* [52] \*\*\*\*\*  
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 الشریعة تعبد بالشک و هو باطل عقلا و نقلا.  
و أما مجرد العمل علی طبقه فهو محرم إذا خالف أصلا من الاصول اللفظیة أو العملیة الدالة علی وجوب الاخذ بمضمونها حتی یعلم الرافع.  
فالعمل بالظن قد تجتمع فیه جهتان للحرمة، کما إذا عمل به ملتزما أنه حکم الله و کان العمل به مخالفا لمقتضی الاصول و قد تحقق فیه جهة واحدة، کما إذا خالف الاصل و لم یلتزم بکونه حکم الله، أو التزم و لم یخالف مقتضی الاصول و قد لا یکون فیه عقاب أصلا، کما إذا لم یلتزم بکونه حکم الله و لم یخالف أصلا.  
و حینئذ قد یستحق علیه الثواب، کما إذا عمل به علی وجه الاحتیاط، هذا.  
و لکن حقیقة العمل بالظن هو الاستناد إلیه فی العمل و الالتزام بکون مؤداه حکم الله فی حقه، فالعمل علی ما یطابقه بلا إستناد إلیه لیس عملا به.  
فصح أن یقال: إن العمل بالظن و التعبد به حرام مطلقا، وافق الاصول أو خالفها.  
غایة الامر أنه إذا خالف الاصول یستحق العقاب من جهتین، من جهة الالتزام و التشریع و من جهة طرح الاصل المأمور بالعمل به حتی یعلم بخلافه.  
و قد أشیر فی الکتاب و السنة إلی الجهتین: فمما أشیر فیه إلی الاولی قوله تعالی: (قل آلله أذن لکم أم علی الله تفترون)، بالتقریب المتقدم.  
و قوله صلی الله علیه و آله : (رجل قضی بالحق و هو لا یعلم).  
و مما أشیر فیه إلی الثانیة قوله تعالی: (إن الظن لا یغنی من الحق شیئا) و قوله علیه السلام : (من أفتی الناس بغیر علم کان ما یفسده أکثر مما یصلحه) و نفس أدلة الاصول.  
ثم إن ما ذکرنا من الحرمة من الجهتین مبنی علی ما هو التحقیق، من أن إعتبار الاصول، لفظیة کان أو عملیة، غیر مقید بصورة عدم الظن علی خلافها.  
و أما إذا قلنا بإشتراط عدم کون الظن عی خلافها، فلقائل أن یمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقا، لا علی وجه الالتزام و لا علی غیره.  
أما مع عدم تیسر العلم فی المسألة، فلدوران الامر فیها بین العمل بالظن وین الرجوع إلی  
\*\*\*\*\* [53] \*\*\*\*\*  
الاصل الموجود فی تلک المسألة علی خلاف الظن.  
و کما لا دلیل علی التعبد بالظن، کذلک لا دلیل علی التعبد بذلک الاصل، لانه المفروض.  
فغایة الامر التخییر بینهما أو تقدیم الظن، لکونه أقرب إلی الواقع، فیتعین بحکم العقل.  
و أما مع التمکن من العلم فی المسألة، فلان عدم جواز الاکتفاء فیها بتحصیل الظن و وجوب تحصیل الیقین مبنی علی القول بوجوب تحصیل الواقع علما.  
أما إذا أدعی أن العقل لا یحکم بأزید من وجوب تحصیل الظن و أن الضرر الموهوم لا یجب دفعه، فلا دلیل علی لزوم تحصیل العلم مع التمکن.  
ثم إنه ربما یستدل علی أصالة حرمة العمل بالظن بالآیات الناهیة عن العمل بالظن و قد أطالوا الکلام فی النقض و الابرام فی هذا المقام بما لا ثمرة مهمة فی ذکره بعدما عرفت.  
لانه إن أرید الاستدلال بها علی حرمة التعبد و الالتزام و التدین بمؤدی الظن، قد عرفت أنه من ضروریات العقل، فضلا عن تطابق الادلة الثلاثة النقلیة علیه.  
و إن ارید دلالتها علی حرمة العمل المطابق للظن و إن لم یکن عن إستناد إلیه: فإن أرید حرمته إذا خالف الواقع مع التمکن من العلم به، فیکفی فی ذلک الادلة الواقعیة و إن أرید حرمته إذا خالف الاصول مع عدم التمکن من العلم، فیکفی فیه أیضا أدلة الاصول، بناء علی ما هو التحقیق، من أن مجاریها صور عدم العلم الشامل للظن و إن أرید حرمة العمل المطابق للظن من دون إستناد إلیه و تدین به و عدم مخالفة العمل للواقع مع التمکن منه و لا لمقتضی الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فیها و لا فی غیرها علی حرمة ذلک و لا وجه لحرمته أیضا.  
و الظاهر أن مضمون الایات هو التعبد بالظن و التدین به و قد عرفت أن ضروری التحریم، فلا مهم فی إطالة الکلام فی دلالةالایات و عدمها.  
\* \* \*  
إنما المهم الموضوع له هذه الرسالة بیان ما خرج او قیل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغیر العلمیة التی أقیم الدلیل علی إعتبارها مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم الذی جعلوه موجبا للرجوع إلی الظن مطلقا أو فی الجملة و هی أمور:

الظنون المعتبرة

اشارة

منها: الامارات المعمولة فی إستنباط الاحکام الشرعیة من ألفاظ الکتاب و السنة

الامارات المعمولة فی إستنباط الاحکام الشرعیة من ألفاظ الکتاب و السنة

اشارة

و هی علی قسمین:  
القسم الاول:  
ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم عند إحتمال إرادة خلاف ذلک، کأصالة الحقیقة عند إحتمال إرادة المجاز و أصالة العموم و الاطلاق و مرجع الکل إلی أصالة عدم القرینة الصارفة عن المعنی الذی یقطع بإرادة المتکلم الحکیم له لو حصل القطع بعدم القرینة و کغلبة إستعمال المطلق فی الفرد الشائع بناء علی عدم وصوله إلی حدالوضع و کالقرائن المقامیة التی یعتمدها أهل اللسان فی محاوراتهم، کوقوع الامر عقیب توهم الحظر و نحو ذلک و بالجملة الامور المعتبرة عند أهل اللسان فی محاوراتهم، بحیث لو أراد المتکلم القاصد للتفهیم خلاف مقتضاها من دون نصب قرینة معتبرة عد ذلک منه قبیحا.  
و القسم الثانی: ما یعمل لتشخیص أوضاع الالفاظ و تمییز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها، کتشخیص أن لفظ (الصعید) موضوع لمطلق وجه الارض أو التراب الخالص و تعیین أن وقوع الامر عقیب توهم الحظر هل یوجب ظهوره فی الاباحة المطلقة و أن الشهرة فی المجاز المشهور هل توجب إحتیاج الحقیقة إلی القرینة الصارفة من الظهور العرضی المسبب من الشهرة، نظیر إحتیاج المطلق المنصرف إلی بعض أفراده.  
و بالجملة، فالمطلوب فی هذا القسم أن اللفظ ظاهر فی هذا المعنی أو غیر ظاهر و فی القسم الاول أن الظاهر المفروغ عن کونه ظاهرا مراد أولا.  
و الشک فی الاول مسبب عن الاوضاع اللغویة و العرفیة و فی الثانی عن إعتماد المتکلم علی القرینة و عدمه.  
فالقسمان من قبیل الصغری و الکبری لتشخیص المراد.

القسم الاول و هو ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم

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:  
(1) - أحدهما: جواز العمل بظواهر الکتاب.  
(2) - 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.  
\* \* \*  
\*\*\*\*\* [56] \*\*\*\*\*

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. )  
\*\*\*\*\* [57] \*\*\*\*\*  
و عن مجمع البیان: (إنه قد صرح عن النبی صلی الله علیه و آله و عن الائمة 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 الایة یکون أولها فی شئ و آخرها فی شئ و هو کلام متصل ینصرف إلی وجوه).  
و فی مرسلة شبیب بن أنس عن أبی عبدالله علیه السلام : (إنه قال لابی حنیفة: أنت فقیه أهل العراق؟  
قال: نعم.  
قال: فبأی شئ تفتیهم؟  
قال: بکتاب الله و سنة نبیه صلی الله علیه و آله  
قال: یا أبا حنیفة! تعرف کتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ؟  
قال: نعم.  
قال علیه السلام : یا أبا حنیفة! 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 آلِه وَ سَلَّم مَا وَرَّثَکَ اللَّهُ مِنْ کِتَابِهِ حَرْفاً  
• و فی روایة 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 العرفیة.  
و الجواب عن الاستدلال بها أنها لا تدل علی المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنی بعد الفحص عن نسخها و تخصیصها و إرادة خلاف ظاهرها فی 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 کون مطلق حمل اللفظ علی معناه تفسیرا، لکن الظاهر أن المراد بالرأی هو الاعتبار  
\*\*\*\*\* [58] \*\*\*\*\*  
العقلی الظنی الراجح إلی الاستحسان، فلا یشمل حمل ظواهر الکتاب علی معانیها اللغویة و العرفیة.  
و حینئذ فالمراد بالتفسیر بالرأی: إما حمل اللفظ علی خلاف ظاهره أو أحد إحتمالیه، لرجحان ذلک فی نظره القاصر و عقله الفاتر.  
و یرشدإلیه المروی عن مولانا الصادق، علیه السلام ، قال فی حدیث طویل:  
وَ إِنَّمَا هَلَکَ النَّاسُ فِی الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّهُمْ لَمْ یَقِفُوا عَلَی مَعْنَاهُ وَ لَمْ یَعْرِفُوا حَقِیقَتَهُ فَوَضَعُوا لَهُ تَأْوِیلًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ بِآرَائِهِمْ وَ اسْتَغْنَوْا بِذَلِکَ عَنْ مَسْأَلَةِ الْأَوْصِیَاءِ علیهم‌السلام فیعرفونهم.  
و إما الحمل علی ما یظهر له فی بادی الرأی من المعانی العرفیة و اللغویة، من دون تأمل فی الادلة العقلیة و من دون تتبع فی القرائن النقلیة، مثل الآیات الاخر الدالة علی خلاف هذا المعنی و الاخبار الواردة فی بیان المراد منها و تعیین ناسخها من منسوخها.  
و مما یقرب هذا المعنی الثانی و إن کان الاول أقرب عرفا، أن المنهی، فی تلک الاخبار، المخالفون الذین یستغنون بکتاب الله عن أهل البیت، علیهم السلام ، بل یخطئونهم به.  
و من المعلوم ضرورة من مذهبنا تقدیم نص الامام، علیه السلام ، علی ظاهر القرآن، کما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العکس.  
و یرشدک إلی هذا ما تقدم فی رد الامام، (ع)، علی أبی حنیفة حیث أنه یعمل بکتاب الله.  
و من المعلوم أنه إنما کان یعمل بظواهره، لا أنه کان یؤوله بالرأی، إذ لا عبرة بالرأی عندهم مع الکتاب و السنة.  
و یرشد إلی هذا قول أبی عبدالله، علیه السلام ، فی ذم المخالفین:  
أَنَّهُمْ ضَرَبُوا الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ وَ احْتَجُّوا بِالْمَنْسُوخِ وَ هُمْ یَظُنُّونَ أَنَّهُ النَّاسِخُ وَ احْتَجُّوا بِالْخَاصِّ وَ هُمْ یُقَدِّرُونَ أَنَّهُ الْعَامُّ وَ احْتَجُّوا بِأَوَّلِ الْآیَةِ وَ تَرَکُوا السُّنَّةَ فِی تَأْوِیلِهَا وَ لَمْ یَنْظُرُوا إِلَی مَا یَفْتَحُ الْکَلَامَ وَ إِلَی مَا یَخْتِمُهُ وَ لَمْ یَعْرِفُوا مَوَارِدَهُ وَ مَصَادِرَهُ إِذْ لَمْ یَأْخُذُوهُ عَنْ أَهْلِهِ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا  
و بالجملة، فالانصاف: یقتضی عدم الحکم بظهور الاخبار المذکورة فی النهی عن العمل بظاهر الکتاب بعد الفحص و التتبع فی سائر الادلة، خصوصا الاثار الواردة عن المعصومین علیهم السلام ، کیف و لو دلت علی المنع من العمل علی هذا الوجه دلت علی عدم جواز العمل بأحادیث أهل  
\*\*\*\*\* [59] \*\*\*\*\*  
البیت علیه السلام.  
ففی روایة سلیم بن قیس الهلالی عن أمیر المؤمنین علیه السلام : (إن أمر النبی صلی الله علیه و آله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محکم و متشابه و قد کان یکون من رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم الکلام، یکون له وجهان، کلام عام و کلام خاص، مثل القرآن).  
و فی روایة أسلم بن مسلم:  
«إِنَ الْحَدِیثَ یُنْسَخُ کَمَا یُنْسَخُ الْقُرْآنُ .  
هذا کله مع معارضة الاخبار المذکورة بأکثر منها، مما یدل علی جواز التمسک بظاهر القرآن: مثل خبر الثقلین المشهور بین الفریقین و غیرها، مما دل علی الامر بالتمسک بالقرآن و العمل بما فیه و عرض الاخبار المتعارضة بل و مطلق الاخبار علیه، ورد الشروط المخالفة للکتاب فی أبواب العقود و الاخبار الدالة قولا و فعلا و تقریرا علی جواز التمسک بالکتاب.  
مثل قوله، علیه السلام ، لما قال زرارة: (من أین علمت أن المسح ببعض الرأس؟ فقال علیه السلام : لمکان الباء).  
فعرفه مورد إستفادة الحکم من ظاهر الکتاب.  
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 مَسْئوُلاً).  
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 .  
\*\*\*\*\* [60] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [61] \*\*\*\*\*  
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 مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْ‌ءٍ).  
و من ذلک الاستشهاد لحلیة بعض الحیوانات بقوله تعالی: (قُلْ لا أَجِدُ فی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً) (الایة).  
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 السنة، فإنا نقطع بظرو مخالفة الظاهر فی أکثرها.  
و ثانیأ، أن هذا لا یوجب السقوط و إنما یوجب الفحص عما یوجب مخالفة 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 بمخالفة أحد الظاهرین لظاهر الاخر کما فی العامین من وجه و شبههما - وجب التوقف فیه و لو بعد الفحص.  
قلت: هذه شبهة 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 عدة مخصصات و إما أن لا یبقی.  
فإن بقی فلا یرتفع بالفحص و إلا فلا مقتضی للفحص.  
و تندفع هذا الشبهة: بأن المعلوم إجمالا هو وجود مخالفات کثیرة فی الواقع فیما بأیدینا بحیث تظهر تفصیلا بعد الفحص.  
و أما وجود مخالفات فی الواقع زائدا علی ذلک فغیر معلوم.  
فحینئذ لا یجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصص یظهر بعد الفحص و لا یمکن نفیه بالاصل لاجل العلم الاجمالی.  
و أما بعد الفحص فإحتمال وجود المخصص فی الواقع ینفی بالاصل السالم عن  
\*\*\*\*\* [62] \*\*\*\*\*  
العلم الاجمالی.  
و الحاصل: أن المنصف لا یجد فرقا بین ظاهر الکتاب و السنة، لا قبل الفحص و لا بعده.  
\* \* \*  
ثم إنک قد عرفت أن العمدة فی منع الاخباریین من العمل بظواهر الکتاب هی الاخبار المانعة عن تفسیر القرآن.  
إلا أنه یظهر من کلام السید الصدر شارح الوافیة، 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 ظنیة، إذ مدار الافهام علی إلقاء الحقائق مجردة عن القرینة و علی ما یفهمون و إن کان إحتمال التجوز و خفاء القرینة باقیا.  
الثانیة: أن المتشابه کما یکون فی أصل اللغة کذلک یکون بحسب الاصطلاح، مثل أن یقول أحد:  
(أنا أستعمل العمومات و کثیرا ما أرید الخصوص من غیر قرینة و ربما أخاطب أحدا و أرید غیره و نحو ذلک).  
فحینئذ لا یجوز لنا القطع بمراده و لا یحصل لنا الظن به.  
و القرآن من هذا القبیل، 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: (فیه آیات محکمات هن أم الکتاب و أخر متشابهات)، الایة، ذم علی إتباع المتشابه و لم یبین لهم المتشابهات: ماهی و کم هی، بل لم یبین لهم المراد من هذا اللفظ و جعل البیان موکولا إلی خلفائه و النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، نهی الناس عن التفسیر بالاراء.  
و جعلوا الاصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدلیل.  
\*\*\*\*\* [63] \*\*\*\*\*  
إذا تمهدت المقدمتان، فنقول: مقتضی الاولی العمل بالظواهر و مقتضی الثانیة عدم العمل، لان ما صار متشابها لا یحصل الظن بالمراد منه و ما بقی ظهوره مندرج فی الاصل المذکور.  
فنطالب بدلیل جواز العمل، لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدلیل.  
لا یقال: إن الظاهر من المحکم و وجوب العمل بالمحکم إجماعی.  
لانا نمنع الصغری، إذ المعلوم عندنا مساواة المحکم للنص.  
و أما شموله للظاهر فلا إلی أن قال: - لا یقال: إن ما ذکرتم لو تم لدل علی عدم جواز العمل بظواهر الاخبار أیضا، لما فیها من الناسخ و المنسوخ و المحکم و المتشابه و العام و المخصص و المطلق و المقید.  
لانا نقول: إنا لو خلینا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الکتاب و السنة مع عدم نصب القرینة علی خلافها.  
و لکن منعنا من ذلک فی القرآن للمنع من إتباع المتشابه و عدم بیان حقیقته و منعنا رسول الله، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، عن تفسیر القرآن.  
و لا ریب فی أن غیر النص محتاج إلی التفسیر.  
و أیضا ذم الله تعالی من إتباع الظن و کذا الرسول، صلی الله علیه و آله و أوصیائه علیهم السلام و لم یستثنوا ظواهر القرآن إلی أن قال: - و أما الاخبار، فقد سبق أن أصحاب الائمة، علیهم السلام ، کانوا عاملین باخبار الاحاد من غیر فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقید و لولا هذا لکنا فی العمل بظواهر الاخبار أیضا من المتوقفین)، إنتهی.  
أقول: و فیه مواقع للنظر، سیما فی جعل العمل بظواهر الاخبار من جهة قیام الاجماع العملی و لولاه لتوقف فی العمل بها أیضا، إذ لا یخفی أن عمل أصحاب الائمة، علیهم السلام ، بظواهر الاخبار لم یکن لدلیل خاص شرعی وصل إلیهم من أئمتهم و إنما کان أمرا مرکوزا فی أذهانهم بالنسبة إلی مطلق الکلام الصادر من المتکلم لاجل الافادة و الاستفادة، سواء کان من الشارع أم غیره.  
و هذا المعنی جار فی القرآن أیضا علی تقدیر کونه ملقی للافادة و الاستفادة علی ما هو الاصل فی خطاب کل متکلم.  
نعم، الاصل الاولی هی حرمة العمل بالظن، علی ما عرفت مفصلا.  
لکن  
\*\*\*\*\* [64] \*\*\*\*\*  
الخارج منه لیس خصوص ظواهر الاخبار حتی یبقی الباقی، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشی عن کلام کل متکلم ألقی إلی غیره للافهام.  
ثم إن ما ذکره من عدم العلم بکون الظواهر من المحکمات و إحتمال کونها من المتشابهات ممنوع: أولا، بأن المتشابه لا یصدق علی الظواهر، لا لغة و لا عرفا، بل یصح سلبه عنه.  
فالنهی الوارد عن إتباع المتشابه لا یمنع، کما إعترف به فی المقدمة الاولی، من أن مقتضی القاعدة وجوب العمل بالظواهر.  
و ثانیا، بأن إحتمال کونها من المتشابه لا ینفع فی الخروج عن الاصل الذی اعترف به.  
و دعوی إعتبار العلم بکونها من المحکم هدم لما إعترف به من أصالة حجیة الظواهر، لان مقتضی ذلک الاصل جواز العمل إلا أن یعلم کونه مما نهی الشارع عنه.  
و بالجملة، فالحق ما اعترف به، قدس سره ، من أنا لو خلینا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الکتاب.  
و لا بد للمانع من إثبات المنع.  
ثم إنک قد عرفت مما ذکرنا أن خلاف الاخباریین فی ظواهر الکتاب لیس فی الوجه الذی ذکرنا، من إعتبار الظواهر اللفظیة فی الکلمات الصادرة لافادة المطلب و إستفادته.  
و إنما یکون خلافهم فی أن خطابات الکتاب لم یقصد بها إستفادة المراد من أنفسها، بل بضمیمة تفسیر أهل الذکر أو أنها لیست بظواهر بعد إحتمال کون محکمها من المتشابه، کما عرفت من کلام السید المتقدم.  
\*\*\*\*\* [65] \*\*\*\*\*

و ینبغی التنبیه علی أمور

الاول

إنه ربما یتوهم بعض: (أن الخلاف فی إعتبار ظواهر الکتاب قلیل الجدوی، إذ لیست آیة متعلقة بالفروع أو الاصول إلا ورد فی بیانها أو فی الحکم الموافق لها خبر أو أخبار کثیرة، بل إنعقد الاجماع علی أکثرها.  
مع أن جل آیات الاصول و الفروع، بل کلها، مما تعلق بالحکم فیها بأمور مجملة لا یمکن العمل بها إلا بعد أخد تفصیلها من الاخبار)، إنتهی.  
«النراقی، مناهج الاحکام، ص 158».  
أقول: و لعله قصر نظره علی الایات الواردة فی العبادات، فإن أغلبها من قبیل ما ذکره و إلا فالاطلاقات الواردة فی المعاملات مما یتمسک بها فی الفروع الغیر المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتکافئة کثیرة جدا.  
مثل: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ) و (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) و (فَرِهانٌ مَقْبُوضَةٌ) 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 فِرْقَةٍ) 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 کثیرة، 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 الجملة، إلا أنه لیس کل فرع مما یتمسک فیه بالایة ورد فیه خبر سلیم عن المکافئ، فلاحظ وتتبع.

الثانی

إنه إذا إختلف القراءة فی الکتاب علی وجهین مختلفین فی المؤدی، کما فی قوله تعالی: (حَتَّی  
\*\*\*\*\* [66] \*\*\*\*\*  
یَطْهُرْنَ)، حیث قرء بالتشدید من المتطهر الظاهر فی الاغتسال و بالتخفیف من الطهارة الظاهرة فی النقاء عن الحیض.  
فلا یخلو: إما أن نقول بتواتر القراء ات کلها، کما هو المشهور، خصوصا فی ما کان الاختلاف فی المادة و إما أن لا نقول، کما هو مذهب جماعة.  
فعلی الاول، فهما بمنزلة آیتین تعارضتا، لا بد من الجمع بینهما بحمل الظاهر علی النص أو علی الاظهر و مع التکافؤ لا بد من الحکم بالتوقف و الرجوع إلی غیرهما.  
و علی الثانی، فإن ثبت جواز الاستدلال بکل قراءة، کما ثبت بالاجماع جواز القراءة بکل قراءة، کان الحکم کما تقدم.  
و إلا فلا بد من التوقف فی محل التعارض و الرجوع إلی القواعد، مع عدم المرجح أو مطلقا بناء علی عدم ثبوت الترجیح هنا، کما هو الظاهر.  
فیحکم بإستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم یثبت تواتر التخفیف، أو بالجواز بناء علی عموم قوله تعالی: (فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ)، من حیث الزمان، خرج منه أیام الحیض علی الوجهین فی کون المقام من إستصحاب حکم المخصص أو العمل بالعموم الزمانی.

الثالث

إن وقوع التحریف فی القرآن، علی القول به، لایمنع من التمسک بالظواهر، لعدم العلم الاجمالی بإختلال الظواهر بذلک، مع أنه لو علم لکان من قبیل الشبهة الغیر المحصورة.  
مع أنه لو کان من قبیل الشبهة المحصورة، أمکن القول بعدم قدحه، لاحتمال کون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغیر المتعلقة بالاحکام الشرعیة العملیة التی أمرنا بالرجوع فیها إلی ظاهر الکتاب، فافهم.

الرابع

قد یتوهم:  
(أن وجوب العمل بظواهر الکتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره، لان من تلک الظواهر ظاهر الایات الناهیة عن العمل بالظن مطلقا حتی ظواهر الکتاب).  
و فیه: أن فرض وجود الدلیل علی حجیة الظواهر موجب لعدم ظهور الایات الناهیة فی حرمة العمل بالظواهر، مع أن ظواهر الایات الناهیة لو نهضت للمنع عن ظواهر الکتاب لمنعت عن حجیة أنفسها، إلا أن یقال إنها لا تشمل أنفسها.  
فتأمل.  
و بإزاء هذا التوهم توهم:  
(أن خروج ظواهر الکتاب عن الایات الناهیة لیس من باب التخصیص، بل من باب التخصص، لان وجود القاطع علی حجیتها یخرجها عن غیر العلم إلی العلم).  
و فیه: ما لا یخفی.  
\*\*\*\*\* [67] \*\*\*\*\*

و أما التفصیل الاخر

فهو الذی یظهر من صاحب القوانین، قدس سره ، فی آخر مسألة حجیة الکتاب و فی أول مسألة الاجتهاد و التقلید.  
و هو الفرق بین من قصد إفهامه بالکلام، فالظواهر حجة بالنسبة إلیه من باب الظن الخاص، سواء کان مخاطبا، کما فی الخطابات الشفاهیة، أم لا، کما فی الناظر فی الکتب المصنفة، لرجوع کل من ینظر إلیها و بین من لم یقصد إفهامه بالخطاب، کأمثالنا بالنسبة إلی أخبار الائمة الصادرة عنهم فی مقام الجواب عن سؤال السائلین و بالنسبة إلی الکتاب العزیز، بناء علی عدم کون خطاباته موجهة إلینا و عدم کونه من باب تألیف المصنفین.  
فالظهور اللفظی لیس حجة حینئذ لنا، إلا من باب الظن المطلق الثابت حجیته عند 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  
\*\*\*\*\* [68] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [69] \*\*\*\*\*  
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.  
\*\*\*\*\* [70] \*\*\*\*\*  
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.  
هذا کله، مع أن التوجیه المذکور لذلک التفصیل، لابتنائه علی الفرق بین أصالة عدم الغفلة و الخطأ فی فهم المراد و بین مطلق أصالة عدم القرینة، یوجب عدم کون ظواهر الکتاب من الظنون المخصوصة و إن قلنا بشمول الخطاب للغائبین، لعدم جریان أصالة عدم الغفلة فی حقهم مطلقا.  
فما ذکره من إبتناء کون ظواهر الکتاب ظنونا مخصوصة علی شمول الخطاب للغائبین غیر سدید، لان الظن المخصوص إن کان هو الحاصل من المشافهة الناشی عن ظن عدم الغفلة و الخطأ، فلا یجری فی حق الغائبین و إن قلنا بشمول الخطاب لهم و إن کان هو الحاصل من أصالة عدم القرینة فهو جار فی الغائبین و إن لم یشملهم الخطاب.  
و مما یمکن أن یستدل به أیضا زیادة علی ما مر من إشتراک أدلة حجیة الظواهر من إجماعی العلماء و أهل اللسان ما ورد فی الاخبار المتواترة معنی، من الامر بالرجوع إلی الکتاب و عرض الاخبار علیه، فإن هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهین بها، فیشترک غیر المشافهین، فیتم المطلوب، کما لا یخفی.  
و مما ذکرنا تعرف النظر فیما ذکره المحقق القمی، رحمه الله، بعدما ذکر من عدم حجیة ظواهر الکتاب بالنسبة إلینا بالخصوص، بقوله: (فإن قلت: إن أخبار الثقلین تدل علی کون ظاهر الکتاب حجة لغیر المشافهین بالخصوص.  
فأجاب عنه: بأن روایة الثقلین ظاهرة فی ذلک، لاحتمال کون المراد التمسک بالکتاب بعد ورود تفسیره عن الائمة، علیهم السلام ، کما یقوله الاخباریون.  
و حجیة ظاهر روایة الثقلین بالنسبة إلینا مصادرة، إذ لا فرق بین ظواهر الکتاب و السنة فی حق غیر المشافهین بها).  
و توضیح النظر: أن العمدة فی حجیة ظواهر الکتاب غیر خبر الثقلین من الاخبار المتواترة الآمرة  
\*\*\*\*\* [71] \*\*\*\*\*  
بإستنباط الاحکام من ظواهر الکتاب.  
و هذه الاخبار تفید القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الکتاب بعد ورود تفسیرها عن الائمة، علیهم السلام و لیست ظاهرة فی ذلک حتی یکون التمسک بظاهرها لغیر المشافهین بها مصادرة.  
و أما خبر الثقلین، فیمکن منع ظهوره إلا فی وجوب إطاعتهما و حرمة مخالفتهما و لیس فی مقام إعتبار الظن الحاصل بهما فی تشخیص الاطاعة و المعصیة، فافهم.  
ثم إن لصاحب المعالم، رحمه الله، فی هذا المقام کلاما یحتمل التفصیل المتقدم، لا بأس بالاشارة إلیه.  
قال: - فی الدلیل الرابع من أدلة حجیة خبر الواحد، بعد ذکر إنسداد باب العلم فی غیر الضروری من الاحکام، لفقد الاجماع و السنة المتواترة و وضوح کون أصل البراءة لا یفید غیر الظن و کون الکتاب ظنی الدلالة - ما لفظه: لا یقال: إن الحکم المستفاد من ظواهر مقطوع لا مظنون و ذلک بضمیمة مقدمة خارجیة و هی قبح خطاب الحکیم بما له ظاهر و هو یرید خلافه من غیر دلالة تصرف عن ذلک الظاهر.  
سلمنا و لکن ذلک ظن مخصوص، فهو من قبیل الشهادة لا یعدل عنه إلی غیره إلا بدلیل.  
لانا نقول: أحکام الکتاب کلها من قبیل خطاب المشافهة.  
و قد مر أنه مخصوص بالموجودین فی زمن الخطاب و أن ثبوت حکمه فی حق من تأخر إنما هو بالاجماع و قضاء الضرورة بإشتراک التکلیف بین الکل.  
و حینئذ فمن الجائز أن یکون قد إقترن ببعض تلک الظواهر ما یدلهم علی إرادة خلافها.  
و قد وقع ذلک فی مواضع علمناها بالاجماع و نحوه، فیحتمل الاعتماد فی تعریفنا لسائرها علی الامارات المفیدة للظن القوی و خبر الواحد من جملتها.  
و مع قیام هذا الاحتمال ینفی القطع بالحکم.  
و یستوی حینئذ الظن المستفاد من ظاهر الکتاب و الحاصل من غیره بالنظر إلی إناطة التکلیف به، لابتناء الفرق بینهما علی کون الخطاب متوجها إلینا و قد تبین خلافه و لظهور إختصاص الاجماع و الضرورة الدالین علی المشارکة فی التکلیف المستفاد من ظاهر الکتاب بغیر صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتیة المفیدة للظن)، إنتهی کلامه.  
\*\*\*\*\* [72] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [73] \*\*\*\*\*  
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 لذا لو قال المولی: أکرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولی إنه لا تکرم زیدا و اشترک زید بین عالم و جاهل، فلا یرفع الید عن العموم بمجرد الاحتمال، بل یرفعون الاجمال بواسطة العموم، فیحکمون بإرادة زید الجاهل من النهی.  
و بإزاء التفصیل المذکور تفصیل آخر ضعیف و هو: (أن إحتمال إرادة خلاف مقتضی اللفظ إن حصل من أمارة غیر معتبرة فلا یصح رفع الید عن الحقیقة و إن حصل من دلیل معتبر فلا یعمل بأصالة الحقیقة.  
و مثل له بما إذا ورد فی السنة المتواترة عام و ورد فیها أیضا خطاب مجمل یوجب الاجمال فی ذلک العام و لا یوجب الظن بالواقع.  
قال - : فلا دلیل علی لزوم العمل بالاصل تعبدا.  
ثم قال - : و لا یمکن دعوی الاجماع علی لزوم العمل بأصالة الحقیقة تعبدا، فإن أکثر المحققین توقفوا فی ما إذا تعارض الحقیقة المرجوحة مع المجاز الراجح) إنتهی.  
و وجه ضعفه یظهر مما ذکر، فإن التوقف فی ظاهر خطاب لاجل إجمال خطاب آخر محتمل لکونه معارضا، مما لم یعهد من أحد من العلماء، بل لا یبعد ما تقدم من حمل المجمل فی أحد الخطابین علی المبین فی الخطاب الاخر.  
و أما قیاس ذلک علی مسألة تعارض الحقیقة المرجوحة مع المجاز الراجح، فعلم فساده مما ذکرنا فی التفصیل المتقدم، من أن الکلام المکتنف بما یصلح أن یکون صارفا قد إعتمد علیه المتکلم فی إرادة خلاف الحقیقة لا یعد من الظواهر، بل من المجملات.  
و کذلک المتعقب بلفظ یصلح للصارفیة کالعام المتعقب بالضمیر و شبهه مما تقدم.

القسم الثانی و هو الظن الذی یعمل لتشخیص الظواهر

کتشخیص أن اللفظ المفرد الفلانی، کلفظ الصعید أو صیغة إفعل، أو أن المرکب الفلانی، کالجملة الشرطیة، ظاهر بحکم الوضع فی المعنی الفلانی و أن الامر الواقع عقیب الحظر ظاهر بقرینة وقوعه فی مقام رفع الحظر - فی مجرد رفع الحظر دون الالزام و الظن الحاصل هنا یرجع إلی الظن بالوضع اللغوی أو الانفهام العرفی و الاوفق بالقواعد عدم حجیة الظن هنا، لان الثابت المتیقن هی حجیة الظواهر.  
و أما حجیة الظن فی أن هذا ظاهر، فلا دلیل علیه، عدا وجوه ذکروها فی إثبات جزئی من هذه المسألة.  
و هی حجیة قول اللغویین فی الاوضاع.  
فإن المشهور کونه من الظنون الخاصة التی ثبت حجیتها مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم فی الاحکام الشرعیة و إن کانت الحکمة فی إعتبارها إنسداد باب العلم فی غالب مواردها، فإن الظاهر أن حکمة إعتبار أکثر الظنون الخاصة، کأصالة الحقیقة التقدم ذکرها و غیرها، إنسداد باب العلم فی غالب مواردها من العرفیات و الشرعیات.  
و المراد بالظن المطلق ما ثبت إعتباره من أجل إنسداد باب العلم به خصوص الاحکام الشرعیة و بالظن الخاص ما ثبت إعتباره، لا لاجل الاضطرار إلی إعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.  
\* \* \*  
و کیف کان، فاستدلوا علی إعتبار قول اللغویین بإتفاق العلماء بل جمیع العقلاء علی الرجوع إلیهم فی إستعلام اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فی مقام الاحتجاج و لم ینکر ذلک أحد علی أحد.  
و قد حکی عن السید فی بعض کلماته دعوی الاجماع علی ذلک، بل ظاهر کلامه المحکی إتفاق المسلمین.  
\*\*\*\*\* [75] \*\*\*\*\*  
قال الفاضل السبزواری، فیما حکی عنه، فی هذا المقام، ما هذا لفظه: (صحة المراجعة إلی أصحاب الصناعات البارزین فی صنعتهم البارعین فی فنهم فیما إختص بصناعتهم، مما إتفق علیه العقلاء فی کل عصر و زمان)، إنتهی.  
و فیه: أن المتیقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إلیهم مع إجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة و نحو ذلک، لا مطلقا.  
ألا تری أن أکثر علمائنا علی إعتبار العدالة فیمن یرجع إلیه من أهل الرجال، بل و بعضهم علی إعتبار العدد و الظاهر إتفاقهم علی إشتراط التعدد و العدالة فی أهل الخبرة فی مسألة التقویم و غیرها.  
هذا مع أنه لا یعرف الحقیقة عن المجاز بمجرد قول اللغوی، کما إعترف به المستدل فی بعض کلماته، فلا ینفع فی تشخیص الظواهر.  
فالانصاف: أن الرجوع إلی أهل اللغة مع عدم إجتماع شروط الشهادة: إما فی مقامات یحصل العلم فیها بالمستعمل فیه من مجرد ذکر لغوی واحد أو أزید له علی وجه یعلم کونه من المسلمات عند أهل اللغة، کما قد یحصل العلم بالمسألة الفقهیة من إرسال جماعة لها إرسال المسلمات و إما فی مقامات یتسامح فیها، لعدم التکلیف الشرعی بتحصیل العلم بالمعنی اللغوی، کما إذا أرید تفسیر خطبة أو روایة لا تتعلق بتکلیف شرعی و إما فی مقام إنسد فیه طریق العلم و لا بد من العمل، فیعمل بالظن بالحکم الشرعی المستند بقول أهل اللغة.  
و لا یتوهم:  
(أن طرح قول اللغوی الغیر المفید للعلم فی ألفاظ الکتاب و السنة مستلزم لانسداد طریق الاستنباط فی غالب الاحکام.  
لاندفاع ذلک: بأن أکثر مواد اللغات إلا ما شذ و ندر - کلفظ الصعید و نحوه - معلوم من العرف و اللغة، کما لا یخفی.  
و المتبع فی الهیئآت هی القواعد العربیة المستفادة من الاستقراء القطعی و إتفاق أهل العربیة أو التبادر بضمیمة أصالة عدم القرنیة، فإنه قد یثبت به الوضع الاصلی الموجود فی الحقائق، کما فی صیغه (إفعل) أو الجملة الشرطیة أو الوصفیة.  
و من هنا یتمسکون فی إثبات مفهوم الوصف بفهم أبی عبیدة فی حدیث: (لی الواجد) و نحوه غیره من موارد الاستشهاد - بفهم أهل اللسان.  
و قد یثبت به الوضع بالمعنی الاعم الثابت فی المجازات المکتنفة بالقرائن المقامیة، کما یدعی أن الامر عقیب الحظر بنفسه مجردا عن القرینة یتبادر  
\*\*\*\*\* [76] \*\*\*\*\*  
منه مجرد رفع الحظر دون الایجاب و الالزام.  
و إحتمال کونه لاجل قرینة خاصة یدفع بالاصل، فیثبت به کونه لاجل القرینة العامة و هی الوقوع فی مقام رفع الحظر، فیثبت بذلک ظهور ثانوی لصیغة (إفعل) بواسطة القرینة الکلیة.  
و بالجملة، فالحاجة إلی قول اللغوی الذی لا یحصل العلم بقوله، لقلة مواردها، لا تصلح سببا للحکم بإعتباره لاجل الحاجة.  
نعم سیجئ أن کل من عمل بالظن فی مطلق الاحکام الشرعیة الفرعیة یلزمه العمل بالحکم الناشی من الظن بقول اللغوی، لکنه لا یحتاج إلی دعوی إنسداد باب العلم فی اللغات، بل العبرة عنده بإنسداد باب العلم فی معظم الاحکام.  
فإنه یوجب الرجوع إلی الظن بالحکم الحاصل من الظن باللغة و إن فرض إنفتاح باب العلم فیما عدا هذا المورد من اللغات و سیتضح هذا زیادة علی هذا إن شاء الله، هذا.  
و لکن الانصاف: أن مورد الحاجة إلی قول اللغویین أکثر من أن یحصی فی تفاصیل المعانی بحیث یفهم دخول الافراد المشکوکة أو خروجها و إن کان المعنی فی الجملة معلوما من دون مراجعة قول اللغوی، کما فی ألفاظ الوطن و المفازة و التمر و الفاکهة و الکنز و المعدن و الغوص و غیر ذلک من متعلقات الاحکام مما لا یحصی و إن لم تکن الکثرة بحیث یوجب التوقف فیها محذورا.  
و لعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفیضة کاف فی المطلب، فتأمل.  
\*\*\*\*\* [77] \*\*\*\*\*

و من جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد

عند کثیر ممن یقول بإعتبار الخبر بالخصوص، نظرا إلی أنه أفراده، فیشمله أدلته و المقصود من ذکره هنا، مقدما علی بیان الحال فی الاخبار، هو التعرض للملازمة بین حجیة الخبر و حجیته، فنقول: إن ظاهر أکثر القائلین بإعتباره بالخصوص أن الدلیل علیه هو الدلیل علی حجیة خبر العادل.  
فهو عندهم کخبر صحیح عالی السند، لان مدعی الاجماع یحکی مدلوله و یرویه عن الامام، علیه السلام ، بلا واسطة.  
و یدخل الاجماع ما یدخل لاخبر من الاقسام و یلحقه مایلحقه من الاحکام.  
و الذی یقوی فی النظر هو عدم الملازمة بین حجیة الخبر و حجیة الاجماع المنقول و توضیح ذلک یحصل بتقدیم أمرین:  
[الامر] الاول:  
إن الادلة الخاصة التی أقاموها علی حجیة خبر العادل لا تدل إلا علی حجیة الاخبار عن حس، لان العمدة من تلک الادلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الائمة، علیهم السلام و معلوم عدم شمولها إلا للروایة المصطلحة و کذلک الاخبار الواردة فی العمل بالروایات.  
اللهم إلا أن یدعی أن المناط فی وجوب العمل بالروایات هو کشفها عن الحکم الصادر عن المعصوم.  
و لا یعتبر فی ذلک حکایة ألفاظ الامام، علیه السلام و لذا یجوز النقل بالمعنی.  
فإذا کان المناط کشف الروایات عن صدور معناها عن الامام، علیه السلام و لو بلفظ آخر  
\*\*\*\*\* [78] \*\*\*\*\*  
و المفروض أن حکایة الاجماع أیضا حکایة حکم صادر عن المعصوم، علیه السلام ، بهذه العبارة التی هی معقد الاجماع أو بعبارة أخری - وجب العمل به.  
لکن هذا المناط لو ثبت دل علی حجیة الشهرة بل فتوی الفقیه إذا کشف عن صدور الحکم بعبارة الفتوی أو بعبارة غیرها.  
کما عمل بفتاوی علی بن بابویه، قدس سره ، لتنزیل فتواه منزلة روایته، بل علی حجیة مطلق الظن بالحکم الصادر عن الامام، علیه السلام و سیجئ توضیح الحال إن شاء الله.  
و أما الایات، فالعمدة فیها من حیث وضوح الدلالة هی آیة النبأ.  
و هی إنما تدل علی وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق.  
و الظاهر منها - بقرینة التفصیل بین العادل حین الاخبار و الفاسق و بقرینة تعلیل إختصاص التبین بخبر الفاسق بقیام إحتمال الوقوع فی الندم إحتمالا مساویا، لان الفاسق لا رادع له عن الکذب هو عدم الاعتناء بإحتمال تعمد کذبه، لا وجوب البناء علی إصابته و عدم خطائه فی حدسه، لان الفسق و العدالة حین الاخبار لا یصلح مناطا لتصویب المخبر و تخطئته بالنسبة إلی حدسه.  
و کذا إحتمال الوقوع فی الندم من جهة الخطأ فی الحدس أمر مشترک بین العادل و الفاسق، فلا یصلح لتعلیل الفرق به.  
فعلمنا من ذلک أن المقصود من الایة إرادة نفی إحتمال تعمد الکذب عن العادل حین الاخبار دون الفاسق، لان هذا هو الذی یصلح لاناطته بالفسق و العدالة حین الاخبار.  
و منه تبین عدم دلالة الایة علی قبول الشهادة الحدسیة إذا قلنا بدلالة الایة علی إعتبار شهادة العدل.  
فان قلت: إن مجرد دلالة الایة علی ما ذکر لا یوجب قبول الخبر لبقاء إحتمال خطأ العادل فیما أخبر و إن لم یتعمد الکذب، فیجب التبین فی خبر العادل أیضا، لاحتمال خطائه و سهوه.  
و هو خلاف الایة المفصلة بین العادل و الفاسق.  
غایة الامر وجوبه فی خبر الفاسق من جهتین و فی العادل من جهة واحدة.  
قلت: إذا ثبت بالایة عدم جواز الاعتناء بإحتمال تعمد کذبه ینفی إحتمال خطائه و غفلته و إشتباهه بأصالة 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 أصالة 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 آیة  
\*\*\*\*\* [79] \*\*\*\*\*  
النبأ و نحوها مما دل علی وجوب قبول قول العادل، بل لما ذکرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة إحتمال تعمده الکذب، لا تصویبه و عدم تخطئته أو غفلته.  
و یؤید ما ذکرنا أنه لم یستدل أحد من العلماء علی حجیة فتوی الفقیه علی العامی بآیة النبأ، مع إستدلالهم علیها بآیتی النفر السؤال.  
و الظاهر أن ما ذکرنا من عدم دلالة الایة و أمثالها من أدلة قبول قول العادل علی وجوب تصویبه فی الاعتقاد - هو الوجه فیما ذهب إلیه المعظم، بل أطبقوا علیه، کما فی الریاض، من عدم إعتبار الشهادة 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 حجة إلا علی من وجب علیه تقلید المخبر فی الاحکام الشرعیة و أن الایة لیست عامة لکل خبر و دعوی، خرج ما خرج.  
فإن قلت: فعلی هذا إذا أخبر الفاسق بخبر یعلم بعدم تعمده للکذب فیه تقبل شهادته فیه، لان إحتمال تعمده للکذب منتف بالفرض و إحتمال غفلته و خطائه منفی بالاصل المجمع علیه، مع أنشهادته مردودة إجماعا.  
قلت: لیس المراد مما ذکرنا عدم قابلیة العدالة و الفسق لاناطة الحکم بهما وجودا و عدما تعبدا، کما فی الشهادة و الفتوی و نحوهما.  
بل المراد أن الایة المذکورة لا تدل إلا علی مانعیة الفسق من حیث قیام إحتمال تعمد الکذب معه، فیکون مفهومها عدم المانع فی العادل من هذه الجهة، فلا یدل علی وجوب قبول خبر العادل إذا لم یمکن نفی خطائه بأصالة عدم الخطأ المختصة بالاخبار الحسیة.  
فالایة لا تدل أیضا علی إشتراط العدالة و مانعیة الفسق فی صورة العلم بعدم تعمد الکذب، بل لا بد له من دلیل آخر، فتأمل.  
الامر الثانی:  
أن الاجماع فی مصطلح الخاصة بل العامة، 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 أمة محمد صلی الله  
\*\*\*\*\* [80] \*\*\*\*\*  
علیه و آله).  
و قال صاحب غایة البادی فی شرح المبادی، الذی هو أحد علمائنا المعاصرین للعلامة، قدس سره : (الاجماع فی إصطلاح فقهاء أهل البیت، علیهم السلام ، هو إتفاق أمة 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 الامة)، إنتی.  
و کذا غیرها من العبارات المصرحة بذلک فی تعریف الاجماع و غیرها من المقامات، کما تراهم یعتذرون کثیرا عن وجود المخالف بإنقراض عصره.  
ثم إنه لما کان وجه حجیة الاجماع عند الامامیة إشتماله علی قول الامام، علیه السلام ، کانت الحجیة دائرة مدار وجوده، علیه السلام ، فی کل جماعة هو أحدهم و لذا قال السید المرتضی: (إذا کان علة کون الاجماع حجة کون الامام فیهم، فکل جماعة کثرت أو قلت، کان قول الامام فی أقوالها، فإجماعها حجة و إن خلاف الواحد و الاثنین إذا کان الامام أحدهما قطعا أو تجویزا یقتضی عدم الاعتداد بقول الباقین و إن کثر و إن الاجماع بعد الخلاف کالمبتدأ فی الحجیه)، إنتهی.  
و قال المحقق فی المعتبر، بعد إناطة حجیة الاجماع بدخول قول الامام علیه السلام : (إنه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم یکن قولهم حجة و لو حصل فی إثنین کان قولهما حجة)، إنتهی.  
و قال العلامة، رحمه الله، بعد قوله إن الاجماع عندنا حجة لاشتماله علی قول المعصوم - : (و کل جماعة قلت أو کثرت کان قول الامام علیه السلام فی جملة أقوالها فإجماعها حجة لاجله، لا لاجل الاجماع)، إنتهی.  
هذا و لکن لا یلزم من کونه حجة تسمیته إجماعا فی الاصطلاح، کما أنه لیس کل خبر جماعة یفید العلم متواترا فی الاصطلاح.  
و أما ما إشتهر بینهم من أنه لا یقدح خروج معلوم النسب، واحدا أو أکثر، فالمراد أنه لا یقدح فی حجیة إتفاق الباقی، لا فی تسمیته إجماعا، کما علم من فرض المحقق،  
\*\*\*\*\* [81] \*\*\*\*\*  
قدس سره ، الامام علیه السلام فی إثنین.  
نعم، ظاهر کلمات جماعة یوهم تسمیته إجماعا فی الاصطلاح حیث تراهم یدعون الاجماع فی مسألة، ثم یعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب.  
لکن التأمل الصادق یشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف فی الحجیة لا فی التسمیة.  
نعم یمکن أن یقال: إنهم قد تسامحوا فی إطلاق الاجماع علی إتفاق الجماعة التی علم دخول الامام علیه السلام فیها، لوجود مناط الحجیة فیه و کون وجود المخالف غیر مؤثر شیئا و قد شاع هذا التسامح بحث کاد أن ینقلب إصطلاح الخاصة عما وافق إصطلاح العامة إلی ما یعم إتفاق طائفة من الامامیة، کما یعرف من أدنی تتبع لموارد الاستدلال.  
بل إطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق علی إجماع الامامیة فقط، مع أنهم بعض الامة لا کلهم، لیس إلا لاجل المسامحة، من جهة أن وجود المخالف کعدمه من حیث مناط الحجیة.  
و علی أی تقدیر فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الامام، علیه السلام ، فی أقوال المجمعین بحیث یکون دلالته علیه بالتضمن.  
فیکون الاخبار عن الاجماع إخبارا عن قول الامام علیه السلام.  
و هذا هو الذی یدل علیه کلام المفید و المرتضی و إبن زهرة و المحقق و العلامة و الشهیدین و من تأخر عنهم.  
و أما إتفاق من عدا الامام علیه السلام - بحیث یکشف عن صدور الحکم عن الامام، علیه السلام ، بقاعدة اللطف کما عن الشیخ، رحمه الله، أو التقریر کما عن بعض المتأخرین، أو بحکم العادة القاضیة بإستحالة توافقهم علی الخطأ مع کمال بذل الوسع فی فهم الحکم الصادر عن الامام علیه السلام - فهذا لیس إجماعا إصطلاحیا إلا أن ینضم قول الامام علیه السلام المکشوف عنه بإتفاق هؤلاء إلی أقوالهم، فیسمی المجموع إجماعا، بناء علی ما تقدم من المسامحة فی تسمیة إتفاق جماعة مشتمل علی قول الامام علیه السلم إجماعا و إن خرج عنه الکثر أو الاکثر.  
فالدلیل فی الحقیقة هو إتفاق من عدا الامام (ع) و المدلول الحکم الصادر عنه علیه السلام نظیر کلام الامام (ع) و معناه.  
فالنکتة فی التعبیر عن الدلیل بالاجماع - مع توقفه علی ملاحظة إنضمام مذهب الامام، علیه السلام ، الذی هو المدلول إلی الکاشف عنه و تسمیة المجموع دلیلا - هو التحفظ علی ما جرت سیرة أهل الفن، من إرجاع کل دلیل إلی أحد الادلة المعروفة بین الفریقین، أعنی الکتاب و السنة و الاجماع و العقل.  
ففی إطلاق الاجماع علی هذا مسامحة فی مسامحة و حاصل المسامحتین إطلاق الاجماع علی إتفاق  
\*\*\*\*\* [82] \*\*\*\*\*  
طائفه یستحیل بحکم العادة خطأهم و عدم وصولهم إلی حکم الامام علیه السلام.  
و الاطلاع علی تعریفات الفریقین و إستدلالات الخاصة و أکثر العامة علی حجیة الاجماع یوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح و بنائه علی المسامحة لتنزیل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه.  
کما عرفت من السید و الفاضلین، قدست أسرارهم، من أن کل جماعة قلت أو کثرت علم دخول قول الامام، علیه السلام ، فیهم، فإجماعهم حجة.  
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 المسامحة من الجهة الاولی أو الثانیة فی إطلاق لفظ الاجماع علی هذا من دون قرینة لا ضیر فیها، لان العبرة فی الاستدلال بحصول العلم من الدلیل للمستدل.  
نعم لو کان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الکل کان إخفاء القرینة فی الکلام الذی هو المرجع للغیر تدلیسا.  
أما لو لم یکن نقل الاجماع حجة أو کان نقل مطلق الدلیل القطعی حجة لم یلزم تدلیس أصلا.  
و یظهر من ذلک ما فی کلام صاحب المعالم، رحمه الله، حیث أنه بعد أن ذکر أن حجیة الاجماع إنما هی لاشتماله علی قول المعصوم و استنهض بکلام المحقق الذی تقدم و استجوده، قال: (والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و تساهلهم فی دعوی الاجماع عند إحتجاجهم به للمسائل الفقهیة، حتی جعلوه عبارة عن إتفاقهم جماعة من الاصحاب، فعدلوا به عن معناه الذی جری علیه الاصطلاح من دون نصب قرینة جلیة و لا دلیل لهم علی الحجیة یعتد به) إنتهی.  
و قد عرفت أن مساهلتهم و تسامحهم فی محله، بعدما کان مناط حجیة الاجماع الاصطلاحی موجودا فی إتفاق جماعة من الاصحاب و عدم تعبیرهم عن هذا الاتفاق بغیر لفظ الاجماع، لما عرفت من التحفظ علی عناوین الادلة المعروفة بین الفریقین.  
إذا عرفت ما ذکرنا فنقول: إن الحاکی للاتفاق قد ینقل الاجماع بقول مطلق أو مضافا إلی المسلمین أو الشیعة 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  
\*\*\*\*\* [83] \*\*\*\*\*  
فقهاؤنا أو فقهاء أهل البیت، علیهم السلام ، فإن ظاهر ذلک من عدا الامام علیه السلام و إن کان إرادة العموم محتملة بمقتضی المعنی اللغوی.  
لکنه مرجوح، فإن أضاف الاجماع إلی من عدا الامام علیه السلم فلا إشکال فی عدم حجیة نقله، لانه لم ینقل حجة و إن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحکم عن الامام علیه السلام من جهة هذا الاتفاق إلا أنه إنما نقل سبب العلم و لم ینقل المعلوم و هو قول الامام علیه السلام حتی یدخل فی نقل الحجة و حکایة السنة بخبر الواحد.  
نعم، لو فرض أن السبب المنقول مما یستلزم عادة موافقة قول الامام، علیه السلام ، أو وجود دلیل ظنی معتبر حتی بالنسبة 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 قضیة المذهب و شبه ذلک.  
و إن أطلق الاجماع أو أضافه علی وجه یظهر منه إرادة المعنی المصطلح المتقدم و لو مسامحة، لتنزیل وجود المخالف منزلة العدم، لعدم قدحه فی الحجیة، فظاهطر الحکایة کونها حکایة للسنة، 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 جملة جماعة لا یعرف أعیانهم فیحصل له العلم بقول الامام علیه السلام.  
و هذا فی غایة القلة، بل نعلم أنه لم یتفق لاحد من هؤلاء الحاکین للاجماع، کالشیخین و السیدین و غیرهما.  
و لذا صرح الشیخ فی العدة، فی مقام الرد علی السید حیث أنکر الاجماع من باب وجوب اللطف، بأنه لولا قاعدة اللطف لم یمکن التوصل إلی معرفة موافقة الامام للمجمعین.  
(2) - الثانی قاعدة اللطف، علی ما ذکره الشیخ فی العدة و حکی القول به عن غیره من المتقدمین.  
\*\*\*\*\* [84] \*\*\*\*\*  
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 مستندة إلی هذه القاعدة، لما عرفت من کلامه المتقدم عن العدة و ستعرف منها و من غیرها من کتبه.  
فدعوی مشارکته للسید، قدس سره - ، فی إستکشاف قول الامام، علیه السلام ، من تتبع أقوال الامة و إختصاصه بطریق آخر مبنی علی وجوب قاعدة اللطف - غیر ثابتة و إن إدعاها بعض، فإنه، قدس سره ، قال فی العدة، - فی حکم ما إذا إختلفت الامامیة 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 سنة مقطوع بها لم یجب علیه الظهور و لا الدلالة علی ذلک، لان الموجود من الدلیل کاف فی إزاحة التکلیف و متی لم یکن علیه دلیل وجب علیه الظهور أو إظهار من یبین الحق فی تلک المسألة - إلی أن قال - : و ذکر المرتضی علی بن الحسین الموسوی أخیرا: (أنه یجوز أن یکون الحق عند الامام، علیه السلام و الاقوال الاخر کلها باطلة.  
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 الطائفة 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 العدة: (إن هذه الطریقة - یعنی طریقة السید المتقدمة - غیر مرضیة عندی، لانها تؤدی إلی أن لا یستدل بإجماع الطائفة أصلا، لجواز أن یکون قول الامام، علیه السلام مخالفا لها و مع ذلک لا یجب علیه إظهار ما عنده) إنتهی.  
\*\*\*\*\* [85] \*\*\*\*\*  
و أصرح من ذلک فی إنحصار طریق الاجماع، عند الشیخ، فیما ذکره من قاعدة اللطف، ما حکی عن بعض أنه حکاه عن کتاب التهذیب [التمهید] للشیخ: (أن سیدنا المرتضی، قدس سره ، کان یذکر کثیرا أنه لا یمتنع أن یکون هنا أمور کثیرة غیر واصلة إلینا علمها مودع عند 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 العدة فی أصول الفقه و قلنا: هذا الجواب صحیح لولا ما نستدل فی أکثر الاحکام علی صحته بإجماع الفرقة.  
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 بالامامة 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 طریقة السید منحصر فی إستلزامها رفع التمسک بالاجماع و لا قادح فیها سوی ذلک و لذا صرح فی کتاب الغیبة بأنها قویة تقتضیها الاصول.  
فلو کان لمعرفة الاجماع و جواز الاستدلال به طریق آخر غیر قاعدة وجوب إظهار الحق علیه لم یبق ما یقدح فی طریقة السید، لاعتراف الشیخ بصحتها لولا کونها مانعة عن الاستدلال بالاجماع.  
ثم إن الاستناد إلی هذا الوجه ظاهر من کل من إشترط فی تحقق الاجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر، کفخر الدین و الشهید و المحقق الثانی.  
قال فی الایضاح فی مسألة ما یدخل فی المبیع: (إن من عادة 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.  
\*\*\*\*\* [86] \*\*\*\*\*  
و ظاهره الانطباق علی هذه الطریقة، کما لا یخفی.  
و قال فی الذکری: (ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول المیت محتجین بأنه لا قول للمیت و لهذا ینعقد الاجماع علی خلافه میتا).  
و استدل المحقق الثانی فی حاشیة 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 النعمة الباطنة: (إن من فوائد الامام - عجل الله فرجه - أن یکون مستندا لحجیة إجماع أهل الحل و العقد من العلماء علی حکم من الاحکام إجماعا بسیطا فی أحکامهم الاجماعیة و حجیة إجماعهم المرکب فی أحکامهم الخلافیة، فإنه - عجل الله فرجه - لا ینفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة فی الحکمة الالهیة أن یکون فی المجتهدین المختلفین فی المسألة المختلف فیها من علماء العصر من یوافق رأیه رأی إمام عصره و صاحب أمره و یطابق قوله قوله و إن لم یکن ممن نعلمه بعینه و نعرفه بشخصه)، إنتهی.  
و کأنه لاجل مراعاة هذا الطریقة إلتجا الشهید فی الذکری إلی توجیه الاجماعات التی إدعاها جماعة فی المسائل الخلافیة مع وجود المخالف فیها بإرادة 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 المذکورة مع بعدها أو أکثرها.  
(3) - الثالث من طرق إنکشاف قول الامام علیه السلام لمدعی الاجماع الحدس.  
و هذا علی وجهین: أحدهما: أن یحصل له ذلک من طریق لو علمنا به ما خطأناه فی إستکشافه.  
و هذا علی وجهین، أحدهما: أن یحصل له الحدس الضروری من مباد محسوسة بحیث یکون الخطأ فیه من قبیل الخطأ فی الحس، فیکون بحیث لو حصل لنا تلک الاخبار لحصل لنا العلم کما حصل له.  
ثانیهما: أن یحصل الحدس له من إخبار جماعة إتفق له العلم بعدم إجتماعهم علی الخطأ، لکن لیس إخبارهم ملزوما  
\*\*\*\*\* [87] \*\*\*\*\*  
عادة للمطابقة لقول الامام، علیه السلام ، بحیث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أیضا.  
الثانی: أن یحصل ذلک من مقدمات نظریة و إجتهادات کثیرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها فی موارد کثیرة من نقلة الاجماع، علمنا ذلک منهم بتصریحاتهم فی موارد و استظهرنا ذلک منهم فی موارد أخر و سیجئ جملة منها.  
\* \* \*  
إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام، علیه السلام ، لا یخلو من الامور الثلاثة المتقدمة - و هی السماع عن الامام مع عدم معرفته بعینه و إستکشاد قوله من قاعدة اللطف و حصول العلم من الحدس و ظهر لک أن الاول هنا غیر متحقق عادة لاحد من علمائنتا المدعین للاجماع و أن الثانی لیس طریقا للعلم - فلا یسمع دعوی من إستند إلیه، فلم یبق مما یصلح أن یکون المستند فی الاجماعات المتداولة علی ألسنة ناقلیها إلا الحدس.  
و عرفت أن الحدس قد یستند إلی مباد محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الامام، علیه السلام ، نظیر العلم الحاصل من الحواس الظاهرة و نظیر الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة و الشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إلیهما بحکم العادة أو إلی مباد محسوسة موجبة لعلم المدعی بمطابقة قول الامام، علیه السلام ، من دون ملازمه عادیة و قد یستند إلی إجتهادات و أنظار.  
و حیث لا دلیل علی قبول خبر العادل المستند إلی القسم الاخیر من الحدس، بل و لا المستند إلی الوجه الثانی و لم یکن هناک ما یعلم به کون الاخبار مستندا إلی القسم الاول من الحدس، وجب التوقف فی العمل بنقل الاجماع، کسائر الاخبار المعلوم إستنادها إلی الحدس المردد بین الوجوه المذکورة.  
فإن قلت: ظاهر لفظ الاجماع إتفاق الکل، فإذا أخبر الشخص بالاجماع فقد أخبر بإتفاق الکل و من المعلوم أن حصول العلم بالحکم من إتفاق الکل کالضروری، فحدس المخبر مستند إلی مباد محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام، علیه السلام ، عادة.  
فإما أن یجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق، نظیر الاخبار بالعدالة و إما أن یجعل الحجة إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الامام، علیه السلام و یکون نفس المخبر به حینئذ محسوسا، نظیر إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة أو الشجاعة عادة.  
و قد أشار إلی الوجهین بعض السادة الاجلة فی شرحه علی الوافیة، فإنه قدس سره ، لما إعترض علی نفسه: ب (أن المعتبر من الاخبار ما إستند إلی إحدی  
\*\*\*\*\* [88] \*\*\*\*\*  
الحواس و المخبر بالاجماع إنما رجع إلی بذل الجهد و مجرد الشک فی دخول مثل ذلک فی الخبر یقتضی منعه).  
أجاب عن ذلک: بأن المخبر هنا أیضا یرجع إلی السمع فیما یخبر عن العلماء و إن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر، کوجوب اللطف و غیره.  
ثم أورد:  
بأن المدار فی حجیة الاجماع علی مقالة المعصوم علیه السلام.  
فالاخبار إنما هو بها و لا یرجع إلی سمع.  
فأجاب عن ذلک: أولا، بأن مدار الحجیة و إن کان ذلک، لکن إستلزام إتفاق کلمة العلماء لمقالة 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 حکایة الاتفاق إلی الحس و السماع کان الاتفاق معلوما و متی ثبت ذلک کشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة لکل أحد.  
و ثانیا، أن الرجوع فی حکایة الاجماع إلی نقل مقالة 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 الشجاعة و الکرم و غیرها من الملکات.  
و إنما لا یرجع إلی الاخبار فی العقلیات المحضة، فإنه لا یعول علیها و إن جاء بها ألف من الثقات حتی یدرک مثل ما أدرکوا.  
ثم أورد علی ذلک: بأنه یلزم من ذلک الرجوع إلی المجتهد، لانه و إن لم یرجع إلی الحس فی نفس الاحکام إلا أنه رجع فی لوازمها و آثارها إلیه و هی أدلتها السمعیة، فیکون روایة، فلم لا یقبل إذا جاء به الثقة.  
و أجاب: بأنه إنما یکفی الرجوع إلی الحس فی الآثار إذا کانت الآثار مستلزمة له عادة و بالجملة إذا أفادت الیقین، کما فی آثار الملکات و آثار مقالة الرئیس و هی مقالة رعیته.  
و هذا بخلاف ما یستنهضه المجتهد من الدلیل علی الحکم.  
ثم قال: علی أن التحقیق فی الجواب عن السؤال الاول هو الوجه الاول و علیه فلا أثر لهذا السوال)، إنتهی.  
\*\*\*\*\* [89] \*\*\*\*\*  
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 موافقة أهالی الاعصار المتقدمة و مخالفتهم، لا یوجب عن طریق الحدس العلم الضروری بصدور الحکم عن الامام، علیه السلام و لذا قد یتخلف، لاحتمال مخالفة 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 السابقة، یتعذر أو یتعسر الاطلاع علیهم حسا بحیث یقطع مع سواهم فی العصر، إلا إذا کان العلماء فی عصر قلیلین یمکن الاحاطة بآرائهم فی المسألة فیدعی الاجماع، إلا أن مثل هذا الامر المحسوس لا یستلزم عادة لموافقة المعصوم علیه السلام.  
فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام علیه السلام مستحیل التحقق للناقل و الممکن التحقق له غیر مسلتزم عادة.  
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.  
2 - الثانی:  
أن یراد إجماع الکل.  
و یستفید ذلک من إتفاق المعروفین من أهل عصره.  
و هذه الاستفادة لیست ضروریة و إن کانت قد تحصل، لان إتفاق أهل عصره، فضلا عن المعروفین منهم، لا یستلزم عادة إتفاق غیرهم و من قبلهم، خصوصا بعد ملاحظة التخلف فی کثیر من الموارد، لا یسع هذا الرسالة لذکر معشارها.  
و لو فرض حصوله للمخبر کان من باب الحدس الحاصل عما لا یوجب العلم عادة.  
نعم هی إمارة ظنیة علی ذلک، لان الغالب فی الاتفاقیات عند أهل عصر کونه من الاتفاقیات عند من تقدمهم.  
و قد یحصل العلم بضمیمة أمارات أخر، لکن الکلام فی کونه الاتفاق مستندا إلی الحس أو إلی حدس لازم عادة للحس.  
و ألحق بذلک ما إذا علم إتفاق الکل من إتفاق جماعة، لحسن ظنه بهم، کما ذکره فی أوائل المعتبر حیث قال: (و من المقلدة من لو طالبته بدلیل المسألة إدعی الاجماع، لوجوده فی کتب الثلاثة قدست أسرارهم.  
و هو جهل إن لم یکن تجاهلا).  
فإن فی توصیف المدعی بکونه مقلدا، مع أنا نعلم أنه لا یدعی الاجماع إلا عن علم، إشارة إلی إستناده فی دعواه إلی حسن الظن بهم و أن جزمه فی غیر محله، فافهم.  
3 - الثالث:  
أن یستفید إتفاق الکل علی الفتوی من إتفاقهم علی العمل بالاصل عند عدم الدلیل، أو بعموم دلیل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو إتفاقهم علی مسألة أصولیة نقلیة أو عقلیه یستلزم القول بها الحکم فی المسألة المفروضة و غیر ذلک من الامور المتفق علیها التی یلزم بإعتقاد المدعی من القول بها، مع فرض عدم المعارض، القول بالحکم المعین فی المسالة.  
و من المعلوم:  
أن نسبة هذا الحکم إلی العلماء فی مثل ذلک لم تنشأ إلا من مقدمتین أثبتهما المدعی بإجتهاده:  
إحداهما کون ذلک الامر المتفق علیه مقتضیا و دلیلا للحکم لولا المانع.  
و الثانیة إنتفاء المانع و المعارض.  
و من المعلوم أن الاستناد إلی الخبر المستند إلی ذلک غیر جائز عند أحد من العاملین بخبر الواحد.  
\* \* \*  
ثم إن الظاهر أن الاجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرین أو متقاربی العصرین و رجوع المدعی عن الفتوی التی إدعی الاجماع فیها و دعوی الاجماع فی مسائل غیر معنونة فی کلام من تقدم علی المدعی و فی مسائل قد إشتهر خلافها بعد المدعی، بل فی زمانه، بل فی ماقبله، کل ذلک مبنی علی الاستناد فی نسبة القول إلی العلماء علی هذا الوجه.  
و لا بأس بذکر بعض موارد صرح المدعی بنفسه أو غیره فی مقام توجیه کلامه فیها بذلک.  
فمن ذلک: ما وجه به المحقق دعوی المرتضی و المفید:  
أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغیر الماء من المائعات.  
قال: (و أما قول السائل: کیف أضاف المفید و السید ذلک إلی مذهبنا و لا نص فیه، فالجواب: أما علم الهدی، فإنه ذکر فی الخلاف: أنه إنما أضاف ذلک إلی مذهبنا، لان من أصلنا العمل بالاصل ما لم یثبت الناقل و لیس فی الشرع ما یمنع الازالة بغیر الماء من المائعات - ثم قال - : و أما المفید، فإنه إدعی فی مسائل الخلاف: أن ذلک مروی عن الائمة)، إنتهی.  
\*\*\*\*\* [91] \*\*\*\*\*  
فظهر من ذلک أن نسبة السید، قدس سره ، الحکم المذکور إلی مذهبنا من جهة الاصل.  
و من ذلک ما عن الشیخ فی الخلاف، حیث أنه ذکر، فیما إذا بان فسق الشاهدین بما یوجب القتل به القتل، بأنه یسقط القود و تکون الدیة من بیت المال، قال: (دلیلنا إجماع الفرقة، فإنهم رووا أن ما أخطأت القضاة، ففی بیت مال المسلمین)، إنتهی.  
فعلل إنعقاد الاجماع به وجود الروایة عند الاصحاب.  
و قال بعد ذلک، فیما إذا تعددت الشهود فیمن أعتقه المریض و عین کل غیر ما عینه الاخر و لم یف الثلث بالجمیع: (إنه یخرج السابق بالقرعة، - قال - : دلیلنا إجماع الفرقة و إخبارهم، فإنهم أجمعوا علی أن کل أمر مجهول فیه القرعة)، إنتهی.  
و من هذا القبیل ما عن المفید فی فصوله، حیث أن سئل عن الدلیل علی أن المطلقة ثلاثا فی مجلس واحد یقع منها واحدة.  
فقال: (الدلالة علی ذلک من کتاب الله عز و جل و سنة نبیه، صلی الله علیه و آله و إجماع المسلمین)، ثم إستدل من الکتاب بظاهر قوله تعالی: (الطلاق مرتان).  
ثم بین وجه الدلالة و من السنة قوله صلی 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 الذی إدعاه الحلی علی المضایقة فی قضاء الفوائت فی رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال، حیث قال: (أطبقت علیه الامامیة خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت علی العمل به و لا یعتد بخلاف نفر یسیر من الخراسانیین، فإن إبنی بابویه و الاشعریین،  
\*\*\*\*\* [92] \*\*\*\*\*  
کسعد بن عبدالله صاحب کتاب الرحمة و سعد بن سعد و محمد بن علی بن محبوب صاحب کتاب نوادر الحکمة و القمیین أجمع، کعلی بن إبراهیم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الولید، عاملون بأخبار المضایقة، لانهم ذکروا أنه لا یحل رد الخبر الموثوق برواته و حفظتهم الصدوق ذکر ذلک فی کتاب من لا یحضره الفقیه و خریت هذه الصناعة و رئیس الاعاجم الشیخ أبوجعفر الطوسی مودع أخبار المضایقة فی کتبه مفت بها.  
و المخالف إذا علم بإسمه و نسبه لم یضر خلافه) إنتهی.  
و لا یخفی أن إخباره بإجماع العلماء علی الفتوی بالمضایفه مبنی علی الحدس و الاجتهاد من وجوه: أحدها: دلالة ذکر الخبر علی عمل الذاکر به.  
و هذا و إن کان غالبیا إلا أنه لا یوجب القطع، لمشاهدة التخلف کثیرا.  
الثانی: تمامیة دلالة تلک الاخبار عند أولئک علی الوجوب، إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجیة تأکد الاستحباب.  
الثالث: کون رواة تلک الروایات موثوقا بهم عند أولئک، لان وثوق الحلی بالرواة لا یدل علی وثوق أولئک، مع أن الحلی لا یری جواز العمل بأخبار الآحاد و إن کانوا ثقات و المفتی إذا إستند فتواه إلی خبر واحد لا یوجب إجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصا لمن یخطئ العمل بأخبار الآحاد.  
و بالجملة فکیف یمکن أن یقال: إن مثل هذا الاجماع إخبار عن قول الامام، فیدخل فی الخبر الواحد، مع أنه فی الحقیقة إعتماد علی إجتهادات الحلی مع وضوح فساد بعضها، فإن کثیرا ممن ذکر أخبار المضایقة قد ذکر أخبار المواسعة 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.  
فإن الظاهر أن الحلی إنما اعتمد فی إستکشاف أقوال العلماء علی تدوینهم للروایات الدالة بإطلاقها علی وجوب فطرة الزوجة علی الزوج، متخیلا أن الحکم معلق علی الزوجة من حیث هی زوجة و لم یتفطن  
\*\*\*\*\* [93] \*\*\*\*\*  
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 سنة محکیة.  
و ما أبعد ما بین ما إستند إلیه الحلی فی هذا المقام و بین ما ذکره المحقق فی بعض کلماته المحکیة، حیث قال: (إن الاتفاق علی لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذی وقع فیه الکلام لا یقتضی 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 عشرة من الفقهاء الذین لم ینقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن و إن کانوا قائلین به)، إنتهی کلامه.  
و هو فی غایة المتانة.  
لکنک عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة فی إطلاق لفظ الاجماع.  
و قد حکی فی المعالم عن الشهید:  
(إنه أول کثیرا من الاجماعات، لاجل مشاهدة المخالف فی مواردها، بإرادة الشهرة، أو بعدم الظفر بالمخالف حین دعوی الاجماع، أو بتأویل الخلاف علی وجه لا ینافی الاجماع، أو بإرادة الاجماع علی الروایة و تدوینها فی کتب الحدیث) إنتهی.  
و عن المحدث المجلسی، قدس سره ، فی کتاب الصلاة 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 حاجة إلی إرتکاب التأویل فی لفظ الاجماع لما ذکره الشهید 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  
\*\*\*\*\* [94] \*\*\*\*\*  
بجماعة من السلف أو من أمور تسلتزم بإجتهادهم إفتاء العلماء بذلک و صدور الحکم عن الامام علیه السلام أیضا.  
و لیس فی هذا مخالفة لظاهر لفظ الاجماع حتی یحتاج إلی القرینة و لا تدلیس، لان دعوی الاجماع لیس لاجل إعتماد الغیر علیه و جعله دلیلا یستریح إلیه فی المسألة.  
نعم قد یوجب التدلیس من جهة نسبة الفتوی إلی العلماء، الظاهرة فی وجدانها فی کلماتهم، لکنه یندفع بأدنی تتبع فی (الفقه)، لیظهر أن مبنی ذلک علی إستنباط المذهب، لا علی وجدانه مأثورا.  
و الحاصل: أن المتتبع فی الاجماعات المنقولة یحصل له القطع من تراکم أمارات کثیرة بإستناد دعوی الناقلین للاجماع خصوصا إذا أرادوا به إتفاق علماء جمیع الاعصار، کما هو الغالب فی إجماعات المتأخرین - إلی الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم علی الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلی لازمه مع ثبوت الملازمة بإجتهاد الناقل و إعتقاده.  
و علی هذا ینزل الاجماعات المتخالفة من العلماء مع إتحاد العصر أو تقارب العصرین و عدم المبالاة 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 المنافیة لبناء دعوی الاجماع علی تتبع الفتاوی فی خصوص المسألة.  
و ذکر المحقق السبزواری فی الذخیرة، بعد بیان تعسر العلم بالاجماع: (أن مرادهم بالاجماعات المنقولة، فی کثیر من المسائل بل فی أکثرها، لا یکون محمولا علی معناه الظاهر، 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.  
\*\*\*\*\* [95] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [96] \*\*\*\*\*  
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.  
\*\*\*\*\* [97] \*\*\*\*\*  
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 دلیل معتبر، فیستقل الاجماع المنقول بالحجیة بعد إثبات حجیة خبر العادل فی المحسوسات، إلا إذا منعنا - کما تقدم سابقا - عن إستلزام إتفاق أرباب الفتاوی عادة لوجود دلیل لو نقل إلینا لوجدناه تاما و إن کان قد یحصل العلم بذلک من ذلک، إلا أن ذلک شئ قد یتفق و لا یوجب ثبوت الملازمة العادیة التی هی المناط فی الانتقال من المخبر به إلیه.  
ألا تری أن إخبار عشرة بشئ قد یوجب العلم به، لکن لا ملازمة عادیة بینهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط فی الاخبار.  
و بالجملة، یوجد فی الخبر مرتبة تستلزم عادة تحقق المخبر به، لکن ما یوجب العلم أحیانا قد لا یوجبه و فی الحقیقة لیس هو بنفسه الموجب فی مقام حصول العلم و إلا لم یتخلف.  
\* \* \*  
ثم إنه قد نبه علی ما ذکرنا من فائدة نقل الاجماع بعض المحققین فی کلام طویل له.  
و ما ذکرنا و إن کان محصل کلامه علی ما نظرنا فیه، لکن الاولی نقل عبارته بعینها.  
فلعل الناظر یحصل منه غیر ما حصلنا، فإنا قد مررنا علی العبارة مرورا.  
و لا یبعد أن یکون قد إختفی علینا بعض ما له  
\*\*\*\*\* [98] \*\*\*\*\*  
دخل فی مطلبه.  
قال قدس سره فی کشف القناع و فی رسالته التی صنفها فی المواسعة و المضایقة ما هذا لفظه: (و لیعلم أن المحقق فی ذلک هو أن الاجماع، الذی نقل بلفظه المستعمل فی معناه المصطلح أو بسائر الالفاظ علی کثرتها، إذا لم یکن مبتنیا علی دخول المعصوم بعینه أو ما فی حکمه فی المجمعین، فهو إنما یکون حجة علی غیر الناقل بإعتبار نقله السبب الکاشف عن قول المعصوم أو عن الدلیل القاطع أو مطلق الدلیل المعتد به و حصول الانکشاف للمنقول إلیه و التمسک به بعد البناء علی قبوله، لا بإعتبار ما إنکشف منه لناقله بحسب إدعائه.  
فهنا مقامان:  
الاول حجیته بالاعتبار الاول و هی مبتنیة من جهتی الثبوت و الاثبات علی مقدمات: الاولی: دلالة اللفظ علی السبب.  
و هذه لابد من إعتبارها و هی متحققة ظاهرا فی الالفاظ المتداولة بینهم ما لم یصرف عنها صارف.  
و قد یشتبه الحال إذا کان النقل بلفظ الاجماع فی مقام الاستدلال، لکن من المعلوم أن مبناه و مبنی غیره لیس علی الکشف الذی یدعیه جهال الصوفیة و لا علی الوجه الاخیر الذی إن وجد فی الاحکام ففی غایة الندرة، مع أنه علی تقدیر بناء الناقل علیه و ثبوته واقعا کاف فی الحجیة.  
فإذا إنتفی الامران تعین سائر الاسباب المقررة و أظهرها غالبا عند الاطلاق حصول الاطلاع بطریق القطع أو الظن المعتد به علی إتفاق الکل فی نفس الحکم.  
و لذا صرح جماعة منهم بإتحاد معنی الاجماع عند الفریقین و جعلوه مقابلا للشهرة.  
و ربما بالغوا فی أمرها بأنها کادت تکون إجماعا و نحو ذلک.  
و ربما قالوا: إن کان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعیة و إذا لوحظت القرائن الخارجیة من جهة العبارة و المسألة و النقلة و اختلف الحال فی ذلک.  
فیؤخذ بما هو المتیقن أو الظاهر.  
و کیف کان، فحیث دل اللفظ و لو بمعونة القرائن علی تحقق الاتفاق المعتبر کان معتبرا و إلا فلا.  
الثانیة: حجیة نقل السبب المذکور و جواز التعویل علیه.  
و ذلک لانه لیس إلا  
\*\*\*\*\* [99] \*\*\*\*\*  
کنقل فتاوی العلماء و أقوالهم و عباراتهم الدالة علیها لمقلدیهم و غیرهم و روایة ما عدا قول المعصوم و نحوه من سائر ما تضمنه 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 شئ 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  
\*\*\*\*\* [100] \*\*\*\*\*  
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 کذلک حال الکتب المنقول فیها الاجماع، فرب کتاب لغیر متتبع موضوع علی مزید التتبع و التدقیق.  
و رب کتاب لمتتبع موضوع علی المسامحة و قلة التحقیق.  
و مثله الحال فی آحاد المسائل، فإنها تختلف أیضا فی ذلک.  
و کذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته علی السبب و خفائها و حال ما یدل علیه من جهة متعلقه و زمان نقله لاختلاف الحکم بذلک، کما هو ظاهر.  
و یراعی أیضا وقوع دعوی الاجماع فی مقام ذکر الاقوال أو الاحتجاج، فإن بینهما تفاوتا من بعض الجهات.  
و ربما کان الاولی بالاعتماد بناء علی إعتبار السبب، کما لا یخفی فإذا وقع إلتباس فیما یقتضیه و یتناوله کلام الناقل بعد ملاحظة ما ذکر أخذ بما هو المتیقن أو الظاهر.  
ثم لیلحظ مع ذلک ما یمکن معرفته من الاقوال علی وجه العلم و الیقین، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول علی سبیل الاجمال دون المعلوم علی التفصیل.  
مع أنه لو کان المنقول معلوما لما اکتفی به فی الاستکشاف عن ملاحظة سائر الاقوال التی لها دخل فیه، فکیف إذا لم یکن کذلک.  
و یلحظ أیضا سائر ما له تعلق فی الاستکشاف بحسب ما یعتمد من تلک الاسباب، کما هو مقتضی الاجتهاد، سواء کان من الامور المعلومة أو المظنونة، و  
\*\*\*\*\* [101] \*\*\*\*\*  
من الاقوال المتقدمة علی النقل أو المتأخرة أو المقارنة.  
و ربما یستغنی المتتبع بما ذکر عن الرجوع إلی کلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزیة علیه فی التتبع و النظر.  
و ربما کان الامر بالعکس و أنه إن تفرد بشئ کان نادارا لا یعتد به.  
فعلیه أن یستفرغ و سعه و یتبع نظره و تتبعه، سواء تأخر عن الناقل أم عاصره و سواء أدی فکره إلی الموافقة له أو المخالفة، کما هو الشأن فی معرفة سائر الادلة و غیرها مما تعلق بالمسألة.  
فلیس الاجماع إلا کأحدها.  
فالمقتضی للرجوع إلی النقل هو مظنة وصول الناقل إلی ما لم یصل هو إلیه من جهة السبب أو إحتمال ذلک، فیعتمد علیه فی هذا خاصة بحسب ما استظهر من حاله و نقله و زمانه و یصلح کلامه مؤیدا فیما عداه مع الموافقة لکشفه عن توافق النسخ و تقویته للنظر.  
فإذا لوحظ جمیع ما ذکر و عرف الموافق و المخالف إن وجد، فلیفرض المظنون منه کالمعلوم، لثبوت حجیته بالدلیل العملی و لو بوسائط. ثم لینظر. فإن حصل من ذلک إستکشاف معتبر کان حجة ظنیة حیث کان متوقفا علی النقل الغیر الموجب للعلم بالسبب أو کان المنکشف غیر الدلیل القاطع و إلا فلا.  
و إذا تعدد ناقل الاجماع أو النقل، فإن توافق الجمیع لوحظ کل ما علم علی ما فصل و أخذ بالحاصل و إن تخالف لوحظ جمیع ما ذکر و أخذ فیما إختلف فیه النقل بالارجح بحسب حال الناقل و زمانه و وجود المعاضد و عدمه و قلته و کثرته.  
ثم لیعمل بما هو المحصل و یحکم علی تقدیر حجیته بأنه دلیل ظنی واحد و إن توافق النقل و تعدد الناقل.  
و لیس ما ذکرناه مختصا بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال إجمالا، بل یجری فی نقلها تفصیلا أیضا.  
و کذلک فی نقل سائر الاشیاء التی یبتنی علیها معرفة الاحکام و الحکم فیما إذا وجد المنقول موافقا لما وجد أو مخالفا مشترک بین الجمیع، کما هو ظاهر.  
و قد إتضح بما بیناه وجه ما جرت علیه طریقة معظم الاصحاب مع عدم الاستدلال بالاجماع المنقول علی وجه الاعتماد و الاستقلال غالبا، ورده بعدم  
\*\*\*\*\* [102] \*\*\*\*\*  
الثبوت أو بوجدان الخلاف و نحوهما.  
فإنه المتجه علی ما قلنا و لا سیما فیما شاع فیه النزاع و الجدال إذ عرفت فیه الاقوال، أو کان من الفروع النادرة التی لا یستقیم فیها دعوی الاجماع، لقلة المتعرض لها إلا علی بعض الوجوه التی لا یعتد بها، أو کان الناقل ممن لا یعتد بنقله، لمعاصرته أو قصور باعه أو غیرهما مما یأتی بیانه.  
فالاحتیاج إلیه مختص بقلیل من المسائل بالنسبة إلی قلیل من العلماء و نادر من النقلة الافاضل) إنتهی کلامه، رفع مقامه.  
لکنک خبیر بأن هذه الفائدة للاجماع المنقول کالمعدومة، لان القدر الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند إلی حسه لیس مما یستلزم عادة موافقة الامام، علیه السلام و إن کان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمکن أن یحصل العلم بصدور مضمونه.  
لکن لیس علة تامة لذلک، بل هو نظیر إخبار عدد معین فی کونه قد یوجب العلم بصدق خبرهم و قد لا یوجب و لیس أیضا مما یستلزم عادة وجود الدلیل المعتبر حتی بالنسبة إلینا، لان إستناد کل بعض منهم إلی ما لا نراه دلیلا، لیس أمرا مخالفا للعادة.  
ألا تری أنه لیس من البعید أن یکون القدماء القائلون بنجاسة البئر، بعضهم قد إستند إلی دلالة الاخبار الظاهرة فی ذلک مع عدم الظفر بما یعارضها و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم یعمل به، لقصور سنده أو لکونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالته أو لمعارضتة، لاخبار النجاسة و ترجیحها علیه بضرب من الترجیح.  
فإذا ترجح فی نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا یضره إتفاق القدماء علی النجاسة المستند إلی الامور المختلفة المذکورة.  
و بالجملة، فالانصاف - بعد التأمل و ترک المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع، کما هو متعارف محصلی عصرنا - أن إتفاق من یمکن تحصیل فتاواهم علی أمر، کما لا یستلزم عادة موافقة الامام، علیه السلام ، کذلک لا یستلزم وجود دلیل معتبر عند الکل من جهة أو من جهات شتی.  
فلم یبق فی المقام إلا أن یحصل المجتهد أمارات أخر من أقوال باقی العلماء و غیرها لیضیفها إلی ذلک، فیحصل من مجموع المحصل له و المنقول إلیه الذی فرض بحکم المحصل من حیث وجوب العمل به تعبدا القطع فی مرحلة الظاهر باللازم.  
و هو قول الامام أو وجود دلیل معتبر الذی هو أیضا یرجع إلی حکم الامام بهذا الحکم الظاهری المضمون لذلک الدلیل، لکنه أیضا مبنی علی کون مجموع المنقول من  
\*\*\*\*\* [103] \*\*\*\*\*  
الاقوال و المحصل من الامارات ملزوما عادیا لقول الامام، علیه السلام ، أو وجود الدلیل المعتبر.  
و إلا فلا معنی لتنزیل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجیة خبر الواحد، کما عرفت سابقا.  
و من ذلک ظهر أن ما ذکره هذا البعض لیس تفصیلا فی مسألة حجیة الاجماع المنقول و لا قولا بحجیته فی الجملة من حیث أنه إجماع منقول و إنما یرجع محصله إلی أن الحاکی للاجماع یصدق فیما یخبره عن حس.  
فإن فرض کون ما یخبره عن حسه ملازما، بنفسه أو بضمیمة أمارات أخر، لصدور الحکم الواقعی أو مدلول الدلیل المعتبر عند الکل، کانت حکایته حجة، لعموم أدلة حجیة الخبر فی المحسوسات و إلا فلا.  
و هذا یقول به کل من یقول بحجیة الخبر الواحد فی الجملة.  
و قد إعترف بجریانه فی نقل الشهرة و فتاوی آحاد العلماء.  
\* \* \*  
و من جیمع ما ذکرنا یظهر الکلام فی المتواتر المنقول و أن نقل التواتر فی خبر لا یثبت حجیته و لو قلنا بحجیة خبر الواحد، لان التواتر صفة فی الخبر تحصل باخبار جماعة تفید العلم للسامع و یختلف عدده بإختلاف خصوصیات المقامات و لیس کل تواتر ثبت لشخص مما یستلزم فی نفس الامر عادة تحقق المخبر به.  
فإذا أخبر بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع.  
و قبول هذا الخبر لا یجدی شیئا، لان المفروض أن تحقق مضمون المتواتر لیس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل.  
نعم لو أخبر باخبار جماعة یستلزم عادة تحقق المخبر به - بأن یکون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعة.  
کأن أخبر مثلا باخبار ألف عادل أو أزید بموت زید و حضور جنازته - کان اللازم من قبول خبره الحکم بتحقق الملزوم و هو إخبار الجماعة، 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 المحسوسة المستلزمة للمخبر به هو القول بحجیة 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 حجیة الاجماع المنقول بالنسبة إلی المسألة المدعی علیها الاجماع.  
و هذا هو الذی ذکرنا أن الشرط فی قبول خبر الواحد فیه کون ما أخبر به مستلزما عادة لوقوع متعلقه.  
الثانی: الحکم بثبوت تواتر الخبر المذکور لیترتب علی ذلک الخبر آثار المتواتر و أحکامه الشرعیة.  
کما إذا نذر أن یحفظ أو یکتب کل خبر متواتر.  
\*\*\*\*\* [104] \*\*\*\*\*  
ثم أحکام التواتر، منها: ما ثبت لما تواتر فی الجملة و لو عند غیر هذا الشخص و منها: ما ثبت لما تواتر بالنسبة 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 القراءة فی الصلاة إن کان منوطا بکون المقروء قرآنا واقعیا قرأه النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فلا إشکال فی جواز الاعتماد علی إخبار الشهید، قدس سره ، بتواتر القراء ات الثلاث، أعنی قراءة أبی جعفر و أخویه [یعقوب و خلف].  
لکن بالشرط المتقدم و هو کون ما أخبر به الشهید من التواتر ملزوما عادة لتحقق القرآنیة.  
و کذا لا إشکال فی الاعتماد من دون شرط، إن کان الحکم منوطا بالقرآن المتواتر فی الجملة، 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 القراءة بتلک القراء ات مستندا إلی أن الشهید و العلامة، 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 القراءة.  
و لا یخلو نظرهما عن نظر، فتدبر و الحمد لله و صلی الله علی محمد و آله و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین.  
\*\*\*\*\* [105] \*\*\*\*\*

و من جملة الظنون التی توهم حجیتها بالخصوص الشهرة فی الفتوی الحاصلة بفتوی جل الفقهاء المعروفین، سواء کان فی مقابلها فتوی غیرهم بخلاف، أم لم یعرف الخلاف و الوفاق من غیرهم.

ثم إن المقصود هنا لیس التعرض لحکم الشهرة من حیث الحجیة فی الجملة، بل المقصود إبطال توهم کونها من الظنون الخاصة و إلا فالقول بحجیتها من حیث إفادة المظنة بناء علی دلیل الانسداد غیر بعید.  
ثم إن منشأ توهم کونها من الظنون الخاصة أمران: أحدهما: ما یظهر من بعض، من أن أدلة حجیة خبر الواحد تدل علی حجیته بمفهوم الموافقة، لانه ربما یحصل منها الظن الاقوی من الحاصل من خبر العادل.  
و هذا خیال ضعیف تخیله بعض فی بعض رسائله و وقع نظیره من الشهید الثانی فی المسالک، حیث وجه حجیة الشیاع الظنی بکون الظن الحاصل منه أقوی من الحاصل من شهادة العدلین.  
و وجه الضعف: أن الاولویة الظنیة أوهن بمراتب من الشهرة، فکیف یتمسک بها فی حجیتها، مع أن الاولویة ممنوعة رأسا، للظن بل العلم بأن المناط و العلة فی حجیة الاصل لیس مجرد إفادة الظن.  
و أضعف من ذلک تسمیة هذه الاولویة فی کلام ذلک البعض مفهوم الموافقة، مع أنه ما کان إستفادة حکم الفرع من الدلیل اللفظی الدال علی حکم الاصل، مثل قوله تعالی: (ولا تقل لهما أف).  
الامر الثانی: دلالة مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة علی ذلک.  
ففی الاولی: (قال زرارة: قلت: جعلت فداک، یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان، فبأیهما نعمل؟ قال: خذ بما إشتهر بین أصحابک و دع الشاذ النادر.  
\*\*\*\*\* [106] \*\*\*\*\*  
قلت: یا سیدی! إنهما معا مشهوران مأثوران عنکم.  
قال: خذ بما یقوله أعدلهما)، الخبر.  
بناء علی أن المراد بالموصول مطلق المشهور، روایة کان أو فتوی، أو أن إناطة الحکم بالاشتهار تدل علی إعتبار الشهرة فی نفسها و إن لم تکن فی الروایة.  
و فی المقبولة، بعد فرض السائل تساوی الراویین فی العدالة، قال علیه السلام :  
یُنْظَرُ إِلَی مَا کَانَ مِنْ رِوَایَتِهِمْ عَنَّا فِی ذَلِکَ الَّذِی حَکَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ مِنْ أَصْحَابِکَ فَیُؤْخَذُ بِهِ [مِنْ حُکْمِنَا] وَ یُتْرَکُ الشَّاذُّ الَّذِی لَیْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ ِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَیِّنٌ رُشْدُهُ فَیُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ فَیُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْکِلٌ یُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَی اللَّهِ وَ إِلَی رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم حَلَالٌ بَیِّنٌ ٌ وَ حَرَامٌ بَیِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَیْنَ ذَلِکَ فَمَنْ تَرَکَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَکَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَکَ مِنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ کَانَ الْخَبَرَانِ عَنْکُمَا مَشْهُورَیْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْکُمْ … إلی آخر الروایة.  
بناء علی أن المراد بالمجمع علیه فی الموضعین هو المشهور، بقرینة إطلاق المشهور علیه فی قوله: (و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور).  
فیکون فی التعلیل بقوله: (فإن المجمع علیه)، إلخ، دلالة علی أن المشهور مطلقا مما یجب العمل به و إن کان مورد التعلیل الشهرة فی الروایة.  
و مما یؤید إرادة الشهرة من الاجماع أن المراد لو کان الاجماع الحقیقی لم یکن ریب فی بطلان خلافه، مع أن الامام علیه السلام جعل مقابله مما فیه الریب.  
و لکن فی الاستدلال بالروایتین ما لا یخفی من الوهن: أما الاولی، فیرد علیها مضافا إلی ضعفها، حتی أنه ردها من لیس دأبه الخدشة فی سند الروایات، کالمحدث البحرانی - أن المراد بالموصول هو خصوص الروایة المشهورة من الروایتین دون مطلق الحکم المشهور.  
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  
\*\*\*\*\* [107] \*\*\*\*\*  
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.  
\*\*\*\*\* [108] \*\*\*\*\*

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

أما حجیة المانعین، فالادلة الثلاثة

أما الکتاب

فالآیات الناهیة عن العمل بما وراء العلم و التعلیل المذکور فی آیة النباء، علی ما ذکره أمین الاسلام، من أن فیها دلالة علی عدم جواز العمل بخبر الواحد.

و أما السنة

فهی أخبار کثیرة تدل علی المنع من العمل بالخبر الغیر المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقرینة معتبرة من کتاب او سنة معلومة: مثل ما رواه فی البحار عن بصائر الدرجات، عن محمد بن عیسی،  
قَالَ:  
(أَقْرَأَنِی دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ الْفَارِسِیُ کِتَابَهُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ الثَّالِثِ علیه‌السلام وَ جَوَابَهُ علیه‌السلام بِخَطِّهِ فکتب: نَسْأَلُکَ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَیْنَا عَنْ آبَائِکَ وَ أَجْدَادِکَ صلوات الله علیهم أجمعین قَدِ اخْتَلَفُوا عَلَیْنَا فِیهِ کَیْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَی اخْتِلَافِهِ؟ … فَکَتَبَ علیه السلام بخطه: مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَیْنَا. )  
و مثله عن مستطرفات السرائر.  
و الاخبار الدالة علی عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من کتاب الله أو من السنة المعلومة، فتدل علی المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرینة: مثل ما ورد فی غیر واحد من الاخبار أن النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، قال:  
(مَا جَاءَکُمْ عَنِّی مما لَا یُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَلَمْ أَقُلْهُ. ).  
و قول أبی جعفر و أبی عبدالله علیهما السلام:  
(لا یصدق علینا إلا ما یوافق کتاب الله و سنة نبیه صلی الله علیه و آله ).  
\*\*\*\*\* [111] \*\*\*\*\*  
و قوله علیه السلام :  
(وَ إِذَا جَاءَکُمْ عَنَّا حَدِیثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَیْهِ شَاهِداً أَوْ شَاهِدَیْنِ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَیْنَا حَتَّی یَسْتَبِینَ لَکُمْ)  
و روایة إبن أبی یعفور قال:  
(سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِیثِ یَرْوِیهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَثِقُ بِهِ)  
قال: إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله صلی الله علیه و آله فخذوا به و إلا فالذی جاء کم به أولی به) و قوله علیه السلام لمحمد بن مسلم:  
(ما جاء کم من روایة من بر أو فاجر یوافق کتاب الله فخذ به و ما جاء کم من روایة بر أو فاجر یخالف کتاب الله فلا تأخذ به).  
و قوله علیه السلام : (ما جاء کم من حدیث لا یصدقه کتاب الله فهو باطل).  
و قول أبی جعفر علیه السلام : (ما جاء کم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به و إن لم تجدوه موافقا فردوه و إن اشتبه الامر عندکم فقفوا عنده وردوه إلینا حتی نشرح من ذلک ما شرح لنا).  
و قول الصادق علیه السلام :  
(کُلُّ شَیْ‌ءٍ مَرْدُودٌ إِلَی الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ کُلُّ حَدِیثٍ لَا یُوَافِقُ کِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ .  
و صحیحة هشام بن الحکم عن ابی عبدالله علیه السلام : (ولا تقبلوا علینا حدیثا إلا ما وافق الکتاب و السنة أو تجدون معه شاهدا من أحادیثنا المتقدمة، فإن المغیرة بن سعید - لعنه الله دس - فی کتب أصحاب أبی أحادیث لم یحدث بها أبی. فاتقوا الله و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا و سنة نبینا).  
و الاخبار الواردة فی طرح الاخبار المخالفة للکتاب و السنة و لو مع عدم المعارض متواترة جدا.  
وجه الاستدلال بها: أن من الواضحات أن الاخبار الواردة عنهم، صلوات الله علیهم فی مخالفة ظواهر الکتاب و السنة فی غایة الکثرة.  
و المراد من المخالفة للکتاب فی تلک الاخبار الناهیة عن الاخذ بمخالفة الکتاب و السنة لیست هی المخالفة علی وجه التباین الکلی بحیث یتعذر أو یتعسر الجمع، إذ لا یصدر من الکذابین علیهم ما یباین الکتاب و السنة کلیة، إذا لا یصدقهم أحد فی ذلک.  
فما کان یصدر عن الکذابین من الکذب لم یکن إلا نظیر ما کان یرد من الائمة، صلوات الله علیهم، فی مخالفة ظواهر الکتاب و السنة.  
فلیس المقصود من عرض ما یرد من الحدیث علی الکتاب و السنة إلا عرض  
\*\*\*\*\* [112] \*\*\*\*\*  
ما کان منها غیر معلوم الصدور عنهم و أنه إن وجد له قرینة و شاهد معتمد فهو و إلا فلیتوقف فیه، لعدم إفادته العلم بنفسه و عدم إعتضاده بقرینة معتبرة.  
ثم إن عدم ذکر الاجماع و دلیل العقل من جملة قرائن الخبر فی هذه الروایات، کما فعله الشیخ فی العدة، لان مرجعهما إلی الکتاب و السنة، کما یظهر بالتأمل.  
و یشیر إلی ما ذکرنا، من أن المقصود من عرض الخبر علی الکتاب و السنة هو فی غیر معلوم الصدور، تعلیل العرض فی بعض الاخبار به وجود الاخبار المکذوبة فی أخبار الامامیة.

و أما الاجماع

فقد إدعاه السید المرتضی، قدس سره ، فی مواضع من کلامه و جعله فی بعضها بمنزلة القیاس فی کون ترک العمل به معروفا من مذهب الشیعة.  
و قد إعترف بذلک الشیخ، علی ما یأتی فی کلامه، إلا أنه أول معقد الاجماع بإرادة الاخبار التی یرویها المخالفون.  
و هو ظاهر المحکی عن الطبرسی فی مجمع البیان، قال: (لا یجوز العمل بالظن عند الامامیة إلا فی شهادة العدلین و قیم المتلفات و أروش الجنایات)، إنتهی.  
و الجواب: أما عن الآیات فبأنها، بعد تسلیم دلالتها، عمومات مخصصة بما سیجئ من الادلة.  
و أما [الجواب] عن الاخبار فعن الروایة الاولی فبأنها خبر واحد لا یجوز الاستدلال بها علی المنع عن الخبر الواحد.  
و أما أخبار العرض علی الکتاب، فهی و إن کانت متواترة بالمعنی إلا أنها بین طائفتین، إحداهما ما دل علی طرح الخبر الذی یخالف الکتاب و الثانیة ما دل علی طرح الخبر الذی لا یوافق الکتاب.  
أما الطائفة الاولی، فلا تدل علی المنع عن الخبر الذی لا یوجد مضمونه فی الکتاب و السنة.  
فإن قلت: ما من واقعة إلا و یمکن إستفادة حکمها من عمومات الکتاب المقتصر فی تخصیصها علی السنة القطعیة.  
مثل قوله تعالی: (خلق لکم ما فی الارض جمیعا).  
و قوله تعالی: (إنما حرم علیکم المیتة)، إلخ.  
و (کلوا مما غنمتم حلالا طیبا) و (یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم  
\*\*\*\*\* [113] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [114] \*\*\*\*\*  
المیثمی.  
و فیها: (ما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب الله - إلی أن قال: - و ما لم یکن فی الکتاب فاعرضوه علی سنن رسول الله صلی 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 السنة عنهم، علیهم السلام و أن المخالف لهما باطل و أنه لیس بحدیثهم.  
و منها: ما یدل علی عدم جواز تصدیق الخبر المحکی عنهم، علیهم السلام ، إذا خالف الکتاب و السنة.  
أما الطائفة الاولی، فالاقرب حملها علی الاخبار الواردة فی أصول الدین، مثل مسائل الغلو و الجبر و التفویض التی ورد فیها الآیات و الاخبار النبویة.  
و هذه الاخبار غیر موجودة فی کتبنا الجوامع، لانها أخذت عن الاصول بعد تهذیبها من تلک الاخبار.  
\*\*\*\*\* [115] \*\*\*\*\*  
و أما الثانیة، فیمکن حملها علی ما ذکر فی الاولی و یمکن حملها علی صورة تعارض الخبرین کما یشهد به مورد بعضها و یمکن حملها علی خبر غیر الثقة، لما سیجئ من الادلة علی إعتبار خبر الثقة.  
هذا کله فی الطائفة الدالة علی طرح الاخبار المخالفة للکتاب و السنة.  
و أما الطائفة الآمرة بطرح ما لا یوافق الکتاب أو لم یوجد علیه شاهد من الکتاب و السنة.  
فالجواب عنها - بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغیر الموافقة لما یوجد فی الکتاب منهم، علیهم السلام ، کما دل علیه روایتا الاحتجاج و العیون المتقدمتان المعتضدتان بغیرهما من الاخبار - انها محمولة علی ما تقدم فی الطائفة الآمرة بطرح الاخبار المخالفة للکتاب و السنة و أن ما دل منها علی بطلان ما لم یوافق و کونه زخرفا محمول علی الاخبار الواردة فی أصول الدین، مع إحتمال کون ذلک من أخبارهم الموافقة للکتاب و السنة علی الباطن الذی یعلمونه منها و لهذا کانوا یستشهدون کثیرا بآیات لا نفهم دلالتها و ما دل علی عدم جواز تصدیق الخبر الذی لا یوجد علیه شاهد من کتاب الله علی خبر غیر الثقة أو صورة التعارض، کما هو ظار غیر و احد من الاخبار العلاجیة.  
ثم إن الاخبار المذکورة علی فرض تسلیم دلالتها و إن کانت کثیرة إلا أنها لا تقاوم الادلة الاتیة، فإنها موجبة للقطع بحجیة خبر الثقة، فلا بد من مخالفة 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 جماعة أخری الاجماع علیه حجیة خبر الواحد فی الجملة و تحقق الشهرة علی خلافها بین القدماء و المتأخرین.  
و أما نسبة بعض العامة، کالحاجبی و العضدی، عدم الحجیة إلی الرافضة، فمستندة إلی ما رأوا من السید من دعوی الاجماع بل ضرورة المذهب علی کون خبر الواحد کالقیاس عند الشیعة.  
\*\*\*\*\* [116] \*\*\*\*\*

و أما المجوزون، فقد إستدلوا علی حجیته بالادلة الاربعة

أما الکتاب، فقد ذکروا منه آیات إدعوا دلالتها

منها: قوله تعالی فی سورة الحجرات: (یا أیها الذین آمنوا إن جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا أن تصیبوا قوما بجهالة 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  
\*\*\*\*\* [117] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [118] \*\*\*\*\*  
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 کان بإعتبار مفهوم الشرط، کما یظهر من المعالم و المحکی عن جماعة، ففیه: أن مفهوم الشرط عدم مجئ الفاسق بالنبأ و عدم التبین هنا لاجل عدم ما یتبین.  
فالجملة الشرطیة هنا مسوقة لبیان تحقق الموضوع، کما فی قول القائل: إن رزقت ولدا فاختنه و إن رکب زید فخذ رکابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضیع حقک زوجتک و إذا قرأت الدرس فاحفظه.  
قال الله سبحانه: و (إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا)، و: (إذا حییتم بتحیة فحیوا بأحسن منها أو ردوها)، إلی غیر ذلک مما لا یحصی.  
و مما ذکرنا ظهر فساد ما یقال: تارة إن عدم مجئ الفاسق یشمل ما لو جاء العادل بنبأ فلا یجب تبینه فیثبت المطلوب و أخری إن جعل مدلول الایة هو عدم وجوب التبین فی خبر الفاسق لاجل عدمه، یوجب حمل السالبة علی المنتفیة بإنتفاء الموضوع و هو خلاف الظاهر.  
وجه الفساد:  
أن الحکم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجئ الفاسق به کان المفهوم بحسب الدلالة العرفیة أو العقلیة إنتفاء الحکم المذکور فی المنطوق عن الموضوع المذکور فیه عند إنتفاء الشرط المذکور فیه.  
ففرض مجئ العادل بنبأ عند عدم الشرط - و هو مجئ الفاسق بالنبأ - لا یوجب إنتفاء التبین عن خبر العادل الذی جاء به، لانه لم یکن مثبتا فی المنطوق حتی ینفی فی المفهوم.  
فالمفهوم فی الایة أمثالها لیس قابلا لغیر السالبة بإنتفاء الموضوع و لیس هنا قضیة لفظیة سالبة دار الامر بین کون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.  
الثانی: ما أورده، فی محکی العدة و الذریعة و الغنیة و مجمع البیان و المعارج و غیرها، من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم علی قبول خبر العادل الغیر المفید للعلم، لکن نقول: إن مقتضی عموم التعلیل وجوب التبین فی کل خبر لا یؤمن الوقوع فی الندم من العمل به و إن کان المخبر عادلا، فیعارض المفهوم و الترجیح مع ظهور التعلیل.  
لا یقال إن النسبة بینهما و إن کان عموما من وجه، فتعارضان فی مادة الاجتماع و هی خبر العادل الغیر المفید للعلم، لکن یجب تقدیم عموم المفهوم و إدخال مادة الاجتماع فیه، إذ لو خرج عنه و انحصر مورده فی خبر العادل المفید للعلم کان لغوا، لان خبر الفاسق المفید للعلم أیضا واجب  
\*\*\*\*\* [119] \*\*\*\*\*  
العمل، بل الخبر المفید للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فیکون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعلیل.  
لانا نقول: ما ذکره أخیرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعلیل مسلم، إلا أنا ندعی التعارض بین ظهور عموم التعلیل فی عدم جواز العمل بخبر العادل الغیر العلمی و ظهور الجملة الشرطیة أو الوصفیة فی ثبوت المفهوم.  
فطرح المفهوم و الحکم بخلو الجملة الشرطیة عن المفهوم أولی من إرتکاب التخصیص فی التعلیل.  
و إلیه أشار فی محکی العدة بقوله: (لا نمنع ترک دلیل الخطاب لدلیل و التعلیل دلیل).  
و لیس فی ذلک منافاة لما هو الحق و علیه الاکثر، من جواز تخصیص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلک أولا بالمخصص المنفصل.  
و لو سلم جریانه فی الکلام الواحد منعناه فی العلة و المعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول یتبع العلة فی العموم و الخصوص. فالعلة تارة تخصص مورد المعلول و إن کان عاما بحسب اللفظ.  
کما فی قول القائل: (لا تأکل الرمان 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  
\*\*\*\*\* [120] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [121] \*\*\*\*\*  
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:  
1) - الاول، بعد منع الاختصاص، بأنه یکفی المستدل کون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد.  
2) – 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.  
(1) - أما أولا، فلان دخوله یسلتزم 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.  
(2) - و أما ثانیا، فلو سلمنا جواز دخوله، لکن نقول إنه وقع الاجماع علی خروجه من النافین بحجیة الخبر و من المثبتین، فتأمل.  
(3) - و أما ثالثا، فلدوران الامر بین دخوله و خروج ما عداه و بین العکس و لا ریب أن العکس  
\*\*\*\*\* [122] \*\*\*\*\*  
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.  
\*\*\*\*\* [123] \*\*\*\*\*  
- و ثانیا، بأن عدم قابلیة اللفظ العام لان یدخل فیه الموضوع الذی لا یتحقق و لا یوجد إلا بعد ثبوت حکم هذا العام لفرد آخر، لا یوجب التوقف فی الحکم إذا علم المناط الملحوظ فی الحکم العام و أن المتکلم لم یلاحظ موضوعا دون آخر.  
فیثبت الحکم لذلک الموضوع الموجود بعد تحقق الحکم و إن لم یکن کلام المتکلم قابلا لارادة ذلک الموضوع الغیر الثابت إلا بعد الحکم العام.  
فاخبار عمرو بعدالة زید فیما لو قال المخبر: أخبرنی عمرو بأن زیدا عادل و إن لم یکن داخلا فی موضوع ذلک الحکم العام و إلا لزم تأخر الموضوع عن الحکم الا أنه معلوم أن هذا الخروج مستند ألی قصور العبارة و عدم قابلیتها لشموله، لا للفرق بینه و بین غیره فی نظر المتکلم حتی یتأمل فی شمول حکم العام له، بل لا قصور فی العبارة بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبیعة الموضوع و لا ینفک عن مصادیقه.  
فهو مثل ما لو أخبر زید بعض عبید المولی بأنه قال: لا تعمل باخبار زید، فإنه لا یجوز أن یعمل به و لو إتکالا علی دلیل عام یدل علی الجواز و یقول إن هذا العام لا یشمل 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 الشرعیة غیر ممکن، لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل فی الاحکام الشرعیة، فیجب تنزیل الایة علی الاخبار فی الموضوعات الخارجیة، فإنها هی التی لا یجب التفحص فیها عن المعارض و یجعل المراد من القبول فیها هو القبول فی الجملة، فلا ینافی إعتبار إنضمام عدل آخر إلیه.  
فلا یقال: إن قبول خبر الواحد فی الموضوعات الخارجیة مطلقا یستلزم قبوله فی الاحکام بالاجماع المرکب و الاولویة.  
و فیه: أن وجوب التفحص عن المعارض غیر وجوب التبین فی الخبر، فإن الاول یؤکد حجیة خبر العادل و لا ینافیها، لان مرجع التفحص عن المعارض إلی الفحص عما أوجب الشارع العمل به، کما أوجب العمل بهذا.  
و التبین المنافی للحجیة هو التوقف عن العمل و إلتماس دلیل آخر، فیکون ذلک الدلیل هو المتبع و لو کان أصلا من الاصول. فإذا یئس عن المعارض عمل بهذا الخبر و إذا وجده أخذ بالارجح منهما و إذا یئس عن التبین توقف عن العمل و رجع إلی ما یقتضیه الاصول العملیة.  
فخبر الفاسق و إن إشترک مع خبر العادل فی عدم جواز العمل بمجرد المجئ إلا أنه بعد الیأس عن وجود المنافی یعمل بالثانی دون الاول.  
و مع وجدان المنافی یوخذ به فی الاول و یؤخذ بالارجح فی الثانی، فتتبع الادلة فی الاول لتحصیل المقتضی الشرعی للحکم الی تضمنه خبر الفاسق و فی الثانی لطلب المانع عما اقتضاه الدلیل الموجود.  
\*\*\*\*\* [124] \*\*\*\*\*  
و منها: أن مفهوم الایة غیر معلول به فی الموضوعات الخارجیة التی منها مورد الایة و هو إخبار الولید بإرتداد طائفة.  
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 غایة الامر لزوم تقید المفهوم بالنسبة إلی الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل.  
فکل واحد من خبری العدلین فی البینة لا یجب التبین فیه.  
و أما لزوم إخراج المورد فممنوع، لان المورد داخل فی منطوق الایة لا مفهومها و جعل أصل خبر الارتداد موردا للحکم بوجوب التبین إذا کان المخبر به فاسقا و لعدمه إذا کان المخبر به عادلا، لا یلزم منه إلا تقیید الحکم فی طرف المفهوم و إخراج بعض أفراده و هذا لیس من إخراج المورد المستهجن فی شئ.  
و منها: ما عن غایة البادی، من أن المفهوم یدل علی عدم وجوب التبین و هو لا یستلزم العمل، لجواز وجوب التوقف.  
و کأن هذا الایراد مبنی علی ما تقدم فساده من إرادة وجوب التبین نفسیا و قد عرفت ضعفه و أن المراد وجوب التبین لاجل العمل عند إرادته و لیس التوقف حینئذ واسطة.  
و منها: أن المسألة أصولیة، فلا یکتفی فیها بالظن.  
و فیه: أن الظهور اللفظی لا بأس بالتمسک به فی أصول الفقه و الاصول التی لا یتمسک لها بالظن مطلقا هو أصول الدین لا أصول الفقه و الظن الذی لا یتمسک به فی الاصول مطلقا هو مطلق الظن، لا الظن الخاص.  
و منها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعه الله و لو بالصغائر.  
فکل من کان کذلک أو احتمل فی حقه ذلک وجب التبین فی خبره و غیره ممن یفید قوله العلم، لانحصاره فی المعصوم و من هو دونه.  
فیکون فی تعلیق الحکم بالفسق إشارة إلی أن مطلق خبر المخبر غیر المعصوم لا عبرة به، لاحتمال فسقه، لان المراد الفاسق الواقعی لا المعلوم.  
فهذا وجه آخر لافادة الایة حرمة إتباع غیر العلم، لا یحتاج معه إلی التمسک فی ذلک بتعلیل الایة، کما تقدم فی الایراد الثانی من الایرادین الاولین.  
و فیه: أن إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا، فالمراد به إما الکافر، کما هو الشائع إطلاقه فی الکتاب، حیث أنه یطلق غالبا فی مقابل المؤمن.  
و أما الخارج  
\*\*\*\*\* [125] \*\*\*\*\*  
عن طاعة الله بالمعاصی الکبیرة الثابتة تحریمها فی زمان نزول هذه الایة.  
فالمرتکب للصغیرة غیر داخل تحت إطلاق الفاسق فی عرفنا المطابق للعرف السابق، مضافا إلی قوله تعالی: (إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم).  
مع أنه یمکن فرض الخلو عن الصغیرة و الکبیرة. کما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق.  
و به یندفع الایراد المذکور، حتی علی مذهب من یجعل کل ذنب کبیرة.  
و أما إحتمال فسقه بهذا الخبر لکذبه فیه فهو غیر قادح، لان ظاهر قوله: (إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ)، تحقق الفسق قبل النبأ، لا به، فالمفهوم یدل علی قبول خبر من لیس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ و احتمال فسقه به.  
هذه جملة مما أوردوه علی ظاهر الایة و قد عرفت أن الوارد منها إیرادان و العمدة الایراد الاول الذی أورده جماعة من القدماء و المتأخرین.  
ثم إنه استدل بمفهوم الایة علی حجیة خبر العادل، کذلک قد یستدل بمنطوقها علی حجیة خبر غیر العادل إذا حصل الظن بصدقه، بناء علی أن المراد بالتبین ما یعم تحصیل الظن.  
فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق کفی فی العمل به.  
و من التبین الظنی تحصیل شهرة العلماء علی العمل بالخبر او علی مضمونه أو علی روایته.  
و من هنا تمسک بعض بمنطوق الایة علی حجیة الخبر الضعیف المنجبر بالشهرة.  
و فی حکم الشهرة أمارة أخری غیر معتبرة.  
و لو عمم التبین للتبین الاجمالی - و هو تحصیل الظن بصدق مخبره - دخل خبر الفاسق المتحرز عن الکذب، فیدخل الموثق و شبهه بل الحسن أیضا.  
و علی ما ذکر فیثبت من آیة النبا، منطوقا و مفهوما، حجیة الاقسام الاربعة للخبر الصحیح و الحسن و الموثق و الضعیف المحفوف بقرینة ظنیة و لکن فیه من الاشکال ما لا یخفی، لان التبین ظاهر فی العلمی.  
کیف و لو کان المراد مجرد الظن لکان الامر به فی خبر الفاسق لغوا، إذ العاقل لا یعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه علی کذبه، إلا أن یدفع اللغویة بما ذکرنا سابقا، من أن المقصود التنبیه و الارشاد علی أن الفاسق لا ینبغی أن  
\*\*\*\*\* [126] \*\*\*\*\*  
یعتمد علیه و أنه لا یؤمن من کذبه و إن کان المظنون صدقه.  
و کیف کان، فمادة التبین و لفظ الجهالة و ظاهر التعلیل کلها آبیة من إرادة مجرد الظن.  
نعم یمکن دعوی صدقه علی الاطمینان الخارج عن التحیر و التزلزل بحیث لا یعد فی العرف العمل به تعریضا للوقوع فی الندم. فحینئذ لا یبعد إنجبار خبر الفاسق به.  
لکن لو قلنا بظهور المنطوق فی ذلک کان دالا علی حجیة الظن الاطمینانی المذکور و إن لم یکن معه خبر فاسق نظرا إلی أن الظاهر من الایة أن خبر الفاسق وجوده کعدمه و أنه لا بد من تبین الامر من الخارج و العمل علی ما یقتضیه التبین الخارجی.  
نعم ربما یکون نفس الخبر من الامارات التی یحصل من مجموعها التبین.  
فالمقصود الحذر عن الوقوع فی مخالفة الواقع.  
فکلما حصل الامن منه جاز العمل، فلا فرق حینئذ بین خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمینان بصدقه و بین الشهرة المجردة إذا حصل الاطمینان بصدق مضمونها.  
و الحاصل: أن الایة تدل علی أن العمل یعتبر فیه التبین من دون مدخلیة لوجود خبر الفاسق و عدمه، سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمینان أو مطلق الظن.  
حتی أن من قال بأن خبر الفاسق یکفی فیه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثیق أو غیرهما من صفات الراوی، فلازمه القول بدلالة الایة علی حجیة مطلق الظن بالحکم الشرعی و إن لم یکن معه خبر أصلا، فافهم و اغتنم و استقم، هذا.  
و لکن لا یخفی أن حمل التبین علی تحصیل مطلق الظن أو الاطمینان یوجب خروج مورد المنطوق و هو الاخبار بالارتداد.  
و من جملة الایات: قوله تعالی فی سورة البراءة: (فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ).  
دلت علی وجوب الحذر عند إنذار المنذرین من دون إعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرینة، فیثبت وجوب العمل بخبر الواحد. أما وجوب الحذر، فمن وجهین.  
\*\*\*\*\* [127] \*\*\*\*\*  
(1) - أحدهما: أن لفظة (لعل) بعد إنسلاخها عن معنی الترجی ظاهرة فی کون مدخولها محبوبا للمتکلم.  
و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إما لما ذکره فی المعالم، من أنه لا معنی لندب الحذر، إذ مع قیام المقتضی یجب و مع عدمه لا یحسن و إما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المرکب، لان کل من أجازه فقد أوجبه.  
(2) - الثانی: أن ظاهر الایة وجوب الانذار، لوقوعه غایة للنفر الواجب بمقتضی کلمة (لو لا)، فإذا وجب الانذار أفاد وجوب الحذر لوجهین.  
(2 - 1) - أحدهما وقوعه غایة للواجب، فإن الغایة المترتبة علی فعل الواجب مما لا یرضی الآمر بإنتفائه، سواء کان من الافعال المتعلقة للتکلیف أم لا، کما فی قولک: (تب لعلک تفلح و أسلم لعلک تدخل الجنة) و قوله تعالی: (لعله یتذکر).  
(2 - 2) - 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:  
(1) - أولا، إنه لیس فی صدر الایة دلالة علی أن المراد النفر إلی الجهاد و ذکر الایة فی آیات الجهاد لا یدل علی ذلک.  
(2) - 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.  
\*\*\*\*\* [128] \*\*\*\*\*  
(3) - 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 جَاهِلِیَّة.  
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]  
\*\*\*\*\* [129] \*\*\*\*\*  
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.  
\* \* \*  
(1) - 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.  
(2) - 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  
\*\*\*\*\* [130] \*\*\*\*\*  
قول القائل: أخبر فلانا بأوامری، لعله یمتثلها.  
فهذه الایة نظیر ما ورد من الامر بنقل الروایات، فإن المقصود من هذا الکلام لیس إلا وجوب العمل بالامور الواقعیة، لا وجوب تصدیقه فیما یحکی و لو لم یعلم مطابقته للواقع.  
و لا یعد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنی الصادر من المخاطب فی الامر الکذائی.  
و نظیره جمیع ما ورد من بیان الحق للناس و وجوب تبلیغه إلیهم، فإن المقصود منه إهتداء الناس إلی الحق الواقعی، لا إنشاء حکم ظاهری لهم بقبول کل ما یخبرون به و إن لم یعلم مطابقته للواقع.  
ثم الفرق بین هذا الایراد و سابقه: أن هذا الایراد مبنی علی أن الایة ناطقة بإختصاص مقصود المتکلم بالحذر عن الامور الواقعیة المستلزم لعدم وجوبه إلا بعد إحراز کون الانذار متعلقا بالحکم الواقعی.  
و أما الایراد السابق فهو مبنی علی سکوت الایة عن التعرض لکون الحذر واجبا علی الاطلاق أو بشرط حصول العلم.  
(3) - الثالث:  
لو سلمنا دلالة الایة 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.  
فإنشاء التخویف مأخوذ فیه و الحذر هو التخوف الحاصل عقیب هذا التخویف الداعی إلی العمل بمقتضاه فعلا و من المعلوم أن التخویف لا یجب إلا علی الوعاظ فی مقام الایعاد علی الامور التی یعلم المخاطبون بحکمها من الوجوب و الحرمة، کما یوعد علی شرب الخمر و فعل الزنا و ترک الصلاة، أو علی المرشدین فی مقام إرشاد الجهال.  
فالتخوف لا یجب إلا علی المتعظ و المسترشد.  
و من المعلوم أن تصدیق الحاکی فیما یحکیه من لفظ الخبر الذی هو محل الکلام خارج عن الامرین.  
توضیح 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 الحجة.  
(1) - فالاول:  
کأن یقول: یا أیها الناس! إتقوا الله فی شرب العصیر، فإن شربه یوجب المؤاخذة.  
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.  
(2) - و أما الثانی، فله جهتان: إحداهما جهة تخویف و إیعاد و الثانیة جهة حکایة قول الامام علیه السلام.  
و من المعلوم أن الجهة الاولی ترجع إلی الاجتهاد فی معنی الحکایة، فهی لیست حجة إلا علی من هو مقلد له، إذ هو الذی یجب علیه التخوف عند تخویفه.  
\*\*\*\*\* [131] \*\*\*\*\*  
و أما الجهة الثانیة فهی التی تنفع المجتهد الآخر الذی یسمع منه هذه الحکایة، لکن وظیفته مجرد تصدیقه فی صدور هذا الکلم عن الامام علیه السلام.  
و أما أن مدلوله متضمن لما یوجب التحریم الموجب للخوف أو الکراهة، فهو ما لیس فهم المنذر حجة فیه بالنسبة إلی هذا المجتهد.  
فالایة الدالة علی وجوب التخوف عند تخویف المنذرین مختصة بمن یجب علیه اتباع المنذر فی مضمون الحکایة و هو المقلد له، للاجماع علی أنه لا یجب علی المجتهد التخوف عند إنذار غیره.  
إنما الکلام فی أنه هل یجب علیه تصدیق غیره فی الالفاظ الاصوات التی یحکیها عن المعصوم علیه السلام أم لا و الایة لا تدل علی وجوب ذلک علی من لا یجب علیه التخوف عند التخویف.  
فالحق: أن الاستدلال بالایة علی وجوب الاجتهاد کفایة و وجوب التقلید علی العوام أولی من الاستدلال بها علی وجوب العمل بالخبر.  
و ذکر شیخنا البهائی، قدس سره ، فی أول أربعینه: (أن الاستدلال بالنبوی المشهور:  
(مَنْ حَفِظَ عَلَی أُمَّتِی أَرْبَعِینَ حَدِیثاً، بَعَثَهُ اللَّهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَقِیهاً عالما)، علی حجیة الخبر لا یقصر عن الاستدلال علیها بهذه الایة).  
و کان فیه إشارة إلی ضعف الاستدلال بها، لان الاستدلال بالحدیث المذکور ضعیف جدا، کما سیجئ إن شاء الله عند ذکر الاخبار.  
و لکن ظاهر الروایة المتقدمة عن علل الفضل یدفع هذا الایراد، لکنها من الآحاد، فلا ینفع فی صرف الایه من ظاهرها فی مسألة حجیة 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 الروایة منزل علی الغالب).  
و من جملة الایات التی استدل بها جماعة، تبعا للشیخ فی العدة علی حجیة 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 ، الایة.  
و التقریب فیه: نظیر ما بیناه فی آیة النفر، من أن حرمة الکتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار.  
\*\*\*\*\* [132] \*\*\*\*\*  
و یرد علیها: ما ذکرنا من الایرادین الاولین فی آیة 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 إلا عمل الناس بالحق و لا یرید بمثل هذا الخطاب تأسیس حجیة قول المظهر تعبدا و وجوب العمل بقوله و إن لم یطابق الحق.  
و یشهد لما ذکرنا: أن مورد الایة کتمان الیهود لعلامات النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، بعد ما بین الله لهم ذلک فی التوراة و معلوم أن آیات النبوة لا یکتفی فیها بالظن.  
نعم لو وجب الاظهار علی من لا یفید قوله العلم غالبا أمکن جعل ذلک دلیلا علی أن المقصود العمل بقوله و إن لم یفد العلم، لئلا یکون إلقاء هذا الکلام کاللغو.  
و من هنا یمکن الاستدلال بما تقدم - من آیة تحریم کتمان ما فی الارحام علی النساء - علی وجوب تصدیقهن و بآیة وجوب إقامة الشهادة علی وجوب قبولها بعد الاقامة، مع إمکان کون وجوب الاظهار لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرین.  
و من جملة 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 خصوصیة المسبوقیة بالسؤال لا دخل فیه قطعا.  
فإذا سئل الراوی الذی هو من أهل العلم عما سمعه عن الامام، علیه السلام ، فی خصوص الواقعة، فأجاب بانی سمعته یقول کذا، وجب القبول، بحکم الایة.  
فیجب قبول قوله إبتداء: (إنی سمعت الامام علیه السلام یقول کذا)، لان حجیة قوله هو الذی أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله، کما لا یخفی.  
و یرد علیه: أن الاستدلال إن کان بظاهر الایة، فظاهرها بمقتضی السیاق إرادة علماء أهل الکتاب، کما عن إبن عباس و مجاهد و الحسن و قتادة.  
فإن المذکور فی سورة النحل: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلاَّ رِجالاً نُوحی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ بِالْبَیِّناتِ وَ الزُّبُر) و فی سورة الانبیاء: (وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَکَ إِلاَّ رِجالاً نُوحی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا  
\*\*\*\*\* [133] \*\*\*\*\*  
تَعْلَمُونَ) و إن کان مع قطع النظر عن سیاقها.  
ففیه:  
(1) - أولا،  
أنه ورد فی الاخبار المتسفیضة أن أهل الذکر هم الائمة، علیه السلم.  
و قد عقد فی أصول الکافی بابا لذلک و قد أرسله فی المجمع عن علی علیه السلام.  
و رد بعض مشایخنا هذه الاخبار بضعف السند، بناء علی إشتراک بعض الروات فی بعضها و ضعف بعضها فی الباقی و فیه نظر، لان روایتین منها صحیحتان و هما روایتا محمد بن مسلم و الوشاء، فلاحظ و روایة أبی بکر الحضرمی حسنة أو موثقة. نعم ثلاث روایات أخر منها لا تخلو من ضعف و لا تقدح قطعا.  
(2) - و ثانیا:  
أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصیل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا، کما یقال فی العرف: سل إن کنت جاهلا.  
و یؤیده أن الایة واردة فی أصول الدین و علامات النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، التی لا یؤخذ فیها بالتعبد إجماعا.  
(3) - و ثالثا:  
لو سلم حمله علی إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب، لا لحصول العلم منه، قلنا: إن المراد من أهل العلم لیس مطلق من علم و لو بسماع روایة من الامام، علیه السلام و إلا لدل علی حجیة قول کل عالم بشئ و لو من طریق السمع و البصر، مع أنه یصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شیئا بسمعه أو بصره.  
و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء علی إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به و یعدون من أهل العلم فی مثله.  
فینحصر مدلول الایة فی التقلید و لذا تمسک به جماعة علی وجوب التقلید علی العامی.  
و بما ذکرنا یندفع ما یتوهم من (أنا نفرض الراوی من أهل العلم.  
فإذا وجب قبول روایته وجب قبول روایة من لیس من أهل العلم بالاجماع المرکب).  
حاصل وجه الاندفاع: أن سؤال أهل العلم عن الالفاظ التی سمعها من الامام، علیه السلام و التعبد بقوله فیها لیس سؤالا من أهل العلم من حیث هم أهل العلم.  
ألا تری أنه لو قال: سل الفقهاء إذا لم تعلم، أو الاطباء، لا یحتمل أن یکون قد أراد ما یشمل المسموعات و المبصرات الخارجیة من قیام زید و تکلم عمرو و غیر ذلک.  
\*\*\*\*\* [134] \*\*\*\*\*  
و من جملة الایات، قوله تعالی فی سورة البرائة: (وَ مِنْهُمُ الَّذینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنینَ).  
مدح الله - عز و جل - رسوله، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، بتصدیقه للمؤمنین، بل قرنه بالتصدیق بالله جل ذکره.  
فإذا کان التصدیق حسنا یکون واجبا.  
و یزید فی تقریب الاستدلال وضوحا ما رواه فی فروع الکافی، فی الحسن بابراهیم بن هاشم، أنه کان لاسماعیل بن أبی عبدالله دنانیر و أراد رجل من قریش أن یخرج بها إلی الیمن.  
فقال له أبو عبدالله علیه السلام :  
أَ مَا بَلَغَکَ أَنَّهُ یَشْرَبُ الْخَمْرَ؟  
قال: سمعت الناس یقولون.  
فَقَالَ یَا بُنَیَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ: یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ  
یَقُولُ یُصَدِّقُ لِلَّهِ وَ یُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِینَ فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَکَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُم   
و یرد علیه:  
(1) - أولا، أن المراد بالاذن سریع التصدیق و الاعتقاد بکل ما یسمع، لا من یعمل تعبدا بما یسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه. فمدحه، علیه السلام ، بذلک، لحسن ظنه بالمؤمنین و عدم إتهامهم.  
(2) - و ثانیا: أن المراد من التصدیق فی الایة لیس جعل المخبر به واقعا و ترتیب جمیع آثاره علیه، إذ لو کان المراد به ذلک لم یکن أذن خیر لجمیع الناس.  
إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو إرتداده، فقلته النبی أو جلده، لم یکن فی سماعه ذلک الخبر خیر للمخبر عنه، بل کان محض الشر له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فی الواقع.  
نعم یکون خیرا للمخبر من حیث متابعة قوله و إن کان منافقا موذیا للنبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، علی ما یقتضیه الخطاب فی (لکم).  
فثبوت الخبر لکل من المخبر و المخبر عنه لا یکون إلا إذا صدق المخبر بمعنی إظهار القبول عنه و عدم تکذیبه و طرح قوله رأسا مع العمل فی نفسه بما یقتضیه الاحتیاط التام بالنسبة إلی المخبر عنه.  
فإن کان المخبر به مما یتعلق بسوء حاله لا یؤذیه فی الظاهر، لکن یکون علی حذر منه فی الباطن، کما کان هو مقتضی المصلحة فی حکایة إسماعیل المتقدمة.  
و یؤید هذا المعنی: ما عن تفسیر العیاشی عن الصادق، علیه السلام ، من أنه یصدق المؤمنین،  
\*\*\*\*\* [135] \*\*\*\*\*  
لانه صلی الله علیه و آله کان رؤوفا رحیما بالمؤمنین.  
فإن تعلیل التصدیق بالرأفة و الرحمة علی کافة المؤمنین ینافی إرادة قبول قول أحدهم علی الاخر بحیث یرتب علیه آثاره و إن أنکر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الانکار لا بد عن تکذیب أحدهما و هو منماف لکونه أذن خیر و رؤوفا رحیما لجمیع المؤمنین. فتعین إرادة التصدیق بالمعنی الذی ذکرنا.  
و یؤید أیضا: ما عن القمی، رحمه الله، فی سبب نزول الایة: (أنه نم منافق علی النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فأخبره الله ذلک، فأحضره النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و سأله، فحلف: أنه لم یکن شئ مما ینم علیه، فقبل منه النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم.  
فأخذ هذا الرجل بعد ذلک یطعن علی النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و یقول: إنه یقبل کل ما یسمع.  
أخبره الله إنی أنم علیه و أنقل أخباره، فقبل. فأخبرته أنی لم أفعل، فقبل.  
فرده الله - تعالی - بقوله لنبیه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
(قل أذن خیر لکم).  
و من المعلوم:  
أن تصدیقه، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، للمنافق لم یکن بترتیب آثار الصدق علیه مطلقا.  
و هذا التفسیر صریح فی أن المراد من المؤمنین المقرون بالایمان من غیر إعتقاد، فیکون الایمان لهم علی حسب إیمانهم و یشهد بتغایر معنی الایمان فی الموضعین، مضافا إلی تکرار لفظه، تعدیته فی الاول بالباء و فی الثانی باللام، فافهم.  
و أما توجیه الروایة فیحتاج إلی بیان معنی التصدیق، فنقول: إن المسلم إذا أخبر بشئ فلتصدیقه معنیان.  
(1) - أحدهما:  
ما یقتضیه أدلة تنزیل فعل المسلم علی الصحیح و الاحسن، فإن الاخبار، من حیث أنه فعل من أفعال المکلفین، صحیحه ما کان مباحا و فاسده ما کان نقیضه، کالکذب و الغیبة و نحوهما، فحمل الاخبار علی الصادق حمل علی أحسنه.  
(2) - و الثانی:  
هو حمل إخباره، من حیث أنه لفظ دال علی معنی یحتمل مطابقته للواقع و عدمها، علی کونه مطابقا للواقع بترتیب آثار الواقع علیه.  
و الحاصل أن المعنی الثانی هو الذی یراد من العمل بخبر العادل.  
و أما المعنی الاول، فهو الذی یقتضیه أدلة حمل فعل المسلم علی الصحیح و الاحسن.  
و هو ظاهر الاخبار الواردة فی: أن من حق المؤمن علی المؤمن أن یصدقه و لا یتهمه، خصوصا مثل قوله علیه السلام :  
\*\*\*\*\* [136] \*\*\*\*\*  
یَا مُحَمَّدُ کَذِّبْ سَمْعَکَ وَ بَصَرَکَ عَنْ أَخِیکَ - فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَکَ خَمْسُونَ قَسَامَةً وَ قَالَ لَکَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَ کَذِّبْهُمْ الخبر).  
فإن تکذیب القسامة، مع کونهم أیضا مؤمنین، لا یراد منه إلا عدم ترتیب آثار الواقع علی کلامهم.  
لا ما یقابل تصدیق المشهود علیه، فإنه ترجیح بلا مرجح، بل ترجیح المرجوح.  
نعم خرج من ذلک مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن علی المؤمن و إن أنکر المشهود علیه.  
و أنت إذا تأملت هذه الروایة و لاحظتها مع الروایة المتقدمة فی حکایة إسماعیل، لم یکن لک بد من حمل التصدیق علی ما ذکرنا.  
و إن أبیت إلا عن ظهور خبر إسماعیل فی وجوب التصدیق بمعنی ترتیب آثار الواقع، فنقول: إن الاستعانة بها علی دلالة الایة خروج عن الاستدلال بالکتاب إلی السنة و المقصود هو الاول.  
غایة الامر کون هذه الروایة فی عداد الروایات الاتیة إن شاء الله تعالی.  
ثم إن هذه الایات علی تقدیر تسلیم دلالة کل واحد منها علی حجیة الخبر إنما تدل، بعد تقیید المطلق منها الشامل لخبر العادل و غیره بمنطوق آیة النبأ، علی حجیة خبر العادل الواقعی أو من أخبر عدل واقعی بعدالته.  
بل یمکن إنصراف المفهوم بحکم الغلبة إلی صورة إفادة خبر العادل الظن الاطمینانی بالصدق، کما هو الغالب مع القطع بالعدالة.  
فیصیر حاصل مدلول الایات إعتبار خبر العادل الواقعی بشرط إفادته الظن الاطمینانی و الوثوق، بل هذا أیضا منصرف سائر الآیات و إن لم یکن إنصرافا موجبا لظهور عدم إرادة غیره، حتی یعارض المنطوق.  
\*\*\*\*\* [137] \*\*\*\*\*

و أما السنة فطوائف من الاخبار

منها: ما ورد فی الخبرین المتعارضین من الاخذ بالاعدل و الاصدق و المشهور و التخییر عند التساوی.  
مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حیث یقول: (الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث).  
و موردها و إن کان فی الحاکمین إلا أن ملاحظة جمیع الروایة تشهد بأن المراد بیان المرجح للروایتین اللتین إستند إلیهما الحاکمان.  
و مثل روایة عوالی اللئالی المرویة عن العلامة المرفوعة إلی زرارة: قَالَ:  
… یَأْتِی عَنْکُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِیثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَیِّهِمَا آخُذُ  
َقَالَ:  
یَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَیْنَ أَصْحَابِکَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ  
قُلْتُ: فإِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ  
قَالَ:  
خُذْ [بِقَوْلِ] أَعْدَلِهِمَا عِنْدَکَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِی نَفْسِکَ  
و مثل روایة 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 روایة الحارث بن المغیرة عن الصادق، علیه السلام ، قال:  
(إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِکَ الْحَدِیثَ وَ کُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ حَتَّی تَرَی الْقَائِمَ) و غیرها من الاخبار.  
\*\*\*\*\* [138] \*\*\*\*\*  
و الظاهر: أن دلالتها علی إعتبار الخبر الغیر المقطوع الصدور واضحة.  
إلا أنه لا إطلاق لها، لان السؤال عن الخبرین اللذین فرض السائل کلا منهما حجة یتعین العمل بها لولا المعارض، کما یشهد به السؤال بلفظ (أی) الدالة علی السؤال عن المعین مع العلم بالمبهم.  
فهو کما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمة الصلاة، فأجاب ببیان المرجح، فإنه لا یدل إلا علی أن المفروض تعارض من کان منهم مفروض القبول لولا المعارض.  
نعم روایة إبن المغیرة تدل علی إعتبار خبر کل ثقة.  
و بعد ملاحظة ذکر الاوثقیة و الاعدلیة فی المقبولة و المرفوعة یصیر الحاصل من المجموع إعتبار خبر الثقة، بل العادل.  
لکن الانصاف: أن ظاهر مساق الروایة أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة، فیکون العبرة بها.  
و منها: ما دل علی إرجاع آحاد الرواة إلی آحاد أصحابهم، علیهم السلام ، بحیث یظهر منه عدم الفرق بین الفتوی و الروایة.  
مثل إرجاعه، علیه السلام ، إلی زرارة، بقوله علیه السلام :  
(إِذَا أَرَدْتَ حَدِیثَنَا فَعَلَیْکَ بِهَذَا الْجَالِسِ) (مشیرا إلی زرارة).  
و قوله، علیه السلام ، فی روایة أخری: (و أما ما رواه زرارة عن أبی، علیه السلام ، فلا یجوز رده) و قوله، علیه السلام لابن أبی یعفور - بعد السؤال عمن یرجع إلیه إذا إحتاج أو سئل عن مسألة: (فما یمنعک عن الثقفی؟ - یعنی محمد بن مسلم - فإنه سمع من ابی أحادیث و کاعنده وجیها).  
و قولة، علیه السلام ، فیما عن الکشی لسلمة بن أبی حبیبة:  
(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:  
\*\*\*\*\* [139] \*\*\*\*\*  
(علیک بزَکَرِیَّا بْنِ آدَمَ [الْقُمِّیِّ] الْمَأْمُونِ عَلَی الدِّینِ وَ الدُّنْی).  
و قوله علیه السلام ، لما قال له عبدالعزیز بن المهتدی: (ربما أحتاج و لست ألقاک فی کل وقت، أفیونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم دینی؟ قال: نعم) و ظاهر هذه الروایة أن قبول قول الثقة کان أمرا مفروغا عنه عند الراوی.  
فسأل عن وثاقة یونس، لیترتب علیه أخذ المعالم منه.  
و یؤیده فی إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد فی العمری و إبنه اللذین هما من النواب و السفراء.  
ففی الکافی فی باب النهی عن التسمیة: (عن الحمیری عن أحمد بن إسحاق.  
قال: سألت أبا الحسن، علیه السلام و قُلْتُ له: مَنْ أُعَامِلُ 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  
\*\*\*\*\* [140] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [141] \*\*\*\*\*  
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 َ التَّرَفْرُفِ بِالْبِرِّ وَ الْإِحْسَانِ عَلَی مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ وَ إِنْ کَانَ لِلْإِذَلَالِ وَ الْإِهَانَةِ مُسْتَحِقّاً  
فَمَنْ قَلَّدَ مِنْ عَوَامِّنَا مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْفُقَهَاءِ فَهُمْ مِثْلُ الْیَهُودِ الَّذِینَ ذَمَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَی بِالتَّقْلِیدِ لِفَسَقَةِ فُقَهَائِهِمْ  
فَأَمَّا مَنْ کَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ حَافِظاً لِدِینِهِ مُخَالِفاً عَلَی هَوَاهُ مُطِیعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ یُقَلِّدُوهُ وَ ذَلِکَ لَا یَکُونُ إِلَّا بَعْضَ فُقَهَاءِ الشِّیعَةِ لَا جَمِیعَهُمْ  
فَأَمَّا مَنْ رَکِبَ مِنَ الْقَبَائِحِ وَ الْفَوَاحِشِ مَرَاکِبَ فَسَقَةِ فُقَهَاءِ الْعَامَّةِ فَلَا تَقْبَلُوا مِنْهُمْ عَنَّا شَیْئاً وَ لَا کَرَامَةَ وَ إِنَّمَا کَثُرَ التَّخْلِیطُ فِیمَا یُتَحَمَّلُ عَنَّا أَهْلَ الْبَیْتِ لِذَلِکَ لِأَنَّ الْفَسَقَةَ یَتَحَمَّلُونَ عَنَّا فَیُحَرِّفُونَهُ بِأَسْرِهِ لِجَهْلِهِمْ وَ یَضَعُونَ الْأَشْیَاءَ عَلَی غَیْرِ وُجُوهِهَا لِقِلَّةِ مَعْرِفَتِهِمْ وَ آخَرِینَ یَتَعَمَّدُونَ الْکَذِبَ عَلَیْنَا لِیَجُرُّوا مِنْ عَرَضِ الدُّنْیَا مَا هُوَ زَادُهُمْ إِلَی نَارِ جَهَنَّمَ  
وَ مِنْهُمْ قَوْمٌ نُصَّابٌ لَا یَقْدِرُونَ عَلَی الْقَدَحِ فِینَا فَیَتَعَلَّمُونَ بَعْضَ عُلُومِنَا الصَّحِیحَةِ فَیَتَوَجَّهُونَ بِهِ عِنْدَ شِیعَتِنَا وَ یَنْتَقِصُونَ بِنَا عِنْدَ أعدائنا ثُمَّ یُضِیفُونَ إِلَیْهِ أَضْعَافَهُ وَ أَضْعَافَ أَضْعَافِهِ مِنَ الْأَکَاذِیبِ عَلَیْنَا الَّتِی نَحْنُ بُرَآءُ مِنْهَا فَیَقْبَلُهُ الْمُسْتَسْلِمُونَ مِنْ شِیعَتِنَا عَلَی أَنَّهُ مِنْ عُلُومِنَا فَضَلُّوا  
وَ أولئک وَ هُمْ أَضَرُّ عَلَی ضُعَفَاءِ شِیعَتِنَا مِنْ جَیْشِ یَزِیدَ عَلَیْهِ اللَّعْنَةُ عَلَی الْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیٍّ علیهماالسلام )، إنتهی.  
دل هذا الخبر الشریف اللائح منه آثار الصدق علی جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الکذب و إن کان ظاهره إعتبار العدالة بل ما فوقها.  
لکن المستفاد من مجموعه أن المناط فی التصدیق هو التحرز من الکذب، فافهم.  
و مثل ما عن أبی الحسن، علیه السلام ، فیما کتبه جوابا عن السؤال عمن نعتمد علیه فی الدین، قال: (اعتمدا فی دینکما علی کل مسن فی حبنا کثیر القدم فی أمرنا).  
\*\*\*\*\* [142] \*\*\*\*\*  
و قوله علیه السلام ، فی روایة أخری:  
(لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِینِکَ عَنْ غَیْرِ شِیعَتِنَا فَإِنَّکَ إِنْ تَعَدَّیْتَهُمْ أَخَذْتَ دِینَکَ عَنِ الْخَائِنِینَ الَّذِینَ خَانُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ خَانُوا أَمَانَاتِهِمْ إِنَّهُمُ اؤْتُمِنُوا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَلَا فَحَرَّفُوهُ وَ بَدَّلُوهُ)، الحدیث.  
و ظاهرهما و إن کان الفتوی، إلا أن الانصاف شمولهما للروایة بعد التأمل، کما تقدم فی سابقتهما.  
و مثل ما فی کتاب الغیبة، بسنده الصحیح إلی عبدالله الکوفی خادم الشیخ أبی القاسم الحسین بن روح، حیث سأله أصحابه عن کتب الشلمعانی.  
فقال الشیخ: (أقول فیها ما قاله العسکری، علیه السلام ، فی کتب بنی فضال، حیث قالوا له: ما نصنع بکتبهم و بیوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا ما رووا و ذروا ما رأو).  
فإنه دل بمورده علی جواز الاخذ بکتب بنی فضال و بعدم الفصل علی کتب غیرهم من الثقات و روایاتهم.  
و لهذا إن الشیخ الجلیل المذکور الذی لا یظن به القول فی الدین بغیر السماع من الامام علیه السلام : قال: (أقول فی کتب الشلمغانی ما قاله العسکری، علیه السلام ، فی کتب بنی فضال). مع أن هذا الکلام بظاهره قیاس باطل.  
و مثل ما ورد مستفیضا فی المحاسن و غیره: (حدیث واحد فی حلال و حرام تأخذه من صادق خیر لک من الدنیا و ما فیها من ذهب و فضة.  
و فی بعضها: یأخذ صادق عن صادق).  
و مثل ما فی الوسائل عن الکشی، من أنه ورد توقیع علی القاسم بن العلی.  
و فیه: (إنه لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا قد علموا أنا نفاوضهم سرنا و نحمله إلیهم).  
و مثل مرفوعة الکنانی عن الصادق، علیه السلام ، فی تفسیر قوله تعالی: (و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب).  
قال:  
(هَؤُلَاءِ قَوْمٌ مِنْ شِیعَتِنَا ضُعَفَاءُ لَیْسَ عِنْدَهُمْ مَا یَتَحَمَّلُونَ بِهِ إِلَیْنَا فَیَسْمَعُونَ حَدِیثَنَا وَ یَقْتَبِسُونَ مِنْ عِلْمِنَا فَیَرْحَلُ قَوْمٌ فَوْقَهُمْ وَ یُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ وَ یُتْعِبُونَ أَبْدَانَهُمْ حَتَّی یَدْخُلُوا عَلَیْنَا فَیَسْمَعُوا حَدِیثَنَا فَیَنْقُلُوهُ إِلَیْهِمْ فَیَعِیَهُ هَؤُلَاءِ وَ یُضِیعَهُ هَؤُلَاءِ فَأُولَئِکَ  
\*\*\*\*\* [143] \*\*\*\*\*  
الَّذِینَ یَجْعَلُ اللَّهُ عَزَّ ذِکْرُهُ لَهُمْ مَخْرَجاً وَ یَرْزُقُهُمْ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُونَ).  
دل علی جواز العمل بالخبر و إن نقله من یضیعه و لا یعمل به.  
و منها: الاخبار الکثیرة التی یظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و إن کان فی دلالة کل واحد علی ذلک نظر.  
مثل النبوی المستفیض بل المتواتر: (إنه من حفظ علی أمتی أربعین حدیثا بعثه الله فقیها عالما یوم القیامة).  
قال شیخنا البهائی، قدس سره ، فی أول أربعینه: (إن دلالة هذا الخبر علی حجیة خبر الواحد لا یقصر عن دلالة آیة النفر).  
و مثل الاخبار الکثیرة الواردة فی الترغیب فی الروایة و الحث علیها و إبلاغ ما فی کتب الشیعة، مثل ما ورد فی شأن الکتب التی دفنوها لشدة التقیة.  
فقال علیه السلام : (حدثوا بها فإنها حق) و مثل ما ورد فی مذاکرة الحدیث و الامر بکتابته.  
مثل قوله للراوی: (اکتب و بث علمک فی بنی عمک، فإنه یأتی زمان هرج، لا یأنسون إلا بکتبهم).  
و ما ورد فی ترخیص النقل بالمعنی.  
و ما ورد مستفیضا، بل متواترا، من قولهم علیهم السلام : (إعرفوا منازل الرجال منا بقدر روایتهم عنا).  
و ما ورد من قولهم علیهم السلام : (لکل رجل منا من یکذب علیه).  
و قوله صلی الله علیه و آله : (ستکثر بعدی القالة و إن من کذب علی فلیتبوء مقعده من النار).  
و قول أبی عبدالله علیه السلام :  
(إِنَّا أَهْلُ بَیْتٍ صَادِقُونَ لَا نَخْلُو مِنْ کَذَّابٍ یَکْذِبُ عَلَیْنَا).  
و قوله علیه السلام : (إن الناس أولعوا الکذب علینا، کأن الله إفترض علیهم و لا یرید منهم غیره).  
و قوله علیه السلام : (لکل منا من یکذب علیه) فإن بناء المسلمین لو کان علی الاقتصار علی المتواترات لم یکثر القالة و الکذابة و الاحتفاف  
\*\*\*\*\* [144] \*\*\*\*\*  
بالقرینة القطعیة فی غایة القلة.  
إلی غیر ذلک من الاخبار التی یستفاد من مجموعها رضاء الائمة، علیهم السلام ، بالعمل بالخبر و إن لم یفد القطع.  
و قد إدعی فی الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتیقن منها هو خبر الثقة الذی یضعف فیه إحتمال الکذب علی وجه لا یعتنی به العقلاء و یقبحون التوقف فیه لاجل ذلک الاحتمال.  
کما دلا علیه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غیرها الواردة فی الاخبار المتقدمة و هی ایضا منصرف إطلاق غیرها.  
و أما العدالة، فأکثر الاخبار المتقدمة خالیة عنها، بل فی کثیر منها التصریح بخلافه، مثل روایة العقدة الآمرة بالاخذ بما رووه عن علی، علیه السلام و الواردة فی کتب بنی فضال و مرفوعة الکنانی و تالیها.  
نعم فی غیر واحد منها حصر المعتمد فی أخذ معالم الدین فی الشیعة، لکنه محمول علی غیر الثقة أو علی أخذ الفتوی، جمعا بینها و بین ما هو أکثر منها.  
و فی روایة بنی فضال شهادة علی هذا الجمع، مع أن التعلیل للنهی فی ذیل الروایة بأنهم ممن خانوا الله و رسوله یدل علی إنتفاء النهی عند إنتفاء الخیانة المکشوف عنه بالوثاقة، فإن الغیر الامامی الثقة، مثل إبن فضال و إبن بکیر، لیسوا خائنین فی نقل الروایة و سیأتی توضیحه عند ذکر الاجماع إن شاء الله.  
\*\*\*\*\* [145] \*\*\*\*\*

و أما الاجماع، فتقریره من وجوه

و أما الاجماع، فتقریره من وجوه: أحدها الاجماع علی حجیة خبر الواحد فی مقابل السید و أتباعه و طریق تحصیله أحد وجهین، علی سبیل منع الخلو.  
أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلی زمان الشیخین، فیحصل من ذلک القطع بالاتفاق الکاشف عن رضاء الامام، علیه السلام ، بالحکم أو عن وجود نص معتبر فی المسألة.  
و لا یعتنی بخلاف السید و أتباعه، إما لکونهم معلومی النسب، کما ذکر الشیخ فی العدة و إما للاطلاع علی أن ذلک لشبهة حصلت لهم، کما ذکره العلامة فی النهایة و یمکن أن یستفاد من العدة أیضا و إما لعدم إعتبار إتفاق الکل فی الاجماع علی طریق المتأخرین المبنی علی الحدس.  
و الثانی: تتبع الاجماعات المنقولة فی ذلک: فمنها: ما حکی عن الشیخ، قدس سره ، فی العدة فی هذا المقام حیث قال: (و أما ما اخترته من المذهب، فهو أن خبر الواحد إذا کان و اردا من طریق أصحابنا القائلین بالامامة - و کان ذلک مرویا عن النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أو عن أحد الائمة، علیهم السلام و کان ممن لا یطعن فی روایته و یکون سدیدا فی نقله و لم یکن هناک قرینة تدل علی صحة ما تضمنه الخبر.  
لانه إذا کان هناک قرینة تدل علی صحة ذلک، کان الاعتبار بالقرینة و کان ذلک موجبا للعلم، کما تقدمت القرائن - جاز العمل به.  
و الذی یدل علی ذلک إجماع الفرقة المحقة، فأنی وجدتها مجمعة علی العمل بهذه الاخبار التی رووها فی تصانیفهم و دونوها فی أصولهم، لا یتناکرون ذلک و لا یتدافعون، حتی أن واحدا منهم إذا أفتی بشئ لا یعرفونه سألوه من أین قلت هذا؟  
\*\*\*\*\* [146] \*\*\*\*\*  
فإذا أحالهم علی کتاب معروف أو أصل مشهور و کان راویه ثقة لا ینکر حدیثه، سکتوا و سلموا الامر و قبلوا قوله.  
هذه عادتهم و سجیتهم من عهد النبی، صلی الله علیه و آله و من بعده من الائمة، صلوات الله علیهم، إلی زمان جعفر بن محمد، علیه السلام ، الذی إنتشر عنه العلم و کثرت الروایة من جهته.  
فلولا أن العمل بهذه الاخبار کان جائزا لما أجمعوا علی ذلک، لان إجماعهم فیه معصوم و لا یجوز علیه الغلط و السهو.  
و الذی یکشف عن ذلک: أنه لما کان العمل بالقیاس محظورا عندهم فی الشریعة لم یعملوا به أصلا.  
و إذا شذ واحد منهم و عمل به فی بعض المسائل و إستعمله علی وجه المحاجة لخصمه و إن لم یکن إعتقاده، ردوا قوله و أنکروا علیه و تبرأوا من قوله حتی أنهم یترکون تصانیف من وصفناه و روایاته لما کان عاملا بالقیاس.  
فلو کان العمل بالخبر الواحد جری بذلک المجری لوجب فیه أیضا مثل ذلک و قد علمنا خلافه.  
فإن قیل: کیف تدعون إجماع الفرقة المحقة علی العمل بخبر الواحد و المعلوم من حالها أنها لا تری العمل بخبر الواحد، کما أن من المعلوم أنها لا تری العمل بالقیاس.  
فإن جاز إدعاء أحدهما جاز إدعاء الاخر.  
قیل له: المعلوم من حالها الذی لا ینکر أنهم لا یرون العمل بخبر الواحد الذی یرویه مخالفوهم فی الاعتقاد و یختصون بطریقه، فأما ما کان رواته منهم و طریقه أصحابهم، فقد بینا أن المعلوم خلاف ذلک و بینا الفرق بین ذلک و بین القیاس و أنه لو کان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجری مجری العلم بحظر القیاس و قد علم خلاف ذلک.  
فإن قیل: إ لیس شیوخکم لا یزالون یناظرون خصومهم فی أن خبر الواحد لا یعمل به و یدفعونهم عن صحة ذلک، حتی أن منهم من یقول: لا یجوز ذلک عقلا و منهم من یقول: لا یجوز ذلک سمعا، 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  
\*\*\*\*\* [147] \*\*\*\*\*  
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 أجابإ 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 أجأب: 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:  
\*\*\*\*\* [148] \*\*\*\*\*  
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 جملة من القول فیه.  
فأما ما یرویه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن علی ذلک بهم و أما ما یرویه قوم من المقلدة 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 مقلدة، بل لا یمتنع أن یکونوا عالمین بالدلیل علی سبیل الجملة، کما یقوله جماعة أهل العدل فی کثیر من أهل الاسواق و العامة.  
و لیس من حیث یتعذر علیهم إیراد الحجج ینبغی أن یکونوا غیر عالمین، لان إیراد الحجج و المناظرة صناعة لیس یقف حصول المعرفة علی حصولها.  
کما قلنا فی أصحاب الجملة.  
و لیس لاحد أن یقول: هؤلاء لیسوا من أصحاب الجملة، لانهم إذا سئلوا عن التوحید أو العدل أو صفات الائمة أو صحة النبوة. قالوا روینا کذا و یروون فی ذلک کله الاخبار و لیس هذا طریق أصحاب الجملة.  
و ذلک أنه لیس یمتنع أن یکون هؤلاء أصحاب الجملة و قد حصل لهم المعارف بالله. غیر أنهم لما تعذر  
\*\*\*\*\* [149] \*\*\*\*\*  
علیهم إیراد الحجج فی ذلک، أحالوا علی ما کان سهلا علیهم و لیس یلزمهم أن یعلموا أن ذلک لا یصح أن یکون دلیلا إلا بعد أن یتقدم منهم المعرفة بالله و إنما الواجب علیهم أن یکونوا عالمین.  
و هم عالمون علی الجملة، کما قررنا فما یتفرع علیه من الخطأ لا یوجب التکفیر و لا التضلیل.  
و أما الفرق الذین أشار إلیهم، من الواقفیة و الفطحیة و غیر ذلک فعن ذلک جوابان).  
ثم ذکر الجوابین - و حاصل أحدهما کفایة الوثاقة فی العمل بالخبر.  
و لهذا قبل خبر إبن بکیر و بنی فضال و بنی سماعة و حاصل الثانی أنا لانعمل بروایاتهم إلا إذا إنضم إلیها روایة غیرهم.  
و مثل الجواب الاخیر ذکر فی روایة الغلاة و من هو متهم فی نقله.  
و ذکر الجوابین أیضا فی روایات المجبرة و المشبهة، بعد منع کونهم مجبرة و مشبهة، 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 مخصوصة نذکرها فیما بعد من الکتاب و السنة 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 السنة المتواترة، لعدم ذکر ذلک فی أکثر الاحکام، بل وجودها فی مسائل معدودة و لا فی إجماع، لوجود الاختلاف فی ذلک. فعلم أن دعوی القرائن فی جمیع ذلک دعوی محالة.  
و من ادعی القرائن فی جمیع ما ذکرنا کان السبر بیننا و بینه، بل کان معولا علی ما یعلم ضرورة خلافه و مدعیا لما یعلم من نفسه ضده و نقیضه.  
و من قال عند ذلک: إنی متی عدمت شیئا من القرائن حکمت بما کان یقتضیه العقل، یلزمه أن یترک أکثر 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  
\*\*\*\*\* [150] \*\*\*\*\*  
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 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  
\*\*\*\*\* [151] \*\*\*\*\*  
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 طریقة الشیخ و السید، قدس سره ما، من کلام المحقق، قدس سره ، کما هو حقه.  
و الذی یظهر منه أنه لم یر عدة الاصول للشیخ و إنما فهم ذلک مما نقله المحقق، قدس سره و لو رآها لصدع بالحق أکثر من هذا و کم له من تحقیق أبان من غفلات المتأخرین، کوالده و غیره و فیما ذکره کفایة لمن طلب الحق و عرفه.  
و قد تقدم کلام الشیخ و هو صریح فیما فهمه المحقق، قدس سره و موافق لما یقوله السید، قدس سره ، فلیراجع.  
و الذی أوقع العلامة فی هذا الوهم ما ذکره الشیخ فی العدة، من أنه یجوز العمل بخبر العدل الامامی و لم یتأمل بقیة 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  
\*\*\*\*\* [152] \*\*\*\*\*  
به و إلا فکیف یظن بأکابر الفرقة الناجیة و أصحاب الائمة، صلوات الله علیهم - مع قدرتهم علی أخذ اصول الدین و فروعه منهم - علیهم السلام - بطریق الیقین: أن یعولوا فیهما علی أخبار الآحاد المجردة.  
مع أن مذهب العلامة و غیره أنه لا بد فی أصول الدین من الدلیل القطعی و أن المقلد فی ذلک خارج عن ربقة الاسلام.  
و للعلامة و غیره کثیر من هذا الغفلات لالفة أذهانهم بأصول العامة.  
و من تتبع کتب القدماء و عرف أحوالهم، قطع بأن الاخباریین من أصحابنا لم یکونوا یعولون فی عقائدهم إلا علی الاخبار المتواترة أو الآحاد المحفوفة بالقرائن المفیدة للعلم.  
و أما خبر الواحد فیوجب عندهم الاحتیاط دون القضاء و الافتاء و الله الهادی)، إنتهی کلامه.  
أقول: أما دعوی دلالة کلام الشیخ فی العدة علی عمله بالاخبار المحفوفة بالقرائن العلمیة دون االمجردة عنها و أنه لیس مخالفا للسید، قدس سره ما، فهو کمصادمة الضرورة، فإن فی العبارة المتقدمة من العدة و غیرها مما لم نذکرها، مواضع تدل علی مخالفة السید، نعم یوافقه فی العمل بهذه الاخبار المدونة.  
إلا أن السید یدعی تواترها له و احتفافها بالقرینة المفیدة للعلم، کما صرح به فی محکی کلامه، فی جواب المسائل التبانیات، من: (أن أکثر أخبارنا المرویة فی کتبنا معلومة مقطوع علی صحتها، إما بالتواتر أو بأمارة و علامة تدل علی صحتها و صدق رواتها، فهی موجبة للعلم مفیدة للقطع و إن وجدناها فی الکتب مودعة بسند مخصوص من طریق الآحاد)، إنتهی.  
و الشیخ یأبی عن إحتفافها بها، کما عرفت من کلامه السابق فی جواب ما أورده علی نفسه، بقوله: (فإن قیل: ما أنکرتم أن یکون الذین أشرتم إلیهم لم یعملوا بهذه الاخبار بمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن إقترنت بها دلتهم علی صحتها)، إلی آخر ما ذکره.  
و مجرد عمل السید و الشیخ بخبر خاص - لدعوی الاول تواتره و الثانی کون خبر الواحد حجة - لا یلزم منه توافقهما فی مسألة حجیة خبر الواحد.  
فإن الخلاف فیها یثمر فی خبر یدعی السید تواتره و لا یراه الشیخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر و فی خبر یراه الشیخ جامعا و لم یحصل تواتره للسید، إذ لیس جمیع ما دون فی الکتب متواترا عند السید و لا جامعا لشرائط الحجیة عند الشیخ.  
\*\*\*\*\* [153] \*\*\*\*\*  
ثم إن إجماع الاصحاب الذی إدعاه الشیخ علی العمل بهذه الاخبار لا یصیر قرینة لصحتها بحیث تفید العلم حتی کون حصول الاجماع للشیخ قرینة عامة لجمیع هذه الاخبار.  
کیف و قد عرفت إنکاره للقرائن حتی لنفس المجمعین و لو فرض کون الاجماع علی العمل قرینة، لکنه غیر حاصل فی کل 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 الحکمة، مع کونه من الکتب المشهورة المجمع علی الرجوع إلیها و استثنی إبن الولید من روایات العبیدی ما یرویها عن یونس، مع کونها فی الکتب المشهورة.  
و الحاصل أن معنی الاجماع علی العمل بها عدم ردها من جهة کونها أخبار آحاد، لا الاجماع [علی العمل] بکل خبر منها.  
ثم إن ما ذکره - من تمکن أصحاب الائمة، علیهم السلام ، من أخذ الاصول و الفروع بطریق الیقین - دعوی ممنوعة واضحة 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 الائمة، علیهم السلام ، إلیهم إختلاف أصحابهم، فأجابوهم تارة بأنهم، علیهم السلام ، قد ألقوا الاختلاف بینهم حقنا لدمائهم، کما فی روایة حریز و زرارة و أبی أیوب الخزاز و أخری أجابوهم بأن ذلک من جهة الکذابین، کما فی روایة فیض بن المختار: (قال: قلت 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 بِالْکُوفَةِ 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: روایة داود بن سرحان و إستثناء القمیین کثیرا من رجال نوادر الحکمة معروف،  
\*\*\*\*\* [154] \*\*\*\*\*  
و قصة إبن أبی العوجاء أنه قال عند قتله: (قد دسست فی کتبکم أربعة آلاف حدیث) مذکورة فی الرجال.  
و کذا ما ذکره یونس بن عبدالرحمن، من أنه أحادیث کثیرة من أصحاب الصادقین، علیهما السلام ثم عرضها علی أبی الحسن الرضا، علیه السلام ، فانکر منها أحادیث کثیرة، إلی غیر ذلک مما یشهد بخلاف ما ذکره.  
و أما ما ذکره - من عدم الاخباریین فی عقائدهم إلا علی الاخبار المتواترة و الآحاد العلمیة - ففیه: أن الاظهر فی مذهب الاخباریین ما ذکره العلامة، من أن الاخباریین لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه إلا علی أخبار الآحاد.  
و لعلهم المعنیون مما ذکره الشیخ فی کلامه السابق فی المقلدة، أنهم إذا سئلوا عن التوحید و صفات الائمة و النبوة، قالوا: روینا کذا و أنهم یروون فی ذلک الاخبار.  
و کیف کان، فدعوی دلالة کلام الشیخ فی العدة علی موافقة السید، فی غایة الفساد.  
لکنها غیر بعیدة ممن یدعی قطعیة صدور أخبار الکتب الاربعة، لانه إذا ادعی القطع لنفسه بصدور الاخبار التی أودعها الشیخ فی کتابیه، فکیف یرضی للشیخ و من تقدم علیه من المحدثین أن یعملوا بالاخبار المجردة عن القرینة.  
و أما صاحب المعالم، قدس سره ، فعذره أنه لم یحضره عدة الشیخ حین کتابة هذا الموضع، کما حکی عن بعض حواشیه و اعترف به هذا الرجل.  
و أما المحقق، قدس سره ، فلیس فی کلامه المتقدم منع دلالة کلام الشیخ علی حجیة خبر الواحد المجرد مطلقا و إنما منع من دلالته علی الایجاب الکلی و هو أن کل خبر یرویه عدل إمامی یعمل به و خص مدلوله بهذه الاخبار التی دونها الاصحاب و جعله موافقا لما إختاره فی المعتبر من التفصیل فی أخبار الآحاد المجردة بعد ذکر الاقوال فیها و هو: (أن ما قبله الاصحاب أو دلت القرائن علی صحته عمل به و ما أعرض الاصحاب عنه أو شذ یجب طرحه) إنتهی.  
و الانصاف: أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشیخ بحجیة خبر العدل الامامی أظهر مما فهمه المحقق من التقیید، لان الظاهر أن الشیخ إنما یتمسک بالاجماع علی العمل بالروایات المدونة فی کتب الاصحاب علی حجیة مطلق خبر العدل الامامی، بناء منه علی أن الوجه فی عملهم بها کونها أخبار عدول.  
و کذا ما ادعاه من الاجماع علی العمل بروایات الطوائف الخاصة من غیر الامامیة و إلا فلم یأخذه فی عنوان مختاره و لم یشترط کون الخبر مما رواه الاصحاب و عملوا به،  
\*\*\*\*\* [155] \*\*\*\*\*  
فراجع کلام الشیخ و تأمله و الله العالم و هو الهادی إلی الصواب.  
ثم إنه لا یبعد وقوع مثل هذا التدافع بین دعوی السید و دعوی الشیخ، مع کونهما معاصرین خبیرین بمذهب الاصحاب فی العمل بخبر الواحد.  
فکم من مسألة فرعیة وقع الاختلاف بینهما فی دعوی الاجماع فیها.  
مع أن المسألة الفرعیة أولی بعدم خفاء مذهب الاصحاب فیها علیهما، لان المسائل الفرعیة معنونة فی الکتب مفتی بها غالبا بالخصوص.  
نعم قد یتفق دعوی الاجماع بملاحظة قواعد الاصحاب و المسائل الاصولیة لم تکن معنونة فی کتبهم.  
إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار و طرحوا أخبارا.  
فلعل وجه عملهم بما عملوا کونه متواترا أو محفوفا عندهم، بخلاف ما طرحوا، علی ما یدعیه السید، قدس سره ، علی ما صرح به فی کلامه المتقدم، من أن الاخبار المودعة فی الکتب بطریق الآحاد متواترة أو محفوفة.  
و نص فی مقام آخر علی أن معظم الاحکام یعلم بالضرورة و الاخبار المعلومة.  
و یحتمل کون الفارق بین ما عملوا و ما طرحوا مع إشتراکهما فی عدم التواتر و الاحتفاف فقد شرط العمل فی أحدهما دون الاخر علی ما یدعیه الشیخ، قدس سره ، علی ما صرح به فی کلامه المتقدم، من الجواب عن إحتمال کون عملهم بالاخبار لاقترانها بالقرائن.  
نعم لا یناسب ما ذکرنا من الوجه تصریح السید بأنهم شددوا الانکار علی العامل بخبر الواحد.  
و لعل الوجه فیه: ما اشار إلیه الشیخ فی کلامه المتقدم بقوله: (إنهم منعوا من الاخبار التی رواها المخالفون فی المسائل التی روی أصحاب خلافها).  
و استبعد هذا صاحب المعالم فی حاشیة منه علی هامش المعالم، بعدما حکاه عن الشیخ: (بأن الاعتراف بانکار عمل الامامیة بأخبار الآحاد لا یعقل صرفه إلی روایات مخالفیهم، لان إشتراط العدالة عندهم و إنتفاء‌ها فی غیرهم کاف فی الاضراب عنها، فلا وجه للمبالغة فی نفی العمل بخبر یروونه)، إنتهی.  
و فیه: أنه یمکن أن یکون إظهار هذا المذهب للتجنن به فی مقام لا یمکنهم التصریح بفسق الراوی، فاحتالوا فی ذلک بأنا لا نعمل إلا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن و لا دلیل عندنا علی العمل بالخبر الظنی و إن کان راویه غیر مطعون.  
و فی عبارة الشیخ المتقدمة إشارة  
\*\*\*\*\* [156] \*\*\*\*\*  
إلی ذلک حیث خص إنکار الشیوخ 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 بالقرینة عندهم و بحمل قولهم علی ما ذکرنا من الاحتمال فی دفع الروایات الواردة فیما لا یرضونه من المطالب.  
و الحمل الثانی مخالف لظاهر القول و الحمل 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 إرادة دفع أخبار المخالفین التی لا یمکنهم ردها بفسق الراوی و إما علی ما ذکره الشیخ، من کونهم جماعة 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 موافقة الکتاب أو السنة أو الاجماع أو دلیل العقل.  
و مراد السید من القرائن التی إدعی فی عبارته المتقدمه إحتفاف أکثر الاخبار بها هی الامور الموجبة للوثوق بالراوی أو بالروایة بمعنی سکون النفس بهما و رکونها إلیهما.  
و حینئذ فیحمل إنکار الامامیة 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 وثاقة 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 ملاحظة تصریح السید، قدس سره ، فی کلامه بأن أکثر الاخبار متواترة أو محفوفة و تصریح الشیخ، قدس سره ، فی کلامه المتقدم بإنکار ذلک.  
و ممن نقل الاجماع علی حجیة أخبار الآحاد:  
السید الجلیل رضی الدین إبن طاووس، حیث قال فی جملة کلام له یطعن فیه علی السید، قدس سره ، : (ولا یکاد تعجبی ینقضی کیف إشتبه علیه أن الشیعة تعمل بأخبار الآحاد  
\*\*\*\*\* [157] \*\*\*\*\*  
فی الامور الشرعیة و من إطلع علی التواریخ و الاخبار و شاهد عمل ذوی الاعتبار، وجد المسلمین و المرتضی و علماء الشیعة الماضین عاملین بأخبار الآحاد بغیر شبهة عند العارفین، کما ذکر محمد بن الحسن الطوسی فی کتاب العدة و غیره من المشغولین بتصفح أخبار الشیعة و غیرهم من المصنفین)، إنتهی.  
و فیه دلالة علی أن غیر الشیخ من العلماء أیضا إدعی الاجماع علی عمل الشیعة بأخبار الآحاد.  
و ممن نقل الاجماع أیضا العلامة، رحمه الله، فی النهایة 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، لشبهة حصلت لهم)، إنتهی.  
و ممن إدعاه أیضا المحدث المجلسی، قدس سره ، فی بعض رسائله، حیث إدعی تواتر الاخبار و عمل الشیعة فی جمیع الاعصار علی العمل بخبر الواحد.  
ثم إن مراد العلامة، قدس سره ، من الاخباریین یمکن أن یکون مثل الصدوق و شیخه، قدس سره ما، حیث أثبتا السهو للنبی، صلی الله علیه و آله و الائمة، علیهم السلام ، لبعض أخبار الآحاد و زعما أن نفیه عنهم، علیهم السلام ، أول درجة فی الغلو و یکون ما تقدم فی کلام الشیخ من المقلدة الذین إذا سئلوا عن التوحید و صفات النبی 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  
\*\*\*\*\* [158] \*\*\*\*\*  
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.  
\*\*\*\*\* [159] \*\*\*\*\*  
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 الامامیة إلا 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 المتضمنة للمضایقة، لانهم ذکروا أنه لا یحل رد الخبر الموثوق برواته) إنتهی.  
فقد استدل علی مذهب الامامیة بذکرهم لاخبار المضایقة و ذهابهم إلی العمل بروایة الثقة، فاستنتج من هاتین المقدمتین ذهابهم إلی المضایقة.  
و لیت شعری إذا علم إبن إدریس أن مذهب هؤلاء - الذین هم أصحاب الائمة، علیهم السلام و یحصل العلم بقول الامام، علیه السلام ، من إتفاقهم - وجوب العمل بروایة الثقة و أنه لا یحل ترک العمل بها، فکیف تبع السید فی مسألة خبر الواحد، إلا أن یدعی أن المراد بالثقة من یفید قوله القطع - و فیه ما لا یخفی - أو یکون مراده و مراد السید، قدس 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 مسألة خبر الواحد، حیث قال: (أفرط الحشویة فی العمل بخبر الواحد حتی إنقادوا لکل خبر و ما فطنوا لما تحته من التناقض، فإن من جملة الاخبار قول النبی صلی الله علیه و آله : (ستکثر بعدی القالة علی) و قول الصادق علیه السلام : (إن لکل رجل منا رجلا یکذب  
\*\*\*\*\* [160] \*\*\*\*\*  
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 الشیعة و قدح فی المذهب، إذ ما من مصنف إلا و هو یعمل بخبر المجروح کما یعمل بخبر العدل.  
و أفرط آخرون فی طریق رد الخبر حتی أحالوا إستعماله عقلا.  
و اقتصر آخرون، فلم یروا العقل مانعا، لکن الشرع لم یأذن فی العمل به.  
و کل هذه الاقوال منحرفة 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 الشیعة 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 منزلة روایاته.  
و لو لا عمل الاصحال بروایاته الغیر العلمیة 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 الائمة، علیهم السلام ، بالخبر الغیر العلمی متواتر بالمعنی).  
و لا یخفی: أن شهادة مثل هذا المحدث الخبیر الغواص فی بحار أنوار أخبار الائمة الاطهار بعمل أصحاب الائمة، علیهم السلام ، بالخبر الغیر العلمی و دعواه حصول القطع له بذلک من جهة التواتر، لا یقصر عن دعوی الشیخ و العلامة 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).  
\*\*\*\*\* [161] \*\*\*\*\*  
و ذکر فیما یوجب الوثوق أمورا لا تفید إلا الظن و معلوم أن الصحیح عندهم هو المعمول به و لیس هذا مثل الصحیح عند المتأخرین فی أنه قد لا یعمل به، 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:  
(1) - أحدهما الشاذ النادر الذی لم یعمل به أحد، أو ندر من یعمل به و یقابله ما  
\*\*\*\*\* [162] \*\*\*\*\*  
عمل به کثیرون.  
(2) - الثانی: ما یقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فی الاصول المعمولة عند جمیع خواص الطائفة، فیشمل الاول و مقابله.  
(3) - الثالث: ما یقابل المتواتر القطعی الصدور و هذا یشمل الاولین و ما یقابلهما).  
ثم ذکر ما حاصله:  
1) - (إن ما نقل إجماع الشیعة علی إنکاره هو الاول  
2) - و ما انفرد السید، قدس سرة، برده هو الثانی.  
3) - 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.  
(2) - 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 فیه باب القرائن المفیدة للعلم بصدق الخبر، فإن الظاهر أن السید إنما منع من ذلک لعدم الحاجة إلی خبر الواحد المجرد.  
کما یظهر من کلامه المتضمن للاعتراض علی نفسه، بقوله: (فإن قلت: إذا سددتم طریق العمل بأخبار الآحاد، فعلی أی شئ تعولون فی الفقه کله).  
فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه یعلم بالضرورة و الاجماع و الاخبار العلمیة.  
و ما یبقی من المسائل الخلافیة یرجع فیها إلی التخییر).  
و قد إعترف السید، رحمه الله، فی بعض کلامه علی ما فی المعالم، بل و کذا الحلی فی بعض کلامه، علی ما هو ببالی: بأن العمل بالظن متعین فیما لا سبیل فیه إلی العلم.  
(3) - الثالث:  
من وجوه تقریر الاجماع إستقرار سیرة المسلمین طرا علی إستفادة الاحکام الشرعیة من أخبار الثقات المتوسطة بینهم و بین الامام، علیه السلام ، أو المجتهد.  
أتری أن المقلدین یتوقفون فی العمل بما یخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجة تتوقف فیما یحیکه زوحها من المجتهد فی مسائل حیضها و ما یتعلق بها إلی أن یعلموا من المجتهد تجویز العمل بالخبر الغیر  
\*\*\*\*\* [163] \*\*\*\*\*  
العلمی؟ و هذا مما لا شک فیه و دعوی حصول القطع لهم فی جمیع الموارد بعیدة عن الانصاف.  
نعم المتیقن من ذلک صورة حصول الاطمینان بحیث لا یعتنی باحتمال الخلاف.  
و قد حکی إعتراض السید، قدس سره ، علی نفسه: ب (أنه لا خلاف بین الامة فی أن من و کل وکیلا أو إستناب صدیقا فی إبتیاع أمة أو عقد علی إمرأة فی بلدته أو فی بلاد نائیة - فحمل إلیه الجاریة وزف إلیه المرأة و أخبره أنه أزاح العلة فی ثمن الجاریة و مهر المرأة و أنه اشتری هذه و عقد علی تلک: - إن له وطئها و الانتفاع بها فی کل ما یسوغ للمالک و الزوج.  
و هذه سبیله مع زوجته و أمته إذ أخبرته بطهرها و حیضها و یرد الکتاب علی المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج و علی الرجل بموت إمرأته، فیتزوج أختها.  
و کذا لا خلاف بین الامة فی أن للعالم أن یفتی و للعامی أن یأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتی به من شریعة الاسلام و أنه مذهبه).  
فأجاب بما حاصله: (إنه إن کان الغرض من هذه الرد علی من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه، فلا محیص و إن کان الغرض الاحتجاج به علی وجوب العمل بأخبار الآحاد فی التحلیل و التحریم، فهذه مقامات ثبت فیها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمیة من إجماع و غیره علی أنحاء مختلفة، فی بعضها لا یقبل إلا إخبار أربعة و فی بعضها لا یقبل إلا عدلان و فی بعضها یکفی قول العدل الواحد و فی بعضها یکفی خبر الفاسق و الذمی، کما فی الوکیل و مبتاع الامة و الزوجة فی الحیض و الطهر.  
و کیف یقاس علی ذلک روایة الاخبار فی الاحکام).  
أقول: المعترض، حیث إدعی الاجماع علی العمل فی الموارد المذکورة، فقد لقن الخصم طریق إلزامه و الرد علیه بأن هذه الموارد للاجماع و لو إدعی إستقرار سیرة المسلمین علی العمل فی الموارد المذکورة و إن لم یطلعوا علی کون ذلک إجماعا عند العلماء کان أبعد عن الرد، فتأمل.  
(4) - الرابع: [من وجوه تقریر الاجماع]  
إستقرار طریقة العقلاء طرا علی الرجوع إلی خبر الثقة فی أمورهم العادیة و منها الاوامر الجاریة من الموالی إلی العبید.  
\*\*\*\*\* [164] \*\*\*\*\*  
فنقول: إن الشارع إن إکتفی بذلک منهم فی الاحکام الشرعیة فهو و إلا وجب علیه ردعهم و تنبیههم علی بطلان سلوک هذا الطریق فی الاحکام الشرعیة، کما ردع فی مواضع خاصة.  
و حیث لم یردع علم منه رضاه بذلک، لان اللازم فی باب الاطاعة و المعصیة الاخذ بما یعد طاعة فی العرف و ترک ما یعد معصیة، کذلک.  
فإن قلت: یکفی فی ردعهم الایات المتکاثرة و الاخبار المتظافرة بل المتواترة علی حرمة العمل بما عدا العلم.  
قلت: قد عرفت إنحصار دلیل حرمة العمل بما عدا العلم فی أمرین و أن الایات و الاخبار راجعة إلی أحدهما.  
الاول:  
أن العمل بالظن و التعبد به من دون توقیف من الشارع تشریع محرم بالادلة الاربعة.  
و الثانی أن فیه طرحا لادلة الاصول العملیة و اللفظیة التی إعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.  
و شئ من هذین الوجهین لا یوجب ردعهم عن العمل، لکون حرمة العمل بالظن من أجلهما مرکوزا فی ذهن العقلاء، لان حرمة التشریع ثابت عندهم و الاصول العملیة و اللفظیة معتبرة عندهم، مع عدم الدلیل علی الخلاف.  
و مع ذلک نجد بناء هم علی العمل بالخبر الموجب للاطمینان.  
و السر فی ذلک عدم جریان الوجهین المذکورین بعد إستقرار سیرة العقلاء علی العمل بالخبر، لانتفاء التشریع، مع بناء هم علی سلوکه فی مقام الاطاعة و المعصیة، فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه و ترک ما أخبر بحرمته لا یعد مشرعا، بل لا یشکون فی کونه مطیعا و لذا یعولون علیه فی أوامرهم العرفیة من الموالی إلی العبید، مع أن قبح التشریع عند العقلاء لا یختص بالاحکام الشرعیة.  
و أما الاصول المقابلة للخبر، فلا دلیل علی جریانها فی مقابل خبر الثقة، لان الاصول التی مدرکها حکم العقل، لا الاخبار، لقصورها عن إفادة إعتبارها، کالبراءة و الاحتیاط و التخییر، لا إشکال فی عدم جریانها فی مقابل خبر الثقة، بعد الاعتراف ببناء العقلاء علی العمل به فی أحکامها العرفیة، لان نسبة العقل فی حکمه بالعمل بالاصول المذکورة إلی الاحکام الشرعیة و العرفیة سواء.  
و أما الاستصحاب، فإن أخذ من العقل فلا إشکال فی أنه لا یفید الظن فی المقام و إن أخذ من الاخبار فغایة الامر حصول الوثوق بصدورها دون الیقین.  
و أما الاصول اللفظیة، کالاطلاق و العموم، فلیس بناء أهل اللسان علی إعتبارها حتی فی  
\*\*\*\*\* [165] \*\*\*\*\*  
مقام وجود الخبر الموثوق به فی مقابلها، فتأمل.  
(5) - الخامس:  
[من وجوه تقریر الاجماع] ما ذکره العلامة فی النهایة من إجماع الصحابة علی العمل بخبر الواحد من غیر نکیر و قد ذکر فی النهایة مواضع کثیرة عمل فیها الصحابة بخبر الواحد.  
و هذا الوجه لا یخلو من تأمل، لانه إن أرید من الصحابة العاملین بالخبر من کان فی ذلک الزمان لا یصدر إلا عن رأی الحجة، علیه السلام ، فلم یثبت عمل أحد منهم بخبر الاحد فضلا عن ثبوت تقریر الامام علیه السلام له و إن أرید به الهمج الرعاع الذین یصغون إلی کل ناعق، فمن المقطوع عدم کشف عملهم عن رضاء الامام، علیه السلام ، لعدم إرتداعهم بردعه فی ذلک الیوم.  
و لعل هذا مراد السید، قدس سره ، حیث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذین یتحشم التصریح بخلافهم و إمساک النکیر علیهم لا یدل علی الرضا بعملهم.  
إلا ان یقال: إنه لو کان عملهم منکرا لم یترک الامام بل و لا أتباعه من الصحابة النکیر علی العاملین، إظهارا للحق و إن لم یظنوا الارتداع، إذ لیست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة التی أنکرها علیهم من أنکر، لاظهار الحق و دفعا لتوهم دلالة السکوت علی الرضا.  
السادس: [من وجوه تقریر الاجماع] دعوی الاجماع من الامامیة، حتی السید و أتباعه، علی وجوب الرجوع إلی هذه الاخبار الموجودة فی أیدینا المودعة فی أصول الشیعة و کتبهم.  
و لعل هذا هو الذی فهمه بعض من عبارة الشیخ المتقدمة عن العدة، فحکم بعدم مخالفة الشیخ للسید، قدس سره ما.  
و فیه:  
(1) - أولا: ،  
أنه إن أرید ثبوت الاتفاق علی العمل بکل واحد واحد من أخبار هذه الکتب، فهو مما علم خلافه بالعیان و إن أرید ثبوت الاتفاق علی العمل بها فی الجملة علی إختلاف العاملین فی شروط العمل حتی یجوز أن یکون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر، فهذا لا ینفعنا إلا فی حجیة ما علم إتفاق الفرقة علی العمل به بالخصوص و لیس یوجد ذلک فی الاخبار إلا نادرا. خصوصا مع ما نری من رد بعض المشایخ، کالصدوق و الشیخ، بعض الاخبار المودعة فی الکتب المعتبرة، بضعف السند أو بمخالفة الاجماع أو نحوها.  
(2) - و أما ثانیا:  
فلان ما ذکره من الاتفاق لا ینفع، حتی فی الخبر الذی علم إتفاق الفرقة علی قبوله و العمل به، لان الشرط فی الاتفاق العملی أن یکون وجه عمل المجمعین معلوما.  
ألا تری أنه لو  
\*\*\*\*\* [166] \*\*\*\*\*  
إتفق جماعة یعلم برضاء الامام، علیه السلام ، بعملهم علی النظر إلی إمرأة، لکن یعلم أو یحتمل أن یکون وجه نظرهم کونها زوج، لبعضهم و أما لآخر و بنتا لثالث و أم زوجة لرابع و بنت زوجة لخامس و هکذا.  
فهل یجوز لغیرهم ممن لا محرمیة بینها و بینه أن ینظر إلیها من جهة إتفاق الجماعة الکشاف عن رضاء الامام، علیه السلام ، بل لو رأی شخص الامام، علیه السلام ، ینظر إلی إمرأة، فهل یجوز لعاقل التأسی به؟ و لیس هذا کله إلا من جهة أن الفعل لا دلالة فیه علی الوجه الذی یقع علیه، فلا بد فی الاتفاق العملی من العلم بالجهة و الحیثیة التی إتفق المجمعون علی إیقاع الفعل من هذه الجهة و الحیثیة.  
و مرجع هذا إلی وجوب إحراز الموضوع فی الحکم الشرعی المستفاد من الفعل.  
ففیما نحن فیه إذا علم بأن بعض المجمعین یعملون بخبر من حیث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرینة و بعضهم من حیث کونه ظانا بصدوره قاطعا بحجیة هذا الظن، فإذا لم یحصل لنا العلم بصدوره و لا العلم بحجیة الظن الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من یعمل به لاجل مطلق الظن، أو إحتملنا خطأه، فلا یجوز لنا العمل بذلک الخبر تبعا للمجمعین.  
\*\*\*\*\* [167] \*\*\*\*\*

الرابع دلیل العقل

الرابع دلیل العقل و هو من وجوه، بعضها یختص بإثبات حجیة خبر الواحد و بعضها یثبت حجیة الظن مطلقا أو فی الجملة فیدخل فیه الخبر.  
أما الاول [وهو حجیة خبر الواحد] فتقریره من وجوه أولها: ما اعتمدته سابقا و هو أن لا شک للمتتبع فی أحوال الرواة المذکورة فی تراجمهم فی کون أکثر الاخبار بل جلها، إلا ما شذ و ندر، صادرة عن الائمة، علیهم السلام و هذا یظهر بعد التأمل فی کیفیة ورودها إلینا و کیفیة إهتمال أرباب الکتب من المشایخ الثلاثة و من تقدمهم، فی تنقیح ما أودعوه فی کتبهم و عدم الاکتفاء بأخذ الروایة من کتاب و إیداعها فی تصانیفهم حذرا من کون ذلک الکتاب مدسوسا فیه من بعض الکذابین.  
فقد حکی عن أحمد بن محمد بن عیسی أنه قال: (جئت إلی الحسن بن علی الوشاء و سألته أن یخرج إلی کتابا لعلاء بن رزین و 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).  
\*\*\*\*\* [168] \*\*\*\*\*  
و عن حمدویه، عن أیوب بن نوح: (أنه دفع إلیه دفترا فیه أحادیث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تکتبوا ذلک فافعلوا، فإنی کتبت عن محمد بن سنان و لکن لا أروی لکم عنه شیئا، فإنه قال قبل موته: کل ما حدثتکم به فلیس بسماع و لا بروایة و إنما وجدته).  
فانظر کیف 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  
\*\*\*\*\* [169] \*\*\*\*\*  
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،  
\*\*\*\*\* [170] \*\*\*\*\*  
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:  
(1) – 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  
\*\*\*\*\* [171] \*\*\*\*\*  
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.  
(2) - 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.  
(3) - 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  
\*\*\*\*\* [172] \*\*\*\*\*  
الاربعة، مع عمل جمع به، من غیر رد ظاهر، بوجوه، قال:  
(1) - (الاول:  
أنا نقطع ببقاء التکلیف إلی یوم القیامة، سیما بالاصول الضروریة، کالصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و المتاجر و الانکحة و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما یثبت بالخبر الواحد الغیر القطعی، بحیث یقطع بخروج حقائق هذه الامور عن کونها هذه الامور عند ترک العمل بخبر الواحد.  
و من أنکر فإنما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالایمان)، إنتهی.  
و یرد علیه: أولا، أن العلم الاجمالی حاصل به وجود الاجزاء و الشرائط بین جمیع الاخبار، لا خصوص الاخبار المشروطه بما ذکره و مجرد وجود العلم الاجمالی فی تلک الطائفة الخاصة لا یوجب خروج غیرها عن أطراف العلم الاجمالی، کما عرفت فی الجواب الاول عن الوجه الاول.  
و إلا لما أمکن إخراج بعض هذه الطائفه الخاصة و دعوی العلم الاجمالی فی الباقی، کأخبار العدول مثلا.  
فاللازم حینئذ إما الاحتیاط و العمل بکل خبر دل علی جزئیة شئ أو شرطیته و إما العمل بکل خبر ظن صدوره مما دل علی الجزئیة أو الشرطیة، إلا أن یقال: إن المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذکره من الشروط.  
(2) - و ثانیا، أن مقتضی هذا الدلیل وجوب العمل بالاخبار الدالة علی الشرائط و الاجزاء دون الاخبار الدالة علی عدمهما، خصوصا إذا إقتضی الاصل الشرطیة و الجزئیة.  
(3) - الثالث: ما ذکره بعض المحققین من المعاصرین فی حاشیته علی المعالم لاثبات حجیة الظن الحاصل من الخبر، لا مطلقا و قد لخصناه لطوله.  
و ملخصه: (أن وجوب العمل بالکتاب و السنة ثابت بالاجماع، بل الضرورة و الاخبار المتواترة و بقاء هذا التکلیف أیضا بالنسبة إلینا ثابت بالادلة المذکورة.  
و حینئذ فإن أمکن الرجوع إلیهما علی وجه یحصل العلم بهما بحکم أو الظن الخاص به، فهو و إلا فالمتبع هو الرجوع إلیهما علی وجه یحصل الظن منهما).  
هذا حاصله و قد أطال، قدس سره ، فی النقص و الابرام بذکر الایرادات و الاجوبة علی هذا المطلب.  
و یرد علیه: أن هذا الدلیل بظاهره عبارة أخری عن دلیل الانسداد الذی ذکروه لحجیة الظن فی  
\*\*\*\*\* [173] \*\*\*\*\*  
الجملة أو مطلقا و ذلک لان المراد بالسنة هو قول الحجة أو فعله أو تقریره. فإذا وجب علینا الرجوع إلی مدلول الکتاب و السنة و لم نتمکن من الرجوع إلی ما علم أنه مدلول الکتاب أو السنة تعین الرجوع بإعتراف المستدل إلی ما یظن کونه مدلولا لاحدهما، فإذا ظنناأن مؤدی الشهرة أو معقد الاجماع المنقول مدلول للکتاب أو لقول الحجة أو فعله أو تقریره وجب الاخذ به.  
و لا إختصاص للحجیة بما یظن کونه مدلولا لاحد هذه الثلاثة من جهة حکایة أحدها التی تسمی خبرا و حدیثا فی الاصطلاح.  
نعم یخرج عن مقتضی هذا الدلیل الظن الحاصل بحکم الله من أمارة لا یظن کونها مدلولا لاحد الثلاثة.  
کما إذا ظن بالاولویة العقلیة أو الاستقراء أن الحکم کذا عند الله و لم یظن بصدوره عن الحجة أو قطعنا بعدم صدوره عنه علیه السلام ، إذ رب حکم واقعی لم یصدر عنهم و بقی مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح.  
لکن هذا نادر جدا، للعلم العادی بأن هذه المسائل العامة البلوی قد صدر حکمها فی الکتاب أو ببیان الحجة قولا أو فعلا أو تقریرا. فکل ما ظن أمارة بحکم الله تعالی، فقد ظن بصدور ذلک الحکم عنهم.  
و الحاصل: أن مطلق الظن بحکم الله ظن بالکتاب أو السنة و یدل علی إعتباره ما دل علی إعتبار الکتاب و السنة الظنیة.  
فإن قلت: المراد بالسنة الاخبار و الاحادیث.  
و المراد أنه یجب الرجوع إلی الاخبار المحکیة عنهم، فإن تمکن من الرجوع إلیها علی وجه یفید العلم فهو و إلا وجب الرجوع إلیها علی وجه یظن منه بالحکم.  
قلت: مع أن السنة فی الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقریرة، لا حکایة أحدها، یرد علیه: أن الامر بالعمل بالاخبار المحکیة المفیدة للقطع بصدورها ثابت بما دل علی الرجوع إلی قول الحجة و هو الاجماع و الضرورة الثابتة من الدین أو المذهب.  
و أما الرجوع إلی الاخبار المحکیة التی لا تفید القطع بصدورها عن الحجة، فلم یثبت ذلک بالاجماع و الضرورة من الدین التی إدعاها المستدل، فإن غایة الامر دعوی إجماع الامامیة علیه فی الجملة، کما إدعاه الشیخ و العلامة فی مقابل السید و أتباعه قدست أسرارهم.  
و أما دعویس الضرورة من الدین و الاخبار المتواترة، کما إدعاها المستدل، فلیست فی محلها.  
و لعل هذه الدعوی قرینة علی أن مراده من السنة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقریره، لا حکایتها التی لا توصل إلیها علی وجه العلم.  
\*\*\*\*\* [174] \*\*\*\*\*  
نعم لو إدعی الضرورة علی وجوب الرجوع إلی تلک الحکایات الغیر العلمیة لاجل لزوم الخروج عن الدین لو طرحت بالکلیة.  
یرد علیه: أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدین من جهة العلم، بمطابقة کثیر منها للتکالیف الواقعیة التی یعلم بعدم جواز رفع الید عنها عند الجهل بها تفصیلا، فهذا یرجع إلی دلیل الانسداد الذی ذکروه لحجیة الظن و مفاده لیس إلا حجیة کل أمارة کاشفة عن التکلیف الواقعی.  
و إن أرد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالی بصدور أکثر هذه الاخبار حتی لا یثبت به غیر الخبر الظنی من الظنون لیصیر دلیلا عقلیا علی حجیة خصوص الخبر، فهذا الوجه یرجع إلی الوجه الاول الذی قدمناه و قدمنا الجواب عنه، فراجع.  
هذا تمام الکلام فی الادلة التی أقاموها علی حجیة الخبر و قد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الاخر.  
و الانصاف: أن الدال منها لم یدل إلا علی وجوب العمل بما یفید الوثوق و الاطمینان بمؤداه و هو الذی فسر به الصحیح فی مصطلح القدماء.  
و المعیار فیه أن یکون إحتمال مخالفته للواقع بعیدا بحیث لا یعتنی به العقلاء و لا یکون عندهم موجبا للتحیر و التردد الذی لا ینافی حصول مسمی الرجحان، کما نشاهد فی الظنون الحاصلة بعد التروی فی شکوک الصلاة، فافهم.  
و لیکن علی ذکر منک، لینفعک فیما بعد.  
\*\*\*\*\* [175] \*\*\*\*\*

الثانی حجیة مطلق الظن

[اشارة]

فلنشرع فی الادلة التی اقاموها علی ججیة الظن من غیر خصوصیة للخبر یقتضیها نفس الدلیل و إن إقتضاها أمر آخر و هو کون الخبر مطلقا أو خصوص قسم منه متیقن الثبوت من ذلک الدلیل إذا فرض أنه لا یثبت إلا الظن فی الجملة و لا یثبته کلیة.  
و هی أربعة:

[الدلیل] الاول

أن فی مخالفة المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم.  
أم الصغری، فلان الظن بالوجوب ظن بإستحقاق العقاب علی الترک، کما أن الظن بالحرمة ظن بإستحقاق العقاب علی الفعل، أو لان الظن بالوجوب ظن به وجود المفسدة فی الترک، کما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسدة فی الفعل، بناء علی قول (العدلیة) بتبعیة الاحکام للمصالح و المفاسد و قد جعل فی النهایة کلا من الضررین دلیلا مستقلا علی المطلب.  
و أجیب عنه بوجوه: أحدهما: ما عن الحاجبی و تبعه غیره، من منع الکبری و أن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسین و التقبیح العقلیین إحتیاط مستحسن، لا واجب.  
و هو فاسد لان الحکم المذکور حکم إلزامی أطبق العقلاء علی الالتزام به فی جمیع أمورهم و ذم من خالفه.  
و لذا إستدل به المتکلمون فی وجوب شکر المنعم الذی هو مبنی وجوب معرفة الله تعالی و لو لاه لم یثبت وجوب النظر فی المعجزة و لم یکن لله علی غیر الناظر حجة.  
و لذا خصوا النزاع فی الحظر و الاباحة فی غیر المستقلات العقلیة بما کان مشتملا علی منفعة و خالیا عن إمارة المفسدة، فإن هذا التقیید یکشف عن أن ما فیه أمارة المضرة لا نزاع فی قبحه.  
بل الاقوی، کما صرح به الشیخ فی العدة فی مسألة الاباحة و الحظر و السید فی الغنیة، وجوب دفع الضررالمحتمل.  
و ببالی أنه تمسک فی  
\*\*\*\*\* [176] \*\*\*\*\*  
العدة بعد العقل بقوله تعالی: (ولا تلقوا، إلخ).  
ثم إن ما ذکره من إبتناء الکبری علی التحسین و التقبیح العقلیین غیر ظاهر، لان تحریم تعریض النفس للمهالک و المضار الدنیویة و الاخرویة مما دل علیه الکتاب و السنة، مثل التعلیل فی آیة النبأ و قوله تعالی: (وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ) و قوله تعالی: (فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِیبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ یُصِیبَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ ، بناء علی أن المراد العذاب و الفتنة الدنیویان.  
و قوله تعالی: (وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِیبَنَّ الَّذِینَ ظَلَمُوا مِنْکُمْ خَاصَّةً) و قوله تعالی: (وَ یُحَذِّرُکُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ و قوله تعالی: (أَ فَأَمِنَ الَّذِینَ مَکَرُوا السَّیِّئاتِ)، إلی غیر ذلک.  
نعم، التمسک فی سند الکبری بالادلة الشرعیة یخرج الدلیل المذکور عن الادلة العقلیة.  
لکن الظاهر ان مراد الحاجبی منع أصل الکبری، لا مجرد إستقلال العقل بلزومه.  
و لا یبعد عن الحاجبی أن یشتبه علیه حکم العقل الالزامی بغیره، بعد أن إشتبه علیه أصل حکم العقل بالحسن و القبح.  
و المکابرة فی الاول لیس بأعظم منها فی الثانی.  
ثانیها:  
ما یظهر من العدة و الغنیة و غیرهما، من أن الحکم المذکور مختص بالامور الدنیویة، فلا یجری فی الاخرویة مثل العقاب.  
و هذا کسابقه فی الضعف، فإن المعیار هو التضرر، مع أن المضار الاخرویة أعظم، اللهم إلا أن یرید المجیب ما سیجئ، من أن العقاب مأمون علی ما لم ینصب الشارع دلیلا علی التکلیف به، بخلاف المضار الدنیویة التابعة لنفس الفعل أو الترک علم حرمته أو لم یعلم، أو یرید أن المضار الغیر الدنیویة و إن لم تکن خصوص العقاب، مما دل العقل و النقل علی وجوب إعلامها علی الحکیم و هو الباعث له علی التکلیف و البعثة.  
لکن هذا الجواب راجع إلی منع الصغری، لا الکبری.  
ثالثها: النقض بالامارات التی قام الدلیل القطعی علی عدم إعتبارها، کخبر الفاسق و القیاس علی مذهب الامامیة.  
و أجیب عنه تارة بعدم إلتزام حرمة 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.  
\*\*\*\*\* [177] \*\*\*\*\*  
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 الشیعة، لا أقل من کونه مخالفا لاجماعاتهم المستفیضة بل المتواترة، کما یعلم مما ذکروه فی القیاس.  
و الثانی:  
بأن إتیان الفعل حذرا من ترتب الضرر علی ترکه، أو ترکه حذرا من التضرر بفعله، لا یتصور فیه ضرر أصلا، لانه من الاحتیاط الذی إستقل العقل بحسنه و إن کانت الامارة مما ورد النهی عن إعتباره.  
نعم متابعة الامارة المفیدة للظن بذلک الضرر و جعل مؤداها حکم الشارع و الالتزام به و التدین به، ربما کان ضرره أعظم من الضرر المظنون، فإن العقل مستقل بقبحه و وجود المفسدة فیه و 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 بالمظنة: 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 الادلة الاربعة.  
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 المعتبرة 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 مضرة ترک الواجب و ترک ما ظن حرمته لذلک، کما یقتضیه قاعدة دفع الضرر، فلا ریب فی إستقلال العقل و بداهة 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 مصلحة یتدارک بها الضرر المظنون علی تقدیر ثبوته فی الواقع، فتأمل.  
و سیجئ تمام الکلام عند التکلم فی الظنون المنهی عنها بالخصوص و بیان کیفیة  
\*\*\*\*\* [178] \*\*\*\*\*  
عدم شمول أدلة حجیة الظن لها إن شاء الله تعالی.  
فالاولی أن یجاب عن هذا الدلیل: بأنه إن ارید من الضرر المظنون العقاب، فالصغری ممنوعة، 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 الاطاعة و المعصیة اللتین لا تتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظن المعتبر بهما.  
و أما الظن المشکوکالاعتبار فهو کالشک، بل هو هو، بعد ملاحظة ان من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه و یحتمل أن یکون المفروض منها.  
اللهم إلا أن یقال: أن الحکم بعدم العقاب و الثواب فیما فرض من صورتی الجهل البسیط أو المرکب بالوجوب و الحرمة، إنما هو لحکم العقل بقبح التکلیف مع الشک أو القطع بالعدم.  
و أما مع الظن بالوجوب أو التحریم، فلا یستقل العقل بقبح المؤاخذة و لا إجماع أیضا علی أصالة البراءة فی موضوع النزاع.  
و یرده:  
أنه لا یکفی المستدل منع إستقلال العقل عدم ثبوت الاجماع، بل لا بد له من إثبات أن مجرد الوجوب و التحریم الواقعیین مستلزمان للعقاب حتی یکون الظن بهما ظنا به. فإذا لم یثبت ذلک بشرع و لا عقل لم یکن العقاب مظنونا، فالصغری غیر ثابتة و منه یعلم فساد ما ربما یتوهم أن قاعدة دفع الضرر یکفی للدلیل علی ثبوت الاستحقاق.  
وجه الفساد أن هذه القاعدة موقوفة علی ثبوت الصغری و هی الظن بالعقاب.  
نعم لو ادعی أن دفع الضرر المشکوک لازم، توجه فیما نحن فیه الحکم بلزوم الاحتراز فی صورة الظن بناء علی عدم ثبوت الدلیل علی نفی العقاب عند الظن، فیصیر وجوده محتملا، فیجب دفعه.  
لکنه رجوع عن الاعتراف بإستقلال العقل و قیام الاجماع علی عدم الموأخذة علی الوجوب و التحریم المشکوکین.  
و إن ارید من الضرر المظنون المفسدة المظنونة، ففیه: أیضا منع الصغری، فإنا و إن لم نقل بتغیر المصالح و المفاسد بمجرد الجهل، إلا أنا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد إرتکاب ما ظن حرمته لعدم کون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة، حتی مع القطع بثبوت الحرمة، لاحتمال تدارکها بمصلحة فعل آخر لا یعلمه المکلف أو یعلمه بإعلام الشارع، نظیر الکفارة و التوبة و غیرهما من الحسنات اللاتی یذهبن السیئات.  
\*\*\*\*\* [179] \*\*\*\*\*  
و یرد علیه: أن الظن بثبوت مقتضی المفسدة مع الشک فی وجود المانع کاف فی وجوب الدفع، کما فی صورة القطع بثبوت المقتضی مع الشک فی وجود المانع، فإن إحتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما یتدارک الضرر لا یعتنی به عند العقلاء سواء جامع الظن به وجود مقتضی الضرر أم القطع به، بل أکثر موارد إلتزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة، کسلوک الطرق المخوفة و شرب الادویة المخوفة و نحو ذلک من موارد الظن بمقتضی الضرر دون العلة التامة له.  
بل المدار - فی جمیع غایات حرکات الانسان من المنافع المقصود جلبها و المضار المقصود دفعها - علی المقتضیات دون العلل التامة، لان الموانع و المزاحمات مما لا تحصی و لا یحاط بها.  
و أضعف من هذا الجواب ما یقال: إن فی نهی الشارع عن العمل بالظن کلیة إلا ما خرج، ترخیصا فی ترک مراعاة الضرر المظنون و لذا لا یجب مراعاته إجماعا فی القیاس.  
و وجه الضعف ما ثبت سابقا من أن عمومات حرمة العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما یدل علی حرمته، من حیث انه لا یغنی عن الواقع و لا یدل علی حرمة العمل به فی مقام إحراز الواقع و الاحتیاط لاجله و الحذر عن مخالفته.  
فالاولی أن یقال: إن الضرر و إن کان مظنونا، إلا أن حکم الشارع قطعا أو ظنا بالرجوع فی مورد الظن إلی البراءة و الاستصحاب و ترخیصه لترک مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن بتدارک ذلک الضرر المظنون و إلا کان ترخیص العمل علی الاصل المخالف للظن إلغاء المفسدة.  
توضیح ذلک: أنه لا إشکال فی أنه متی ظن بوجوب شئ و أن الشارع الحکیم طلب فعله منا طلبا حتمیا منجزا لا یرضی بترکه إلا أنه إختفی علینا ذلک الطلب، أو حرم علینا فعلا کذلک، فالعقل مستقل بوجوب فعل الاول و ترک الثانی.  
لانه یظن فی ترک الاول الوقوع فی مفسدة ترک الواجب المطلق الواقعی و المحبوب المنجز النفس الامری و یظن فی فعل الثانی الوقوع فی مفسدة الحرام الواقعی و المبغوض النفس الامری، إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصة فی ترک العمل فی هذه الصورة کشف ذلک عن مصلحة بتدارک بها ذلک الضرر المظنون.  
و لذا وقع الاجماع علی عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظن من القیاس و علی جواز مخالفة الظن فی الشبهات الموضوعیة حتی یستبین التحریم أو تقوم به البینة.  
ثم إنه لا فرق بین أن یحصل القطعه بترخیص الشارع ترک مراعاة الظن بالضرر، کما عرفت من الظن القیاسی بالوجوب و التحریم و من حکم الشارع بجواز الارتکاب فی الشبهة الموضوعیه و بین أن یحصل الظن بترخیص الشارع فی ترک مراعاة ذلک الظن، کما فی الظن الذی ظن کونه منهیا  
\*\*\*\*\* [180] \*\*\*\*\*  
عنه عند الشارع، فإنه یجوز ترک مراعاته، لان المظنون تدارک ضرر مخالفته لاجل ترک مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة، فافهم.  
إذا عرفت ذلک، فنقول: إن أصل البراءة و الاستصحاب إن قام علیهما الدلیل القطعی، بحیث یدل علی وجوب الرجوع إلیهما فی صورة عدم العلم و لو مع وجود الظن الغیر المعتبر، فلا إشکال فی عدم وجوب مراعاة ظن الضرر و فی أنه لا یجب الترک أو الفعل بمجرد ظن الوجوب او الحرمة، لما عرفت من أن ترخیص الشارع الحکیم للاقدام علی ما فیه ظن الضرر لا یکون إلا لمصلحة یتدارک بها ذلک الضرر المظنون علی تقدیر الثبوت واقعا.  
و إن منعنا عن قیام الدلیل القطعی علی الاصول و قلنا: إن الدلیل القطعی لم یثبت علی إعتبار الاستصحاب، خصوصا فی الاحکام الشرعیة و خصوصا مع الظن بالخلاف.  
و کذلک الدلیل لم یثبت علی الرجوع إلی البراء ه حتی مع الظن بالتکلیف، لان العمدة فی دلیل البراءة الاجماع و العقل المختصان بصورة عدم الظن بالتکلیف، فنقول: لا أقل من ثبوت بعض الاخبار الظنیة علی الاستصحاب و البراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن، فیحصل الظن بترخیص الشارع لنا فی ترک مراعاة ظن الضرر و هذا القد یکفی فی عدم الظن بالضرر.  
و توهم:  
(ان تلک الاخبار الظنیة لا تعاض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون)، مدفوع بأن الفرض ان الشارع لا یحکم بجواز الاقتحام فی مظان الضرر إلا عن مصلحة یتدارک بها الضرر المظنون علی تقدیر ثبوته، فحکم الشارع لیس مخالفا للعقل. فلا وجه لاطراح الاخبار الظنیة الدالة علی هذا الحکم الغیر المنافی لحکم العقل. ثم إن مفاد هذا الدلیل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق الاحتیاط لا من حیث هو.  
و حینئذ فإذا کان الظن مخالفا للاحتیاط الواجب، کما فی صورة الشک فی المکلف به، فلا وجه للعمل بالظن حینئذ.  
و دعوی الاجماع المرکب و عدم القول بالفصل واضحة الفساد، ضرورة أن العمل فی الصورة الاولی لم یکن بالظن من حیث هو، بل من حیث کونه إحتیاطا و هذه الحیثیة نافیة للعمل بالظن فی الصورة الثانیة. فحاصل ذلک العمل بالاحتیاط کلیة و عدم العلم بالظن رأسا.  
\*\*\*\*\* [181] \*\*\*\*\*

[الدلیل] الثانی

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

[الدلیل] الثالث

ما حکاه الاستاد عن أستاده السید الطباطبائی، قدس سره ما من أنه لا ریب فی وجود واجبات و محرمات کثیرة بین المشتبهات و مقتضی ذلک وجوب الاحتیاط بالاتیان بکل ما یحتمل الوجوب و لو موهوما و ترک ما یحتمل الحرمة کذلک.  
و لکن مقتضی قاعدة نفی العسر و الحرج عدم وجوب ذلک کله، لانه عسر أکید و حرج شدید.  
فمقتضی الجمع بین قاعدتی الاحتیاط و إنتفاء الحرج العمل بالاحتیاط فی المظنونات دون المشکوکات و الموهومات، لان الجمع علی غیر هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشکوکات و الموهومات باطل إجماعا.  
و فیه: أنه راجع إلی دلیل الانسداد الاتی، إذ ما من مقدمة من مقدمات ذلک الدلیل إلا و یحتاج إلیها فی إتمام هذا الدلیل، فراجع و تأمل حتی یظهر لک حقیقة الحال.  
مع أن العمل بالاحتیاط فی المشکوکات أیضا کالمضنونات لا یلزم منه حرج قطعا، لقلة موارد الشک المتساوی الطرفی، کما لا یخفی، فیقتصر فی ترک الاحتیاط علی الموهومات فقط.  
و دعوی: (أن کل من قال بعدم الاحتیاط فی الموهومات قال بعدمه أیضا فی المشکوکات)، فی غایة الضعف و السقوط.  
\*\*\*\*\* [183] \*\*\*\*\*

الدلیل الرابع

اشارة

هو الدلیل المعروف بدلیل الانسداد و هو مرکب من مقدمات  
(1) - المقدمة الاولی: إنسداد باب العلم و الظن الخاص فی معظم المسائل الفقهیة.  
(2) - [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.  
(3) - 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.  
(4) - 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 الاتیة فی ضمن المقدمات الاتیة، من الرجوع بعد إنسداد باب العلم و الظن الخاص إلی شئ 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 البراءة و إحتمال الرجوع إلی الاحتیاط.  
و زاد علیها بعض من تأخر إحتمالات أخر.

المقدمة الثانیة: وعی عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة علی کثرتها

المقدمة الثانیة: وعی عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة علی کثرتها  
و ترک التعرض لامتثالها بنحو من نحاء  
فیدل علیه وجوه:  
الاول:  
الاجماع القطعی علی أن المرجع علی تقدیر إنسداد باب العلم و عدم ثبوت الدلیل علی حجیة أخبار الآحاد بالخصوص لیس هی البراءة و إجراء أصالة العدم فی کل حکم، بل لا بد من التعرض لامتثال الاحکام المجهولة بوجه ما.  
و هذا الحم و إن لم یصرح به أحد من قدمائنا بل المتأخرین فی هذا المقام، إلا أنه معلوم للمتتبع فی طریقة الاصحاب بل علماء الاسلام طرا.  
فرب مسألة غیر معنونة یعلم إتفاقهم فیها من ملاحظة کلماتهم فی نظائرها.  
أتری أن علماء نا العاملین بالاخبار التی بأیدینا لو لم یقم عندهم دلیل خاص علی إعتبارها کانوا یطرحونها و یستریحون فی مواردها إلی أصالة العدم، حاشا ثم حاشا.  
مع أنهم کثیرا ما یذکرون أن الظن یقوم مقام العلم فی الشرعیات عند تعذر العلم.  
و قد حکی عن السید فی بعض کلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم، بل قد ادعی فی المختلف فی باب قضاء الفوائت الاجماع علی ذلک.  
الثانی: أن الرجوع فی جمیع تلک الوقائع إلی نفی الحکم مستلزم للمخالفة القطعیة الکثیرة، المعبر عنها فی لسان جمع من مشایخنا بالخروج عن الدین، بمعنی أن المقتصر علی التدین بالمعلومات التارک للاحکام المجهولة جاعلا لها کالمعدومة یکاد یعد خارجا عن الدین، لقلة المعلومات التی أخذ بها و کثرة المجهولات التی أعرض عنها.  
و هذا أمر یقطع ببطلانه کل أحد بعد الالتفات إلی کثرة المجهولات، کما یقطع ببطلان الرجوع  
\*\*\*\*\* [186] \*\*\*\*\*  
إلی نفی الحکم و عدم الالتزام بحکم أصلا لو فرض - و العیاذ بالله - إنسداد باب العلم و الظن الخاص فی جمیع الاحکان و إنطماس هذا المقدار القلیل من الاحکام المعلومة.  
فیکشف بطلان الرجوع إلی البراءة عن وجوب التعرض لامتثال تلک المجهولات و لو علی غیر وجه العلم و الظن الخاص، لا أن یکون تعذر العلم و الظن الخاص منشأ للحکم بإرتفاع التکلیف بالمجهولات، کما توهمه بعض من تصدی للایراد علی کل واحدة واحدة من مقدمات الانسداد.  
نعم هذا إنما یستقیم فی حکم واحد أو أحکام قلیلة لم یوجد علیه دلیل علمی أو ظنی معتبر، کما هو دأب المجتهدین بعد تحصیل الادلة و الامارات فی أغلب الاحکام.  
أما إذا صار معظم الفقه أو کله مجهولا، فلا یجوز أن یسلک فیه هذا المنهج.  
و الحاصل: أن طرح أکثر الاحکام الفرعیة بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه، کطرح جمیع الاحکام لو فرضت مجهولة و قد وقع ذلک تصریحا أو تلویحا فی کلام جماعة من القدماء و المتأخرین.  
منهم الصدوق فی الفقیه، فی باب الخلل الواقع فی الصلاة، فی ذیل أخبار سهو النبی: (فلو جاز رد هذه الاخبار الواقعة فی هذا الباب لجاز رد جمیع الاخبار و فیه إبطال للدین و الشریعة)، إنتهی.  
و منه السید، قدس سره ، حیث أورد علی نفسه فی المنع عن العمل بخبر الواحد و قال: (فإن قلت: إذا سددتم طریق العمل بأخبار الآحاد، فعلی أی شئ تعولون فی الفقه کله؟ فأجاب، بما حاصله: دعوی إنفتاح باب العلم فی الاحکام).  
و لا یخفی: أنه لو جاز طرح الاحکام المجهولة و لم یکن شیئا منکرا، لم یکن وجه للایراد المذکور، إذ الفقه حینئذ لیس إلا عبارة عن الاحکام التی قام علیها الدلیل و المرجح و کان فیه معول و لم یکن وقع أیضا للجواب بدعوی الانفتاح الراجعة إلی دعوی عدم الحاجه إلی أخبار الآحاد.  
بل المناسب حینئذ الجواب: بأن عدم المعول فی أکثر المسائل لا یوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.  
و الحاصل: أن ظاهر السؤال و الجواب المذکورین التسالم و التصالح علی أنه لو فرض الحاجة إلی اخبار الآحاد، لعدم المعول فی أکثر الفقه، لزم العمل علیها و إن لم یقم علیه دلیل بالخصوص، فإن  
\*\*\*\*\* [187] \*\*\*\*\*  
نفس الحاجة إلیها هی أعظم دلیل، بناء علی عدم جواز طرح الاحکام.  
و من هنا ذکر السید صدر الدین فی شرح الوافیة أن السید قد إصطلح بهذا الکلام مع المتأخرین.  
و منهم الشیخ، قدس سره ، فی العدة حیث أنه، بعد دعوی الاجماع علی حجیة أخبار الآحاد، قال، ما حاصله: إنه لو إدعی أحد أن عمل الامامیة بهذه الاخبار کان لاجل قرائن إنضمت إلیها، کان معولا علی ما یعلم من الضرورة خلافه.  
ثم قال: و من قال إنی متی عدمت شیئا من القرائن حکمت بما کان یقتضیه العقل، یلزمه أن یترک أکثر الاخبار و أکثر الاحکام و لا یحکم فیها بشئ ورد الشرع به و هذا حد یرغب أهل العلم عنه و من صار إلیه لا یحسن مکالمته، لانه یکون معولا علی ما یعلم ضرورة من الشرع خلافه)، إنتهی.  
و لعمری، إنک یکفی مثل هذا الکلام من الشیخ فی قطع توهم جواز الرجوع إلی البراءة عند فرض فقد العلم و الظن الخاص فی أکثر الاحکام.  
و منهم المحقق فی المعتبر حیث قال - فی مسألة خمس الغوص فی رد من نفاه، مستدلا بأنه لو کان لنقل بالسنة: - قلنا: أما تواترا فممنوع و إلا لبطل کثیر من الاحکام)، إنتهی.  
و منهم العلامة فی نهج المسترشدین، فی مسألة إثبات عصمة الامام، حیث ذکر أنه، علیه السلام ، لا بد أن یکون حافظا للاحکام.  
و استدل بأن الکتاب و السنة لا یدلن علی التفاصیل - إلی أن قال: - و البراءة الاصلیه ترفع جمیع الاحکام.  
و منهم بعض أصحابنا فی رسالته المعمولة فی علم الکلام المسماة بعصر المنجود، حیث استدل علی عصمة الامام، علیه السلام ، بأنه حافظ للشریعة، لعدم إحاطة الکتاب و السنة به - إلی أن قال: - (و القیاس باطل و البراءة الاصلیة ترفع جمیع الاحکام)، إنتهی.  
و منهم الفاضل المقداد فی شرح الباب الحادی عشر، إلا أنه قال: (إن الرجوع إلی البراءة الاصلیة یرفع أکثر الاحکام).  
و الظاهر أن مراد العلامة و صاحب الرسالة، قدس سره ما، من جمیع الاحکام ما عدا المستنبط  
\*\*\*\*\* [188] \*\*\*\*\*  
من الادلة العلمیة، لان کثیرا من الاحکام ضروریة لا ترفع بالاصل و لا یشک فیها حتی یحتاج إلی الامام علیه السلام.  
و منهم المحقق الخوانساری، فیما حکی عنه السید الصدر فی شرح الوافیة، من أن رجح الاکتفاء فی تعدیل الراوی بعدل، مستدلا، بعد مفهوم آیة النبأ، بأن إعتبار التعدد یوجب خلو أکثر الاحکام عن الدلیل.  
و منهم صاحب الوافیة، حیث تقدم عنه الاستدلال علی حجیة أخبار الآحاد، بأنا نقطع مع طرح أخبار الآحاد - فی مثل الصلاة و الصوم و الزکاة و الحج و المتاجر و الانکحة و غیرها - بخروج حقائق هذه الامور عن کونها هذه الامور.  
و هذه عبارة أخری عن الخروج عن الدین الذی عبر به جماعة من مشایخنا.  
و منهم بعض شراح الوسائل حیث استدل علی حجیة أخبار الآحاد بأنه لو لم یعمل بها بطل التکلیف و بطلانه ظاهر.  
و منهم المحدث البحرانی صاحب الحدائق - حیث ذکر فی مسأله ثبوت الربا فی الحنطة بالشعیر خلاف الحلی فی ذلک و قوله بکونهما جنسین و أن الاخبار الواردة فی إتحادهما آحاد لا توجب علما و لا عملا - قال فی رده:  
(إن الواجب علیه مع رد هذه الاخبار و نحوها من أخبار الشریعة هو الخروج عن هذا الدین إلی دین آخر)، إنتهی.  
و منهم العضدی، تبعا للحاجبی، حیث حکی عن بعضهم الاستدلال علی حجیة خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أکثر الوقائع عن المدرک. ثم إنه و إن ذکر فی الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرک، لان الاصل من المدارک. لکن هذا الجواب من العامة القائلین بعدم إتیان النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، بأحکام جمیع الوقائع و لو کان المجیب من الامامیة القائلین بإکمال الشریعة و بیان جمیع الاحکام لم یجب بذلک.  
و بالجملة، 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 أدلة البراءة و عدم ثبوت التکلیف إلا بعد البیان و لم یتفطن بأن مجراها فی  
\*\*\*\*\* [189] \*\*\*\*\*  
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 الصلاة و لم یعلم من الصلاة عدا ما تعلم من أبویه بظن الصحة إحتمال الفساد عنده إحتمالا ضعیفا و لم یتمکن من أزید من ذلک، فهل یلتزم بسقوط التکلیف عنه بالصلاة فی هذه الحالة، 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 الرخصة فی تجویز ترک الصلاة 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 الواقعیة.  
الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلی البراءة لا یوجب شیئا مما ذکر من المحذور البدیهی و هو الخروج عن الدین، فنقول: إنه لا دلیل علی الرجوع إلی البراءة من جهة العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات، فإن أدلتها مختصة بغیر هذه الصورة و نحن نعلم إجمالا أن فی المظنونات واجبات کثیرة و محرمات کثیرة.  
و الفرق بین هذا الوجه و سابقه: أن الوجه السابق کان مبنیا علی لزوم المخالفة القطعیة الکثیرة المعبر عنها بالخروج عن الدین و هو محذور مستقل و إن قلنا بجواز العمل بالاصل فی صورة لزوم مطلق المخالفة القطعیة.  
و هذا الوجه مبنی علی أن مطلق المخالفة القطعیة غیر جائز و أصل البراءة فی مقابلها غیر جار ما لم یصل المعلوم الاجمالی إلی حد الشبهة الغیر المحصورة و قد ثبت فی مسألة البراءة 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 أدی فی جمیع الوقائع إلی ما یوافق البراءة، فما تصنع؟ قلت: أولا، إنه مستحیل، لان 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.  
\*\*\*\*\* [190] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [191] \*\*\*\*\*  
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.  
فلا وجه لتخصیصه بما قبل ورود الشرع و لم یقع فیه خلاف بین العقلاء و إنما ذهب من ذهب إلی وجوب الاحتیاط لزعم نصب الشارع البیان علی وجوب الاحتیاط من الآیات و 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 إقامة الدلیل علی کون الظن المقابل بیانا.  
و بما ذکرنا ظهر صحة دعوی الاجماع علی أصالة البراءة فی المقام، لانه إذا فرض عدم الدلیل علی إعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البیان، فتجری البراءة.  
و ظهر فساد دفع أصل البراءة بأن المستند فیها إن کان هو الاجماع فهو مفقود فی محل البحث و إن کان هو العقل فمورده صورة عدم الدلیل و لا نسلم عدم الدلیل مع وجود الخبر.  
و هذا الکلام، خصوصا الفقرة الاخیرة منه، مما یضحک الثکلی، فإن عدم ثبوت کون الخبر دلیلا یکفی فی تحقق مصداق القطع بعدم الدلیل الذی هو مجری البراءة.  
و اعلم:  
أن الاعتراض علی مقدمات دلیل الانسداد بعدم إستلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع إلی البراء ه و إن کان قد أشار إلیه صاحب المعالم و صاحب الزبدة و أجابا عنه بما تقدم مع رده، من أن أصالة البراءة لا یقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، إلا أن أول من شید الاعتراض به و حرره، لا من باب الظن، هو المحقق المدقق جمال الدین، قدس سره ، فی حاشیته، حیث قال: (یرد علی الدلیل المذکور أن إنسداد باب العلم بالاحکام الشرعیة غالبا لا یوجب جواز العمل بالظن حتی یتجه ما ذکروه، لجواز أن لا یجوز العمل بالظن.  
فکل حکم حصل العلم به من ضرورة أو إجماع نحکم به و ما لم یحصل العلم به نحکم فیه بأصالة البراءة، لا لکونها مفیدة للظن و لا للاجماع علی وجوب التمسک بها، بل لان العقل یحکم بأنه لا یثبت تکلیف علینا إلا بالعلم به، أو بظن یقوم  
\*\*\*\*\* [192] \*\*\*\*\*  
علی إعتباره دلیل یفید العلم.  
ففیما إنتفی الامران فیه یحکم العقل ببراءة الذمة 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 شئ 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 مندوحة عنه کغسل الجمعة فالخطب سهل، إذ نحکم بجواز ترکه بمقتضی الاصل المذکور.  
و أما فیما لم یکن مندوحة عنه، کالجهر بالتسمیة و الاخفات بها فی الصلاة الاخفاتیة التی قال بوجوب کل منهما قوم و لا یمکن لنا ترک التسمیة، فلا محیص لنا عن الاتیان بأحدهما، فنحکم بالتخییر فیها، لثبوت وجوب أصل التسمیة و عدم ثبوت وجوب الجهر و الاخفات، فلا حرج لنا فی شئ 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 الثلاثة المتقدمة.  
ثم إن ما ذکره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلی البراءة لا یجری فی جمیع الفقه، إذ قد یتردد الامر بین کون المال لاحد شخصین.  
کما إذا شک فی صحة بیع المعاطاة فتبایع بها إثنان، فإنه لا مجری هنا للبراءة، لحرمة 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 الواقعة، لا فی علاج الخصومة، اللهم إلا أن یتمسک فی أمثاله بأصالة عدم ترتب الاثر، بناء علی أن أصالة العدم من الادلة الشرعیة.  
فلو أبدل فی الایراد أصالة البراءة بأصالة العدم کان أشمل.  
و یمکن أن یکون هذا الاصل - یعنی أصل الفساد و عدم التملک و أمثاله - داخلا فی المستثنی، فی قوله: (لا یثبت تکلیف علینا إلا بالعلم أو بظن یقوم علی إعتباره دلیل یفید العلم)، بناء علی أن  
\*\*\*\*\* [193] \*\*\*\*\*  
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 إعتباره من باب الاستصحاب مع إبتنائه علی حجیة الاستصحاب فی الحکم الشرعی 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 مسألة إلی ما یقتضیه 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 مقتضی الاصل و القاعدة العقلیة 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:  
(1) - أحدهما:  
الاجماع القطعی علی عدم وجوبه فی المقام، لا بمعنی أن أحدا من العلماء لم یلتزم بالاحتیاط فی کل الفقه أو جله، حتی یرد علیه: أن عدم 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 حاصله: دعوی الاجماع القطعی علی المرجع فی الشریعة - علی تقدیر إنسداد باب العلم فی معظم الاحکام و عدم ثبوت حجیة أخبار الآحاد رأسا أو بإستثناء قلیل هو فی جنب الباقی کالمعدوم - لیس هو الاحتیاط فی الدین و الالتزام بفعل کل ما یحتمل الوجوب و لو موهوما و ترک کل ما یحتمل الحرمة کذلک.  
و صدق هذا الدعوی مما یجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة الملومات، مضافا إلی ما یستفاد من أکثر کلمات العلماء المتقدمة فی بطلان الرجوع إلی البراءة و عدم التکلیف فی المحهولات، فإنها واضحة الدلالة فی أن بطلان الاحتیاط کالبراءة مفروغ عنه، فراجع.  
\*\*\*\*\* [195] \*\*\*\*\*  
(2) - الثانی:  
لزوم العسر الشدید و الحرج الاکید فی إلتزامه، لکثرة ما یحتمل موهوما وجوبه، خصوصا فی أبواب الطهارة و الصلاة. فمراعاته مما یوجب الحرج و المثال لا یحتاج إلیه.  
فلو بنی العالم الخبیر بموارد الاحتیاط - فیما لم ینعقد علیه إجماع قطعی أو خبر متواتر - علی الالتزام بالاحتیاط فی جمیع أموره یوما و لیلة، لوجد صدق ما ادعیناه.  
هذا کله بالنسبة إلی نفس العمل بالاحتیاط.  
و أما تعلیم المجتهد موارد الاحتیاط لمقلده و تعلم المقلد موارد الاحتیاط الشخصیة و علاج تعارض الاحتیاطات و ترجیح الاحتیاط الناشی عن الاحتمال القوی علی الاحتیاط الناشی عن الاحتمال الضعیف، فهو أمر مستغرق لاوقات المجتهد و المقلد، فیقع الناس من جهة تعلیم هذه الموارد و تعلمها فی حرج یحل بنظام معاشهم و معادهم.  
توضیح ذلک:  
أن الاحتیاط فی مسألة التطهیر بالماء المستعمل فی رفع الحدث الاکبر ترک التطهیر به، لکن قد یعارضه فی الموارد الشخصیة إحتیاطات أخر، بعضها اقوی منه و بعضها أضعف و بعضها مساو، فإنه قد یوجد ماء آخر للطهارة و قد لا یوجد معه إلا التراب و قد لا یوجد من مطلق الطهور غیره.  
فإن الاحتیاط فی الاول هو الطهارة من ماء آخر لو لم یزاحمه الاحتیاط من جهة أخری کما إذا کان قد أصابه ما لم ینعقد الاجماع علی طهارته و فی الثانی هو الجمیع بین الطهارة المائیة و الترابیة إن لم یزاحمه ضیق الوقت المجمع علیه و فی الثالث الطهارة من ذلک المستعمل و الصلاة إن لم یزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب.  
فکیف یسوغ للمجتهد أن یلقی إلی مقلده أن الاحتیاط فی ترک الطهارة بالماء المستعمل مع کون الاحتیاط فی کثیر من الموارد إستعماله فقط أو الجمع بینه و بین غیره و بالجملة. فتعلیم موارد الاحتیاط الشخصیة و تعلمها، فضلا عن العمل بها، أمر یکاد یلحق بالمتعذر و یظهر ذلک بالتأمل فی الوقائع الاتفاقیة.  
فإن قلت: لا یجب علی المقلد متابعة هذا الشخص الذی أدی نظره إلی إنسداد باب العلم فی معظم المسائل و وجوب الاحتیاط، بل یقلد غیره.  
قلت، مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد فی هذا الشخص: إن کلامنا فی حکم الله سبحانه بحسب إعتقاد هذا المجتهد الذی اعتقد إنسداد باب العلم و عدم الدلیل علی ظن خاص یکتفی به فی تحصیل غالب الاحکام و إن من یدعی وجود الدلیل علی ذلک فإنما نشأ إعتقاده مما ینبغی الرکون إلیه و یکون الرکون إلیه جازما فی غیر محله.  
\*\*\*\*\* [196] \*\*\*\*\*  
فالکلام فی أن حکم الله تعالی علی تقدیر إنسداد باب العلم و عدم نصب الطریق الخاص لا یمکن أن یکون هو الاحتیاط بالنسبة إلی العباد، للزوم الحرج البالغ حد إختلال النظام.  
و لا یخفی أنه لا وجه لدفع هذا الکلام بأن العوام یقلدون مجتهدا غیر هذا، قائلا بعدم إنسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنیة الوافیة بأغلب الاحکام، فلا یلزم علیهم حرج و ضیق.  
ثم إن هذا کله، مع کون المسألة فی نفسها مما یمکن فیه الاحتیاط و لو بتکرار العمل فی العبادات.  
أما مع عدم إمکان الاحتیاط - کما لو دار المال بین صغیرین یحتاج کل واحد منهما إلی صرفه علیه فی الحال و کما فی المرافعات - فی مناص عن العمل بالظن.  
\* \* \*  
و قد یورد علی إبطال الاحتیاط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالاشارة إلی بعضها: منها: النقض بما لو أدی إجتهاد المجتهد و عمله بالظن إلی فتوی یوجب الحرج، کوجوب الترتیب بین الحاضره و الفائتة لمن علیه فوائت کثیرة، أو وجوب الغسل علی مریض أجنب متعمدا و إن أصابه من المرض ما أصابه، کما هو قول بعض أصحابنا.  
و کذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد إلی وجوب امور کثیرة یحصل العسر لمراعاتها و بالجملة فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا یوجب الاعراض عنها و فیما نحن فیه إذا إقتضی القاعدة رعایة الاحتیاط لم یرفع الید عنها، للزوم العسر.  
و الجواب: أن ما ذکر فی غایة الفساد.  
لان مرجعه إن کان منع نهوض أدلة نفی الحرج للحکومة علی مقتضیات القواعد و العمومات و تخصیصها بغیر صورة لزوم الحرج، فینبغی أن ینقل الکلام فی منع ثبوت قاعدة الحرج و لا یخفی أن منعه فی غایة السقوط، لدلالة الاخبار المتواترة معنی علیه، مضافا إلی دلالة ظاهر الکتاب.  
و الحاصل: أن قاعدة نفی الحرج مما ثبتت بالادلة الثلاثة بل الاربعة فی مثل مقام، لاستقلال العقل بقبح التکلیف بما یوجب إختلال نظام أمر الملکف، نعم هی فی غیر ما یوجب الاختلال قاعدة ظنیة تقبل الخروج عنها بالادلة الخاصة المحکمة و إن لم تکن قطعیة.  
و أما القواعد و العمومات المثبتة للتکلیف فلا إشکال بل لا خلاف فی حکومة أدلة نفی الحرج علیها.  
فلیس الوجه فی التقدیم کون النسبة بینهما عموما من وجه، فیرجع إلی أصالة البراءة، کما قیل، أو إلی المرجحات الخارجیة المعاضدة لقاعدة نفی الحرج، کما زعم، بل لان أدلة نفی العسر بمدلوها اللفظی حاکمة علی العمومات المثبتة للتکلیف، فهی بالذات مقدمة علیها و هذا هو السر  
\*\*\*\*\* [197] \*\*\*\*\*  
فی عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجی، بل یقدمونها من غیر مرجح خارجی نعم جعل بعض متأخری المتأخرین عمل الفقهاء بها فی الموارد من المرجحات لتلک القاعدة، زعما منه أن عملهم لمرجح توقیفی إطلعوا علیه و اختفی علینا و لم یشعر أن وجه التقدیم کونها حاکمة علی العمومات.  
و مما یوضح ما ذکرنا - و یدعو إلی التأمل فی وجه التقدیم المذکور فی محله و یوجب الاعراض عما زعمه غیر واحد من وقوع التعارض بینها و بین سائل العمومات فیجب الرجوع إلی الاصول أو المرجحات - هو ما رواه عبدالاعلی، مولی آل سام، فی: من عثر، فانقطع ظفره، فجعل علیه مرارة، فکیف یصنع بالوضوء؟ فقال علیه السلام : (یعرف هذا و أشبهاهه من کتاب الله: ما جعل علیکم فی الدین من حرج.  
إمسح علیه).  
فإن فی إحالة الامام، علیه السلام ، لحکم هذه الواقعة إلی عموم نفی الحرج - و بیان أنه ینبغی أن یعلم منه أن الحکم فی هذه الواقعة المسح فوق المرارة، مع معارضة العموم المذکور بالعمومات الموجبة للمسح علی البشرة - دلالة واضحة علی حکومة عمومات نفی الحرج بأنفسها علی العمومات المثبتة للتکالیف من غیر حاجة إلی ملاحظة تعارض و ترجیح فی البین، فافهم و إن کان مرجع ما ذکره إلی أن إلتزام العسر إذا دل علیه الدلیل لا بأس به.  
کما فی ما ذکر من المثال و الفرض.  
ففیه: ما عرفت، من أنه لا یخصص تلک العمومات إلا ما یکون أخص منها معاضدا بما یوجب قوتها علی تلک العمومات الکثیرة الواردة فی الکتاب و السنة.  
و المفروض أنه لیس فی المقام إلا قاعدة الاحتیاط التی قد رفع الید لاجل العسر فی موارد کثیرة: مثل الشبهة الغیر المحصورة و ما لو علم أن علیه فوائت لا یحصی عددها و غیر ذلک.  
بل أدلة نفی العسر بالنسبة إلی قاعدة الاحتیاط من قبیل الدلیل بالنسبة إلی الاصل.  
فتقدیمها علیها أوضح من تقدیمها علی العمومات الاجتهادیة.  
و أما ما ذکره - من فرض أداء ظن المجتهد إلی وجوب بعض ما یوجب العسر کالترتیب فی الفوائت أو الغسل فی المثالین - فظهر مما ذکرنا، من أن قاعدة نفی العسر فی غیر مورد الاختلال قابلة للتخصیص.  
\*\*\*\*\* [198] \*\*\*\*\*  
و أما ما ذکره من فرض أداء ظن المجتهد إلی وجوب امور یلزم من فعلها الحرج.  
فیرد علیه:  
أولا، منع إمکانه، لانا علمنا بأدلة نفی الحرج أن الواجبات الشرعیة فی الواقع لیست بحیث یوجب العسر علی المکلف و مع هذا العلم الاجمالی یمتنع الظن التفصیلی بوجوب أمور فی الشریعة یوجب إرتکابها العسر، علی مر نظیره فی الایراد علی دفع الرجوع إلی البراءة.  
و ثانیا، سلمنا إمکان ذلک، إما لکون الظنون الحاصلة فی السائل الفرعیة کلها او بعضها ظنونا نوعیة لا تنافی العلم الاجمالی بمخالفة البعض للواقع، أو بناء علی أن المستفاد من أدلة نفی العسر لیس هو القطع و لا الظن الشخصی بانتفاء العسر، بل غایته الظن النوعی الحاصل من العمومات بذلک، فلا ینافی الظن الشخصی الفصیلی فی المسائل الفرعیة علی الخلاف و إما بناء علی ما ربما یدعی من عدم التنافی بین الظنون التفصیلیة الشخصیة و العمل الاجمالی بخلافها.  
کما فی الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الاجمالی به وجود الفرد النادر علی الخلاف.  
لکن نمنع وقوع ذلک، لان الظنون الحاصلة للمجتهد، بناء علی مذهب الامامیة من عدم إعتبار الظن القیاسی و أشبهاهه، ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة، کأقسام الخبر و الشهرة و الاستقراء و الاجماع المنقول و الاولویة الاعتباریة و نظائرها.  
و من المعلوم للمتتبع فیها أن مؤدیاتها لا تفضی إلی الحرج، لکثرة ما یخالف الاحتیاط فیها، کما لا یخفی علی من لاحظها و سبرها سبرا إجمالیا.  
و ثالثا، سلمنا إمکانه و وقوعه، لکن العمل بتلک الظنون لا یؤدی إلی إختلال النظام، حتی لا یمکن إخراجها من عمومات نفی العسر، فنعمل بها فی مقابلة عمومات نفی العسر و نخصصها بها، لما عرفت من قبولها التخصیص فی غیر مورد الاختلال و لیس هذا کرا علی ما فر منه، حیث أنا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر.  
فإذا أدی إلیه فلا وجه للعمل به، لان العسر اللازم علی تقدیر طرح العمل بالظن کان بالغا حد إختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة و المشکوکة.  
و أما الظنون المطابقة لمقتضی الاحتیاط، فلا بد من العمل بها، سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتیاط.  
و حینئذ لیس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادیة فی فرض المعترض من جهة العمل بالظن، بل من جهة مطابقته لمقتضی الاحتیاط.  
فلو عمل بالاحتیاط وجب علیه أن یضیف إلی تلک الظنون الاحتمالات الموهومة و المشکوکة المطابقة للاحتیاط.  
و منها: أنه یقع التعارض بین الادلة الدالة علی حرمة العمل بالظن و العمومات النافیة للحرج.  
و الاول أکثر، فیبقی أصالة الاحتیاط مع العلم الاجمالی بالتکالیف الکثیرة سلیمة عن المزاحم.  
\*\*\*\*\* [199] \*\*\*\*\*  
و فیه: ما لا یخفی، لما عرفت فی تأسیس الاصل، من أن العمل بالظن لیس فیه إذا لم یکن بقصد التشریع و الالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتیة و إنما یحرم إذا أدی إلی مخالفة الواقع من وجوب أو تحریم.  
فالنافی للعمل بالظن فیما نحن فیه لیس إلا قاعدة الاحتیاط الآمرة بإحراز الاحتمالات الموهومة و ترک العمل بالظنون المقابلة لتلک الاحتمالات و قد فرضنا أن قاعدة الاحتیاط ساقطة بأدلة نفی العسر.  
ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتیة للعمل بالظن و لو لم یکن علی جهة التشریع، لکن عرفت سابقا عدم معارضة عمومات نفی العسر بشئ من العمومات المثبتة للتکلیف المتعسر.  
و منها: أن الادلة النافیة للعسر إنما تنفی وجوده فی الشریعة بحسب أصل الشرع اولا و بالذات، فی تنافی وقوعه بسبب عارض لا یسند إلی الشارع و لذا لو نذر المکلف أمورا عسرة، کالاخذ بالاحتیاط فی جمیع الاحکام الغیر المعلومة و کصوم الدهر أو إحیاء بعض اللیالی أو المشی إلی الحج أو الزیارات، لم یمنع تعسرها عن إنعقاد نذرها، لان الالتزام بها إنما جاء من قبل المکلف و کذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم یمنع مشقته من صحة الاجارة و وجوب الوفاء بها.  
و حینئذ فنقول: لا ریب أن وجوب الاحتیاط بإتیان کل ما یحتمل الوجوب و ترک کل ما یحتمل الحرمة، إنما هو من جهة إختفاء الاحکام الشرعیة المسبب عن الکلفین المقصرین فی محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبینة للاحکام و الممیزة للحلال عن الحرام.  
و هذا السبب و إن لم یکن عن فعل کل مکلف لعدم مدخلیة أکثر المکلفین فی ذلک، إلا أن التکلیف بالعسر لیس قبیحا عقلیا حتی یقبح أن یکلف به من لم یکن سببا له و یختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء إختیاره، بل هو أمر منفی بالادلة الشرعیة السمعیة.  
و ظاهرها أن المنفی هو جعل الاحکام الشرعیة أولا و بالذات علی وجه یوجب العسر علی المکلف، فلا ینافی عروض التعسر لامتثالها من جهة تقصیر المقصرین فی ضبطها و حفظها عن الاختفاء مع کون ثواب الامتثال حینئذ أکثر بمراتب.  
ألا تری أن الاجتهاد الواجب علی المکلفین و لو کفایة، من الامور الشاقة جدا، خصوصا فی هذه الازمنة.  
فهل السبب فیه إلا تقصیر المقصرین الموجبین لاختفاء آثار الشریعة و هل یفرق فی نفی العسر بین الوجوب الکفائی و العینی.  
و الجواب: عن هذا الوجه أن أدلة نفی العسر، سیما البالغ منه حد إختلال النظام و الاضرار بأمور المعاش و المعاد، لا فرق فیها بین ما یکون بسبب یسند عرفا إلی الشارع.  
و هو الذی أرید بقولهم علیهم السلام : (ما غلب الله علیه فالله أولی بالعذر) و بین ما یکون مسندا إلی غیره.  
و وجوب  
\*\*\*\*\* [200] \*\*\*\*\*  
صوم الدهر علی ناذره إذا کان فیه مشقة لا یتحمل عادة ممنوع و کذا أمثالها من المشی إلی بیت الله جل ذکره و إحیاء اللیالی و غیرهما.  
مع إمکان أن یقال بأن ما ألزمه المکلف علی نفسه من المشاق خارج عن العمومات، لا ما کان السبب فیه نفس المکلف.  
فیفرق بین الجنابة متعمدا فلا یجب الغسل مع المشقة و بین إجارة النفس للمشاق، لان الحم فی الاول تأسیس من الشارع و فی الثانی إمضاء لما ألزمه المکلف علی نفسه.  
فتأمل.  
و أما الاجتهاد الواجب کفایة عند إنسداد باب العلم، فمع أنه شئ یقضی بوجوبه الادلة القطعیة، فلا ینظر إلی تعسره و تیسره. فهو لیس أمرا حرجا، خصوصا بالنسبة إلی أهله، فإن مزاولة العلوم لاهلها لیس بأشق من أکثر المشاغل الصعبة التی یتحملها الناس لمعاشهم و کیف کان فلا یقاس علیه.  
و أما عمل العباد بالاحتیاط و مراقبة ما هو أحوط الامرین أو الامور فی الوقائع الشخصیة إذا دار الامر فیها بین الاحتیاطات التمعارضة، فإن هذا دونه خرط القتاد، إذ أوقات المجتهد لا تفی بتمیز موارد الاحتیاطات، ثم إرشاد المقلدین إلی ترجیح بعض الاحتیاطات علی بعض، عند تعارضها فی الموارد الشخصیة التی تتفق للمقلدین.  
کما مثلنا لک سابقا فی الماء المستعمل فی رفع الحدث الاکبر.  
\*\*\*\*\* [201] \*\*\*\*\*  
و قد یرد الاحتیاط بوجوه أخر غیر ما ذکرنا من الاجماع و الحرج منها: أنه لا دلیل علی وجوب الاحتیاط و أن الاحتیاط أمر مستحب إذا لم یوجب إلغاء الحقوق الواجبة.  
و فیه: أنه إن أرید أنه لا دلیل علی وجوبه فی کل واقعة إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالی به وجود التکلیف بینها و بین الوقائع الاخر فهم مسلم، بمعنی أن کل واقعة لیست مما یقتضی الجهل فیها بنفسها الاحتیاط بل الشک فیها، إن رجع إلی التکلیف، - کما فی شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤیة الهلال - لم یجب فیها الاحتیاط و إن رجع إلی تعیین المکلف به، کالشک فی القصر و الاتمام و الظهر و الجمعة و کالشک فی مدخلیة شئ فی العبادات، بناء علی وجوب الاحتیاط فیما شک فی مدخلیته وجب فیها الاحتیاط، لکن وجوب الاحتیاط فی ما نحن فیه فی الوقائع المجهولة من جهة العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات فیها و إن کان الشک فی نفس الواقعة شکا فی التکلیف.  
و لذا ذکرنا سابقا أن الاحتیاط هو مقتضی القاعدة الاولیة عند إنسداد باب العلم.  
نعم من لا یوجب الاحتیاط حتی مع العلم الاجمالی بالتکلیف فهو یستریح عن کلفة الجواب عن الاحتیاط.  
و منها: أن العمل بالاحتیاط مخالف للاحتیاط، لان مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بینهم إعتبار معرفة الوجه بمعنی تمییز الواجب عن المستحب إجتهادا أو تقلیدا.  
قال فی الارشاد، فی أوائل الصلاة: (یجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها و إیقاع کل منهما علی وجهه).  
و حینئذ ففی الاحتیاط إخلال بمعرفة الوجه التی أفتی جماعة بوجوبها و باطلاق بطلان عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التقلید.  
و فیه: أولا، أن معرفة الوجه مما یمکن، للمتأمل فی الادلة و فی إطلاقات العبارات و فی سیرة  
\*\*\*\*\* [202] \*\*\*\*\*  
المسلمین و فی سیرة النبی، صلی الله علیه و آله و الائمة، علیهم السلام ، مع الناس، الجزم بعدم إعتبارها، حتی مع التمکن من المعرفة العلمیة.  
و لذا ذکر المحقق، قدس سره ، کما فی محکی المدارک فی باب الوضوء: (أن ما حققه المتکلمون من وجوب إیقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه کلام شعری) و تمام الکلام فی غیر هذا المقام.  
و ثانیا، لو سلمنا وجوب المعرفة أو إحتمال وجوبها الموجب للاحتیاط، فإنما هو مع التمکن من المعرفة العلمیة.  
أما مع عدم التمکن فلا دلیل علیه قطعا.  
لان إعتبار معرفة الوجه إن کان لتوقف نیة الوجه علیها، فلا یخفی أنه لا یجدی المعرفة الظنیة فی نیة الوجه، فإن مجرد الظن بوجوب شئ لا یتأتی معه القصد إلیه لوجوبه، إذ لا بد من الجزم بالنیة.  
و لو إکتفی بمجرد الظن بالوجوب و لو لم یکن نیة حقیقة فهو مما لا یفی بوجوبه ما ذکروه فی إشتراط نیة الوجه.  
نعم لو کان الظن المذکور مما ثبت وجوب العمل به، تحقق معه نیة الوجه الظاهری علی سبیل الجزم.  
لکن الکلام بعد فی وجوب العمل بالظن.  
فالتحقیق: أن الظن بالوجه إذا لم یثبت حجیته فهو کالشک فیه لا وجه لمراعاة نیة الوجه معه أصلا.  
و إن کان إعتبارها لاجل توقف الامتثال التفصیلی المطلوب عقلا أو شرعا علیه - و لذا أجمعوا ظاهرا علی عدم کفایة الامتثال الاجمالی مع التمکن من التفصیلی بأن یتمکن من الصلاة إلی القبلة فی مکان و یصلی فی مکان آخر غیر معلوم القبلة إلی أربع جهات أو یصلی فی ثوبین مشتبهین أو أکثر، مرتین أو أکثر، مع إمکان صلاة واحدة فی ثوب معلوم الطهارة، إلی غیر ذلک - ففیه: 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 صلاة واحدة فی مکان إلی جهة مظنونة علی الصلاة المکررة فی مکان مشتبه الجهة، بل بناء العقلاء فی إطاعتهم العرفیة علی ترجیح العلم الاجمالی علی الظن التفصیلی.  
و بالجملة، فعدم جواز الاحتیاط مع التمکن من تحصیل الظن مما لم یقم له وجه.  
فإن کان و لا بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجویز الاحتیاط و الاعتراف برجحانه و کونه مستحبا، بل لا یبعد ترجیح الاحتیاط علی تحصیل الظن الخاص الذی قام الدلیل علیه بالخصوص، فتأمل.  
نعم الاحتیاط مع التمکن من العلم التفصیلی فی العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا علی عدم جوازه، کما أشرنا إلیه فی أول الرسالة، فی مسألة إعتبار العلم الاجمالی و أنه کالتفصیلی من جمیع الجهات أم لا، فراجع.  
\*\*\*\*\* [203] \*\*\*\*\*  
و مما ذکرنا ظهر أن القائل بإنسداد باب العلم و إنحصار المناص فی مطلق الظن لیس له أن یتأمل فی صحة عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التقلید إذا أخذ بالاحتیاط، لانه لم یبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتیاط، لا جوازه أو رجحان.  
فالاخذ بالظن عنده و ترک الاحتیاط عنده من باب الترخیص و دفع العسر و الحرج، لا من باب العزیمة.  
ثالثا، سلمنا تقدیم الامتثال التفصیلی و لو کان ظنیا، علی الاجمالی و لو کان علمیا، لکن الجمع ممکن بین تحصیل الظن فی المسألة و معرفة الوجه ظنا و القصد إلیه علی وجه الاعتقاد الظنی و العمل علی الاحتیاط.  
مثلا، إذا حصل الظن بوجوب القصر فی ذهاب أربعة فراسخ، فیأتی بالقصر بالنیة الظنیة الوجوبیة و یأتی بالاتمام بقصد القربة إحتیاطا أو بقصد الندب.  
و کذلک إذا حصل الظن بعدم وجوب السورة فی الصلاة، فینوی الصلاة الخالیة عن السورة علی وجه الوجوب، ثم یأتی بالسورة قربة إلی الله تعالی للاحتیاط.  
و رابعا، لو أغمضنا عن جمیع ما ذکرنا فنقول: إن الظن إذا لم یثبت حجیته فقد کان اللازم یمقتضی العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات فی الوقائع المشتبهة هو الاحتیاط، کما عرفت سابقا.  
فإذا وجب الاحتیاط حصل معرفة وجه العبادة و هو الوجوب و تأتی نیة الوجه الظاهری کما تأتی فی جمیع الموارد التی یفتی فیها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتیاط و إستصحاب الاشتغال فتأمل.  
فتحصل مما ذکرنا أن العمدة فی رد الاحتیاط هی ما تقدم من الاجماع و لزوم العسر دون غیرهما.  
اللهم إلا أن یقال: إن هناک شیئا ینبغی أن ینبه علیه: و هو أن نفی الاحتیاط بالاجما و العسر لا یثبت إلا أنه لا یجب مراعاة جمیع الاحتمالات مظنونها و مشکوکها و موهومها.  
و یندفع العسر بترخیص موافقة الظنون المخالفة للاحتیاط کلا أو بعضا، بمعنی عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة، لانها الاولی بالاهمال.  
و إذا ساغ لدفع الحرج ترک الاحتیاط فی مقدار ما من المحتملات یندفع به العسر، یبقی الاحتیاط علی حاله فی الزائد علی هذا المقدار.  
لما تقرر فی مسألة الاحتیاط، من أنه إذا کان مقتضی الاحتیاط هو الاتیان بمحتملات و قام الدلیل الشرعی علی عدم وجوب إتیان بعض المحتملات فی الظاهر، تعین مراعاة الاحتیاط فی باقی المحتملات و لم یسقط وجوب الاحتیاط رأسا.  
توضیح ما ذکرنا: أنا نفرض المشتبهات التی علم إجمالا به وجود الواجبات الکثیرة فیها بین مظنونات الوجوب و مشکوکات الوجوب و موهومات الوجوب و کان الاتیان بالکل عسرا أو قام  
\*\*\*\*\* [204] \*\*\*\*\*  
الاجماع علی عدم وجوب الاحتیاط فی الجمیع تعین ترک الاحتیاط و إهماله فی موهومات الوجوب.  
بمعنی أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم یجب الاتیان.  
و لیس هذا معنی حجیة الظن، لان الفرق - بین المعنی المذکور و هو أن مظنون عدم الوجوب لا یجب الاتیان به و بین حجیة الظن بمعنی کونه فی الشریعة معیارا لامتثال التکالیف الواقعیة نفیا و إثباتا.  
و بعبارة أخری: الفرق بین تبعیض الاحتیاط فی الموارد المشتبهة و بین جعل الظن فیها حجة - هو أن الظن إذا کان حجة فی الشرع، کان الحکم فی الواقعة الخالیة عنه الرجوع إلی ما یقتضیه الاصل فی تلک الواقعة من دون إلتفات إلی العلم الاجمالی به وجود التکالیف الکثیرة بین المشتبهات، إذ حال الظن حینئذ کحال العلم التفصیلی و الظن الخاص بالوقائع، فیکون الوقائع بین معلومة الوجوب تفصیلا أو ما هو بمنزلة المعلوم و بین مشکوکة الوجوب رأسا.  
و أما إذا لم یکن الظن حجة - بل کان غایة الامر، بعد قیام الاجماع و نفی الحرج علی عدم لزوم الاحتیاط فی جمیع الوقائع المشتبهة التی علم إجمالا به وجود التکالیف بینها، عدم وجوب الاحتیاط بالاتیان بما ظن عدم وجوبه، لان ملاحظة الاحتیاط فی موهومات الوجوب خلاف الاجماع و موجب للعسر - کان اللازم فی الواقعة الخالیة عن الظن الرجوع إلی ما یقتضیه العلم الاجمالی المذکور من الاحتیاط، لان سقوط الاحتیاط فی سلسلة الموهومات لا یقتضی سقوطه فی المشکوکات، لاندفاع الحرج بذلک.  
و حاصل ذلک: أن مقتضی القاعدة العقلیة و النقلیة لزوم الامتثال العلمی التفصیلی للاحکام و التکالیف المعلومة 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 بالمرة و الاکتفاء بالاطاعة الظنیة 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 لقلة 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 الواقعیة المشتبهة بین الوقائع.  
فیکون حاصل دعوی الاجماع دعوی إنعقاده علی أنه لا یجب شرعا الاطاعة العلمیة الاجمالیة فی  
\*\*\*\*\* [205] \*\*\*\*\*  
الوقائع المشتبهة مطلقا، لا فی الکل و لا فی البعض.  
و حینئذ تعین الانتقال إلی الاطاعة الظنیة.  
لکن الانصاف: أن دعواه مشکلة 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 مظنونة الاعتبار فی المسائل المشکوکة.  
فالمظنون فی تلک المسائل عدم وجوب الواقع فیها علی المکلف و کفایة 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 الحجة الکافیة فی المسائل التی إنسد فیها باب العلم حتی تکون المسائل الخالیة عنها موارد للاصول.  
و مرجع هذا إلی دعوی الاجماع علی حجیة الظن بعد الانسداد.  
[قلت: مسالة إعتبار الظن بالطریق موقوف علی هذه المسألة.  
بیان ذلک أنه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتیاط فی الشریعة رأسا من جهة إشتباه التکالیف الواقعیة فیها و عدم لزوم الامتثال العلمی الاجمالی حتی فی المشکوکات و کفایة الامتثال الظنی فی جمیع تلک الواقعات المشتبهة، لم یکن فرق بین حصول الظن بنفس الواقع و بین حصول الظن بقیام شئ من الامور التعبدیة مقام الواقع فی حصول البراءة الظنیة عن الواقع و الظن بسقوط الواقع فی الواقع أو فی حکم الشارع و بحسب جعله.  
أما لو لم یثبت ذلک، بل کان غایة ما ثبت هو عدم لزوم الاحتیاط بإحراز الاحتمالات الموهومة للزم العسر، کان اللازم جواز العمل علی خلاف الاحتیاط فی الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم تحریمها.  
و أما الوقائع المشکوک وجوبها أو تحریمها فهی باقیة علی طبق مقتضی الاصل من الاحتیاط اللازم المراعاة، بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحریمها یحکم فیها بلزوم الفعل أو الترک من جهة کونها من محتملات الواجبات و المحرمات الواقعیة.  
و حینئذ فإذا قام ما یظن کونه طریقا علی عدم وجوب أحد الموارد المشکوک وجوبها، فلا یقاس  
\*\*\*\*\* [206] \*\*\*\*\*  
بالظن القائم علی عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهة فی ترک الاحتیاط، بل اللازم هو العمل بالاحتیاط، لانه من الموارد المشکوکة و الظن بطریقیة ما قام علیه لم یخرجه عن کونه مشکوکا.  
و أنت خبیر بأن جمیع موارد الطرق المظنونة التی یراد إثبات إعتبار الظن بالطریق فیها إنما هی من المشکوکات، إذ لو کان نفس المورد مظنونا مع ظن الطریق القائم علیه لم یحتج إلی إعمال الظن بالطریق و لو کان مظنونا، بخلاف الطریق التعبدی المظنون کونه طریقا، لتعارض الظن الحاصل من الطریق و الظن الحاصل فی المورد علی خلاف الطریق.  
و سیجئ الکلام فی حکمه علی تقدیر إعتبار الظن بالطریق.  
و الحاصل: أن إعتبار الظن بالطریق و کونه بالظن فی الواقع مبنی علی القطع ببطلان الاحتیاط رأسا، بمعنی أن الشارع لم یرد منا فی مقام إمتثال الاحکام المشتبهة الامتثال العلمی الاجمالی حتی یستنتج من ذلک حکم العقل بکفایة الامتثال الظنی لانه المتعین بعد الامتثال العلمی بقسمیه من التفصیلی و الاجمالی.  
فیلزم من ذلک ما سنختاره من عدم الفرق بعد کفایة الامتثال الظنی بین الظن بأداء الواقع و الظن بمتابعة طریق جعله الشارع مجزیا عن الواقع و 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 جهة کونه أحد محتملات الواجبات أو المحرمات الواقعیة و إن حکم بوجوب الاحتیاط من جهة إقتضاء القاعدة فی نفس المسألة.  
کما لو کان الشک فیه فی المکلف به.  
و هذا إجماع من العلماء، حیث لم یحتط احد منهم فی مورد الشک من جهة إحتمال کونه من الواجبات و المحرمات الواقعیة و إن إحتاط الاخباریون فی الشبهة التحریمیة من جهة مجرد إحتمال التحریم.  
فإذا کان عدم وجوب الاحتیاط إجماعیا مع عدم قیام ما یظن طریقیته علی عدم الوجوب، فمع قیامه لا یجب الاحتیاط بالاولویة القطعیة.  
قلت: العلماء إنما لم یذهبوا إلی الاحتیاط فی موارد الشک، لعدم 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 الشبهة الوجوبیة.  
و الحاصل: أن موضوع عمل العلماء بإنفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغایر لموضوع عمل القائلین بالانسداد.  
و قد نبهنا علی ذلک غیر مرة فی بطلان التمسک لی بطلان البراءة و الاحتیاط بمخالفتهما لعمل العلماء، فراجع.  
\*\*\*\*\* [207] \*\*\*\*\*  
و یحصل مما ذکر إشکال آخر أیضا من جهة أن نفی الاحتیاط بلزوم العسر لا یوجب کون الظن حجة ناهضة لتخصیص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة و مخالفة سائر الظواهر الموجودة فیها.  
و دعوی: (أن باب العلم و الظن الخاص إذا فرض 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  
\*\*\*\*\* [208] \*\*\*\*\*  
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 دلالة و الاخر إعتقد بفساد تلک الدلالة، فلم یحصل له إعتقاد.  
و هذا شئ مطرد فی باب مطلق رجوع الجاهل إلی العالم، شاهدا کان أو مفتیا أو غیرهما.

المقدمة الرابعة فی أنه إذا وجب التعرض لامتثال

المقدمة الرابعة فی أنه إذا وجب التعرض لامتثال  
الواقع فی مسألة واحدة 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 العدالة 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 المقدمة الاولی و ثبت وجوب إمتثال] الاحکام المشتبهة و عدم جواز إهمالها بالمرة کما هو مقتضی المقدمة الثانیة و ثبت عدم وجوب کون الامتثال علی وجه الاحتیاط و عدم جواز الرجوع فیه إلی الاصول الشرعیة کما هو مقتضی المقدمة الثالثة: تعین بحکم العقل التعرض لامتثالها علی وجه الظن بالواقع فیها، إذ لیس بعد الامتثال العلمی و الظنی بالظن الخاص المعتبر فی الشریعة إمتثال مقدم علی الامتثال الظنی.  
توضیح ذلک: أنه إذا وجب عقلا أو شرعا التعرض لامتثال الحکم الشرعی فله مراتب أربع:  
(1) - 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 الجاریة فی مواردها و فتوی المجتهد بالنسبة إلی الجاهل العاجز عن الاجتهاد.  
(2) - الثانیة: الامتثال العلمی الاجمالی و هو یحصل بالاحتیاط.  
(3) - الثالثة: الامتثال الظنی و هو أن یأتی بما یظن أنه المکلف به.  
(4) - الرابعة: الامتثال الاحتمالی، کالتعبد بأحد طرفی المسألة من الوجوب و التحریم أو التعبد  
\*\*\*\*\* [210] \*\*\*\*\*  
ببعض محتملات المکلف به عند عدم وجوب الاحتیاط أو عدم إمکانه.  
و هذه المراتب مترتبة لا یجوز بحکم العقل العدول عن سابقها إلی لاحقها إلا مع تعذرها، علی إشکال فی الاولین تقدم فی أول الکتاب.  
و حینئذ فإذا تعذرت المرتبة الاولی و لم یجب الثانیة تعینت الثالثة و لا یجوز الاکتفاء بالرابعة.  
فاندفع بذلک: ما زعمه بعض من تصدی لرد دلیل الانسداد بأنه لا یلزم من إبطال الرجوع إلی البراءة و وجوب العمل بالاحتیاط وجوب العمل بالظن، لجواز أن یکون المرجع شیئا آخر لا نعلمه، مثل القرعة و التقلید أو غیرهما مما لا نعلمه. فعلی المستدل سد باب هذه الاحتمالات و المانع یکفیه الاحتمال.  
توضیح الاندفاع - بعد الاغماض عن الاجماع علی عدم الرجوع إلی القرعة 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 اندفع بما ذکرنا أیضا ما ربما یتوهم من التنافی بین إلتزام بقاء التکالیف فی الوقائع المجهولة الحکم و عدم إرتفاعه بالجهل و بین إلتزام العمل بالظن نظرا إلی أن التکلیف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا یجدی غیر الاحتیاط و إحراز الواقع فی إمتثاله.  
توضیح الاندفاع: أن المراد من بقاء التکلیف بالواقع نظیر إلتزام بقاء التکلیف فیما تردد الامر بین محذورین من حیث الحکم أو من حیث الموضوع بحیث لا یمکن الاحتیاط، فإن الحکم بالتخییر لا ینافی إلتزام بقاء التکلیف.  
فیقال: إن الاخذ بأحدهما لا یجدی فی إمتثال الواقع، لان المراد ببقاء التکلیف عدم السقوط رأسا بحیث لا یعاقب عند ترک المحتملات، کلا، بل العقل یستقل بإستحقاق العقاب عند الترک رأسا، نظیر جمیع الوقائع المشتبهة.  
فما نحن فیه نظیر إشتباه الواجب بین الظهر و الجمعة فی یوم الجمعة بحیث یقطع بالعقاب بترکهما معا مع عدم إمکان الاحتیاط أو کونه عسرا قد نص الشارع علی نفیه مع وجود الظن باحدهما، فإنه یدور الامر بین العمل بالظن و التخییر و العمل بالموهوم.  
فإن إیجاب العمل بکل من الثلاثة و إن لم یحرز به الواقع، إلا أن العمل بالظن أقرب إلی الواقع من العمل بالموهوم و التخییر فیجب عقلا،  
\*\*\*\*\* [211] \*\*\*\*\*  
فافهم و لا فرق فی قبح طرح الطرف الراجح و الاخذط بالمرجوح بین أن یقوم علی المرجوح ما یحتمل أن یکون طریقا معتبرا شرعا و بین أن لا یقوم، لان العدول عن الظن إلی الوهم قبیح و لو بإحتمال کون الطرف الموهوم واجب الاخذ شرعا، حیث قام علیه ما یحتمل کونه طریقا.  
نعم لو قام علی الطرف الموهوم ما یظن کونه طریقا معتبرا شرعیا و دار الامر بین تحصیل الظن بالواقع و بین تحصیل الظن بالطریق المعتبر الشرعی، ففیه کلام سیأتی إن شاء الله تعالی.  
و الحاصل: أنه - بعد ما ثبت بحکم المقدمة الثانیة وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الانحاء و حرمة إهمالها و فرضها کالمعدوم و ثبت بحکم المقدمة الثالثة عدم وجوب إمتثال المجهولات بالاحتیاط و عدم جواز الرجوع فی إمتثالها إلی الاصول الجاریة فی نفس تلک المسائل و لا إلی فتوی من یدعی إنفتاح باب العلم بها - تعین وجوب تحصیل الظن بالواقع فیها و موافقته و لا یجوز قبل تحصیل الظن الاکتفاء بالاخذ بأحد طرفی المسألة و لا بعد تحصیل الظن الاخذ بالطرف الموهوم، لقبح الاکتفاء فی مقام الامتثال بالشک و الوهم مع التمکن من الظن، کما یقبح الاکتفاء بالظن مع التمکن من العلم و لا یجوز أیضا الاعتناء بما یحتمل أن یکون طریقا معتبرا مع عدم إفادته للظن، لعدم خروجه عن الامتثال الشکی أو الوهمی.  
هذا خلاصة الکلام فی مقدمات دلیل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن فی الجملة.

امور ینبغی التنبیه علیها

الامر الاول:

لا فرق فی الامتثال الظنی بین الحکم الواقعی و الحکم الظاهری  
إنک قد عرفت أن قضیة المقدمات المذکورة و جوب الامتثال الظنی للاحکام المجهولة، فاعلم أنه لا فرق فی الامتثال الظنی بین تحصیل الظن بالحکم الفرعی الواقعی، کأن یحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصیر العنبی و بین تحصیل الظن بالحکم الفرعی الظاهری، کأن یحصل من أمارة الظن بحجیة أمر لا یفید الظن، کالقرعة مثلا.  
فإذا ظن حجیة القرعة حصل الامتثال الظنی فی مورد القرعة و إن لم یحصل ظن بالحکم الواقعی، إلا أنه حصل ظن ببراءة ذمة المکلف فی الواقعة الخاصة و لیس الواقع بما هو واقع مقصودا للمکلف إلا من حیث کون تحققه مبرء ا للذمة.  
فکما أنه لا فرق فی مقام التمکن من العلم بین تحصیل العلم بنفس الواقع و بین تحصیل العلم بموافقة طریق علم کون سلوکه مبرء ا للذمة فی نظر الشارع، فکذا لا فرق عند تعذر العلم بین الظن بتحقق الواقع و بین الظن ببراءة الذمة فی نظر الشارع و قد خالف فی هذا التعمیم فریقان.  
أحدهما: من یری أن مقدمات دلیل الانسداد لا تثبت إلا إعتبار الظن و حجیته فی کون الشئ طریقا شرعیا مبرء ا للذمة فی نظر الشارع و لا تثبت إعتباره فی نفس الحکم الفرعی، زعما منهم عدم نهوض المقدمات المذکورة لاثبات حجیة الظن فی نفس الاحکام 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.  
أما الظن بکون الشئ طریقا مبرء ا للذمة فهو ظن فی المسألة الاصولیة لم یثبت إعتباره فیها من دلیل الانسداد، لجریانها فی المسائل الفرعیة دون الاصولیة.  
و أما الطائفة الاولی فقد ذکروا لذلک وجهین.  
\*\*\*\*\* [213] \*\*\*\*\*  
(1) - 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 شهادة الوجدان إلی تحصیل کثیر منها بالقطع و لا بطریق معین نقطع من السمع بحکم الشارع بقیامه أو قیام طریقه مقام القطع و لو عند تعذره، کذلک نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلی تلک الاحکام طرقا مخصوصة و کلفنا تکلیفا فعلیا بالرجوع إلیها فی معرفتها.  
و مرجع هذین القطعین عند التحقیق إلی أمر واحد و هو القطع بأنا مکلفون تکلیفا فعلیا بالعمل بمؤدی طرق مخصوصة.  
و حیث أنه لا سبیل غالبا إلی تعیینها بالقطع و لا بطریق نقطع عن السمع بقیامه بالخصوص أو قیام طریقه، کذلک مقام القطع و لو بعد تعذره.  
فلا ریب أن الوظیفة فی مثل ذلک بحکم العقل إنما هو الرجوع فی تعیین تلک الطرق إلی الظن الفعلی الذی لا دلیل علی عدم حجیته، 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 کالشمس فی رائعة النهار، لتوفر الدواعی بین المسلمین علی ضبطها، لاحتیاج کل مکلف إلی معرفتها أکثر من حاجته إلی معرفة صلواته الخمس.  
و إحتمال إختفائها مع ذلک - لعروض دواعی الاختفاء، إذ لیس الحاجة إلی معرفة الطریق أکثر من الحاجة إلی معرفة المرجع بعد النبی، صلی الله علیه و آله - مدفوع بالفرق بینهما، کما لا یخفی.  
و کیف کان، فیکفی فی رد الاستدلال إحتمال عدم نصب الطریق الخاص للاحکام و إرجاع إمتثالها إلی ما یحکم به العقلاء و جری علیه دیدنهم فی إمتثال أحکام الملوک و الموالی مع العلم بعدم نصب الطریق الخاص 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  
\*\*\*\*\* [214] \*\*\*\*\*  
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 أما المقلد، فلا کلام فی نصب الطریق الخاص له و هو فتوی مجتهده، مع إحتمال عدم النصب فی حقه أیضا، فیکون رجوعه إلی المجتهد من باب الرجوع إلی أهل الخبرة المرکوز فی أذهان جمیع العقلاء و یکون بعض ما ورد من الشارع فی هذا الباب تقریرا لهم، لا تأسیسا.  
و بالجملة، فمن المحتمل قریبا إحالة الشارع للعباد فی طریق إمتثال الاحکام إلی ما هو المتعارف بینهم فی إمتثال أحکامهم العرفیة من الرجوع إلی العلم او الظن الاطمینانی.  
فإذا فقدا تعین الرجوع ایضا بحکم العقلاء إلی الظن الغیر الاطمینانی، کما أنه لو فقد - و العیاذ بالله - الامارات المفیدة لمطلق الظن، لتعین الامتثال باخذ أحد طرفی الاحتمال فرارا عن المخالفة القطعیة و الاعراض عن التکالیف الالهیة الواقعیة.  
فظهر مما ذکرنا إندفاع ما یقال من أن منع نصب الطریق لا یجامع القول ببقاء الاحکام الواقعیة، إذ بقاء التکلیف من دون نصب طریق إلیها ظاهر البطلان.  
توضیح الاندفاع: أن التکلیف إنما یقبح مع عدم ثبوت الطریق رأسا و لو بحکم العقل الحاکم بالعمل بالظن، مع عدم الطریق الخاص أو مع ثبوته و عدم رضاء الشارع بسلوکه و إلا فلا یقبح التکلیف مع عدم الطریق الخاص و حکم العقل بمطلق الظن و رضاء الشارع به.  
و لهذا إعترف هذا المستدل علی أن الشارع لم ینصب طریقا خاصا یرجع إلیه عند إنسداد باب العلم فی تعیین الطرق الخاصة الشرعیة مع بقاء التکلیف بها.  
و ربما یستشهد للعلم الاجمالی بنصب الطریق بان المعلوم من سیرة العلماء فی إستنباطهم هو إتفاقهم علی طریق خاص و إن إختلفوا فی تعیینه.  
و هو ممنوع:  
(1) - اؤلا، بأن جماعة من أصحابنا، کالسید رحمه الله و بعض من تقدم علیه و تأخر عنه، منعوا نصب الطریق الخاص رأسا بل أحاله بعضهم.  
(2) - و ثانیا، لو أغمضنا عن مخالفة السید و أتباعه، لکن مجرد قول کل من العلماء بحجیة طریق خاص حسب ما أدی إلیه نظره لا یوجب العلم الاجمالی بأن بعض هذه الطرق منصوبة، لجواز خطأ کل واحد فیما أدی إلیه نظره.  
و إختلاف الفتاوی فی الخصوصیات لا یکشف عن تحقق القدر المشترک، إلا إذا کان إختلافهم راجعا إلی التعیین علی وجه ینبئ عن إتفاقهم علی قدر مشترک.  
نظیر الاخبار المختلفة فی الوقائع المختلفة، فإنها لا توجب تواتر القدر المشترک، إلا إذا علم من  
\*\*\*\*\* [215] \*\*\*\*\*  
أخبارهم کون الاختلاف راجعا إلی التعیین.  
و قد حقق ذلک فی باب التواتر الاجمالی و الاجماع المرکب و ربما یجعل تحقق الاجماع علی المنع عن العمل بالقیاس و شبهه و لو مع إنسداد باب العلم کاشفا عن أن المرجع إنما هو طریق خاص.  
و ینتقض:  
(1) - أولا، بأنه مستلزم لکون المرجع فی تعیین الطریق أیضا طریقا خاصا للاجماع علی المنع عن العمل فیه بالقیاس.  
و یحل:  
(2) - ثانیا، بأن مرجع هذا إلاشکال الاتی فی خروج القیاس عن مقتضی دلیل الانسداد، فیدفع بأخذ الوجوه الاتیة.  
فإن قلت: ثبوت الطریق إجمالا مما لا مجال لانکاره، حتی علی مذهب من یقول بالظن المطلق، فإن غایة الامر أنه یجعل مطلق الظن طریقا عقلیا رضی به الشارع.  
فنصب الشارع للطریق بالمعنی الاعم من الجعل و التقریر معلوم.  
قلت: هذه مغالطة، فإن مطلق الظن لیس طریقا فی عرض الطرق المجعولة حتی یتردد الامر بین کون الطریق هو مطلق الظن أو طریقا آخر مجعولا، بل الطریق العقلی بالنسبة إلی الطریق الجعلی کالاصل بالنسبة إلی الدلیل.  
إن وجد الطریق الجعلی لم یحکم العقل بکون الظن طریقا، لان الظن بالواقع لا یعمل به فی مقابلة القطع ببراءة الذمة و إن لم یوجد کان طریقا، لان إحتمال البراءة لسلوک الطریق المحتمل لا یلتفت إلیه مع الظن بالواقع.  
فمجرد عدم ثبوت الطریق الجعلی، کا فی ما نحن فیه، کاف فی حکم العقل بکون مطلق الظن طریقا.  
و علی کل حال فتردد الامر بین مطلق الظن و طریق خاص آخر مما لا معنی له.  
(2) - و ثانیا، سلمنا نصب الطریق، لکن بقاء ذلک الطریق لنا غیر معلوم.  
بیان ذلک: أن ما حکم بطریقیته لعله قسم من الاخبار لیس منه بأیدینا الیوم إلا قلیل، کأن یکون الطریق المنصوب هو الخبر المفید للاطمینان الفعلی بالصدور الذی کان کثیرا فی الزمان السابق لکثرة القرائن و لا ریب فی ندرة هذا القسم فی هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البینة الشرعیة أو الشیاع مع إفادته الظن الفعلی بالحکم.  
و یمکن دعوی ندرة هذا القسم فی هذا الزمان، إذ غایة الامر أن نجد الراوی فی الکتب الرجالیة محکی التعدیل بوسائط عدیدة، من مثل الکشی و النجاشی و غیرهما و من المعلوم أن مثل هذا لا تعد بینة شرعیة و لذا لا یقبل مثله فی الحقوق.  
و دعوی حجیة مثل ذلک بالاجماع ممنوعة، بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجة بالاتفاق.  
لکن قد عرفت سابقا عند تقریر الاجماع علی  
\*\*\*\*\* [216] \*\*\*\*\*  
حجیة خبر الواحد أن مثل هذا الاتفاق العملی لا یجدی فی الکشف عن قول الحجة، مع أن مثل هذا الخبر فی غایة القلة، خصوصا إذا إنضم إلیه إفادة الظن الفعلی.  
(3) - و ثالثا: سلمنا نصب الطریق و وجوده فی جملة ما بأیدینا من الطرق الظنیة، من أقسام الخبر و الاجماع المنقول و الشهره و ظهور الاجماع و الاستقراء و الاولویة الظنیة، إلا أن اللازم من ذلک هو الاخذ بما هو المتیقن من هذه.  
فإن و فی بغالب الاحکام اقتصر علیه و إلا فالمتیقن من الباقی.  
مثلا، الخبر الصحیح و الاجماع المنقول متیقن بالنسبة إلی الشهرة و ما بعدها من الامارات، إذ لم یقل أحد بحجیة الشهرة و ما بعدها دون الخبر الصحیح و الاجماع المنقول.  
فلا معنی لتعیین الطریق بالظن بعد وجود القدر المتیقن و وجوب الرجوع فی المشکوک إلی أصالة حرمة العمل.  
نعم لو احتیج إلی العمل بإحدی أمارتین و احتمل نصب کل منهما، صح تعیینه بالظن بعد الاغماض عما سیجئ من الجواب.  
(4) - و رابعا لو سلمنا عدم وجود القدر المتیقن، لکن اللازم من ذلک وجوب الاحتیاط، لانه مقدم علی العمل بالظن، لما عرفت من تقدیم الامتثال العلمی علی الظنی، اللهم إلا أن یدل دلیل علی عدم وجوبه و هو فی المقام مفقود.  
و دعوی: (أن الامر دائر بین الواجب و الحرام، لان العمل بما لیس طریقا حرام)، مدفوعة: بأن العمل بما لیس طریقا إذا لم یکن علی وجه التشریع غیر محرم و العمل بکل ما یحتمل الطریقیة رجاء أن یکون هذا هو الطریق لا حرمة فیه من جهة التشریع.  
نعم، قد عرفت أن حرمته مع عدم قصد التشریع إنما هی من جهة أن فیه طرحا للاصول المعتبرة من دون حجة شرعیة.  
و هذا أیضا غیر لازم فی المقام، لان مورد العمل بالطریق المحتمل إن کان الاصول علی طبقه فلا مخالفة و إن کان مخالفا للاصول: فإن کان مخالفا للاستصحاب النافی للتکلیف فلا إشکال، لعدم حجیة الاستصحابات بعد العلم الاجمالی بأن بعض الامارات الموجودة علی خلافها معتبرة عند الشارع و إن کان مخالفا للاحتیاط، فحینئذ یعمل بالاحتیاط فی المسألة الفرعیة و کذا لو کان مخالفا للاستصحاب المثبت للتلکیف.  
فحاصل الامر یرجع إلی العمل بالاحتیاط فی المسألة اصولیة، أعنی نصب الطریق إذا لم یعارضه الاحتیاط فی المسألة الفرعیة. فالعمل مطلقا علی الاحتیاط.  
اللهم إلا أن یقال إنه یلزم الحرج من الاحتیاط فی موارد جریان الاحتیاط فی نفس المسألة، کالشک فی الجزئیة و فی موارد الاستصحابات المثبتة للتکلیف و النافیة له بعد العلم الاجمالی بوجوب العمل فی بعضها علی  
\*\*\*\*\* [217] \*\*\*\*\*  
خلاف الحالة السابقه، إذ یصیر حینئذ کالشبهة المحصوره، فتأمل.  
(5) - و خامسا، سلمنا العلم الاجمالی به وجود الطریق المجعول و عدم المتیقن و عدم وجوب الاحتیاط.  
لکن نقول: إن ذلک لا یوجب تعیین العمل بالظن فی مسألة تعیین الطریق فقط، بل هو مجوز له، کما یجوز العمل بالظن فی المسألة الفرعیة.  
و ذلک، لان الطریق المعلوم نصبه إجمالا، إن کان منصوبا حتی إنفتاح باب العلم، فیکون هو فی عرض الواقع مبرء ا للذمة، بشرط العلم به، کالواقع المعلوم.  
مثلا، إذا فرضنا حجیة الخبر مع الانفتاح، تخیر المکلف بین إمتثال ما علم کونه حکما واقعیا بتحصیل العلم به و بین إمتثال مؤدی الطریق المجعول الذی علم جعله بمنزلة الواقع. فکل من الواقع و مؤدی الطریق مبرء مع العلم به.  
فإذا إنسد باب العلم التفصیلی بأحدهما تعین الاخر و إذا باب العلم التفصیلی بهما تعین العمل فیهما بالظن.  
فلا فرق بین الظن بالواقع و الظن بمؤدی الطریق، فی کون کل واحد منهما إمتثالا ظنیا.  
و إن کان ذلک الطریق منصوبا عند إنسداد باب العلم بالواقع، فنقول: إن تقدیمه حینئذ علی العمل بالظن إنما هو مع العلم به و تمییزه عن غیره، إذ حینئذ یحکم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجودذ هذا الطریق المعلوم، إذ فیه عدول عن الامتثال القطعی إلی الظنی، فکذا مع العلم الاجمالی، بناء علی أن الامتثال التفصیلی مقدم علی الاجمالی أو لان الاحتیاط یوجب الحرج المؤدی إلی الاختلال.  
أما مع إنسداد باب العلم بهذا الطریق و عدم تمیزه عن غیره إلا بإعمال مطلق الظن، فالعقل لا یحکم بتقدیم إحراز الطریق بمطلق الظن علی إحراز الواقع بمطلق الظن.  
و کأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطریق و لو مع عروض الاشتباه فیه موجب لصرف التکلیف عن الواقع إلی العمل بمؤدی الطریق کما ینبئ عنه قوله.  
و حاصل القطعین إلی أمر واحد و هو التکلیف الفعلی بالعمل بمؤدیات الطرق.  
و سیأتی مزید توضیح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالی.  
فإن قلت: نحن نری أنه إذ عین الشارع طریقا للواقع عند إنسداد باب العلم به، ثم إنسد باب العلم بذلک الطریق، کان البناء علی العمل بالظن فی الطریق دون نفس الواقع.  
ألا تری أن المقلد یعمل بالظن فی تعیین المجتهد لا فی نفس الحکم الواقعی و القاضی یعمل بالظن فی تحصیل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات، لا فی تحصیل الحق الواقعی بین المتخاصمین  
\*\*\*\*\* [218] \*\*\*\*\*  
قلت: فرق بین ما نحن فیه و بین المثالین، فإن الظنون الحاصلة للمقلد و القاضی فی المثالین بالنسبة إلی نفس الواقع أمور غیر مضبوطة کثیرة المخالفة للواقع مع قیام الاجماع علی عدم جواز العمل بها، کالقیاس، بخلاف ظنونهما المعمولة فی تعیین الطریق، فإنها حاصلة من أمارات منضبطة غالبة المطابقة لم یدل دلیل بالخصوص علی عدم جواز العمل بها.  
فالمثال المطابق لما نحن فیه أن یکون الظنون المعمولة فی تعیین الطریق بعینها هی المعمولة فی تحصیل الواقع، لا یوجد بینهما فرق من جهة العلم 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،  
\*\*\*\*\* [219] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [220] \*\*\*\*\*  
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 أرید منه الواقع إلا ما ساعد علیه ذلک الطریق)، فینحصر التکلیف الفعلی حینئذ فی مؤدیات الطرق و لازمه إهمال ما لم یؤد إلیه الطریق من الواقع، سواء 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.  
\*\*\*\*\* [221] \*\*\*\*\*  
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 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 الاخذ 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 بأصالة حجیة الظن.  
و بینهما بون بعید، إذ المعتبر فی الوجه الاول هو الاخذ بما یظن کونه حجة بقیام دلیل ظنی علی حجیته، سواء حصل منه الظن بالواقع أولا.  
و فی الوجه الثانی لا یلزم حصول الظن بالبراءة فی حکم الشارع، إذ لا یستلزم مجرد الظن بالواقع الظن بإکتفاء المکلف بذلک 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 حجة دون ما لم یقم علیه ذلک، إنتهی بألفاظه.  
و أشار بقوله: (حسب ما مر تفصیل القول فیه)، إلی ما ذکره سابقا فی مقدمات هذا المطلب، حیث قال - فی المقدمة الرابعة من تلک المقدمات - :  
\*\*\*\*\* [222] \*\*\*\*\*  
(إن المناط فی وجوب الاخذ بالعلم و تحصیل الیقین من الدلیل: هل هو الیقین بمصادفة الاحکام الواقعیة الاولیة إلا أن یقول دلیل علی الاکتفاء بغیره؟ أو أن الواجب أول هو تحصیل الیقین بتحصیل الاحکام و أداء الاعمال علی وجه أراده الشارع منا فی الظاهر و حکم معه قطعا بتفریغ ذمتنا، بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسیلة للوصول إلیها، سواء علم مطابقته للواقع أو ظن ذلک، أو لم یحصل به شئ منهما؟ وجهان.  
الذی یقتضیه التحقیق هو الثانی، فإنه القدر الذی یحکم العقل بوجوبه و دلت الادلة 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 الادلة الشرعیة بوجوب تحصیل شئ آخر وراء ذلک، بل الادلة الشرعیة قائمة علی خلاف ذلک، إذ لم یبن الشریعة من أول الامر علی وجوب تحصیل کل من الاحکام الواقعیة علی سبیل القطع و الیقین و لم یقع التکلیف به حین إنفتاح سبیل العلم بالواقع.  
و فی ملاحظة طریقة السلف من زمن النبی، صلی الله علیه و آله و الائمة، علیهم السلام ، کفایة فی ذلک، إذ لم یوجب النبی - صلی الله علیه و آله - علی جمیع من فی بلده من الرجال و النسوان السماع منه فی تبلیغ الاحکام، أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبة إلی آحاد الاحکام، أو قیام القرینة القاطعة علی عدم تعمد الکذب أو الغلط فی الفهم أو فی سماع اللفظ بالنظر إلی الجمیع، بل لو سمعوه من الثقة إکتفوا به)، إنتهی.  
ثم شرع فی إبطال دعوی حصول العلم بقول الثقة مطلقا - إلی أن قال - : (فتحصل مما قررناه أن العلم الذی هو مناط التکلیف أولا هو العلم بالاحکام من الوجه المقرر لمعرفتها و الوصول إلیها و الواجب بالنسبة إلی العمل هو أداؤه علی وجه یقطع معه بتفریغ الذمة فی حکم الشرع، سواء حصل العلم بأدائه علی طبق الواقع أو علی طبق الطریق المقرر من الشارع و إن لم یعلم أو لم یظن بمطابقتها للواقع.  
\*\*\*\*\* [223] \*\*\*\*\*  
و بعبارة أخری، لا بد من المعرفة بالتکلیف و أداء المکلف به علی وجه الیقین أو علی وجه منته إلی الیقین، من غیر فرق بین الوجهین و لا ترتیب بینهما نعم، لو لم یظهر طریق مقرر من الشارع لمعرفتها تعین الاخذ بالعلم بالواقع علی حسب إمکانه، إذ هو طریق إلی الواقع بحکم العقل من غیر توقف لایصاله إلی الواقع علی بیان الشرع، بخلاف غیره من الطرق المقررة)، إنتهی کلامه، رفع مقامه.  
أقول: ما ذکره فی مقدمات مطلبه من عدم الفرق بین علم المکلف بأداء الواقع علی ما هو علیه و بین العلم بأدائه من الطریق المقرر مما لا إشکال فیه.  
نعم ما جزم به - من أن المناط فی تحصیل العلم أولا هو العلم بتفریغ الذمة دون أداء الواقع علی ما هو علیه - فیه: أن تفریغ الذمة عما إشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع فی ضمن الاوامر الواقعیة و إما بفعل ما حکم حکما جعلیا بأنه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعولة، فتفریغ الذمة بهذا علی مذهب المخطئه من حیث أنه نفس المراد الواقعی بجعل الشارع، لا من حیث أنه شئ مستقل فی مقابل المراد الواقعی، فضلا عن أن یکون هو المناط فی لزوم تحصیل العلم و الیقین.  
و الحاصل: أن مضمون الاوامر الواقعیة المتعلقة بأفعال المکلفین مراد واقعی حقیقی.  
و مضمون الاوامر الظاهریة المتعلقه بالعمل بالطرق المقررة ذلک المراد الواقعی، لکن علی سبیل الجعل، لا الحقیقة.  
و قد إعترف المحقق المذکور، حیث عبر عنه بأداء الواقع من الطریق المجعول.  
فأداء کل من الواقع الحقیقی و الواقع الجعلی لا یکون بنفسه إمتثالا و إطاعة للامر المتعلق به ما لم یحصل العلم به.  
نعم لو کان کل من الامرین المتعلقین بالادائین مما لا یعتبر فی سقوطه قصد الاطاعة و الامتثال، کان مجرد کل منهما مسقطا للامرین من دون إمتثال.  
و أما الامتثال للامر بهما فلا یحصل إلا مع العلم.  
ثم إن هذین الامرین مع التمکن من إمتثالهما یکون المکلف مخیرا فی إمتثال أیهما، بمعنی أن المکلف مخیر بین تحصیل العلم بالواقع فیتعین علیه و ینتفی موضوع الامر الاخر، إذ المفروض کونه ظاهریا قد أخذ فی موضوعه عدم العلم بالواقع و بین ترک تحصیل الواقع و إمتثال الامر الظاهری.  
هذا مع التمکن من إمتثالهما.  
و أما لو تعذر علیه إمتثال أحدهما تعین علیه إمتثال الاخر، کما لو عجز عن تحصیل العلم  
\*\*\*\*\* [224] \*\*\*\*\*  
بالواقع و تمکن من سلوک الطریق المقرر لکونه معلوما له، أو إنعکس الامر بأن تمکن من العلم و إنسد علیه باب سلوک الطریق المقرر لعدم العلم به و لو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحکم العقل.  
فترجیح الظن بسلوک الطریق المقرر علی الظن بسلوک الواقع لم یعلم وجهه، بل الظن بالواقع أولی فی مقام الامتثال، لما أشرنا إلیه سابقا من حکم العقل و النقل بأولویة إحراز الواقع.  
هذا فی الطریق المجعول فی عرض العلم بأن أذن فی سلوکه مع التمکن من العلم.  
و أما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصیل العلم، فهو أیضا کذلک، ضرورة أن القائم مقام تحصیل العلم الموجب للاطاعة الواقعیة عند تعذره هی الاطاعة الظاهریة المتوقفة علی العلم بسلوک الطریق المجعول، لا علی مجرد سلوکه.  
و الحاصل: أن سلوک الطریق المجعول مطلقا أو عند تعذر العلم فی مقابل العمل بالواقع.  
فکما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا یوجب إمتثالا و إنما یوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعا لو لم یؤخذ فیه تحققه علی وجه الامتثال، فکذلک سلوک الطریق المجعول مطلقا.  
فکل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا و إن لم یعلم بحصوله، بل و لو إعتقد عدم حصوله.  
و أما العلم بالفراغ المعتبر فی الاطاعه، فلا یتحقق فی شئ منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.  
فالحکم - بأن الظن بسلوک الطریق المجعول یوجب الظن بفراغ الذمة، بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنه لا یوجب الظن بفراغ الذمة، إلا إذا ثبت حجیة ذاک الظن و إلا فربما یظن بأداء الواقع من طریق یعلم بعدم حجیته - تحکم صرف.  
و منشأ ما ذکره، قدس سره ، تخیل أن نفس سلوک الطریق الشرعی المجعول، فی مقابل سلوک الطریق العقلی الغیر المجعول.  
و هو العلم بالواقع الذی هو سبب تام لبراءة الذمة، فیکون هو أیضا کذلک، فیکون الظن بالسلوک ظنا بالبراءة.  
بخلاف الظن بالواقع، لان نفس أداء الواقع لیس سببا تاما للبراءة، حتی یحصل من الظن به الظن بالبراءة.  
فقد قاس الطریق الشرعی بالطریق العقلی.  
و أنت خبیر بأن الطریق الشرعی لا یتصف بالطریقیه فعلا إلا بعد العلم به تفصیلا و إلا فسلوکه، أعنی مجرد تطبیق الاعمال علیه مع قطع النظرعن حکم الشارع، لغو صرف.  
و لذلک أطلنا الکلام فی أن سلوک الطریق المجعول فی مقابل العمل بالواقع، لا فی مقابل العلم بالعمل بالواقع.  
\*\*\*\*\* [225] \*\*\*\*\*  
و یلزم من ذلک کون کل من العلم و الظن المتعلق بأحدهما فی مقابل المتعلق بالاخر.  
فدعوی: (أن الظن بسلوک الطریق یستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الظن بإتیان الواقع)، فاسدة.  
هذا کله، مع ما علمت سابقا فی رد الوجه الاول مع إمکان منع جعل الشارع طریقا إلی الاحکام.  
و إنما إقتصر علی الطرق المنجعلة عند العقلاء و هو العلم ثم علی الظن الاطمینانی.  
ثم إنک حیث عرفت أن مآل هذا القول إلی أخذ نتیجة دلیل الانسداد بالنسبة إلی المسائل الاصولیة و هی حجیة الامارات المحتملة للحجیة، لا بالنسبة إلی نفس الفروع، فاعلم أن فی مقابله قولا آخر لغیر واحد من مشایخنا المعاصرین، قدست أسرارهم و هو عدم جریان دلیل الانسداد علی وجه یشمل مثل هذه المسألة الاصولیة، أعنی حجیة الامارات المحتملة.  
و هذا هو القول الذی ذکرنا فی أول التنبیه: أنه ذهب إلیه فریق.  
و سیأتی الکلام فیه عند التکلم فی حجیة الظن المتعلق بالمسائل الاصولیة إن شاء الله تعالی.  
ثم إعلم:  
أن بعض من لا خبرة له، لما لم یفهم من دلیل الانسداد إلا ما تلقن من لسان بعض مشایخه و ظاهر عبارة کتاب القوانین، رد القول الذی ذکرناه أولا عن بعض المعاصرین، من حجیة الظن فی الطریق، لا فی نفس الاحکام بمخالفته لاجماع العلماء حیث زعم أنهم بین من یعمم دلیل الانسداد لجمیع المسائل العلمیة أصولیة أو فقهیة کصاحب القوانین و بین من یخصصه بالمسائل الفرعیة.  
فالقول بعکس هذا خرق للاجماع المرکب.  
و یدفعه: أن المسألة لیست من التوقیفیات التی یدخلها الاجماع المرکب، مع أن دعواه فی مثل هذه المسائل المستحدثة بشیعة جدا، بل المسألة عقلیة.  
فإذا فرض إستقلال العقل بلزوم العمل بالظن فی مسألة تعیین الطرق، فلا معنی لرده بالاجماع المرکب.  
فلا سبیل إلی رده إلا بمنع جریان حکم العقل و جریان مقدمات الانسداد فی خصوصها، کما عرفته منا، أو فیها فی ضمن مطلق الاحکام الشرعیة، کما فعله غیر واحد من مشایخنا.

الامر الثانی: نتیجة دلیل الانسداد قضیة مهملة أو کل

اشارة

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

المقام الاول:

فی کون نتیجة دلیل الانسداد مهملة أو  
المقام الاول:  
فی کون نتیجة دلیل الانسداد مهملة أو معینة  
و التحقیق أنه لا إشکال فی أن المقدمات السابقة التی حاصلها بقاء التکلیف و عدم التمکن من العلم و عدم وجوب الاحتیاط و عدم جواز الرجوع إلی القاعدة التی یقتضیها المقام إذا جرت فی مسألة تعین وجوب العمل بأی ظن حصل فی تلک المسألة من أی سبب.  
و هذا الظن کالعلم فی عدم الفرق فی إعتباره بین الاسباب و الموارد و الاشخاص و هذا ثابت بالاجماع و بالعقل.  
و قد سلک هذا المسلک صاحب القوانین، حیث أنه أبطل البراءة فی کل مسألة من غیر ملاحظة لزوم الخروج عن الدین و أبطل لزوم الاحتیاط کذلک مع قطع النظر عن لزوم الحرج.  
و یظهر أیضا من صاحبی المعالم و الزبدة، بناء علی إقتضاء ما ذکراه لاثبات حجیة خبر الواحد للعمل بمطلق  
\*\*\*\*\* [227] \*\*\*\*\*  
الظن، فلاحظ.  
لکنک قد عرفت مما سبق أنه لا دلیل علی بطلان جریان أصالة البراءة و أصالة الاحتیاط و الاستصحاب المطابق لاحدهما فی کل مورد مورد من مواردها بالخصوص.  
إنما الممنوع جریانها فی جمیع المسائل، للزوم المخالفة القطعیة الکثیرة و لزوم الحرج عن الاحتیاط.  
و هذا المقدار لا یثبت إلا وجوب العمل بالظن فی الجملة، من دون تعمیم بحسب الاسباب و لا بحسب الموارد و لا بحسب مرتبة الظن.  
و حینئذ فنقول: إنه إما أن یقرر دلیل الانسداد علی وجه یکون کاشفا عن حکم الشارع بلزوم العمل بالظن، بأن یقال: إن بقاء التکالیف - مع العلم بأن الشارع لم یعذرنا فی ترک التعرض لها و إهمالها، مع عدم إیجاب الاحتیاط علینا و عدم بیان طریق مجعول فیها - یکشف عن أن الظن جائز العمل و أن العمل به ماض عند الشارع و أنه لا یعاقبنا علی ترک واجب إذا ظن بعدم وجوبه و لا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحریمه.  
فحجیة الظن علی هذا التقریر تعبد شرعی کشف عنه العقل من جهة دوران الامر بین أمور کلها باطلة سواه، فالاستدلال علیه من باب الاستدلال علی تعیین أحد طرفی المنفصله أو أطرافها بنفی الباقی، فیقال: أن الشارع إما أن أعرض عن هذه التکالیف المعلومة إجمالا، أو أراد الامتثال بها علی العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالا، أو أراد إمتثالها من طریق خاص تعبدی، أو أراد إمتثالها الظنی.  
و ما عدا الاخیر باطل، فتعین هو.  
و أما أن یقرر علی وجه یکون العقل منشأ للحکم بوجوب الامتثال الظنی، بمعنی حسن المعاقبة علی ترکه و قبح المطالبة بأزید منه، کما یحکم بوجوب تحصیل العلم و عدم کفایة الظن عند التمکن من تحصیل العلم.  
فهذا الحکم العقلی لیس من مجعولات الشارع، إذ کما أن نفس وجوب الاطاعة و حرمة المعصیة بعد تحقق الامر و النهی 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  
\*\*\*\*\* [228] \*\*\*\*\*  
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:  
\*\*\*\*\* [229] \*\*\*\*\*  
أنه کما یحتمل أن یکون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن فی الجملة المتردد بین الکل و البعض المردد بین الابعاض، کذلک یحتمل أن یکون قد جعل لنا شیئا آخر حجة من دون إعتبار إفادته الظن، لانه أمر ممکن غیر مستحیل.  
و المفروض عدم إستقلال العقل بحکم فی هذا المقام.  
فمن أین یثبت جعل الشارع الظن فی الجملة دون شئ آخر و لم یکن لهذا المنع دفع أصلا، إلا أن یدعی الاجماع علی عدم نصب شئ آخر غیر الظن فی الجملة، فتأمل.  
و أما ثالثا، فلانه لو صح کون النتیجة مهملة مجملة لم ینفع أصلا إن بقیت علی إجمالها و إن عینت فإما أن تعین فی ضمن کل الاسباب و إما أن تعین فی ضمن بعضها المعین و سیجئ عدم تمامیة شئ من هذین إلا بضمیمة الاجماع، فیرجع الامر بالاخرة إلی دعوی الاجماع علی حجیة مطلق الظن بعد الانسداد.  
فتسمیته دلیلا عقلیا لا یظهر له وجه عدا کون الملازمة بین تلک المقدمات الشرعیة و نتیجتها عقلیة.  
و هذا جار فی جمیع الادلة السمعیة، کما لا یخفی.  
\*\*\*\*\* [230] \*\*\*\*\*

المقام الثانی: فی أنه علی أحد التقریرین السابقین ه

المقام الثانی: فی أنه علی أحد التقریرین السابقین هل یحکم بتعمیم الظن من حیث الاسباب أو المرتبة  
أم فنقول: أما علی تقدیر کون العقل کاشفا عن حکم الشارع بحجیة الظن فی الجمله، فقد عرفت أن الاهمال بحسب الاسباب و بحسب المرتبة.  
و یذکر للتعمیم من جهتها وجوه.  
الاول [من طرق التعمیم] عدم المرجح لبعضها علی بعض فیثبت التعمیم، لبطلان الترجیح بلا مرجح و الاجماع علی بطلان التخییر و التعمیم بهذا الوجه یحتاج إلی ذکر ما یصلح أن یکون مرجحا و إبطاله.  
و لیعلم أنه لا بد أن یکون المعین و المرجح معینا لبعض کاف بحیث لا یلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلی الاصول محذور و إلا فوجوده لا یجدی.  
إذا تمهد هذا فنقول: ما یصلح أن یکون معینا أو مرجحا أحد أمور ثلاثة:  
الاول:  
من هذه الامور کون بعض الظنون متیقنا بالنسبة إلی الباقی، بمعنی کونه واجب العمل قطعا علی کل تقدیر، فیؤخذ به و یطرح الباقی، للشک فی حجیته.  
و بعبارة أخری: یقتصر فی القضیه المهملة المخالفة للاصل علی المتیقن و إهمال النتیجة حینئذ من حیث الکم فقط، لتردده بین الاقل المعین و الاکثر.  
و لا یتوهم:  
(أن هذا المقدار المتیقن حینئذ من الظنون الخاصة، للقطع التفصیلی بحجیته)، لاندفاعه: بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجیته بغیر دلیل الانسداد، فتأمل.  
الثانی: کون بعض الظنون أقوی من بعض، فتعین العمل علیه، للزوم الاقتصار فی مخالفة الاحتیاط اللازم فی کل واحد من محتملات التکالیف الواقعیة من الواجبات و المحرمات علی القدر.  
المتیقن.  
و هو ما کان الاحتمال الموافق للاحتیاط فیه فی غایة البعد، فإنه کلما ضعف الاحتمال  
\*\*\*\*\* [231] \*\*\*\*\*  
الموافق للاحتیاط کان إرتکابه أهون.  
الثالث: کون بعض الظنون مظنون الحجیة.  
فإنه فی مقام دوران الامر بینه و بین غیره یکون أولی من غیره، إما لکونه أقرب إلی الحجیة من غیره و معلوم أن القضیة المهملة المجملة تحمل، بعد صرفها إلی البعض بحکم العقل، علی ما هو أقرب محتملاتها إلی الواقع و إما لکونه أقرب إلی إحراز مصلحة الواقع، لان المفروض رجحان مطابقته للواقع، لان المفروض کونه من الامارات المفیدة للظن بالواقع و رجحان کونه بدلا عن الواقع.  
لان المفروض الظن بکونه طریقا قائما مقام الواقع، بحیث یتدارک مصلحة الواقع علی تقدیر مخالفته له، فإحتمال مخالفة هذه الامارة للواقع و لبدله موهوم فی موهوم.  
بخلاف إحتمال مخالفة 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 المخالفة بدل عنه و معلوم بالضرورة أن العمل بالاول أولی.  
ثم إن البعض المظنون الحجیة قد یعلم بالتفصیل، کما إذا ظن حجیة الخبر المزکی رواته بعدل واحد او حجیة 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 حجیة بعض الامارات، کالاولویة و الشهرة و الاستقراء و فتوی الجماعة الموجبة للظن.  
فإنا إذا فرضنا نتیجة دلیل الانسداد مجملة مرددة بین هذه الامور و غیرها و فرضنا الظن بعدم حجیة هذه، لزم من ذلک الظن بأن الحجة فی غیرها و إن کان مرددا بین أبعاض ذلک الغیر، فکان الاخذ بالغیر أولی من الاخذ بها، لعین ما تقدم و إن لم یکن بین أبعاض ذلک الغیر مرجح، فافهم. هذه غایة 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 بالنسبة إلی الباقی - و إن کان من المرجحات، بل لا یقال له المرجح، لکونه معلوم الحجیة تفصیلا و غیره مشکوک الحجیة، 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  
\*\*\*\*\* [232] \*\*\*\*\*  
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 الخمسة فی خبر، احتمل کون غیره حجة دونه، فلا یکون متیقن الحجیة علی کل تقدیر.  
و أما عدم کفایة هذا الخبر لندرته فهو واضح، مع أنه لو کان بنفسه کثیرا کافیا، لکن یعلم إجمالا به وجود مخصصا کثیرة و مقیدات له فی الامارات الاخر، فیکون نظیر ظواهر الکتاب فی عدم جواز التمسک بها مع قطع النظر عن غیرها، إلا أن یؤخذ بعد الحاجة إلی التعدی منها بما هو متیقن بالاضافة إلی ما بقی، فتأمل.  
و أما (المرجح الثانی) و هو کون بعضها أقوی ظنا من الباقی، ففیه: أن ضبط مرتبة خاصة له متعسر أو متعذر، لان القوة و الضعف أضافیان و لیس تعارض القوی مع الضعیف هنا فی متعلق واحد حتی یذهب الظن من الاضعف و یبقی فی الامارة الاخری.  
نعم یوجد مرتبة خاصة و هو الظن الاطمینانی الملحق بالعلم حکما، بل موضوعا، لکنه نادر التحقق.  
مع أن کون القوة معینة للقضیة المجملة محل منع، إذ لا یستحیل أن یعتبر الشارع فی حال الانسداد ظنا یکون أضعف من غیره. کما هو المشاهد فی الظنون الخاصة، فإنها لیست علی الاطلاق أقوی من غیرها بالبدیهة.  
و ما تقدم فی تقریب مرجحیة القوة 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 حجة فی الجملة و تردد أمره فی أنظارنا بین الکل و الابعاض - فلا یلزم من کونه بعضها أقوی کونه هو المجعول حجة، لانا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف و طرح الاقوی فی موارد کثیرة.  
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 بالقوة 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 ملاحظة الموارد الخاصة و عدم وجود ضابطة کلیة بحیث یوخذ بها فی ترجیح الظن المظنون الاعتبار.  
نعم لو فرض تساوی أبعاض الظنون دائما من حیث القوة و الضعف، کان ذلک المرجح بنفسه منضبطا.  
و لکن الفرض مستبعد بل مستحیل. مع أن اللازم علی هذا أن لا یعمل بکل مظنون الحجیة، بل بما یظن حجیته بظن قد ظن حجیته، لانه أبعد عن مخالفة الواقع و بدله بناء علی  
\*\*\*\*\* [233] \*\*\*\*\*  
التقریر المتقدم و أما الوجه الاول المذکور فی تقریب ترجیح مظنون الاعتبار علی غیره.  
ففیه: أولا، أنه لا أمارة تفید الظن بحجیة أمارة علی الاطلاق، فإن أکثر ما أقیم حجیة الادلة من الامارات الظنیة 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 مسألة تعیین هذا الظن المجمل.  
\* \* \*  
ثم أنه قد توهم غیر واحد أنه لیس المراد إعتبار مطلق الظن و حجیته فی مسألة تعیین القضیة المهملة و أنما المقصود ترجیح بعضها علی بعض.  
فقال بعضهم فی توضیح لزوم الاخذ بمظنون الاعتبار، بعد الاعتراف بأنه لیس المقصود هنا إثبات حجیة الظنون المظنونة الاعتبار بالامارات الظنیة القائمة علیها، لیکون الاتکال فی حجیتها علی مجرد الظن: (إن الدلیل العقلی المثبت لحجیتها هو الدلیل العقلی المذکور و الحاصل من تلک الامارات الظنیة هو ترجیح بعض الظنون علی البعض، فیمنع ذلک من إرجاع القضیة المهملة إلی الکلیة، بل یقتصر فی مفاد القضیة المهملة علی تلک الجملة.  
فالظن المفروض إنما یبعث علی صرف مفاد الدلیل المذکور إلی ذلک و عدم صرفه إلی سائر الظنون نظرا إلی حصول القوة بالنسبة إلیها، لانضمام الظن بحجیتها إلی الظن بالواقع.  
فإذا قطع العقل بحجیة الظن بالقضیة المهملة، ثم وجد الحجیة متساویة بالنظر إلی الجمیع حکم بحجیة الکل.  
و أما إذا وجدها مختلفة و کان جملة منها أقرب إلی الحجیة من الباقی نظرا إلی الظن بحجیتها دون الباقی، فلا محالة یقدم المظنون علی المشکوک و المشکوک علی الموهوم فی مقام الحیره و الجهالة، فلیس الظن مثبتا لحجیة ذلک الظن و إنما هو قاض بتقدیم جانب الحجیة فی تلک الظنون، فینصرف إلیه ما قضی به الدلیل المذکور.  
ثم اعترض: علی نفسه، بأن صرف الدلیل إلیها إن کان علی وجه الیقین ثم ما ذکر و إلا کان إتکالا علی الظن و الحاصل أنه لا قطع لصرف الدلیل إلی تلک الظنون.  
\*\*\*\*\* [234] \*\*\*\*\*  
ثم أجاب: بأن الاتکال لیس علی الظن بحجیتها و لا علی الظن بترجیح تلک الظنون علی غیرها، بل التعویل علی القطع بالترجیح.  
و توضحیه: أن قضیة دلیل الانسداد حجیة الظن علی سبیل الاهمال، فیدور الامر بین القول بحجیة الجمع و البعض، ثم الامر فی البعض یدور بین المظنون و غیره و قضیة العقل فی الدوران بین الکل و البعض هو الاقتصار علی البعض أخذا بالمتیقن.  
و لذا قال علماء المیزان: إن المهملة فی قوة الجزئیة: و لو لم یتعین البعض فی المقام و دارت الحجیة بینه و بین سائر الابعاض من غیر تفاوت فی نظر العقل، لزم الحکم بحجیة الکل، لبطلان الترجیح من غیر مرجح و أما لو کانت حجیة البعض مما فیه الکفایة مظنونة به خصوصه بخلاف الباقی، کان ذلک أقرب إلی الحجیة من غیره مما لم یقم علی حجیته دلیل. فیتعین عند العقل الاخذ به دون غیره، فإن الرجحان حینئذ قطعی وجدانی.  
و الترجیح من جهته لیس ترجیحا بمرجح ظنی و إن کان ظنا بحجیة تلک الظنون.  
فإن کون المرجح ظنیا لا یقتضی کون الترجیح ظنیا و هو ظاهر)، إنتهی کلامه، رفع مقامه.  
أقول: قد عرفت سابقا أن مقدمات دلیل الانسداد، إما أن تجعل کاشفة عن کون الظن فی الجملة حجة علینا بحکم الشارع، کما یشعر به قوله: (کان بعض الظنون أقرب إلی الحجیة من الباقی) و إما أن تجعل منشأ لحکم العقل بتعیین إطاعة الله سبحانه حین الانسداد علی وجه الظن، کما یشعر به قوله نظرا إلی حصول القوة لتلک الجملة، لانضمام الظن بحجیتها إلی الظن بالواقع.  
فعلی الاول، إذا کان الظن المذکور مرددا بین الکل و البعض اقتصر علی البعض، کما ذکره، لانه القدر المتیقن.  
و أما إذا تردد ذلک البعض بین الابعاض، فالمعین لاحد المحتملین او المحتملات لا یکون إلا بما یقطع بحجیته، کما أنه إذا احتمل فی الواقعة الوجوب و الحرمة لا یمکن ترجیح أحدهما بمجرد الظن به، إلا بعد إثبات حجیة ذلک الظن.  
بل التحقیق: أن المرجح لاحد الدلیلین عند التعارض کالمعین لاحد الاحتمالین یتوقف علی القطع بإعتباره عقلا أو نقلا و إلا فأصالة عدم إعتبار الظن لا فرق فی مجراها بین جعلهإ دلیلا و جعله مرجحا.  
هذا مع أن الظن المفروض إنما قام علی حجیة بعض الظنون فی الواقعه من حیث الخصوص،  
\*\*\*\*\* [235] \*\*\*\*\*  
لا علی تعیین الثابت حجیته بدلیل الانسداد، فتأمل.  
و أما علی الثانی، فالعقل إنما یحکم بوجوب الاطاعة علی الوجه الاقرب إلی الواقع.  
فإذا فرضنا أن مشکوک الاعتبار یحصل منه ظن بالواقع أقوی مما یحصل من الظن المظنون الاعتبار کان الاول أولی بالحجیة فی نظر العقل.  
و لذا قال صاحب المعالم:  
(إن العقل قاض بأن الظن إذا کان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة و الضعف، فالعدول عن القوی منها إلی الضعیف قبیح)، إنتهی.  
نعم لو کان قیام الظن علی حجیة بعضها مما یوجب قوتها فی نظر العقل، لانها جامعة لادراک الواقع أو بدله علی سبیل الظن بخلافه، رجع الترجیح به إلی ما ذکرنا سابقا و ذکرنا ما فیه.  
و حاصل الکلام یرجع إلی أن الظن بالاعتبار إنما یکون صارفا للقضیه إلی ما قام علیه من الظنون إذا حصل القطع بحجیته فی تعیین الاحتمالات أو صار موجبا لکون الاطاعة بمقتضاها أتم، لجمعها بین الظن بالواقع و الظن بالبدل.  
و الاول موقوف علی حجیة مطلق الظن.  
و الثانی لا إطراد له، لانه قد یعارضها قوة المشکوک الاعتبار.  
و ربما إلتزم بالاول بعض من أنکر حجیة مطلق الظن و أورده إلزاما علی القائلین بمطلق الظن، فقال کما یقولون: (یجب علینا فی کل واقعة البناء علی حکم و لعدم کونه معلوما لنا یجب فی تعیینه العمل بالظن، فکذا نقول، بعد ما وجب علینا العمل بالظن و لن نعلم تعیینه: یجب علینا فی تعیین هذا الظن العمل بالظن).  
ثم إعترض علی نفسه، بما حاصله: (إن وجوب العمل بمظنون الحجیة لا ینفی غیره.  
- فقال: - قلنا: نعم و لکن لا یکون حینئذ دلیل علی حجیة ظن آخر، إذ بعد ثبوت حجیة الظن المظنون الحجیة ینفتح باب الاحکام و لا یجری دلیلک فیه و یبقی تحت أصالة عدم الحجیة).  
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  
\*\*\*\*\* [236] \*\*\*\*\*  
الظن لان الحاجة إلی التعیین بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن.  
و بعبارة أخری: إما أن یکون مطلق الظن حجة 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 حجیة مطلق الظن تعین ترجیح مظنون الاعتبار به، إذ علی تقدیر ثبوت حجیة مطلق الظن لا تعقل ترجیح حتی یتعین الترجیح بمطلق الظن.  
ثم إن لهذا المعترض کلاما فی ترجیح مظنون الاعتبار بمطلق الظن - لا من حیث حجیة مطلق الظن حتی یقال: إن بعد ثبوتها لا مورد للترجیح - لا بأس بالاشارة إلیه و إلی ما وقع من الخلط و الغفلة منه فی المراد بالترجیح هنا.  
فقال، معترضا علی القائل بما قدمنا، من أن ترجیح أحد المحتملین عین تعیینه بالاستدلال، بقوله: (إن هذا القائل خلط بین ترجیح الشئ و تعیینه و لم یعرف الفرق بینهما.  
و لبیان هذا المطلب نقدم مقدمة، ثم نجیب عن کلامه و هی أنه لا ریب فی بطلان الترجیح بلا مرجح، فإنه مما یحکم بقبحه العقل و العرف و العادة، بل یقولون 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 بأمثلة: منها أنه لو دار أمر العبد فی أحکام السلطان المرسلة إلیه بین أمور و کان بعضها مظنونا بظن لم یعلم حجیته من طرف السلطان، صح له ترجیح المظنون و لا یجوز له الحکم بلزوم ذلک.  
و منها أنه لو أقدم علی أحد طعامان أحدهما ألذ من 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 بالجملة، 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،  
\*\*\*\*\* [237] \*\*\*\*\*  
لانسداد باب العلم و بقاء التکلیف، العمل بالظن و لا یعلم أی ظن لو عمل بالظن المظنون حجیته - أی نقض یلزم علیه.  
فإن قلت: ترجیح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا و إن کان غیره، فبینه حتی ننظر)، إنتهی کلامه.  
أقول: لا یخفی أنه لیس المراد من أصل دلیل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بین ظنون، فلا غرض إلا فی تعیینه، بحیث یحکم بأن هذا هو الذی یجب العمل به شرعا، حتی یبنی المجتهد علیه فی مقام العمل و یلتزم بمؤداه علی أنه حکم شرعی عزمی من الشارع.  
و أما دواعی إرتکاب بعض الظنون دون بعض فهی مختلفة غیر منضبطة: فقد یکون الداعی إلی الاختیار موجودا فی موهوم الاعتبار لغرض من الاغراض و قد یکون فی مظنون الاعتبار.  
فلیس الکلام إلا فی أن الظن بحجیة بعض الظنون هل یوجب الاخذ بتلک الظنون شرعا، بحیث یکون الآخذ بغیره لداع من الدواعی معاقبا عند الله فی ترک ما هو وظیفته من سلوک الطریق.  
و بعبارة أخری: هل یجوز شرعا أن یعمل المجتهد بغیر مظنون الاعتبار أم لا یجوز؟ إن قلت: لا یجوز شرعا.  
قلنا: فما الدلیل الشرعی بعد جواز العمل بالظن فی الجملة علی أن تلک المهملة غیر هذه الجزئیة.  
و إن قلت: یجوز، لکن بدل عن مظنون الاعتبار، لا جمعا بینهما، فهذا هو التخییر الذی التزم المعمم ببطلانه.  
و إن قلت: یجوز جمعا بینهما فهذا هو مطلب المعمم.  
فلیس المراد بالمرجح ما یکون داعیا إلی إرادة أحد الطرفین، بل المراد ما یکون دلیلا علی حکم الشارع.  
و من المعلوم أن هذا الحکم الوجوبی لا یکون إلا عن حجة شرعیة، فلو کان هی مجرد الظن بوجوب العمل بذلک البعض، فقد لزم العمل بمطلق الظن عند إشتباه الحکم الشرعی.  
فإذا جاز ذلک فی هذا المقام لم لا یجوز فی سائر المقامات؟ فلم قلتم إن نتیجة دلیل الانسداد حجیة الظن فی الجملة؟ و بعبارة أخری: لو إقتضی إنسداد باب العلم فی الاحکام تعیین الاحکام المجهولة بمطلق الظن، فلم منعتم إفادة ذلک الدلیل إلا لاثبات حجیة الظن فی الجملة و إن إقتضی تعیین الاحکام بالظن فی الجملة لم یوجب إنسداد باب العلم فی تعیین الظن فی الجملة الذی وجب العمل به بمقتضی الانسداد العمل فی تعیینه بمطلق الظن.  
و حاصل الکلام:  
أن المراد من المرجح هنا هو المعین و الدلیل الملزم من جانب الشارع لیس إلا.  
\*\*\*\*\* [238] \*\*\*\*\*  
فإن کان فی المقام شئ غیر الظن فلیذکر و إن کان مجرد الظن فلم تثبت حجیة مطلق الظن.  
فثبت من جمیع ذلک أن الکلام لیس فی المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحکم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذلک.  
و مما ذکرنا: یظهر ما فی آخر کلام البعض المتقدم ذکره فی توضیح مطلبه، من أن کون المرجح ظنیا لا یقتضی کون الترجیح ظنیا.  
فإنا نقول: إن کون المرجح قطعیا لا یقتضی ذلک، بل إن قام دلیل علی إعتبار ذلک المرجح شرعا کان الترجیح به قطعیا و إلا فلیس ظنیا أیضا.  
ثم إن ما ذکره الاخیر فی مقدمته، من أن الترجیح بلا مرجح قبیح، بل محال، یظهر منه خلط بین الترجیح بلا مرجح فی الایجاد و التکوین و بینه فی مقام الالزام و التکلیف. فإن الاول محال، لا قبیح و الثانی قبیح، لا محال.  
فالاضراب فی کلامه عن القبیح إلی الاستحالة لا مورد له، فافهم.  
فثبت مما ذکرنا أن تعیین الظن فی الجملة من بین الظنون بالظن غیر مستقیم.  
و فی حکمه ما لو عین بعض الظنون لاجل الظن بعدم حجیة ما سواه، کالاولویة و الاستقراء بل الشهره، حیث أن المشهور علی عدم إعتبارها، بل لا یبعد دخول الاولین تحت القیاس المنهی عنه، بل النهی عن العمل بالاولی منهما وارد فی قضیة (أبان) المتضمنة لحکم دیة أصابع المرأة.  
فإنه یظن بذلک أن الظن المعتبر بحکم الانسداد فی ما عدا هذه الثلاثة.  
و قد ظهر ضعف ذلک مما ذکرنا من عدم إستقامة تعیین القضیة المهملة بالظن.  
و نزید هنا أن دعوی حصول الظن علی عدم إعتبار هذه الامور ممنوعة، لان مستند الشهرة علی عدم إعتبارها لیس إلا عدم الدلیل عند المشهور علی إعتبارها، فیبقی تحت الاصل، لا لکونها منهیا عنها بالخصوص، کالقیاس.  
و مثل هذه الشهرة المستندة إلی الاصل لا یوجب الظن بالواقع.  
و أما دعوی کون الاولین قیاسا، فنکذبه بعمل غیر واحد من أصحابنا علیهما.  
بل الاولویة قد عمل بها غیر واحد من أهل الظنون الخاصة فی بعض الموارد.  
و منه یظهر الوهن فی دلالة قضیة (أبان) علی حرمة العمل علیها بالخصوص، فلا یبقی ظن من الروایة بحرمة العمل علیها بالخصوص.  
و لو فرض ذلک دخل الاولویة فی ما قام الدلیل علی عدم إعتباره، لان الظن الحاصل من روایة أبان متیقن الاعتبار بالنسبة إلی الاولویة، فحجیتها مع عدم حجیة الخبر الدال علی المنع عنها غیر محتملة، فتأمل.  
\*\*\*\*\* [239] \*\*\*\*\*  
ثم بعدما عرفت من عدم إستقامة تعیین القضیة المهملة بمطلق الظن، فاعلم:  
أنه قد یصح تعیینها بالظن فی مواضع: أحدها: أن یکون الظن القائم علی حجیة بعض الظنون من المتیقن إعتباره بعد الانسداد، إما مطلقا، کما إذا قام فرد من الخبر الصحیح المتیقن إعتباره من بین سائر الاخبار و سائر الامارات علی حجیة بعض ما دونه، فإنه یصیر حینئذ متیقن الاعتبار، لاجل قیام الظن المتیقن الاعتبار علی إعتباره و إما بالاضافة إلی ما قام علی إعتباره إذا ثبت حجیة ذلک الظن القائم.  
کما لو قام الاجماع المنقول علی حجیة الاستقراء مثلا، فإنه یصیر بعد إثبات حجیة الاجماع المنقول علی بعض الوجوه ظنا معتبرا.  
و یلحق به ما هو متیقن بالنسبة إلیه کالشهرة، إذا کانت متیقنة الاعتبار بالنسبة إلی الاستقراء بحیث لا یحتمل إعتباره دونها.  
لکن هذا مبنی علی عدم الفرق فی حجیة الظن بین کونه فی المسائل الفروعیة و کونه فی المسائل الاصولیة و إلا فلو قلنا إن الظن فی الجملة، الذی قضی به مقدمات دلیل الانسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعیة دون غیرها، فالقدر المتیقن إنما هو متیقن بالنسبة إلی الفروع، لا غیر.  
و ما ذکرنا سابقا، من عدم الفرق بین تعلق الظن بنفس الحکم الفرعی و بین تعلقه بما جعل طریقا إلیه، إنما هو بناء علی ما هو التحقیق من تقریر مقدمات الانسداد علی وجه یوجب حکومة العقل دون کشفه عن جعل الشارع و القدر المتیقن مبنی علی الکشف، کما سیجئ. إلا أن یدعی أن القدر المتیقن فی الفروع هو متیقن فی المسائل الاصولیة أیضا.  
الثانی: أن یکون الظن القائم علی حجیة ظن متحدا لا تعدد فیه، کما إذا کان مظنون الاعتبار منحصرا فیما قام أمارة واحدة علی حجیته، فإنه یعمل به فی تعیین المتبع و إن کان أضعف الظنون، لانه إذا إنسد باب العلم فی مسألة تعیین ما هو المتبع بعد الانسداد و لم یجز الرجوع فیها إلی الاصول حتی الاحتیاط، کما سیجئ، تعین الرجوع إلی الظن الموجود فی المسألة، فیؤخذ به، لما عرفت من أن کل مسألة إنسد فیها باب العلم و فرض عدم صحة الرجوع فیها إلی مقتضی الاصول، تعین بحکم العقل العمل بأی ظن وجد فی تلک المسألة.  
الثالث: أن یتعدد الظنون فی مسألة تعیین المتبع بعد الانسداد بحیث یقوم کل واحد منها علی إعتبار طائفة من الامارات کافیة فی الفقه.  
لکن یکون هذه الظنون القائمة کلها فی مرتبة لا یکون 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،  
\*\*\*\*\* [240] \*\*\*\*\*  
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.  
\*\*\*\*\* [241] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [242] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [243] \*\*\*\*\*  
حکم العقل.  
و المفروض عدم جریان حکم العقل فی غیر مورد العلة و هی وجود العلم الاجمالی.  
و من ذلک: یعرف الکلام فی دعوی الاولویة، 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 الشهرة و لم یعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدلیل علیهما مطلقا أو نفیه کذلک، لانهم أهل الظنون الخاصة، بل لو ادعی الاجماع - علی أن کل من عمل بجملة من الاخبار الحسان أو الشهرات لاجل العلم الاجمالی بمطابقة بعضها للواقع، لم یعمل بالباقی الخالی عن هذا العلم الاجمالی - کان فی محله.  
الثالث من طرق التعمیم ما ذکره بعض مشایخنا، طاب ثراه، من قاعدة الاشتغال بناء علی أن الثابت من دلیل الانسداد العمل بالظن فی الجملة.  
فإذا لم یکن قدر متیقن کاف فی الفقه وجب العمل بکل ظن.  
و منع جریان قاعدة الاشتغال هنا - لکون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل - فقد عرفت الجواب عنه فی بعض أجوبة الدلیل الاول من أدلة إعتبار الظن بالطریق.  
و لکن فیه: أن قاعدة الاشتغال فی مسألة العمل بالظن معارضة فی بعض الموارد بقاعدة الاشتغال فی المسألة الفرعیة.  
کما إذا اقتضی الاحتیاط فی الفروع وجوب السورة و کان ظن مشکوک الاعتبار علی عدم وجوبها، فإنه یجب مراعاة قاعدة الاحتیاط فی الفروع و قراءة السورة لاحتمال وجوبها.  
و لا ینافیه الاحتیاط فی المسألة الاصولیة، 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 السورة لاحتمال الوجوب و کونه لا علی وجه الوجوب الواقعی.  
و توضیح ذلک: أن معنی وجوب العمل بالظن وجوب تطبیق عمله علیه.  
فإذا فرضنا أنه یدل علی عدم وجوب 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 الواجبة قصد عدم الوجوب.  
نعم یجب التشرع و التدین بعدم الوجوب، سواء فعله أو  
\*\*\*\*\* [244] \*\*\*\*\*  
ترکه من باب وجوب التدین بجمیع ما علم من الشرع.  
و حینئذ فإذا تردد الظن الواجب العمل المذکور بین ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور، فمعنی وجوب ملاحظة ذلک الظن المجمل المعلوم إجمالا وجوبه أن لا یکون فعله لهذه الامور علی وجه الوجوب.  
کما لو لم یکن هذه الظنون و کان هذه الامور مباحة 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  
\*\*\*\*\* [245] \*\*\*\*\*  
بالاحتیاط لزم العسر و الحرج، إذ یجمع حینئذ بین کل مظنون الوجوب و کل مشکوک الوجوب أو موهوم الوجوب مع کونه مطابقا للاحتیاط اللازم.  
فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتیاطین معا فی الفقه تعین دفعه بعدم وجوب الاحتیاط فی مقابل الظن.  
فإذا فرض هذا الظن مجملا لزم العمل بکل ظن مما یقتضی الظن بالتکلیف 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.  
بیان ذلک: أن الثابت من مقدمتی بقاء التکلیف و عدم التمکن من العلم التفصیلی هو وجوب الامتثال الاجمالی بالاحتیاط فی إتیان کل ما یحتمل الوجوب و ترک کل ما یحتمل الحرمة.  
لکن المقدمة الثالثة النافیة للاحتیاط إنما أبطلت وجوبه علی وجه الموجبة الکلیة بأن یحتاط فی کل واقعة قابلة للاحتیاط او یرجع إلی الاصل کذلک و من المعلوم أن إبطال الموجبة الکلیة لا یستلزم صدق السالبة الکلیة.  
و حینئذ فلا یثبت من ذلک إلا وجوب العمل بالظن علی خلاف الاحتیاط و الاصول فی الجملة.  
ثم إن العقل حاکم بأن الظن القوی الاطمینانی أقرب إلی العلم عند تعذره و أنه إذا لم یمکن القطع بإطاعة مراد الشارع و ترک ما یکرهه وجب تحصیل ذلک بالظن الاقرب إلی العلم.  
\*\*\*\*\* [246] \*\*\*\*\*  
و حینئذ فکل واقعة تقتضی الاحتیاط الخاص بنفس المسألة أو الاحتیاط العام من جهة کونها إحدی المسائل التی یقطع بتحقق التکلیف فیها إن قام علی خلاف مقتضی الاحتیاط أمارة ظنیة توجب الاطمینان بمطابقة الواقع، ترکنا الاحتیاط و أخذنا بها.  
و کل واقعة لیست فیها أمارة کذلک نعمل فیها بالاحتیاط، سواء لم یوجد أمارة أصلا کالوقائع المشکوکة أو کانت و لم تبلغ مرتبة الاطمینان.  
و کل واقعة لم یمکن فیها الاحتیاط تعین التخییر فی الاول و العمل بالظن فی الثانی و إن کان فی غایة الضعف، لان الموافقه الظنیة أولی من غیرها و المفروض عدم جریان البراءة و الاستصحاب، لانتقاضهما بالعلم الاجمالی.  
فلم یبق من الاصول إلا التخییر و محله عدم رجحان أحد الاحتمالین و إلا فیؤخذ بالراجح.  
و نتیجة هذا هو الاحتیاط فی المشکوکات و المظنونات بالظن الغیر الاطمینانی إن أمکن و إلا فبالاصول و العمل بالظن فی الوقائع المظنونة بالظن الاطمینانی.  
فإذا علم المکلف قطع بأنه لم یترک القطع بالموافقة الغیر الواجب علی المکلف من جهة العسر إلا إلی الموافقه الاطمینانیة، فیکون مدار العمل علی العلم بالبراءة و الظن الاطمینانی بها.  
و أما مورد التخییر، فالعمل فیه علی الظن الموجود فی المسألة و إن کان ضعیفا فهو خارج عن الکلام، لان العقل لا یحکم فیه بالاحتیاط حتی یکون التنزل منه إلی شئ آخر، بل التخییر أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصیلی إلیهما بلا واسطة.  
و إن شئت قلت: إن العمل فی الفقه فی مورد الانسداد علی الظن الاطمینانی و مطلق الظن و التخییر، کل فی مورد خاص و هذا هو الذی یحکم به العقل المستقل.  
و قد سبق لذلک مثال فی الخارج: و هو ما إذا علمنا به وجود شیاه محرمة فی قطیع و کان أقسام القطیع بحسب إحتمال کونها مصداقا للمحرمات خمسة، قسم منها یظن کونها محرمة بالظن القوی الاطمینانی، لا أن المحرم منحصر فیه و قسم منها یظن ذلک فیها بظن قریب من الشک و التحیر و ثالث یشک فی کونها محمرمة و قسم منها فی مقابل الظن الاول و قسم منها موهوما فی مقابل الظن الثانی. ثم فرضنا فی المشکوکات.  
و هذا القسم من الموهومات ما یحتمل أن یکون واجب الارتکاب.  
و حینئذ فمقتضی الاحتیاط وجوب إجتناب الجمیع مما لا یحتمل الوجب.  
فإذا إنتفی وجوب الاحتیاط لاجل العسر و احتیج إلی إرتکاب موهوم الحرمة 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.  
\*\*\*\*\* [247] \*\*\*\*\*  
لکنک خبیر بأن هذا لیس من حجیة 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 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  
\*\*\*\*\* [248] \*\*\*\*\*  
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 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 قلة ألمشکوکات، لان أغلب المسائل یحصل فیها الظن باحد الطرفین، کما لا یخفی.  
مع أن الفرق بین الاحتیاط فی جمیعها و العمل بالاصول الجاریة فی خصوص مواردها إنما یظهر فی الاصول المخالفة 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 حجیة 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 الشرعیة نفیا  
\*\*\*\*\* [249] \*\*\*\*\*  
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 الموجودة فی خصوصیات المقام.  
فیکون کما لو إنفتح باب العلم أو الظن الخاص، فیصیر لزوم العسر حکمة فی عدم ملاحظة الشارع العلم الاجمالی فی الامتثال بعد تعذر التفصیلی، لا علة حتی یدور الحکم مدارها.  
و لکن الانصاف: أن المقدمات المذکورة لا تنتج هذه النتیجة، کما یظهر لمن راجعها و تأملها.  
نعم لو ثبت أن الاحتیاط فی المشکوکات یوجب العسر ثبتت النتیجة المذکورة، لکن عرفت فساد دعواه فی الغایة.  
کدعوی أن العلم الاجمالی المقتضی للاحتیاط الکلی إنما هو فی موارد الامارات دون المشکوکات، فلا مقتضی فیها للعدول عما یقتضیه الاصول الخاصة فی مواردها، فإن هذه الدعوة 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 العملیة وارد فیها، من حیث الرجوع فیها بعد العمل بالظن إلی الاصول اللفظیة الجاریة فی ظواهر الکتاب و السنة المتواترة و الاخبار المتیقن کونها ظنونا خاصة.  
توضیحه: أن مقدمات دلیل الانسداد تقتضی إثبات عدم جواز العمل بأکثر تلک الظواهر، للعلم الاجمالی بمخالفة ظواهرها فی کثیر من الموارد، فتصیر مجملة 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 بالمخالفة.  
مثلا إذا أردنا التمسک ب (أوفوا بالعقود)، لاثبات صحة عقد إنعقدت أمارة، کالشهرة 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 جهة عدم إمکان الاحتیاط فی بعض الموارد و کون الاحتیاط فی جمیع موارد إمکانه مستلزما للحرج، فإذا شک فی صحة عقد لم یقم علی حکمه أمارة  
\*\*\*\*\* [250] \*\*\*\*\*  
ظنیة، قیل: إن الواجب الرجوع إلی عموم الایة.  
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 نتیجة دلیل الانسداد حجیة الظن کالعلم، لیرتفع الاجمال فی الظواهر، لقیامه فی کثیر من مواردها من جهة ارتفاع العلم الاجمالی، کما لو علم تفصیلا بعض تلک الموارد، بحیث لا یبقی علم إجمالا فی الباقی، أو یدعی أن العلم الاجمالی الحاصل فی تلک الظواهر إنما هو بملاحظة موارد الامارات، فلا یقدح فی المشکوکات، سواء ثبت حجیة الظن أم لا.  
و أنت خبیر بأن دعوی النتیجة علی الوجه المذکور یکذبها مقدمات دلیل الانسداد.  
و دعوی: (إختصاص المعلوم إجمالا من مخالفة الظواهر بموارد الامارات)، مضعفة بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الامارات و مواردها.  
و قد تقدم أن المعیار فی دخول طائفة من المحتملات فی أطراف العلم الاجمالی لنراعی فیها حکمه و عدم دخولها هو تبدیل طائفه من محتملات المعلوم لها دخل فی العلم الاجمالی بهذه الطائفة المشکوک دخولها.  
فإن حصل العلم الاجمالی کانت من أطراف العلم و إلا فلا.  
و قد یدفع الاشکالان بدعوی قیام الاجماع بل الضرورة علی أن المرجع فی المشکوکات إلی العمل بالاصول اللفظیة إن کانت و إلا فإلی الاصول العملیة.  
و فیه: أن هذا الاجماع مع ملاحظة الاصول فی أنفسها و أما مع طرو العلم الاجمالی بمخالفت‌ها فی کثیر من الموارد غایة الکثرة، فالاجماع، علی سقوط العمل بالاصول مطلقا، لا علی ثبوته.  
ثم إن هذا العلم الاجمالی و إن کان حاصلا لکل أحد قبل تمییز الادلة عن غیرها، إلا أن من تعینت له الادلة و قام الدلیل القطعی عنده علی بعض الظنون عمل بمؤداها و صار المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصیل.  
کما إذا نصب أمارة طریقا لتعیین المحرمات فی القطیع الذی علم بحرمة کثیر من شیاهها، فإنه یعمل بمقتضی الامارة، ثم یرجع فی مورد فقدها إلی أصالة الحل، لان المعلوم إجمالا صار معلوما بالتفصیل.  
و الحرام الزائد علیه غیر معلوم التحقق فی أول الامر.  
و أما من لم یقم عنده الدلیل علی أمارة، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتیاط و العمل بالامارات، لا من حیث أنها أدلة، بل من حیث أنها مخالفة للاحتیاط و ترک الاحتیاط فیها موجب لاندفاع العسر، فلا دافع لذلک العلم الاجمالی لهذا الشخص بالنسبة إلی المشکوکات.  
فعلم مما ذکرنا أن مقدمات دلیل الانسداد علی تقریر الحکومة و إن کانت تامة فی الانتاج إلا  
\*\*\*\*\* [251] \*\*\*\*\*  
أن نتیجتها لا تفی بالمقصود من حجیة الظن و جعله کالعلم أو کالظن الخاص.  
و أما علی تقریر الکشف فالمستنتج منها و إن کان عین المقصود إلا أن الاشکال و النظر بل المنع فی إستنتاج تلک النتیجة.  
فإن کنت تقدر علی إثبات حجیة قسم من الخبر لا یلزم من الاقتصار علیه محذور، کان احسن و إلا فلا تتعد علی تقریر الکشف عما ذکرناه من المسلک فی آخره و علی تقدیر الحکومة ما بینا هنا أیضا من الاقتصار فی مقابل الاحتیاط علی الظن الاطمینانی بالحکم أو بطریقیة أمارة 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 تقدم فی المقدمات من سقوط الاصول عن الاعتبار، للعلم الاجمالی بمخالفة الواقع فیها - هو مطلق الظن إن وجد و إلا فالتخییر.  
و حاصل الامر عدم رفع الید عن الاحتیاط فی الدین مهما أمکن إلا مع الاطمینان بخلافه.  
و علیک بمراجعة ما قدمنا من الامارات علی حجیة الاخبار، عساک تظفر فیها بأمارات توجب الاطمینان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفا إذا أفاد الظن و إن لم یفد الاطمینان.  
بل لعلک تظفر فیها بخبر مصحح بعدلین مطابق لعمل المشهور مفید للاطمینان، یدل علی حجیة المصحح بواحد عدل، نظرا إلی حجیة قول الثقة المعدل فی تعدیله، فیصیر بمنزلة المعدل بعدلین حتی یکون المصحح بعدل واحد متبعا، بناء علی دلیل الانسداد بکلا تقریریه، لان المفروض حصول الاطمینان من الخبر القائم علی حجیة قول الثقة المعدل المستلزم لحجیة المصحح بعدل واحد، بناء علی شمول دلیل إعتبار خبر الثقة للتعدیلات، فیقضی به تقریر الحکومة و کون مثله متیقن الاعتبار من بین الامارات فیقضی به تقریر الکشف.

المقام الثالث: تعمیم الظن علی تقریر الکشف أو علی تقریر الحکومة

المقام الثالث: تعمیم الظن علی تقریر الکشف أو علی تقریر الحکومة  
فی أنه إذا بنی علی تعمیم الظن، فإن کان التعمیم علی تقریر الکشف، بأن یکون مقدمات الانسداد کاشفة عن حکم الشارع بوجوب العمل بالظن فی الجملة ثم تعمیمه بإحدی المعممات المتقدمة، فلا إشکال من جهة العلم بخروج القیاس عن هذا العموم، لعدم جریان المعمم فیه بعد وجود الدلیل علی حرمة العمل به، فیکون التعمیم بالنسبة إلی ما عداه، کما لا یخفی علی من راجع المعممات المتقدمة.  
و أما علی تقریر الحکومة، بأن یکون مقدمات الدلیل موجبة لحکومة العقل بقبح إرادة الشارع ما عدا الظن و قبح إکتفاء المکلف علی ما دونه، فیشکل توجیه خروج القیاس و کیف یجامع حکم العقل بکون الظن کالعلم مناطا للاطاعة و المعصیة و یقبح عن الآمر و المأمور التعدی عنه.  
و مع ذلک یحصل الظن او خصوص الاطمینان من القایس و لا یجوز الشارع العمل به.  
فإن المنع عن العمل بما یقتضیه العقل من الظن أو خصوص الاطمینان لو فرض ممکنا جری فی غیر القیاس فلا یکون العقل مستقلا، إذ لعله نهی عن امارة، مثل ما نهی عن القیاس بل و أزید و اختفی علینا.  
و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلک علی الشارع، إذ إحتمال صدور الممکن بالذات عن الحکیم لا یرتفع إلا بقبحه.  
و هذا من أفراد ما إشتهر من أن الدلیل العقلی لا یقبح التخصیص و منشأة لزوم التناقض.  
و لا یندفع إلا بکون الفرد الخارج عن الحکم خارجا عن الموضوع و هو التخصص.  
و عدم التناقض فی تخصیص العمومات اللفظیة إنما هو لکون العموم صوریا، فلا یلزم إلا التناقض الصوری.  
\*\*\*\*\* [253] \*\*\*\*\*  
ثم إن الاشکال هنا فی مقامین:  
أحدهما فی خروج مثل القیاس و أمثاله مما نقطع بعدم إعتباره.  
الثانی فی حکم الظن الذی قام علی عدم إعتباره ظن آخر، حیث أن الظن المانع و الممنوع متساویان فی الدخول تحت دلیل الانسداد و لا یجوز العمل بهما، فهل یطرحان أو یرجح المانع أو الممنوع منه أو یرجع إلی الترجیح؟ وجوه بل أقوال.  
أما المقام الاول [وهو خروج القیاس و أمثاله مما نقطع بعدم إعتباره]  
فقد قیل فی توجیهه أمور:  
الاول:  
ما مال إلیه أو قال به بعض، من منع حرمة العمل بالقیاس فی أمثال زماننا.  
و توجیهه، بتوضیح منا، أن الدلیل علی الحرمة إن کان هی الاخبار المتواترة معنی فی الحرمة، فلا ریب أن بعض تلک الاخبار فی مقابلة معاصری الائمة، صلوات الله علیهم، من العامة التارکین للثقلین، حیث ترکوا الثقل الاصغر الذی عنده علم الثقل الاکبر و رجعوا إلی إجتهاداتهم و آرائهم، فقاسوا و استحسنوا و ضلوا و أضلوا.  
و إلیهم أشار النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فی بیان من یأتی من بعده من الاقوام.  
فقال: (برهة یعملون بالقیاس).  
و الامیر، صلوات الله علیه، بما معناه: (إن قوما تفلتت عنهم الاحادیث أن یحفظوها و أعوزتهم النصوص أن یعوها فتمسکوا بآرائهم)، إلی آخر الروایة.  
و بعض منها إنما یدل علی الحرمة من حیث أنه ظن لا یغنی من الحق شیئا.  
\*\*\*\*\* [254] \*\*\*\*\*  
و بعض منها یدل علی الحرمة من حیث إستلزامه لابطال الدین و محق السنة، لاستلزامه الوقوع غالبا فی خلاف الواقع.  
و بعض منها یدل علی الحرمة و وجوب التوقف إذا لم یوجد ما عداه و لازمه الاختصاص بصورة التمکن من إزالة التوقف، لاجل العمل بالرجوع إلی أئمة الهدی، علیهم السلام ، أو بصورة ما إذا کانت المسألة من غیر العملیات أو نحو ذلک.  
و لا یخفی أن شیئا من الاخبار الواردة علی أحد هذه الوجوه المتقدمة، لا یدل علی حرمة العمل بالقیاس الکاشف عن صدور الحکم عموما أو خصوصا عن النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أو أحد أمنائه، صلوات الله علیهم أجمعین، مع عدم التمکن من تحصیل العلم به و لا الطریق الشرعی و دوران الامر بین العمل بما یظن أنه صدر منهم علیهم السلام و العمل بما یظن أن خلافه صدر منهم علیهم السلام ، کمقتضی الاصول المخالفة للقیاس فی موارده أو الامارات المعارضة له و ما ذکرنا واضح علی من راعی الانصاف و جانب الاعتساف.  
و إن کان الدلیل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب، کما ادعی، فنقول: إنه کذلک، إلا أن دعوی الاجماع علی الحرمة فی کل زمان ممنوعة.  
ألا تری أنه لو فرض - و العیاذ بالله - إنسداد باب الظن من الطرق السمعیة لعامة المکلفین أو لمکلف واحد بإعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام، فهل تقول: إنه یحرم علیه العمل بما یظن بواسطة القیاس أنه الحکم الشرعی المتداول بین المتشرعة و أنه مخیر بین العمل به و العمل بما یقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعی الضرورة علی ما ادعیته من الحرمة، حاشاک.  
و دعوی: (الفرق بین زماننا هذا و زمان إنطماس جمیع الامارات السمعیة) ممنوعة، لان المفروض أن الامارات السمعیة الموجودة بأیدینا لم یثبت کونها متقدمة فی نظر الشارع علی القیاس، لان تقدمها علی القیاس إن کان لخصوصیة فیها، فالمفروض بعد إنسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصیة فیها و احتمالها بل ظنها لا یجدی، بل نفرض الکلام فیما إذا قطعنا بأن الشارع لم ینصب تلک الامارات بالخصوص و إن کان لخصوصیة فی القیاس أوجبت کونه دونها فی المرتبة، فلیس الکلام إلا فی ذلک.  
و کیف کان، فدعوی الاجماع و الضرورة فی ذلک فی الجملة مسلمة و أما کلیته فلا و هذه الدعوی لیست بأولی من دعوی السید ضرورة المذهب علی حرمة العمل باخبار الآحاد.  
لکن الانصاف: أن إطلاق بعض الاخبار و جمیع معاقد الاجماعات یوجب الظن المتاخم  
\*\*\*\*\* [255] \*\*\*\*\*  
للعلم، بل العلم بأنه لیس مما یرکن إلیه فی الدین مع وجود الامارات السمعیة.  
فهو حینئذ مما قام الدلیل علی عدم حجیته، بل العمل بالقیاس المفید للظن فی مقابل الخبر الصحیح، کما هو لازم القول بدخول القیاس فی مطلق الظن المحکوم بحجیته، ضروری 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 شئ 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.  
\*\*\*\*\* [256] \*\*\*\*\*  
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: کأن غرضه، بعد فرض جعل الاصول من باب الظن و عدم وجوب العمل بالاحتیاط، أن انسداد باب العلم فی الوقائع مع بقاء التکلیف فیها یوجب عقلاالرجوع إلی طائفة من الامارات الظنیة.  
و هذه القضیة یمکن أن تکون مهملة و یکون القیاس خارجا عن حکمها، لا أن العقل یحکم بعمومها و یخرج الشارع القیاس، لان هذا عین ما فر منه من الاشکال.  
فإذا علم بخروج القیاس عن هذا الحکم، فلا بد من إعمال الباقی فی مواردها.  
فإذا وجد فی مورد أصل و أمارة - و المفروض أن الاصل لا یفید الظن فی مقابل الامارة - وجب الاخذ بها.  
و إذا فرض خلو المورد عن الامارة أخذ بالاصل، لانه یوجب الظن بمقتضاه.  
و بهذا التقریر یجوز منع الشارع عن القیاس.  
بخلاف ما لو قررنا دلیل الانسداد علی وجه یقتضی الرجوع فی کل مسألة إلی الظن الموجود فیها.  
فإن هذه القضیة لا تقبل الاهمال و لا التخصیص، إذ لیس فی کل مسألة إلا ظن واحد.  
و هذا معنی قوله فی مقام آخر: (إن القیاس مستثنی من الادلة الظنیة، لا أن الظن القیاسی مستثنی من مطلق الظن).  
و المراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لکان قابلا للدخول، لا داخلا بالفعل و إلا لم یصح بالنسبة إلی المهملة.  
هذا غایة ما یخطر بالبال فی کشف مراده.  
و فیه: أن نتیجة المقدمات المذکورة لا تتغیر بتقریرها علی وجه دون وجه، فإن مرجع ما ذکر من  
\*\*\*\*\* [257] \*\*\*\*\*  
الحکم بوجوب الرجوع إلی الامارات الظنیة فی الجملة إلی العمل بالظن فی الجملة، إذ لیس لذات الامارة مدخلیة فی الحجیة فی لحاظ العقل و المناط هو وصف الظن، سواء اعتبر مطلقا أو علی وجه الاهمال.  
و قد تقدم:  
أن النتیجة علی تقدیر الحکومة لیست مهملة، بل هی معینة للظن الاطمینانی مع الکفایة و مع عدمها فمطلق الظن و علی کلا التقدیرین لا وجه لاخراج القیاس و أما علی تقریر الکشف فهی مهملة لا یشکل معها خروج القیاس.  
إذ الاشکال مبنی علی عدم الاهمال و عموم النتیجة، کما عرفت.  
الخامس: أن دلیل الانسداد إنما یثبت حجیة الظن الذی لم یقم علی عدم حجیته دلیل. فخروج القیاس علی وجه التخصص دون التخصیص.  
توضیح ذلک: أن العقل إنما یحکم بإعتبار الظن عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم فی مقام الامتثال، لان البراءة الظنیة تقوم مقام العلمیة.  
أما إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقیاس، فلا یبقی براءة ظنیة حتی یحکم العقل بوجوبها.  
و استوضح ذلک من حکم العقل بحرمة العلم بالظن و طرح الاحتمال الموهوم عند إنفتاح باب العلم فی المسألة، کما تقدم نظیره فی تقریر اصالة حرمة العمل بالظن.  
فإذا فرض قیام الدلیل من الشارع علی إعتبار ظن و وجوب العمل به، فإن هذا لا یکون تخصیصا فی حکم العقل بحرمة العمل بالظن، لان حرمة العمل بالظن مع التمکن إنما هو لقبح الاکتفاء بما دون الامتثال العلمی مع التمکن من العلمی.  
فإذا فرض الدلیل علی إعتبار ظن و وجوب العمل به صار الامتثال فی العمل بمؤداه علمیا، فلا یشمله حکم العقل بقبح الاکتفاء بما دون الامتثال العلمی، فما نحن فیه علی العکس من ذلک.  
و فیه: أنک قد عرفت عند التکلم فی مذهب إبن قبة أن التعبد بالظن من التمکن من العلم علی وجهین:  
أحدهما: علی وجه الطریقیة بحیث لا یلاحظ الشارع فی أمره عدا کون الظن إنکشافا ظنیا للواقع بحیث لا یترتب علی العمل به عدا مصلحة الواقع علی تقدیر المطابقة.  
و الثانی: علی وجه یکون فی سلوکه مصلحة یتدارک بها مصلحة الواقع الفائتة علی تقدیر مخالفة الظن الواقع.  
و قد عرفت أن الامر بالعمل بالظن مع التمکن من العلم علی الوجه الاول قبیح جدا، لانه مخالف لحکم العقل بعدم الاکتفاء فی الوصول إلی الواقع بسلوک طریق ظنی یحتمل الافضاء إلی  
\*\*\*\*\* [258] \*\*\*\*\*  
خلاف الواقع. نعم إنما یصح التعبد علی الوجه الثانی.  
فنقول: إن الامر فیما نحن فیه کذلک، فإنه بعدما حکم العقل بإنحصار الامتثال عند فقد العلم فی سلوک الطریق الظنی.  
فنهی الشارع عن العمل ببعض الظنون إن کان علی وجه الطریقیة، بأن نهی عند فقد العلم عن سلوک هذا الطریق من حیث أنه ظن یحتمل فیه الخطأ، فهو قبیح، لانه معرض لفوات الواقع فینتقض به الغرض.  
کما کان یلزم ذلک من المر بسلوکه علی وجه الطریقیة عند التمکن من العلم، لان حال الظن عند الانسداد من حیث الطریقیة حال العلم مع الانفتاح لا یجوز النهی عنه من هذه الحیثیة فی الاول، کما لا یجوز الامر به فی الثانی.  
فالنهی عنه و إن کان مخرجا للعمل به عن ظن البراءة إلی القطع بعدمها إلا أن الکلام فی جواز هذا النهی، لما عرفت من أنه قبیح.  
و إن کان علی وجه یکشف النهی عن وجود مفسدة فی العمل بهذا الظن یغلب علی مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه، فهذا و إن کان جائز حسنا، نظیر الامر به علی هذا الوجه مع الانفتاح، فهذا یرجع إلی ما سنذکره.  
السادس: و هو الذی إخترناه سابقا.  
و حاصله: أن النهی یکشف عن وجود مفسدة غالبة علی المصلحة الواقعیة المدرکة علی تقدیر العمل به.  
فالنهی عن الظنون الخاصة فی مقابل حکم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد، نظیر الامر بالظنون الخاصة فی مقابل حکم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح.  
فإن قلت: إذا بنی علی ذلک، فکل ظن من الظنون یحتمل أن یکون فی العمل به مفسدة کذلک قلت: نعم و لکن إحتمال المفسدة لا یقدح فی حکم العقل بوجوب سلوک طریق یظن معه بالبراءة عند الانسداد.  
کما أن إحتمال وجود المصلحة المتدارکة لمصلحة الواقع فی ظن لا یقدح فی حکم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح و قد تقدم، فی آخر مقدمات الانسداد، أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع إنسداد باب العلم.  
و لا إعتبار بإحتمال کون شئ آخر هو المتعبد به غیر الظن، إذ لا یحصل من العمل بذلک المحتمل سوی الشک فی البراءة أو توهمها و لا یجوز العدول عن البراءة الظنیة إلیهما.  
و هذا الوجه و إن کان حسنا و قد إخترناه سابقا، إلا أن ظاهر أکثر الاخبار الناهیة عن القیاس أنه لا مفسدة فیه إلا الوقوع فی خلاف الواقع و إن کان بعضها ساکتا عن ذلک و بعضها ظاهرا فی  
\*\*\*\*\* [259] \*\*\*\*\*  
ثبوت المفسدة الذاتیة، إلا أن دلالة الاکثر أظهر. فهی الحاکمة علی غیرها، کما یظهر لمن راجع الجمیع.  
فالنهی راجع إلی سلوکه من باب الطریقیة و قد عرفت الاشکال فی النهی علی هذا الوجه.  
إلا أن یقال: إن النواهی اللفظیة عن العمل بالقیاس من حیث الطریقیة لا بد من حملها فی مقابل العقل المستقل علی صورة إنفتاح باب العلم بالرجوع إلی الائمة علیهم السلام.  
و الادلة القطعیة منها کالاجماع المنعقد علی حرمة العمل به حتی مع الانسداد لا وجه له غیر المفسدة الذاتیة.  
کما أنه إذا قام دلیل علی حجیة الظن مع التمکن من العلم، نحمله علی وجود المصلحة المتدارکة لمخالفة الواقع، لان حمله علی العمل من حیث الطریقیة مخالف لحکم العقل بقبح الاکتفاء بغیر العلم مع تیسره.  
الوجه السابع: هو أن خصوصیة القیاس من بین سائر الامارات هی غلبة مخالفت‌ها للواقع.  
کما یشهد به قوله علیه السلام : (إن السنة إذا قیست محق الدین) و قوله: (کان ما یفسده أکثر مما یصلحه) و قوله: (لیس شئ أبعد عن عقول الرجال من دین الله) و غیر ذلک.  
و هذا المعنی لما خفی علی العقل الحاکم بوجوب سلوک الطرق الظنیة عند فقد العلم، فهو إنما یحکم بها لادراک أکثر الواقعیات المجهولة بها.  
فإذا کشف الشارع عن حال القیاس و تبین عند العقل حال القیاس فیحکم حکما إجمالیا بعدم جواز الرکون إلیه.  
نعم إذا حصل الظن منه فی خصوص مورد، لا یحکم بترجیح غیره علیه فی مقام البراءة عن الواقع، لکن یصح للشارع المنع عنه تعبدا بحیث یظهر منه: أنی ما أرید الواقعیات التی تضمنها، فإن الظن لیس کالعلم فی عدم جواز تکلیف الشخص بترکه و الاخذ بغیره و حینئذ فالمحسن لنهی الشارع عن سلوکه علی وجه الطریقیة کونه فی علم الشارع مؤدیا فی الغالب إلی مخالفة الواقع.  
و الحاصل: أن قبح النهی عن العمل بالقیاس علی وجه الطریقیة إما أن یکون لغلبة الوقوع فی خلاف الواقع مع طرحه فینا فی الغرض و أما أن یکون لاجل قبح ذلک فی نظر الظان، حیث أن مقتضی القیاس أقرب فی نظره إلی الواقع، فالنهی عنه نقض لغرضه فی نظر الظان.  
أما الوجه الاول، فهو مفقود فی المقام، لان المفروض غلبة مخالفته للواقع.  
و أما الوجه الثانی، فهو غیر قبیح بعد إمکان حمل الظان النهی فی ذلک المورد الشخصی علی عدم إرادة الواقع منه فی هذه المسألة و لو لاجل إطراد الحکم.  
ألا تری أنه یصح أن یقول الشارع للوسواسی القاطع بنجاسة ثوبه: (ما أرید منک الصلاة بطهارة الثوب) و إن کان ثوبه فی الواقع نجسا، حسما لمادة وسواسه.  
\*\*\*\*\* [260] \*\*\*\*\*  
و نظیره: أن الوالد إذا أقام ولده الصغیر فی دکانه فی مکانه و علم منه أنه یبیع أجناسه بحسب ظنونه القاصرة، صح له منعه عن العمل بظنه.  
و یکون منعه فی الواقع لاجل عدم الخسارة فی البیع و یکون هذا النهی فی نظر الصبی به وجود النفع فی المعاملة الشخصیة إقداما منه و رضی بالخسارة و ترک العمل بما یظنه نفعا، لئلا یقع فی الخسارة فی مقامات أخر، فإن حصول الظن الشخصی بالنفع تفصیلا فی بعض الموارد لا ینافی علمه بأن العمل بالظن القیاسی منه و من غیره فی هذا المورد و فی غیره یوجب الوقوع غالبا فی مخالفة الواقع.  
و لذا علمنا ذلک من الاخبار المتواترة معنی مع حصول الظن الشخصی فی الموارد منه، إلا أنه کل مورد حصل الظن، نقول بحسب ظننا إنه لیس من موارد التخلف.  
فنحمل عموم نهی الشارع الشامل لهذا المورد علی رفع الشارع یده عن الواقع و إغماضه عن الواقع فی موارد مطابقة القیاس، لئلا یقع فی مفسدة تخلفه عن الواقع فی أکثر الموارد.  
هذا جملة ما حضرنی من نفسی و من غیری فی دفع الاشکال و علیک بالتأمل فی هذا المجال و الله العالم بحقیقة الحال.  
\*\*\*\*\* [261] \*\*\*\*\*  
المقام الثانی: فیما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن علی حرمة العمل ببعضها بالخصوص  
لا علی عدم الدلیل علی إعتباره فیخرج مثل الشرة القائمة علی عدم حجیة الشهرة، لان مرجعها إلی إنعقاد الشهرة علی عدم الدلیل 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  
\*\*\*\*\* [262] \*\*\*\*\*  
العام لا یصلح دلیلا لخروج الآخر مع تساویهما فی قابلیة الدخول من حیث الفردیة.  
و نظیر ما نحن فیه: ما تقرر فی الاستصحاب، من أن مثل 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 حیئنذ 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)، معارضة بأنا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوک الطریق الممنوع، فلو کان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلک.  
و حل ذلک: أن الظن بعدم إعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دلیل الانسداد و لا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.  
ثم إن الدلیل العقلی یفید القطع بثبوت الحکم بالنسبة إلی جمیع أفراد موضوعه.  
فإذا تنافی دخول فردین فإما أن یکشف عن فساد ذلک الدلیل و إما أن یجب طرحهما، لعدم حصول القطع من ذلک الدلیل العقلی بشئ منهما و إما أن یحصل القطع بدخول أحدهما فیقطع بخروج الاخر، فلا معنی للتردید بینهما و حکومة أحدهما علی الاخر.  
\*\*\*\*\* [263] \*\*\*\*\*  
فما مثلنا به المقام، من إستصحاب طهارة الماء و إستصحاب نجاسة 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 مسألة تعارض الاستصحابین - إلی وجوب العمل بالعام تعبدا إلی أن یحصل الدلیل علی التخصیص.  
إلا أن یقال: إن القطع بحجیة المانع عین القطع بعدم حجیة الممنوع، لان معنی حجیة کل شئ وجوب الاخذ بمؤداه.  
لکن القطع بحجیة الممنوع التی هی نقیض مؤدی المانع مستلزم للقطع بعدم حجیة المانع.  
فدخول المانع لا یستلزم خروج الممنوع و إنما هو عین خروجه، فلا ترجیح و لا تخصیص.  
بخلاف دخول الممنوع، فإن یستلزم خروج المانع، فیصیر ترجیحا من غیر مرجح، فافهم.  
و الاولی أن یقال: إن الظن بعدم حجیة الامارة الممنوعة لا یجوز کما عرفت سابقا فی (الوجه السادس) - ان یکون من باب الطریقیة، بل لا بد أن یکون من جهة إشتمال الظن الممنوع علی مفسدة غالبة علی مصلحة إدراک الواقع.  
و حینئذ فإذا ظن بعدم إعتبار فقد الظن بإدراک الواقع، لکن مع الظن بترتب مفسدة غالبة، فیدور الامر بین المصلحة المظنونة و المفسدة المظنونة، فلا بد من الرجوع إلی الاقوی.  
فإذا ظن بالشهرة نهی الشارع عن العمل بالاولویة، فیلاحظ مرتبة هذا الظن.  
فکل أولویة فی المسألة کان أقوی مرتبة من ذلک الظن الحاصل من الشهرة أخذ به و کل أولویة کان أضعف منه وجب طرحه.  
و إذا لم یتحقق الترجیح بالقوة حکم بالتساقط، لعدم 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 المسألة و إلا تعین العمل به لعدم التعارض.

الامر الثالث: لا فرق بین الظن من أمارة علی حکم وأم

الامر الثالث: لا فرق بین الظن من أمارة علی حکم و أمارة متعلقة بألفاظ الدلیل  
أنه لا فرق فی نتیجة مقدمات دلیل الانسداد بین الظن الحاصل أولا من الامارة بالحکم الفرعی الکلی کالشهرة أو نقل الاجماع علی حکم و بین الحاصل به من أمارة متعلقة بألفاظ الدلیل.  
کأن یحصل الظن، من قوله تعالی: (فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً)، بجواز التیمم بالحجر مع وجود التراب الخالص، بسبب قول جماعة من أهل اللغة: (إن الصعید هو مطلق وجه الارض).  
ثم إن الظن المتعلق بالالفاظ علی قسمین ذکرناهما فی بحث حجیة الظواهر.  
أحدهما: ما یتعلق بتشخیص الظواهر، مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعیة و بأن الامر ظاهر فی الوجوب لاجل الوضع و أن الامر عقیب الحظر ظاهر فی الاباحة الخاصة أو فی مجرد رفع الحظر و هکذا.  
و الثانی: ما یتعلق بتشخیص إرادة الظواهر و عدمها، کأن یحصل ظن بإرادة المعنی المجازی أو أحد معانی المشترک لاجل تفسیر الراوی مثلا أو من جهة کون مذهبه مخالفا لظاهر الروایة.  
و حاصل القسمین الظنون غیر الخاصة المتعلقة بتشخیص الظواهر أو المرادات و الظاهر حجیتها عند کل من قال بحجیة مطلق الظن لاجل الانسداد.  
و لا یحتاج إثبات ذلک إلی إعمال دلیل الانسداد فی نفس المظنون المتعلقة 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 الامارة المتعلقة بمعانی الالفاظ عند إنسداد باب العلم فی الاحکام.  
و هل یعمل بذلک الظن فی سائر الثمرات المترتبة علی تعیین معنی اللفظ فی غیر مقام تعیین الحکم الشرعی الکلی، کالوصایا و الاقاریر و النذرو؟ فیه إشکال.  
و الاقوی العدم، لان مرجع  
\*\*\*\*\* [265] \*\*\*\*\*  
العمل بالظن فیها إلی العمل بالظن فی الموضوعات الخارجیة المترتبة علیها الاحکام الجزئیة الغیر المحتاجة إلی بیان الشارع حتی یدخل فیما إنسد فیه باب العلم.  
و سیجئ عدم إعتبار الظن فیها.  
نعم من جعل الظنون المتعلقة بالالفاظ من الظنون الخاصة مطلقا لزمه الاعتبار فی الاحکام و الموضوعات و قد مر تضعیف هذا القول عند الکلام فی الظنون الخاصة.  
و کذا لا فرق بین الظن الحاصل بالحکم الفرعی الکلی من نفس الامارة أو عن أمارة متعلقة بالالفاظ و بین الحصل بالحکم الفرعی الکلی من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجی، ککون الراوی عادلا او مؤمنا حال الروایة و کون زرارة هو إبن أعین، لا إبن لطیفة و کون علی بن الحکم هو الکوفی، بقرینة روایة أحمد بن محمد عنه.  
فإن جمیع ذلک و إن کان ظنا بالموضوع الخارجی، إلا أنه لما کان منشاء للظن بالحکم الفرعی الکلی الذی إنسد فیه باب العلم عمل به من هذه الجهة و إن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلک الرجل أو بتشخیصه عند إطلاق إسمه المشترک.  
و من هنا تبین أن الظنون الرجالیة معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن فی الاحکام و لا یحتاج إلی تعیین أن إعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها فی الشهادة أو فی الروایة و لا یقتصر علی أقوال أهل الخبرة، بل یقتصر علی تصحیح الغیر للسند و إن کان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحکم الفرعی الکلی.  
و ملخص هذا الامر الثالث أن کل ظن تولد منه الظن بالحکم الفرعی الکلی فهو حجة من هذه الجهة، سواء کان الحکم الفرعی واقعیا أو کان ظاهریا، کالظن بحجیة الاستصحاب تعبدا و بحجیة الامارة الغیر المفیدة للظن الفعلی بالحکم و سواء تعلق الظن أولا بالمطالب العملیة أو غیرها أو بالامور الخارجیة من غیر إستثناء فی سبب هذا الظن.  
و وجهه واضح، فإن مقتضی النتیجة هو لزوم الامتثال الظنی و ترجیح الراجح علی المرجوح فی العمل.  
حتی أنه لو قلنا به خصوصیة فی بعض الامارات بناء علی عدم التعمیم فی نتیجة دلیل الانسداد، لم یکن فرق بین ما تعلق تلک الامارة بنفس الحکم أو بما یتولد منه الظن بالحکم.  
و لا إشکال فی ذلک أصلا إلا أن یغفل غافل عن مقتضی دلیل الانسداد فیدعی الاختصاص بالبعض دون البعض من حیث لا یشعر.  
و ربما تخیل بعض أن العمل بالظنون المطلقة فی الرجال غیر مختص بمن یعمل بمطلق الظن فی الاحکام، بل المقتصر علی الظنون الخاصة فی الاحکام أیضا عامل بالظن المطلق فی الرجال.  
\*\*\*\*\* [266] \*\*\*\*\*  
و فیه نظر یظهر للمتتبع لعمل العلماء فی الرجال، فإنه یحصل القطع بعدم بنائهم فیها علی العمل بکل أمارة.  
نعم لو کان الخبر المظنون الصدور مطلقا أو بالظن الاطمینانی من الظنون الخاصة لقیام الاخبار أو الاجماع علیه، لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمینانی منه فی الرجال، کالعامل بالظن المطلق فی الاحکام.  
ثم إنه قد ظهر بما ذکرنا أن الظن فی المسائل الاصولیة العملیة حجة بالنسبة إلی ما یتولد منه من الظن بالحکم الفرعی الواقعی أو الظاهری.  
\* \* \*  
و ربما منع منه غیر واحد من مشایخنا رضوان الله علیهم.  
و ما استند إلیه أو یصح الاستناد إلیه للمنع 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 حجیة الظن فی الجمیع و یندرج فیها المسائل الاصولیة و إما أن یجری فی خصوص المسائل الفرعیة، فیثبت به إعتبار الظن فی خصوص الفروع، لکن الظن بالمسألة الاصولیة یستلزم الظن بالمسألة الفرعیة التی تبتنی عیها و هذه الوجوه بین ما لا یصح و بین منا لا یجدی.  
أما الاول، فهو غیر صحیح، لان المسائل الاصولیة التی ینسد فیها باب العلم لیست فی أنفسها من الکثرة بحیث یستلزم من إجراء الاصول فیها محذور کان یلزم من إجراء الاصول فی المسائل الفرعیة التی إنسد فیها باب العلم، لان ما کان من المسائل الاصولیة یبحث فیها عن کون شئ حجة، کمسألة حجیة الشهرة و نقل الاجماع و أخبار الاحاد، أو عن کونه مرجحا، فق إنفتح فیها باب العلم و علم الحجة منها من غیر الحجة و المرجح منها من غیره بإثبات حجیة الظن فی المسائل الفرعیة إذ بإثبات ذلک المطلب حصل الدلالة العقلیة علی أن ما کان من الامارات داخلة فی نتیجة دلیل الانسداد فهو حجة.  
و قس علی ذلک معرفة المرجح، فإنا قد علمنا بدلیل الانسداد أن کلا من المتعارضین إذا اعتضد بما یوجب قوته علی غیره من جهة من الجهات فهو راجح علی صاحبه مقدم علیه فی العمل.  
\*\*\*\*\* [267] \*\*\*\*\*  
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 مقتضی دلیل الانسداد فی الفروع حجیة الظن الحاصل بها من الامارة إبتداء و الظن المتولد من أمارة موجودة فی مسألة لفظیة.  
و یلحق بهما بعض المسائل العقلیة، مثل وجوب المقدمة و حرمة الضد و إمتناع إجتماع الامر و النهی و الامر مع العلم بإنتفاء شرطه و نحو ذلک مما یستلزم الظن به الظن بالحکم الفرعی، فإنه یکفی فی حجیة الظن بها بإجراء دلیل الانسداد 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.  
فالباقی منها الذی یحتاج فی إثبات حجیة الظن فیها إلی إجراء دلیل الانسداد فی خصوص الاصول لیس فی الکثرة بحیث یلزم من العمل بالاصول و طرح الظن الموجود فیها محذور و إن کانت فی أنفسها کثیرة، ثمل المسائل الباحثة عن حجیة 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  
\*\*\*\*\* [268] \*\*\*\*\*  
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.  
\*\*\*\*\* [269] \*\*\*\*\*  
و ما ذکر من کون اللازم منه هو الظن بالحکم الفرعی الظاهری صحیح.  
إلا أن ما ذکر - من أن إنسداد باب العلم فی الاحکام الواقعیة و بقاء التکلیف بها و عدم جواز الرجوع فیها إلی الاصول لا یقتضی إلا إعتبار الظن بالحکم الفرعی الواقعی - ممنوع، بل المقدمات المذکورة، کما عرفت غیر مرة، إنما تقتضی إعتبار الظن بسقوط تلک الاحکام الواقعیة و فراغ الذمة منها.  
فإذا فرضنا مثلا أنا ظننا بحکم العصیر لا واقعا، بل من حیث قام علیه ما لا یفید الظن الفعلی بالحکم الواقعی.  
فهذا الظن یکفی فی الظن بسقوط الحکم الواقعی للعصیر.  
بل لو فرضنا أنه لم یحصل ظن بحکم واقعی أصلا و إنما حصل الظن بحجیة أمور لا تفید الظن، فإن العمل بها یظن معه سقوط الاحکام الواقعیة 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 الشهرة و الاجماع، نظرا إلی أن المسألة من المستحدثات، فدعوی الاجماع فیها مساوقة لدعوی الشهرة.  
و ثانیا، لو سلمنا الشهرة، لکنه لاجل بناء المشهور علی الظنون الخاصة، کأخبار الآحاد و الاجماع المنقول.  
و حیث أن المتبع فیها الادلة الخاصة و کانت أدلتها کالاجماع و السیرة علی حجیة أخبار الآحاد مختصة بالمسائل الفرعیة بقیت المسائل الاصولیة تحت أصالة حرمة العمل بالظن و لم یعلم بل و لم یظن من مذهبهم الفرق بین الفروع و الاصول، بناء علی مقدمات الانسداد و إقتضاء العقل کفایة الخروج الظنی عن عهدة التکالیف الواقعیة.  
و ثالثا، سلمنا قیام الشهرة و الاجماع المنقول علی عدم الحجیة علی تقدیر الانسداد، لکن المسالة أعنی کون مقتضی الانسداد هو العمل بالطن مطلقا أو فی خصوص الفروع عقلیة و الشهرة و نقل الاجماع إنما تفیدان الظن فی المسائل التوقیفیه دون العقلیة.  
و رابعا، إن حصول الظن بعدم الحجیة منع تسلیم دلالة دلیل الانسداد علی الحجیة لا یجتمعان، فتسلیم دلیل الانسداد یمنع من حصول الظن.  
و خامسا، سلمنا حصول الظن، لکن غایة الامر دخول المسألة فیما تقدم من قیام الظن علی عدم حجیة ظن و قد عرفت أن المرجع فیه إلی متابعة الظن الاقوی، فراجع.

الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاکتفاء بالظن ف

الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاکتفاء بالظن فی الخروج عن عهدة الاحکام  
ان الثابت بمقدمات دلیل الانسداد هو الاکتفاء بالظن فی الخروج عن عهدة 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 الجمعة أو الظهر جاز لنا تعیین الواجب الواقعی بالظن.  
فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب علی تقدیر وجوب الظهر واقعا، لکن لا یلزم من ذلک حجیة الظن فی مقام العمل علی ذبق ذلک الظن، فإذا ظننا بعد مضی مقدار من الوقت بأنا قد أتینا بالجمعة فی هذا الیوم، لکن احتمل نسیانها فلا یکفی الظن بالامتثال من هذه الجهة، بمعنی أنه إذا لم نأت بها فی الواقع و نسیانها قام الظن بالاتیان مقام العمل به، بل یجب بحکم الاصل وجوب الاتیان بها.  
و کذلک لو ظننا بدخول الوقت و أتینا بالجمعة فلا یقتصر علی هذا الظن بمعنی عدم العقاب علی تقدیر مخالفة الظن للواقع بإتیان الجمعة قبل الزوال.  
و بالجملة إذا ظن المکلف بالامتثال و براءة ذمته و سقوط الواقع، فهذا الظن إن کان مستندا إلی الظن فی تعیین الحکم الشرعی کان المکلف فیه معذورا مأجورا علی تقدیر المخالفة للواقع و إن کان مستندا إلی الظن بکون الواقع فی الخارج منه منطبقا علی الحکم الشرعی فلیس معذورا، بل یعاقب علی ترک الواقع أو ترک الرجوع إلی القواعد الظاهریة التی هی المعول لغیر العالم.  
و مما ذکرنا تبین: أن الظن بالامور الخارجیة عند فقد العلم بإنطباقها علی المفاهیم الکلیة التی تعلق بها الاحکام الشرعیة لا دلیل علی إعتباره و أن دلیل الانسداد إنما یعذر الجاهل فیما إنسد فیه باب العلم، لفقد الادلة المنصوبة من الشارع أو إجمال ما وجد منها و لا یعذر الجاهل بالامتثال من  
\*\*\*\*\* [271] \*\*\*\*\*  
غیر هذه الجهة، فإن المعذور فیه هو الظن بأن قبلة العراق ما بین المشرق و المغرب.  
أما الظن بوقوع الصلاة إلیه فلا یعذر فیه.  
فظهر إندفاع توهم أنه إذا بنی علی الامتثال الظنی للاحکام الواقعیة فلا یجدی إحراز العلم بإنطباق الخارج علی المفهوم، لان الامتثال یرجع بالاخرة إلی الامتثال الظنی، حیث أن الظان بکون القبلة ما بین المشرق و المغرب إمتثاله للتکالیف الواقعیة ظنی، علم بما بین المشرق و المغرب أو ظن.  
و الحاصل: أن حجیة الظن فی تعیین الحکم بمعنی معذوریة الشخص مع المخالفة لا تستلزم حجیته فی الانطباق بمعنی معذوریته لو لم یکن الخارج منطبقا علی ذلک الذی عین و إلا لکان الاذن فی العمل بالظن فی بعض شروط الصلاة أو أجزائها یوجب جوازه فی سائرها و هو بدیهی البطلان.  
فعلم أن قیاس الظن بالامور الخارجیة علی المسائل الاصولیة و اللغویة و إستلزامه الظن بالامتثال قیاس مع الفارق، لان جمیع هذه یرجع إلی شئ واحد هو الظن بتعیین الحکم.  
ثم من المعلوم عدم جریان دلیل الانسداد فی نفس الامور الخارجیة، لانها غیر منوطة بأدلة و أمارات مضبوطة حتی یدعی طرو الانسداد فیها فی هذا الزمان، فیجری دلیل الانسداد فی أنفسها، لان مرجعها لیس إلی الشرع و لا إلی مرجع آخر منضبط.  
نعم قد یوجد فی الامور الخارجیة ما لا یبعد إجراء نظیر دلیل الانسداد فیه، کما فی موضوع الضرر الذی أنیط به أحکام کثیرة، من جواز التیمم و الافطار و غیرهما، فیقال: إن باب العلم بالضرر منسد غالبا، إذ لا یعلم غالبا إلا بعد تحققه.  
فإجراء أصالة عدمه فی تلک یوجب المحذور و هو الوقوع فی الضرر غالبا، فتعین إناطة الحکم فیه بالظن.  
هذا إذا أنیط الحکم بنفس الضرر و أما إذ أنیط بموضوع الخوف فلا حاجة إلی ذلک. بل یشمل حینئذ الشک أیضا.  
و یمکن أن یجری مثل ذلک فی مثل العدالة و النسب و شبههما من الموضوعات التی یلزم من إجراء الاصول فیها مع عدم العلم الوقوع فی مخالفه الواقع کثیرا، فافهم.

الامر الخامس فی إعتبار الظن فی أصول الدین

اشارة

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

القسم الثانی: الذی یجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

القسم الثانی: الذی یجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به  
أما الثانی، فحیث کان المفروض عدم وجوب تحصیل المعرفة العلمیة، کان الاقوی القول بعدم وجوب العمل فیه بالظن لو فرض حصوله و وجوب التوقف فیه، للاخبار الکثیرة الناهیة عن القول بغیر علم و الآمرة بالتوقف و أنه: (إذا جاء کم ما تعلمون فقولوا به و إذا جاء کم ما لا تعلمونه فها و أهوی بیده إلی فیه).  
و لا فرق فی ذلک بین أن یکون الامارة الواردة فی تلک المسألة خبرا صحیحا أو غیره.  
قال شیخنا الشهید الثانی فی المقاصد العلیة - بعد ذکر أن المعرفة بتفاصیل البرزخ و المعاد غیر لازم - : (و أما ما ورد عنه، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه 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.  
\*\*\*\*\* [275] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [276] \*\*\*\*\*  
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 کذا عمومات وجوب التفقه فی الدین الشامل للمعارف بقرینة إستشهاد الامام علیه السلام بها، لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق علیه السلام و عمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذکره و معرفة النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و الامام علیه السلام.  
و معرفة ما جاء به النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم علی کل قادر یتمکن من تحصیل العلم، فیجب الفحص حتی یحصل الیأس: فإن حصل العلم بشئ من هذه التفاصیل اعتقد و تدین و إلا توقف و لم یتدین بالظن لو حصل له.  
و من هنا قد یقال: إن الاشتغال بالعلم المتکفل لمعرفة الله و معرفة أولیائه، صلوات الله علیهم، أهم من الاشتغال بعلم المسائل العلمیة، بل هو المتعین، لان العمل یصح عن تقلید، فلا یکون الاشتغال بعلمه إلا کفائیا بخلاف المعرفة، هذا.  
و لکن الانصاف ممن جانب الاعتساف یقتضی الاذعان بعدم التمکن من ذلک إلا للاوحدی من الناس، لان المعرفة المذکورة لا تصحل إلا بعد تحصیل قوة إستنباط المطالب من الاخبار و قوة نظریة أخری لئلا یأخذ بالاخبار المخالفة للبراهین العقلیة و مثل هذا الشخص مجتهد فی الفروع قطعا، فیحرم علیه التقلید.  
و دعوی جوازه له للضرورة لیس بأولی من دعوی جواز ترک الاشتغال بالمعرفة التی لا تحصل غالبا بالاعمال المبتنیة علی التقلید. هذا إذا لم یتعین علیه الافتاء و المرافعة لاجل قلة المجتهدین و أما فی مثل زماننا فالامر واضح.  
فلا تغتر حینئذ بمن قصر إستعداده أو همته عن تحصیل مقدمات إستنباط المطالب الاعتقادیة الاصولیة و العلمیة عن الادلة العقلیة و النقلیة، فیترکها مبغضا لها، لان الناس أعداء ما جهلوا و یشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذکره و أوصاف حججه، صلوات الله علیهم، بنظر فی الاخبار لا یعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلا عن معرفة الخاص من العام و بنظر فی المطالب العقلیة لا یعرف به البدیهیات منها و یشتغل فی خلال ذلک بالتشنیع علی حملة الشریعة العملیة و إستهزائهم بقصور الفهم و سوء النیة، فیسأتیهم أنباء ما کانوا به یستهزء ون.  
هذا کله حال وجوب المعرفة مستقلا.  
\*\*\*\*\* [277] \*\*\*\*\*  
و أما إعتبار ذلک فی الاسلام أو الایمان فلا دلیل علیه، بل یدل علی خلافه الاخبار الکثیرة المفسرة لمعنی الاسلام و الایمان.  
ففی روایة محمد بن سالم عن أبی جعفر، علیه السلام ، المرویة فی الکافی: (إن الله، عز و جل بعث محمدا، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم وَ هُوَ بِمَکَّةَ عَشْرَ سِنِینَ وَ لَمْ یَمُتْ بِمَکَّةَ فِی تِلْکَ الْعَشْرِ سِنِینَ أَحَدٌ یَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً ص رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِإِقْرَارِهِ وَ هُوَ إِیمَانُ التَّصْدِیقِ، فإن الظاهر أن حقیقة الایمان التی یخرج الانسان بها عن حد الکفر الموجب للخلود فی النار لم تتغیر بعد إنتشار الشریعة.  
نعم ظهر فی الشریعة أمور صارت ضروریة الثبوت من النبی، صلی الله علیه و سلم، فیعتبر فی الاسلام عدم إنکارها.  
لکن هذا لا یوجب التغییر، فإن المقصود أنه لم یعتبر فی الایمان ازید من التوحید و التصدیق بالنبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و بکونه رسولا صادقا فیما یبلغ.  
و لیس المراد معرفة تفاصیل ذلک و إلا لم یکن من آمن بمکة من أهل الجنة أو کان حقیقة الایمان بعد إنتشار الشریعة غیرها فی صدر الاسلام.  
و فی روایة سلیم بن قیس عن أمیر المؤمنین، علیه السلام : (إن أدنی ما یکون به العبد مؤمنا أن یعرفه الله تبارک و تعالی إیاه، فیقر له بالطاعة و یعرفه نبیه فیقر له بالطاعة و یعرفه إمامه و حجته فی أرضه و شاهده علی خلقه فیقر له بالطاعة.  
فقلت له: یا أمیر المؤمنین! و إن جهل جمیع الاشیاء إلا ما وصفت؟ قال: نعم) و هی صریحة فی المدعی.  
و فی روایة 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 شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِیتَاءُ الزَّکَاةِ وَ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ.  
ثُمَّ سَکَتَ قَلِیلًا ثُمَّ قَالَ:  
وَ الْوَلَایَةُ مَرَّتَیْنِ ثُمَّ قَالَ هَذَا الَّذِی فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْعِبَادِ لَا یَسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَیَقُولَ أَلَّا زِدْتَنِی عَلَی مَا افْتَرَضْتُ عَلَیْکُمْ وَ لَکِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللَّهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَنَّ سُنَناً حَسَنَةً جَمِیلَةً یَنْبَغِی لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا  
هَذَا الَّذِی فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْعِبَادِ لَا یَسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَیَقُولَ أَلَّا زِدْتَنِی عَلَی مَا افْتَرَضْتُ عَلَیْکُمْ وَ لَکِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللَّهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَنَّ سنة حَسَنَةً یَنْبَغِی لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا).  
و نحوها روایة عیسی بن السری، (قلت لابی عبدالله علیه السلام : حدثنی عما بنیت علیه  
\*\*\*\*\* [278] \*\*\*\*\*  
دعائم الاسلام التی إذا أخذت بها زکی عملی و لم یضرنی جهل ما جهلت بعده؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، صلی الله علیه و آله و الاقرار بما جاء من عند الله و حق فی الاموال الزکاة و الولایة التی أمر الله بها ولایة 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 مِیتَةً جَاهِلِیَّةً).  
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 روایة أَبِی الْیَسَعِ قَالَ:  
قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام أَخْبِرْنِی بِدَعَائِمِ الْإِسْلَامِ الَّتِی لَا یَسَعُ أَحَداً التَّقْصِیرُ عَنْ مَعْرِفَةِ شَیْ‌ءٍ مِنْهَا الَّتی مَنْ قَصَّرَ عَنْ مَعْرِفَةِ 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 شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِیمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ حَقٌّ فِی الْأَمْوَالِ الزَّکَاةُ وَ الْوَلَایَةُ الَّتِی أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا وَلَایَةُ آلِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله ).  
و فی روایة إسماعیل: قال:  
سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام عَنِ الدِّینِ الَّذِی لَا یَسَعُ الْعِبَادَ جَهْلُهُ  
فَقَالَ:  
الدِّینُ وَاسِعٌ وَ لَکِنَّ الْخَوَارِجَ ضَیَّقُوا عَلَی أَنْفُسِهِمْ بجَهْلِهِمْ  
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 عَلَیْه .  
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  
\*\*\*\*\* [279] \*\*\*\*\*  
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 آلِه 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 آلِه 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 قَائِمَة 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 معرفة حق الامام بمعرفة کونه إماما مفترض الطاعة.  
\*\*\*\*\* [280] \*\*\*\*\*  
و یکفی فی التصدیق بما جاء به النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه 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 الجنة و النار إجمالا، مع تأمل فی إعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسمانی من تلک الامور فی الایمان المقابل للکفر الموجب للخلود فی النار، للاخبار المتقدمة المستفیضة و السیرة المستمرة، فإنا نعلم بالوجدان جهل کثیر من الناس بها من أول البعثة إلی یومنا هذا.  
و یمکن أن یقال: إن المعتبر هو عدم إنکار هذه 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 روایة زرارة عن أبی عبدالله علیه السلام : (لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا) و نحوها غیرها.  
و یؤیدها ما عن کتاب الغیبة للشیخ، قدس سره ، بأسناده عن الصادق علیه السلام : (إن جماعة یقال لهم الحقیة و هم الذین یقسمون بحق علی و لا یعرفون حقه و فضله و هم یدخلون الجنة).  
و بالجملة، فالقول بأنه یکفی فی الایمان الاعتقاد به وجود الواجب الجامع للکمالات المنزه عن النقائص و بنبوة محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و بإمامة الائمة، علیهم السلام و البراءة من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانی الذی لا ینفک غالبا عن الاعتقادات السابقة غیر بعید، بالنظر إلی الاخبار و السیرة المستمرة.  
و أما التدین بسائر الضروریات ففی إشتراطه أو کفایة 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 المحصلة للاعتقاد و قد عرفت أن الاقوی عدم الجواز العمل بغیر العلم فی القسم الثانی.

القسم الاول؛ الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد

اشارة

القسم الاول:  
الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد  
و أما القسم الاول الذی یجب فیه النظر لتحصیل الاعتقاد، فالکلام فیه یقع تارة بالنسبة إلی القادر علی تحصیل العلم و أخری بالنسبة 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 بنبوة نبینا محمد، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أو بإمامة أحد من الائمة، صلوات الله علیهم، فلا یجوز له الاقتصار، فیجب علیه مع التفطن لهذه المسألة زیادة النظر و یجب علی العلماء أمره بزیادة النظر لیحصل له العلم إن لم یخافوا علیه الوقوع فی خلاف الحق، لانه حینئذ یدخل فی قسم العاجز عن تحصیل العلم بالحق، فإن بقاء ه علی الظن بالحق أولی من رجوعه إلی الشک أو الظن بالباطل فضلا عن العلم به.  
و الدلیل علی ما ذکرنا جمیع الآیات و الاخبار الدالة علی وجوب الایمان و التفقه و العلم و المعرفة و التصدیق و الاقرار و الشهادة و التدین و عدم الرخصة فی الجهل و الشک و متابعة الظن و هی أکثر من أن تحصی.  
و أما الموضع الثانی، فالاقوی فیه بل المتعین الحکم بعدم الایمان، للاخبار المفسرة للایمان  
\*\*\*\*\* [282] \*\*\*\*\*  
بالاقرار و الشهادة و التدین و المعرفة و غیر ذلک من العبائر الظاهرة فی العلم.  
و هل هو کافر مع ظنه بالحق؟ فیه وجهان، من إطلاق ما دل علی أن الشاک و غیر المؤمن کافر و ظاهر ما دل من الکتاب و السنة علی حصر المکلف فی المؤمن و الکافر و من تقیید کفر الشاک فی غیر واحد من الاخبار بالجحود فلا یشمل ما نحن فیه و دلالة الاخبار المستفیضة علی ثبوت الواسطة بین الکفر و الایمان و قد أطلق علیه فی الاخبار الضلال، لکن أکثر الاخبار الدالة علی الواسطة مختصة بالایمان بالمعنی الاخص، فیدل علی أن من المسلمین من لیس بمؤمن و لا بکافر، لا علی ثبوت الواسطة بین الاسلام و الکفر، نعم بعضها قد یظهر منه ذلک.  
و حینئذ فالشاک فی شئ مما یعتبر فی الایمان بالمعنی الاخص لیس بمؤمن و لا کافر، فلا یجری علیه أحکام الایمان.  
و أما الشاک فی شئ مما یعتبر فی الاسلام بالمعنی الاعم، کالنبوة و المعاد، فإن إکتفینا فی الاسلام بظاهر الشهادتین و عدم الانکار ظاهرا و إن لم یعتقد باطنا فهو مسلم و إن إعتبرنا فی الاسلام الشهادتین مع إحتمال الاعتقاد علی طبقهما حتی یکون الشهادتان أمارة علی الاعتقاد الباطنی فلا إشکال فی عدم إسلام الشاک لو علم منه الشک، فلا یجری علیه أحکام المسلمین، من جواز المناکحة و التوارث و غیرهما.  
و هل یحکم بکفره و نجاسته حینئذ فیه إشکال من تقیید کفر الشاک فی غیر واحد من الاخبار بالجحود.  
هذا کله فی الظان بالحق و أما الظان بالباطل، فالظاهر. کفره.  
بقی الکلام فی أنه إذا لم یکتف بالظن و حصل الجزم من تقلید، فهل یکفی ذلک أو لا بد من النظر و الاستدلال؟ ظاهر الاکثر الثانی، بل إدعی علیه العلامة، قدس سره ، فی الباب الحادی عشر الاجماع، حیث قال: (أجمع العلماء علی وجوب معرفة الله و صفاته الثبوتیة و ما یصح علیه و ما یمتنع عنه و النبوة و الامامة و المعاد بالدلیل لا بالتقلید).  
فأن صریحه أن المعرفة بالتقلید غیر کافیة و مثلها عبارة الشهید الاول و المحقق الثانی.  
و أصرح منهما عبارة المحقق فی المعارج، حیث إستدل علی بطلان التقلید بأنهإ جزم فی غیر محله.  
لکن مقتضی إستدلال العضدی علی منع التقلید بالاجماع علی وجوب معرفة الله و أنها لا تحصل بالتقلید هو أن الکلام فی التقلید الغیر المفید للمعرفة و هو الذی یقتضیه أیضا ما ذکره شیخنا فی العدة، کما سیجئ کلامه و کلام الشهید فی  
\*\*\*\*\* [283] \*\*\*\*\*  
القواعد من عدم جواز التقلید فی العقلیات و لا فی الاصول الضروریة من السمعیات و لا فی غیرها مما لا یتعلق به عمل و یکون المطلوب فیها العلم، کالتفاضل بین الانبیاء السابقة.  
و یعضده أیضا ظاهر ما عن شیخنا البهائی فی حاشیة الزبده من أن النزاع فی جواز التقلید و عدمه یرجع إلی النزاع فی کفایة الظن و عدمها.  
و یؤیده أیضا إقتران التقلید فی الاصول فی کلماتهم بالتقلید فی الفروع، حیث یذکرون فی أرکان الفتوی أن المستفتی فیه هی الفروع دون الاصول.  
لکن الظاهر عدم المقابلة التامة بین التقلیدین، إذ لا یعتبر فی التقلید فی الفروع حصول الظن، فیعمل المقلد مع کونه شاکا و هذا غیر معقول فی أصول الدین التی یطلب فیها الاعتقاد حتی یجری فیه الخلاف.  
و کذا لیس المراد من کفایة التقلید هنا کفایته عن الواقع مخالفا کان فی الواقع أو موافقا کما فی الفروع، بل المراد کفایة التقلید فی الحق و سوقط النظر به عنه، إلا أن یکتفی فیها بمجرد التدین ظاهرا و إن لم یعتقد.  
لکنه بعید. ثم إن ظاهر کلام الحاجبی و العضدی إختصاص الخلاف بالمسائل العقلیة.  
و هو فی محله، بناء علی ما إستظهرنا منهم، من عدم حصول الجزم من التقلید، لان الذی لا یفید الجزم من التقلید إنما هو فی العقلیات المبتنیة علی الاستدلالات العقلیة.  
و أما النقلیات، فالاعتماد فیها علی قول المقلد، کالاعتماد علی قول المخبر الذی قد یفید الجزم بصدقه بواسطة القرائن و فی الحقیقة یخرج هذا عن القلید.  
و کیف کان فالاقوی کفایة الجزم الحاصل من التقلید، لعدم الدلیل علی إعتبار الزائد علی المعرفة و التصدیق و الاعتقاد و تقییدها بطریق خاص لا دلیل علیه.  
مع أن الانصاف: أن النظر و الاستدلال بالبراهین العقلیة للشخص المتفطن لوجوب النظر فی الاصول لا یفید بنفسه الجزم، لکثرة الشبه الحادثة فی النفس و المدونة فی الکتب، حتی أنهم ذکروا شبها یصعب الجواب عنها للمحققین الصارفین لاعمارهم فی فن الکلام، فکیف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لاجل تصحیح عقائدة، لیشتغل بعد ذلک بأمور معاشه و معاده، خصوصا و الشیطان یغتنم الفرصة لالقاء الشبهات و التشکیک فی البدیهیات و قد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم و لم یحصلوا منها شیئا إلا القلیل.  
\* \* \*

المقام الثانی فی غیر المتمکن من العلم

المقام الثانی فی غیر المتمکن من العلم  
و الکلام فیه تارة فی تحقق موضوعه فی الخارج و أخری فی أنه یجب علیه مع الیأس من العلم تحصیل الظن أم لا و ثالثة فی حکمه الوضعی قبل الظن و بعده.  
أما الاول، فقد یقال فیه بعدم وجود العاجز، نظرا إلی العمومات الدالة علی حصر الناس فی المؤمن و الکافر، مع ما دل علی خلود الکافرین بأجمعهم فی النار، بضمیمة حکم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فیکشف ذلک عن تقصیر کل غیر مؤمن و أن من تراه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمکن من تحصیل العلم بالحق و لو فی زمان ما و إن صار عاجزا قبل ذلک أو بعده و العقل لا یقبح عقاب مثل هذا الشخص.  
و لهذا إدعی غیر واحد فی مسألة التخطئة و التصویب الاجماع علی أن المخطئ فی العقائد غیر معذور.  
لکن الذی یقتضیه الانصاف: شهادة الوجدان بقصور بعض المکلفین.  
و قد تقدم عن الکلینی ما یشیر إلی ذلک و سیجئ من الشیخ، قدس سره ، فی العدة من کون العاجز عن التحصیل بمنزلة البهائم. هذا مع ورود الاخبار المستفیضة بثبوت الواسطة بین المؤمن و الکافر.  
و قضیه مناظرة زرارة و غیره مع الامام، علیه السلام ، فی ذلک مذکورة فی الکافی.  
و مورد الاجماع، علی أن المخطی ء آثم، هو المجتهد الباذل جهده بزعمه، فلا ینافی کون الغافل و الملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غیر آثم.  
و أما الثانی، فالظاهر فیه عدم وجوب تحصیل الظن علیه، لان المفروض عجزه عن الایمان و التصدیق المأمور به و لا دلیل آخر علی عدم جوازإ الوقف و لیس المقام من قبیل الفروع فی وجوب العمل بالظن مع تعذر 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 جَاءَکُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ فَهَا).  
نعم لو رجع الجاهل بحکم هذه المسألة إلی العالم و رأی العالم منه التمکن من تحصیل الظن بالحق و لم یخف علیه إفضاء نظره الظنی إلی الباطل، فلا یبعد وجوب إلزامه بالتصحیل، لان  
\*\*\*\*\* [285] \*\*\*\*\*  
إنکشاف الحق و لو ظنا، أولی من البقاء علی الشک فیه.  
و أما الثالث، فإن لم یقر فی الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر کفره و إن أقر به مع العلم بأنه شاک باطنا فالظاهر عدم إسلامه، 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 روایة 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 زُرَارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا یَکْفُرُ إِذَا جَحَد).  
و فی روایة أخری: (لو أن الناس إذا جهلوا و قفوا و لم یجحدوا لم یکفروا).  
ثم إن جحود الشاک یحتمل أن یراد به إظهار عدم 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 یؤید هذا روایة زرارة الواردة فی تفسیر قوله تعالی: (ِوَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ)، عن أبی جعفر علیه السلام قال: (قَوْمٌ کَانُوا مُشْرِکِینَ،  
فَقَتَلُوا مِثْلَ حَمْزَةَ وَ جَعْفَرٍ وَ أَشْبَاهِهِمَا من المؤمنین ثُمَّ إنهم دَخَلُوا بَعْدُ فِی الْإِسْلَامِ فَوَحَّدُوا اللَّهَ وَ تَرَکُوا الشِّرْکَ وَ لَمْ یَعْرِفُوا الْإِیمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَیَکُونُوا مُؤْمِنِینَ فَیَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَ لَمْ یَکُونُوا عَلَی جُحُودِهِمْ فَیَکْفُرُوا فَیَجِبَ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَی تِلْکَ الْحَالة إِمَّا یُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا یَتُوبُ عَلَیْهِم .  
و قریب منها غیرها.  
\* \* \*  
و لنختم الکلام بذکر کلام السید الصدر الشارح للوافیة، فی أقسام المقلد فی أصول الدین، بناء علی القول بجواز التقلید و أقسامه، بناء علی عدم جوازه.  
قال: (إن أقسام المقلد علی القول بجواز التقلید ستة، لانه إما أن یکون مقلدا فی مسألة حقة أو فی باطل.  
و علی التقدیرین إما أن یکون جازما بها أو ضانا و علی  
\*\*\*\*\* [286] \*\*\*\*\*  
تقدیری التقلید فی الباطل إما أن یکون إصراره علی التقلید مبتنیا علی عناد و تعصب بأن حصل له طریق علم إلی الحق فما سلکه و إما لا. فهذه أقسام ستة.  
فالاول:  
و هو من قلد فی مسألة حقة جازما بها. مثلا، قلد فی وجود الصانع و صفاته و عدله، فهذا مؤمن و استدل علیه بما تقدم حاصله.  
من أن التصدیق معتبر من ای طریق حصل إلی أن قال: - الثانی: من قلد فی مسألة حقة ظانا بها من دون جزم، فالظاهر إجراء حکم المسلم علیه فی الظاهر، إذ لیس حاله بأدون من حال المنافق، سیما إذا کان طالبا للجزم مشغولا بتحصیله فمات قبل ذلک.  
أقول: هذا مبنی علی أن 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 الحجة فی یوم القیامة.  
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 آلِه 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 الدلالة أصر علی التقلید أو رجع و لم یحصل له کمال الاستدلال بعد أولا.  
فهذه أقسام أربعة عشر.  
الاول التقلید فی الحق جازما مع العلم بوجوب النظر و الاصرار، فهذا مؤمن  
\*\*\*\*\* [287] \*\*\*\*\*  
فاسق، لاصراره علی ترک الواجب.  
الثانی: هذه الصورة مع ترک الاصرار و الرجوع، فهذا مؤمن غیر فاسق الثالث: المقلد فی الحق الظان مع الاصرار و الظاهر أنه مؤمن مرجی فی الاخرة و فاسق، للاصرار.  
الرابع: هذه الصورة 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 ارادة قول المشهور، فالاولی الحکم بعد إیمانهم علی المشهور، کما یقتضیه إطلاق معقد إجماع العلامة فی أول باب الحادی عشر، لان الایمان عندهم المعرفة الحاصلة 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 غیر عناد و لا إصرار، فهذا أیضا کافر.  
ثم ذکرک الباقی و قال: إن حکمها یظهر مما سبق).  
أقول: مقتضی هذا القول الحکم بکفرهم، لانهم، أولی به من السابقین.  
\* \* \*  
بقی الکلام فیما نسب إلی الشیخ فی العدة من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو، فلا بد من نقل عبارة العدة، فنقول: قال فی باب التقلید، بعدما ذکر إستمرار السیره علی التقلید فی الفروع و الکلام فی عدم جواز التقلید فی الاصول، مستدلا بأنه لا خلاف فی أنه یجب علی العامی معرفة الصلاة و أعدادها: (و إذا کان لا یتم ذلک إلا بعد معرفة الله و معرفة عدله و معرفة النبوه وجب أن لا یصح التقلید فی ذلک).  
ثم اعترض: بأن السیرة کما جرت له علی تقدیر المقلدین فی الفروع کذلک  
\*\*\*\*\* [288] \*\*\*\*\*  
جرت علی تقدیر المقلدین فی الاصول عدم الانکار علیهم.  
فأجاب: بأن علی بطلان التقلید فی الاصول أدلة عقلیة و شرعیة من کتاب و سنة و غیر ذلک و هذا کاف فی النکیر.  
ثم قال: إن المقلد للحق فی أصول الدیانات و إن کان مخطئنا فی تقلیده غیر مؤاخذ به و أنه معفو عنه.  
و إنما قلنا ذلک لمثل هذه الطریقة التی قدمناها، لانی لم أجد أحدا من الطائفة و لا من الائمة، علیهم السلام ، قطع مولاة من یسمع قولهم و اعتقد مثل إعتقادهم إن لم یستند ذلک إلی حجة من عقل أو شرع.  
ثم اعترض: علی ذلک بان ذلک لا یجوز، لانه یؤدی إلی الاغراء بما لا یأمن أن یکون جهلا.  
و أجاب: یمنع ذلک، لان هذا المقلد لا یمکنه أن یعلم سقوط العقاب عنه فیستدیم الاعتقاد، لانه إنما یمکنه معرفة ذلک إذا عرف الاصول و قد فرضنا أنه مقلد فی ذلک کله، فکیف یکون إسقاط العقاب مغریا و إنما یعلم ذلک غیره من العلماء الذین حصل لهم العلم بالاصول و سبروا أحوالهم أن العلماء لم یقطعوا موالاتهم و لا أنکروا علیهم و لا یسوغ ذلک لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم و ذلک یخرجه من باب الاغراء و هذا القدر کاف فی هذا الباب إن شاء الله.  
و أقوی مما ذکرنا أنه لا یجوز التقلید فی الاصول إذا کان للمقلد طریق إلی العلم به، إما علی جملة أو تفصیل.  
و من لیس له قدرة علی ذلک أصلا فلیس بمکلف و هو بمنزلة البهائم التی لیست مکلفة بحال)، إنتهی.  
و ذکر، عند الاحتجاج علی حجیة أخبار الآحاد، ما هو قریب من ذلک.  
قال: (و أما ما یرویه قوم من المقلدة، فالصحیح الذی أعتقده أن المقلد للحق و إن کان مخطئا معفو عنه و لا أحکم فیه بحکم الفساق، فلا یلزم علی هذا ترک ما نقلوه)، إنتهی.  
أقول: ظاهر کلامه، قدس سره ، فی الاستدلال علی منع التقلید بتوقف معرفة الصلاة و أعدادها علی معرفة أصول الدین، أن الکلام فی القلد الغیر الجازم و حینئذ فلا دلیل علی العفو.  
\*\*\*\*\* [289] \*\*\*\*\*  
و ما ذکره من عدم قطع العلماء و الائمة موالاتهم مع المقلدین، بعد تسلیمه و الغض عن إمکان کون ذلک من باب الحمل علی الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم، لا یدل علی العفو و إنما یدل علی کفایة التقلید.  
و إمساک النکیر علیهم فی ترک النظر و الاستدلال إذا لم یدل علی وجوبه علیهم، لما اعترف به قبل ذلک من کفایة النکیر المستفاد من الادلة الواضحة علی بطلان التقلید فی الاصول، لم یدل علی العفو من هذا الواجب المستفاد من الادلة، فلا دلیل علی العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.  
و التحقیق أن إمساک النکیر لو ثبت و لم یحتمل کونه لحمل أمرهم علی الصحة و لعملهم بالاصول دلیل علی عدم الوجوب، لان وجود الادلة لا 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 للمعرفة الجزمیة بعقائده، بل قد عرفت إحتمال کفره، لعموم أدلة کفر الشاک.  
و أما الغیر المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو القاصر عن تحصیل الجزم فهو معذور فی الاخرة 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 المعرفة.  
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 العقلیة.

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

اشارة

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

المقام الاول:

الجبر بالظن الغیر المعتبر  
المقام الاول:  
الجبر بالظن الغیر المعتبر  
فنقول: عدم إعتباره إما أن یکون من جهة ورود النهی عنه بالخصوص کالقیاس و نحوه و إما من جهة دخوله تحت عمومات أصالة حرمة العمل بالظن.  
و أما 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 جهة إفادته للظن بالمضمون کالخبر إذا قلنا بکونه حجة بالخصوص لوصف کونه مظنون الصدور، فأفاد تلک الامارة الغیر المعتبرة الظن بصدور ذلک الخبر إنجبر قصور سنده به.  
إلا أن یدعی أن الظاهر إشتراط حجیة ذلک الخبر بإفادته للظن بالصدور، لا مجرد کونه مظنون الصدور و لو حصل الظن  
\*\*\*\*\* [291] \*\*\*\*\*  
بصدوره من غیر سنده و بالجملة فالمتبع هو ما یفهم من دلیل حجیة المجبور.  
و من هنا لا 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 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  
\*\*\*\*\* [292] \*\*\*\*\*  
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 یخفی بعده، لان المنهی عنه لیس إلا خبر الفاسق المفید للظن، إذ لا 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.  
\*\*\*\*\* [294] \*\*\*\*\*  
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 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 بشئ، 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.  
\*\*\*\*\* [295] \*\*\*\*\*  
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  
\*\*\*\*\* [297] \*\*\*\*\*  
و الدلیل لیس إلا أن الدلیل مقتض لتعین العمل به و المرجح رافع للمزاحم عنه.  
فلکل منهما مدخل فی العلة التامة لتعین العمل به.  
فإذا کان إستعمال القیاس محظورا و أنه لا یعبأ به فی الشرعیات کان وجوده کعدمه غیر مؤثر، مع أن مقتضی الاستناد فی الترجیح به إلی إفادته للظن کونه من قبیل الجزء لمقتضی تعیین العمل، لا من قبیل دفع المزاحم، فیشترک مع الدلیل المنضم إلیه فی الاقتضاء. هذا کله علی مذهب غیر القائلین بمطلق الظن.  
و أما علی مذهبهم:  
فیکون القیاس تمام المقتضی بناء علی کون الحجة عندهم الظن الفعلی، لان الخبر المنضم إلیه لیس له مدخل فی حصول الظن الفعلی بمضمونه. نعم قد یکون الظن مستندا إلیهما فیصیر من قبیل جزء المتقضی.  
و یؤید ما ذکرنا بل یدل علیه إستمرار سیرة أصحابنا الامامیة، رضوان الله علیهم، فی الاستنباط علی هجره و ترک الاعتناء بما حصل لهم من الظن القیاسی أحیانا، فضلا عن أن یتوقفوا فی التخییر بین الخبرین المعارضین مع عدم مرحج آخر أو الترجیح بمرجح موجود إلی أن یبحثوا عن القیاس.  
کیف و لو کان کذلک لاحتاجوا إلی عنوان مباحث القیاس و البحث فیه بما یقتضی البحث عنها علی تقدیر الحجیة.

و أما القسم الآخر و هو الظن الغیر المعتبر، لاجل بقائه تحت أصالة حرمة العمل.

اشارة

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

أما المقام الاول [وهو الترجیح بالظن الغیر المتعبر فی الدلالة]

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

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

فتفصیل القول فیه أن اصالة عدم التقیة - إن کان المستند فیها أصل العدم فی کل حادث، بناء علی أن دواعی التقیة التی هی من قبیل الموانع لاظهار الحق حادثة - تدفع بالاصل، فالمرجع بعد  
\*\*\*\*\* [299] \*\*\*\*\*  
معارضة هذا الاصل فی کل خبر بمثله فی الاخر هو التساقط و کذلک لو إستندنا فیها إلی أن ظاهر حال المتکلم بالکلام، خصوصا الامام، علیه السلام ، فی مقام إظهار الاحکام التی نصب لاجلها هو بیان الحق و قلنا بأن إعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن الفعلی المفروض سقوطه من الطرفین.  
و حینئذ فإن عملنا بمطلق الظن فی تشخیص التقیة و خلافها - بناء علی حجیة الظن فی هذا المقام، لاجل الحاجة إلیه من جهة العلم بصدور کثیر من الاخبار تقیة و أن الرجوع إلی أصالة عدمها فی کل مورد یوجب الافتاء بکثیر مما صدر تقیة، فتعین العمل بالظن، أو لانا نفهم مما ورد فی ترجیح ماخالف العامة علی ما وافقهم کون ذلک من أجل کون الموافقة مظنة للتقیة، فتعین العمل بما هو أبعد عنها بحسب کل أمارة - کان ذلک الظن دلیلا مستقلا فی ذلک المقام و خرج عن کونه مرجحا.  
و لو إستندنا فیها إلی الظهور المذکور و اشترطنا فی إعتباره عدم الظن علی خلافه، کان الخبر الموافق لذلک الظن حجة سلیمة عن المعارض لا عن المزاحم کما عرفت نظیره فی المقام الاول.  
و إن إستندنا فیها إلی الظهور النوعی، نظیر ظهور فعل المسلم فی الصحیح و ظهور تکلم المتکلم فی کونه قاصدا، لا هازلا و لم یشترط فی إعتباره الظن الفعلی و لا عدم الظن بالخلاف، تعارض الظاهران، فیقع الکلام فی الترجیح بهذا الظن المفروض و الکلام فیه یعلم مما سیجئ.

أما المقام الثالث و هو ترجیح السند بمطلق الظن

أما المقام الثالث و هو ترجیح السند بمطلق الظن  
فالکلام فیه أیضا مفروض فیما إذا لم نقل بحجیة الظن المطلق و لا بحجیة الخبرین بشرط إفادة الظن و لا بشرط عدم الظن علی خلافه، إذ یخرج الظن المفروض علی هذه التقادیر عن المرجحیة بل یصیر حجة مستقلة علی الاول، سواء کان حجیة المتعارضین 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 الحجیة علی الاخیرین، فیتعین أن الکلام فی مرجحیته فیما إذا قلنا بحجیة کل منهما من حیث الظن النوعی کما هو مذهب الاکثر.  
و الکلام یقع تارة فی الترجیح بالظن فی مقام لولاه لحکم بالتخییر و أخری فی الترجیح به فی مقام المرجحات المنصوصة فی الاخبار العلاجیة.  
أما الکلام فی الاول و ملخصه:  
\*\*\*\*\* [300] \*\*\*\*\*  
أنه لا ریب فی أن مقتضی الاصل عدم الترجیح، کما أن الاصل عدم الحجیة.  
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 بالادلة الاربعة و العمل به لا علی هذا الوجه محرم إذا إستلزم مخالفة القاعدة أو الاصل الذی یرجع إلیه علی تقدیر فقد هذا الظن.  
فالوجه المتقضی لتحریم العمل بالظن مستقلا من التشریع أو مخالفة الاصول القطعیة الموجودة فی المسألة جار بعینه فی الترجیح بالظن و الایات و الاخبار الناهیة عن القول بغیر علم کلها متساویة النسبة إلی الحجیة و إلی المرجحیة.  
و قد عرفت فی الترجیح بالقیاس أن المرجح یحدث حکما شرعیا لم یکن مع عدمه و هو وجوب العمل بموافقته عینا، مع کون الحکم لا معه هو التخییر أو الرجوع إلی 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 الثلاثة أعنی الجبر و الوهن و الترجیح، هو الظن الذی لم یعلم إعتباره.  
فالترجح به من حیث السند أو الدلالة ترجیح بأمر خارجی.  
و هذا لا دخل له بمسألة أخری إتفاقیة 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 روایة أو غیر ذلک، أو من حیث الدلالة، کالعام علی المطلق و الحقیقة علی المجاز و المجاز علی الاضمار و غیر ذلک.  
و بعبارة أخری، الترجیح بالمرجحات الداخلیة من جهة النسد إتفاقی و استفاض نقل الاجمع من الخاصة و العامة علی وجوب العمل بأقوی الدلیلین عن الاخر.  
و الکلام هنا فی المرجحات الخارجیة المعاضدة لمضمون أحد الخبرین الموجبة لصیرورة مضمونه اقرب إلی الواقع من مضمون الاخر.  
نعم لو کشف تلک الامارة عن مزیة داخلیة لاحد الخبرین علی الاخر من حیث سنده أو دلالته دخلت فی المسألة الاتفاقیة 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 بالشهرة و الاجمع المنقول إذا کشفا عن مزیة داخلیة فی سند أحد الخبرین أو دلالته مما لا ینبغی الخلاف فیه.  
نعم لو لم یکشفا عن ذلک إلا ظنا، ففی حجیته أو  
\*\*\*\*\* [301] \*\*\*\*\*  
إلحاقه بالمرجح الخارجی وجهان، أقواهما الاول، کما سیجئ  
\* \* \*  
و کیف کان فالذی یمکن أن یستدل به للترجیح بمطلق الظن الخارجی وجوه.  
الاول:  
قاعدة الاشتغال، لدوران الامر بین التخییر و تعیین الموافق للظن.  
و توهم:  
(إنه قد یکوئن الطرف المخالف موافقا للاحتیاط اللازم فی المسألة الفرعیة فیعارض الاحتیاط فی المسألة الاصولیة بل یرجح علیه فی مثل المقام، کما نبهنا علیه عند الکلام فی معممات نتیجة دلیل الانسداد)، مدفوع بأن المفروض فیما نحن فیه عدم وجوب الاخذ بما وافق الاحتیاط من الخبرین لولا الظن: لان الاخذ به، إن کان من جهة إقتضاء المورد للاحتیاط، فقد ورد علیه حکم الشارع بالتخییر المرخص للاخذ بخلاف الاحتیاط و براءة الذمة من الواقع فی حکم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له.  
و لهذا یحکم بالتخییر أیضا و إن کان أحدهما موافقا للاستصحاب و 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 الدالة علی وجوب الاخذ بما وافق الاحتیاط و طرح ما خالفه، ففیه ما تقرر فی محله من عدم نهوض تلک الاخبار لتخصیص الاخبار الدالة علی التخییر.  
بل هنا کلام آخر و هو أن حجیة الخبر المرجوح فی المقام و جواز الاخذ به یحتاج إلی توقیف، إذ لا یکفی فی ذلک ما دل علی حجیة 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 مسألة البراءة و الاشتغال.  
و تمام الکلام فی خاتمة الکتاب فی مبحث التراجیح إن شاء الله تعالی.  
الثانی: ظهور الاجماع علی ذلک، کما إستظهره بعض مشایخنا، فتراهم یستدلون فی موارد الترجیح ببعض المرجحات الخارجیة بإفادته للظن بمطابقة أحد الدلیلین للواقع، فکان الکبری و هی وجوب الاخذ بمطلق ما یفید الظن علی طبق أحد الدلیلین مسلمة عندهم.  
و ربما یستفاد ذلک من الاجماعات المستفیضة 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 لامارة غیر معتبرة، کالاستقراء و الاولویة الظنیة مثلا، علی تقدیر عدم إعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلک  
\*\*\*\*\* [302] \*\*\*\*\*  
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 حجیة نفس المرجح مستقلا.  
نعم الانصاف: أن بعض کلماتهم یستفاد منه أن العبرة فی الترجیح بصیرورة مضمون أحد الخبرین بواسطة المرجح أقرب إلی الواقع من مضمون الآخر.  
و قد إستطهر 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 بموافقة 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 المدینة، إلا أن یقال أیضا: إن ذلک کاشف عن مرجح داخلی فی احد الخبرین.  
و بالجملة 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 بأمارة أجنبیة توجب قوة مضمونها.  
ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الکلمات بمرجحیة الظن المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرین، فلا أقل من کونه مظنونا و الظاهر وجوب العمل به فی مقابل التخییر و إن لم یجب العمل به فی مقابل الاصول.  
و سیجئ بیان ذلک إن شاء الله تعالی.  
الثالث: ما یظهر من بعض الاخبار، من أن المناط فی الترجیح کون أحد الخبرین أقرب مطابقة للواقع، سواء کان لمرجح داخلی کالاعدلیة مثلا أو لمرجح خارجی کمطابقته لامارة توجب کون مضمونه أقرب إلی الواقع من مضمون الاخر: مثل ما دل علی الترجیح بالاصدقیة فی الحدیث، کما فی مقبولة إبن حنظلة، فإنا نعلم أن وجه الترجیح بهذه الصفة لیس إلا کون الخبر الموصوف بها أقرب إلی الواقع من الخبر الغیر الوصوف بها، لا لمجرد کون راوی أحدهما أصدق و لیس هذه الصفة مثل الاعدلیة و شبهه‌ا فی إحتمال کون العبرة  
\*\*\*\*\* [303] \*\*\*\*\*  
بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص.  
و لذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البینة دون الحاصل من مطلق الوثاقة، لان صفة الصدق لیست إلا المطابقة للواقع. فمعنی الاصدق هو الاقرب إلی الواقع. فالترجیح بها یدل علی أن العبرة بالاقربیة من أی سبب حصلت.  
و مثل ما دل علی ترجیح أوثق الخبرین، فإن معنی الاوثقیة شدة الاعتماد علیه و لیس إلا لکون خبره أوثق.  
فإذا حصل هذا المعنی فی أحد الخبرین من مرجح خارجی اتبع.  
و مما یستفاد منه المطلب علی وجه الظهور ما دل علی ترجیح أحد الخبرین علی الاخر بکونه مشهورا بین الاصحاب بحیث یعرفه کلهم و کون الاخر غیر مشهور الروایة 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 الروایة لا یوجب ذلک ضرورة، بل المراد وجود ریب فی غیر المشهور یکون منتفیا فی الخبر المشهور و هو احتمال وروده علی بعض الوجوه أو عدم صدوره رأسا.  
و لیس المراد بالریب مجرد الاحتمال و لو موهوما، لان الخبر المجمع علیه یحتمل فیه أیضا من حیث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة فی غیر المشهور، غایة الامر کونه فی المشهور فی غایة 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 نسبة 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 بأمارة توجب الظن بمطابقته و مخالفة معارضه للواقع نسبته إلی معارضه تلک النسبة.  
و لعله لذا عللل تقدیم الخبر المخالف للعامة علی الموافق بأن ذاک لا یحتمل إلا الفتوی و هذا یحتمل التقیة، لان الریب الموجود فی الثانی منتف فی الاول.  
و کذا کثیر من المرجحات الراجعة إلی وجود إحتمال فی أحدهما مفقود علما أو ظنا فی الاخر، فتدبر.  
فکل خبر من المتعارضین یکون فیه ریب لا یوجد فی الاخر أو یوجد و لا یعد لغایة ضعفه ریبا، فذاک الاخر مقدم علیه.  
\*\*\*\*\* [304] \*\*\*\*\*  
و اظهر من ذلک کله، فی إفادة الترجیح بمطلق الظن، ما دل من الاخبار العلاجیة علی الترجیح بمخالفة العامة، بناء علی أن الوجه فی الترجیح بها أحد وجهین: أحدهما: کون الخبر المخالف أبعد من التقیة، کما علل به الشیخ و المحقق.  
فیستفاد منه إعتبار کل قرینة خارجیة توجب أبعدیة أحدهما عن خلاف الحق و لو کانت مثل الشهرة و الاستقراء، بل یستفاد منه عدم إشتراط الظن فی الترجیح، بل یکفی تطرق إحتمال غیر بعید فی أحد الخبرین بعید فی الاخر، کما هو مفاد الخبر المتقدم الدال علی ترجیح ما لا ریب فیه علی ما فیه الریب بالنسبة إلی معارضه.  
لکن هذا الوجه لم ینص علیه فی الاخبار و إنما هو شئ مستنبط منها، ذکره الشیخ و من تأخر عنه.  
نعم فی روایة عبید بن زرارة:  
(مَا سَمِعْتَ مِنِّی یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِیهِ التَّقِیَّةُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّی لَا یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِیَّةَ فِیه)، دلالة علی ذلک.  
الثانی: کون الخبر المخالف أقرب من حیث المضمون إلی الواقع.  
و الفرق بین الوجهین: أن الاول کاشف عن وجه صدور الخبر و الثانی کاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.  
و هذا الوجه لما نحن فیه منصوص فی الاخبار، مثل تعلیل الحکم المذکور فیها بقولهم علیهم السلام : (فإن الرشد فی خلافهم) و ما (ما خالف العامة ففیه الرشاد).  
فإن هذه القضیه قضیه غالبیة لا دائمیة، فیدل علی أنه یکفی فی الترجیح الظن بکون الرشد فی مضمون أحد الخبرین.  
و یدل علی هذا التعلیل أیضا ما ورد فی صورة عدم وجدان المفتی بالحق فی بلد، من قوله: (إئت فقیه البلد فاستفته فی أمرک، فإذا أفتاک بشئ فخذ بخلافه، فإن الحق فیه).  
و أصرح من الکل فی التعلیل بالوجه المذکور مرفوعة أبی إسحاق الارجانی إلی أبی عبدالله علیه السلام.  
قال: قال علیه السلام : (أتدری لم أمرتم بالاخذ بخلاف ما یقوله العامة؟ فقلت: لا أدری: فقال: إن علیا، علیه السلام ، لم یکن یدین الله بدین إلا خالف علیه الامة إلی غیره، إرادة لابطال أمره و کانوا یسألون أمیر المؤمنین، علیه السلام ، عن الشئ الذی لا یعلمونه، فإذا أفتاهم بشئ جعلوا له ضدا من عند أنفسهم لیلبسوا علی الناس).  
و یصدق هذا الخبر سیرة أهل الباطل مع الائمة، علیهم السلام ، علی هذا النحو، تبعا لسلفهم.  
حتی أن أبا حنیفة حکی عنه أنه قال: (خالفت جعفرا فی کل ما یقول أو یفعل، لکنی لا أدری هل یغمض عینیه فی الرکوع و السجود أو یفتحهما).  
\*\*\*\*\* [305] \*\*\*\*\*  
و الحاصل: أن تعلیل الاخذ بخلاف العامة فی هذه الروایات بکونه أقرب إلی الواقع، حتی أنه یجعل دلیلا مستقل عند فقد من یرجع إلیه فی البلد، ظاهر فی وجوب الترجیح بکل ما هو من قبیل هذه الامارة فی کون مضمونه مظنة الرشد.  
فإذا إنضم هذا الظهور إلی الظهور الذی ادعیناه فی روایات الترجیح بالاصدقیة و الاوثقیة، فالظاهر أنه یحصل من المجموع دلالة لفظیة تامة.  
و لعل هذا الظهور المحصل من مجموع الاخبار العلاجیة هو الذی دعی أصحابنا إلی العمل بکل ما یوجب رجحان احد الخبرین علی الاخر، بل یوجب فی أحدهما مزیة مفقودة فی الاخر و لو بمجرد کون خلاف الحق فی احدهما أبعد منه فی الاخر، کما هو کذلک فی کثیر من المرجحات.  
فما ظنه بعض المتأخرین من أصحابنا علی العلامة و غیره، قدست أسرارهم، من متابعتهم فی ذلک طریقة العامة ظن فی غیر المحل.  
ثم إن الاستفادة التی ذکرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظیه، فلا إشکال فی الاعتماد علیها و إن لم یبلغ هذا الحد بل لم یکن إلا مجرد الاشعار، کان مؤیدا لما ذکرنا من ظهور الاتفاق.  
فإن لم یبلغ المجموع حد الحجیة فلا أقل من کونها أمارة مفیدة للظن بالمدعی.  
و لا بد من العمل به، لان التکلیف بالترجیح بین المتعارضین ثابت، لان التخییر فی جمیع الموارد و عدم ملاحظة المرجحات یوجب مخالفة الواقع فی کثیر من الموارد، لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة و طرح بعضها معینا و المرجحات المنصوصة فی الاخبار غیر وافیة.  
مع أن تلک الاخبار معارض بعضها بعضها، بل بعضها غیر معمول به بظاهره، کمقبولة إبن حنظلة المتضمنة لتقدیم الاعدلیة علی الشهرة و مخالفة العامة و موافقة الکتاب.  
و حاصل هذا المقدمات: ثبوت التکلیف بالترجیح و إنتفاء المرجح الیقینی و إنتفاء ما دل الشرع علی کونه مرجحا، فینحصر العمل فی الظن بالمرجح.  
فکل ما ظن أنه مرجح فی نظر الشارع وجب الترجیح به و إلا لوجب ترک الترجیح أو العمل بما ظن من المتعارضین أن الشارع یرجح غیره علیه.  
و الاول مستلزم للعمل بالتخییر فی موارد کثیرة نعلم التکلیف بوجوب الترجیح و الثانی ترجیح للمرجوح علی الراجح فی مقام وجوب البناء علی أحدهما، لاجل تعذر العلم علی أحدهما و قبحه بدیهی.  
و حینئذ فإذا ظننا من الامارات السابقة أن مجرد أقربیة مضمون أحد الخبرین إلی الواقع مرجح فی نظر الشارع تعین الاخذ به، هذا.  
و لکن لمانع أن یمنع وجوب الترجیح بین المتعارضین الفاقدین للمرجحات المعلومة، کالتراجیح الراجعة إلی الدلالة التی دل العرف علی وجوب الترجیح بها، کتقدیم النص و الاظهر علی الظاهر.  
\*\*\*\*\* [306] \*\*\*\*\*  
بیان ذلک: أن ما کان من المتعارضین من قبیل النص و الظاهر، کالعام و الخاص و شبههما مما لا یحتاج الجمع بینهما إلی شاهد، فالمرجح فیه معلوم من العرف.  
و ما کان من قبیل تعارض الظاهرین، کالعامین من وجه و شبههما مما یحتاج الجمیع بینهما إلی شاهد واحد، فالوجه فیه، کما عرفت سابقا، عدم الترجیح إلا بقوة الدلالة، لا بمطابقة أحدهما لظن خارجی غیر معتبر و لذا لم یحکم فیه بالتخییر مع عدم ذلک الظن، بل یرجع فیه إلی الاصول و القواعد.  
فهذا کاشف عن أن الحکم فیهما ذلک من أول الامر للتساقط، لاجمال الدلالة.  
و ما کان من قبیل المتباینین اللذین لا یمکن الجمع بینهما إلا بشاهدین، فهذا هو المتیقن من مورد وجوب الترجیح بالمرجحات الخارجیة.  
و من المعلوم أن موارد هذا التعارض علی قسمین:  
أحدهما ما یمکن الرجوع فیه إلی أصل أو عموم کتاب أو سنة مطابق لاحدهما و هذا القسم یرجع فیه إلی ذلک العموم أو الاصل.  
و إن کان الخبر المخالف لاحدهما مطابقا لامارة خارجیة - و ذلک لان العمل بالعموم و الاصل یقینی لا یرفع الید عنه إلا بوارد یقینی و الخبر المخالف له لا ینهض لذلک، لمعارضته بمثله و المفروض أن وجوب الترجیح بذلک الظن لم یثبت - فلا وارد علی العموم و الاصل.  
القسم الثانی: ما لا یکون کذلک و هذا أقل قلیل بین المتعارضات.  
فلو فرضنا العمل فیه بالتخییر مع وجود ظن خارجی علی طبق أحدهما لم یکن محذور.  
نعم الاحتیاط یقتضی الاخذ بما یطابق الظن خصوصا، مع أن مبنی المسألة علی حجیة الخبر من باب الظن غیر مقید بعدم الظن الفعلی علی خلافه.  
و الدلیل علی هذا الاطلاق مشکل، خصوصا لو کان الظن المقابل من الشهرة المحققة أو نقل الاجماع الکاشف عن تحقق الشهرة، فإن إثبات حجیة الخبر المخالف للمشهور فی غایة الاشکال و إن لم نقل بحجیة الشهرة.  
و لذا قال صاحب المدارک: (إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشکل و موافقة الاصحاب من غیر دلیل أشکل).  
و بالجملة فلا ینبغی ترک الاحتیاط بالاخذ بالمظنون فی مقابل التخییر.  
و أما فی مقابل العمل بالاصل، فإن کان الاصل مثبتا للاحتیاط، کالاحتیاط اللازم فی بعض الموارد، فالاحوط العمل بالاصل.  
و إن کان نافیا للتکلیف کأصل البراءة و الاستصحاب النافی للتکلیف، أو مثبتا له مع عدم التمکن من الاحتیاط کأصالة الفساد فی باب المعاملات و نحو ذلک، ففیه الاشکال.  
و فی باب التراجیح تتمة المقال و الله العالم بحقیقة الحال و الحمد لله أولا و آخرا.  
و صلی الله علی محمد و آله باطنا و ظاهرا.

مکاسب [ج1] از ابتدا تا پایان أحکام المقبوض بالعقد الفاسد

المقدمة

المقدمة  
\*\*\*\*\*ص 3\*\*\*\*\*  
کتاب المکاسب للشیخ الأعظم أستاذ الفقهاء و المجتهدین  
الشیخ مرتضی الأنصاری ( قدس سره ) 1214 - 1281 ه  
الجزء الأول  
إعداد لجنة تحقیق تراثنا الشیخ الأعظم  
\*\*\*\*\*ص 4\*\*\*\*\*  
إعداد لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم - قم:  
مجمع الفکر الإسلامی 1420 ق = 1378. فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار). عربی. فهرست نویسی بر اساس جلد اول، 1420 ق = 1378. این کتاب به مناسبت دویستمین سالگرد تولد شیخ انصاری منتشر شده است. کتابنامه: 1 - معاملات (فقه). الف: مجمع الفکر الإسلامی. لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم ب. مجمع الفکر الإسلامی. ج. کنگره جهانی بزرگداشت دویستمین سالگر تولد شیخ انصاری. د. عنوان. 7 م 8 الف / 1 / 1901 273 792 - BP الف ی 1300 کتابخانه ملی ایران - 1937 - 78 م قم - ص. ب 3654 - 37185 - ت: 744810 کتاب المکاسب ج 1 المؤلف: الشیخ الأعظم الشیخ مرتضی الأنصاری قدس سره تحقیق: لجنة التحقیق  
الطبعة الثالثة  
ربیع الأول 1420 ه. ق  
صف الحروف: مجمع الفکر الإسلامی  
اللیتوغراف: نگارش - قم  
المطبعة: باقری - قم  
الکمیة المطبوعة: 2000 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 5\*\*\*\*\*  
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  
(1) و الحدائق  
(2) عن الحسن بن علی بن شعبة - فی کتاب تحف العقول  
(3) - عن مولانا الصادق صلوات الله و سلامه علیه حیث سئل عن \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 54، الباب 2 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 4 من أبواب النفقات و قسما ثالثا فی الحدیث الأول من الباب 66 من أبواب الأطعمة المحرمة.  
(2) الحدائق 18: 67.  
(3) تحف العقول: 331 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 6\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) لهم و الکسب لهم بجهة الولایة معهم (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) الأربع: لم ترد فی «ف»، «ن»، «م».  
(2) فی «ف»، «خ»، «ع»، «ص» : و العمل لهم.  
(3) فی «خ» و الوسائل: و الکسب معهم بجهة الولایة لهم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 7\*\*\*\*\*  
و هدم المساجد و تبدیل سنة الله و شرائعه، فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم إلا بجهة الضرورة نظیر الضرورة إلی الدم و المیتة و أما تفسیر التجارات فی جمیع البیوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التی یجوز للبائع أن یبیع مما لا یجوز له و کذلک المشتری الذی یجوز له شراؤه مما لا یجوز: فکل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فی امورهم فی وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیره مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون و یملکون و یستعملون من جمیع المنافع التی لا یقیمهم غیرها و کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا کله حلال بیعه و شراؤه و إمساکه و استعماله و هبته و عاریته و أما وجوه الحرام من البیع و الشراء: فکل أمر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه من جهة أکله و شربه (1) أو کسبه (2) أو نکاحه أو ملکه أو إمساکه أو هبته أو عاریته أو شیء یکون فیه وجه من وجوه الفساد - نظیر البیع بالربا أو بیع المیتة أو الدم أو لحم الخنزیر أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطیر أو جلودها أو الخمر أو شیء من وجوه النجس - فهذا کله حرام محرم، لأن ذلک کله منهی عن أکله و شربه و لبسه و ملکه و إمساکه و التقلب فیه، فجمیع تقلبه فی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» : أو شربه.  
(2) کذا فی النسخ و المصادر و لعل فی الأصل «لبسه» کما استظهره الشهیدی رحمه الله أیضا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 8\*\*\*\*\*  
ذلک حرام و کذلک کل مبیع ملهو به و کل منهی عنه - مما یتقرب به لغیر الله عز و جل، أو یقوی به الکفر و الشرک فی جمیع وجوه المعاصی، أو باب یوهن به الحق - فهو حرام محرم بیعه و شراؤه و إمساکه و ملکه و هبته و عاریته و جمیع التقلب فیه، إلا فی حال تدعو الضرورة فیه إلی ذلک و أما تفسیر الإجارات: فإجارة الإنسان نفسه أو ما یملک أو یلی أمره - من قرابته أو دابته أو ثوبه - بوجه  
(1) الحلال من جهات الإجارات أو  
(2) یؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شیئا یملکه فیما ینتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوکه و أجیره من غیر أن یکون وکیلا للوالی أو و الیا للوالی، فلا بأس أن یکون أجیرا یؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملکه أو وکیله فی إجارته، لأ نهم وکلاء الأجیر من عنده، لیس هم بولاة الوالی، نظیر الحمال الذی یحمل شیئا معلوما بشئ معلوم، فیحمل  
(3) ذلک الشیء الذی یجوز له حمله بنفسه أو بملکه أو دابته، أو یؤجر نفسه فی عمل، یعمل ذلک العمل [بنفسه أو بمملوکه أو قرابته أو بأجیر من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجارات] (4)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی مصححة «م» : فوجه.  
(2) فی «م»، «ع»، «ص»، «ش» و نسخة بدل «خ» : أن.  
(3) کذا فی «خ» و تحف العقول و فی سائر النسخ و الحدائق و الوسائل: فیجعل.  
(4) أثبتناه من «ش» و هامش «خ» و المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 9\*\*\*\*\*  
حلال (1) لمن کان من الناس ملکا أو سوقة أو کافرا أو مؤمنا فحلال إجارته و حلال کسبه من هذه الوجوه. فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة: نظیر أن یؤاجر نفسه علی حمل ما یحرم أکله أو شربه، أو یؤاجر نفسه فی صنعة ذلک الشیء أو حفظه، أو یؤاجر نفسه فی هدم المساجد ضرارا، أو قتل النفس بغیر حق (2)، أو عمل (3) التصاویر و الأصنام و المزامیر و البرابط و الخمر و الخنازیر و المیتة و الدم، أو شیء من وجوه الفساد الذی کان محرما علیه من غیر جهة الإجارة فیه و کل أمر منهی عنه من جهة من الجهات، فمحرم علی الإنسان إجارة نفسه فیه أو له أو شیء منه أو له، إلا لمنفعة من استأجره (4) کالذی یستأجر له الأجیر لیحمل المیتة ینحیها (5) عن أذاه أو أذی غیره و ما أشبه ذلک - إلی أن قال - : و کل من آجر نفسه أو ما یملک، أو یلی أمره من کافر أو مؤمن أو ملک أو سوقة - علی ما فسرنا مما تجوز الإجارة فیه - فحلال محلل فعله و کسبه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی جمیع النسخ الفاقدة للعبارة: «حلالا»، إلا فی «ف».  
(2) فی المصادر: بغیر حل.  
(3) فی تحف العقول: أو حمل.  
(4) کذا فی «ن» و الحدائق و فی سائر النسخ و المصادر: استأجرته.  
(5) فی «خ» و تحف العقول: ینجیها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 10\*\*\*\*\*  
و أما تفسیر الصناعات: فکل ما یتعلم العباد أو یعلمون غیرهم من أصناف الصناعات - مثل الکتابة و الحساب و النجارة (1) و الصیاغة و البناء و الحیاکة و السراجة و القصارة و الخیاطة و صنعة صنوف التصاویر ما لم یکن مثل الروحانی و أنواع صنوف الآلات التی یحتاج إلیها العباد، منها منافعهم و بها قوامهم و فیها بلغة جمیع (2) حوائجهم - فحلال فعله (3) و تعلیمه و العمل به و فیه (4) لنفسه أو لغیره و إن کانت تلک الصناعة و تلک الآلة قد یستعان بها علی وجوه الفساد و وجوه المعاصی و تکون معونة علی الحق و الباطل، فلا بأس بصناعته و تعلیمه (5) نظیر الکتابة التی هی (6) علی وجه من وجوه الفساد تقویة و معونة لولاة الجور و کذلک السکین و السیف و الرمح و القوس و غیر ذلک من وجوه الآلات التی تصرف (7) إلی وجوه (8) الصلاح \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ و تحف العقول و الحدائق: التجارة.  
(2) جمیع: ساقطة من «ف»، «م»، «ع»، «ص».  
(3) فی «ش» : تعلمه.  
(4) و فیه: ساقطة من «ف».  
(5) کذا فی «ن» و مصححة «خ» و تحف العقول و الحدائق و فی سائر النسخ: تقلبه.  
(6) هی: ساقطة من «ف»، «م»، «ع».  
(7) کذا فی «خ» و «ش» و «ف» : ینصرف و فی «ن»، «ع»، «ص» : تتصرف و فی «م» : تنصرف.  
(8) فی مصححة «خ» و تحف العقول: جهات. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 11\*\*\*\*\*  
و جهات الفساد و تکون آلة و معونة علیهما (1) فلا بأس بتعلیمه و تعلمه و أخذ الأجر علیه و العمل به و فیه لمن کان له فیه جهات الصلاح من جمیع الخلائق و محرم علیهم تصریفه إلی جهات الفساد و المضار، فلیس علی العالم و لا المتعلم إثم و لا وزر، لما فیه من الرجحان فی منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر علی المتصرف فیه (2) فی جهات الفساد و الحرام و ذلک إنما حرم الله الصناعة التی هی حرام کلها التی یجئ منها الفساد محضا، نظیر البرابط و المزامیر و الشطرنج و کل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلک من صناعات الأشربة الحرام (3) و ما یکون منه و فیه الفساد محضا و لا یکون منه و لا فیه شیء من وجوه الصلاح، فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و أخذ الاجرة علیه و جمیع التقلب فیه من جمیع وجوه الحرکات (4) إلا أن تکون صناعة قد تصرف إلی جهة المنافع (5) و إن کان قد یتصرف فیها و یتناول بها وجه من وجوه المعاصی، فلعلة ما فیه (6) من الصلاح حل تعلمه و تعلیمه و العمل به و یحرم علی من صرفه إلی غیر وجه الحق و الصلاح. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و المصادر و فی سائر النسخ: علیها.  
(2) فی «ن» و «خ» : بها (خ ل).  
(3) کذا فی النسخ و المصادر، إلا أن فی «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش» زیادة: المحرمة (ظ) و فی «ص» : المحرمة (خ ل).  
(4) کذا فی مصححة «خ» و فی «ش» و الوسائل و تحف العقول: الحرکات کلها.  
(5) فی مصححتی «خ» و «ف» : جهة المباح.  
(6) فی «ف»، «خ»، «م» و «ع» و تحف العقول: فلعله لما فیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 12\*\*\*\*\*  
فهذا تفسیر بیان وجوه اکتساب معایش العباد و تعلیمهم (1) فی وجوه اکتسابهم … الحدیث «و حکاه غیر واحد (2) عن رسالة المحکم و المتشابه (3) للسید قدس سره و فی الفقه المنسوب إلی مولانا الرضا صلوات الله و سلامه علیه: » اعلم - رحمک (4) الله - أن کل (5) مأمور به علی العباد (6) 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 (7) (8)، انتهی و عن دعائم الإسلام - للقاضی نعمان المصری - عن مولانا \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و المصادر و فی سائر النسخ: تعلمهم.  
(2) منهم صاحب الوسائل فی الوسائل 12: 57 و صاحب الحدائق فی الحدائق 18: 70.  
(3) رسالة المحکم و المتشابه: 46.  
(4) فی «ف» و المصدر: یرحمک.  
(5) فی «ش» : کل ما هو.  
(6) کذا فی النسخ و فی المصدر: «أن کل مأمور به مما هو صلاح للعباد» و فی المستدرک (13: 65) : «أن کل مأمور به مما هو من علی العباد».  
(7) فی «ش» : «للجسم و فساد للنفس» و فی المصدر: «للجسم و فاسد للنفس».  
(8) الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا علیه السلام : 250. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 13\*\*\*\*\*  
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»  
(1)، انتهی و فی النبوی المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (2). 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 (3) و أما حرمة أکل المال فی مقابلها، فهو متفرع علی فساد البیع، لأ نه 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) \*\*\*\*\*  
(1) دعائم الإسلام 2: 18، الحدیث 23، مع اختلاف یسیر.  
(2) عوالی اللآلی 2: 110، الحدیث 301. سنن الدارقطنی 3: 7، الحدیث 20.  
(3) فی «ش» : الأثر المحرم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 14\*\*\*\*\*  
إلا من حیث التشریع (1) و کیف کان، فالاکتساب المحرم أنواع، نذکر کلا منها فی طی مسائل: \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» : إلا من حیث التشریع، فیتفرع علی إرادة الشرعیة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 15\*\*\*\*\*

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 الأولی:  
یحرم المعاوضة علی بول غیر مأکول اللحم (1) بلا خلاف ظاهر، لحرمته و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة فیما عدا بعض أفراده، ک «بول الإبل الجلالة أو الموطوءة». «فرعان» الأول: ما عدا بول الإبل من أبوال ما یؤکل لحمه المحکوم بطهارتها عند المشهور، إن قلنا بجواز شربها اختیارا - کما علیه جماعة من القدماء \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» : غیر المأکول اللحم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 18\*\*\*\*\*  
و المتأخرین (1)، بل عن المرتضی دعوی الإجماع علیه (2) - فالظاهر جواز بیعها و إن قلنا بحرمة شربها - کما هو مذهب جماعة اخری (3) لاستخباثها - ففی جواز بیعها قولان: من عدم المنفعة المحللة المقصودة فیها و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة کل شیء و التداوی بها لبعض الأوجاع لا یوجب قیاسها (4) علی الأدویة و العقاقیر، لأ نه یوجب قیاس کل شیء علیها، للانتفاع به فی بعض الأوقات و من أن المنفعة الظاهرة - و لو عند الضرورة المسوغة للشرب - کافیة فی جواز البیع و الفرق بینها و بین ذی المنفعة الغیر المقصودة حکم العرف بأ نه لا منفعة فیه و سیجئ الکلام فی ضابطة المنفعة المسوغة للبیع. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من القدماء: ابن الجنید علی ما فی الدروس 3: 17 و السید المرتضی فی الانتصار: 201 و من المتأخرین: ابن إدریس فی السرائر 3: 125 و المحقق فی النافع (254)، حیث قال: و التحلیل أشبه و الفاضل الآبی فی کشف الرموز 1: 436 و المحقق السبزواری فی کفایة الأحکام:  
252.  
(2) الانتصار: 201.  
(3) کالمحقق فی الشرائع 3: 227 و العلامة فی المختلف: 686 و الشهید فی الدروس 3: 17.  
(4) فی أکثر النسخ: قیاسه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 19\*\*\*\*\*  
نعم، یمکن أن یقال: إن قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (1) و کذلک الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام یدل علی أن ضابطة المنع تحریم الشیء اختیارا و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضرورة و المفروض حرمة شرب الأبوال اختیارا و المنافع الاخر غیر الشرب لا یعبأ بها جدا، فلا ینتقض بالطین المحرم أکله، فإن المنافع الاخر للطین أهم و أعم من منفعة الأکل المحرم، بل لا یعد الأکل من منافع الطین. فالنبوی دال علی أنه إذا حرم الله شیئا بقول مطلق - بأن قال: یحرم الشیء الفلانی - حرم بیعه، لأن تحریم عینه إما راجع إلی تحریم جمیع منافعه، أو إلی تحریم أهم منافعه الذی (2) یتبادر عند الإطلاق، بحیث یکون غیره غیر مقصود منه و علی التقدیرین، یدخل الشیء لأجل ذلک فی ما لا ینتفع به منفعة محللة مقصودة و الطین لم یحرم کذلک، بل لم یحرم إلا بعض منافعه الغیر المقصودة منه - و هو الأکل - بخلاف الأبوال فإنها حرمت کذلک، فیکون التحریم راجعا إلی شربها و غیره من المنافع فی حکم العدم و بالجملة، فالانتفاع بالشئ حال الضرورة منفعة محرمة فی حال تیار الاخ لا یوجب جواز بیعه و لا ینتقض أیضا بالأدویة المحرمة فی غیر حال المرض لأجل الإضرار، لأن حلیة هذه فی حال المرض لیست لأجل الضرورة، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عوالی اللآلی 2: 110، الحدیث 301.  
(2) کذا فی «ش» و مصححة «خ» و فی غیرهما: التی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 20\*\*\*\*\*  
بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع و مما ذکرنا یظهر أن قوله علیه السلام فی روایة تحف العقول المتقدمة: «و کل شیء یکون لهم (1) فیه الصلاح من جهة من الجهات» یراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختیار دون الضرورة و مما ذکرنا یظهر حرمة بیع لحوم السباع دون شحومها، فإن الأول من قبیل الأبوال و الثانی من قبیل الطین فی عدم حرمة جمیع منافعها المقصودة منها و لا ینافیه النبوی: «لَعَنَ اللَّهُ الْیَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَیْهِمُ الشُّحُومُ فَبَاعُوهَا وَ أَکَلُوا أَثْمَانَهَا» (2)، لأن الظاهر أن الشحوم کانت محرمة الانتفاع علی إلیهود بجمیع الانتفاعات، لا کتحریم شحوم غیر مأکول اللحم علینا. هذا و لکن الموجود من النبوی فی باب الأطعمة من الخلاف (3) : «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ أکل شَیْئ حَرَّمَ ثَمَنَه (4) و الجواب عنه - مع (5) ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلالة، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لهم:  
ساقطة من «ن»، «م»، «ع»، «ص».  
(2) عوالی اللآلی 1: 181، الحدیث 240.  
(3) کذا فی «ف» و «خ» و فی غیرهما: عن الخلاف.  
(4) الخلاف: کتاب الأطعمة، المسألة 19.  
(5) فی «ف» و مصححة «خ» : «ح» [أی: حینئذ] و کلمة «مع» مشطوب علیها فی «ن». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 21\*\*\*\*\*  
لقصورها - : بلزوم (1) تخصیص الأکثر (2). الثانی: بول الإبل یجوز بیعه إجماعا - علی ما فی جامع المقاصد (3) و عن إیضاح النافع (4) - إما لجواز شربه اختیارا، کما یدل علیه قوله علیه السلام فی روایة الجعفری: «ُ أَبْوَالُ الْإِبِلِ خَیْرٌ مِنْ أَلْبَانِهَا» (5) و إما لأجل الإجماع المنقول، لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورة الاستشفاء، کما یدل علیه روایة سماعة، 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ش» : لزوم.  
(2) جاء فی شرح الشهیدی (19) ما یلی: إن قوله: «بلزوم تخصیص الأکثر» فی محل الرفع علی الخبریة 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 صحة وجود کلمة «مع» فی قوله: «مع ضعفه» و أما بناء علی ما فی بعض النسخ المصححة 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 العبارة ما لا یخفی علی التقدیرین.  
(3) جامع المقاصد 4: 14.  
(4) نقله عنه فی مفتاح الکرامة 4: 23.  
(5) الوسائل 17: 87، الباب 59 من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 22\*\*\*\*\*  
لا بأس» (1) و موثقة عمار، عن بول البقر یشربه الرجل، قال: «إن کان محتاجا إلیه یتداوی بشربه فلا بأس و کذلک بول الإبل و الغنم» (2). لکن الإنصاف، أنه لو قلنا بحرمة شربه اختیارا أشکل الحکم بالجواز إن لم یکن إجماعیا (3)، کما یظهر من مخالفة العلامة فی النهایة و ابن سعید فی النزهة (4). قال فی النهایة: و کذلک البول - یعنی یحرم بیعه - و إن کان طاهرا، للاستخباث، کأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به فی شربه للدواء، لأ نه منفعة جزئیة نادرة فلا یعتد به (5)، انتهی. أقول: بل لأن المنفعة المحللة للاضطرار - و إن کانت کلیة - لا تسوغ البیع، کما عرفت. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 17: 88، الباب 59 من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث 7.  
(2) الوسائل 17: 87، الباب 59 من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث الأول.  
(3) کذا فی «ع» و «ش» و فی غیرهما: إجماعا.  
(4) نزهة الناظر: 78.  
(5) نهایة الإحکام 2: 463. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 23\*\*\*\*\*

المسألة الثانیة

المسألة الثانیة:  
یحرم بیع العذرة النجسة (1) من کل حیوان علی المشهور، بل فی التذکرة - کما عن الخلاف - : الإجماع علی تحریم بیع السرجین النجس (2) و یدل علیه - مضافا إلی ما تقدم من الأخبار - روایة یعقوب ابن شعیب: «َ ثَمَنُ الْعَذِرَةِ مِنَ السُّحْت (3) » (4). نعم، فی روایة محمد بن المضارب (5) : «لا بأس ببیع العذرة» (6) و جمع الشیخ بینهما بحمل الأول علی عذرة الإنسان و الثانی علی عذرة البهائم (7). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) النجسة: ساقطة من «ش».  
(2) التذکرة 1: 464، الخلاف 3: 185، کتاب البیوع، المسألة 310.  
(3) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: ثمن العذرة سحت.  
(4) الوسائل 12: 126، الباب 40 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(5) کذا فی «ف»، «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: المصادف.  
(6) الوسائل 12: 126، الباب 40 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3.  
(7) الاستبصار 3: 56، ذیل الحدیث 182. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 24\*\*\*\*\*  
و لعله لأن الأول نص فی عذرة الإنسان ظاهر فی غیرها، بعکس الخبر الثانی، فیطرح ظاهر کل منهما بنص الآخر و یقرب هذا الجمع روایة سماعة، قال: «سأل رجل أبا عبد الله علیه السلام - وَ أَنَا حَاضِر - عن بیع العذرة، فقال:  
إِنِّی رَجُلٌ أَبِیعُ الْعَذِرَةَ فَمَا تَقُولُ؟  
قَالَ حَرَامٌ بَیْعُهَا وَ ثَمَنُهَا وَ قَالَ:  
لَا بَأْسَ بِبَیْعِ الْعَذِرَةِ.» (1). فإن الجمع بین الحکمین فی کلام واحد لمخاطب واحد یدل علی أن تعارض الأولین لیس إلا من حیث الدلالة، فلا یرجع فیه إلی المرجحات السندیة أو الخارجیة و به یدفع ما یقال: من أن العلاج فی الخبرین المتنافیین علی وجه التباین الکلی هو الرجوع إلی المرجحات الخارجیة، ثم التخییر أو التوقف، لا إلغاء ظهور کل منهما و لهذا طعن علی من جمع بین الأمر و النهی بحمل الأمر علی الإباحة و النهی علی الکراهة و احتمل السبزواری حمل خبر المنع علی الکراهة (2) 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 (3).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 126، الباب 40 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2 و فی النسخ - عدا «ش» - : سئل أبو عبد الله.  
(2) کفایة الأحکام:  
84.  
(3) حکاه العلامة المجلسی فی ملاذ الأخیار 10: 379، ذیل الحدیث 202، عن و الده العلامة المجلسی الأول قدس سره ما. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 25\*\*\*\*\*  
و نحوه حمل خبر المنع (1) علی التقیة، لکونه مذهب أکثر العامة (2) و الأظهر ما ذکره الشیخ رحمه الله (3) - 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 «عذرة الإنسان» - کما حکی التصریح به عن بعض أهل اللغة (4) - فثبوت الحکم فی غیرها بالأخبار العامة المتقدمة و بالإجماع المتقدم (5) علی السرجین النجس و استشکل فی الکفایة (6) فی الحکم تبعا للمقدس الأردبیلی رحمه الله (7) إن لم یثبت الإجماع و هو حسن، إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامة السابقة و ربما یستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بیع عذرة ما عدا الإنسان، لحمله أخبار المنع علی عذرة الإنسان (8) و فیه نظر. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی بعض النسخ: النهی.  
(2) هذا الحمل من المجلسی الأول أیضا، حسبما حکاه عنه فی ملاذ الأخیار 10: 379.  
(3) تقدم عنه آنفا.  
(4) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 21.  
(5) تقدم عن التذکرة و الخلاف فی أول المسألة.  
(6) لا یخفی أن المحقق السبزواری قدس سره استشکل فی ثبوت الاتفاق و استوجه الجواز فیما ینتفع به، (انظر کفایة الأحکام:  
84).  
(7) مجمع الفائدة 8: 40.  
(8) الاستبصار 3: 56، ذیل الحدیث 182. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 26\*\*\*\*\*  
«فرع» الأقوی جواز بیع الأرواث الطاهرة التی ینتفع بها منفعة محللة مقصودة و عن الخلاف: نفی الخلاف فیه (1) و حکی أیضا عن المرتضی رحمه الله الإجماع علیه (2) و عن المفید:  
حرمة بیع العذرة و الأبوال کلها إلا بول الإبل (3) و حکی عن سلار أیضا (4) و لا أعرف مستندا لذلک إلا دعوی أن تحریم الخبائث فی قوله تعالی: \* (ویحرم علیهم الخبائث) \* (5) یشمل تحریم بیعها و قوله علیه الصلاة و السلام:  
«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (6) و ما تقدم من روایة دعائم الإسلام (7) و غیرها و یرد علی الأول: أن المراد - بقرینة مقابلته لقوله تعالی: \* (یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ) \* - الأکل، لا مطلق الانتفاع و فی النبوی و غیره ما عرفت من أن الموجب لحرمة الثمن حرمة عین الشیء، بحیث یدل علی تحریم جمیع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة و منفعة الروث لیست هی الأکل المحرم فهو کالطین المحرم، کما عرفت سابقا. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الخلاف 3: 185، کتاب البیوع، المسألة 310.  
(2) لم نقف علیه فی کتب السید، لکن حکاه عنه العلامة فی المنتهی 2: 1008.  
(3) المقنعة: 587.  
(4) المراسم:  
170.  
(5) الأعراف: 157.  
(6) عوالی اللآلی 2: 110، الحدیث 301.  
(7) دعائم الإسلام 2: 18، الحدیث 23. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 27\*\*\*\*\*

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:  
یحرم المعاوضة علی الدم بلا خلاف، بل عن النهایة و شرح الإرشاد - لفخر الدین - و التنقیح: الإجماع علیه (1) و یدل علیه الأخبار السابقة (2). «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 (3) المتضمنة لمرور أمیر المؤمنین علیه السلام \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) نهایة الإحکام 2: 463، التنقیح 2: 5 و أما شرح الإرشاد فلا یوجد لدینا.  
(2) مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه» المتقدم آنفا و ما تقدم من روایة تحف العقول و دعائم الإسلام فی أول الکتاب.  
(3) الوسائل 16: 359، الباب 31 من أبواب ما یحرم من الذبیحة، الحدیث 2. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 28\*\*\*\*\*  
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 (1) و لعله لعدم المنفعة الظاهرة فیه غیر الأکل المحرم. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 1: 464. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 29\*\*\*\*\*

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 الولد نماء الام فی الحیوانات عرفا و للأب فی الإنسان شرعا. لکن الظاهر أن حکمهم بتبعیة (1) الام متفرع علی عدم تملک المنی و إلا لکان بمنزلة البذر المملوک یتبعه الزرع. فالمتعین التعلیل بالنجاسة، لکن قد منع بعض (2) من نجاسته إذا دخل من (3) الباطن إلی الباطن و قد ذکر العلامة من المحرمات بیع «عسیب الفحل» (4) و هو ماؤه قبل الاستقرار فی الرحم، کما أن الملاقیح هو ماؤه بعد الاستقرار، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) ظاهر «ف» : بتبعیته.  
(2) لم نقف علیه.  
(3) فی «ع»، «ص» : عن.  
(4) التحریر 1: 160. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 30\*\*\*\*\*  
کما فی جامع المقاصد (1) و عن غیره (2) و علل فی الغنیة بطلان بیع ما فی أصلاب الفحول بالجهالة و عدم القدرة علی التسلیم (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حکاه فی جامع المقاصد 4: 53، عن الفائق.  
(2) و نقله السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 144 عن جامع المقاصد و حواشی الشهید قدس سره.  
(3) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524. (\*)  
ص31

المسألة الخامسة

المسألة الخامسة:  
تحرم المعاوضة علی المیتة و أجزائها التی تحلها الحیاة من ذی النفس السائلة - علی المعروف من مذهب الأصحاب - و فی التذکرة - کما عن المنتهی و التنقیح - : الإجماع علیه (1) و عن رهن الخلاف: الإجماع علی عدم ملکیتها (2) و یدل علیه - مضافا إلی ما تقدم من الأخبار (3) - ما دل علی أن المیتة لا ینتفع بها (4) منضما إلی اشتراط وجود المنفعة المباحة فی المبیع لئلا یدخل فی عموم النهی عن أکل المال بالباطل و خصوص عد ثمن \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 1: 464، المنتهی 2: 1009، التنقیح 2: 5.  
(2) الخلاف 3: 240، کتاب الرهن، المسألة 34.  
(3) مثل روایتی تحف العقول و دعائم الإسلام، المتقدمتین فی أول الکتاب و قوله علیه السلام : «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه المتقدم عن عوالی اللآلی آنفا.  
(4) الوسائل 16: 368، الباب 34 من أبواب الأطعمة المحرمة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 32\*\*\*\*\*  
المیتة من السحت فی روایة السکونی (1). نعم، قد ورد بعض ما یظهر منه الجواز، مثل روایة الصیقل، 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 (2) من جلود المیتة من البغال و الحمیر الأهلیة، لا یجوز فی أعمالنا غیرها، فیحل لنا عملها و شراؤها و بیعها و مسها بأیدینا و ثیابنا و نحن نصلی فی ثیابنا؟ و نحن محتاجون إلی جوابک فی المسألة یا سیدنا لضرورتنا إلیها، فکتب علیه السلام : اجعلوا ثوبا للصلاة … » (3) و نحوها روایة اخری بهذا المضمون (4) و لذا قال فی الکفایة و الحدائق: إن الحکم لا یخلو عن إشکال (5) و یمکن أن یقال: إن مورد السؤال عمل السیوف و بیعها و شراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فی ضمن السیف علی أن یکون جزء من الثمن فی مقابل عین الجلد، فغایة ما یدل علیه جواز الانتفاع بجلد المیتة بجعله غمدا للسیف و هو لا ینافی عدم جواز معاوضته بالمال و لذا جوز جماعة، منهم الفاضلان فی النافع و الإرشاد - علی ما حکی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 62، الباب 5 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5.  
(2) فی التهذیب و الوسائل: علاجنا.  
(3) الوسائل 12: 125، الباب 38 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4، مع تفاوت یسیر.  
(4) نفس المصدر: الحدیث 3.  
(5) کفایة الأحکام:  
84، الحدائق 18: 73. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 33\*\*\*\*\*  
عنهما - الاستقاء بجلد المیتة لغیر الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بیعه (1). مع أن الجواب لا ظهور فیه فی الجواز، إلا من حیث التقریر الغیر الظاهر فی الرضی، خصوصا فی المکاتبات المحتملة للتقیة. هذا و لکن الإنصاف: أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد المیتة منفعة مقصودة - کالاستقاء بها للبساتین و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا - فمجرد النجاسة لا یصلح (2) علة لمنع البیع، لولا الإجماع علی حرمة بیع المیتة بقول مطلق (3)، لأن المانع حرمة الانتفاع فی المنافع المقصودة، لا مجرد النجاسة و إن قلنا: إن مقتضی الأدلة حرمة الانتفاع بکل نجس، فإن هذا کلام آخر سیجئ بما فیه (4) بعد ذکر حکم النجاسات. لکنا نقول: إذا قام الدلیل الخاص علی جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشئ من النجاسات فلا مانع من صحة بیعه، لأن ما دل علی المنع عن بیع النجس من النص و الإجماع ظاهر فی کون المانع حرمة الانتفاع، فإن روایة تحف العقول المتقدمة (5) قد علل فیها المنع عن بیع \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المختصر النافع: 254، الإرشاد 2: 113.  
(2) کذا فی «ص» و فی غیره: لا تصلح.  
(3) ادعاه العلامة فی التذکرة 1: 464 و المنتهی 2: 1009 و الفاضل المقداد فی التنقیح 2: 5.  
(4) فی «ع»، «ص»، «ش» : ما فیه.  
(5) تقدمت فی أول الکتاب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 34\*\*\*\*\*  
شیء من وجوه النجس بکونه منهیا عن أکله و شربه … إلی آخر ما ذکر فیها و مقتضی روایة دعائم الإسلام - المتقدمة أیضا (1) - إناطة جواز البیع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه و أدخل ابن زهرة - فی الغنیة - النجاسات فی ما لا یجوز بیعه من جهة عدم حل الانتفاع بها و استدل أیضا علی جواز بیع الزیت النجس: بأن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم أذن فی الاستصباح به تحت السماء (2)، قال: و هذا یدل علی جواز بیعه لذلک (3)، انتهی. فقد ظهر من أول کلامه و آخره أن المانع من البیع منحصر فی حرمة الانتفاع، وأ نه یجوز مع عدمها و مثل ما ذکرناه عن الغنیة من الاستدلال، کلام الشیخ - فی الخلاف فی باب البیع - حیث ذکر النبوی الدال علی إذن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فی الاستصباح، ثم قال: و هذا یدل علی جواز بیعه (4)، انتهی و عن فخر الدین - فی شرح الإرشاد (5) - و الفاضل المقداد - فی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی أول الکتاب.  
(2) نقله عن کتاب «الأوضاح» لأبی علی بن أبی هریرة و فی الخلاف عن «الإفصاح» و الظاهر أن أحدهما محرف عن الآخر.  
(3) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524.  
(4) الخلاف 3: 187، کتاب البیوع، المسألة 312.  
(5) لا یوجد لدینا، لکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 13. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 35\*\*\*\*\*  
التنقیح (1) - 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 (2) بعد اشتراط الطهارة و استدل للطهارة بما دل علی وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة المیتة (3) و الإنصاف، إمکان إرجاعه إلی ما ذکرنا (4)، فتأمل و یؤیده (5) أنهم أطبقوا علی بیع العبد الکافر و کلب الصید و علله فی التذکرة بحل الانتفاع به، ورد من منع (6) عن بیعه لنجاسته بأن النجاسة غیر مانعة و تعدی إلی کلب الحائط و الماشیة و الزرع، لأن المقتضی - و هو النفع - موجود فیها (7) 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) \*\*\*\*\*  
(1) التنقیح 2: 5.  
(2) التذکرة 1: 465.  
(3) التذکرة 1: 464.  
(4) فی «ف» : ما ذکره الجماعة.  
(5) فی «ف» : و یؤید الإرجاع.  
(6) و هم جماعة من العامة - کالشافعی و أحمد و الأوزاعی و غیرهم - و بعض منا، علی ما فی التذکرة.  
(7) التذکرة 1: 464. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 36\*\*\*\*\*  
«فرعان» الأول: أ نه کما لا یجوز بیع المیتة منفردة، کذلک لا یجوز بیعها منضمة إلی مذکی و لو باعهما (1)، 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 (2) 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 الْمَیْتَة» (3) و حکی نحوهما عن کتاب علی بن جعفر (4). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: باعها.  
(2) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: أکل المال.  
(3) الوسائل 12: 67، الباب 7 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 1 و 2، مع اختلاف فی اللفظ.  
(4) مسائل علی بن جعفر: 109، الحدیث 20. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 37\*\*\*\*\*  
و استوجه العمل بهذه الأخبار فی الکفایة (1) و هو مشکل، مع أن المروی عن أمیر المؤمنین علیه السلام : أنه یرمی بها (2) و جوز بعضهم البیع بقصد بیع المذکی (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کفایة الأحکام:  
85.  
(2) فی «ش» : بهما و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و لما ورد فی الحدیث، راجع: مستدرک الوسائل 13: 73، الباب 7 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(3) المحقق فی الشرائع 3: 223 و العلامة فی الإرشاد 2: 113. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 38\*\*\*\*\*  
و عن العلامة حمل الخبرین علی جواز استنقاذ مال المستحل للمیتة بذلک برضاه (1) 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 (2) 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 (3) قَالَ نَعَمْ یُذِیبُهَا وَ یُسْرِجُ بِهَا وَ لَا یَأْکُلُهَا وَ لَا یَبِیعُهَا» (4) و استوجه فی الکفایة العمل بها (5) تبعا لما حکاه الشهید عن العلامة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المختلف: 683.  
(2) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: من الصوف و العظم و الشعر.  
(3) فی المصدر بدل «بها» : بما قطع.  
(4) السرائر 3: 573.  
(5) 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:  
85. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 39\*\*\*\*\*  
فی بعض أقواله (1) و الروایة شاذة، ذکر الحلی - بعد إیرادها - أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد علی تحریم المیتة و التصرف فیها علی کل حال إلا أکلها للمضطر (2). أقول: مع أنها معارضة بما دل علی المنع من موردها، معللا بقوله علیه السلام : «أما علمت أنه یصیب الثوب و الید و هو حرام؟ » (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) حکی السید العاملی فی مفتاح الکرامة (4: 19) عن حواشی الشهید علی القواعد أنه نقل عن العلامة - فی حلقة الدرس - أنه جوز الاستصباح بألیات الغنم المقطوعة، تحت السماء.  
(2) السرائر 3: 574.  
(3) الوسائل 16: 364، الباب 32 من أبواب الأطعمة المحرمة، الحدیث الأول و فیه: أما تعلم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 40\*\*\*\*\*  
الثانی: أن المیتة من غیر ذی النفس السائلة یجوز المعاوضة علیها إذا کانت مما ینتفع بها أو ببعض أجزائها - کدهن السمک المیتة للإسراج و التدهین - لوجود المقتضی و عدم المانع، لأن أدلة عدم الانتفاع بالمیتة مختصة بالنجسة و صرح بما ذکرنا جماعة (1) و الظاهر أنه مما لا خلاف فیه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) منهم:  
المحدث البحرانی فی الحدائق 18: 77 و السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 19 و صاحب الجواهر فی الجواهر 22: 17. (\*)  
ص41

المسألة السادسة

المسألة السادسة:  
یحرم التکسب بالکلب الهراش و الخنزیر البریین إجماعا علی الظاهر - المصرح به فی المحکی عن جماعة (1) - و کذلک أجزاؤهما. نعم، لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزیر و جلده جاء فیه ما تقدم فی جلد المیتة. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) منهم:  
الشیخ فی المبسوط 2: 165 - 166 و ابن زهرة فی الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524 و العلامة فی المنتهی 2: 1009 و غیره و الشهیدان فی الدروس: 3: 168 و المسالک 3: 135 فی مورد الکلب خاصة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 42\*\*\*\*\*

المسألة السابعة

المسألة السابعة:  
یحرم التکسب بالخمر و کل مسکر مائع و الفقاع إجماعا، نصا و فتوی و فی بعض الأخبار: «یکون لی علی الرجل دراهم فیعطینی خمرا؟ قال: خذها و أفسدها، قال ابن أبی عمیر: یعنی اجعلها خلا (1) » (2) و المراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخلیلها، أو أخذها و تخلیلها لصاحبها، ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و فی الوسائل: «قال علی: و اجعلها خلا» و المراد به: علی ابن حدید، الواقع فی سند الروایة.  
(2) الوسائل 17: 297، الباب 31 من أبواب الأشربة المحرمة، الحدیث 6. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 43\*\*\*\*\*

المسألة الثامنة

المسألة الثامنة:  
یحرم المعاوضة علی الأعیان المتنجسة الغیر القابلة للطهارة إذا توقف منافعها المحللة المعتد بها علی الطهارة، لما تقدم من النبوی: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (1) و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام (2) و أما التمسک بعموم قوله علیه السلام فی روایة تحف العقول: «أَوْ شَیْ‌ءٍ مِنْ وُجُوهِ النَّجِسِ» ففیه نظر، لأن الظاهر من «وُجُوهِ النَّجِسِ» العنوانات النجسة، لأن ظاهر «الوجه» هو العنوان. نعم، یمکن الاستدلال علی ذلک بالتعلیل المذکور بعد ذلک و هو قوله علیه السلام : «ٌ لِأَنَّ ذَلِکَ کُلَّهُ مَنْهِیٌّ عَنْ أَکْلِهِ (3) وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِه … إلی آخر ما ذکر». ثم اعلم أنه قیل بعدم جواز بیع المسوخ من أجل نجاستها (4)، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عوالی اللآلی 2: 110، الحدیث 301، سنن الدارقطنی 3: 7، الحدیث 20.  
(2) دعائم الإسلام 2: 18، الحدیث 23 و قد تقدم مع سابقه فی الصفحة: 13.  
(3) فی المصدر: منهی عن أکله.  
(4) راجع المبسوط 2: 165 - 166 حیث جعل المسوخ من الأعیان النجسة و ادعی الإجماع علی عدم جواز بیعها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 44\*\*\*\*\*  
و لما کان الأقوی طهارتها لم یحتج إلی التکلم فی جواز بیعها هنا. نعم، لو قیل بحرمة البیع لا من حیث النجاسة کان محل التعرض له ما سیجئ من أن کل طاهر له منفعة محللة مقصودة یجوز بیعه و سیجئ ذلک فی ذیل القسم الثانی (1) مما لا یجوز الاکتساب به لأجل عدم المنفعة فیه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و الصحیح: القسم الثالث. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 45\*\*\*\*\*  
[المستثنیات من حرمة بیع الأعیان النجسة] (1) \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) العنوان زیادة منا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 47\*\*\*\*\*

و أما المستثنی من الأعیان المتقدمة

اشارة

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

المسألة الأولی

یجوز بیع المملوک الکافر، أصلیا کان أم مرتدا ملیا، بلا خلاف ظاهر، بل ادعی علیه الإجماع (1) و لیس ببعید، کما یظهر للمتتبع فی المواضع المناسبة لهذه المسألة، کاسترقاق الکفار و شراء بعضهم من بعض و بیع العبد الکافر إذا أسلم علی مولاه الکافر و عتق الکافرة و بیع المرتد و ظهور کفر العبد المشتری علی ظاهر الإسلام و غیر ذلک و کذا الفطری علی الأقوی، بل الظاهر أنه لا خلاف فیه من هذه الجهة و إن کان فیه کلام من حیث کونه فی معرض التلف، لوجوب قتله. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الجواهر 22: 23. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 48\*\*\*\*\*  
و لم نجد من تأمل فیه من جهة نجاسته، عدا ما یظهر من بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد حیث احترز بقول العلامة: «ما لا یقبل التطهیر من النجاسات»، عما یقبله و لو بالإسلام، کالمرتد و لو عن فطرة علی أصح القولین (1)، 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 بالملکیة، لا مثل الکلب و الکافر المملوکین مع النجاسة إجماعا و بالغ تلمیذه فی مفتاح الکرامة، فقال: أما المرتد عن فطرة فالقول بجواز بیعه ضعیف جدا، لعدم قبول توبته فلا یقبل التطهیر، ثم ذکر جماعة ممن جوز بیعه - إلی أن قال - : و لعل من جوز بیعه بنی علی قبول توبته (2)، انتهی و تبعه علی ذلک شیخنا المعاصر (3). أقول: لا إشکال و لا خلاف فی کون المملوک المرتد عن فطرة ملکا و مالا لمالکه و یجوز له الانتفاع به بالاستخدام (4) ما لم یقتل و إنما استشکل من استشکل فی جواز بیعه من حیث کونه فی معرض  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 4.  
(2) مفتاح الکرامة 4: 12.  
(3) أی صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر 22: 8.  
(4) کذا فی «ش» و فی «ف» : الانتفاع و الاستخدام و فی سائر النسخ: الانتفاع به و الاستخدام. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 49\*\*\*\*\*  
القتل، بل واجب الإتلاف شرعا، فکأن الإجماع منعقد علی عدم المنع من بیعه من جهة عدم قابلیة طهارته بالتوبة. قال فی الشرائع: و یصح رهن المرتد و إن کان عن فطرة (1) و استشکل فی المسالک من جهة وجوب إتلافه و کونه فی معرض التلف، ثم اختار الجواز، لبقاء مالیته إلی زمان القتل (2) و قال فی القواعد:  
و یصح رهن المرتد و إن کان عن فطرة، علی إشکال (3) 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 (4) الفطری حتما و الآخر قد لا یتوب (5)، ثم اختار الجواز و قال فی التذکرة: المرتد إن کان عن فطرة ففی جواز بیعه نظر، ینشأ من تضاد الحکمین و من بقاء الملک، فإن کسبه لمولاه، أما عن غیر فطرة فالوجه صحة بیعه، لعدم تحتم قتله (6) ثم ذکر المحارب الذی لا تقبل توبته، لوقوعها بعد القدرة علیه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الشرائع 2: 77.  
(2) المسالک 4: 25.  
(3) القواعد 1: 159.  
(4) کذا فی «ن» و المصدر و فی سائر النسخ: بقتل.  
(5) جامع المقاصد 5: 57.  
(6) التذکرة 1: 466. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 50\*\*\*\*\*  
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 (1)، للوجه المتقدم عن (2) التذکرة، بل فی الدروس: أن بیع المرتد عن ملة أیضا مراعی بالتوبة (3) 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 (4). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التحریر 1: 165، الدروس 3: 200.  
(2) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ: و عن.  
(3) انظر التخریج السابق.  
(4) المبسوط 2: 165 - 166. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 51\*\*\*\*\*

المسألة الثانیة

المسألة الثانیة:  
یجوز المعاوضة علی غیر کلب الهراش فی الجملة بلا خلاف ظاهر، إلا ما عن ظاهر إطلاق العمانی  
(1) و لعله کإطلاق کثیر من الأخبار: بأن «ثمن الکلب سحت» (2) محمول علی الهراش، لتواتر الأخبار (3) و استفاضة نقل الإجماع (4) 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 (5) الأخبار (6) و معاقد \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) قال السید العاملی فی مفتاح الکرامة (4: 28) : و لا مخالف سوی الحسن العمانی، علی ما حکی.  
(2) الوسائل 12: 62، الباب 5 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5 و 9 و الصفحة: 83، الباب 14 من نفس الأبواب، الحدیث 2 و 8.  
(3) الوسائل 12: 63، الباب 5 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7 و 8 و الصفحة: 83، الباب 14 من نفس الأبواب، الأحادیث 1 و 3 و 5 و 6 و 7.  
(4) سیأتی نقله عن الخلاف و المنتهی و إیضاح الفوائد و غیرها.  
(5) فی «ن»، «م»، «ع»، «ص» : عن.  
(6) المشار إلیها فی الهامش (3). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 52\*\*\*\*\*  
الإجماعات الدالة علی الجواز. الثانی - کلب الصید غیر السلوقی و بیعه جائز علی المعروف من غیر ظاهر إطلاق المقنعة و النهایة (1) و یدل علیه - قبل الإجماع المحکی عن الخلاف و المنتهی و الإیضاح (2) و غیرها (3) - 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» (4) 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» (5) و منها: روایة أبی بصیر، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عَنْ ثَمَنِ کَلْبِ الصَّیْدِ قَالَ لَا بَأْسَ بِِهِ وَ أما الْآخَرُ فلَا یَحِلُّ ثَمَنُه (6). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المقنعة: 589، النهایة: 364.  
(2) الخلاف 3: 182، کتاب البیوع، المسألة 302، المنتهی 2: 1009، إیضاح الفوائد 1: 402.  
(3) مثل الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524 و الدروس 3: 168.  
(4) الوسائل 12: 83، الباب 14 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 1 و 7.  
(5) التهذیب 9: 80، الحدیث 343 و لم نقف علیه فی الوسائل.  
(6) الوسائل 12: 83، الباب 14 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5، مع اختلاف یسیر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 53\*\*\*\*\*  
و منها: ما (1) عن دعائم الإسلام - للقاضی نعمان المصری - عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنه قال: «لَا بَأْسَ بِثَمَنِ کَلْبِ الصَّیْدِ» (2) 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.» (3) 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.» (4) و مرسلة الصدوق و فیها: «ثَمَنُ الْکَلْبِ الَّذِی لَیْسَ بِکَلْبِ الصَّیْدِ سُحْتٌ» (5). ثم إن دعوی انصراف هذه الأخبار - کمعاقد الإجماعات المتقدمة - إلی السلوقی ضعیفة بمنع (6) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کلمة «ما» ساقطة من أکثر النسخ.  
(2) دعائم الإسلام 2: 19، الحدیث 28.  
(3) الوسائل 12: 83، الباب 14 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث6.  
(4) نفس المصدر، الحدیث 3 و فیه: و لا بأس بثمن الهر.  
(5) الفقیه 3: 171، الحدیث 3648.  
(6) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: لمنع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 54\*\*\*\*\*  
عنه سلب صفة الاصطیاد و کیف کان، فلا مجال لدعوی الانصراف. بل یمکن أن یکون مراد المقنعة و النهایة (1) من «السلوقی» مطلق الصیود، علی ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه علیه أحیانا (2) 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 " (3) و إن کان هذا الکلام من المنتهی یحتمل لأن یکون مسوقا لإخراج غیر کلب الصید من الکلاب السلوقیة و أن المراد بالسلوقی خصوص الصیود، لا کل سلوقی، لکن الوجه الأول أظهر، فتدبر. الثالث: کلب الماشیة و الحائط - و هو البستان و الزرع - و الأشهر بین القدماء - علی ما قیل (4) - : المنع و لعله استظهر ذلک من الأخبار الحاصرة لما یجوز بیعه فی الصیود المشتهرة بین المحدثین - کالکلینی و الصدوقین و من تقدمهم (5) - بل و أهل \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم التخریج عنهما فی الصفحة: 52، الهامش  
(1). (2) لعله قدس سره أراد بذلک ما نقله السید المجاهد عن استاذه فی مقام الجمع بین الروایات، انظر المناهل: 276، ذیل قوله: و أما ثالثا …  
(3) المنتهی 2: 1009.  
(4) انظر المستند 2: 334 و المناهل: 276.  
(5) حیث أوردوا الأخبار المذکورة فی اصولهم و مصنفاتهم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 55\*\*\*\*\*  
الفتوی - کالمفید و القاضی و ابن زهرة و ابن سعید و المحقق (1) - بل ظاهر الخلاف و الغنیة الإجماع علیه (2). نعم، المشهور بین الشیخ و من تأخر عنه (3) الجواز، وفاقا للمحکی عن ابن الجنید قدس سره ، حیث قال: «لا بأس بشراء الکلب الصائد و الحارس للماشیة و الزرع»، ثم قال: «لا خیر فی الکلب فیما عدا الصیود و الحارس» (4) و ظاهر الفقرة الأخیرة - لو لم یحمل علی الأولی - : جواز بیع الکلاب الثلاثة و غیرها، کحارس الدور و الخیام و حکی الجواز أیضا عن الشیخ و القاضی فی کتاب الإجارة (5) و عن سلار و أبی الصلاح و ابن حمزة و ابن إدریس (6) و أکثر المتأخرین - کالعلامة و ولده السعید (7) و الشهیدین (8) و المحقق الثانی (9) و ابن القطان \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المقنعة: 589، الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524، نزهة الناظر: 76، الشرائع 2: 11 و أما القاضی فلم نقف فی کتابیه علی ما یدل علی المنع و إن نسبه إلیه فی المختلف: 341.  
(2) الخلاف 3: 181، کتاب البیوع، المسألة 302، الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524.  
(3) ستأتی الإشارة إلی مواضع کلامهم.  
(4) حکاه عنه فی المختلف 340، 341.  
(5) المبسوط 3: 250، المهذب 1: 502.  
(6) المراسم:  
170، الوسیلة: 248، السرائر 2: 220 و أما أبو الصلاح فلم نقف علی فتواه بالجواز فی الکافی.  
(7) القواعد 1: 120، إیضاح الفوائد 1: 402.  
(8) الدروس 3: 168، الروضة البهیة 3: 209.  
(9) جامع المقاصد 4: 14. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 56\*\*\*\*\*  
فی المعالم (1) و الصیمری (2) و ابن فهد (3) - و غیرهم من متأخری المتأخرین (4)، عدا قلیل وافق المحقق (5) کالسبزواری (6) و التقی المجلسی (7) صاحب و الحدائق (8) و العلامة الطباطبائی فی مصابیحه (9) و فقیه عصره فی شرح القواعد (10) و هو الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة، إذ لم نجد مخصصا لها سوی ما أرسله فی المبسوط من أنه روی ذلک (11)، یعنی جواز البیع فی کلب الماشیة و الحائط، المنجبر قصور سنده و دلالته - لکون المنقول مضمون الروایة لا معناها و لا ترجمتها - باشتهاره بین المتأخرین، بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشیخ فی کتاب الإجارة: إن أحدا \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) معالم الدین فی فقه آل یس (مخطوط) : 126.  
(2) تلخیص الخلاف 2: 79.  
(3) المهذب البارع 2: 349.  
(4) منهم الفاضل الآبی فی کشف الرموز 1: 437 و الفاضل المقداد فی التنقیح 2: 7 و المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 37.  
(5) الشرائع 2: 12.  
(6) کفایة الأحکام:  
88.  
(7) روضة المتقین 6: 470.  
(8) الحدائق 18: 81.  
(9) المصابیح: (مخطوط) و لم نقف علیه.  
(10) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 6.  
(11) المبسوط 2: 166. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 57\*\*\*\*\*  
لم یفرق بین بیع هذه الکلاب و إجارتها (1) بعد ملاحظة الاتفاق علی صحة إجارتها و من قوله فی التذکرة: یجوز بیع هذه الکلاب عندنا (2) و من المحکی عن الشهید فی الحواشی: أن أحدا لم یفرق بین الکلاب الأربعة (3). فتکون هذه الدعاوی قرینة علی حمل کلام من اقتصر علی کلب الصید علی المثال لمطلق ما ینتفع به منفعة محللة مقصودة، کما یظهر ذلک من عبارة ابن زهرة فی الغنیة، حیث اعتبر أولا فی المبیع أن یکون مما ینتفع به منفعة محللة مقصودة، ثم قال: و احترزنا بقولنا: «ینتفع به منفعة محللة» عما یحرم الانتفاع به و یدخل فی ذلک: النجس (4) إلا ما خرج بالدلیل، من الکلب (5) المعلم للصید و الزیت النجس لفائدة الاستصباح (6) تحت السماء (7) و من المعلوم - بالإجماع و السیرة - جواز الانتفاع بهذه الکلاب منفعة محللة مقصودة أهم من منفعة الصید، فیجوز بیعها لوجود القید الذی اعتبره فیها و أن المنع من بیع النجس منوط بحرمة الانتفاع فینتفی بانتفائها. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) قاله فی کتاب البیع، انظر المبسوط 2: 166.  
(2) التذکرة 2: 295 (کتاب الإجارة).  
(3) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 29.  
(4) فی «ش» و المصدر: کل نجس،  
(5) فی «ش» و المصدر: من بیع الکلب.  
(6) فی «ش» و المصدر: و الزیت النجس للاستصباح.  
(7) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524، مع تفاوت فی بعض الألفاظ. (\*  
\*\*\*\*\*ص 58\*\*\*\*\*  
و یؤید ذلک کله ما فی التذکرة من أن المقتضی لجواز بیع کلب الصید - أعنی المنفعة - موجود فی هذه الکلاب (1) و عنه رحمه الله فی مواضع اخر: أن تقدیر الدیة لها یدل علی مقابلتها بالمال (2) 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 (3) بدعوی الاتفاق المتقدم عن الشیخ و العلامة و الشهید قدس الله أسرارهم (4)، لوهنها - بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتی الخلاف و الغنیة: من الإجماع علی عدم جواز بیع (5) غیر المعلم من الکلاب (6) - 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 (7) -  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 1: 464.  
(2) راجع المنتهی 2: 1009.  
(3) المتقدمة عن المبسوط فی الصفحة: 56، الهامش (11).  
(4) تقدم عنهم فی الصفحة: 56 و 57.  
(5) لم ترد «بیع» فی «ش».  
(6) کما تقدم فی الصفحة: 54 - 55.  
(7) لم نقف علی القائل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 59\*\*\*\*\*  
مع أن دعوی الإجماع ممن لم یصطلح الإجماع علی مثل هذا الاتفاق لا یعبأ بها (1) عند وجدان الخلاف و أما شهرة الفتوی بین المتأخرین فلا تجبر الروایة، خصوصا مع مخالفة کثیر من القدماء (2) و مع کثرة العمومات الواردة فی مقام الحاجة و خلو کتب الروایة المشهورة عنها (3) حتی أن الشیخ لم یذکرها (4) فی جامعه (5) و أما حمل کلمات القدماء علی المثال، ففی غایة البعد و أما کلام ابن زهرة - المتقدم (6) - فهو مختل علی کل حال، لأ نه 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: به.  
(2) راجع الصفحة: 54 - 55.  
(3) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: عنه.  
(4) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: لم یذکره.  
(5) فی «ش» : جامعیه.  
(6) تقدم فی الصفحة: 57. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 60\*\*\*\*\*  
فالمسألة لا تخلو عن إشکال و إن کان الأقوی بحسب الأدلة و الأحوط فی العمل هو المنع، فافهم.  
\*\*\*\*\*ص 61\*\*\*\*\*

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:  
الأقوی جواز المعاوضة علی العصیر العنبی إذا غلی و لم یذهب ثلثاه و إن کان نجسا، لعمومات البیع و التجارة الصادقة علیها، بناء علی أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص، لأصالة بقاء مالیته و عدم خروجه عنها بالنجاسة، غایة الأمر أنه مال معیوب قابل لزوال عیبه و لذا لو غصب عصیرا فأغلاه حتی حرم و نجس لم یکن فی حکم التالف، بل وجب علیه رده و وجب علیه غرامة الثلثین و اجرة العمل فیه حتی یذهب الثلثان - کما صرح به فی التذکرة (1) - معللا لغرامة الاجرة بأنه رده معیبا و یحتاج زوال العیب إلی خسارة و العیب من فعله، فکانت الخسارة علیه. نعم، ناقشه فی جامع المقاصد (2) فی الفرق بین هذا و بین مالو غصبه عصیرا فصار خمرا، حیث حکم فیه بوجوب غرامة مثل العصیر، لأن المالیة قد فاتت تحت یده فکان علیه ضمانها کما لو تلفت. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 2: 387.  
(2) جامع المقاصد 6: 292 - 293. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 62\*\*\*\*\*  
لکن لا یخفی الفرق الواضح بین العصیر إذا غلی و بینه إذا صار خمرا، فإن العصیر بعد الغلیان مال عرفا و شرعا و النجاسة إنما تمنع من المالیة إذا لم یقبل التطهیر، کالخمر فإنها لا یزول نجاستها (1) إلا بزوال موضوعها، بخلاف العصیر، فإنه یزول نجاسته بنقصه، نظیر طهارة ماء البئر بالنزح و بالجملة، فالنجاسة فیه و حرمة الشرب عرضیة تعرضانه فی حال متوسط بین حالتی طهارته، فحکمه حکم النجس بالعرض القابل للتطهیر، فلا یشمله قوله علیه السلام فی روایة تحف العقول: «أو شیء من وجوه النجس» (2) و لا یدخل تحت قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«إِذَا حَرَّمَ اللَّهُ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (3)، لأن الظاهر منهما (4) العنوانات النجسة و المحرمة بقول مطلق، لا ما تعرضانه فی حال دون حال، فیقال: یحرم فی حال کذا، أو ینجس (5) فی حال کذا و بما ذکرنا یظهر عدم شمول معقد إجماع التذکرة (6) علی فساد بیع نجس العین للعصیر، لأن المراد بالعین هی الحقیقة و العصیر لیس کذلک و یمکن أن ینسب جواز بیع العصیر إلی کل من قید الأعیان النجسة المحرم بیعها بعدم قابلیتها للتطهیر و لم أجد مصرحا بالخلاف، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: فإنه لا یزول نجاسته.  
(2) تقدمت فی أول الکتاب.  
(3) المتقدم فی الصفحة: 13 و 43 عن عوالی اللآلی و سنن الدارقطنی.  
(4) فی أکثر النسخ: منها.  
(5) فی «ش» : و ینجس.  
(6) التذکرة 1: 464. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 63\*\*\*\*\*  
عدا ما فی مفتاح الکرامة: من أن الظاهر المنع (1)، للعمومات المتقدمة و خصوص بعض الأخبار، مثل قوله علیه السلام : «و إن غلی فلا یحل بیعه» (2) و روایة أبی بصیر (3) : «إذا بعته قبل أن یکون خمرا و هو حلال فلا بأس» (4) و مرسل ابن الهیثم:  
«إِذَا تَغَیَّرَ عَنْ حَالِهِ وَ غَلی فَلَا خَیْرَ فِیهِ» (5)، بناء علی أن الخیر المنفی یشمل البیع و فی الجمیع نظر: أما فی العمومات، فلما تقدم و أما الأدلة الخاصة، فهی مسوقة للنهی عن بیعه بعد الغلیان - نظیر بیع الدبس و الخل من غیر اعتبار إعلام المکلف - و فی الحقیقة هذا النهی کنایة عن عدم جواز الانتفاع ما لم یذهب ثلثاه، فلا یشمل بیعه بقصد التطهیر مع إعلام المشتری، نظیر بیع الماء النجس و بالجملة، فلو لم یکن إلا استصحاب مالیته و جواز بیعه کفی و لم أعثر علی من تعرض للمسألة صریحا، عدا جماعة من المعاصرین (6). نعم، قال المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد - فی ذیل قول \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مفتاح الکرامة 4: 12.  
(2) الوسائل 12: 169، الباب 59 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(3) کذا فی «ش» و فی أکثر النسخ: أبی کهمس، نعم راوی الحدیث السابق هو أبو کهمس.  
(4) الوسائل 12: 169، الباب 59 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(5) الوسائل 17: 226، الباب 2 من أبواب الأشربة المحرمة، الحدیث 7.  
(6) منهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 12 و صاحب الجواهر فی الجواهر 22: 8 و المحقق النراقی فی المستند 2: 332. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 64\*\*\*\*\*  
المصنف: «و لا بأس ببیع ما عرض له التنجیس مع قبوله  
(1) التطهیر»، بعد الاستشکال بلزوم عدم جواز بیع الأصباغ المتنجسة بعدم قبولها التطهیر و دفع ذلک بقبولها له بعد الجفاف  
(2) - : و لو تنجس العصیر و نحوه فهل یجوز بیعه علی من یستحله؟ فیه إشکال. . ثم ذکر أن الأقوی العدم، لعموم \* (ولا تعاونوا علی الإثم و العدوان) \*  
(3)، انتهی  
(4) و الظاهر، أنه أراد بیع العصیر للشرب من غیر التثلیث، کما یظهر من ذکر المشتری و الدلیل، فلا یظهر منه حکم بیعه علی من یطهره. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: قبولها و فی الارشاد:  
مع قبول الطهارة.  
(2) فی غیر «ش» زیادة: قال.  
(3) المائدة: 2.  
(4) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 204. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 65\*\*\*\*\*

المسألة الرابعة

المسألة الرابعة:  
یجوز المعاوضة علی الدهن المتنجس علی المعروف من مذهب الأصحاب و جعل هذا من المستثنی عن بیع الأعیان النجسة مبنی علی المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدلیل، أو علی المنع من بیع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا کان الاستثناء منقطعا من حیث إن المستثنی منه «ما لیس فیه منفعة محللة مقصودة من النجاسات و المتنجسات» و قد تقدم أن المنع عن بیع النجس - فضلا عن المتنجس - لیس إلا من حیث حرمة المنفعة المقصودة (1)، فإذا فرض حلها فلا مانع من البیع و یظهر من الشهید الثانی - فی المسالک - خلاف ذلک و أن جواز بیع الدهن للنص، لا لجواز الانتفاع به و إلا لاطرد الجواز فی غیر الدهن أیضا (2). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی غیر «ش» : المنفعة المحللة المقصودة.  
(2) المسالک 3: 119. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 66\*\*\*\*\*  
و أما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدلیل، فسیجئ الکلام فیه إن شاء الله تعالی و کیف کان، فلا إشکال فی جواز بیع الدهن المذکور و عن جماعة (1) : الإجماع علیه فی الجملة و الأخبار به (2) مستفیضة: منها: الصحیح، عن معاویة بن وهب، عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «قلت له: جرذ مات فی سمن أو زیت أو عسل؟ قال علیه السلام : أما السمن و العسل فیؤخذ الجرذ و ما حوله و الزیت یستصبح به» (3) و زاد فی المحکی عن التهذیب: «أنه یبیع ذلک الزیت و یبینه (4) لمن اشتراه لیستصبح به» (5) و لعل الفرق بین الزیت و أخویه من جهة کونه مائعا غالبا، بخلاف السمن و العسل و فی روایة إسماعیل - الآتیة - إشعار بذلک و منها: الصحیح، عن سعید الأعرج (6)، عن أبی عبد الله علیه السلام :  
«فی الْفَأْرَةِ وَ الدَّابَّةِ تَقَعُ فِی الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ فَتَمُوتُ فِیهِ؟  
فَقَالَ إِنْ کَانَ  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) منهم:  
ابن زهرة فی الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524 و الشیخ فی الخلاف 3: 187، کتاب البیوع، المسألة 312 و ابن إدریس فی السرائر 2: 222.  
(2) به: ساقطة من أکثر النسخ.  
(3) الوسائل 12: 66، الباب 6 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(4) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: و ینبه.  
(5) التهذیب 9: 85، الحدیث 359 و فیه: تبیعه و تبینه.  
(6) کذا فی جمیع النسخ، لکن الروایة عن الحلبی، نعم الروایة التی تلیها فی الوسائل عن سعید الأعرج. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 67\*\*\*\*\*  
سَمْناً أَوْ عَسَلًا أَوْ زَیْتاً فَإِنَّهُ رُبَّمَا یَکُونُ بَعْضَ هَذَا فَإِنْ کَانَ الشِّتَاءُ فَانْزِعْ مَا حَوْلَهُ وَ کُلْهُ وَ إِنْ کَانَ الصَّیْفُ فَارْفَعْهُ حَتَّی تُسْرِجَ بِهِ وَ إِنْ کَانَ ثَرْداً فَاطْرَحِ الَّذِی کَانَ عَلَیْهِ وَ لَا تَتْرُکْ طَعَامَکَ مِنْ أَجَلِ دَابَّةٍ مَاتَتْ عَلَیْهِ.  
سمنا أو عسلا أو زیتا، فإنه ربما یکون بعض هذا، فإن کان الشتاء فانزع ما حوله و کله و إن کان الصیف فادفعه حتی یسرج به» (1) و منها: ما عن أبی بصیر - فی الموثق - «عن الفأرة تقع فی السمن أو الزیت (2) فتموت فیه؟ قال: إن کان جامدا فاطرحها و ما حولها و یؤکل ما بقی و إن کان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته» (3) و منها: روایة إسماعیل بن عبد الخالق، قال: «سأله سعید الأعرج السمان - و أنا حاضر - عن السمن و الزیت و العسل تقع فیه الفأرة فتموت [کیف یصنع به؟] (4) قال: أما الزیت فلا تبعه إلا لمن تبین له فیبتاع للسراج و أما الأکل فلا و أما السمن فإن کان ذائبا فکذلک و إن کان جامدا و الفأرة فی أعلاه فیؤخذ ما تحتها و ما حولها، ثم لا بأس به و العسل کذلک إن کان جامدا» (5). إذا عرفت هذا، فالإشکال یقع فی مواضع: \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 16: 375، الباب 43 من أبواب الأطعمة المحرمة، الحدیث 4.  
(2) فی «ص» : أو فی الزیت.  
(3) الوسائل 12: 66، الباب 6 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3.  
(4) العبارة ساقطة من «خ»، «م»، «ف»، «ن»، «ع».  
(5) الوسائل 12: 66، الباب 6 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 68\*\*\*\*\*  
الأول: أن صحة بیع هذا الدهن هل هی (1) مشروطة باشتراط الاستصباح به صریحا، أو یکفی قصدهما لذلک، أو لا یشترط أحدهما؟ ظاهر الحلی فی السرائر: الأول، فإنه بعد ذکر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسة جمع (2) قال: و یجوز بیعه بهذا الشرط عندنا (3) و ظاهر المحکی عن الخلاف: الثانی، حیث قال: جاز بیعه لمن یستصبح به تحت السماء، دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و قال أبو حنیفة: یجوز مطلقا (4)، انتهی و نحوه - مجردا عن دعوی الإجماع - عبارة المبسوط و زاد:  
«أنه لا یجوز بیعه إلا لذلک» (5) و ظاهره کفایة القصد و هو ظاهر غیره ممن عبر بقوله: «جاز بیعه للاستصباح» کما فی الشرائع و القواعد (6) و غیرهما (7). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) وردت عبارة «هل هی» فی «ش» فقط.  
(2) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: أجمع.  
(3) السرائر 2: 222 و 3: 122.  
(4) الخلاف 3: 187، کتاب البیوع، المسألة 312.  
(5) المبسوط 2: 167.  
(6) الشرائع 2: 9، القواعد 1: 120.  
(7) مثل عبارة التنقیح 2: 7 و مجمع الفائدة 8: 31 و بمعناهما عبارة الشهید فی اللمعة: 108. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 69\*\*\*\*\*  
نعم، ذکر المحقق الثانی ما حاصله: أن التعلیل راجع إلی الجواز، یعنی یجوز لأجل تحقق فائدة الاستصباح بیعه (1) و کیف کان، فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح (2) و یمکن أن یقال باعتبار قصد الاستصباح إذا کانت المنفعة المحللة منحصرة فیه و کان من منافعه النادرة التی لا تلاحظ فی مالیته، کما فی دهن اللوز و البنفسج و شبههما و وجهه: أن مالیة الشیء إنما هی باعتبار منافعه المحللة المقصودة منه، لا باعتبار مطلق الفوائد الغیر الملحوظة فی مالیته و لا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة، فإذا فرض أن لا فائدة فی الشیء محللة ملحوظة فی مالیته فلا یجوز بیعه، لا علی الإطلاق - لأن الإطلاق ینصرف إلی کون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه و المفروض حرمتها، فیکون أکلا للمال بالباطل - و لا علی قصد الفائدة النادرة المحللة، لأن قصد الفائدة النادرة لا یوجب کون الشیء مالا. ثم إذا فرض ورود النص الخاص علی جواز بیعه - کما فیما نحن فیه - فلا بد من حمله علی إرادة (3) صورة قصد الفائدة النادرة، لأن أکل المال حینئذ لیس بالباطل بحکم الشارع، بخلاف صورة عدم القصد، لأن المال فی هذه الصورة مبذول فی مقابل المطلق، المنصرف إلی الفوائد المحرمة، فافهم. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) جامع المقاصد 4: 13.  
(2) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 24 عن استاذه العلامة السید بحر العلوم و انظر کفایة الأحکام:  
85 و الحدائق 18: 90.  
(3) کلمة «إرادة» مشطوب علیها فی «ن» و محذوفة من «ش». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 70\*\*\*\*\*  
و حینئذ فلو لم یعلم المتبائعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملا من غیر قصد إلی هذه الفائدة کانت المعاملة باطلة، لأن المال مبذول مع الإطلاق فی مقابل الشیء باعتبار الفوائد المحرمة. نعم (1)، 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 (2) بذل المال بإزائه من المنافع المحرمة و مرجع هذا فی الحقیقة إلی أنه لا یشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمة، فافهم و أما فیما کان الاستصباح منفعة غالبة بحیث کان مالیة الدهن باعتباره - کالأدهان المعدة للإسراج - فلا یعتبر فی صحة بیعه قصده أصلا، لأن الشارع قد قرر مالیته العرفیة بتجویز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منافعه، بناء علی أضعف الوجهین، من وجوب الاقتصار فی الانتفاع بالنجس علی مورد النص و کذا إذا کان الاستصباح منفعة مقصودة (3) مساویة (4) لمنفعة الأکل المحرم - کالألیة و الزیت و عصارة السمسم - فلا یعتبر قصد المنفعة المحللة فضلا عن اشتراطه، إذ یکفی فی مالیته وجود المنفعة المقصودة المحللة، غایة الأمر کون حرمة منفعته الاخری المقصودة نقصا فیه یوجب الخیار للجاهل. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف»، «خ»، «م»، «ع» : ثم.  
(2) فی «ش» : ما لم یصح.  
(3) فی «ف» : موجودة.  
(4) فی أکثر النسخ: متساویة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 71\*\*\*\*\*  
نعم، یشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة بأن یقول: بعتک بشرط أن تأکله و إلا فسد العقد بفساد الشرط. بل یمکن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد، لأن مرجع الاشتراط فی هذا الفرض إلی تعیین المنفعة المحرمة علیه، فیکون أکل الثمن أکلا بالباطل، لأن حقیقة النفع العائد إلی المشتری بإزاء ثمنه هو النفع المحرم، فافهم. بل یمکن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم یشترط فی متن العقد و بالجملة، فکل بیع قصد فیه منفعة محرمة - بحیث قصد أکل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرمة - کان باطلا، کما یؤمی إلی ذلک ما ورد فی تحریم شراء الجاریة المغنیة و بیعها (1) و صرح فی التذکرة بأن الجاریة المغنیة إذا بیعت بأکثر مما یرغب فیها لو لا الغناء، فالوجه التحریم (2)، انتهی. ثم إن الأخبار المتقدمة خالیة عن اعتبار قصد الاستصباح، لأن موردها مما یکون الاستصباح فیه منفعة مقصودة منها کافیة فی مالیتها العرفیة و ربما توهم من قوله علیه السلام فی روایة الأعرج المتقدمة: «فلا تبعه إلا لمن تبین له (3) فیبتاع للسراج» (4) اعتبار القصد و یدفعه: أن الابتیاع \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 86، الباب 16 من أبواب ما یکتسب به.  
(2) التذکرة 1: 465.  
(3) فی أکثر النسخ: تبینه لمن یشتریه.  
(4) تقدمت فی الصفحة: 67 (روایة اسماعیل بن عبد الخالق). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 72\*\*\*\*\*  
للسراج إنما جعل غایة للإعلام، بمعنی أن المسلم إذا اطلع علی نجاسته فیشتریه للإسراج، نظیر قوله علیه السلام فی روایة معاویة بن وهب: «یبینه (1) لمن اشتراه لیستصبح به» (2). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی غیر «ش» : ینبه.  
(2) تقدمت فی الصفحة: 66 (الزیادة المحکیة عن التهذیب). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 73\*\*\*\*\*  
الثانی: أن ظاهر بعض الأخبار (1) وجوب الإعلام، فهل یجب مطلقا أم لا؟ و هل وجوبه نفسی أو شرطی؟ بمعنی اعتبار اشتراطه فی صحة البیع. الذی ینبغی أن یقال: إنه لا إشکال فی وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد، أو تواطؤهما علیه من الخارج، لتوقف القصد علی العلم بالنجاسة و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوبا نفسیا قبل العقد أو بعده، لبعض الأخبار المتقدمة و فی قوله علیه السلام : «یبینه لمن اشتراه لیستصبح به» (2) إشارة إلی وجوب الإعلام لئلا یأکله، فإن الغایة للإعلام لیس هو تحقق الاستصباح، إذ لا ترتب بینهما شرعا و لا عقلا و لا عادة، بل الفائدة حصر الانتفاع فیه، بمعنی عدم الانتفاع به فی غیره، ففیه إشارة إلی وجوب إعلام الجاهل بما یعطی إذا کان الانتفاع الغالب به محرما بحیث یعلم عادة وقوعه فی الحرام لو لا الإعلام، فکأ نه قال: أعلمه لئلا یقع فی الحرام الواقعی بترکک الإعلام و یشیر إلی هذه القاعدة کثیر من الأخبار المتفرقة الدالة علی حرمة تغریر الجاهل بالحکم أو الموضوع فی المحرمات، مثل ما دل علی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مثل ما تقدم من ذیل صحیحة معاویة بن وهب المرویة فی التهذیب و موثقة أبی بصیر و روایة اسماعیل بن عبد الخالق، راجع الصفحة: 66 - 67.  
(2) تقدم فی الصفحة: 66. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 74\*\*\*\*\*  
أن من أفتی بغیر علم لحقه و زر من عمل بفتیاه (1) فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبیح الواقعی و حمله علی المفتی من حیث التسبیب و التغریر و مثل قوله علیه السلام : «ما من إمام صلی بقوم فیکون فی صلاتهم تقصیر، إلا کان علیه أوزارهم»  
(2) و فی روایة اخری: «فیکون فی صلاته و صلاتهم تقصیر، إلا کان إثم ذلک علیه»  
(3) و فی روایة اخری: «لا یضمن الإمام صلاتهم إلا أن یصلی بهم جنبا»  
(4) و مثل روایة أبی بصیر المتضمنة لکراهة أن تسقی البهیمة أو تطعم ما لا یحل للمسلم أکله أو شربه  
(5)، فإن فی کراهة ذلک فی البهائم إشعارا بحرمته بالنسبة إلی المکلف و یؤیده:  
أن أکل الحرام و شربه من القبیح و لو فی حق الجاهل و لذا یکون الاحتیاط فیه مطلوبا مع الشک، إذ لو کان للعلم دخل فی قبحه لم یحسن الاحتیاط و حینئذ فیکون إعطاء النجس للجاهل المذکور إغراء بالقبیح و هو قبیح عقلا. بل قد یقال بوجوب الإعلام و إن لم یکن منه تسبیب - کما لو رأی نجسا فی یده یرید أکله - و هو الذی صرح به العلامة رحمه الله فی أجوبة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 18: 9، الباب 4 من أبواب صفات القاضی، الحدیث الأول.  
(2) تحف العقول: 179.  
(3) بحار الأنوار 88: 92.  
(4) الوسائل 5: 434، الباب 36 من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث 6.  
(5) الوسائل 17: 246، الباب 10 من أبواب الأشربة المحرمة، الحدیث 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 75\*\*\*\*\*  
المسائل المهنائیة، حیث سأله السید المهنا عمن رأی فی ثوب المصلی نجاسة، فأجاب بأ نه یجب الإعلام، لوجوب النهی عن المنکر (1)، لکن إثبات هذا مشکل و الحاصل، أن هنا امورا أربعة:  
(1) - 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.  
(2) - 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 (2).  
(3) - 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 (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) أجوبة المسائل المهنائیة: 48، المسألة 53.  
(2) لم نقف علیه.  
(3) لم نقف علی خبر یدل علی حرمة القسم الأول - أی ترغیب الشخص علی = (\*)  
\*\*\*\*\*ص 76\*\*\*\*\*  
و ثانیهما (1) - أن یکون بإیجاد شرط آخر غیر الداعی، کبیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا و سیأتی الکلام فیه.  
(4) - 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 (2) الحرام بترک السکوت أم لا؟ فیه (3) إشکال، إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع (4) 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:  
108) انظر تفسیر الصافی 2: 147 و بالنسبة إلی النهی عن سب آباء الناس المنتهی إلی السب المتقابل، انظر تنبیه الخواطر: 119. (1) فی غیر «ش» : الثانی.  
(2) فی النسخ: رفع.  
(3) فی غیر «ف» : و فیه.  
(4) فی النسخ: رفع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 77\*\*\*\*\*  
و أما فیما تعلق بغیر الثلاثة - من حقوق الله - فوجوب دفع (1) مثل هذا الحرام مشکل، لأن الظاهر من أدلة النهی عن المنکر وجوب الردع عن المعصیة، فلا یدل علی وجوب إعلام الجاهل بکون فعله معصیة. نعم، وجب ذلک فیما إذا کان الجهل بالحکم، لکنه من حیث وجوب تبلیغ التکالیف لیستمر التکلیف إلی آخر الأبد بتبلیغ الشاهد الغائب، فالعالم فی الحقیقة مبلغ عن الله لیتم الحجة علی الجاهل و یتحقق فیه قابلیة الإطاعة و المعصیة. ثم إن بعضهم (2) استدل علی وجوب الإعلام بأن النجاسة عیب خفی فیجب إظهارها و فیه - مع أن وجوب الإعلام علی القول به لیس مختصا بالمعاوضات، بل یشمل مثل الإباحة و الهبة من المجانیات - : أن کون النجاسة عیبا لیس إلا لکونه منکرا واقعیا و قبیحا، فإن ثبت ذلک حرم الإلقاء فیه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العیب و إلا لم یکن عیبا، فتأمل. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی النسخ: رفع.  
(2) هو المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 36. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 78\*\*\*\*\*  
الثالث: المشهور بین الأصحاب وجوب کون الاستصباح تحت السماء، بل فی السرائر: أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغیر خلاف (1) و فی المبسوط: أنه روی أصحابنا أنه یستصبح به تحت السماء دون السقف (2). لکن الأخبار المتقدمة (3) - علی کثرتها و ورودها فی مقام البیان - ساکتة عن هذا القید و لا مقید لها من الخارج عدا ما یدعی من مرسلة الشیخ المنجبرة بالشهرة المحققة و الاتفاق المحکی (4). لکن لو سلم الانجبار فغایة الأمر دورانه بین تقیید المطلقات المتقدمة، أو حمل الجملة الخبریة علی الاستحباب أو الإرشاد، لئلا یتأثر السقف بدخان النجس الذی هو نجس - بناء علی ما ذکره الشیخ من دلالة المرسلة علی نجاسة دخان النجس - إذ قد لا یخلو من أجزاء لطیفة دهنیة تتصاعد بواسطة 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) \*\*\*\*\*  
(1) السرائر 3: 122.  
(2) المبسوط 6: 283.  
(3) تقدمت فی الصفحة: 66 - 67.  
(4) تقدم آنفا عن السرائر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 79\*\*\*\*\*  
الحکم تعبدا محضا و هو فی غایة البعد و لعله لذلک أفتی فی المبسوط بالکراهة (1) مع روایته للمرسلة (2) و الإنصاف، أن المسألة لا تخلو عن إشکال، من حیث ظاهر الروایات، البعیدة عن التقیید - لإبائها فی أنفسها عنه و إباء المقید عنه - و من حیث الشهرة المحققة و الاتفاق المنقول و لو رجع إلی أصالة البراءة حینئذ لم یکن إلا بعیدا عن الاحتیاط و جرأة علی مخالفة المشهور. ثم إن العلامة - فی المختلف - فصل بین ما إذا علم بتصاعد شیء من أجزاء الدهن و ما إذا لم یعلم (3)، فوافق المشهور فی الأول و هو مبنی علی ثبوت حرمة تنجیس السقف و لم یدل علیه دلیل و إن کان ظاهر کل من حکم بکون الاستصباح تحت السماء تعبدا، لا لنجاسة الدخان - معللا بطهارة دخان النجس - : التسالم علی حرمة التنجیس و إلا لکان الأولی تعلیل التعبد به، لا بطهارة الدخان، کما لا یخفی. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 6: 283.  
(2) فی «ش» : المرسلة.  
(3) المختلف: 686. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 80\*\*\*\*\*  
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 (1) و الذی صرح به فی مفتاح الکرامة هو الثانی (2) و وافقه بعض مشایخنا المعاصرین (3) و هو ظاهر جماعة من القدماء، کالشیخین و السیدین و الحلی (4) 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 (5) باقی الفقهاء فی ذلک و قد دللنا علی ذلک فی کتاب الطهارة، حیث دللنا علی أن سؤر الکفار نجس (6). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تأتی فی الصفحة: 92.  
(2) مفتاح الکرامة 4: 13 و 24.  
(3) الجواهر 22: 15.  
(4) ستأتی الإشارة إلی مواضع کلامهم.  
(5) فی المصدر: و قد خالف.  
(6) الانتصار: 193 و انظر - أیضا - الصفحة: 11 منه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 81\*\*\*\*\*  
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 (1) و قال فی النهایة: و إن کان ما حصل فیه المیتة مائعا لم یجز استعماله و وجب إهراقه (2)، انتهی و قریب منه عبارة المقنعة (3) 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 (4) و قال داود (5) : إن کان المائع سمنا لم ینتفع به بحال (6) و إن کان غیره (7) من الأدهان لم ینجس بموت الفأرة فیه و یحل أکله و شربه، [لأن الخبر ورد  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 1: 5 و 6.  
(2) النهایة: 588.  
(3) المقنعة: 582.  
(4) 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.  
(5) فی جمیع النسخ: ابن داود و الصواب ما أثبتناه من المصدر.  
(6) کلمة «بحال» من «ش» و مصححة «ن» و لم ترد فی سائر النسخ.  
(7) فی «ش» : ما عداه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 82\*\*\*\*\*  
فی السمن فحسب] (1)، دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم (2) 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 (3) و قال ابن زهرة - بعد أن اشترط فی المبیع أن یکون مما ینتفع به منفعة محللة (4) - : 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 آلِه وَ سَلَّم أذن فی الاستصباح به تحت السماء، قال: و هذا یدل علی جواز بیعه لذلک (5)، انتهی. هذا و لکن الأقوی - وفاقا لأکثر المتأخرین (6) - جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدلیل و یدل علیه أصالة الجواز و قاعدة حل الانتفاع  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من «ش» و المصدر.  
(2) الخلاف: کتاب الأطعمة، المسألة 19.  
(3) السرائر 3: 121 - 122.  
(4) فی أکثر النسخ زیادة: قال.  
(5) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524.  
(6) کما یأتی عن المحقق و العلامة و الشهیدین و المحقق الکرکی فی الصفحات: 87 - 88. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 83\*\*\*\*\*  
بما فی الأرض (1) و لا حاکم علیهما (2) سوی ما یتخیل من بعض الآیات و الأخبار و دعوی الجماعة المتقدمة (3) 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) \* (4)، 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 (5). 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) \*\*\*\*\*  
(1) المستفاد من قوله تعالی: \* (خلق لکم ما فی الأرض جمیعا) \* البقرة: 29.  
(2) کذا فی «ف» و مصححة «ن» و فی غیرهما: علیها.  
(3) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: المتقدم.  
(4) المائدة: 90.  
(5) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: منه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 84\*\*\*\*\*  
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 الکلام و کیف کان، فالآیة لا تدل علی المطلوب و من بعض ما ذکرنا یظهر ضعف الاستدلال علی ذلک بقوله تعالی: \* (والرجز فاهجر) \* (1)، بناء علی أن «الرجز» هو الرجس و أضعف من الکل: الاستدلال بآیة تحریم الخبائث (2)، بناء علی أن کل متنجس خبیث و التحریم المطلق یفید (3) عموم الانتفاع، إذ لا یخفی أن المراد هنا حرمة الأکل، بقرینة مقابلته بحلیة الطیبات و أما الأخبار: فمنها: ما تقدم من روایة تحف العقول، حیث علل النهی عن بیع وجوه النجس بأن «ذلک کله محرم أکله و شربه و إمساکه و جمیع التقلب فیه، فجمیع التقلب فی ذلک حرام» (4). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المدثر: 5.  
(2) و هی قوله تعالی: \* (ویحرم علیهم الخبائث) \* الأعراف: 157.  
(3) فی «ش» : یفید تحریم.  
(4) تحف العقول: 333، مع اختلاف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 85\*\*\*\*\*  
و فیه: ما تقدم من أن المراد ب «وجوه النجس» عنواناته المعهودة، لأن الوجه هو العنوان و الدهن لیس عنوانا للنجاسة و الملاقی للنجس و إن کان عنوانا للنجاسة، لکنه لیس وجها من وجوه النجاسة فی مقابلة غیره و لذا لم یعدوه عنوانا فی مقابل العناوین النجسة، مع ما عرفت من لزوم تخصیص الأکثر، لو ارید به المنع عن استعمال کل متنجس و منها: ما دل علی الأمر بإهراق المائعات الملاقیة للنجاسة (1) و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه (2) و قد تقدم بعضها فی مسألة الدهن و بعضها الآخر متفرقة، مثل قوله: «یهریق المرق» (3) و نحو ذلک و فیه: أن طرحها کنایة عن عدم الانتفاع بها فی الأکل، فإن ما امر بطرحه من جامد الدهن و الزیت یجوز الاستصباح به إجماعا، فالمراد:  
إطراحه من ظرف الدهن و ترک الباقی للأکل و أما الإجماعات: ففی دلالتها علی المدعی نظر، یظهر من ملاحظتها، فإن الظاهر من کلام السید - المتقدم (4) - : أن مورد الإجماع هو نجاسة ما باشره أهل الکتاب و أما حرمة الأکل و الانتفاع فهی من فروعها المتفرعة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 16: 376، الباب 44 من أبواب الأطعمة المحرمة، الحدیث الأول.  
(2) الوسائل 16: 374، الباب 43 من أبواب الأطعمة المحرمة.  
(3) لفظ الحدیث: یهراق مرقها.  
(4) یعنی کلام السید المرتضی، المتقدم فی الصفحة: 80. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 86\*\*\*\*\*  
علی النجاسة، لا أن معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس، فإن خلاف باقی الفقهاء فی أصل النجاسة فی أهل الکتاب، لا فی أحکام النجس و أما إجماع الخلاف (1)، فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فیه بینه و بین من ذکر من المخالفین، إذ فرق بین دعوی الإجماع علی محل النزاع بعد تحریره و بین دعواه ابتداء علی الأحکام المذکورات (2) فی عنوان المسألة، فإن الثانی یشمل الأحکام کلها و الأول لا یشمل إلا الحکم الواقع موردا للخلاف (3)، لأنه الظاهر من قوله: «دلیلنا إجماع الفرقة»، فافهم و اغتنم و أما إجماع السید فی الغنیة (4)، فهو فی أصل مسألة تحریم بیع النجاسات و استثناء الکلب المعلم و الزیت المتنجس، لا فی ما ذکره من أن حرمة بیع المتنجس من حیث دخوله فیما یحرم الانتفاع، نعم، هو قائل بذلک و بالجملة، فلا ینکر ظهور کلام السید فی حرمة الانتفاع بالنجس الذاتی و العرضی، لکن دعواه الإجماع علی ذلک بعیدة عن مدلول کلامه جدا و کذلک لا ینکر کون السید و الشیخ قائلین بحرمة الانتفاع بالمتنجس \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المتقدم فی الصفحة: 81 - 82.  
(2) فی «ش» : المذکورة.  
(3) کذا فی «ف» و «خ» و فی سائر النسخ: مورد الخلاف.  
(4) المتقدم فی الصفحة: 82. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 87\*\*\*\*\*  
- کما هو ظاهر المفید (1) و صریح الحلی (2) - 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 (3) المتنجس - : و کل ماء (4) حکم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المقنعة: 582.  
(2) السرائر 2: 219 و 3: 121.  
(3) فی «ش» زیادة: القلیل.  
(4) 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 1. لنا، إن مقتضی الدلیل: جواز الاستعمال مطلقا، ترک العمل به فی ما ذکرنا بالإتفاق و النقل، فیکون الباقی علی الأصل» 2، 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 3 و قال بعد ذلک - أیضا - : إن کل ماء. . صح صح». - 1 - المبسوط 1: 7. 2 - المعتبر 1: 50 - 51. 3 - المعتبر 1: 104. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 88\*\*\*\*\*  
بنجاسته لم یجز استعماله - إلی أن قال - : و یرید (1) بالمنع عن استعماله: الاستعمال فی الطهارة و إزالة الخبث و الأکل و الشرب دون غیره، مثل بل الطین و سقی الدابة (2)، 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 (3) وجوز فی المنتهی الانتفاع بالعجین النجس فی علف الدواب، محتجا بأن المحرم علی المکلف تناوله و بأنه انتفاع فیکون سائغا، للأصل (4) و لا یخفی أن کلا دلیلیه صریح فی حصر التحریم فی أکل العجین المتنجس (5) و قال الشهید فی قواعده:  
«النجاسة ما حرم استعماله فی الصلاة و الأغذیة» (6) ثم ذکر ما یؤید المطلوب و قال فی الذکری - فی أحکام النجاسة - : تجب إزالة النجاسة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» و «ن» و «ش» : نرید.  
(2) المعتبر 1: 105.  
(3) التحریر 1: 5، القواعد 1: 189، الإرشاد 1: 238.  
(4) المنتهی 1: 180 و لم نجد فی کلامه الاستدلال بالأصل صریحا.  
(5) کذا فی «ن» و «ش» و لم یرد «العجین» فی «ف»، کما لم یرد «المتنجس» فی سائر النسخ.  
(6) القواعد و الفوائد 2: 85، القاعدة: 175. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 89\*\*\*\*\*  
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 (1)، انتهی. مراده (2) بالنهی عن النجس: النهی عن أکله و مراده بالنص: ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف (3)، 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 (4) - 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» (5) - : إن هذا إذا استعملت فی ما یتوقف استعماله علی الطهارة، کالأکل و الشرب (6) و سیأتی (7) عن المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد - فی مسألة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) ذکری الشیعة: 14.  
(2) فی «ص» و «ش» : و مراده.  
(3) و هی المرسلة المتقدمة عن المبسوط فی الصفحة: 78.  
(4) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 203 - 204.  
(5) الشرائع 1: 53، الإرشاد 1: 239.  
(6) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 28، المسالک 1: 124.  
(7) فی الصفحة: 94. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 90\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) الأجرب و نحو ذلک و یشکل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل، فإن جاز لتحقق المنفعة، فینبغی مثله فی المائعات النجسة (3) التی ینتفع بها، کالدبس یطعم النحل (4) و غیره (5)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) کلمة «بها» من «ش» و المصدر فقط.  
(2) کذا فی النسخ و فی المصدر: بها و هو الأنسب.  
(3) فی «ف» : المتنجسة.  
(4) فی «ش» و المصدر: للنحل.  
(5) المسالک 3: 119. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 91\*\*\*\*\*  
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 (1). ثم (2) لو فرضنا مخالفة القدماء کفی موافقة المتأخرین فی دفع (3) 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 (4)، انتهی. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) 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».  
(2) شطب فی «ف» علی «ثم» و کتب بدلها: «و».  
(3) کذا فی «ع» و «ص» و فی سائر النسخ: رفع.  
(4) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 204. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 92\*\*\*\*\*  
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» (1). 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 (2) 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 (3) و غیرهم - دوران المنع عن بیع النجس \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مستدرک الوسائل 13: 73، الباب 6 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7 و لفظ الحدیث: «أن علیا علیه السلام سُئِلَ عَنِ الزَّیْتِ یَقَعُ فِیهِ … ».  
(2) تقدم فی الصفحة: 90.  
(3) الخلاف 3: 187، کتاب البیوع، المسألة 312، الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524، التذکرة 1: 465، إیضاح الفوائد 1: 401، التنقیح 2: 5، جامع المقاصد 4: 12. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 93\*\*\*\*\*  
مدار جواز الانتفاع به و عدمه، إلا ما خرج بالنص - کألیات المیتة (1) مثلا - أو مطلق نجس العین، علی ما سیأتی من الکلام فیه و هذا هو الذی یقتضیه استصحاب الحکم قبل التنجس (2) و هی (3) القاعدة المستفادة من قوله علیه السلام - فی روایة تحف العقول - : «إن کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات، فذلک کله حلال» (4) و ما تقدم من روایة دعائم الإسلام من حل بیع کل ما یباح الانتفاع به (5) و أما قوله تعالی: \* (فاجتنبوه) \* (6) و قوله تعالی: \* (والرجز فاهجر) \* (7) فقد عرفت أنهما لا یدلان (8) 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 (9)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 16: 296، الباب 30 من أبواب الذبائح، الحدیث 4.  
(2) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: التنجیس.  
(3) مشطوب علیها فی «ن».  
(4) تحف العقول: 333.  
(5) راجع الصفحة: 10.  
(6) المائدة: 89.  
(7) المدثر: 5.  
(8) فی أکثر النسخ: أنها لا تدل و فی «ش» : أنهما لا تدلان و ما أثبتناه مطابق لمصححة «ن».  
(9) وردت فی «ش» فقط. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 94\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) لتحقق فائدة (3) الاستصباح به تحت السماء خاصة» - قال: و لیس المراد ب «خاصة» بیان حصر الفائدة (4) - 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ن» و «ش» و فی غیرهما: لفائدة.  
(2) لم ترد کلمة «المتنجس» فی غیر «ف».  
(3) فی المصدر: إلا الدهن النجس لفائدة.  
(4) فی «ش» زیادة: فی الاستصباح. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 95\*\*\*\*\*  
إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح و هذا لا یستلزم الحصر و یکفی فی صحة ما قلنا تطرق الاحتمال فی العبارة المقتضی لعدم الحصر (1)، 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 (2) فلم یثبت صحته، مع ما عرفت من کثیر من الأصحاب من إناطة الحکم فی کلامهم مدار الانتفاع (3) و لأجل ذلک استشکل المحقق الثانی - فی حاشیة الإرشاد - فی ما (4) ذکره العلامة بقوله: «و لا بأس ببیع ما عرض له التنجیس مع قبول الطهارة» (5) حیث قال: مقتضاه أنه لو لم یکن قابلا للطهارة لم یجز بیعه و هو مشکل، إذ الأصباغ المتنجسة لا تقبل التطهیر عند الأکثر و الظاهر جواز بیعها، لأن منافعها لا تتوقف علی الطهارة، اللهم إلا أن یقال: إنها تؤول إلی حالة یقبل معها التطهیر، لکن بعد جفافها، بل ذلک هو \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) جامع المقاصد 4: 13.  
(2) تقدم فی الصفحة: 90.  
(3) راجع الصفحة: 92 - 93.  
(4) کذا فی «ش» و فی «ف» و مصححة «ن» : ما ذکره و فی سائر النسخ: و ما ذکره.  
(5) الإرشاد 1: 357. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 96\*\*\*\*\*  
المقصود منها، فاندفع الإشکال (1). أقول: لو لم یعلم من مذهب العلامة دوران المنع عن بیع المتنجس مدار حرمة الانتفاع لم یرد علی عبارته إشکال، لأن المفروض حینئذ التزامه بجواز الانتفاع بالأصباغ مع عدم جواز بیعها، إلا أن یرجع الإشکال إلی حکم العلامة و أنه مشکل علی مختار المحقق الثانی، لا إلی کلامه و أن الحکم مشکل علی مذهب المتکلم، فافهم. ثم إن ما دفع به الإشکال - من جعل الأصباغ قابلة للطهارة - إنما ینفع فی خصوص الأصباغ و أما مثل بیع الصابون المتنجس، فلا یندفع الإشکال عنه بما ذکره و قد تقدم منه (2) سابقا (3) جواز بیع الدهن المتنجس لیعمل صابونا، بناء علی أنه من فوائده المحللة. مع أن ما ذکره من قبول الصبغ التطهیر بعد الجفاف محل نظر، لأن المقصود من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود فی الأصباغ، لأن الانتفاع بها - و هو الصبغ - قبل الطهارة و أما ما یبقی منها بعد الجفاف - و هو اللون - فهی نفس المنفعة، لا الانتفاع، مع أنه لا یقبل التطهیر و إنما القابل هو الثوب. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 204، مع اختلاف.  
(2) فی «ف»، «خ» : عنه.  
(3) تقدم فی الصفحة: 91. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 97\*\*\*\*\*  
بقی الکلام فی حکم نجس العین، من حیث أصالة حل الانتفاع به فی غیر ما ثبتت حرمته، أو أصالة العکس. فاعلم أن ظاهر الأکثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العین، بل ظاهر فخر الدین - فی شرح الإرشاد - و الفاضل المقداد:  
الإجماع علی ذلک، حیث استدلا علی عدم جواز بیع الأعیان النجسة بأنها محرمة الانتفاع و کل ما هو کذلک لا یجوز بیعه، قالا: أما الصغری فإجماعیة (1) و یظهر من الحدائق - فی مسألة الانتفاع بالدهن المتنجس (2) فی غیر الاستصباح - نسبة ذلک إلی الأصحاب (3) و یدل علیه ظواهر الکتاب و السنة: مثل قوله تعالی: \* (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّم \* (4)، بناء علی ما ذکره الشیخ و العلامة من إرادة جمیع الانتفاعات (5) و قوله تعالی: \* (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوه \* (6) الدال علی وجوب اجتناب کل رجس و هو \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التنقیح 2: 5 و لا یوجد لدینا شرح الإرشاد.  
(2) فی «ف» : النجس.  
(3) الحدائق 18: 89.  
(4) المائدة: 3.  
(5) الخلاف 1: 62، کتاب الطهارة، المسألة 10، نهایة الإحکام 2: 462.  
(6) المائدة: 90. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 98\*\*\*\*\*  
نجس العین و قوله تعالی: \* (والرجز فاهجر) \* (1)، 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 (2)، 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 (3) ما یرجع إلی الأکل و الشرب و إلا فسیجئ الاتفاق علی جواز إمساک نجس العین لبعض الفوائد. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المدثر: 5.  
(2) تقدم فی مسائل الاکتساب بالأعیان النجسة، فراجع.  
(3) فی مصححة «ن» : فیها و تذکیر الضمیر صحیح أیضا باعتبار رجوعه إلی «النجس» فی الروایة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 99\*\*\*\*\*  
و ما دل من الإجماع و الأخبار علی حرمة بیع نجس العین قد یدعی اختصاصه بغیر ما یحل الانتفاع (1) المعتد به، أو یمنع (2) 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  
(3)، انتهی و قال العلامة فی التذکرة: «یجوز اقتناء الأعیان النجسة لفائدة»  
(4) و نحوها فی القواعد  
(5) و قرره علی ذلک فی جامع المقاصد و زاد علیه قوله: لکن هذه لا تصیرها مالا بحیث یقابل بالمال  
(6) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی أکثر النسخ زیادة: المحلل.  
(2) فی «ف» و «خ» و «م» و «ص» : أو بمنع.  
(3) المبسوط 2: 167.  
(4) التذکرة 1: 582.  
(5) القواعد 1: 120.  
(6) جامع المقاصد 4: 15. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 100\*\*\*\*\*  
المنفعة الخالیة عن ضرر عاجل و آجل (1) و قال الشهید فی قواعده:  
«النجاسة ما حرم استعماله فی الصلاة و الأغذیة، للاستقذار، أو للتوصل بها إلی الفرار» ثم ذکر أن قید «الأغذیة» لبیان مورد الحکم و فیه تنبیه علی الأشربة، کما أن فی الصلاة تنبیها علی الطواف (2)، انتهی و هو کالنص فی جواز الانتفاع بالنجس فی غیر هذه الامور و قال الشهید الثانی فی الروضة عند قول المصنف - فی عداد ما لا یجوز بیعه من النجاسات - : «و الدم»، قال: «و إن فرض له نفع حکمی کالصبغ، » و أبوال و أرواث ما لا یؤکل لحمه «و إن فرض لهما نفع» (3). فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلل و إلا لم یحسن ذکر هذا القید فی خصوص هذه الأشیاء دون سائر النجاسات و لا ذکر خصوص الصبغ للدم، مع أن الأکل هی المنفعة المتعارفة المنصرف إلیها الإطلاق فی قوله تعالی: \* (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ) \* (4) و المسوق لها الکلام فی قوله تعالی: \* (أَوْ دَماً مَسْفُوحاً) \* (5). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المختلف 1: 684.  
(2) القواعد و الفوائد 2: 85.  
(3) الروضة البهیة 3: 209.  
(4) المائدة: 3.  
(5) الأنعام:  
145. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 101\*\*\*\*\*  
و ما ذکرنا هو ظاهر المحقق الثانی، حیث حکی عن الشهید، أنه حکی عن العلامة: جواز الاستصباح بدهن المیتة، ثم قال: «و هو بعید، لعموم النهی (1) عن الانتفاع بالمیتة» (2)، فإن عدوله عن التعلیل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلی ذکر خصوص المیتة یدل علی عدم العموم فی النجس و کیف کان، فلا یبقی بملاحظة ما ذکرنا وثوق بنقل الإجماع - المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقیح (3) - الجابر لروایة تحف العقول الناهیة عن جمیع التقلب فی النجس، مع احتمال أن یراد من «جمیع التقلب» جمیع أنواع التعاطی، لا الاستعمالات و یراد من «إمساکه» : إمساکه للوجه المحرم و لعله للإحاطة بما ذکرنا اختار بعض الأساطین (4) - فی شرحه علی القواعد - جواز الانتفاع بالنجس کالمتنجس، لکن مع تفصیل لا یرجع إلی مخالفة فی محل الکلام. فقال: و یجوز الانتفاع بالأعیان النجسة و المتنجسة فی غیر ما ورد النص بمنعه، کالمیتة النجسة التی لا یجوز الانتفاع بها فیما یسمی استعمالا عرفا، للأخبار و الإجماع و کذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل علی المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی المصدر: لثبوت النهی.  
(2) جامع المقاصد 4: 13.  
(3) راجع الصفحة: 97.  
(4) هو الشیخ الکبیر کاشف الغطاء قدس سره. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 102\*\*\*\*\*  
أو منزل علی الانتفاع الدال علی عدم الإکتراث بالدین و عدم المبالاة و أما من استعمله لیغسله فغیر مشمول للأدلة و یبقی علی حکم الأصل (1)، انتهی و التقیید ب «ما یسمی استعمالا» فی کلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإیقاد بالمیتة و سد ساقیة الماء بها و إطعامها لجوارح الطیر و مراده سلب الاستعمال المضاف إلی المیتة عن هذه الامور، لأن استعمال کل شیء إعماله فی العمل المقصود منه عرفا، فإن إیقاد الباب و السریر لا یسمی استعمالا لهما. لکن یشکل بأن المنهی عنه فی النصوص «الانتفاع بالمیتة» الشامل لغیر الاستعمال المعهود المتعارف فی الشیء و لذا قید هو قدس سره «الانتفاع» بما یسمی استعمالا (2). نعم، یمکن أن یقال: إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا، تنزیلا لها منزلة المعدوم و لذا یقال للشئ: إنه مما لا ینتفع به، مع قابلیته للامور المذکورة. فالمنهی عنه هو الانتفاع بالمیتة بالمنافع المقصودة التی تعد (3) غرضا من تملک المیتة لو لا کونها میتة و إن کانت قد تملک لخصوص هذه \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 4.  
(2) ما أثبتناه مطابق ل «ش» و قد وردت العبارة فی «ف» هکذا: و لذا قیده هو قدس سره بقوله: الانتفاع بما یسمی استعمالا و فی «ن» و «خ» و «م» و «ص» و «ع» هکذا: و لذا قیده هو قدس سره الانتفاع بما یسمی استعمالا.  
(3) فی «ش» زیادة: عرفا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 103\*\*\*\*\*  
الامور، کما قد یشتری اللحم لإطعام الطیور و السباع، لکنها أغراض شخصیة، کما قد یشتری الجلاب لإطفاء النار و الباب للإیقاد و التسخین به. قال العلامة فی النهایة - فی بیان أن الانتفاع ببول غیر المأکول فی الشرب للدواء منفعة جزئیة لا یعتد بها - قال: إذ کل شیء من المحرمات لا یخلو عن منفعة - کالخمر للتخلیل و العذرة للتسمید و المیتة لأکل جوارح الطیر - و لم یعتبرها الشارع (1)، انتهی. ثم إن الانتفاع المنفی فی المیتة و إن کان مطلقا فی حیز النفی، إلا أن اختصاصه (2) بما ادعیناه من الأغراض المقصودة من الشیء - دون الفوائد المترتبة علیه من دون أن تعد مقاصد - لیس من جهة انصرافه (3) إلی المقاصد حتی یمنع انصراف المطلق فی حیز النفی، بل من جهة التسامح و الادعاء العرفی - تنزیلا للموجود منزلة المعدوم - فإنه یقال للمیتة مع وجود تلک الفوائد فیها: إنها مما لا ینتفع به و مما ذکرنا ظهر الحال فی البول و العذرة و المنی، فإنها مما لا ینتفع بها و إن استفید منها بعض الفوائد، کالتسمید و الإحراق - کما هو سیرة بعض الجصاصین من العرب - کما یدل علیه وقوع السؤال فی بعض الروایات عن الجص یوقد علیه العذرة و عظام الموتی و یجصص به المسجد، فقال الإمام علیه السلام : «إن الماء و النار قد طهراه» (4)، بل فی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) نهایة الإحکام 2: 463.  
(2) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: اختصاصها.  
(3) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: انصرافها.  
(4) الوسائل 2: 1099، الباب 81 من أبواب النجاسات، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 104\*\*\*\*\*  
الروایة إشعار بالتقریر، فتفطن و أما ما ذکره من تنزیل ما دل علی المنع عن الانتفاع بالنجس علی ما یؤذن بعدم الاکتراث بالدین و عدم المبالاة لا من استعمله لیغسله، فهو تنزیل بعید. نعم، یمکن أن ینزل علی الانتفاع به علی وجه الانتفاع بالطاهر، بأن یستعمله علی وجه یوجب تلویث بدنه و ثیابه و سائر آلات الانتفاع - کالصبغ بالدم - و إن بنی علی غسل الجمیع عند الحاجة إلی ما یشترط فیه الطهارة و فی بعض الروایات إشارة إلی ذلک. ففی الکافی بسنده عن الوشاء، قال: «قلت (1) لأبی الحسن علیه السلام : - جعلت فداک - إن أهل الجبل تثقل عندهم ألیات الغنم فیقطعونها، فقال: حرام، هی میتة، فقلت: جعلت فداک فیستصبح (2) بها؟ فقال: أما علمت أنه یصیب الید و الثوب و هو حرام؟ » (3) بحملها علی حرمة الاستعمال علی وجه یوجب تلویث البدن و الثیاب و أما حمل الحرام علی النجس - کما فی کلام بعض (4) - فلا شاهد علیه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «خ» و «م» و «ع» : قال: قال و فی المصدر: قال: سألت أبا الحسن علیه السلام ، فقلت له.  
(2) فی المصدر: فنصطبح.  
(3) الکافی 6: 255، الحدیث 3 و الوسائل 16: 364، الباب 32 من أبواب الأطعمة المحرمة، الحدیث الأول.  
(4) الجواهر 5: 315. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 105\*\*\*\*\*  
و الروایة فی نجس العین، فلا ینتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس، لاحتمال کون مزاولة نجس العین مبغوضة (1) للشارع، کما یشیر إلیه قوله تعالی: \* (والرجز فاهجر) \* (2). ثم إن منفعة النجس المحللة - للأصل أو للنص - قد تجعله (3) مالا عرفا، إلا أنه منع الشرع عن بیعه، کجلد المیتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغیر الوضوء - کما هو مذهب جماعة (4) - مع القول بعدم جواز بیعه، لظاهر الإجماعات المحکیة (5) 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 (6) 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 (7) فی شرح قول العلامة: «و یجوز اقتناء الأعیان النجسة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: مبغوضا.  
(2) المدثر: 5.  
(3) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: یجعلها.  
(4) کالشیخ فی النهایة: 587 و المحقق فی الشرائع 3: 227 و العلامة فی الإرشاد 2: 113 و الفاضل الآبی فی کشف الرموز 2: 374.  
(5) تقدمت عن التذکرة و المنتهی و التنقیح، فی الصفحة: 31.  
(6) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: منها لها.  
(7) جامع المقاصد 4: 15. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 106\*\*\*\*\*  
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 (1) العوض، بناء علی أنه لا یعد ثمنا لنفس العین حتی یکون سحتا بمقتضی الأخبار (2). 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 (3)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ن» و «ش» و فی غیرهما: بل دفع العوض.  
(2) الوسائل 12: 61، الباب 5 من أبواب ما یکتسب به و الحدیث الأول من الباب 40 منها.  
(3) التذکرة 2: 479. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 107\*\*\*\*\*  
الأمکنة المشترکة، کمکانه من المسجد و المدرسة و السوق و ذکر بعض الأساطین - بعد إثبات حق الاختصاص - : أن دفع شیء من المال لافتکاکه یشک فی دخوله تحت الاکتساب المحظور، فیبقی علی أصالة الجواز (1). ثم إنه یشترط فی الاختصاص بالحیازة قصد الحائز للانتفاع و لذا ذکروا: أنه لو علم کون حیازة الشخص للماء و الکلأ لمجرد العبث، لم یحصل له حق و حینئذ فیشکل الأمر فی ما تعارف فی بعض البلاد من جمع العذرات، حتی إذا صارت من الکثرة بحیث ینتفع بها فی البساتین و الزرع بذل له مال فاخذت منه، فإن الظاهر - بل المقطوع - أنه لم یحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخذ المال علیها و من المعلوم:  
أن حل المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف علی قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه فی المقام و کذا لو سبق إلی مکان من الأمکنة المذکورة من غیر قصد الانتفاع منها بالسکنی. نعم، لو جمعها فی مکانه المملوک، فبذل له المال علی أن یتصرف فی ذلک المکان بالدخول لأخذها، کان حسنا. کما أنه لو قلنا بکفایة مجرد قصد الحیازة فی الاختصاص [وإن لم یقصد الانتفاع بعینه] (2) و قلنا (3) بجواز المعاوضة علی حق الاختصاص کان أسهل. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 4.  
(2) ما بین المعقوفتین ساقط من «ن» و «م».  
(3) فی «ف»، «خ» «ع»، «ص» : أو قلنا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 109\*\*\*\*\*

النوع الثانی مما یحرم التکسب به ما یحرم لتحریم ما

اشارة

النوع الثانی مما یحرم التکسب به ما یحرم لتحریم ما یقصد بهو هو علی أقسام:  
القسم الأول:  
القسم الثانی:  
المسألة الأولی:  
المسألة الثانیة:  
المسألة الثالثة:  
القسم الثالث:

القسم الأول

القسم الأول:  
ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام و هی امور منها: هیاکل العبادة المبتدعة - کالصلیب و الصنم - بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الإجماع علیه و یدل علیه مواضع من روایة تحف العقول - المتقدمة (1) - ، مثل (2) قوله علیه السلام : «و کل أمر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه» و قوله علیه السلام : «أو شیء یکون فیه وجه من وجوه الفساد» و قوله علیه السلام : «وَ کُلُّ مَنْهِیٍّ \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی أول الکتاب.  
(2) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : فی مثل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 112\*\*\*\*\*  
عَنْهُ مِمَّا یُتَقَرَّبُ بِهِ لِغَیْرِ اللَّهِ» و قوله علیه السلام :  
«إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصِّنَاعَةَ الَّتِی حَرَامٌ هِیَ کُلُّهَا الَّتِی یَجِی‌ءُ مِنْهَا (1) 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 آلِه وَ سَلَّم:  
«إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه» (2) 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 (3) 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 (4) منفعة نادرة - فالأقوی جواز البیع بقصد تلک المنفعة المحللة، کما اعترف به فی المسالک (5). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ش» : منه.  
(2) عوالی اللآلی 2: 110، الحدیث 301.  
(3) فی «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» : کان ذلک.  
(4) فی «ن» : لا یعد.  
(5) المسالک 3: 122 (اعترف به فی مسألة آلات اللهو). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 113\*\*\*\*\*  
فما ذکره بعض الأساطین (1) 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 (2) 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) \*\*\*\*\*  
(1) و هو الشیخ الکبیر کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : 7.  
(2) کذا فی النسخ و فی مصححة «ن» : غیرها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 114\*\*\*\*\*  
مدخلیة الشکل، ألا تری أنه لو باعه وزنة (1) نحاس فظهر فیها آنیة مکسورة، لم یکن له (2) 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 (3) الامور ضمن موادها (4) و حمله علی الإتلاف تدریجا تمحل (5) و فی (6) محکی التذکرة أنه إذا کان لمکسورها قیمة و باعها صحیحة لتکسر و کان المشتری ممن یوثق بدیانته، فإنه یجوز بیعها علی الأقوی (7)، انتهی و اختار ذلک صاحب الکفایة (8) و صاحب الحدائق (9) و صاحب \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوزنة: مقدار لتحدید الوزن یختلف باختلاف البلدان، ففی بعضها یقدر بثلاثة أرطال و فی بعضها بخمسة أرطال. انظر محیط المحیط: 968، مادة «وزن».  
(2) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» : لها.  
(3) اللام - فی کلمة «لهذه» - مشطوب علیها فی «ن».  
(4) مثل عبارة العلامة فی القواعد:  
فإن احرقت ضمن قیمة الرضاض، راجع القواعد 1: 203.  
(5) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : محتمل.  
(6) فی «ف»، «ن» و «خ» : «و قال فی».  
(7) حکاه عنها السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 32، لکنا لم نقف فی التذکرة إلا علی ما یلی: «و إن عد مالا فالأقوی عندی الجواز مع زوال الصفة المحرمة»، انظر التذکرة 1: 465.  
(8) کفایة الأحکام:  
85.  
(9) الحدائق 18: 201. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 115\*\*\*\*\*  
الریاض (1) نافیا عنه الریب (2) و لعل التقیید فی کلام العلامة ب «کون المشتری ممن یوثق بدیانته» (3) 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 (4) بکسره قبل أن یقبضه إیاه، فإن الهیئة غیر محترمة فی هذه الامور، کما صرحوا به فی باب الغصب (5). 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) \*\*\*\*\*  
(1) الریاض 1: 499.  
(2) النافی للریب هو صاحب الحدائق، لا صاحب الریاض کما هو ظاهر السیاق.  
(3) لم نقف علیه فی کلام العلامة، کما أشرنا إلیه آنفا.  
(4) کذا فی «ش» و فی مصححة «ن» : هذا الوثوق و فی سائر النسخ: هذا الوجوب.  
(5) صرح به العلامة فی التذکرة 2: 379 و غیرها و المحقق الثانی فی جامع المقاصد 6: 247 و المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 10: 529، کما أن مقتضی کلام الشیخ - فی مسألة غصب آنیة الذهب و الفضة - ذلک، انظر المبسوط 3: 61. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 116\*\*\*\*\*  
أمکن الانتفاع علی حالها فی غیر محرم (1) 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 (2)، 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 (3) الجواز مع زوال الصفة و هو حسن و الأکثر أطلقوا \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف»، «خ»، «ش» : غیر المحرم.  
(2) جامع المقاصد 4: 15.  
(3) التذکرة 1: 465. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 117\*\*\*\*\*  
المنع (1)، 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 فیجئ (2) أنه لیس بقمار علی الظاهر. نعم، لو قلنا بحرمتها لحق الآلة المعدة لها حکم آلات القمار، مثل ما یعملونه شبه الکرة، یسمی عندنا «توپة» (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) المسالک 3: 122.  
(2) ظاهر «ف» : فسیجئ.  
(3) 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 118\*\*\*\*\*  
اللهو و حرمة مطلق اللهو. إلا أن المتیقن (1) 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 (2) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و مصححة «ف» و فی «ن» و «م» و «ع» : المطلوب منه و فی «ص» : المطلوب منه، المتیقن (خ ل).  
(2) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : أو قصد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 119\*\*\*\*\*  
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» (1) و فی روایة موسی بن بکیر (2) : «قطعه نصفین (3) ثم قال: ألقه فی البالوعة حتی لا یباع شیء فیه (4) غش» (5) و تمام الکلام فیه فی باب الصرف إن شاء الله و لو وقعت المعاوضة علیها جهلا فتبین الحال لمن صار (6) إلیه، فإن وقع عنوان المعاوضة علی الدرهم - المنصرف إطلاقه إلی المسکوک بسکة (7) السلطان (8) - بطل البیع و إن وقعت المعاوضة علی شخصه \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 473، الباب 10 من أبواب الصرف، الحدیث 5، مع اختلاف یسیر.  
(2) کذا فی النسخ، لکن فی المصادر الحدیثیة: موسی بن بکر.  
(3) فی مصححة «ص» : بنصفین.  
(4) کذا فی ظاهر «ف» و نسخة بدل «ص» و المصدر و فی «ش» : لا یباع بشئ فیه غش و فی سائر النسخ: حتی لا یباع بما فیه غش.  
(5) الوسائل 12: 209، الباب 86 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5 و إلیک نصه: «قال: کنا عند أبی الحسن علیه السلام و إذا دنانیر مصبوبة بین یدیه، فنظر إلی دینار فأخذه بیده ثم قطعه بنصفین، ثم قال لی: ألقه فی البالوعة حتی لا یباع شیء فیه غش».  
(6) کذا فی النسخ و المناسب: صارت.  
(7) کذا فی «ف» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: سکة.  
(8) وردت العبارة فی «ف» هکذا: «فإن وقع عنوان المعاوضة علی الدرهم المشکوک بسکة السلطان» و شطب علی عبارة «المنصرف إطلاقه إلی». (\*  
\*\*\*\*\*ص 120\*\*\*\*\*  
من دون عنوان، فالظاهر صحة البیع مع خیار العیب إن کانت المادة مغشوشة و إن کان مجرد تفاوت السکة، فهو خیار التدلیس، فتأمل و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات، فإن البیع الواقع علیها لا یمکن تصحیحه بإمضائه من جهة المادة فقط و استرداد ما قابل الهیئة من الثمن المدفوع، کما لو جمع بین الخل و الخمر، لأن کل جزء من الخل أو الخمر (1) مال لا بد أن یقابل فی المعاوضة بجزء من المال، ففساد المعاملة باعتباره یوجب فساد مقابله من المال لا غیر، بخلاف المادة و الهیئة، فإن الهیئة من قبیل القید للمادة جزء عقلی لا خارجی تقابل بمال علی حدة، ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادة حقیقة و هذا الکلام مطرد فی کل قید فاسد بذل الثمن الخاص لداعی وجوده. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: و الخمر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 121\*\*\*\*\*

القسم الثانی

اشارة

ما یقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة و هو: تارة علی وجه یرجع إلی بذل المال فی مقابل المنفعة المحرمة، کالمعاوضة علی العنب مع التزامهما أن لا یتصرف فیه إلا بالتخمیر و اخری علی وجه یکون الحرام هو الداعی إلی المعاوضة لا غیر، کالمعاوضة علی العنب مع قصدهما تخمیره و الأول إما أن یکون الحرام مقصودا لا غیر، کبیع العنب علی أن یعمله خمرا (1) و نحو ذلک و إما أن یکون الحرام مقصودا مع الحلال، بحیث یکون بذل المال بإزائهما (2)، کبیع الجاریة المغنیة بثمن لوحظ فیه وقوع بعضه بإزاء \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» : أن یعمل خمرا.  
(2) فی «ف» : بإزائها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 122\*\*\*\*\*  
صفة التغنی. فهنا مسائل ثلاث:  
\*\*\*\*\*ص 123\*\*\*\*\*

المسألة الأولی

المسألة الأولی:  
بیع العنب علی أن یعمل خمرا و الخشب علی أن یعمل صنما، أو آلة لهو أو قمار و إجارة (1) 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» (2). 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: أو إجارة.  
(2) الوسائل 12: 125، الباب 39 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 124\*\*\*\*\*  
نعم، فی مصححة ابن اذینة، قال (1) : «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یؤاجر سفینته أو دابته لمن یحمل فیها أو علیها الخمر و الخنازیر، قال: لا بأس» (2). 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 (3) ظاهر کل بنص الآخر، فتأمل، مع أنه لو سلم التعارض کفی العمومات المتقدمة (4) 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» (5) و روایة عمرو بن الحریث: «عن التوت أبیعه ممن یصنع الصلیب أو الصنم؟ قال: لا» (6) و فیه: أن حمل تلک الأخبار علی صورة اشتراط البائع المسلم \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی المصدر: «قال: کتبت إلی أبی عبد الله علیه السلام أسأله عن الرجل … ».  
(2) الوسائل 12: 126، الباب 39 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(3) کذا فی «ف» و نسخة بدل «ش» و فی سائر النسخ: یطرح.  
(4) و هی روایة تحف العقول و روایة الفقه الرضوی و روایة دعائم الإسلام و النبوی المشهور، المتقدمة کلها فی أول الکتاب.  
(5) الوسائل 12: 127، الباب 41 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(6) الوسائل 12: 127، الباب 41 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2 و لفظه هکذا: «عن التوت أبیعه یصنع للصلیب و الصنم؟ قال: لا». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 125\*\*\*\*\*  
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 (1)، 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 (2) - بیع کل ذی منفعة محللة علی أن یصرف فی الحرام، لأن حصر الانتفاع بالمبیع (3) فی الحرام یوجب کون أکل الثمن بازائه أکلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بین ذکر (4) الشرط المذکور فی متن العقد و بین \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی أکثر النسخ: یختفی.  
(2) فی «ف»، «خ»، «ش» : أو صلیبا.  
(3) کذا فی مصححة «ن» و «ص» و فی سائر النسخ: بالبیع.  
(4) ورد فی «ش» فقط. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 126\*\*\*\*\*  
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 الحقیقة إلی أکل المال فی مقابل المنفعة المحرمة و قد تقدم الحکم بفساد المعاوضة علی آلات المحرم مع کون موادها أموالا مشتملة علی منافع محللة، مع أن الجزء أقبل للتفکیک بینه و بین الجزء الآخر من الشرط و المشروط و سیجئ أیضا فی المسألة الآتیة ما یؤید هذا أیضا، إن شاء الله.  
\*\*\*\*\*ص 127\*\*\*\*\*

المسألة الثانیة

المسألة الثانیة:  
یحرم المعاوضة علی الجاریة المغنیة و کل عین مشتملة علی صفة یقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلک و قصد اعتبارها فی البیع علی وجه یکون دخیلا فی زیادة الثمن - کالعبد الماهر فی القمار أو اللهو و السرقة (1)، إذا لوحظ فیه هذه الصفة و بذل بإزائها شیء من الثمن - لا ما کان علی وجه الداعی و یدل علیه أن بذل شیء (2) من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أکل للمال بالباطل و التفکیک بین القید و المقید - بصحة العقد فی المقید و بطلانه فی القید بما قابله من الثمن - غیر معروف عرفا، لأن القید أمر معنوی لا یوزع علیه شیء من المال و إن کان یبذل المال بملاحظة وجوده و غیر واقع شرعا، علی ما اشتهر من أن الثمن لا یوزع علی الشروط، فتعین بطلان العقد رأسا. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی مصححة «ن» : أو السرقة.  
(2) فی «ش» : الشیء. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 128\*\*\*\*\*  
و قد ورد النص بأن: «ثمن الجاریة المغنیة سحت» (1) و أنه: «قد یکون للرجل الجاریة تلهیه و ما ثمنها إلا کثمن الکلب» (2). نعم، لو لم تلاحظ الصفة أصلا فی کمیة الثمن، فلا إشکال فی الصحة و لو لوحظت من حیث إنها صفة کمال قد تصرف إلی المحلل فیزید لأجلها الثمن، فإن کانت المنفعة المحللة لتلک الصفة مما یعتد بها، فلا إشکال فی الجواز و إن کانت نادرة بالنسبة إلی المنفعة المحرمة، ففی إلحاقها بالعین فی عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل علی منفعة محللة غیر نادرة بالنسبة إلی المحرمة و عدمه - لأن المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا ضیر فی زیادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة - وجهان: أقواهما: الثانی، إذ لا یعد أکلا للمال بالباطل و النص بأن «ثمن المغنیة سحت» مبنی علی الغالب. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 87، الباب 16 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4 و لفظه: «إن ثمن الکلب و المغنیة سحت».  
(2) الوسائل 12: 88، الباب 16 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6، باختلاف یسیر فی اللفظ.  
\*\*\*\*\*ص 129\*\*\*\*\*

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:  
یحرم بیع العنب ممن یعمله خمرا بقصد أن یعمله و کذا بیع الخشب بقصد أن یعمله صنما أو صلیبا، لأن فیه إعانة علی الإثم و العدوان و لا إشکال و لا خلاف فی ذلک. أما لو لم یقصد ذلک، فالأکثر علی عدم التحریم، للأخبار المستفیضة: منها: خبر ابن اذینة، قال: «کتبت إلی أبی عبد الله علیه السلام أسأله عن رجل له کرم (1) یبیع العنب (2) ممن یعلم أنه یجعله خمرا أو مسکرا؟ فقال علیه السلام : إنما باعه حلالا فی الإبان الذی یحل شربه أو أکله، فلا بأس ببیعه» (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الکرم:  
العنب و أرض یحوطها حائط فیه أشجار ملتفة لا یمکن زراعة أرضها. انظر محیط المحیط: 777.  
(2) فی المصدر: أیبیع العنب و التمر ممن یعلم أنه یجعله خمرا أو سکرا.  
(3) الوسائل 12: 169، الباب 59 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 130\*\*\*\*\*  
و روایة أبی کهمس، قال (1) : «سأل رجل أبا عبد الله علیه السلام - إلی أن قال - : هو ذا نحن نبیع تمرنا ممن نعلم أنه یصنعه خمرا» (2). إلی غیر ذلک مما هو دونهما فی الظهور و قد یعارض ذلک (3) بمکاتبة ابن اذینة: «عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه صلبانا، قال: لا» (4) و روایة عمرو بن حریث: «عن التوت (5) أبیعه ممن یصنع الصلیب أو الصنم؟ قال: لا» (6) و قد یجمع بینهما و بین الأخبار المجوزة، بحمل المانعة علی صورة اشتراط جعل الخشب صلیبا أو صنما، أو تواطؤهما علیه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من «ش» و المصدر.  
(2) الوسائل 12: 170، الباب 59 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(3) فی «ش» : تلک.  
(4) الوسائل 12: 127، الباب 41 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(5) کذا فی «ف» و «ع» و مصححة «خ» و نسخة بدل «م» و «ش» و فی «ن» و «ص» : التوز و أما فی المصادر الحدیثیة، ففی الکافی و التهذیب و الوسائل: التوت و فی الوافی: التوز و قال المحدث الکاشانی فی بیانه: «التوز - بضم المثناة الفوقانیة و الزای - : شجر یصنع به القوس» انظر الوافی 17: 276 و أما التوت فهو شجر یأکل ورقه دود القز و له ثمر أبیض حلو و منه ما یثمر ثمرا حامضا ثم یسود فیحلو و یقال له: التوت الشامی و یقال لثمره: الفرصاد. محیط المحیط: 75، مادة: «توت».  
(6) الوسائل 12: 127، الباب 41 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2 و لفظه هکذا: «عَنِ التُّوتِ أَبِیعُهُ یُصْنَعُ لِلصَّلِیبِ وَ الصَّنَم … ». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 131\*\*\*\*\*  
و فیه: أن هذا فی غایة البعد، إذ لا داعی للمسلم علی اشتراط صناعة الخشب صنما فی متن بیعه أو فی خارجه، ثم یجئ و یسأل الإمام علیه السلام عن جواز فعل هذا فی المستقبل و حرمته! و هل یحتمل أن یرید الراوی بقوله: «أبیع التوت (1) ممن یصنع الصنم و الصلیب» أبیعه مشترطا علیه و ملزما - فی متن العقد أو قبله - أن لا یتصرف فیه إلا بجعله صنما؟! فالأولی: حمل الأخبار المانعة علی الکراهة، لشهادة غیر واحد من الأخبار علی الکراهة (2) - کما أفتی به (3) جماعة (4) - و یشهد له روایة الحلبی (5) : «عن بیع العصیر ممن یصنعه خمرا، قال: بیعه (6) ممن یطبخه أو یصنعه خلا أحب إلی و لا أری به بأسا» (7) و غیرها. أو التزام الحرمة فی بیع الخشب ممن یعمله صلیبا أو صنما لظاهر تلک الأخبار و العمل فی مسألة بیع العنب و شبهه‌ا علی الأخبار المجوزة. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) أشرنا إلی اختلاف النسخ فیه، فی الصفحة السابقة.  
(2) وردت هذه الفقرة فی «ف» هکذا: «بشهادة غیر واحد من الأخبار» ثم شطب علیها.  
(3) کذا و المناسب: بها.  
(4) منهم المحقق فی الشرائع 2: 10 و العلامة فی الإرشاد 1: 357 و غیره و الشهید فی اللمعة: 108 و نسبه فی الجواهر 22: 31 إلی المشهور.  
(5) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: رفاعة و الصواب ما أثبتناه.  
(6) فی «ف» و التهذیب و الوسائل: بعه.  
(7) الوسائل 12: 170، الباب 59 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 9 و فیه: وَ لَا أَرَی بِالْأَوَّلِ بَأْساً.  
\*\*\*\*\*ص 132\*\*\*\*\*  
و هذا الجمع قول فصل - لو لم یکن قولا بالفصل - و کیف کان، فقد یستدل علی حرمة البیع ممن یعلم أنه یصرف المبیع فی الحرام بعموم النهی عن التعاون علی الإثم و العدوان و قد یستشکل فی صدق «الإعانة»، بل یمنع، حیث لم یقع القصد إلی وقوع الفعل من المعان، بناء علی أن الإعانة هی فعل بعض مقدمات فعل الغیر بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلی هذا، المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد - فی هذه المسألة - ، حیث إنه - بعد حکایة القول بالمنع مستندا إلی الأخبار المانعة - قال: «و یؤیده قوله تعالی: \* (ولا تعاونوا علی الإثم) \* (1) و یشکل بلزوم عدم جواز بیع شیء مما یعلم عادة التوصل به إلی محرم، لو تم هذا الاستدلال، فیمنع معاملة أکثر الناس و الجواب عن الآیة: المنع من کون محل النزاع معاونة، مع أن الأصل الإباحة و إنما یظهر المعاونة مع بیعه لذلک» (2)، انتهی و وافقه فی اعتبار القصد فی مفهوم الإعانة جماعة من متأخری المتأخرین، کصاحب الکفایة (3) و غیره (4). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المائدة: 2.  
(2) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 205.  
(3) کفایة الأحکام:  
85.  
(4) لم نقف علیه و إن نسبه فی المستند (2: 336) إلی صریح الفاضلین: الأردبیلی و السبزواری، لکنا لم نجد التصریح بذلک فی کلام الأردبیلی و سیأتی من المؤلف قدس سره - بعد نقل کلامه عن آیات أحکامه - التصریح بأنه لم یعلق صدق الإعانة علی القصد فقط، انظر الصفحة: 136 - 137. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 133\*\*\*\*\*  
هذا و ربما زاد بعض المعاصرین (1) علی اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان علیه - فی تحقق مفهوم الإعانة - فی الخارج و تخیل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلانی من الغیر فلم یتحقق منه، لم یحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدها، بناء علی ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه و أنه لو تحقق الفعل کان حراما من جهة القصد إلی المحرم و من جهة الإعانة و فیه تأمل، فإن حقیقة الإعانة علی الشیء هو الفعل بقصد حصول الشیء، سواء حصل أم لا و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغیر بقصد التوصل إلیه، فهو داخل فی الإعانة علی الإثم و لو تحقق الحرام لم یتعدد العقاب و ما أبعد ما بین ما ذکره المعاصر و بین ما یظهر من الأکثر من عدم اعتبار القصد! فعن المبسوط: الاستدلال علی وجوب بذل الطعام لمن یخاف تلفه بقوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«من أعان علی قتل مسلم و لو بشطر کلمة جاء یوم القیامة مکتوبا بین عینیه: آیس من رحمة الله» (2). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) هو المحقق النراقی، انظر عوائد الأیام:  
26.  
(2) المبسوط 6: 285 و فیه: «لقوله علیه السلام : من أعان … الخ» و لا ظهور لکلامه فی أن الحدیث من رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم. نعم، رواه ابن ماجة فی سننه (2: 874، کتاب الدیات، الحدیث 2620) عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و رواه ابن أبی جمهور الإحسائی فی عوالی اللآلی (2: 333) فی سیاق ما روی عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم.  
\*\*\*\*\*ص 134\*\*\*\*\*  
و قد استدل فی التذکرة علی حرمة بیع السلاح من أعداء الدین بأن فیه إعانة علی الظلم (1) و استدل المحقق الثانی علی حرمة بیع العصیر المتنجس ممن یستحله بأن فیه إعانة علی الإثم (2) و قد استدل المحقق الأردبیلی - علی ما حکی عنه من القول بالحرمة فی مسألتنا - : بأن فیه إعانة علی الإثم (3) و قد قرره علی ذلک فی الحدائق، فقال: إنه جید فی حد ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز (4) و فی الریاض - بعد ذکر الأخبار السابقة الدالة علی الجواز - قال: و هذه النصوص و إن کثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما کان بعضها صریحا، لکن فی مقابلتها للاصول و النصوص المعتضدة بالعقول إشکال (5)، انتهی و الظاهر، أن مراده ب «الأصول» : قاعدة «حرمة الإعانة علی الإثم» و من «العقول» : حکم العقل بوجوب التوصل إلی دفع المنکر مهما أمکن و یؤید ما ذکروه - من صدق الإعانة بدون القصد - إطلاقها فی غیر واحد \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 1: 582.  
(2) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 204.  
(3) مجمع الفائدة 8: 51.  
(4) الحدائق 18: 205.  
(5) الریاض 1: 500. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 135\*\*\*\*\*  
من الأخبار: ففی النبوی المروی فی الکافی، عن أبی عبد الله علیه السلام : «من أکل الطین فمات فقد أعان علی نفسه» (1) و فی العلوی الوارد فی الطین - المروی أیضا فی الکافی - عن أبی عبد الله علیه السلام : «فإن أکلته و مت فقد أعنت علی نفسک» (2) و یدل علیه غیر واحد مما ورد فی أعوان الظلمة و سیأتی و حکی أنه سئل بعض الأکابر (3) و قیل له: «إنی رجل خیاط أخیط للسلطان ثیابه فهل ترانی داخلا بذلک فی أعوان الظلمة؟ فقال له: المعین لهم من یبیعک الإبر و الخیوط و أما أنت فمن الظلمة أنفسهم» و قال المحقق الأردبیلی - فی آیات أحکامه - فی الکلام علی الآیة: «الظاهر أن المراد الإعانة (4) علی المعاصی مع القصد، أو علی الوجه الذی یصدق أنها إعانة - مثل أن یطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فیعطیه إیاها، أو یطلب القلم لکتابة ظلم فیعطیه إیاه، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الکافی 6: 266، الحدیث 8 و الوسائل 16: 393، الباب 58 من أبواب الأطعمة و الأشربة، الحدیث 7.  
(2) الکافی 6: 266، الحدیث 5 و الوسائل 16: 393، الباب 58 من أبواب الأطعمة و الأشربة، الحدیث 6 و فیهما: کنت قد أعنت علی نفسک.  
(3) فی شرح الشهیدی (33) ما یلی: «أقول: فی شرح النخبة لسبط الجزائری قدس سره عن البهائی قدس سره : أنه عبد الله بن المبارک، علی ما نقله أبو حامد … ، ثم نقل عبارته کما فی المتن».  
(4) کذا فی «ش» و المصدر: و فی سائر النسخ: بالإعانة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 136\*\*\*\*\*  
و نحو ذلک مما یعد معونة 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 یحصی، فلا یعلم صدقها علی بیع العنب ممن یعمله خمرا، أو الخشب ممن یعمله صنما و لذا ورد فی الروایات الصحیحة جوازه و علیه الأکثر و نحو ذلک مما لا یخفی (1) »، انتهی کلامه رفع مقامه و لقد دقق النظر حیث لم یعلق صدق الإعانة علی القصد و لا أطلق القول بصدقه (2) بدونه، بل علقه بالقصد، أو (3) بالصدق العرفی و إن لم یکن قصد. لکن أقول: لا شک فی أنه إذا لم یکن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغیر إلی مقصده و لا إلی مقدمة من مقدماته - بل یترتب علیه الوصول من دون قصد الفاعل - فلا یسمی إعانة، کما فی تجارة التاجر بالنسبة إلی أخذ العشور و مسیر الحاج بالنسبة إلی أخذ المال ظلما و کذلک لا إشکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إلیه وصول (4) الغیر إلی مطلبه الخاص، فإنه یقال: إنه أعانه علی ذلک المطلب، فإن کان عدوانا مع علم المعین به، صدق الإعانة علی العدوان و إنما الإشکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغیر إلی مقدمة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) زبدة البیان فی أحکام القرآن: 297.  
(2) کذا فی «ن» و «ش» و فی غیرهما: لصدقه.  
(3) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ: و بالصدق.  
(4) مفعول ل «قصد» و فاعل ل «دعا». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 137\*\*\*\*\*  
مشترکة بین المعصیة و غیرها مع العلم بصرف الغیر إیاها إلی المعصیة، کما إذا باعه العنب، فإن مقصود البائع تملک المشتری له و انتفاعه به، فهی (1) إعانة له بالنسبة إلی أصل تملک العنب و لذا لو فرض ورود النهی عن معاونة هذا المشتری الخاص - فی جمیع اموره، أو فی خصوص تملک العنب - حرم بیع العنب علیه مطلقا (2). فمسألة بیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا نظیر إعطاء السیف أو العصا لمن یرید قتلا أو ضربا، حیث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بیده و التمکن منه، کما أن الغرض من بیع العنب تملکه له. فکل من البیع و الإعطاء بالنسبة إلی أصل تملک الشخص و استقراره فی یده إعانة. إلا أن الإشکال فی أن العلم بصرف ما حصل بإعانة البائع و المعطی فی الحرام هل یوجب صدق الإعانة علی الحرام أم لا؟ فحاصل محل الکلام:  
هو أن الإعانة علی شرط الحرام مع العلم بصرفه فی الحرام هل هی إعانة علی الحرام أم لا؟ فظهر الفرق بین بیع العنب و بین تجارة التاجر و مسیر الحاج و أن الفرق بین إعطاء السوط للظالم و بین بیع العنب لا وجه له و أن إعطاء السوط إذا کان إعانة - کما اعترف به فیما تقدم من آیات الأحکام - \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تأنیث الضمیر باعتبار الخبر.  
(2) فی «ف» و هامش «خ» زیادة ما یلی: «لکن نعلم بصرف ما قصد بالبیع إلی الحرام و تخصیصه به». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 138\*\*\*\*\*  
کان بیع العنب کذلک، کما اعترف به (1) فی شرح الإرشاد (2). فإذا بنینا علی أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلی الحرام - کما جزم به بعض (3) - دخل ما نحن فیه فی الإعانة علی المحرم، فیکون بیع العنب إعانة علی تملک العنب المحرم مع قصد التوصل به إلی التخمیر و إن لم یکن إعانة علی نفس التخمیر أو علی شرب الخمر و إن شئت قلت: إن شراء العنب للتخمیر حرام، کغرس العنب لأجل ذلک، فالبائع إنما یعین علی الشراء المحرم. نعم، لو لم یعلم أن الشراء لأجل التخمیر لم یحرم و إن علم أنه سیخمر العنب بإرادة جدیدة منه و کذا الکلام فی بائع الطعام علی من یرتکب المعاصی، فإنه لو علم إرادته من الطعام المبیع التقوی به - عند التملک - علی المعصیة، حرم البیع منه و أما العلم بأنه یحصل من هذا الطعام قوة علی المعصیة یتوصل بها إلیها فلا یوجب التحریم. هذا و لکن الحکم بحرمة الإتیان بشرط الحرام توصلا إلیه قد یمنع، إلا من حیث صدق التجری و البیع لیس إعانة علیه و إن کان إعانة علی الشراء، إلا أنه فی نفسه لیس تجریا، فإن التجری یحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمة له فیحرم الإعانة، مدفوع بأ نه لم یوجد قصد إلی التجری حتی یحرم و إلا لزم التسلسل، فافهم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) شطب فی «ف» علی عبارة: «کما اعترف به» و کتب بدله: «بعد اختیاره».  
(2) مجمع الفائدة 8: 50.  
(3) مثل المولی النراقی فی عوائد الأیام:  
25. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 139\*\*\*\*\*  
نعم، لو ورد النهی بالخصوص عن بعض شروط الحرام - کالغرس للخمر - دخل الإعانة علیه فی الإعانة علی الإثم، کما أنه لو استدللنا بفحوی ما دل علی لعن الغارس (1) علی حرمة التملک للتخمیر، حرم الإعانة علیه أیضا بالبیع. فتحصل مما ذکرناه أن قصد الغیر لفعل الحرام معتبر قطعا فی حرمة فعل المعین و أن محل الکلام هی الإعانة علی شرط الحرام بقصد تحقق الشرط - دون المشروط - ، وأ نها هل تعد إعانة علی المشروط، فتحرم، أم لا؟ فلا تحرم ما لم تثبت حرمة الشرط من غیر جهة التجری و أن مجرد بیع العنب ممن یعلم أنه سیجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلک من الشراء لیس محرما أصلا، لا من جهة الشرط و لا من جهة المشروط و من ذلک یعلم ما فیما تقدم عن حاشیة الإرشاد من أنه لو کان بیع العنب ممن یعمله خمرا إعانة، لزم المنع عن معاملة أکثر الناس (2). ثم إن محل الکلام فی ما یعد شرطا للمعصیة الصادرة عن الغیر، فما تقدم من المبسوط: من حرمة ترک بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلی قوله علیه السلام : «من أعان علی قتل مسلم … الخ» (3) محل تأمل، إلا أن یرید الفحوی و لذا استدل فی المختلف - بعد حکایة ذلک عن الشیخ - بوجوب  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 165، الباب 55 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4 و 5.  
(2) تقدم فی الصفحة: 132.  
(3) تقدم فی الصفحة: 133. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 140\*\*\*\*\*  
حفظ النفس مع القدرة و عدم الضرر (1). ثم إنه یمکن التفصیل فی شروط الحرام المعان علیها (2) : ن  
بی‌ما ینحصر فائدته و منفعته عرفا فی المشروط المحرم، کحصول العصا فی ید الظالم المستعیر لها (3) من غیره لضرب أحد، فإن ملکه للانتفاع بها (4) فی هذا الزمان ینحصر فائدته عرفا فی الضرب و کذا من استعار کأسا لیشرب الخمر فیه و بین ما لم یکن کذلک، کتملیک (5) الخمار للعنب، فإن منفعة التملیک (6) 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 (7) و غیرهما (8) - نظر إلی ذلک و کذلک المحقق الثانی، حیث منع من بیع العصیر المتنجس علی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المختلف: 686.  
(2) فی «ش» : علیه.  
(3) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: له.  
(4) فی جمیع النسخ: به و الصواب ما أثبتناه.  
(5) فی مصححة «ن» : کتملک.  
(6) فی مصححة «ن» : التملک.  
(7) الشرائع 2: 9، 10، التذکرة 1: 582، لکنهما لم یقیدا بیع السلاح من أعداء الدین بحال قیام الحرب.  
(8) مثل السبزواری فی کفایة الأحکام:  
85. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 141\*\*\*\*\*  
مستحله، مستندا إلی کونه من الإعانة علی الإثم و منع من کون بیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا من الإعانة (1) 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 (2) و یشهد لهذا (3) ما ورد من أنه «لولا أن بنی امیة وجدوا من یجبی لهم الصدقات و یشهد جماعتهم ما سلبونا (4) حقنا» (5). دل علی مذمة الناس فی فعل ما لو ترکوه، لم یتحقق المعصیة من \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 204.  
(2) مجمع الفائدة 8: 49 - 51.  
(3) کذا فی «ف» و مصححة «م» و فی غیرهما: بهذا.  
(4) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: ما سلبوا.  
(5) الوسائل 12: 144، الباب 47 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و فیه: «لولا أن بنی امیة وجدوا لهم من یکتب و یجبی لهم الفئ و یقاتل عنهم و یشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا … الحدیث». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 142\*\*\*\*\*  
بنی امیة، فدل علی ثبوت الذم لکل ما لو ترک، لم یتحقق المعصیة من الغیر و هذا و إن دل بظاهره علی حرمة بیع العنب - و لو ممن یعلم أنه سیجعله خمرا مع عدم قصد ذلک حین الشراء - إلا أنه لم یقم دلیل علی وجوب تعجیز من یعلم أنه سیهم بالمعصیة و إنما الثابت من النقل و العقل - القاضی بوجوب اللطف - وجوب ردع من هم بها و أشرف علیها بحیث لولا الردع لفعلها أو استمر علیها. ثم إن الاستدلال المذکور إنما یحسن مع علم البائع بأنه لو لم یبعه لم یحصل المعصیة، لأنه حینئذ قادر علی الردع، أما لو لم یعلم ذلک، أو علم بأنه یحصل منه المعصیة بفعل الغیر، فلا یتحقق الارتداع بترک البیع، کمن یعلم عدم الانتهاء بنهیه عن المنکر و توهم أن البیع حرام علی کل أحد - فلا یسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو ترکه لفعله غیره - مدفوع بأن ذلک فی ما کان محرما علی کل واحد علی سبیل الاستقلال، فلا یجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محالة و لو من غیری، فلا ینفع ترکی له. أما إذا وجب علی جماعة شیء واحد - کحمل ثقیل مثلا - بحیث یراد منهم الاجتماع علیه (1)، فإذا علم واحد من حال الباقی عدم القیام به و الاتفاق معه فی إیجاد الفعل کان قیامه بنفسه بذلک الفعل لغوا، فلا یجب و ما نحن فیه من هذا القبیل، فإن عدم تحقق المعصیة من مشتری العنب موقوف علی تحقق ترک البیع من کل بائع، فترک \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» زیادة: لعدم حصوله إلا باجتماعهم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 143\*\*\*\*\*  
المجموع للبیع سبب واحد لترک المعصیة، کما أن بیع واحد منهم علی البدل شرط لتحققها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقی معه فی تحصیل السبب - و المفروض أن قیامه منفردا لغو - سقط وجوبه و أما ما تقدم من الخبر فی أتباع بنی امیة، فالذم فیه إنما هو علی إعانتهم بالامور المذکورة فی الروایة و سیأتی تحریم کون الرجل من أعوان الظلمة، حتی فی المباحات التی لا دخل لها برئاستهم، فضلا عن مثل جبایة الصدقات و حضور الجماعات و شبههما مما هو من أعظم المحرمات و قد تلخص مما ذکرنا أن فعل ما هو من قبیل الشرط لتحقق المعصیة من الغیر - من دون قصد توصل الغیر به إلی المعصیة - غیر محرم، لعدم کونها (1) فی العرف إعانة مطلقا، أو علی التفصیل الذی احتملناه أخیرا (2) و أما ترک هذا الفعل، فإن کان سببا یعنی علة تامة لعدم المعصیة من الغیر - کما إذا انحصر العنب عنده - وجب، لوجوب الردع عن المعصیة عقلا و نقلا و أما لو لم یکن سببا، بل کان السبب ترکه منضما إلی ترک غیره، فإن علم أو ظن أو احتمل قیام الغیر بالترک وجب قیامه به أیضا و إن علم أو ظن عدم قیام الغیر سقط عنه وجوب الترک، لأن ترکه بنفسه لیس برادع حتی یجب. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی جمیع النسخ و لعل تأنیث الضمیر باعتبار الخبر.  
(2) و هو الذی أفاده بقوله: ثم إنه یمکن التفصیل فی شروط الحرام المعان علیها بین ما ینحصر فائدته عرفا … الخ. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 144\*\*\*\*\*  
نعم، هو جزء للرادع المرکب من مجموع تروک أرباب العنب (1)، لکن یسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الکل فی الخارج. فعلم مما ذکرناه فی هذا المقام أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغیر یقع علی وجوه: أحدها - أن یقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغیر به إلی الحرام و هذا لا إشکال فی حرمته، لکونه إعانة. الثانی - أن یقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا لحصول ما هو مقدمة له - مثل تجارة التاجر بالنسبة إلی معصیة العاشر، فإنه لم یقصد بها تسلط العاشر علیه الذی هو شرط لأخذ العشر - و هذا لا إشکال فی عدم حرمته. الثالث - أن یقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام من (2) الغیر، لا لحصول نفس الحرام منه و هذا قد یکون من دون قصد الغیر التوصل (3) بذلک الشرط إلی الحرام، کبیع العنب من الخمار المقصود منه تملکه للعنب الذی هو شرط لتخمیره - لا نفس التخمیر - مع عدم قصد الغیر أیضا التخمیر حال الشراء و هذا أیضا لا إشکال فی عدم حرمته و قد یکون مع قصد الغیر التوصل به إلی الحرام - أعنی التخمیر - حال شراء العنب و هذا أیضا علی وجهین: \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» زیادة: نعم هو جزء للتسبیب.  
(2) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: عن.  
(3) فی بعض النسخ: المتوصل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 145\*\*\*\*\*  
أحدهما - أن یکون ترک هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغیر و الأقوی هنا وجوب الترک و حرمة الفعل و الثانی - أن لا یکون کذلک، بل یعلم عادة أو یظن بحصول الحرام من الغیر من غیر تأثیر لترک ذلک الفعل و الظاهر عدم وجوب الترک حینئذ، بناء علی ما ذکرنا من اعتبار قصد الحرام فی صدق الإعانة علیه مطلقا، أو علی ما احتملناه من التفصیل (1). 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 (2) ملهو به و کل منهی عنه مما یتقرب به لغیر الله أو یقوی به الکفر و الشرک فی جمیع وجوه المعاصی، أو باب یوهن به الحق» - : «فهو حرام محرم بیعه و شراؤه و إمساکه … 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) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة: 140.  
(2) کذا فی النسخ و المصدر، إلا أنه صحح فی «ن» و «ش» ب «مبیع».  
\*\*\*\*\*ص 147\*\*\*\*\*

القسم الثالث

القسم الثالث:  
ما یحرم لتحریم ما یقصد منه شأنا بمعنی أن من شأنه أن یقصد منه الحرام و تحریم هذا مقصور علی النص، إذ لا یدخل ذلک تحت «الإعانة»، خصوصا مع عدم العلم بصرف الغیر له فی الحرام، کبیع السلاح من أعداء الدین مع عدم قصد تقویهم، بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبیع (1) الخاص فی حرب المسلمین، إلا أن المعروف بین الأصحاب حرمته، بل لا خلاف فیها (2) و الأخبار بها مستفیضة: منها: روایة الحضرمی، 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف»، «م»، «ش» : البیع.  
(2) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: فیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 148\*\*\*\*\*  
و السروج» (1) و منها: روایة 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 (2) فمن حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا فهو مشرک» (3) و صریح الروایتین اختصاص الحکم بصورة قیام الحرب بینهم و بین المسلمین - بمعنی وجود المباینة فی مقابل الهدنة و بهما یقید المطلقات جوازا و (4) منعا، مع إمکان دعوی ظهور بعضها فی ذلک، مثل مکاتبة الصیقل (5) : «أشتری السیوف و أبیعها من السلطان أجائز لی بیعها؟ فکتب: لا بأس به» (6) و روایة علی بن جعفر، عن أخیه علیه السلام قال: «سألته عن حمل \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 69، الباب 8 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول، مع تفاوت یسیر.  
(2) فی الکافی و الوسائل زیادة: «فلا تحملوا»، لکنها لم ترد فی التهذیب. انظر الکافی 5: 112، الحدیث 2 و التهذیب 6: 354، الحدیث 1005.  
(3) الوسائل 12: 69، الباب 8 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(4) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: أو منعا.  
(5) هذه الروایة مثال لإطلاق الجواز و روایة علی بن جعفر و وصیة النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم مثالان لإطلاق المنع.  
(6) الوسائل 12: 70، الباب 8 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 149\*\*\*\*\*  
المسلمین إلی المشرکین التجارة، قال: إذا لم یحملوا سلاحا فلا بأس» (1) و مثله ما فی وصیة النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لعلی علیه السلام : «یا علی، کفر بالله العظیم من هذه الامة عشرة (2) أصناف - وعد منها - بائع السلاح من أهل الحرب» (3). فما عن حواشی الشهید من أن المنقول (4) : «أن بیع السلاح حرام مطلقا فی حال الحرب و الصلح و الهدنة، لأن فیه تقویة الکافر علی المسلم، فلا یجوز علی کل حال» (5) شبه الاجتهاد فی مقابل النص، مع ضعف دلیله، کما لا یخفی. ثم إن ظاهر الروایات شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة و المساعدة أصلا، بل صریح مورد السؤال فی روایتی الحکم وهند (6) هو صورة عدم قصد ذلک، فالقول باختصاص حرمة البیع (7) بصورة قصد المساعدة - کما یظهر من بعض العبائر (8) - ضعیف جدا و کذلک ظاهرها الشمول لما إذا لم یعلم باستعمال أهل الحرب \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 70، الباب 8 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(2) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: عشر.  
(3) الوسائل 12: 71، الباب 8 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7.  
(4) عبارة «أن المنقول» لم ترد فی «ش» و مشطوب علیها فی «ن».  
(5) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 35 عن حواشی الشهید علی القواعد.  
(6) فی النسخ: الهند. هذا و قد تقدمتا فی أول المسألة.  
(7) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: باختصاص البیع.  
(8) مثل عبارة المحقق فی المختصر النافع: 116 و الشهید فی الدروس 3: 166. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 150\*\*\*\*\*  
للمبیع فی الحرب، بل یکفی مظنة ذلک - بحسب غلبة ذلک - مع قیام الحرب، بحیث یصدق حصول التقوی لهم بالبیع و حینئذ فالحکم مخالف للاصول، صیر إلیه للأخبار المذکورة و عموم روایة تحف العقول - المتقدمة - فیقتصر فیه علی مورد الدلیل و هو السلاح، دون ما لا یصدق علیه ذلک - کالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما یکن - وفاقا للنهایة (1) و ظاهر السرائر (2) و أکثر کتب العلامة (3) و الشهیدین (4) و المحقق الثانی (5)، للأصل و ما استدل به فی التذکرة (6) من روایة محمد بن قیس، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الفئتین من أهل الباطل تلتقیان، أبیعهما السلاح؟ قال: بعهما ما یکنهما: الدرع و الخفین و نحوهما» (7) و لکن یمکن أن یقال: إن ظاهر روایة تحف العقول إناطة الحکم علی تقوی الکفر و وهن الحق و ظاهر قوله علیه السلام فی روایة هند:  
«من \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) النهایة: 366.  
(2) السرائر 2: 216 - 217.  
(3) التحریر 1: 160 و القواعد 1: 120 و نهایة الإحکام 2: 467 و ظاهر المنتهی 2: 1011.  
(4) الدروس 3: 166، المسالک 3: 123 و الروضة البهیة 3: 211.  
(5) جامع المقاصد 4: 17.  
(6) التذکرة 1: 587.  
(7) الوسائل 12: 70، الباب 8 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3 و فیه: الدرع و الخفین و نحو هذا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 151\*\*\*\*\*  
حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا» (1) أن الحکم منوط بالاستعانة و الکل موجود فیما یکن أیضا، کما لا یخفی. مضافا إلی فحوی روایة الحکم المانعة عن بیع السروج (2) و حملها علی السیوف السریجیة لا یناسبه صدر الروایة، مع کون الراوی سراجا و أما روایة محمد بن قیس، فلا دلالة لها علی المطلوب، لأن مدلولها - بمقتضی أن التفصیل قاطع للشرکة - : الجواز فی ما یکن و التحریم فی غیره، مع کون الفئتین من أهل الباطل، فلا بد من حملها علی فریقین محقونی الدماء، إذ لو کان کلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم یکن وجه للمنع من بیع السلاح علی صاحبه. فالمقصود من بیع «ما یکن» منهما: تحفظ کل منهما عن صاحبه و تترسه بما یکن و هذا غیر مقصود فی ما نحن فیه، بل تحفظ أعداء الدین عن بأس المسلمین خلاف مقصود الشارع، فالتعدی عن مورد الروایة إلی ما نحن فیه یشبه القیاس مع الفارق و لعله لما ذکر قید الشهید - فیما حکی عن حواشیه علی القواعد (3) - إطلاق العلامة جواز بیع ما یکن (4) بصورة الهدنة و عدم قیام الحرب. ثم إن مقتضی الاقتصار علی مورد النص: عدم التعدی إلی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم ذکرها فی الصفحة: 148.  
(2) تقدم ذکرها فی الصفحة: 147.  
(3) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 36.  
(4) القواعد 1: 120. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 152\*\*\*\*\*  
غیر أعداء الدین کقطاع الطریق، إلا أن المستفاد من روایة تحف العقول: إناطة الحکم بتقوی الباطل و وهن الحق، فلعله یشمل ذلک و فیه تأمل. ثم إن النهی (1) فی هذه الأخبار لا یدل علی الفساد، فلا مستند له سوی ظاهر خبر تحف العقول الوارد فی بیان المکاسب الصحیحة و الفاسدة و الله العالم. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من «ش». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 153\*\*\*\*\*

النوع الثالث: مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعة فیه

النوع الثالث: مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعة فیه محللة معتدا بها عند العقلاء  
النوع الثالث مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعة فیه محللة معتدا بها عند العقلاء و التحریم فی هذا القسم لیس إلا من حیث فساد المعاملة و عدم تملک الثمن و لیس کالاکتساب بالخمر و الخنزیر و الدلیل علی الفساد فی هذا القسم - علی ما صرح به فی الإیضاح (1) - کون أکل المال بإزائه أکلا بالباطل و فیه تأمل، لأن منافع کثیر من الأشیاء التی ذکروها فی المقام تقابل عرفا بمال - و لو قلیلا - بحیث لا یکون بذل مقدار قلیل من المال بازائه (2) سفها. فالعمدة ما یستفاد من الفتاوی و النصوص (3) من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة و کونها فی نظره کالمعدومة. قال فی المبسوط: إن الحیوان الطاهر علی ضربین: ضرب ینتفع به و الآخر لا ینتفع به - إلی أن قال - : و إن کان مما لا ینتفع به \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) إیضاح الفوائد 1: 401.  
(2) کذا فی النسخ و المناسب: بازائها.  
(3) فی «ف» : ما یستفاد من الشرع - من الفتاوی و النصوص - : من عدم. . (\*)  
\*\*\*\*\*ص 156\*\*\*\*\*  
فلا یجوز بیعه بلا خلاف، مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات، مثل: الحیات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحدأة و الرخمة و النسر و بغاث الطیر و کذلک الغربان (1)، انتهی و ظاهر الغنیة الإجماع علی ذلک أیضا (2) و یشعر به عبارة التذکرة، حیث استدل علی ذلک بخسة تلک الأشیاء، موعد نظر الشارع إلی مثلها فی التقویم و لا یثبت ید لأحد علیها، قال: و لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها، لأ نها لا تعد مع ذلک مالا و کذا عند الشافعی (3)، انتهی و ظاهره اتفاقنا علیه و ما ذکره من عدم جواز بیع ما لا یعد مالا مما لا إشکال فیه و إنما الکلام فیما عدوه من هذا. قال فی محکی إیضاح النافع - و نعم ما قال - : جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذکر أشیاء معینة علی سبیل المثال، فإن کان ذلک لأن عدم النفع مفروض فیها، فلا نزاع و إن کان لأن ما مثل به لا یصح بیعه لأنه محکوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فی أشیاء کثیرة (4)، انتهی. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 2: 166.  
(2) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 524.  
(3) التذکرة 1: 465.  
(4) إیضاح النافع للفاضل القطیفی (لا یوجد لدینا)، لکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 40. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 157\*\*\*\*\*  
و بالجملة، فکون الحیوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دلیل علی کونه کالنجاسة مانعا. فالمتعین فیما اشتمل منها علی منفعة مقصودة للعقلاء جواز البیع. فکل ما جاز الوصیة به - لکونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء - فینبغی جواز بیعه إلا ما دل الدلیل علی المنع فیه تعبدا و قد صرح فی التذکرة بجواز الوصیة بمثل الفیل و الأسد و غیرهما من المسوخ و المؤذیات و إن منعنا عن بیعها (1) و ظاهر هذا الکلام أن المنع من بیعها علی القول به، للتعبد، لا لعدم المالیة. ثم إن ما تقدم منه قدس سره : «من أ نه لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها، لأنها لا تعد مالا مع ذلک» (2) یشکل بأ نه إذا اطلع العرف علی خاصیة فی إحدی الحشرات - معلومة بالتجربة أو غیرها - فأی فرق بینها (3) و بین نبات من الأدویة علم فیه تلک الخاصیة؟ و حینئذ فعدم جواز بیعه (4) و أخذ المال فی مقابله (5) بملاحظة تلک الخاصیة یحتاج إلی دلیل، لأنه حینئذ لیس أکلا للمال بالباطل و یؤید ذلک ما تقدم فی روایة التحف من أن «کل شیء یکون لهم \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 2: 479.  
(2) تقدم آنفا عن العلامة فی التذکرة.  
(3) کذا فی «ش» و مصححة «م» و فی سائر النسخ: بینه.  
(4) کذا فی النسخ و لعل الصحیح: بیعها.  
(5) کذا فی النسخ و لعل الصحیح: مقابلها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 158\*\*\*\*\*  
فیه الصلاح من جهة من الجهات فذلک حلال بیعه … الخ» و قد أجاد فی الدروس، حیث قال: ما لا نفع فیه مقصودا للعقلاء، کالحشار و فضلات الإنسان (1) و عن التنقیح: ما لا نفع فیه بوجه من الوجوه، کالخنافس و الدیدان (2) و مما ذکرنا یظهر النظر فی ما ذکره فی التذکرة 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 (3) ما لا منفعة فیه، إذ کل شیء فله نفع ما (4)، انتهی. أقول: و لا مانع من التزام جواز بیع کل ما له نفع ما و لو فرض الشک فی صدق المال علی مثل هذه الأشیاء - المستلزم للشک فی صدق البیع - أمکن الحکم بصحة المعاوضة علیها، لعمومات التجارة و الصلح و العقود و الهبة المعوضة و غیرها و عدم المانع، لأنه لیس إلا «أکل المال بالباطل» و المفروض عدم تحققه هنا. فالعمدة فی المسألة: الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادرة و هو الظاهر من التأمل فی الأخبار أیضا، مثل ما دل علی تحریم بیع \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الدروس 3: 167.  
(2) التنقیح 2: 10.  
(3) کذا فی «ع» و «ص» و «ش» و مصححة «م» و فی «ف»، «ن» : فیشمله و فی «خ» و «م» : فیشمل و فی المصدر: فأشبه.  
(4) التذکرة 1: 465. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 159\*\*\*\*\*  
ما یحرم منفعته الغالبة مع اشتماله علی منفعة نادرة محللة مثل قوله علیه السلام : «لعن الله إلیهود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و أکلوا ثمنها» (1)، بناء علی أن للشحوم منفعة نادرة محللة علی إلیهود، لأن ظاهر تحریمها علیهم تحریم أکلها، أو سائر منافعها المتعارفة. فلولا أن النادر فی نظر الشارع کالمعدوم لم یکن وجه للمنع عن البیع، کما لم یمنع الشارع عن بیع ما له منفعة محللة مساویة للمحرمة فی التعارف و الاعتداد [إلا أن یقال: المنع فیها تعبد، للنجاسة، لا من حیث عدم المنفعة المتعارفة، فتأمل] (2) و أوضح من ذلک قوله علیه السلام فی روایة تحف العقول فی ضابط ما یکتسب به: «و کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فذلک کله حلال بیعه و شراؤه … الخ» (3) إذ لا یراد منه مجرد المنفعة و إلا لعم (4) الأشیاء کلها و قوله فی آخره (5) : «إنما حرم الله الصناعة التی یجئ منها الفساد محضا» نظیر کذا و کذا - إلی آخر ما ذکره - فإن کثیرا من الأمثلة المذکورة هناک لها منافع محللة، فإن الأشربة المحرمة کثیرا ما ینتفع بها فی معالجة الدواب، بل المرضی، فجعلها مما یجئ منه الفساد \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مستدرک الوسائل 13: 73، الباب 6 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 8، عن عوالی اللآلی و دعائم الإسلام.  
(2) ما بین المعقوفتین لم یرد فی «ش».  
(3) تحف العقول: 333.  
(4) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ: یعم.  
(5) فی مصححة «ف» : آخرها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 160\*\*\*\*\*  
محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح، لندرتها. إلا أن الإشکال فی تعیین المنفعة النادرة و تمییزها عن غیرها، فالواجب الرجوع فی مقام الشک إلی أدلة التجارة (1) و نحوها (2) مما ذکرنا و منه یظهر أن الأقوی جواز بیع السباع - بناء علی وقوع التذکیة علیها - للانتفاع البین بجلودها و قد نص فی الروایة علی بعضها (3) و کذا شحومها و عظامها و أما لحومها: فالمصرح به فی التذکرة عدم الجواز معللا بندور المنفعة المحللة المقصودة منه، کإطعام الکلاب المحترمة و جوارح الطیر (4) و یظهر أیضا جواز بیع الهرة و هو المنصوص فی غیر واحد من الروایات (5) و نسبه فی موضع من التذکرة إلی علمائنا (6)، بخلاف القرد، لأن المصلحة المقصودة منه - و هو حفظ المتاع - نادر. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مثل قوله تعالی: \* (إلا أن تکون تجارة عن تراض) \* النساء: 28.  
(2) مثل عمومات الصلح و العقود و الهبة المعوضة.  
(3) أی علی بعض هذه المنافع، راجع الوسائل 3: 256، الباب 5 من أبواب لباس المصلی.  
(4) لم نقف فیها إلا علی العبارة التالیة: «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 التذکرة 1: 464.  
(5) الوسائل 12: 83، الباب 14 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3 و المستدرک 13: 90، الباب 12 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3، عن دعائم الإسلام.  
(6) التذکرة 1: 464. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 161\*\*\*\*\*  
ثم اعلم أن عدم المنفعة المعتد بها یستند تارة إلی خسة الشیء - کما ذکر من الأمثلة فی عبارة المبسوط (1) - و اخری إلی قلته، کجزء یسیر من المال لا یبذل فی مقابله مال، کحبة حنطة و الفرق: أن الأول لا یملک و لا یدخل تحت الید - کما عرفت من التذکرة (2) - بخلاف الثانی فإنه یملک و لو غصبه غاصب کان علیه مثله إن کان مثلیا، خلافا للتذکرة فلم یوجب شیئا (3) کغیر المثلی و ضعفه بعض بأن اللازم حینئذ عدم الغرامة فیما لو غصب صبرة تدریجا (4) 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» (5) مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی الصفحة: 155 - 156.  
(2) فی الصفحة: 156.  
(3) التذکرة 1: 465.  
(4) قاله المحقق الثانی فی جامع المقاصد 4: 90.  
(5) عوالی اللآلی 3: 481. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 163\*\*\*\*\*

النوع الرابع: ما یحرم الاکتساب به لکونه عملا محرما فی نفسه

اشارة

و هذا النوع و إن کان أفراده هی جمیع الأعمال المحرمة القابلة لمقابلة 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 (1) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ش» : و غیر ذلک. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 165\*\*\*\*\*

المسألة الأولی

المسألة الأولی:  
تدلیس الماشطة المرأة التی یراد تزویجها أو الأمة التی یراد بیعها حرام بلا خلاف، کما عن الریاض (1) و عن مجمع الفائدة: الإجماع علیه (2) و کذا (3) فعل المرأة ذلک بنفسها. [ویحصل بوشم الخدود کما فی المقنعة و السرائر و النهایة و عن جماعة] (4). 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) \*\*\*\*\*  
(1) الریاض 1: 504.  
(2) مجمع الفائدة 8: 84.  
(3) کلمة «کذا» ساقطة من «ش».  
(4) 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 166\*\*\*\*\*  
النهایة (1) و قال فی السرائر - فی عداد المحرمات - : و عمل المواشط (2) بالتدلیس، بأن یشمن الخدود و یحمرنها و ینقشن بالأیدی و الأرجل و یصلن شعر النساء بشعر غیرهن و ما جری مجری ذلک (3)، انتهی و حکی نحوه عن الدروس (4) و حاشیة الإرشاد (5) و فی عد وشم الخدود من جملة التدلیس تأمل، لأن الوشم فی نفسه زینة و کذا التأمل فی التفصیل بین وصل الشعر بشعر الإنسان و وصله بشعر غیره، فإن ذلک لا مدخل له فی التدلیس و عدمه. إلا أن یوجه الأول بأ نه قد یکون الغرض من الوشم أن یحدث فی البدن نقطة خضراء حتی یتراءی بیاض سائر البدن و صفاؤه أکثر مما کان یری لولا هذه النقطة و یوجه الثانی بأن شعر غیر المرأة لا یلتبس علی الشعر الأصلی للمرأة، فلا یحصل التدلیس به، بخلاف شعر المرأة و کیف کان، یظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) العبارة المنقولة موافقة لعبارة النهایة باختلاف یسیر و ما فی المقنعة أکثر اختلافا، انظر النهایة: 366 و المقنعة: 588.  
(2) فی «ف»، «ن»، «ع» و مصححة «م» : المواشطة.  
(3) السرائر 2: 216 و فیه: «و ینقشن الأیدی» و کذا صحح فی «ف».  
(4) الدروس 3: 163.  
(5) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 206. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 167\*\*\*\*\*  
بشعر الغیر و ظاهرها المنع و لو فی غیر مقام التدلیس. ففی مرسلة ابن أبی عمیر، عن رجل، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «دخلت ماشطة علی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فقال لها: هل ترکت عملک أو أقمت علیه؟ قالت: یا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهانی عنه فأنتهی عنه، قال: افعلی، فإذا مشطت فلا تجلی الوجه بالخرقة، فإنها تذهب بماء الوجه و لا تصلی شعر (1) المرأة بشعر امرأة غیرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن یوصل بشعر المرأة» و فی مرسلة الفقیه: «لا بأس بکسب الماشطة إذا لم تشارط و قبلت ما تعطی و لا تصل شعر المرأة بشعر [امرأة] (2) غیرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن یوصل (3) بشعر المرأة» (4) و عن معانی الأخبار بسنده عن علی بن غراب، عن جعفر بن محمد صلوات الله علیهما، قال: «لعن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم النامصة و المنتمصة و الواشرة و الموتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة». قال الصدوق: «قال علی بن غراب: النامصة التی تنتف الشعر، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی المصادر الحدیثیة:  
«وَ لَا تَصِلِی الشَّعْرَ بِالشَّعْرِ»  
و بهذه الجملة تتم المرسلة، انظر الوسائل 12: 94، الباب 19 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2 و الظاهر حصول الخلط بین ذیل هذه المرسلة و ذیل المرسلة الآتیة عن الفقیه.  
(2) الزیادة من المصدر.  
(3) فی الوسائل: توصله.  
(4) الفقیه 3: 162، الحدیث 3591 و الوسائل 12: 95، الباب 19 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 168\*\*\*\*\*  
و المنتمصة: التی یفعل ذلک بها و الواشرة: التی تشر أسنان المرأة و الموتشرة: التی یفعل ذلک بها و الواصلة: التی تصل شعر المرأة بشعر امرأة غیرها و المستوصلة: التی یفعل ذلک بها و الواشمة: التی تشم فی ید المرأة أو فی شیء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر کفها بإبرة حتی تؤثر فیه، ثم تحشوها بالکحل أو شیء من النورة فتخضر و المستوشمة: التی یفعل بها ذلک» (1) و ظاهر بعض الأخبار کراهة الوصل و لو بشعر غیر المرأة، مثل ما عن عبد الله بن الحسن، قال: «سألته عن القرامل، قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء فی رؤوسهن، قال: إن کان صوفا فلا بأس و إن کان شعرا فلا خیر فیه - من الواصلة و المستوصلة - » (2) و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا، ففی روایة سعد الإسکاف، قال: «سئل أبو جعفر عن القرامل التی تضعها النساء فی رؤوسهن یصلن شعورهن، قال: لا بأس علی المرأة بما تزینت به لزوجها. قلت 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 التی تزنی فی شبابها فإذا کبرت قادت النساء إلی الرجال، فتلک الواصلة» (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) معانی الأخبار: 250، مع اختلاف، الوسائل 12: 95، الباب 19 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7.  
(2) الوسائل 12: 94، الباب 19 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5 و فیه بدل «المستوصلة» - فی آخر الحدیث - : «الموصولة».  
(3) الوسائل 12: 94، الباب 19 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3 و فیه أیضا بدل «المستوصلة» - فی أول الحدیث - : «الموصولة». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 169\*\*\*\*\*  
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 (1) و أما ما عدا الوصل - مما ذکر فی روایة معانی الأخبار - فیمکن حملها (2) 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 (3) 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» (4).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الخلاف 1: 492، کتاب الصلاة، المسألة 234، المنتهی 1: 184.  
(2) کذا فی النسخ و المناسب: حمله.  
(3) کذا فی النسخ و المناسب: إحدی.  
(4) الوسائل 12: 95، الباب 19 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 8 و فیه: من وجهها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 170\*\*\*\*\*  
و هذه أیضا قرینة علی صرف إطلاق لعن النامصة (1) 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) \*\*\*\*\*  
(1) شطب فی «ف» علی عبارة «لعن النامصة» و کتب فی هامشه: اللعن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 171\*\*\*\*\*  
ثم إن المرسلة - المتقدمة عن الفقیه (1) - دلت علی کراهة کسب الماشطة مع شرط الاجرة المعینة و حکی الفتوی به (2) عن المقنع و غیره (3) و المراد بقوله علیه السلام : «إذا قبلت ما تعطی» (4) 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 یستحقون - خصوصا من اولی المروءة و الثروة - و ربما یبادرون إلی هتک العرض إذا منعوا و لا یعطون ما یتوقعون من الزیادة - أو بعضه - إلا استحیاء و صیانة للعرض و هذا لا یخلو عن شبهة، فامروا فی الشریعة بالقناعة بما یعطون و ترک مطالبة الزائد، فلا ینافی ذلک جواز مطالبة الزائد و الامتناع عن قبول ما یعطی إذا اتفق کونه دون اجرة المثل و إما لأن المشارطة فی مثل هذه الامور لا یلیق بشأن کثیر من \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی الصفحة: 167.  
(2) ظاهر العبارة: رجوع الضمیر إلی «الکراهة» - بعد الإغماض عن الإشکال فی تذکیر الضمیر - لکن الذی وقفنا علیه فی المقنع هو الفتوی بمضمون المرسلة، من دون إشارة إلی الکراهة المستفادة من مفهومها، فیحتمل أن یکون الضمیر راجعا إلی «المرسلة» بتقدیر المضاف، أی افتی بمضمون المرسلة، فلاحظ.  
(3) انظر المقنع (الجوامع الفقهیة) : 30 و الهدایة (الجوامع الفقهیة) : 62.  
(4) لفظ الحدیث: «إِذَا لَمْ تُشَارِطْ وَ قَبِلَتْ مَا تُعْطَی». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 172\*\*\*\*\*  
الأشخاص، لأن المماکسة فیها خلاف المروءة و المسامحة فیها قد لا تکون مصلحة، لکثرة طمع هذه الأصناف، فامروا بترک المشارطة و الإقدام علی العمل بأقل ما یعطی و قبوله و ترک مطالبة الزائد مستحب للعامل و إن وجب علی من عمل له إیفاء تمام ما یستحقه من اجرة المثل، فهو مکلف وجوبا بالإیفاء و العامل مکلف ندبا بالسکوت و ترک المطالبة، خصوصا علی ما یعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء. أو (1) لأن الأولی فی حق العامل قصد التبرع بالعمل و قبول ما یعطی علی وجه التبرع أیضا، فلا ینافی ذلک ما ورد من قوله علیه السلام : «لا تستعملن أجیرا حتی تقاطعه» (2). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عطف علی قوله: «إما».  
(2) لم نعثر علی خبر باللفظ المذکور، نعم، ورد مؤداه فی الوسائل 13: 245، الباب 3 من أحکام الإجارة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 173\*\*\*\*\*

المسألة الثانیة

المسألة الثانیة:  
تزیین الرجل بما یحرم علیه من لبس الحریر و الذهب، حرام، لما ثبت فی محله من حرمتهما علی الرجال و ما یختص بالنساء من اللباس - کالسوار و الخلخال و الثیاب المختصة بهن فی العادات - علی ما ذکره فی المسالک (1) و کذا العکس، أعنی تزیین المرأة بما یختص بالرجال - کالمنطقة و العمامة - و یختلف باختلاف العادات و اعترف غیر واحد بعدم العثور علی دلیل لهذا الحکم (2) عدا النبوی المشهور، المحکی عن الکافی و العلل: «لعن الله المتشبهین من \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المسالک 1: 130.  
(2) منهم المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 85، إلا أ نه قال: «و لعل دلیله الإجماع وأ نه نوع غش»، ثم قال: «و الإجماع غیر ظاهر - فیما قیل - و کذا کونه غشا» و لم یتعرض للنبوی و منهم المحدث البحرانی فی الحدائق 18: 198 و حکاه فی مفتاح الکرامة (4: 60) عن الکفایة، لکن لم نعثر علیه فی کفایة الأحکام للسبزواری. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 174\*\*\*\*\*  
الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال» (1) و فی دلالته قصور، لأن الظاهر من التشبه (2) 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 (3) 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» (4) 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» (5) 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» (6). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الکافی 8: 71، الحدیث 27، علل الشرائع: 602، الحدیث 63، الوسائل 12: 211، الباب 87 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 1 و 2.  
(2) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: التشبیه.  
(3) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: تا نث.  
(4) لیس هذا حدیثا آخر - کما یوهمه ظاهر العبارة - بل هو قسم آخر من الحدیث المحکی عن العلل آنفا.  
(5) الوسائل 14: 262، الباب 24 من أبواب النکاح المحرم، الحدیث 5.  
(6) المصدر السابق: الحدیث 6. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 175\*\*\*\*\*  
نعم فی (1) روایة سماعة عن أبی عبد الله علیه السلام : «عن الرجل یجر ثیابه؟ قال: إنی لأکره أن یتشبه بالنساء» (2) 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» (3) و فیهما (4) 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 (5) - [لأنها یحرم علیها لباس مخالفها فی الذکورة و الانوثة و هو مردد بین اللبسین، فتجتنب عنهما مقدمة] (6) لأنهما له (7) من قبیل المشتبهین المعلوم حرمة أحدهما و یشکل - بناء علی کون مدرک الحکم حرمة التشبه - بأن الظاهر \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: «و فی» بدل «نعم فی».  
(2) الوسائل 3: 354، الباب 13 من أبواب أحکام الملابس، الحدیث الأول.  
(3) المصدر السابق، الحدیث 2.  
(4) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: فیها.  
(5) منهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 60 و حکاه صاحب الجواهر عن شرح استاذه و استجوده، راجع الجواهر 22: 116.  
(6) 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.  
(7) لم ترد فی «ش» و المناسب: لها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 176\*\*\*\*\*  
من (1) «التشبه» صورة علم المتشبه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی أکثر النسخ: عن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 177\*\*\*\*\*

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:  
التشبیب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة - و هو کما فی جامع المقاصد:  
ذکر محاسنها و إظهار شدة (1) حبها بالشعر (2) - حرام علی ما عن المبسوط (3) و جماعة، کالفاضلین (4) و الشهیدین (5) و المحقق الثانی (6) و استدل علیه بلزوم تفضیحها و هتک حرمتها و إیذائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص علیها و علی أهلها (7) و لذا لا ترضی النفوس \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) علی کلمة «شدة» علامة نسخة بدل فی بعض النسخ: لکنها موجودة فی المصدر.  
(2) جامع المقاصد 4: 28.  
(3) المبسوط 8: 228.  
(4) المحقق فی الشرائع 4: 128، العلامة فی التذکرة 1: 582 و التحریر 1: 161 و غیرهما.  
(5) الأول فی الدروس 3: 163 و الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 323.  
(6) جامع المقاصد 4: 28.  
(7) لم نقف علی من استدل بجمیع الفقرات المذکورة، نعم استدل الشهید الثانی  
\*\*\*\*\*ص 178\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) و ما دل علی حرمة الفحشاء (3) و منافاته للعفاف المأخوذ فی العدالة (4) 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 2: 323 و کشف اللثام 2: 373.  
(1) کذا فی النسخ و المناسب: کونها، کما فی مصححة «ن».  
(2) تأتی فی الصفحة: 288 - 290.  
(3) مثل قوله تعالی: \* (وینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذکرون) \* النحل: 90.  
و قوله تعالی: \* (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم فی الدنیا و الآخرة … ) \* النور: 19.  
(4) 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 18: 288، الباب 41 من أبواب الشهادات، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 179\*\*\*\*\*  
الشهویة بالنسبة إلی غیر الحلیلة، مثل: ما دل علی المنع عن النظر، لأنه سهم من سهام إبلیس (1) و المنع عن الخلوة بالأجنبیة، لأن ثالثهما الشیطان (2) و کراهة جلوس الرجل فی مکان المرأة حتی یبرد المکان (3) و برجحان التستر عن نساء أهل الذمة، لأنهن یصفن لأزواجهن (4) و التستر عن الصبی الممیز الذی یصف ما یری (5) و النهی فی الکتاب العزیز عن أن یخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض (6) و عن أن یضربن بأرجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن (7). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 14: 138، الباب 104 من أبواب مقدمات النکاح و آدابه، الحدیث 1 و 5.  
(2) الوسائل 13: 281، الباب 31 من أبواب أحکام الإجارة.  
(3) الوسائل 14: 185، الباب 145 من أبواب مقدمات النکاح و آدابه.  
(4) الوسائل 14: 133، الباب 98 من أبواب مقدمات النکاح و آدابه، الحدیث الأول.  
(5) الوسائل 14: 172، الباب 130 من أبواب مقدمات النکاح و آدابه، الحدیث 2.  
(6) فی قوله تعالی: \* (یا نساء النبی لستن کأحد من النساء إن اتقیتن فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض و قلن قولا معروفا) \* الأحزاب: 32.  
(7) فی قوله تعالی: \* ( … و لا یضربن بأرجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن … ) \* النور: 31. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 180\*\*\*\*\*  
إلی غیر ذلک من المحرمات و المکروهات التی یعلم منها حرمة ذکر المرأة المعینة المحترمة (1) بما یهیج الشهوة علیها، خصوصا ذات البعل التی لم یرض الشارع بتعریضها للنکاح بقول: «رب راغب فیک». نعم، لو قیل بعدم حرمة التشبیب بالمخطوبة قبل العقد - بل مطلق من یراد تزویجها - لم یکن بعیدا، لعدم جریان أکثر ما ذکر فیها و المسألة غیر صافیة عن الاشتباه و الإشکال. ثم إن المحکی عن المبسوط و جماعة (2) : جواز التشبیب بالحلیلة، بزیادة الکراهة عن المبسوط (3) و ظاهر الکل جواز التشبیب بالمرأة المبهمة، بأن یتخیل امرأة و یتشبب بها و أما المعروفة عند القائل دون السامع - سواء علم السامع إجمالا بقصد معینة أم لا - ففیه إشکال و فی جامع المقاصد - کما عن الحواشی (4) - الحرمة فی الصورة الأولی (5) و فیه إشکال، من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحریم و کذا إذا لم یکن هنا سامع. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و ظاهر «خ» و فی سائر النسخ: المحرمة.  
(2) مثل المحقق فی ظاهر الشرائع 4: 128 و الشهید فی ظاهر الدروس 3: 163 و المحقق الثانی فی جامع المقاصد 4: 28.  
(3) المبسوط 8: 228.  
(4) نقله السید العاملی فی مفتاح الکرامة (4: 69) عن حواشی الشهید قدس سره.  
(5) جامع المقاصد 4: 28. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 181\*\*\*\*\*  
و أما اعتبار الإیمان، فاختاره فی القواعد و التذکرة (1) و تبعه بعض الأساطین (2) لعدم احترام غیر المؤمنة و فی جامع المقاصد - کما عن غیره - حرمة التشبیب بنساء أهل الخلاف و أهل الذمة، لفحوی حرمة النظر إلیهن (3) و نقض بحرمة النظر إلی نساء أهل الحرب، مع أ نه صرح بجواز التشبیب بهن و المسألة مشکلة، من جهة الاشتباه فی مدرک أصل الحکم و کیف کان، فإذا شک المستمع فی تحقق شروط الحرمة لم یحرم علیه الاستماع، کما صرح به فی جامع المقاصد (4) و أما التشبیب بالغلام، فهو محرم علی کل حال - کما عن الشهیدین (5) و المحقق الثانی (6) و کاشف اللثام (7) - ، لأنه فحش محض، فیشتمل علی الإغراء بالقبیح. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد 1: 121، التذکرة 1: 582.  
(2) و هو کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : 21.  
(3) جامع المقاصد 4: 28 و تستفاد من عبارة الشهید فی الدروس حیث استثنی من حرمة التشبیب نساء أهل الحرب، انظر الدروس 3: 163 و أشار إلی ذلک فی مفتاح الکرامة 4: 68.  
(4) المصدر المتقدم.  
(5) الأول فی الدروس 3: 163 و الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 323.  
(6) جامع المقاصد 4: 28.  
(7) کشف اللثام 2: 373. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 182\*\*\*\*\*  
و عن المفاتیح: أن فی إطلاق الحکم نظرا (1) و الله العالم. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مفاتیح الشرائع 2: 20. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 183\*\*\*\*\*

المسألة الرابعة

المسألة الرابعة:  
تصویر صور ذوات الأرواح حرام - إذا کانت الصورة مجسمة - بلا خلاف فتوی و نصا و کذا مع عدم التجسم (1)، وفاقا لظاهر النهایة (2) و صریح السرائر (3) و المحکی عن حواشی الشهید (4) و المیسیة (5) و المسالک (6) و إیضاح النافع (7) و الکفایة (8) و مجمع البرهان (9) و غیرهم (10)، للروایات المستفیضة: \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) ظاهر «ف» : التجسیم.  
(2) النهایة: 363.  
(3) السرائر 2: 215.  
(4) لا یوجد لدینا و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 48.  
(5) لا یوجد لدینا و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 48.  
(6) المسالک 3: 126.  
(7) لا یوجد لدینا و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 48.  
(8) کفایة الأحکام:  
85.  
(9) مجمع الفائدة 8: 55.  
(10) مثل القاضی فی المهذب 1: 344. (\*)  
ص184  
مثل قوله علیه السلام : «نهی أن ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم» (1) و قوله علیه السلام : «نهی عن تزویق البیوت، قلت: و ما تزویق البیوت؟ قال: تصاویر التماثیل» (2) و المتقدم عن تحف العقول: «و صنعة صنوف التصاویر ما لم یکن مثال الروحانی» (3) و قوله علیه السلام فی عدة أخبار: «من صور صورة کلفه الله یوم القیامة أن ینفخ فیها و لیس بنافخ» (4) و قد یستظهر اختصاصها بالمجسمة، من حیث إن نفخ الروح لا یکون إلا فی الجسم و إرادة تجسیم (5) 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 (6) - أو بملاحظة لون النقش الذی هو فی الحقیقة أجزاء \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 221، الباب 94 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(2) الوسائل 3: 560، الباب 3 من أبواب المساکن، الحدیث الأول.  
(3) تقدم فی أول الکتاب.  
(4) الوسائل 12: 220، الباب 94 من أبواب ما یکتسب به، الأحایث 6 - 9.  
(5) فی بعض النسخ: تجسم.  
(6) أمالی الصدوق 1: 127، المجلس 29، الحدیث 19 و عیون أخبار الرضا علیه السلام 1: 96، الباب 8، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 185\*\*\*\*\*  
لطیفة من الصبغ و الحاصل، أن مثل هذا لا یعد قرینة - عرفا - علی تخصیص الصورة (1) بالمجسم (2) 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 (3) من الحیوان» (4)، 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» (5). فإن «المثال» و «التصویر» مترادفان - علی ما حکاه کاشف اللثام عن أهل اللغة (6) -. 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ع»، «ص» : الصور.  
(2) فی «ف» : بالجسم.  
(3) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: شیء.  
(4) الوسائل 12: 220، الباب 94 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3.  
(5) الوسائل 2: 868، الباب 43 من أبواب الدفن، الحدیث الأول.  
(6) کشف اللثام 1: 199. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 186\*\*\*\*\*  
بعض الأساطین عن تمکین غیر المکلف من ذلک (1) 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 (2) - بل کل ما یصنعه الإنسان من التصرف فی الأجسام فیقع (3) 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 (4)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) و هو کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد:  
12.  
(2) کذا فی النسخ و فی مصححة «ن» : الشبیه.  
(3) فی مصححة «ن» : یقع.  
(4) کشف اللثام 1: 194. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 187\*\*\*\*\*  
- السابقة (1) - و روایة التحف - المتقدمة - و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی: \* (یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل) \* (2) من قوله علیه السلام : «و الله ما هی تماثیل الرجال و النساء و لکنها تماثیل (3) الشجر و شبهه» (4) و الظاهر، شمولها للمجسم (5) 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 (6)، لبعض الإطلاقات - اللازم تقییدها بما تقدم - مثل قوله علیه السلام : «نهی عن تزویق البیوت» (7) و قوله علیه السلام : «من مثل مثالا … الخ» (8) و بین من عبر بالتماثیل المجسمة (9)، بناء علی شمول «التمثال» لغیر الحیوان - کما هو کذلک - فخص الحکم بالمجسم، لأن المتیقن من المقیدات \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی الصفحة 185.  
(2) سبأ: 13.  
(3) لم ترد «تماثیل» فی المصادر الحدیثیة.  
(4) الوسائل 12: 220، الباب 94 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(5) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: للجسم.  
(6) یستفاد التعمیم من إطلاق کلام الحلبی فی الکافی: 281 و ابن البراج فی المهذب 1: 344.  
(7) تقدم فی الصفحة: 184.  
(8) تقدم فی الصفحة: 185.  
(9) مثل المفید فی المقنعة: 587 و الشیخ فی النهایة: 363. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 188\*\*\*\*\*  
للإطلاقات و الظاهر منها - بحکم غلبة الاستعمال و الوجود - : النقوش لا غیر و فیه: أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط (1) الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسم، فتعین حملها (2) 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 صحیحة ابن مسلم (3) و ما فی تفسیر الآیة (4). فدعوی ظهور الإطلاقات المانعة فی العموم و اختصاص المقیدات المجوزة بالنقوش تحکم. ثم إنه لو عممنا الحکم لغیر الحیوان مطلقا أو مع التجسم، فالظاهر أن المراد به ما کان مخلوقا لله سبحانه علی هیئة خاصة معجبة للناظر، علی وجه تمیل النفس إلی مشاهدة صورتها المجردة عن المادة أو معها، فمثل تمثال السیف و الرمح و القصور و الأبنیة و السفن مما هو مصنوع للعباد - و إن کانت فی هیئة حسنة معجبة - خارج و کذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق (5) الله لا علی هیئة معجبة للناظر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» : سقط.  
(2) فی هامش «ف» زیادة: عند هذا القائل.  
(3) راجع الصفحة: 185.  
(4) تقدم فی الصفحة السابقة.  
(5) فی «ش» : خلقه الله. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 189\*\*\*\*\*  
- بحیث تمیل النفس إلی مشاهدتها و لو بالصور الحاکیة لها - ، لعدم شمول الأدلة لذلک کله. هذا کله مع قصد الحکایة و التمثیل، فلو دعت الحاجة إلی عمل شیء یکون شبیها بشئ من خلق الله - و لو کان حیوانا - من غیر قصد الحکایة، فلا بأس قطعا و منه یظهر النظر فی ما تقدم عن کاشف اللثام (1). ثم إن المرجع فی «الصورة» إلی العرف، فلا یقدح فی الحرمة نقص بعض الأعضاء و لیس فی ما ورد من رجحان تغییر الصورة بقلع عینها أو کسر رأسها (2) دلالة 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 الصورة، لأنه إیجاد لها و لو اشتغل بتصویر حیوان فعل حراما، حتی لو بدا له فی إتمامه و هل یکون ما فعل حراما من حیث التصویر، أو لا یحرم إلا من حیث التجری؟ وجهان: من أ نه لم یقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة: 186.  
(2) الوسائل 3: 462، الباب 32 من أبواب مکان المصلی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 190\*\*\*\*\*  
و من أن معنی حرمة الفعل عرفا لیس إلا حرمة الاشتغال به عمدا، فلا تراعی الحرمة 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 الصحیحة و أقوال الأصحاب: عدم حرمة إبقاء الصور، انتهی و قرره الحاکی علی هذه الاستفادة  
(1) و ممن اعترف بعدم الدلیل علی الحرمة، المحقق الثانی - فی جامع المقاصد - مفرعا علی ذلک جواز بیع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أوانی النقدین  
(2) و صرح فی حاشیة الإرشاد بجواز النظر إلیها  
(3). لکن ظاهر کلام بعض القدماء حرمة بیع التماثیل و ابتیاعها. ففی المقنعة - بعد أن ذکر فی ما یحرم الاکتساب به الخمر و صناعتها و بیعها - قال: و عمل الأصنام و الصلبان و التماثیل المجسمة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حکاه فی مفتاح الکرامة (4: 49) عن مجمع الفائدة فی باب لباس المصلی و الموجود فیه قوله: «و یفهم من الأخبار الصحیحة عدم تحریم إبقاء الصورة» من دون نسبة إلی الأصحاب، انظر مجمع الفائدة 2: 93.  
(2) جامع المقاصد 4: 16.  
(3) حاشیة الإرشاد:  
206. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 191\*\*\*\*\*  
و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلک - حرام و بیعه و ابتیاعه حرام (1)، انتهی و فی النهایة: و عمل الأصنام و الصلبان و التماثیل المجسمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار - حتی لعب الصبیان بالجوز - و التجارة فیها و التصرف فیها و التکسب بها محظور (2)، انتهی و نحوها ظاهر السرائر (3) و یمکن أن یستدل للحرمة - مضافا إلی أن الظاهر من تحریم عمل الشیء مبغوضیة وجود المعمول ابتداء و استدامة - بما تقدم فی صحیحة ابن مسلم من قوله علیه السلام : «لا بأس ما لم یکن حیوانا» (4)، 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 بالحرمة، أو عن العصیر فأجاب بالإباحة، انصرف الذهن إلی شربهما، دون صنعتهما، بل ما نحن فیه أولی بالانصراف، لأن صنعة العصیر و الخمر یقع من کل أحد، بخلاف صنعة التماثیل و بما (5) تقدم من الحصر فی قوله علیه السلام - فی روایة تحف العقول - : \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المقنعة: 587.  
(2) النهایة: 363.  
(3) السرائر 2: 215.  
(4) تقدمت فی الصفحة: 185، بلفظ «لا بأس ما لم یکن شیئا من الحیوان».  
(5) عطف علی قوله: و یمکن أن یستدل للحرمة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 192\*\*\*\*\*  
«إنما حرم الله الصناعة التی یجئ منها الفساد محضا و لا یکون منه و فیه شیء من وجوه الصلاح [إلی قوله علیه السلام : یحرم جمیع التقلب فیه» ] (1)، فإن ظاهره أن کل ما یحرم صنعته - و منها (2) التصاویر - یجئ منها (3) الفساد محضا، فیحرم جمیع التقلب فیه بمقتضی ما ذکر فی الروایة بعد هذه الفقرة و بالنبوی: «لا تدع صورة إلا محوتها و لا کلبا إلا قتلته» (4)، بناء علی إرادة 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» (5) و بما ورد فی إنکار أن المعمول لسلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام هی تماثیل الرجال و النساء (6)، فإن الإنکار إنما یرجع إلی مشیئة (7) سلیمان للمعمول \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم یرد ما بین المعقوفتین فی «ش» و فی «ن» علیه علامة (ز) أی زائد و وردت فی نسخة «ف» فی الهامش.  
(2) و (3) کذا فی النسخ - فی الموضعین - و المناسب: منه.  
(4) الوسائل 3: 562، الباب 3 من أبواب أحکام المساکن، الحدیث 8 و فیه: قال أمیر المؤمنین علیه السلام : بعثنی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم إلی المدینة، فقال: لا تدع صورة إلا محوتها و لا قبرا إلا سویته و لا کلبا إلا قتلته.  
(5) قرب الإسناد:  
265، الحدیث 1165 و الوسائل 12: 221، الباب 94 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 10.  
(6) الوسائل 3: 561، الباب 3 من أبواب أحکام المساکن، الحدیث 4، 6.  
(7) فی «ف» : إلی أن مشیة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 193\*\*\*\*\*  
- کما هو ظاهر الآیة (1) - دون أصل العمل، فدل علی کون مشیئة وجود التمثال من المنکرات التی لا تلیق بمنصب النبوة و بمفهوم صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام : «لا بأس بأن یکون التماثیل فی البیوت إذا غیرت رؤوسها و ترک ما سوی ذلک» (2) و روایة المثنی عن أبی عبد الله علیه السلام : «أن علیا علیه السلام یکره (3) الصور فی البیوت» (4) بضمیمة ما ورد فی روایة اخری - مرویة فی باب الربا: «أن علیا علیه السلام لم یکن یکره الحلال» (5) و روایة الحلبی - المحکیة عن مکارم الأخلاق - عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «اهدیت إلی طنفسة من الشام فیها تماثیل طائر، فأمرت به فغیر رأسه فجعل کهیئة الشجر» (6). هذا و فی الجمیع نظر: أما الأول، فلأن الممنوع هو إیجاد الصورة و لیس وجودها مبغوضا حتی یجب رفعه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) سبأ: 13.  
(2) الوسائل 3: 564، الباب 4 من أبواب أحکام المساکن، الحدیث 3.  
(3) فی المصدر: کره.  
(4) الوسائل 3: 561، الباب 3 من أبواب أحکام المساکن، الحدیث 3.  
(5) الوسائل 12: 447، الباب 15 من أبواب الربا، ذیل الحدیث الأول و لفظه هکذا: «و لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال».  
(6) مکارم الأخلاق: 132 و الوسائل 3: 565، الباب 4 من أبواب أحکام المساکن، الحدیث 7. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 194\*\*\*\*\*  
نعم، قد یفهم الملازمة من سیاق الدلیل أو من خارج، کما أن حرمة إیجاد النجاسة فی المسجد یستلزم مبغوضیة وجودها فیه، المستلزم لوجوب رفعها و أما الروایات، فالصحیحة الأولی (1) غیر ظاهرة فی السؤال عن الاقتناء، لأن عمل الصور مما هو مرکوز فی الأذهان، حتی أن السؤال عن حکم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، إذ لا یحتمل حرمة اقتناء ما لا یحرم عمله و أما الحصر فی روایة تحف العقول، فهو - بقرینة الفقرة السابقة منها، الواردة فی تقسیم الصناعات إلی ما یترتب علیه الحلال و الحرام و ما لا یترتب علیه إلا الحرام - إضافی بالنسبة إلی هذین القسمین، یعنی لم یحرم من القسمین إلا ما ینحصر فائدته فی الحرام و لا یترتب علیه إلا الفساد. نعم، یمکن أن یقال: إن الحصر وارد فی مساق التعلیل و إعطاء الضابطة للفرق بین الصنائع، لا لبیان حرمة خصوص القسم المذکور و أما النبوی، فسیاقه ظاهر فی الکراهة، کما یدل علیه عموم الأمر بقتل الکلاب و قوله علیه السلام فی بعض هذه الروایات: «و لا قبرا إلا سویته» (2). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) أی: صحیحة محمد بن مسلم، المتقدمة فی الصفحة: 185.  
(2) هذا شطر من الحدیث النبوی المتقدم - کما فی المصادر الحدیثیة - و قد أورده المؤلف قدس سره سابقا بدون هذه الفقرة و ظاهر عبارته هنا أنه شطر من حدیث آخر و یحتمل - بعیدا - وقوع التحریف فی العبارة، بأن یکون الصحیح: " فی  
\*\*\*\*\*ص 195\*\*\*\*\*  
و أما روایة علی بن جعفر، فلا تدل إلا علی کراهة اللعب بالصورة و لا نمنعها، بل و لا الحرمة إذا کان اللعب علی وجه اللهو و أما ما فی تفسیر الآیة، فظاهره رجوع الإنکار إلی مشیئة سلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام لعملهم، بمعنی إذنه فیه، أو إلی تقریره لهم فی العمل و أما الصحیحة (1)، 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» (2) و روایة علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام : «عن الخاتم یکون فیه نقش تماثیل طیر أو سبع، أیصلی فیه؟ قال: لا بأس» (3) و عنه، عن أخیه علیه السلام : «عن البیت فیه صورة سمکة أو طیر \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
= ذیل هذه الروایة بدل قوله: «بعض هذه الروایات».  
(1) أی صحیحة زرارة المتقدمة فی الصفحة: 193.  
(2) الوسائل 3: 461، الباب 32 من أبواب مکان المصلی، الحدیث 2.  
(3) الوسائل 3: 463، الباب 32 من أبواب مکان المصلی، الحدیث 10، باختلاف یسیر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 196\*\*\*\*\*  
یعبث به أهل البیت، هل یصلی فیه؟ قال: لا، حتی یقطع رأسه و یفسد» (1) 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 (2) ؟ قال: کل شیء یوطأ فلا بأس به» (3) 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 (4) ؟ قال: لا بأس منها بما یبسط و یفترش و یوطأ و إنما یکره منها ما نصب علی الحائط و علی السریر» (5) 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) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 3: 463، الباب 32 من أبواب مکان المصلی، الحدیث 12، مع اختلاف.  
(2) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: ما التماثیل.  
(3) الوسائل 3: 564، الباب 4 من أبواب أحکام المساکن، الحدیث 2.  
(4) کذا فی «ف» و المصدر و فی «ن» و «خ» و «م» و «ع» و «ش» : نفرشها و فی «ص» : نفرشها، نفترشها (خ ل).  
(5) الوسائل 12: 220، الباب 94 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4، مع اختلاف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 197\*\*\*\*\*  
فیما لم یعلم شیء، فإذا علم فلینزع الستر و لیکسر رؤوس التماثیل» (1). 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 (2) - 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 (3) إذا غیرت، أو کانت بعین واحدة، أو القی علیها ثوب (4) 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» (5). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) قرب الإسناد:  
186، الحدیث 692 و الوسائل 3: 321، الباب 45 من أبواب لباس المصلی، الحدیث 20.  
(2) تقدمت فی الصفحة: 193.  
(3) «إلا» من «ش» و مصححة «ن».  
(4) انظر الوسائل 3: 317، الباب 45 من أبواب لباس المصلی و 461، الباب 32 من أبواب مکان المصلی.  
(5) الوسائل 3: 465، الباب 33 من أبواب مکان المصلی، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 198\*\*\*\*\*  
و فی بعض الأخبار إضافة الجنب إلیها (1) و الله العالم بأحکامه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 3: 465، الباب 33 من أبواب مکان المصلی، الحدیث 6. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 199\*\*\*\*\*

المسألة الخامسة

المسألة الخامسة:  
التطفیف حرام، ذکره فی القواعد فی المکاسب (1) و لعله استطراد، أو المراد اتخاذه کسبا، بأن ینصب نفسه کیالا أو و زانا، فیطفف للبائع و کیف کان، فلا إشکال فی حرمته و یدل علیه (2) الأدلة الأربعة. ثم إن البخس فی العد و الذرع یلحق به حکما و إن خرج عن موضوعه و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما: فإن جرت المعاوضة علی الوزن المعلوم الکلی، فیدفع الموزون علی أنه بذلک الوزن، اشتغلت ذمته بما نقص و إن جرت علی الموزون المعین باعتقاد المشتری أنه بذلک الوزن، فسدت المعاوضة فی الجمیع، للزوم الربا و لو جرت علیه علی أنه بذلک الوزن، بجعل (3) ذلک عنوانا للعوض \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد 1: 121.  
(2) کذا و المناسب: علیها.  
(3) کذا فی «ف» و «ش» و فی غیرهما: یجعل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 200\*\*\*\*\*  
فحصل الاختلاف بین العنوان و المشار إلیه، لم یبعد الصحة و یمکن ابتناؤه علی أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض أم لا؟ فعلی الأول یصح، دون الثانی.  
\*\*\*\*\*ص 201\*\*\*\*\*

المسألة السادسة

المسألة السادسة:  
التنجیم حرام و هو - کما فی جامع المقاصد (1) - الإخبار عن أحکام النجوم باعتبار الحرکات الفلکیة و الإتصالات الکوکبیة و توضیح المطلب یتوقف علی الکلام فی مقامات: الأول: الظاهر أنه لا یحرم الإخبار عن الأوضاع الفلکیة المبتنیة علی سیر الکواکب - کالخسوف الناشئ عن حیلولة الأرض بین النیرین و الکسوف الناشئ عن حیلولة القمر أو غیره - بل یجوز الإخبار بذلک، إما جزما إذا استند إلی ما یعتقده برهانا، أو ظنا إذا استند إلی الأمارات و قد اعترف بذلک جملة ممن أنکر التنجیم، منهم السید المرتضی و الشیخ أبو الفتح الکراجکی فیما حکی عنهما [حیث حکی عنهما] (2) \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) جامع المقاصد 4: 31.  
(2) لم یرد فی «ش» و «م». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 202\*\*\*\*\*  
- 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 (1) إلا الإصابة الدائمة المتصلة فی الکسوفات و ما یجری مجراها، فلا یکاد یبین (2) فیها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فی الأحکام (3) حتی أن الصواب فیها عزیز و ما یتفق فیها من الإصابة قد یتفق من المخمن أکثر منه [فحمل (4) أحد الأمرین علی الآخر بهت و قلة دین] (5) انتهی المحکی (6) من کلام السید رحمه الله (7) و قد أشار إلی جواز ذلک فی جامع المقاصد (8) مؤیدا ذلک بما ورد \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عبارة «بین الأمرین» ساقطة من «ن»، «ف» و «م».  
(2) فی النسخ: تبین و فی «خ» : یتبین و الصواب ما أثبتناه من المصدر.  
(3) فی «خ» و مصححة «ع» و المصدر: الأحکام الباقیة.  
(4) هذا جواب «لو» فی قوله: «و لو لم یکن … الخ» (شرح الشهیدی).  
(5) 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.  
(6) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 80.  
(7) رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الثانیة) : 311 و انظر کنز الفوائد 2: 235 (نصوص مفقودة من نسخة الکتاب).  
(8) جامع المقاصد 4: 32. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 203\*\*\*\*\*  
من کراهة السفر و التزویج (1) فی برج العقرب (2). 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 (3) 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 (4) 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 (5) الأحکام عند (6) الاتصالات و الحرکات المذکورة - بأن یحکم به وجود کذا فی المستقبل عند الوضع (7) المعین من \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و الصواب: و التزویج و القمر فی العقرب، کما فی جامع المقاصد و لفظ الروایات.  
(2) انظر الوسائل 14: 80، الباب 54 من أبواب مقدمات النکاح و آدابه و 8: 266، الباب 11 من أبواب آداب السفر.  
(3) کذا فی النسخ و فی مصححة «ن» : مبتن و لعل الأصح: حساباتهم مبتنیة.  
(4) کذا فی «ف» و «ش» و فی غیرهما: عن.  
(5) فی نسخة بدل «ع»، «ف»، «ن» : بترتیب.  
(6) فی «م»، «ع»، «ص» : عن الاتصالات و فی «خ» : من الاتصالات.  
(7) فی نسخة بدل «ش» : مستندا إلی الوضع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 204\*\*\*\*\*  
القرب و البعد و المقابلة و الاقتران بین الکوکبین - إذا کان علی وجه الظن المستند إلی تجربة محصلة أو منقولة فی وقوع تلک الحاثة بإرادة الله عند الوضع الخاص، من دون اعتقاد ربط بینهما أصلا. بل الظاهر حینئذ جواز الإخبار علی وجه القطع إذا استند إلی تجربة قطعیة، إذ لا حرج علی من حکم قطعا بالمطر فی هذه اللیلة، نظرا إلی ما جربه من نزول کلبه من (1) السطح إلی داخل البیت - مثلا - کما حکی: أنه اتفق ذلک لمروج هذا العلم، بل محییه «نصیر الملة و الدین» حیث نزل فی بعض أسفاره علی طحان، له طاحونة خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل و نم فی البیت تحفظا من المطر، فنظر المحقق إلی الأوضاع الفلکیة، فلم یر شیئا فیما هو مظنة للتأثیر فی المطر، فقال صاحب المنزل: إن لی کلبا ینزل فی کل لیلة یحس المطر فیها إلی البیت، فلم یقبل منه المحقق ذلک و بات فوق السطح، فجاءه المطر فی اللیل و تعجب المحقق (2). 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ف» و فی غیره: عن.  
(2) وردت القضیة فی قصص العلماء: 374 - 375، فراجع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 205\*\*\*\*\*  
المذکورة فیها بالاستقلال أو بالمدخلیة و هو المصطلح علیه بالتنجیم. فظاهر الفتاوی و النصوص حرمته مؤکدة، فقد أرسل المحقق - فی المعتبر - عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم أنه «من صدق منجما أو کاهنا فقد کفر بما انزل علی محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم» (1) و هو یدل علی حرمة حکم المنجم بأبلغ وجه و فی روایة نصر بن قابوس، عن الصادق علیه السلام : «أن المنجم ملعون و الکاهن ملعون و الساحر ملعون» (2) و فی نهج البلاغة: 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 الساعة التی من سار فیها انصرف عنه السوء؟ و تخوف الساعة التی من سار فیها حاق به الضر، فمن صدقک بهذا (3)، فقد کذب القرآن و استغنی عن الاستعانة بالله تعالی فی نیل المحبوب و دفع المکروه (4) … - إلی أن قال - : أیها الناس إیاکم و تعلم النجوم إلا ما یهتدی به فی بر أو بحر، فإنها تدعو إلی الکهانة [والمنجم کالکاهن] (5) و الکاهن (6) \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المعتبر 2: 688.  
(2) الوسائل 12: 103، الباب 24 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7.  
(3) فی غیر «ف» : بهذا القول.  
(4) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: المکروب.  
(5) أثبتناه من المصدر.  
(6) فی «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ش» : فالکاهن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 206\*\*\*\*\*  
کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فی النار … الخ» (1) و قریب منه ما وقع (2) بینه و بین منجم آخر نهاه عن المسیر أیضا، فقال علیه السلام له: «أتدری ما فی بطن هذه الدابة أذکر أم انثی؟ قال: إن حسبت علمت، قال علیه السلام : فمن صدقک بهذا القول فقد کذب بالقرآن (3) \* (إن الله عنده علم الساعة و ینزل الغیث و یعلم ما فی الأرحام … ) \* الآیة، ما کان محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم یدعی ما ادعیت، أتزعم أنک تهدی إلی الساعة التی من سار فیها صرف عنه السوء و الساعة التی من سار فیها حاق به الضر، من صدقک [بهذا] (4) استغنی [بقولک] (5) عن الاستعانة بالله فی هذا الوجه و احوج إلی الرغبة إلیک فی دفع المکروه عنه» (6) و فی روایة عبد الملک بن أعین - المرویة عن الفقیه - : «قلت لأبی عبد الله علیه السلام : إنی قد ابتلیت بهذا العلم (7) فارید الحاجة، فإذا نظرت إلی الطالع و رأیت الطالع الشر جلست و لم أذهب فیها و إذا  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) نهج البلاغة: 105، الخطبة 79.  
(2) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : ما وقع بعینه و شطب فی «ن» علی «بعینه».  
(3) فی «ش» زیادة: قال الله.  
(4) أثبتنا «بهذا» من «ع» و هامش «ن»، «ص».  
(5) أثبتنا «بقولک» من هامش «ن».  
(6) الوسائل 8: 269، الباب 14 من أبواب آداب السفر إلی الحج و غیره، الحدیث 4، مع اختلاف.  
(7) فی «ش» و المصدر: «بالنظر فی النجوم» بدل «بهذا العلم».  
\*\*\*\*\*ص 207\*\*\*\*\*  
رأیت الطالع الخیر ذهبت فی الحاجة. فقال لی: تقضی؟ قلت: نعم، قال: أحرق کتبک» (1).  
و فی روایة مفضل بن عمر (2) - المرویة عن معانی الأخبار - فی قوله تعالی: \* (وإذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات) \* قال: «و أما الکلمات، فمنها ما ذکرناه و منها المعرفة 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 (3) أن الحکم بالنجوم خطأ» (4). ثم إن مقتضی الاستفصال فی روایة عبد الملک - المتقدمة - بین القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم یقض به بل ارید به مجرد التفؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقة إن فهم الشر، کما یدل علیه ما عن المحاسن، عن أبیه عن ابن أبی عمیر، عن عمر بن اذینة (5) عن سفیان بن عمر، قال: «کنت أنظر فی النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فیدخلنی من ذلک شیء، فشکوت ذلک إلی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الفقیه 2: 267، الحدیث 2402 و رواه فی الوسائل 8: 268، الباب 14 من أبواب آداب السفر إلی الحج، الحدیث الأول.  
(2) فی النسخ: «فضیل بن عمرو» و الصحیح ما أثبتناه، طبقا للمصدر.  
(3) کذا فی «ف» و فی مصححة «ن» : «علم» و فی سائر النسخ: «أعلم» و فی المصدر: «علمه».  
(4) معانی الأخبار: 127، باختلاف یسیر.  
(5) فی النسخ: «عمرو بن اذینة» و الصواب ما أثبتناه، کما فی کتب الأخبار و التراجم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 208\*\*\*\*\*  
أبی الحسن (1) علیه السلام فقال: إذا وقع فی نفسک من ذلک (2) شیء فتصدق علی أول مسکین، ثم امض، فإن الله تعالی یدفع عنک» (3) و لو حکم بالنجوم علی جهة أن مقتضی الاتصال الفلانی و الحرکة الفلانیة الحادثة الواقعیة و إن کان الله یمحو ما یشاء و یثبت، لم یدخل أیضا فی الأخبار الناهیة، لأنها ظاهرة فی الحکم علی سبیل البت، کما یظهر من قوله علیه السلام : «فمن صدقک بهذا فقد استغنی عن الاستعانة بالله فی دفع المکروه» (4) بالصدقة و الدعاء و غیرهما من الأسباب، نظیر تأثیر نحوسة الأیام الواردة فی الروایات، ورد نحوستها بالصدقة (5). إلا أن جوازه مبنی علی جواز اعتقاد الاقتضاء فی العلویات للحوادث السفلیة و سیجئ إنکار المشهور لذلک و إن کان یظهر ذلک من المحدث الکاشانی (6) و لو أخبر بالحوادث بطریق جریان العادة علی وقوع الحادثة عند الحرکة الفلانیة من دون اقتضاء لها أصلا، فهو أسلم. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی المحاسن: أبی عبد الله علیه السلام.  
(2) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: عن ذلک و لم یرد فی المصدر.  
(3) المحاسن: 349، الحدیث 26 و الوسائل 8: 273، الباب 15 من أبواب آداب السفر، الحدیث 3.  
(4) تقدم فی الصفحة: 205.  
(5) الوسائل 8: 272، الباب 15 من أبواب آداب السفر.  
(6) یظهر ذلک مما أفاده فی بیان قول الصادق علیه السلام : «ما عظم الله بمثل البداء»، انظر الوافی، 1: 507 - 508، الباب 50 أبواب معرفة مخلوقاته و أفعاله سبحانه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 209\*\*\*\*\*  
قال فی الدروس: و لو أخبر بأن الله تعالی یفعل کذا عند کذا لم یحرم و إن کره (1)، 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 (2) ؟ 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 آلِه وَ سَلَّم [من ذلک] (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) الدروس 3: 165.  
(2) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: التنجیم.  
(3) أثبتناه من المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 210\*\*\*\*\*  
إلی القبلة؟ (1)، 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 (2) - قال: و بالجملة، کل من اعتقد ربط الحرکات النفسانیة و الطبیعیة بالحرکات الفلکیة و الاتصالات الکوکبیة کافر (3)، انتهی و قال الشهید رحمه الله فی قواعده:  
کل من اعتقد فی الکواکب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له، فلا ریب أنه کافر (4) 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 (5)، 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 (6)، فهذا لا یحل للمسلم اعتقاده، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الثانیة) : 310.  
(2) فی المصدر: أو أن لها مدخلا فی التأثر بالنفع و الضرر.  
(3) المنتهی 2: 1014.  
(4) القواعد و الفوائد 2: 35.  
(5) جامع المقاصد 4: 32.  
(6) لم یرد «التأثیر» فی أصل النسخ، لکنه استدرک فی هامش بعضها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 211\*\*\*\*\*  
و علم النجوم المبتنی (1) علی هذا کفر و علی هذا حمل ما ورد من التحذیر عن علم النجوم و النهی عن اعتقاد صحته (2)، انتهی و قال فی البحار: لا نزاع بین الامة فی أن من اعتقد أن الکواکب هی المدبرة لهذا العالم و هی الخالقة لما فیه من الحوادث و الخیرات و الشرور، فإنه یکون کافرا علی الإطلاق (3)، انتهی و عنه فی موضع آخر: أن القول بأ نها علة فاعلیة بالإرادة و الاختیار - و إن توقف تأثیرها علی شرائط اخر - کفر (4)، انتهی. بل ظاهر الوسائل نسبة دعوی ضرورة الدین علی بطلان التنجیم و القول بکفر معتقده إلی جمیع علمائنا، حیث قال: قد صرح علماؤنا بتحریم علم النجوم و العمل بها و بکفر من اعتقد تأثیرها أو مدخلیتها فی التأثیر و ذکروا أن بطلان ذلک من ضروریات الدین (5)، انتهی. بل یظهر من المحکی عن ابن أبی الحدید أن الحکم کذلک عند علماء العامة أیضا، حیث قال فی شرح نهج البلاغة: إن المعلوم ضرورة من الدین إبطال حکم النجوم و تحریم الاعتقاد بها و النهی و الزجر عن تصدیق المنجمین و هذا معنی قول أمیر المؤمنین علیه السلام : «فمن صدقک \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع» : المبنی.  
(2) الحدیقة الهلالیة: 139.  
(3) البحار 59: 299 - 300.  
(4) البحار 58: 308.  
(5) الوسائل 12: 101، فی هامش عنوان الباب 24 من أبواب ما یکتسب به. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 212\*\*\*\*\*  
بهذا فقد کذب القرآن و استغنی عن الاستعانة بالله» (1)، انتهی. ثم لا فرق فی أکثر العبارات المذکورة بین رجوع الاعتقاد المذکور إلی إنکار الصانع جل ذکره - کما هو مذهب بعض المنجمین - و بین تعطیله تعالی عن التصرف فی الحوادث السفلیة بعد خلق الأجرام العلویة علی وجه تتحرک علی النحو المخصوص، سواء قیل بقدمها - کما هو مذهب بعض آخر - أم قیل بحدوثها و تفویض التدبیر إلیها - کما هو المحکی عن ثالث منهم - و بین أن لا یرجع إلی شیء من ذلک، بأن یعتقد أن حرکة الأفلاک تابعة لإرادة الله، فهی مظاهر لإرادة الخالق تعالی و مجبولة علی الحرکة علی طبق اختیار الصانع جل ذکره - کالآلة - أو بزیادة أنها مختارة باختیار هو عین اختیاره، تعالی عما یقول الظالمون! لکن ظاهر ما تقدم فی بعض الأخبار - من أن المنجم بمنزلة الکاهن الذی هو بمنزلة الساحر الذی هو بمنزلة الکافر (2) - 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 للاستغناء عن الاستعانة 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) \*\*\*\*\*  
(1) شرح نهج البلاغة 6: 212.  
(2) تقدم نصه عن نهج البلاغة فی الصفحة: 205. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 213\*\*\*\*\*  
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 آلِه وَ سَلَّم:  
«من صدق منجما أو کاهنا فقد کفر بما أنزل علی محمد» (1)، 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 (2) موجبات الکفر من إنکار الصانع، أو غیره مما علم من الدین بدیهة و لعله لذا اقتصر الشهید - فیما تقدم من القواعد (3) - 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) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم عن المعتبر فی الصفحة: 201.  
(2) کذا فی النسخ و المناسب: لإحدی.  
(3) تقدم فی الصفحة: 210. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 214\*\*\*\*\*  
بل الظاهر من کلام بعض (1) 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 (2) 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 (3)، انتهی. أقول: فیه (4) مضافا إلی عدم انحصار الکفار من المنجمین فی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الظاهر أن المراد به السید شارح النخبة فی ظاهر کلامه الآتی.  
(2) فی مجمع البحرین (1: 422 - 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 14: 316 - نوأ.  
(3) شرح النخبة للسید عبد الله، حفید السید نعمة الله الجزائری (لا یوجد لدینا).  
(4) فی «ف» : أقول لکن فیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 215\*\*\*\*\*  
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 (1) - 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» (2). الثانی (3) : أ نها (4) تفعل الآثار المنسوبة إلیها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم کلامه فی الصفحة: 206.  
(2) البحار 58: 250، الحدیث 36.  
(3) أی الوجه الثانی من الوجوه المتصورة فی اعتقاد ربط الحرکات الفلکیة بالکائنات.  
(4) مرجع الضمیر إما «النجوم» المعلوم من المقام و إما «الحرکات الفلکیة» المذکورة بعد قوله: الرابع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 216\*\*\*\*\*  
کما یقوله بعضهم، علی ما ذکره العلامة و غیره. قال العلامة فی محکی شرح فص الیاقوت (1) : اختلف قول المنجمین علی قولین، أحدهما: قول من یقول إنها حیة مختارة، الثانی: قول من یقول إنها موجبة و القولان باطلان (2) و قد تقدم عن المجلسی رحمه الله: أن القول بکونها فاعلة بالإرادة و الاختیار - و إن توقف تأثیرها علی شرائط اخر - کفر (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) 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 (25: 271) 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».  
(2) أنوار الملکوت: 199.  
(3) تقدم فی الصفحة: 211. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 217\*\*\*\*\*  
لهذه الکواکب ثابتة بدلیل عقلی و لا نقلی (1)، 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 نسبة 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 الزندیق أبا عبد الله علیه السلام فقال: ما تقول فی من یزعم أن هذا التدبیر الذی یظهر فی هذا العالم تدبیر النجوم السبعة؟ قال علیه السلام : یحتاجون إلی دلیل أن هذا العالم الأکبر و العالم الأصغر من تدبیر النجوم التی تسبح فی الفلک و تدور حیث دارت متعبة (2) لا تفتر و سائرة لا تقف ثم قال: و إن لکل (3) نجم منها موکل مدبر، فهی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد و الفوائد 2: 35.  
(2) کذا فی المصدر و مصححة «ف» و فی «ش» : منقبة و فی سائر النسخ: سبعة.  
(3) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: و إن کل نجم منها موکل مد بر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 218\*\*\*\*\*  
بمنزلة العبید المأمورین المنهیین، فلو کانت قدیمة أزلیة لم تتغیر من حال إلی حال … الخبر» (1) و الظاهر، أن قوله: «بمنزلة العبید المأمورین المنهیین» یعنی فی حرکاتهم، لا أنهم مأمورون بتدبیر العالم بحرکاتهم، فهی مدبرة باختیاره المنبعث عن أمر الله تعالی. نعم، ذکر المحدث الکاشانی - فی الوافی - فی توجیه البداء کلاما، ربما یظهر منه مخالفة المشهور، حیث قال: فاعلم أن القوی المنطبعة الفلکیة لم تحط بتفاصیل ما سیقع من الامور دفعة واحدة، لعدم تناهی تلک الامور، بل إنما تنقش فیها الحوادث شیئا فشیئا، فإن ما یحدث فی عالم الکون و الفساد إنما هو من لوازم حرکات الأفلاک و نتائج برکاتها، فهی تعلم أنه کلما کان کذا کان کذا (2) انتهی موضع الحاجة و ظاهره أنها فاعلة بالاختیار لملزومات الحوادث و بالجملة، فکفر المعتتقد بالربط علی هذا الوجه الثانی لم یظهر من الأخبار و مخالفته (3) لضرورة الدین لم یثبت أیضا، إذ لیس المراد العلیة التامة، کیف! و قد حاول المحدث الکاشانی بهذه المقدمات إثبات البداء. الثالث: استناد الأفعال إلیها کاستناد الإحراق إلی النار. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الاحتجاج 2: 93 - 94.  
(2) الوافی 1: 507 - 508، الباب 50 من أبواب معرفة مخلوقاته و أفعاله سبحانه.  
(3) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: مخالفت‌ها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 219\*\*\*\*\*  
و ظاهر کلمات کثیر - ممن تقدم - کون هذا الاعتقاد کفرا، إلا أ نه قال شیخنا المتقدم - فی القواعد - بعد الوجهین الأولین: و أما ما یقال من استناد الأفعال إلیها کاستناد الإحراق إلی النار و غیرها من العادیات - بمعنی أن الله تعالی أجری عادته أنها إذا کانت علی شکل مخصوص أو وضع مخصوص یفعل (1) ما ینسب إلیها و یکون ربط المسببات بها کربط مسببات الأدویة و الأغذیة بها مجازا باعتبار الربط العادی، لا الربط العقلی الحقیقی - فهذا لا یکفر معتقده (2) لکنه مخطئ و إن کان أقل خطأ من الأول، لأن وقوع هذه الآثار عندها لیس بدائم و لا أکثری (3)، انتهی (4) و غرضه من التعلیل المذکور: الإشارة إلی عدم ثبوت الربط العادی، لعدم ثبوته بالحس - کالحرارة الحاصلة بسبب النار و الشمس و برودة القمر - و لا بالعادة الدائمة و لا الغالبة، لعدم العلم بتکرر الدفعات کثیرا حتی یحصل العلم أو الظن. ثم علی تقدیره، فلیس فیه دلالة علی تأثیر تلک الحرکات فی الحوادث، فلعل الأمر بالعکس، أو کلتاهما مستندتان إلی مؤثر ثالث، فتکونان من المتلازمین فی الوجود. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و فی المصدر: تفعل.  
(2) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ: بمعتقده.  
(3) 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.  
(4) القواعد و الفوائد 2: 35. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 220\*\*\*\*\*  
و بالجملة، فمقتضی ما ورد من أنه «أبی الله أن یجری الأشیاء إلا بأسبابها» (1) 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 (2) 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 (3). 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) \*\*\*\*\*  
(1) الکافی 1: 183، الحدیث 7 و فیه: إلا بأسباب.  
(2) فی المصدر: «فقال الیمانی لا أدری» و کذا ما بعده.  
(3) 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 221\*\*\*\*\*  
و هو النجم الذی قال الله تعالی: \* (النجم الثاقب) \*» (1).  
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» (2) و الظاهر، أن أمر النجم بما ذکر من المحاسن کنایة عن اقتضائه لها. الرابع: أن یکون ربط الحرکات بالحوادث من قبیل ربط الکاشف بالمکشوف (3) و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم یقل أحد بکونه کفرا. قال شیخنا البهائی رحمه الله - بعد کلامه المتقدم (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) الاحتجاج 2: 100 و الآیة من سورة الطارق: 3.  
(2) روضة الکافی: 257، الحدیث 369.  
(3) کذا فی «ف» و فی غیره: و المکشوف.  
(4) تقدم فی الصفحة: 210. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 222\*\*\*\*\*  
المرض و نحوه و کما یستدل باختلاج بعض الأعضاء علی بعض الأحوال المستقبلة، فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده و ما روی فی صحة علم النجوم و جواز تعلمه محمول علی هذا المعنی (1)، انتهی و مما (2) یظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء علی المنجمین ما تقدم من قول العلامة رحمه الله إن المنجمین بین قائل بحیاة الکواکب و کونها فاعلة مختارة و بین من قال إنها موجبة (3) و یظهر ذلک من السید رحمه الله حیث قال - بعد إطالة الکلام فی التشنیع علیهم - ما هذا لفظه المحکی: و ما فیهم أحد یذهب إلی أن الله تعالی أجری العادة بأن یفعل عند قرب بعضها من بعض، أو بعده أفعالا من غیر أن یکون للکواکب أنفسها تأثیر فی ذلک. قال: و من ادعی منهم هذا المذهب الآن، فهو قائل بخلاف ما ذهب إلیه القدماء و متجمل (4) بهذا المذهب عند أهل الإسلام (5)، انتهی. لکن ظاهر المحکی عن ابن طاووس: إنکار السید رحمه الله لذلک، حیث إنه بعدما (6) ذکر أن للنجوم (7) علامات و دلالات علی الحادثات، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الحدیقة الهلالیة: 139.  
(2) کذا فی «خ» و «ش» و فی سائر النسخ: ممن.  
(3) تقدم فی الصفحة: 216.  
(4) فی «خ» و «م» : متحمل و فی مصححة «ص» : منتحل.  
(5) رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الثانیة) : 302 و حکاه فی مفتاح الکرامة 4: 76.  
(6) عبارة «إنه بعدما» من «ف» و «ش» فقط.  
(7) فی «ن» و «خ» : النجوم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 223\*\*\*\*\*  
لکن یجوز للقادر الحکیم تعالی أن یغیرها بالبر و الصدقة و الدعاء و غیر ذلک من الأسباب، وجوز تعلم علم النجوم و النظر فیه و العمل به إذا لم یعتقد أنها مؤثرة و حمل أخبار النهی علی ما إذا اعتقد أنها کذلک ثم (1) أنکر علی علم الهدی تحریم ذلک، ثم ذکر لتأیید ذلک أسماء جماعة من الشیعة کانوا عارفین به، انتهی (2) و ما ذکره رحمه الله حق إلا أن مجرد کون النجوم دلالات و علامات لا یجدی مع عدم الإحاطة بتلک العلامات و معارضاتها و الحکم مع عدم الإحاطة لا یکون قطعیا، بل و لا ظنیا و السید علم الهدی إنما أنکر من المنجم أمرین: أحدهما - اعتقاد التأثیر و قد اعترف به ابن طاووس و الثانی - غلبة الإصابة فی أحکامهم - کما تقدم منه ذلک فی صدر المسألة (3) - و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات و معارضاتها و لقد أجاد شیخنا البهائی أیضا، حیث أنکر الأمرین و قال - بعد کلامه المتقدم فی إنکار التأثیر و الاعتراف بالأمارة و العلامة - : إعلم أن الامور التی یحکم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالیة أصول، بعضها مأخوذة من أصحاب الوحی سلام الله علیهم و بعضها یدعون لها التجربة، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد «ثم» فی «ش».  
(2) انتهی ما حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة (4: 74) ملخصا عن السید ابن طاووس فی کتاب فرج المهموم و انظر الباب الأول منه إلی الباب الخامس.  
(3) فی الصفحة: 202. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 224\*\*\*\*\*  
و بعضها مبتن علی امور متشعبة (1) لا تفی القوة البشریة بضبطها و الإحاطة بها، کما یومئ إلیه قول الصادق علیه السلام : «کثیره لا یدرک و قلیله لا ینتج» (2) و لذلک وجد الاختلاف فی کلامهم و تطرق الخطأ إلی بعض أحکامهم و من اتفق له الجری علی الأصول الصحیحة صح کلامه و صدقت أحکامه لا محالة، کما نطق به الصادق علیه السلام و لکن هذا أمر عزیز المنال لا یظفر به إلا القلیل و الله الهادی إلی سواء السبیل (3)، انتهی و ما أفاده رحمه الله أولا من الاعتراف بعدم بطلان کون الحرکات الفلکیة أمارات و علامات و آخرا من عدم النفع فی علم النجوم إلا مع الإحاطة التامة، هو الذی صرح به الصادق علیه السلام فی روایة هشام الآتیة (4) بقوله: «إن أصل الحساب حق و لکن لا یعلم ذلک إلا من علم موالید الخلق» و یدل أیضا علی کل من الأمرین، الأخبار المتکثرة. فما یدل علی الأول و هو ثبوت الدلالة و العلامة (5) فی الجملة (6) \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: منشعبة.  
(2) الوسائل 12: 101، الباب 24 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و فیه: و قلیله لا ینتفع به.  
(3) الحدیقة الهلالیة: 141.  
(4) تأتی فی الصفحة: 231.  
(5) فی «ف» : و العلامیة.  
(6) عبارة «فی الجملة» من «ش» فقط. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 225\*\*\*\*\*  
- مضافا إلی ما تقدم من روایة سعد المنجم (1) المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال علی سببیة طلوع الکواکب لهیجان الإبل و البقر و الکلاب علی کونه أمارة و علامة علیه - المروی فی الاحتجاج عن (2) روایة الدهقان المنجم الذی استقبل أمیر المؤمنین حین خروجه إلی نهروان، فقال له علیه السلام : «یومک هذا یوم صعب، قد انقلب منه کوکب و انقدح من برجک النیران و لیس لک الحرب بمکان» فقال علیه السلام له: «أیها الدهقان المنبئ عن الآثار، المحذر عن الأقدار». ثم سأله عن مسائل کثیرة من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها - إلی أن قال علیه السلام - له: أما قولک: «انقدح من برجک النیران، فکان الواجب أن تحکم به لی، لا علی، أما نوره و ضیاؤه فعندی و أما حریقه و لهبه فذهب عنی، فهذه مسألة عمیقة، فاحسبها إن کنت حاسبا» (3) و فی روایة اخری: أنه علیه السلام قال له: «احسبها إن کنت عالما بالأکوار و الأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت أنک تحصی عقود القصب فی هذه الأجمة» (4) و فی الروایة الآتیة (5) لعبد الرحمن بن سیابة: «هذا حساب إذا \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی الصفحة: 220.  
(2) کذا فی النسخ و المناسب: من.  
(3) الاحتجاج 1: 356 - 357.  
(4) فرج المهموم:  
104 و عنه البحار 58: 231، ذیل الحدیث 13.  
(5) یأتی صدرها فی الصفحة: 226. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 226\*\*\*\*\*  
حسبه الرجل و وقف علیه عرف القصبة التی فی وسط الأجمة وعدد ما عن یمی‌نها و عدد ما عن یسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها، حتی لا یخفی علیه شیء من قصب الأجمة» (1) و فی البحار: وجد فی کتاب عتیق، عن عطاء، قال: «قیل لعلی ابن أبی طالب علیه السلام : هل کان للنجوم أصل؟ قال: نعم، نبی من الأنبیاء قال له قومه: إنا لا نؤمن بک حتی تعلمنا بدء الخلق و آجالهم (2). فأوحی الله عز و جل إلی غمامة، فأمطرتهم [واستنقع حول الجبل] (3) ماء صاف (4)، ثم أوحی الله عز و جل إلی الشمس و القمر و النجوم أن تجری فی [ذلک] (5) 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 (6) 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) \*\*\*\*\*  
(1) الکافی 8: 195، الحدیث 233 و فیه: «حتی لا یخفی علیه من قصب الأجمة واحدة».  
(2) فی البحار: آجاله و کذا فی ما یأتی.  
(3) ما بین المعقوفتین من «ش» و المصدر.  
(4) کذا فی المصدر و فی النسخ: ماء صافیا.  
(5) أثبتناه من المصدر.  
(6) فی أکثر النسخ: و مجاری. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 227\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) فلم یعرفوا قدر الزیادة فاختلط حسابهم. قال علی علیه السلام : فمن ثم کره النظر فی علم النجوم» (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف»، «خ» و «م» : لم یحضر.  
(2) 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 … ».  
(3) البحار 58: 236، الحدیث 17، نقلا عن فرج المهموم:  
23، مع اختلافات اخری غیر ما أشرنا إلیها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 228\*\*\*\*\*  
و أهل بیت من الهند» (1) و بالإسناد (2) عن محمد بن سالم (3) قال: «قال أبو عبد الله علیه السلام (4) : قوم یقولون النجوم أصح من الرؤیا و کان ذلک صحیحا (5) حین لم یرد الشمس علی یوشع بن نون و أمیر المؤمنین علیه السلام ، فلما رد الله الشمس علیهما ضل فیها (6) علماء (7) النجوم» (8) و خبر یونس، قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام : جعلت فداک! أخبرنی عن علم النجوم ما هو؟ قال (9) : علم من علوم الأنبیاء، قال: \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) البحار 58: 243، الحدیث 23 عن الکافی 8: 330، الحدیث 508 و رواه فی الوسئل 12: 103، الباب 24 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4.  
(2) 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.  
(3) کذا فی النسخ و فی البحار: «محمد بن سام» و فی فرج المهموم:  
«محمد بن غانم».  
(4) 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».  
(5) فی البحار: و ذلک کانت صحیحة.  
(6) لم ترد «فیها» فی «فرج المهموم» و الظاهر أنها زائدة.  
(7) فی البحار: علوم علماء النجوم.  
(8) البحار 58: 242، الحدیث 22، نقلا عن فرج المهموم:  
87.  
(9) فی البحار: فقال: هو علم من علم الأنبیاء و فی فرج المهموم:  
فقال: هو علم الأنبیاء. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 229\*\*\*\*\*  
فقلت: کان علی بن أبی طالب علیه السلام یعلمه؟ قال: کان أعلم الناس به … الخبر» (1) و خبر الریان (2) بن الصلت، قال: «حضر عند أبی الحسن الرضا علیه السلام الصباح بن نصر الهندی و سأله عن النجوم، فقال: هو علم فی أصله حق (3) و ذکروا أن أول من تکلم به (4) إدریس علی نبینا و آله و علیه السلام و کان و ذ القرنین به (5) ماهرا و أصل هذا العلم من الله (6) عز و جل» (7) 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 (8) رجلا من العجم فعلمه (9) فلم یستکملوا ذلک، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة: «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه، انظر البحار 58: 235، الحدیث 15 و فرج المهموم:  
23 - 24.  
(2) کذا فی «ف» و فی غیره: ریان.  
(3) فی البحار و مصدره: هو علم فی أصل صحیح.  
(4) فی البحار و مصدره: تکلم فی النجوم.  
(5) کذا فی «ش» و فرج المهموم و فی سائر النسخ: بها.  
(6) فی البحار: من عند الله.  
(7) البحار 58: 245، الحدیث 26، نقلا عن فرج المهموم:  
94.  
(8) کذا فی النسخ و فی المصدر: فأخذ.  
(9) إلی هنا من روایة «المعلی» و ما بعده من روایة «الریان بن الصلت» السابقة و قد حصل الخلط بینهما، راجع المصدر السابق و الکافی 8: 330، الحدیث 507 و الوسائل 12: 102، الباب 24 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 230\*\*\*\*\*  
فأتی بلد الهند فعلم رجلا منهم، فمن هناک صار علم النجوم [بها] (1) و قد قال قوم:  
هو علم من علوم الأنبیاء، خصوا به لأسباب شتی، فلم یستدرک المنجمون الدقیق منها، فشاب الحق بالکذب» (2). 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» (3) 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» (4) و تخطئة أمیر المؤمنین علیه السلام للدهقان الذی حکم بالنجوم بنحوسة الیوم الذی خرج فیه أمیر المؤمنین علیه السلام (5) 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) \*\*\*\*\*  
(1) الزیادة من البحار.  
(2) انظر الهامش رقم (9) فی الصفحة السابقة.  
(3) ذیل روایة محمد بن سالم، المتقدمة آنفا.  
(4) ذیل حدیث الیمانی، المتقدم فی الصفحة: 222.  
(5) تقدمت فی الصفحة: 225. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 231\*\*\*\*\*  
و إن کانت لا تضر بدینی فوالله إنی لأشتهیها و أشتهی النظر فیها (1) ؟ فقال: لیس کما یقولون، لا تضر بدینک، ثم قال: إنکم تنظرون فی شیء کثیره لا یدرک و قلیله لا ینفع … الخبر» (2) 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] (3) 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» (4) 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] (5) لا یدفع به المقدور و لا یتقی به المحذور، إن خبر المنجم بالبلاء لم ینجه التحرز عن (6) القضاء و إن خبر \*  
(ها مش)  
(1) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: النظر إلیها.  
(2) الوسائل 12: 101، الباب 24 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(3) من المصدر.  
(4) الوسائل 12: 102، الباب 24 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(5) من المصدر.  
(6) فی المصدر: من. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 232\*\*\*\*\*  
هو بخیر لم یستطع تعجیله و إن حدث به سوء لم یمکنه صرفه و المنجم یضاد الله فی علمه بزعمه أنه یرد قضاء الله عن خلقه … الخبر» (1). إلی غیر ذلک من الأخبار الدالة علی أن ما وصل إلیه المنجمون أقل قلیل من أمارات الحوادث من دون وصول إلی معارضاتها و من تتبع هذه الأخبار لم یحصل له ظن بالأحکام المستخرجة عنها، فضلا عن القطع. نعم، قد یحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف الظن - بل العلم - بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلکیة. فالأولی، التجنب عن الحکم بها و مع الارتکاب فالأولی الحکم علی سبیل التقریب، وأ نه لا یبعد أن یقع کذا عند کذا و الله المسدد. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الاحتجاج 2: 95 و رواه فی الوسائل 12: 104، الباب 24 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 10. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 233\*\*\*\*\*

المسألة السابعة

المسألة السابعة:  
حفظ کتب الضلال حرام فی الجملة بلا خلاف، کما فی التذکرة و عن المنتهی (1) و یدل علیه - مضافا إلی حکم العقل بوجوب قطع مادة الفساد و الذم المستفاد من قوله تعالی: \* (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ) \* (2) و الأمر بالاجتناب عن قول الزور (3) - : قوله علیه السلام فی ما تقدم من روایة تحف العقول: «إنما حرم الله تعالی الصناعة التی یجئ منها الفساد محضا … الخ»، بل قوله علیه السلام قبل ذلک: «أو ما یقوی به الکفر فی جمیع وجوه المعاصی، أو باب یوهن به الحق … إلخ» (4). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 1: 582، المنتهی 2: 1013.  
(2) لقمان: 6.  
(3) فی قوله تعالی: \* (واجتنبوا قول الزور) \* الحج: 30.  
(4) تقدمت فی أول الکتاب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 234\*\*\*\*\*  
و قوله علیه السلام فی روایة عبد الملک - المتقدمة - حیث شکا إلی الصادق علیه السلام : «أنی ابتلیت بالنظر فی النجوم، فقال علیه السلام : أتقضی؟ قلت: نعم، قال: أحرق کتبک» (1) بناء علی أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحکم بالنجوم و مقتضی الاستفصال فی هذه الروایة: أنه إذا لم یترتب علی إبقاء کتب الضلال مفسدة لم یحرم و هذا أیضا مقتضی ما تقدم من إناطة التحریم بما یجئ منه الفساد محضا. نعم، المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها، فلا یجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة علی ذلک مع کون الغالب ترتب المفسدة و کذلک المصلحة النادرة الغیر المعتد بها و قد تحصل من ذلک: أن حفظ کتب الضلال لا یحرم إلا من حیث ترتب مفسدة الضلالة قطعا أو احتمالا قریبا، فإن لم یکن کذلک أو کانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوی، أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوی، أو أقرب وقوعا منها، فلا دلیل علی الحرمة، إلا أن یثبت إجماع، أو یلتزم بإطلاق عنوان معقد نفی الخلاف الذی لا یقصر عن نقل الإجماع.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 8: 268، الباب 14 من أبواب آداب السفر إلی الحج، الحدیث الأول و تقدمت فی الصفحة: 206 - 207. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 235\*\*\*\*\*  
و حینئذ فلا بد من تنقیح هذا العنوان و أن المراد بالضلال ما یکون باطلا فی نفسه؟ فالمراد الکتب المشتملة علی المطالب الباطلة، أو أن المراد به مقابل الهدایة؟ فیحتمل أن یراد بکتبه ما وضع لحصول الضلال و أن یراد ما أوجب الضلال و إن کان مطالبها حقة، کبعض کتب العرفاء و الحکماء المشتملة علی ظواهر منکرة یدعون أن المراد غیر ظاهرها، فهذه أیضا کتب ضلال علی تقدیر حقیتها. ثم (1) الکتب السماویة المنسوخة غیر المحرفة لا تدخل فی کتب الضلال و أما المحرفة کالتوراة و الانجیل - علی ما صرح به جماعة (2) - فهی داخلة فی کتب الضلال بالمعنی الأول بالنسبة إلینا، حیث إنها لا توجب للمسلمین بعد بداهة نسخها ضلالة، نعم، توجب الضلالة للیهود و النصاری قبل نسخ دینهما (3)، فالأدلة المتقدمة لا تدل علی حرمة حفظها (4). قال رحمه الله فی المبسوط - فی باب الغنیمة من الجهاد - : فإن کان فی المغنم کتب، نظر، فإن کانت مباحة یجوز إقرار الید علیها \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ص» : نعم.  
(2) منهم العلامة فی التذکرة 1: 582 و الفاضل المقداد فی التنقیح 2: 12 و المحقق الثانی فی جامع المقاصد 4: 26.  
(3) فی «ف»، «خ»، «م» و «ن» : دینها.  
(4) فی «ف» : حفظهما. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 236\*\*\*\*\*  
- مثل کتب الطب و الشعر و اللغة و المکاتبات - فجمیع ذلک غنیمة و کذلک المصاحف و علوم الشریعة، الفقه و الحدیث، لأن هذا مال یباع و یشتری و إن کانت کتبا لا یحل إمساکها - کالکفر و الزندقة و ما أشبه ذلک - فکل ذلک لا یجوز بیعه، فإن کان ینتفع بأوعیته - کالجلود و نحوها - فإنها غنیمة و إن کان مما لا ینتفع بأوعیته - کالکاغذ - فإنه یمزق و لا یحرق (1) إذ ما من کاغذ إلا و له قیمة و حکم التوراة و الإنجیل هکذا کالکاغذ، فإنه (2) یمزق، لأنه کتاب مغیر مبدل (3)، انتهی و کیف کان، فلم یظهر من معقد نفی الخلاف إلا حرمة ما کان موجبا للضلال و هو الذی دل علیه الأدلة المتقدمة. نعم، ما کان من الکتب جامعا للباطل فی نفسه من دون أن یترتب علیه ضلالة لا یدخل تحت الأموال، فلا یقابل بالمال، لعدم المنفعة المحللة المقصودة فیه، مضافا إلی آیتی «لهو الحدیث» (4) و «قول \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ش» و هامش «ن» : «فإنها تمزق و لا تحرق» و فی «ف»، «م» و «ع» : «فإنها تمزق و تحرق» و فی «ن» و «خ» : «فإنها تمزق و تخرق» و الصواب ما أثبتناه من مصححة «ن» و المصدر.  
(2) کذا فی المبسوط أیضا و المناسب تثنیة الضمائر، کما لا یخفی.  
(3) المبسوط 2: 30، مع حذف بعض الکلمات.  
(4) لقمان: 6. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 237\*\*\*\*\*  
الزور» (1)، أما وجوب (2) إتلافها فلا دلیل علیه و مما ذکرنا ظهر حکم تصانیف المخالفین فی الأصول و الفروع و الحدیث و التفسیر و اصول الفقه و ما دونها من العلوم، فإن المناط فی وجوب الإتلاف جریان الأدلة المتقدمة، فإن الظاهر عدم جریانها فی حفظ شیء من تلک الکتب إلا القلیل مما ا لف فی خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضیل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلک و مما ذکرنا أیضا یعرف وجه ما استثنوه فی المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج علی أهلها، أو الإطلاع علی مطالبهم لیحصل به التقیة أو غیر ذلک و لقد أحسن جامع المقاصد، حیث قال: إن فوائد الحفظ کثیرة (3) و مما ذکرنا أیضا یعرف حکم ما لو کان بعض الکتاب موجبا للضلال، فإن الواجب رفعه و لو بمحو جمیع الکتاب، إلا أن یزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال و لو کان باطلا فی نفسه کان خارجا عن المالیة، فلو قوبل بجزء \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الحج: 30.  
(2) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی أصل النسخ: «حرمة إتلافها» و الظاهر أنها من غلط النساخ أو من سهو القلم.  
(3) جامع المقاصد 4: 26. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 238\*\*\*\*\*  
من العوض المبذول، یبطل المعاوضة بالنسبة إلیه. ثم الحفظ المحرم یراد به الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاکرة و جمیع ما له دخل فی بقاء المطالب المضلة.  
\*\*\*\*\*ص 239\*\*\*\*\*

المسألة الثامنة

المسألة الثامنة:  
الرشوة حرام و فی جامع المقاصد و المسالک: أن علی تحریمها إجماع المسلمین (1) و یدل علیه: الکتاب (2) و السنة و فی المستفیضة: «أنه کفر بالله العظیم، أو شرک». ففی روایة الأصبغ بن نباتة عن أمیر المؤمنین علیه السلام ، قال: «أیما و ال احتجب عن حوائج الناس، احتجب الله عنه یوم القیامة و عن حوائجه و إن أخذ هدیة کان غلولا و إن أخذ رشوة فهو مشرک (3) » (4). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) جامع المقاصد 4: 35، المسالک 3: 136.  
(2) قوله تعالی: \* (لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها إلی الحکام لتأکلوا فریقا من أموال الناس بالإثم و أنتم تعلمون) \* البقرة: 188، قال الجوهری: قوله تعالی: \* (وتدلوا بها إلی الحکام) \* یعنی الرشوة، انظر الصحاح 6: 2340 «دلو».  
(3) کذا فی «ف» و المصدر و فی النسخ: فهو شرک.  
(4) الوسائل 12: 63، الباب 5 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 10. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 240\*\*\*\*\*  
و عن الخصال - فی الصحیح - عن عمار بن مروان، قال: «کل شیء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع کثیرة، منها: ما اصیب من أعمال الولاة الظلمة و منها: اجور القضاة و اجور الفواجر و ثمن الخمر و النبیذ المسکر و الربا بعد البینة و أما الرشا فی الأحکام - یا عمار - فهو الکفر بالله العظیم» (1) و مثلها روایة سماعة عن أبی عبد الله علیه السلام (2) و فی روایة یوسف بن جابر: «لعن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم من نظر إلی فرج امرأة لا تحل له و رجلا خان أخاه فی امرأته، ورجلا احتاج الناس إلیه لفقهه فسألهم الرشوة» (3) و ظاهر هذه الروایة سؤال الرشوة لبذل فقهه، فتکون ظاهرة (4) فی حرمة أخذ الرشوة للحکم بالحق أو للنظر فی أمر المترافعین، لیحکم بعد ذلک بینهما بالحق من غیر اجرة و هذا المعنی هو ظاهر تفسیر الرشوة فی القاموس بالجعل (5) و إلیه \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الخصال 1: 329، باب الستة … ، الحدیث 26 و فیه: «فأما الرشا - یا عمار - فی الأحکام، فإن ذلک الکفر بالله العظیم و برسوله» و رواه فی الوسائل 12: 64، الباب 5 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 12.  
(2) الوسائل 18: 162، الباب 8 من أبواب آداب القاضی، الحدیث 3.  
(3) الوسائل 18: 163، الباب 8 من أبواب آداب القاضی، الحدیث 5.  
(4) فی النسخ: فیکون ظاهرا.  
(5) القاموس المحیط 4: 334. (\*) ص 241  
نظر المحقق الثانی، حیث فسر فی حاشیة الإرشاد (1) الرشوة بما یبذله المتحاکمان (2) و ذکر فی جامع المقاصد:  
أن الجعل من المتحاکمین للحاکم رشوة (3)، [وهو صریح الحلی أیضا فی مسألة تحریم أخذ الرشوة مطلقا و إعطائها، إلا إذا کان علی إجراء حکم صحیح، فلا یحرم علی المعطی (4). هذا،] (5) و لکن عن مجمع البحرین: قلما تستعمل الرشوة إلا فیما یتوصل به إلی إبطال حق أو تمشیة باطل (6) و عن المصباح: هی ما یعطیه الشخص للحاکم أو غیره لیحکم له أو یحمله علی ما یرید (7) و عن النهایة: أنها الوصلة إلی الحاجة بالمصانعة و الراشی: الذی یعطی ما یعینه علی الباطل و المرتشی: الآخذ و الرائش: هو الذی یسعی بینهما، یستزید لهذا و [یستنقص] (8) لهذا (9). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 206 و فیه: ما یبذله أحد المتخاصمین.  
(2) فی «ش» : أحد المتحاکمین.  
(3) جامع المقاصد 4: 37.  
(4) السرائر 2: 166.  
(5) ما بین المعقوفتین لم یرد فی «ف».  
(6) مجمع البحرین 1: 184.  
(7) المصباح المنیر 1: 228.  
(8) کذا فی المصدر و فی النسخ: ینقص.  
(9) النهایة لابن الأثیر 2: 226. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 242\*\*\*\*\*  
و مما یدل علی عدم عموم الرشا لمطلق الجعل علی الحکم ما تقدم فی روایة عمار بن مروان (1) من جعل الرشاء فی الحکم مقابلا لاجور القضاة، خصوصا بکلمة «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 النهایة و یمکن حمل روایة یوسف بن جابر (2) علی سؤال الرشوة للحکم للراشی حقا أو باطلا. أو یقال: إن المراد الجعل، فاطلق علیه الرشوة تأکیدا للحرمة و منه یظهر حرمة أخذ الحاکم للجعل من المتحاکمین مع تعین الحکومة علیه، کما یدل علیه قوله علیه السلام : «احتاج الناس إلیه لفقهه» (3) و المشهور المنع مطلقا، بل فی جامع المقاصد:  
دعوی النص و الإجماع (4) و لعله لحمل الاحتیاج فی الروایة علی الاحتیاج إلی نوعه و لإطلاق ما تقدم (5) فی روایة عمار بن مروان: من جعل اجور القضاة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی الصفحة: 240.  
(2) تقدمت فی الصفحة: 240.  
(3) ذیل روایة یوسف بن جابر المتقدمة فی الصفحة: 240.  
(4) ظاهر العبارة یفید:  
أن فی جامع المقاصد دعوی النص و الإجماع علی الحرمة مطلقا، سواء تعین علیه الحکم أو لا، لکن الموجود فیه ادعاء النص و الإجماع علی مطلق الحرمة، انظر جامع المقاصد 4: 36.  
(5) فی «ف» ما یلی: « … و لإطلاق ما تقدم و یدل أیضا علی حرمة الجعل ما تقدم فی روایة عمار بن مروان … الخ». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 243\*\*\*\*\*  
من السحت (1) 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 (2) یأخذ علی القضاء الرزق من السلطان، قال علیه السلام : ذلک السحت» (3) 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 (4) و المحکی عن القاضی (5) من (6) الجواز.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی الصفحة: 240.  
(2) فی «ن» و «ش» : فریقین.  
(3) الوسائل 18: 161، الباب 8 من أبواب آداب القاضی، الحدیث الأول.  
(4) المقنعة: 588 و کلامه صریح فی جواز أخذ الأجر، فراجع.  
(5) المهذب 1: 346.  
(6) کذا فی «ف» و لم ترد «من» فی سائر النسخ. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 244\*\*\*\*\*  
و لعله (1) 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» (2) 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) \*\*\*\*\*  
(1) لم یرد فی «ف».  
(2) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة: «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه، انظر الوسائل 18: 102، الباب 11 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 12 و معانی الأخبار: 181. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 245\*\*\*\*\*  
و عدم تعین القضاء علیه و منعه مع غناه أو عدم الغنی عنه (1) 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 (2) و لا مانع من التکسب بالقضاء من جهة وجوبه الکفائی، کما هو أحد الأقوال فی المسألة الآتیة فی محلها - إن شاء الله - و أما الارتزاق من بیت المال، فلا إشکال فی جوازه للقاضی مع حاجته، بل مطلقا إذا رأی الإمام المصلحة فیه، لما سیجئ من الأخبار الواردة فی مصارف الأراضی الخراجیة و یدل علیه ما کتبه أمیر المؤمنین علیه السلام إلی مالک الأشتر من قوله علیه السلام : «و افسح له - أی للقاضی - فی البذل (3) ما یزیح علته و تقل معه حاجته إلی الناس» (4) و لا فرق بین أن یأخذ الرزق من السلطان العادل، أو من الجائر، لما سیجئ من حلیة بیت المال لأهله و لو خرج من ید الجائر.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المختلف: 342.  
(2) تقدمتا فی الصفحة: 240.  
(3) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: بالبذل.  
(4) نهج البلاغة: 435، الکتاب 53. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 246\*\*\*\*\*  
و أما ما تقدم فی صحیحة ابن سنان (1)، من المنع من أخذ الرزق من السلطان، فقد عرفت الحال فیه و أما الهدیة و هی ما یبذله علی وجه الهبة لیورث المودة الموجبة للحکم له حقا کان أو باطلا و إن لم یقصد المبذول له الحکم إلا بالحق إذا عرف - و لو من القرائن - أن الأول (2) قصد الحکم له علی کل تقدیر، فیکون الفرق بینها و بین الرشوة: أن الرشوة تبذل لأجل الحکم و الهدیة تبذل لإیراث الحب المحرک له علی الحکم علی وفق مطلبه فالظاهر حرمتها، لأنها رشوة أو بحکمها بتنقیح المناط و علیه یحمل ما تقدم من قول أمیر المؤمنین علیه السلام : «و إن أخذ - یعنی الوالی - هدیة کان غلولا» (3) و ما ورد من «أن هدایا العمال غلول» (4) و فی آخر: «سحت» (5) و عن عیون الأخبار، عن مولانا أبی الحسن الرضا علیه السلام ، عن أمیر المؤمنین علیه السلام فی تفسیر قوله تعالی: \* (أکالون للسحت) \* (6) قال: \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی الصفحة: 243.  
(2) فی هامش «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» : الباذل (خ ل).  
(3) راجع الصفحة: 239.  
(4) و (5) أوردهما فی المبسوط (8: 151) عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بلفظ: «هدیة العمال … » و فی الوسائل عن أمالی الطوسی مسندا، عن جابر، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم أنه قال: «هدیة الامراء غلول»، انظر الوسائل 18: 163، الباب 8 من أبواب آداب القاضی، الحدیث 6.  
(6) المائدة: 42. (\*  
\*\*\*\*\*ص 247\*\*\*\*\*  
«هو الرجل یقضی لأخیه حاجته، ثم یقبل هدیته» (1) و للروایة توجیهات تکون الروایة علی بعضها محمولة علی ظاهرها من التحریم و علی بعضها محمولة علی المبالغة فی رجحان التجنب عن قبول الهدایا من أهل الحاجة إلیه، لئلا یقع فی الرشوة یوما و هل تحرم الرشوة فی غیر الحکم؟ بناء علی صدقها - کما یظهر مما تقدم عن المصباح و النهایة (2) - کأن یبذل له مالا علی أن یصلح أمره عند الأمیر. فإن کان أمره منحصرا فی المحرم أو مشترکا بینه و بین المحلل لکن بذل علی إصلاحه حراما أو حلالا، فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوة - لعدم الدلیل علیه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلی الرشا فی الحکم - بل لأنه أکل للمال بالباطل، فتکون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا یحرم القبض فی نفسه و إنما یحرم التصرف لأنه باق علی ملک الغیر. نعم، یمکن أن یستدل علی حرمته بفحوی إطلاق ما تقدم فی هدیة الولاة و العمال (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عیون أخبار الرضا علیه السلام 2: 28، الباب 31، الحدیث 16 و رواه عنه فی الوسائل 12: 64، الباب 5 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 11 و فیهما: یقضی لأخیه الحاجة.  
(2) تقدم فی الصفحة: 241.  
(3) یعنی به روایتی أصبغ و عمار المتقدمتین فی أول العنوان و ما تقدم آنفا من أن: «هدایا العمال غلول». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 248\*\*\*\*\*  
و أما بذل المال علی وجه الهدیة الموجبة لقضاء الحاجة المباحة فلا حظر فیه، کما یدل علیه ما ورد فی أن الرجل یبذل الرشوة لیتحرک من منزله لیسکنه؟ قال: «لا بأس» (1) و المراد المنزل المشترک، کالمدرسة و المسجد و السوق و نحوها و مما یدل علی التفصیل فی الرشوة بین الحاجة المحرمة و غیرها، روایة الصیرفی، قال: " سمعت أبا الحسن علیه السلام و سأله حفص الأعور، فقال: «إن عمال (2) السلطان یشترون منا القرب و الإداوة (3) فیوکلون الوکیل حتی یستوفیه منا، فنرشوه حتی لا یظلمنا؟ فقال: لا بأس بما تصلح به مالک. ثم سکت ساعة، ثم قال: إذا أنت رشوته یأخذ منک أقل من الشرط؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتک» (4) و مما یعد من الرشوة - أو یلحق بها - المعاملة المشتملة علی المحاباة کبیعه من القاضی ما یساوی عشرة دراهم بدرهم. فإن لم یقصد من المعاملة إلا المحاباة التی فی ضمنها، أو قصد المعاملة لکن جعل المحاباة لأجل الحکم له - بأن کان الحکم له من قبیل ما تواطئا علیه من الشروط غیر المصرح بها فی العقد - \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 207، الباب 85 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2 و نص الحدیث کما یلی: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ یَرْشُو الرَّجُلَ الرِّشْوَةَ عَلَی أَنْ یَتَحَوَّلَ مِنْ مَنْزِلِهِ فَیَسْکُنَهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.».  
(2) لم یرد فی المصدر.  
(3) کذا و فی الوسائل: الأداوی و هو جمع إداوة: إناء صغیر من جلد.  
(4) الوسائل 12: 409، الباب 37 من أبواب أحکام العقود، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 249\*\*\*\*\*  
فهی الرشوة و إن قصد أصل المعاملة و حابی فیها لجلب قلب القاضی، فهو کالهدیة ملحقة بالرشوة و فی فساد المعاملة المحابی فیها وجه قوی. ثم إن کل ما حکم بحرمة أخذه وجب علی الآخذ رده ورد بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحکم، کالجعل و الاجرة حیث حکم بتحریمهما و کذا الرشوة، لأنها حقیقة جعل علی الباطل و لذا فسره (1) فی القاموس بالجعل (2) و لو لم یقصد بها المقابلة، بل أعطی مجانا لیکون داعیا علی الحکم - و هو المسمی بالهدیة - فالظاهر عدم ضمانه، لأن مرجعه إلی هبة مجانیة فاسدة، إذ الداعی لا یعد عوضا و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده» و کونها من «السحت» إنما یدل علی حرمة الأخذ، لا علی الضمان و عموم «علی الید» مختص بغیر الید المتفرعة علی التسلیط المجانی و لذا لا یضمن بالهبة الفاسدة فی غیر هذا المقام و فی کلام بعض المعاصرین (3) : أن احتمال عدم الضمان فی الرشوة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و المناسب: فسرها.  
(2) القاموس المحیط 4: 334، مادة «الرشوة».  
(3) لم نقف علیه، نعم استشکل صاحب الجواهر فی الرجوع بها مع تلفها و علم الدافع بالحرمة، باعتبار تسلیطه، انظر الجواهر 22: 149. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 250\*\*\*\*\*  
مطلقا غیر بعید معللا بتسلیط المالک علیها مجانا، قال: و لأنها تشبه المعاوضة و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده» و لا یخفی ما بین تعلیلیه من التنافی، لأن شبهه‌ا بالمعاوضة یستلزم الضمان، لأن المعاوضة الصحیحة توجب ضمان کل منهما ما وصل إلیه بعوضه الذی دفعه، فیکون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعی و هو المثل أو القیمة و لیس فی المعاوضات ما لا یضمن بالعوض بصحیحه حتی لا یضمن بفاسده. نعم، قد یتحقق عدم الضمان فی بعض المعاوضات بالنسبة إلی غیر العوض، کما أن العین المستأجرة غیر مضمونة فی ید المستأجر بالإجارة، فربما یدعی: أنها غیر مضمونة إذا قبض بالإجارة الفاسدة. لکن هذا کلام آخر (1) و الکلام فی ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة و التحقیق: أن کونها معاوضة أو شبیهة بها وجه لضمان العوض فیها لا لعدم الضمان. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) 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 المستأجرة لیس مستندا إلی الإجارة الصحیحة، بل إلی قاعدة الأمانة المالکیة و الشرعیة، لکون التصرف فی العین مقدمة لاستیفاء المنفعة مأذونا فیه شرعا، فلا یترتب علیه الضمان، بخلاف الإجارة الفاسدة، فإن الإذن الشرعی فیها مفقود و الإذن المالکی غیر مثمر، لکونه تبعیا و لکونه لمصلحة القابض، فتأمل، کذا فی بعض النسخ، (انتهی). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 251\*\*\*\*\*  
«فروع» فی اختلاف الدافع و القابض لو ادعی الدافع أنها هدیة ملحقة بالرشوة فی الفساد و الحرمة، وادعی القابض أنها هبة صحیحة لداعی القربة أو غیرها، احتمل تقدیم الأول، لأن الدافع أعرف بنیته و لأصالة الضمان فی الید إذا کانت الدعوی بعد التلف و الأقوی تقدیم الثانی، لأنه یدعی الصحة و لو ادعی الدافع أنها رشوة أو اجرة علی المحرم، وادعی القابض کونها هبة صحیحة، احتمل أنه کذلک، لأن الأمر یدور بین الهبة الصحیحة و الإجارة الفاسدة و یحتمل العدم، إذ لا عقد مشترک هنا اختلفا فی صحته و فساده، فالدافع منکر لأصل العقد الذی یدعیه القابض، لا لصحته، فیحلف علی عدم وقوعه و لیس هذا من مورد التداعی، کما لا یخفی (1) و لو ادعی الدافع أنها رشوة و القابض أنها هدیة فاسدة لدفع الغرم عن نفسه - بناء علی ما سبق من أن الهدیة المحرمة لا توجب الضمان - ففی تقدیم الأول لأصالة الضمان فی الید، أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان، وجهان: \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عبارة: «و لیس هذا من مورد التداعی کما لا یخفی» مشطوب علیها فی «ف». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 252\*\*\*\*\*  
أقواهما الأول، لأن عموم خبر «علی الید» (1) یقضی بالضمان، إلا مع تسلیط المالک مجانا و الأصل عدم تحققه و هذا حاکم علی أصالة عدم سبب الضمان، فافهم. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عوالی اللآلی 2: 345، الحدیث 10 و رواه عنه و عن تفسیر أبی الفتوح، العلامة النوری فی مستدرک الوسائل 14: 7، الباب الأول من أبواب کتاب الودیعة، الحدیث 12. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 253\*\*\*\*\*

المسألة التاسعة

المسألة التاسعة:  
سب المؤمنین حرام فی الجملة بالأدلة الأربعة، لأنه ظلم و إیذاء و إذلال. ففی روایة أبی بصیر، عن أبی جعفر علیه السلام قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و أکل لحمه معصیة و حرمة ماله کحرمة دمه» (1) و فی روایة السکونی، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«سباب المؤمن کالمشرف علی الهلکة» (2) و فی روایة أبی بصیر، عن أبی جعفر علیه السلام قال: «جاء رجل من تمیم إلی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فقال له: أوصنی، فکان فیما أوصاه: لا تسبوا فتکتسبوا العداوة» (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 8: 609، الباب 158 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3.  
(2) الوسائل 8: 611، الباب 158 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 4.  
(3) الوسائل8: 610، الباب 158من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 2 و فیه: «فتکسبوا العداوة لهم» و فی الکافی (2: 360) : «فتکتسبوا العداوة بینهم» (\*)  
\*\*\*\*\*ص 254\*\*\*\*\*  
و فی روایة ابن الحجاج، عن أبی الحسن علیه السلام فِی رَجُلَیْنِ یَتَسَابَّانِ، قال: «الْبَادِی مِنْهُمَا أَظْلَمُ - وَ وِزْرُهُ وَ وِزْرُ صَاحِبِهِ عَلَیْهِ مَا لَمْ یَعْتَذِرْ إِلَی الْمَظْلُوم (1) و فی مرجع الضمائر اغتشاش و یمکن الخطأ من الراوی و المراد - و الله أعلم - أن مثل وزر صاحبه علیه لإیقاعه إیاه فی السب، من غیر أن یخفف عن صاحبه شیء، فإذا اعتذر إلی المظلوم عن سبه و إیقاعه إیاه فی السب برأ من الوزرین. ثم إن المرجع فی السب إلی العرف و فسره فی جامع المقاصد بإسناد ما یقتضی نقصه إلیه، مثل الوضیع و الناقص (2) و فی کلام بعض آخر: أن السب و الشتم بمعنی واحد (3) و فی کلام ثالث: أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص، فیدخل فی النقص کل ما یوجب الأذی، کالقذف و الحقیر و الوضیع و الکلب و الکافر و المرتد و التعبیر بشئ من بلاء الله تعالی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 8: 610، الباب 158 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول و فیه: «وَ وِزْرُهُ وَ وِزْرُ صَاحِبِهِ عَلَیْهِ» و علی هذا فلا اغتشاش فی الضمائر، کما لا یخفی و علی فرض صحة ما نقله قدس سره یمکن التخلص عما قاله من الاغتشاش بإرجاع ضمیر «و وزره» علی «السب» المستفاد من المقام، نظیر قوله تعالی: \* (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوی) \*.  
(2) جامع المقاصد 4: 27.  
(3) صرح به کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : 20. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 255\*\*\*\*\*  
کالأجذم و الأبرص (1). ثم الظاهر أنه لا یعتبر فی صدق السب مواجهة المسبوب. نعم، یعتبر فیه قصد الإهانة و النقص، فالنسبة بینه و بین الغیبة عموم من وجه و الظاهر تعدد العقاب فی مادة الاجتماع، لأن مجرد ذکر الشخص بما یکرهه لو سمعه و لو لا لقصد الإهانة غیبة محرمة و الإهانة محرم آخر. ثم إنه یستثنی من «المؤمن» المظاهر بالفسق، لما سیجئ فی الغیبة (2) : من أنه لا حرمة له و هل یعتبر فی جواز سبه کونه من باب النهی عن المنکر فیشترط بشروطه، أم لا؟ ظاهر النصوص و الفتاوی - کما فی الروضة (3) - الثانی و الأحوط الأول و یستثنی منه المبتدع أیضا، لقوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«إذا رأیتم أهل (4) البدع من بعدی فأظهروا البراءة منهم و أکثروا من سبهم و الوقیعة فیهم» (5) و یمکن أن یستثنی من ذلک ما إذا لم یتأثر المسبوب عرفا، بأن لا یوجب قول هذا القائل فی حقه مذلة و لا نقصا، کقول الوالد لولده \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) قد وردت العبارة باختلاف یسیر فی مفتاح الکرامة 4: 68 فی تفسیر السب من غیر أن یسنده إلی أحد، فراجع.  
(2) یجئ فی الصفحة: 343.  
(3) الروضة البهیة 9: 175.  
(4) فی المصدر: أهل الریب و البدع.  
(5) الوسائل 11: 508، الباب 39 من أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، الحدیث الأول و فیه: وَ أَکْثِرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلِ فِیهِمْ وَ الْوَقِیعَةِ - وَ بَاهِتُوهُمْ کَیْلَا یَطْمَعُوا فِی الْفَسَادِ فِی الْإِسْلَامِ - … الخ». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 256\*\*\*\*\*  
أو السید لعبده عند مشاهدة ما یکرهه: «یا حمار» و عند غیظه: «یا خبیث» و نحو ذلک، سواء لم یتأثر المقول فیه (1) 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 (2). 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» (3)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) 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».  
(2) مثل قوله تعالی: \* (والذین یؤذون المؤمنین و المؤمنات بغیر ما اکتسبوا … ) \* الأحزاب: 57 و راجع الوسائل 8: 587، الباب 145 من أبواب أحکام العشرة.  
(3) الوسائل 12: 197، الباب 78 من أبواب ما یکتسب به، ضمن الحدیث 8. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 257\*\*\*\*\*

المسألة العاشرة

المسألة العاشرة:  
السحر حرام فی الجملة بلا خلاف، بل هو ضروری - کما سیجئ - و الأخبار به مستفیضة: منها - ما تقدم من أن الساحر کالکافر (1) و منها - قوله علیه السلام : «من تعلم شیئا من السحر قلیلا أو کثیرا فقد کفر و کان آخر عهده بربه [وحده أن یقتل] (2) إلا أن یتوب» (3) و فی روایة السکونی، عن الصادق علیه السلام قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ 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» (4) و فی نبوی آخر: «ثلاثة لا یدخلون الجنة: مدمن خمر و مدمن سحر،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة: 205، فی مسألة التنجیم.  
(2) من «ش» و «ص» و المصدر.  
(3) الوسائل 12: 107، الباب 25 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7.  
(4) الوسائل 12: 106، الباب 25 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 258\*\*\*\*\*  
و قاطع رحم» (1). إلی غیر ذلک من الأخبار (2). ثم إن الکلام هنا یقع فی مقامین: الأول: فی المراد بالسحر و هو لغة - علی ما عن بعض أهل اللغة هو (3) - : ما لطف مأخذه ودق (4) و عن بعضهم:  
أنه صرف الشیء عن وجهه (5) و عن ثالث: أنه الخدع (6) و عن رابع: «أنه إخراج الباطل فی صورة الحق» (7) و قد اختلفت عبارات الأصحاب فی بیانه: فقال العلامة رحمه الله - فی القواعد و التحریر - : إنه کلام یتکلم به أو یکتبه، أو رقیة، أو یعمل شیئا یؤثر فی بدن المسحور أو قلبه \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 107، الباب 25 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(2) راجع الوسائل 12: 103، الباب 24 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7، أحادیث و اخر غیر النبویین المذکورین من الباب 25.  
(3) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة «هو».  
(4) الصحاح 2: 679، مادة «سحر».  
(5) النهایة لابن الأثیر 2: 346، مادة «سحر».  
(6) الصحاح 2: 679.  
(7) نقله السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 69 عن ابن فارس فی مجمله. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 259\*\*\*\*\*  
أو عقله من غیر مباشرة (1) و زاد فی المنتهی: أو عقد (2) و زاد فی المسالک: أو أقسام أو عزائم یحدث بسببها ضرر علی الغیر (3) و زاد فی الدروس: الدخنة و التصویر و النفث و تصفیة النفس (4) و یمکن أن یدخل جمیع ذلک فی قوله فی القواعد:  
«أو یعمل شیئا». نعم ظاهر المسالک و محکی (5) الدروس: أن المعتبر فی السحر الإضرار. فإن ارید من «التأثیر» - فی عبارة القواعد و غیرها - خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا کان أعم. ثم إن الشهیدین رحمهما الله عدا من السحر: استخدام الملائکة و استنزال الشیاطین فی کشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد 1: 121، التحریر 1: 161.  
(2) المنتهی 2: 1014.  
(3) المسالک 3: 128.  
(4) الدروس 3: 163.  
(5) کذا فی النسخ و لعل الأصح: «و صریح الدروس»، حیث إنه قدس سره نقل آنفا عن الدروس بلا واسطة، فلا وجه لإسناده هنا إلی الحکایة، مع أن عبارة الدروس صریحة فی اعتبار الإضرار. إلا أن عبارة المسالک أیضا صریحة فی ذلک، فراجع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 260\*\*\*\*\*  
و تلبیسهم (1) ببدن صبی أو امرأة و کشف الغائبات علی (2) لسانه (3) و الظاهر أن المسحور فی ما ذکراه هی الملائکة و الجن و الشیاطین و الإضرار بهم یحصل بتسخیرهم و تعجیزهم من المخالفة له (4) و إلجائهم إلی الخدمة و قال فی الإیضاح: إنه استحداث الخوارق، إما بمجرد التأثیرات النفسانیة و هو السحر، أو بالاستعانة بالفلکیات فقط و هو دعوة الکواکب، أو بتمزیج القوی السماویة بالقوی الأرضیة و هی الطلسمات، أو علی سبیل الاستعانة بالأرواح الساذجة و هی العزائم و یدخل فیه النیرنجات و الکل حرام فی شریعة الإسلام و مستحله کافر (5)، انتهی و تبعه علی هذا التفسیر فی محکی التنقیح (6) و فسر «النیرنجات» فی الدروس بإظهار غرائب خواص الامتزاجات و أسرار النیرین (7) و فی الإیضاح: أما ما کان علی سبیل الاستعانة بخواص الأجسام السفلیة فهو علم الخواص، أو الاستعانة بالنسب الریاضیة فهو علم \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ص» : تلبسهم، تلبیسهم (خ ل) و فی «م» : تلبیهم.  
(2) فی «ش» و الدروس: عن لسانه.  
(3) انظر المصدرین المتقدمین.  
(4) لم ترد «له» فی «ف» و فی «م»، «خ»، «ع» و «ص» : به.  
(5) انظر إیضاح الفوائد 1: 405 و العبارة المنقولة هنا هی عبارة التنقیح باختلاف یسیر و تغییر بعض الضمائر.  
(6) التنقیح 2: 12.  
(7) الدروس 3: 164. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 261\*\*\*\*\*  
الحیل و جر الأثقال و هذان لیسا من السحر (1)، انتهی و ما جعله خارجا قد أدخله غیره و فی بعض الروایات دلالة علیه و سیجئ المحکی (2) و المروی (3) و لا یخفی أن هذا التعریف أعم من الأول (4)، لعدم اعتبار مسحور فیه فضلا عن الإضرار ببدنه أو عقله و عن الفاضل المقداد فی التنقیح: أنه عمل (5) یستفاد منه ملکة نفسانیة یقتدر بها علی أفعال غریبة بأسباب خفیة (6) و هذا یشمل علمی الخواص و الحیل و قال فی البحار - بعد ما نقل عن أهل اللغة «أنه ما لطف و خفی سببه» - : إنه فی عرف الشرع مختص بکل أمر یخفی سببه (7) و یتخیل علی غیر حقیقته و یجری مجری التمویه و الخداع (8)، انتهی و هذا أعم من الکل، لأنه ذکر بعد ذلک ما حاصله: أن السحر علی أقسام:  
\*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) إیضاح الفوائد 1: 405.  
(2) المراد ما یحکیه بعد أسطر عن الفاضل المقداد فی «التنقیح».  
(3) المراد ما یرویه عن الاحتجاج من حدیث الزندیق الذی سأل أبا عبد الله علیه السلام عن مسائل کثیرة و سیأتی فی الصفحة: 263.  
(4) أی التعریف الذی تقدم عن العلامة و الشهیدین قدس سره م.  
(5) فی المصدر: علم یستفاد منه حصول ملکة …  
(6) التنقیح 2: 12 و نقله عن بعض.  
(7) فی أکثر النسخ: سببها.  
(8) البحار 59: 277. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 262\*\*\*\*\*  
الأول - سحر الکلدانیین (1) الذین کانوا فی قدیم الدهر و هم قوم کانوا یعبدون الکواکب و یزعمون أنها المدبرة لهذا العالم و منها تصدر (2) الخیرات و الشرور و السعادات و النحوسات. ثم ذکر أنهم علی ثلاثة مذاهب: فمنهم:  
من یزعم أنها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم و منهم:  
من یزعم أنها قدیمة، لقدم العلة المؤثرة فیها و منهم من یزعم أنها حادثة مخلوقة فعالة مختارة فوض خالقها أمر العالم إلیها و الساحر عند هذه الفرق من یعرف القوی العالیة الفعالة بسائطها و مرکباتها و یعرف ما یلیق بالعالم السفلی و یعرف معداتها لیعدها و عوائقها لیرفعها بحسب الطاقة البشریة، فیکون متمکنا من استجذاب (3) ما یخرق العادة. الثانی (4) - سحر أصحاب الأوهام و النفوس القویة. الثالث - الاستعانة بالأرواح الأرضیة و قد أنکرها بعض الفلاسفة و قال بها الأکابر منهم و هی فی أنفسها مختلفة، فمنهم خیرة و هم مؤمنو الجن و شریرة و هم کفار الجن و شیاطینهم. الرابع - التخیلات و الأخذ بالعیون، مثل راکب السفینة یتخیل نفسه ساکنا و الشط متحرکا. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» : الکذابین و فی المصدر: الکلدانیین و الکذابین.  
(2) کذا فی المصدر و فی «ش» : «تصدیر» و فی سائر النسخ: تقدیر.  
(3) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: استحداث.  
(4) فی «ف» زیادة: ثم قال: الثانی … (\*)  
\*\*\*\*\*ص 263\*\*\*\*\*  
الخامس - الأعمال العجیبة التی تظهر من ترکیب الآلات المرکبة علی نسب الهندسة، کرقاص یرقص و فارسان یقتتلان. السادس - الاستعانة بخواص الأدویة، مثل أن یجعل فی الطعام بعض الأدویة المبلدة أو المزیلة للعقل، أو الدخن المسکر، أو عصارة البنج المجعول فی الملبس (1) و هذا مما لا سبیل إلی إنکاره و أثر المغناطیس شاهد (2). السابع - تعلیق القلب و هو أن یدعی الساحر أنه یعرف علم الکیمیا (3) و علم السیمیا (4) و الاسم الأعظم حتی یمیل إلیه العوام و لیس له أصل. الثامن - النمیمة (5)، انتهی الملخص منه و ما ذکره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإیضاح (6) و بعضها قد ذکر فی ما ذکره فی الاحتجاج من حدیث الزندیق الذی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) بصیغة المفعول من باب التفعیل، یراد منه - هنا - ما یقال [له] : «نقل» فی لغة الفرس و الترک و هو قسم من أقسام الحلویات (شرح الشهیدی: 59).  
(2) کذا فی النسخ و فی المصدر: مشاهد.  
(3) الکیمیاء علم یراد به تحویل بعض المعادن إلی بعض و علی الخصوص تحویلها إلی الذهب. (محیط المحیط: 801، مادة «کمی»).  
(4) فی «ش» : اللمیا و علم السیمیاء: علم یطلق علی غیر الحقیقی من السحر 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: 443، مادة «سوم».  
(5) البحار 59: 278 - 297.  
(6) تقدم فی الصفحة: 260. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 264\*\*\*\*\*  
سأل أبا عبد الله علیه السلام عن مسائل کثیرة: منها: ما ذکره بقوله:  
فَأَخْبِرْنِی عَنِ السِّحْرِ مَا أَصْلُهُ وَ کَیْفَ یَقْدِرُ السَّاحِرُ عَلَی مَا یُوصَفُ مِنْ عَجَائِبِهِ وَ مَا یَفْعَلُ قَالَ أبو عبد الله علیه السلام إِنَّ السِّحْرَ عَلَی وُجُوهٍ شَتَّی وَجْهٌ مِنْهَا بِمَنْزِلَةِ الطِّبِّ کَمَا أَنَّ الْأَطِبَّاءَ وَضَعُوا لِکُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَکَذَلِکَ عِلْمُ (1) السِّحْرِ احْتَالُوا لِکُلِّ صِحَّةٍ 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 حَیْثُ عَرَفَ الْأَطِبَّاءُ الطِّبَّ بَعْضُهُ تَجْرِبَةٌ وَ بَعْضُهُ عِلَاجٌ قَالَ فَمَا تَقُولُ فِی الْمَلَکَیْنِ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا یَقُولُ النَّاسُ بِأَنَّهُمَا یُعَلِّمَانِ النَّاسَ السِّحْرَ؟  
قَالَ:  
إِنَّهُمَا مَوْضِعُ ابْتِلَاءٍ وَ مَوْقِعُ فِتْنَةٍ تَسْبِیحُهُمَا الْیَوْمَ لَوْ فَعَلَ الْإِنْسَانُ کَذَا وَ کَذَا - لَکَانَ کَذَا وَ کَذَا وَ لَوْ یُعَالِجُ بِکَذَا وَ کَذَا لصار کَذَا … فَیَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا یَخْرُجُ عَنْهُمَا فَیَقُولَانِ لَهُمْ إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَأْخُذُوا عَنَّا مَا یَضُرُّکُمْ وَ لَا یَنْفَعُکُمْ قَالَ أَ فَیَقْدِرُ السَّاحِرُ أَنْ یَجْعَلَ الْإِنْسَانَ بِسِحْرِهِ فِی صُورَةِ ْکَلْب أَوِ ْحِمَار أَوْ غَیْرِ ذَلِکَ قَالَ هُوَ أَعْجَزُ مِنْ ذَلِکَ وَ أَضْعَفُ مِنْ أَنْ یُغَیِّرَ خَلْقَ اللَّهِ إِنَّ مَنْ أَبْطَلَ مَا رَکَّبَهُ اللَّهُ وَ صَوَّرَهُ وَ غَیَّرَهُ (2) فَهُوَ شَرِیکُ اللَّهِ فِی خَلْقِهِ  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی أکثر النسخ و المصدر و فی «ص» و «ش» : علماء.  
(2) فی المصدر: و صوره و غیره. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 265\*\*\*\*\*  
تَعَالَی اللَّهُ عَنْ ذَلِکَ عُلُوّاً کَبِیراً لَوْ قَدَرَ السَّاحِرُ عَلَی مَا وَصَفْتَ لَدَفَعَ عَنْ نَفْسِهِ الْهَرَمَ وَ الْآفَةَ وَ الْأَمْرَاضَ وَ لَنَفَی الْبَیَاضَ عَنْ رَأْسِهِ وَ الْفَقْرَ عَنْ سَاحَتِهِ وَ إِنَّ مِنْ أَکْبَرِ السِّحْرِ النَّمِیمَةَ یُفَرَّقُ بِهَا بَیْنَ الْمُتَحَابَّیْنِ وَ یُجْلَبُ الْعَدَاوَةُ عَلَی الْمُتَصَافِیَیْنِ وَ یُسْفَکُ بِهَا الدِّمَاءُ وَ یُهْدَمُ بِهَا الدُّورُ وَ یُکْشَفُ بِهَا السُّتُورُ وَ النَّمَّامُ أَشَرُّ مَنْ وَطِئَ الْأَرْضَ بِقَدَمه فَأَقْرَبُ أَقَاوِیلِ السِّحْرِ مِنَ الصَّوَابِ أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الطِّبِّ إِنَّ السَّاحِرَ عَالَجَ الرَّجُلَ فَامْتَنَعَ مِنْ مُجَامَعَةِ النِّسَاءِ فَجَاءَ الطَّبِیبُ فَعَالَجَهُ بِغَیْرِ ذَلِکَ [الْعِلَاجِ] فَأُبْرِئَ … الحدیث» (1).  
ثم لا یخفی أن الجمع بین ما ذکر فی معنی السحر فی غایة الإشکال، لکن المهم بیان حکمه، لا موضوعه. المقام الثانی - فی حکم الأقسام المذکورة. فنقول: أما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإیضاح، فیکفی فی حرمتها - مضافا إلی شهادة المحدث المجلسی رحمه الله فی البحار بدخولها فی المعنی المعروف للسحر عند أهل الشرع، فیشملها الإطلاقات - دعوی فخر المحققین فی الإیضاح (2) کون حرمتها من ضروریات الدین و أن مستحلها کافر (3) [وهو ظاهر الدروس أیضا فحکم بقتل مستحلها (4)] (5)، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الاحتجاج 2: 81، مع اختلاف.  
(2) إیضاح الفوائد 1: 405 و عبارته خالیة من دعوی الضرورة.  
(3) فی «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» زیادة: و دعوی الشهیدین فی الدروس و المسالک أن مستحله یقتل.  
(4) الدروس 3: 164.  
(5) ما بین المعقوفتین ساقط من «ف». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 266\*\*\*\*\*  
فإنا و إن لم نطمئن بدعوی الإجماعات المنقولة، إلا أن دعوی ضرورة الدین مما یوجب الاطمئنان بالحکم و اتفاق العلماء علیه فی جمیع الأعصار. نعم، ذکر شارح النخبة أن ما کان من الطلسمات مشتملا علی إضرار أو تمویه علی المسلمین، أو استهانة بشئ من حرمات الله - کالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنی و نحو ذلک - فهو حرام بلا ریب، سواء عد من السحر أم لا و ما کان للأغراض - کحضور الغائب و بقاء العمارة و فتح الحصون للمسلمین و نحوه - فمقتضی الأصل جوازه و یحکی عن بعض الأصحاب (1) و ربما یستندون فی بعضها (2) إلی أمیر المؤمنین علیه السلام و السند غیر واضح و ألحق فی الدروس تحریم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غیر واضح، انتهی (3) و لا وجه أوضح من دعوی الضرورة (4) من فخر الدین و الشهید قدس سره ما. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مثل الشهیدین و الفاضل المیسی و المحقق الأردبیلی، کما یأتی فی الصفحة: 272.  
(2) أی فی بعض الطلسمات و لعل مراده بما یسند إلیه علیه السلام طلسم «جنة الأسماء» علی ما فی بعض الشروح.  
(3) شرح النخبة للسید عبد الله حفید المحدث الجزائری (لا یوجد لدینا).  
(4) نسبة دعوی الضرورة إلیهم مع خلو کلامهم عنها إنما هی بلحاظ حکمهم بقتل مستحله، حیث إنه لا یکون إلا إذا کانت حرمته من المسلمات و الضروریات (شرح الشهیدی: 59). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 267\*\*\*\*\*  
و أما غیر تلک الأربعة، فإن کان مما یضر بالنفس المحترمة، فلا إشکال أیضا فی حرمته و یکفی فی الضرر صرف نفس المسحور عن الجریان علی مقتضی إرادته، فمثل إحداث حب مفرط فی الشخص یعد سحرا. روی الصدوق فی الفقیه - فی باب عقاب المرأة علی أن تسحر زوجها - بسنده عن السکونی، عن جعفر، عن أبیه، عن آبائه صلوات الله علیهم قال: «قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لامرأة سألته: أن لی زوجا و به غلظة علی و أنی صنعت شیئا لأعطفه علی؟ فقال لها رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
اف لک! کدرت البحار و کدرت الطین و لعنتک الملائکة الأخیار و ملائکة السماوات و الأرض. قال: فصامت المرأة نهارها و قامت لیلها و حلقت رأسها و لبست المسوح، فبلغ ذلک النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فقال: إن ذلک لا یقبل منها» (1). بناء علی أن الظاهر من قولها: «صنعت شیئا» المعالجة بشئ غیر الأدعیة و الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم یذکر فی عنوان سحر المرأة غیر هذه الروایة و أما ما لا یضر، فإن قصد به دفع (2) ضرر السحر أو غیره من المضار الدنیویة أو الاخرویة، فالظاهر جوازه مع الشک فی صدق اسم السحر علیه، للأصل، بل فحوی ما سیجئ من جواز دفع الضرر بما علم کونه سحرا و إلا فلا دلیل علی تحریمه، إلا أن یدخل فی «اللهو» \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الفقیه 3: 445، الحدیث 4544.  
(2) فی «ن»، «خ»، «م»، «ص» و «ش» : رفع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 268\*\*\*\*\*  
أو «الشعبذة». نعم، لو صح سند روایة الاحتجاج (1) صح الحکم بحرمة جمیع ما تضمنته و کذا لو عمل بشهادة من تقدم - کالفاضل المقداد و المحدث المجلسی رحمهما الله بکون جمیع ما تقدم من الأقسام داخلا فی السحر (2) - اتجه الحکم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر. لکن الظاهر استناد شهادتهم إلی الاجتهاد، مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمی الخواص و الحیل من السحر (3) و ما تقدم من تخصیص صاحب المسالک و غیره السحر بما یحدث ضررا (4)، بل عرفت تخصیص العلامة له بما یؤثر فی بدن المسحور أو قلبه أو عقله. فهذه شهادة من هؤلاء علی عدم عموم لفظ «السحر» لجمیع ما تقدم من الأقسام و تقدیم شهادة الإثبات لا یجری فی هذا الموضع، لأن الظاهر استناد المثبتین إلی الاستعمال و النافین إلی الاطلاع علی کون الاستعمال مجازا للمناسبة و الأحوط الاجتناب عن جمیع ما تقدم من الأقسام فی البحار (5)، بل لعله لا یخلو عن قوة، لقوة الظن من خبر الاحتجاج و غیره. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی الصفحة: 263.  
(2) تقدم کلامهما فی الصفحة: 261.  
(3) تقدم فی الصفحة: 260 - 261.  
(4) تقدم عنه و عن الشهید الأول فی الصفحة: 259.  
(5) تقدم عنه فی الصفحات: 261 - 263. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 269\*\*\*\*\*  
بقی الکلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر و یمکن أن یستدل له مضافا إلی الأصل - بعد دعوی انصراف الأدلة إلی غیر ما قصد به غرض راجح شرعا - بالأخبار: 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 (1) 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» (2) و کان الصدوق رحمه الله فی العلل أشار إلی هذه الروایة، حیث قال: «روی أن توبة الساحر أن یحل و لا یعقد» (3) و ظاهر المقابلة بین الحل و العقد فی الجواز و العدم کون کل منهما \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی أکثر نسخ الکتاب: «شفیق» و فی «ش» : «السقفی» و فی «ف» : «شفق» و یحتمل «مشفق» و قد اختلفت المصادر أیضا فی ضبط هذه الکلمة، ففی الکافی مثل ما أثبتناه و فی الفقیه 3: 180، الحدیث 3677 و التهذیب 6: 364، الحدیث 1043، - الطبعة الحدیثة - و الوسائل: «شقفی» و فی الطبعة القدیمة للتهذیب: «سیفی».  
(2) الکافی 5: 115، باب الصناعات، الحدیث 7 و روی عنه فی الوسائل 12: 105، الباب 25 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(3) علل الشرائع 2: 546، الباب 338، ذیل الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 270\*\*\*\*\*  
بالسحر، فحمل «الحل» علی ما کان بغیر السحر من الدعاء و الآیات و نحوهما - کما عن بعض (1) - 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 السحرة و المموهون، فبعث الله ملکین إلی نبی ذلک الزمان بذکر (2) ما یسحر به السحرة 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 (3) به علی السحر و أن یبطلوه و نهاهم عن (4) أن یسحروا به الناس و هذا کما یقال: إن السم ما هو؟ و إن ما یدفع به غائلة السم ما هو (5) [ثم یقال للمتعلم:  
هذا السم فمن رأیته سم فادفع غائلته بهذا و لا تقتل بالسم] (6) - إلی أن قال - : \* (وما یعلمان من أحد) \* ذلک السحر و إبطاله \* (حتی یقولا) \* للمتعلم:  
\* (إنما نحن فتنة) \* و امتحان للعباد، لیطیعوا الله فی ما یتعلمون من هذا و یبطلوا به کید السحرة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) و هو العلامة قدس سره فی المنتهی 2: 1014.  
(2) فی بعض النسخ: یذکر.  
(3) فی المصدر: أن یقفوا.  
(4) لم ترد «عن» فی غیر «ش».  
(5) هذه الفقرة فی المصدر کما یلی: و هذا کما یدل علی السم ما هو و علی ما یدفع به غائلة السم.  
(6) ما بین المعقوفتین: لیس فی المصدر و عبارة: «ثم یقال للمتعلم» لیس فی «ف». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 271\*\*\*\*\*  
و لا یسحروهم، \* (فلا تکفر) \* (1) 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 (2) … الحدیث " (3) و فی روایة [علی بن] (4) 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 السحرة و یبطلوا به کیدهم و ما علما أحدا من ذلک شیئا حتی (5) قالا: إنما نحن فتنة فلا تکفر، فکفر قوم باستعمالهم لما أمروا [بالاحتراز منه] (6) و جعلوا یفرقون بما تعلموه بین المرء و زوجه، قال له تعالی: \* (وما هم بضارین به من أحد إلا بإذن الله) \* یعنی بعلمه» (7). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) 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 مصححة «ص».  
(2) فی «ش» زیادة: فیه.  
(3) الوسائل 12: 106، الباب 25 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4، مع اختلافات اخری غیر ما أشرنا إلیها.  
(4) ساقط من جمیع النسخ، أثبتناه من المصدر و الکتب الرجالیة.  
(5) فی بعض النسخ: إلا (خ ل).  
(6) ساقط من أکثر النسخ، إلا أنه استدرک فی بعضها.  
(7) الوسائل 12: 107، الباب 25 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5 و الآیة من سورة البقرة: 102.  
\*\*\*\*\*ص 272\*\*\*\*\*  
هذا کله، مضافا إلی أن ظاهر أخبار «الساحر» إرادة من (1) یخشی ضرره، کما اعترف به بعض الأساطین (2) و استقرب لذلک جواز الحل به بعد أن نسبه إلی کثیر من أصحابنا. لکنه مع ذلک کله، فقد منع العلامة فی غیر واحد من کتبه (3) و الشهید رحمه الله فی الدروس (4) و الفاضل المیسی (5) و الشهید الثانی رحمه الله (6) من حل السحر به و لعلهم حملوا ما دل علی الجواز - مع اعتبار سنده - علی حالة الضرورة و انحصار سبب الحل فیه، لا مجرد دفع الضرر مع إمکانه بغیره من الأدعیة و التعویذات (7) و لذا ذهب جماعة - منهم الشهیدان و المیسی (8) و غیرهم (9) - إلی جواز تعلمه لیتوقی به من السحر و یدفع به دعوی المتنبی و ربما حمل أخبار الجواز - الحاکیة لقصة هاروت و ماروت - علی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» : إرادة أن.  
(2) هو کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : 23.  
(3) کالمنتهی 2: 1014 و القواعد 1: 121 و التذکرة 1: 582.  
(4) الدروس 3: 164.  
(5) لا یوجد لدینا کتابه: «المیسیة».  
(6) لم یصرح بالمنع و لعله یستفاد من مفهوم کلامه، انظر المسالک 3: 128.  
(7) 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».  
(8) تقدمت الإشارة إلی موارد کلامهم آنفا.  
(9) مثل المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 79 و المحدث الکاشانی فی المفاتیح 2: 24. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 273\*\*\*\*\*  
جواز ذلک فی الشریعة السابقة (1) و فیه نظر. ثم الظاهر أن التسخیرات بأقسامها داخلة فی السحر علی جمیع تعاریفه و قد عرفت أن الشهیدین مع أخذ الإضرار فی تعریف السحر ذکرا أن استخدام الملائکة و الجن من السحر (2) و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخیره و أما سائر التعاریف، فالظاهر شمولها لها و ظاهر عبارة الإیضاح (3) أیضا دخول هذه فی معقد دعواه الضرورة علی التحریم، لأن الظاهر دخولها فی الأقسام و العزائم و النفث و یدخل فی ذلک تسخیر الحیوانات - من الهوام و السباع و الوحوش و غیر ذلک - خصوصا الإنسان و عمل السیمیا ملحق بالسحر اسما أو حکما و قد صرح بحرمته الشهید فی الدروس (4) و المراد به - علی ما قیل (5) - : إحداث خیالات لا وجود لها فی الحس یوجب تأثیرا فی شیء آخر. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 73.  
(2) راجع الصفحة: 259.  
(3) تقدمت فی الصفحة: 260.  
(4) الدروس 3: 164.  
(5) لم نقف علی القائل، راجع الصفحة 263، الهامش 4. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 274\*\*\*\*\*

المسألة الحادیة عشرة

المسألة الحادیة عشرة:  
الشعبذة حرام بلا خلاف و هی الحرکة السریعة بحیث یوجب علی الحس الانتقال من الشیء إلی شبهه، کما تری النار المتحرکة علی الاستدارة دائرة متصلة، لعدم إدراک السکونات المتخللة بین الحرکات و یدل علی الحرمة - بعد الإجماع، مضافا إلی أنه من الباطل و اللهو - : دخوله فی السحر فی الروایة المتقدمة عن الاحتجاج (1)، المنجبر و هنها بالإجماع المحکی (2) و فی بعض التعاریف المتقدمة (3) للسحر ما یشملها. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی الصفحة: 263 - 264.  
(2) صرح العلامة فی المنتهی (2: 1014) بعدم الخلاف و هکذا المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة (8: 81) و فی الجواهر (22: 94) دعوی الإجماع المحکی و المحصل.  
(3) مثل ما تقدم عن البحار فی تعریف ما جعله قسما رابعا لأقسام السحر، راجع الصفحة: 262. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 275\*\*\*\*\*

المسألة الثانیة عشرة

المسألة الثانیة عشرة:  
الغش حرام بلا خلاف و الأخبار به متواترة، نذکر بعضها تیمنا: فعن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بأسانید متعددة: «لیس من المسلمین من غشهم» (1) و فی روایة العیون [بأسانید] (2) قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«لیس منا من غش مسلما، أو ضره، أو ماکره» (3) و فی عقاب الأعمال، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«من غش مسلما فی بیع أو شراء فلیس منا و یحشر مع إلیهود یوم القیامة، لأنه من غش الناس فلیس بمسلم - إلی أن قال - : و من غشنا فلیس منا - قالها \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 208، الباب 86 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(2) من «ش» و لم ترد فی «ف» و وردت فی أکثر النسخ بعد قوله: «قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم».  
(3) عیون أخبار الرضا علیه السلام 2: 29، الحدیث 26 و رواه عنه فی الوسائل 12: 2 11، الباب 86 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 12. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 276\*\*\*\*\*  
ثلاثا - و من غش أخاه المسلم نزع الله برکة رزقه و أفسد (1) علیه معیشته و و کله إلی نفسه» (2) و فی مرسلة هشام (3) عن أبی عبد الله علیه السلام : «أنه قال لرجل یبیع الدقیق: إیاک و الغش! فإنه (4) من غش غش فی ماله، فإن لم یکن له مال غش فی أهله» (5) و فی روایة سعد الإسکاف، عن أبی جعفر علیه السلام ، «قال: مر النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فی سوق المدینة بطعام، فقال لصاحبه: ما أری طعامک إلا طیبا (6) فأوحی الله عز و جل إلیه: أن یدس یده فی الطعام ففعل، فأخرج طعاما ردیا، فقال لصاحبه: ما أراک إلا و قد جمعت خیانة و غشا للمسلمین» (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: وسد.  
(2) عقاب الأعمال: 334 - 337، باب یجمع عقوبات الأعمال، الحدیث الأول و رواه عنه فی الوسائل 12: 210، الباب 86 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 11.  
(3) کذا فی النسخ و الصواب: «عبیس بن هشام» کما فی الوسائل و التهذیب (7: 12، الحدیث 51)، هذا و قال المحدث العاملی فی ذیل هذا الحدیث: و رواه الشیخ بإسناده عن عبیس «عیسی (خ ل) » بن هشام عن أبی عبد الله علیه السلام.  
(4) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: فإن.  
(5) الوسائل 12: 209، الباب 86 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7.  
(6) فی المصدر زیادة: و سأله عن سعره.  
(7) الوسائل 12: 209، الباب 86 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 8. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 277\*\*\*\*\*  
و روایة موسی بن بکر (1) عن أبی الحسن علیه السلام : «أنه أخذ دینارا من الدنانیر المصبوبة بین یدیه ثم قطعه بنصفین (2) ثم قال لی (3) : ألقه فی البالوعة حتی لا یباع بشئ (4) فیه غش … الخبر (5) » (6) و قوله: «فیه غش» جملة ابتدائیة و الضمیر فی «لا یباع» راجع إلی الدینار و فی روایة هشام بن الحکم، قال: «کنت أبیع السابری فی الظلال، فمر بی‌أبو الحسن علیه السلام فقال: یا هشام إن البیع فی الظلال غش و الغش لا یحل» (7) و فی روایة الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یشتری طعاما فیکون أحسن له و أنفق له أن یبله من غیر أن یلتمس زیادته (8). فقال: إن کان بیعا لا یصلحه إلا ذلک و لا ینفقه غیره من غیر أن یلتمس فیه زیادة، فلا بأس و إن کان إنما یغش به المسلمین فلا یصلح» (9). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی النسخ: موسی بن بکیر و الصواب ما أثبتناه من المصدر و کتب الرجال.  
(2) کذا فی المصدر و فی النسخ: فقطعها نصفین.  
(3) لیس فی «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» : لی.  
(4) فی الوسائل: شیء.  
(5) کذا فی أکثر النسخ و الظاهر زیادة: «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه.  
(6) الوسائل 12: 209، الباب 86 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5.  
(7) الوسائل 12: 208، الباب 86 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3.  
(8) فی أکثر النسخ: زیادة.  
(9) الوسائل 12: 421، الباب 9 من أبواب أحکام العیوب، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 278\*\*\*\*\*  
و روایته الاخری، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یکون عنده لونان من الطعام (1) سعرهما بشئ (2)، واحدهما أجود من الآخر، فیخلطهما جمیعا ثم یبیعهما بسعر واحد؟ فقال: لا یصلح له أن یغش المسلمین حتی یبینه» (3) 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» (4). 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی المصدر: من طعام واحد.  
(2) 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 3: 207، الحدیث 3774 و التهذیب 7: 34، الحدیث 140 و الکافی 5: 183، الحدیث 2.  
(3) الوسائل 12: 420، الباب 9 من أبواب أحکام العیوب، الحدیث 2.  
(4) الوسائل 12: 421، الباب 9 من أبواب أحکام العیوب، الحدیث 4 و فی آخره: فقال: لا بأس به إذا أعلمتهم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 279\*\*\*\*\*  
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» (1) و مقتضی هذه الروایة - بل روایة الحلبی الثانیة (2) و روایة سعد الإسکاف (3) - 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 (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12: 420، الباب 9 من أبواب أحکام العیوب، الحدیث الأول.  
(2) المتقدمة فی الصفحة السابقة.  
(3) المتقدمة فی الصفحة: 276.  
(4) فی «ش» : التلبیس. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 280\*\*\*\*\*  
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 (1) و فی التفصیل المذکور فی روایة الحلبی (2) 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) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 1: 538.  
(2) المتقدمة فی الصفحة: 277. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 281\*\*\*\*\*  
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 (1) و جعل منشأ التردد تغلیب الإشارة أو الوصف (2)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) الذکری: 271.  
(2) جامع المقاصد 4: 25. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 282\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 الجماعة، فیکون الإمام هو المعنون بذلک العنوان و إنما أشار إلیه معتقدا لحضوره، أو (2) أنه نوی الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلک العنوان لإحراز معرفته بالعدالة، أو تعنون به بمقتضی الاعتقاد من دون اختیار. هذا، ثم إنه قد یستدل علی الفساد - کما نسب إلی المحقق الأردبیلی رحمه الله (3) - بورود النهی عن هذا البیع، فیکون المغشوش منهیا عن بیعه، کما اشیر إلیه فی روایة قطع الدینار و الأمر بإلقائه \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» و «خ» و نسخة بدل سائر النسخ: العقد.  
(2) فی «ص»، «ن»، «خ» و «م» : و أنه.  
(3) مجمع الفائدة 8: 83. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 283\*\*\*\*\*  
فی البالوعة، معللا بقوله: «حتی لا یباع بشئ» (1) و لأن نفس البیع غش منهی عنه و فیه نظر، فإن النهی عن البیع - لکونه مصداقا لمحرم هو الغش - لا یوجب فساده، کما تقدم فی بیع العنب علی من (2) یعمله خمرا (3) و أما النهی عن بیع المغشوش لنفسه فلم یوجد فی خبر و أما خبر الدینار، فلو عمل به خرجت (4) المسألة 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 قد ذکرنا ذلک فی ما یحرم الاکتساب به لکون المقصود منه محرما (5)، فیحمل «الدینار» علی المضروب من غیر جنس النقدین أو من غیر الخالص منهما لأجل التلبیس علی الناس و معلوم أن مثله بهیئته لا یقصد منه إلا التلبیس، فهو آلة الفساد لکل من دفع إلیه و أین هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه؟ \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت الروایة فی الصفحة: 277.  
(2) فی «ش» : ممن، (خ ل).  
(3) راجع المسألة الثالثة، فی حرمة بیع العنب ممن یعمله خمرا بقصد أن یعمله، فی الصفحة: 129 و ما بعدها.  
(4) فی النسخ: خرج.  
(5) راجع البحث حول ما یقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة، فی الصفحة: 121 و ما بعدها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 284\*\*\*\*\*  
فالأقوی حینئذ فی المسألة: صحة البیع فی غیر القسم الرابع، ثم العمل علی ما تقتضیه القاعدة عند تبین الغش. فإن کان قد غش فی إظهار وصف مفقود کان فیه خیار التدلیس و إن کان من قبیل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خیار العیب، لعدم خروجه بالمزج عن مسمی اللبن، فهو لبن معیوب و إن کان من قبیل التراب الکثیر فی الحنطة، کان له حکم تبعض الصفقة و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد، لأنه غیر متمول و لو کان شیئا متمولا بطل البیع فی مقابله.  
\*\*\*\*\*ص 285\*\*\*\*\*

المسألة الثالثة عشر

المسألة الثالثة عشر:  
الغناء، لا خلاف فی حرمته فی الجملة و الأخبار بها مستفیضة و ادعی فی الإیضاح تواترها (1). منها: ما ورد مستفیضا فی تفسیر «قول الزور» فی قوله تعالی: \* (واجتنبوا قول الزور) \* (2) ففی صحیحة الشحام (3) و مرسلة ابن أبی عمیر (4) و موثقة أبی بصیر (5) المرویات عن الکافی و روایة عبد الأعلی المحکیة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) إیضاح الفوائد 1: 405.  
(2) الحج: 30.  
(3) الکافی 6: 435، باب النرد و الشطرنج، الحدیث 2 و عنه فی الوسائل 12: 225، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(4) الکافی 6: 436، باب النرد و الشطرنج، الحدیث 7 و عنه فی الوسائل 12: 227، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 8.  
(5) الکافی 6: 431، باب الغناء، الحدیث الأول و عنه فی الوسائل 12: 227، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 9. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 286\*\*\*\*\*  
عن معانی الأخبار (1) و حسنة هشام المحکیة عن تفسیر القمی رحمه الله (2) : تفسیر «قول الزور» بالغناء و منها: ما ورد مستفیضا فی تفسیر «لهو الحدیث» (3)، کما فی صحیحة ابن مسلم (4) و روایة مهران بن محمد (5) و روایة الوشاء (6) و روایة الحسن ابن هارون (7) و روایة عبد الأعلی السابقة (8) و منها: ما ورد فی تفسیر «الزور» فی قوله تعالی: \* (والذین لا یشهدون الزور) \* (9) کما فی صحیحة ابن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام تارة بلا واسطة و اخری بواسطة أبی الصباح الکنانی (10) و قد یخدش فی الاستدلال بهذه الروایات بظهور الطائفة الأولی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) معانی الأخبار: 349 و عنه فی الوسائل 12: 229، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 20.  
(2) راجع تفسیر القمی 2: 84 و الوسائل 12: 230، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 26.  
(3) فی قوله تعالی: \* (ومن الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله) \* لقمان: 6.  
(4) الوسائل 12: 226، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(5) نفس المصدر، الحدیث 7.  
(6) الوسائل 12: 227، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 11.  
(7) الوسائل 12: 228، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 16.  
(8) المتقدمة آنفا.  
(9) الفرقان: 72.  
(10) الوسائل 12: 226، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5 و 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 287\*\*\*\*\*  
بل الثانیة فی أن الغناء من مقولة الکلام، لتفسیر قول الزور به و یؤیده ما فی بعض الأخبار، من أن من قول الزور أن تقول للذی یغنی: أحسنت (1) و یشهد له قول علی بن الحسین علیهما السلام فی مرسلة الفقیه الآتیة فی الجاریة التی لها صوت: «لا بأس (2) لَوِ اشْتَرَیْتَهَا فَذَکَّرَتْکَ الْجَنَّة، یَعْنِی بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ الزُّهْدِ وَ الْفَضَائِلِ الَّتِی لَیْسَتْ بِغِنَاءٍ» (3) و لو جعل التفسیر من الصدوق دل علی الاستعمال أیضا و کذا «لَهْوَ الْحَدِیثِ» بناء علی أنه من إضافة الصفة إلی الموصوف، فیختص الغناء المحرم بما کان مشتملا علی الکلام الباطل، فلا تدل علی حرمة نفس الکیفیة و لو لم یکن فی کلام باطل و منه تظهر الخدشة فی الطائفة الثالثة، حیث إن مشاهد الزور التی مدح الله تعالی من لا یشهدها، هی مجالس التغنی بالأباطیل من الکلام. فالإنصاف، أنها لا تدل علی حرمة نفس الکیفیة إلا من حیث إشعار «لَهْوَ الْحَدِیثِ» بکون اللهو علی إطلاقه مبغوضا لله تعالی. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 12، 229، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 21 و إلیک نصه: «قال: سألته عن قول الزور، قال: منه قول الرجل للذی یغنی: أحسنت».  
(2) فی المصدر: ما علیک.  
(3) الفقیه 4: 60، الحدیث 5097 و عنه فی الوسائل 12: 86، الباب 16 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 288\*\*\*\*\*  
و کذا الزور بمعنی الباطل و إن تحققا (1) 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 (2) 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 آلِه 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) \* (3)، ثم قال: ویل لفلان مما یصف! - رجل لم یحضر المجلس - … الخبر (4) » (5). فإن الکلام المذکور - المرخص فیه بزعمهم - لیس بالباطل و اللهو اللذین یکذب الإمام علیه السلام رخصة النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فیه، فلیس الإنکار الشدید المذکور و جعل ما زعموا الرخصة فیه من اللهو و الباطل \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و علی فرض مطابقتها لما صدر من قلم المؤلف قدس سره ، فمرجع ضمیر التثنیة هو «اللهو» و «الزور».  
(2) فی «ف»، «ن» و «خ» : و مع.  
(3) الأنبیاء: 16 - 17 - 18.  
(4) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة: «الخبر»، لأن الخبر مذکور بتمامه.  
(5) الوسائل 12: 228، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 15. (\*  
\*\*\*\*\*ص 289\*\*\*\*\*  
إلا من جهة التغنی به و روایة یونس، قال: «سألت الخراسانی علیه السلام عن الغناء و قلت: إن العباسی زعم أنک (1) 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 (2) میز الله بین الحق و الباطل فأین یکون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حکمت» (3) و روایة محمد بن أبی عباد - و کان مستهترا (4) بالسماع و یشرب (5) النبیذ - قال: «سألت الرضا علیه السلام عن السماع، قال: لأهل الحجاز (6) فیه رأی و هو فی حیز الباطل و اللهو، أما سمعت الله عز و جل یقول: \* (و إذا مروا باللغو مروا کراما) \*» (7) و الغناء من السماع، کما نص علیه فی الصحاح (8) و قال أیضا: \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی المصدر: إن العباسی ذکر عنک أنک.  
(2) فی المصدر: یا فلان إذا …  
(3) الوسائل 12: 227، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 13.  
(4) فی العیون: مشتهرا.  
(5) فی «ش»، «ف»، «ن» و العیون: بشرب.  
(6) فی الوسائل زیادة: العراق (خ ل).  
(7) الوسائل 12: 229، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 19 و الآیة من سورة الفرقان: 72 و انظر عیون أخبار الرضا علیه السلام 2: 128، الحدیث 5.  
(8) الصحاح 6: 2449، مادة «غنی». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 290\*\*\*\*\*  
جاریة مسمعة، أی مغنیة (1) و فی روایة الأعمش - الواردة فی تعداد الکبائر - قوله: «والملاهی التی تصد عن ذکر الله (2) کالغناء و ضرب الأوتار» (3) و قوله علیه السلام - و قد سئل عن الجاریة المغنیة - : «قد یکون للرجل جاریة تلهیه و ما ثمنها إلا کثمن الکلب» (4) و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حیث اللهو و الباطل، فالغناء - و هی من مقولة الکیفیة للأصوات، کما سیجیء - ، إن کان مساویا للصوت اللهوی و الباطل - کما هو الأقوی و سیجئ - فهو و إن کان أعم وجب تقییده بما کان من هذا العنوان، کما أنه لو کان أخص وجب التعدی عنه إلی مطلق الصوت الخارج علی وجه اللهو و بالجملة، فالمحرم هو ما کان من لحون أهل الفسوق و المعاصی التی (5) ورد النهی عن قراءة القرآن بها (6) سواء کان مساویا للغناء \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الصحاح 3: 1232، مادة «سمع».  
(2) فی المصدر زیادة: مکروهة.  
(3) الخصال: 610، أبواب المائة فما فوقه، ذیل الحدیث 9 و عنه الوسائل 11: 262، الباب 46 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 36.  
(4) الوسائل 12: 88، الباب 16 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6 و إلیک نصه: «سئل أبو الحسن الرضا علیه السلام عن شراء المغنیة، قال: قد تکون للرجل الجاریة تلهیه و ما ثمنها إلا ثمن کلب … الحدیث».  
(5) کذا فی «ش» و مصححة «ن» و فی سائر النسخ: الذی.  
(6) الوسائل 4: 858، الباب 24 من أبواب قراءة القرآن، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 291\*\*\*\*\*  
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 (1) و عن آخر: أنه مد الصوت (2) و عن النهایة عن الشافعی: أنه تحسین الصوت (3) و ترقیقه و عنها أیضا: أن کل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء (4) و کل هذه المفاهیم مما یعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء علیها، فکلها إشارة إلی المفهوم المعین عرفا و الأحسن من الکل ما تقدم من الصحاح (5) و یقرب منه المحکی عن المشهور بین الفقهاء (6) من أنه مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب و الطرب - علی ما فی الصحاح - : خفة تعتری الإنسان لشدة حزن أو سرور (7) و عن الأساس للزمخشری: خفة لسرور أو هم (8). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المصباح المنیر: 455، مادة «غنن».  
(2) لم نظفر علی قائله و جعله المحقق النراقی ثامن الأقوال من دون إسناد إلی قائل معین، انظر المستند 2: 340.  
(3) فی المصدر: تحسین القراءة.  
(4) النهایة، لابن الأثیر 3: 391.  
(5) فی الصفحة: 289.  
(6) انظر مفاتیح الشرائع 2: 20.  
(7) الصحاح 1: 171، مادة «طرب».  
(8) أساس البلاغة: 277، مادة «طرب». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 292\*\*\*\*\*  
و هذا القید (1) هو المدخل للصوت فی أفراد اللهو و هو الذی أراده الشاعر بقوله: «أطربا و أنت قنسری» (2) أی شیخ کبیر و إلا فمجرد السرور أو الحزن لا یبعد عن الشیخ الکبیر و بالجملة، فمجرد مد الصوت لا مع الترجیع [المطرب، أو و لو مع الترجیع] (3) لا یوجب کونه لهوا و من اکتفی (4) بذکر الترجیع - کالقواعد (5) - أراد به المقتضی للإطراب. قال فی (6) جامع المقاصد - فی الشرح - : لیس مجرد مد الصوت محرما - و إن مالت إلیه النفوس - ما لم ینته إلی حد یکون مطربا بالترجیع المقتضی للإطراب (7)، انتهی. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی شرح الشهیدی (68) ما یلی: فی التعبیر مسامحة و المراد من القید الخفة الناشئة من السرور أو الحزن.  
(2) و تمام البیت: و الدهر بالإنسان دواری أفنی القرون و هو قعسری قاله العجاج کما فی دیوانه: 314 و فی لسان العرب: الطرب خفة تلحق الإنسان عند السرور و عند الحزن و المراد به فی هذا البیت السرور، یخاطب نفسه فیقول: أتطرب إلی اللهو طرب الشبان و أنت شیخ مسن؟ انظر لسان العرب 5: 117، مادة «قنسر».  
(3) الزیادة من «ش».  
(4) فی «ف» : اکتفی فی التعریف.  
(5) القواعد 2: 236، باب الشهادات.  
(6) وردت «فی» فی «ص» و «ع» فقط.  
(7) جامع المقاصد 4: 23. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 293\*\*\*\*\*  
ثم إن المراد بالمطرب ما کان مطربا فی الجملة بالنسبة إلی المغنی أو المستمع، أو ما کان من شأنه الإطراب و مقتضیا له لو لم یمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غیره و أما لو اعتبر الإطراب فعلا - خصوصا بالنسبة إلی کل أحد و خصوصا بمعنی الخفة لشدة السرور أو الحزن - فیشکل بخلو أکثر ما هو غناء عرفا عنه و کان هذا هو الذی دعا الشهید الثانی إلی أن زاد فی الروضة و المسالک - بعد تعریف المشهور - قوله: «أو ما یسمی فی العرف غناء» (1) و تبعه فی مجمع الفائدة (2) و غیره (3) و لعل هذا أیضا دعا صاحب مفتاح الکرامة إلی زعم أن «الإطراب» فی تعریف الغناء غیر «الطرب» - المفسر فی الصحاح بخفة لشدة سرور أو حزن (4) - و إن توهمه (5) صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الروضة البهیة 3: 212، المسالک 3: 126.  
(2) مجمع الفائدة 8: 57، نقله عن بعض الأصحاب و ظاهره تلقیه بالقبول.  
(3) الحدائق 18: 101.  
(4) تقدم فی الصفحة: 291.  
(5) فی شرح الشهیدی (68) : قضیة الإتیان ب «إن» الوصلیة و التعبیر بالتوهم مخالفة الطریحی فی ما ذکره من المغایرة - حیث إن هذا التعبیر لا یکون إلا فی مقام ذکر المخالف - و علیه یکون مرجع ضمیر المفعول فی «توهمه» : الاتحاد المدلول علیه بالکلام السابق و لکن لا یخفی علیک أنه لیس فی المجمع ما یدل علی الاتحاد و عدم المغایرة، انتهی و انظر مجمع البحرین 2: 109. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 294\*\*\*\*\*  
و استشهد (1) علی ذلک بما فی الصحاح من أن التطریب فی الصوت: مده و تحسینه (2) و ما عن المصباح من أن طرب فی صوته: مده و رجعه (3) و فی القاموس: الغناء - ککساء - من الصوت ما طرب به و أن التطریب: الإطراب، کالتطرب و التغنی (4). 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 (5) - 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 (6)، انتهی کلامه رحمه الله (7) و فیه: أن الطرب إذا کان معناه - علی ما تقدم من الجوهری و الزمخشری (8) - هو ما یحصل للإنسان من الخفة، لا جرم یکون المراد \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) أی صاحب مفتاح الکرامة.  
(2) الصحاح 1: 172، مادة «طرب».  
(3) المصباح المنیر: 370.  
(4) القاموس المحیط 4: 372 و 1: 97.  
(5) انظر الهامش 5 فی الصفحة السابقة.  
(6) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: التطرب.  
(7) مفتاح الکرامة 4: 50.  
(8) تقدم عنهما فی الصفحة: 291.  
\*\*\*\*\*ص 295\*\*\*\*\*  
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 (1) هذه الأسباب. هذا کله، مضافا إلی عدم إمکان إرادة [ما ذکر من] (2) المد و التحسین و الترجیع من «المطرب (3) » فی قول الأکثر: «إن الغناء مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب» کما لا یخفی. مع أن مجرد المد \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی النسخ: یراد من إیجاده فعل.  
(2) مشطوب علیه فی «ف».  
(3) کذا فی «ف»، «ن» و فی سائر النسخ: الطرب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 296\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 - (2) و کیف کان، فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فیه علی سبیل اللهو، فإن اللهو کما یکون بآلة من غیر صوت - کضرب الأوتار و نحوه - و بالصوت فی الآلة - کالمزمار و القصب و نحوهما - فقد یکون بالصوت المجرد. فکل صوت یکون لهوا بکیفیته و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصی فهو حرام و إن فرض أنه لیس بغناء و کل ما لا یعد لهوا فلیس بحرام و إن فرض صدق الغناء علیه، فرضا غیر محقق، لعدم الدلیل علی حرمة الغناء إلا من حیث کونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا. ثم إن «اللهو» یتحقق بأمرین: أحدهما - قصد التلهی و إن لم یکن لهوا و الثانی - کونه لهوا فی نفسه عند المستمعین و إن لم یقصد به \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» : مجة.  
(2) تقدمت فی الصفحة: 289. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 297\*\*\*\*\*  
التلهی. ثم إن المرجع فی «اللهو» إلی العرف و الحاکم بتحققه هو الوجدان، حیث یجد الصوت المذکور مناسبا لبعض آلات اللهو و للرقص (1) و لحضور ما تستلذه القوی الشهویة، من کون المغنی جاریة أو أمردا و نحو ذلک و مراتب الوجدان المذکور مختلفة فی الوضوح و الخفاء، فقد یحس (2) بعض الترجیع من مبادئ الغناء و لم یبلغه و ظهر مما ذکرنا أنه لا فرق بین استعمال هذه الکیفیة فی کلام حق أو باطل، فقراءة القرآن و الدعاء و المراثی بصوت یرجع فیه علی سبیل اللهو لا إشکال فی حرمتها و لا فی تضاعف عقابها، لکونها معصیة فی مقام الطاعة و استخفافا بالمقرو و المدعو و المرثی و من أوضح تسویلات الشیطان: أن الرجل المتستر (3) قد تدعوه نفسه - لأجل التفرج و التنزه و التلذذ - إلی ما یوجب نشاطه و رفع الکسالة عنه من الزمزمة الملهیة، فیجعل ذلک فی بیت من الشعر المنظوم فی الحکم و المراثی و نحوها، فیتغنی به، أو یحضر عند من یفعل ذلک و ربما یعد مجلسا لأجل إحضار أصحاب الألحان و یسمیه «مجلس المرثیة» فیحصل له بذلک ما لا یحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط و ربما یبکی فی خلال ذلک لأجل الهموم المرکوزة \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: و الرقص.  
(2) کذا فی النسخ و الظاهر: یحسب.  
(3) المتستر: و هو مقابل المستهتر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 298\*\*\*\*\*  
فی قلبه، الغائبة (1) عن خاطره، من فقد (2) ما تستحضره القوی الشهویة و یتخیل أنه بکی فی المرثیة و فاز بالمرتبة العالیة و قد أشرف علی النزول إلی درکات الهاویة، فلا ملجأ إلا إلی الله من شر الشیطان و النفس الغاویة و ربما یجرئ (3) علی هذا عروض الشبهة فی الأزمنة المتأخرة فی هذه المسألة، تارة من حیث أصل الحکم و اخری من حیث الموضوع و ثالثة من اختصاص الحکم ببعض الموضوع. أما الأول: فلأنه حکی عن المحدث الکاشانی أنه خص الحرام منه بما اشتمل علی محرم من خارج - مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال و الکلام بالباطل - و إلا فهو فی نفسه غیر محرم و المحکی من کلامه فی الوافی أنه - بعد حکایة الأخبار التی یأتی بعضها - قال: الذی یظهر من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء و ما یتعلق به - من الأجر و التعلیم و الاستماع و البیع و الشراء، کلها بما (4) کان علی النحو المتعارف (5) فی زمن الخلفاء (6)، من دخول الرجال \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» : الفائتة.  
(2) فی شرح الشهیدی (71) : الظاهر أنه من متعلقات الهموم، یعنی الهموم الناشئة من فقد … إلخ.  
(3) 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).  
(4) فی «ف»، «خ»، «ع» و «ص» : مما.  
(5) «ص» و «ش» : المعهود المتعارف.  
(6) فی هامش «ص» و فی المصدر: فی زمن بنی امیة و بنی العباس.  
\*\*\*\*\*ص 299\*\*\*\*\*  
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» (1) - إلی أن قال - : و علی هذا فلا بأس بالتغنی (2) بالأشعار المتضمنة لذکر الجنة و النار و التشویق إلی دار القرار و وصف نعم الله الملک الجبار و ذکر العبادات و الترغیب (3) فی الخیرات و الزهد فی الفانیات و نحو ذلک، کما اشیر إلیه فی حدیث الفقیه بقوله: «فذکرتک (4) الجنة» (5) و ذلک لأن هذا کله ذکر الله و ربما تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم و قلوبهم إلی ذکر الله (6) و بالجملة، فلا یخفی علی أهل الحجی بعد سماع هذه الأخبار تمییز حق الغناء عن باطله و أن أکثر ما یتغنی به الصوفیة (7) فی محافلهم من قبیل الباطل (8)، انتهی. أقول: لولا استشهاده بقوله: «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) هذا قسم من روایة أبی بصیر، الآتیة فی الصفحة: 305.  
(2) فی «ص» و المصدر: بسماع التغنی.  
(3) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: و الرغبات.  
(4) کذا فی «ص» و فی النسخ: ذکرتک.  
(5) راجع الصفحة: 287.  
(6) اقتباس من سورة الزمر، الآیة 23.  
(7) فی «ص» و المصدر: المتصوفة.  
(8) الوافی 17: 218 - 223. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 300\*\*\*\*\*  
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 (1) 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] (2) یرجعون القرآن ترجیع الغناء» (3).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: لحق.  
(2) فی ما عدا «ش» بدل ما بین المعقوفتین: و قوله.  
(3) الوسائل 4: 858، الباب 24 من أبواب قراءة القرآن، الحدیث الأول، مع تفاوت یسیر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 301\*\*\*\*\*  
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 (1) و روایة «اقرأوا القرآن» المتقدمة و قوله: «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» (2) 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 (3) 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 (4) بالملاهی و نحوهما. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تأتی فی الصفحة: 304.  
(2) الآتیة فی الصفحة: 305.  
(3) فی «ص» زیادة: «بالصوت الحسن» و الظاهر أنها زیدت لاقتضاء السیاق.  
(4) فی «ن»، «خ»، «م» و «ع» : الإقران. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 302\*\*\*\*\*  
ثم إن ثبت إجماع فی غیره و إلا بقی حکمه علی الإباحة و طریق الاحتیاط واضح (1)، 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 (2). نعم، لو فرض کون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن - کما یظهر من بعض ما تقدم فی تفسیر معنی التطریب (3) - توجه ما ذکراه، بل (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کفایة الأحکام:  
86، مع اختلاف کثیر. قال الشهیدی فی الشرح (71) : 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.  
(2) الکاشانی و السبزواری.  
(3) مثل ما تقدم عن الصحاح فی الصفحة: 294.  
(4) کذا فی النسخ و المناسب: لکن لا أظن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 303\*\*\*\*\*  
و الأئمة صلوات الله علیهم [به] (1) فی غایة الکثرة (2) 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 (3)، انتهی و قد صرح فی شرح قوله علیه السلام : «اقرؤا القرآن بألحان العرب» أن اللحن هو الغناء (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) «به» من مصححة «ش» فقط.  
(2) قد أورد هذه الروایات الکلینی قدس سره فی الکافی 2: 614 - 616 فی باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن و أورد بعضها فی الوسائل 4: 859، الباب 24 من أبواب قراءة القرآن، لکن لم نقف علی خبر یدل علی استحباب الدعاء بالصوت الحسن، فراجع.  
(3) کفایة الأحکام:  
85.  
(4) لم نجد التصریح بذلک فی کفایة الأحکام، فراجع و یحتمل بعیدا قراءة «صرح» بصیغة المجهول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 304\*\*\*\*\*  
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 (1) : منها: ما عن الحمیری - بسند لم یبعد فی الکفایة إلحاقه بالصحاح (2) - 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» (3) 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» (4) و الظاهر أن المراد بقوله: «لم یزمر به» (5) أی لم یلعب (6) معه بالمزمار، أو ما لم یکن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغانی. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لیس فی النسخة التی بأیدینا من کفایة الأحکام أثر من الروایات التالیة و لم نقف علیها فی الوافی أیضا فی أبواب وجوه المکاسب.  
(2) لم تذکر هذه الروایة فی کفایة الأحکام، فضلا عن الکلام فی سندها.  
(3) قرب الإسناد:  
294، الحدیث 1158 و عنه فی الوسائل 12: 85، الباب 15 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5.  
(4) مسائل علی بن جعفر: 156، الحدیث 219.  
(5) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: ما لم یزمر.  
(6) فی «ش» : أی ما لم یزمر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 305\*\*\*\*\*  
و روایة أبی بصیر، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام (1) 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) \*» (2) و عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «قال علیه السلام : أَجْرِ الْمُغَنِّیَةِ الَّتِی تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَیْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ لَیْسَتْ بِالَّتِی یَدْخُلُ عَلَیْهَا الرِّجَال (3). 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 (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی الوسائل أیضا و فی «ص» و الکافی (5: 119، الحدیث الأول) و التهذیب (6: 358، الحدیث 1024) و الاستبصار (3: 62، الحدیث 207) : سألت أبا جعفر علیه السلام.  
(2) الوسائل 12: 84، الباب 15 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(3) الوسائل 12: 85، الباب 15 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3.  
(4) فی شرح الشهیدی (76) : یعنی من قوله علیه السلام : «و هو قول الله». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 306\*\*\*\*\*  
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 (1) علیها الرجال داخلا فی لهو الحدیث فی الآیة و عدم دخول غناء التی تدعی إلی الأعراس فیه (2) و هذا لا یدل علی دخول ما لم یکن منهما (3) 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 (4) تقسیم غناء المغنیة باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب (5) للتغنی، إما فی المجالس المختصة بالنساء - کما فی الأعراس - و إما للتغنی فی مجالس الرجال. نعم، الإنصاف أنه لا یخلو (6) من إشعار بکون المحرم هو الذی یدخل فیه الرجال علی المغنیات، لکن المنصف لا یرفع الید عن \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف»، «خ»، «م» و «ع» و ظاهر «ن» : لم یدخل.  
(2) کذا فی مصححة «ص» و «ن» و فی سائر النسخ: فیها.  
(3) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» و ظاهر «ن» : منها.  
(4) کذا فی «ش» و مصححة «ص» و فی «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» : الآیة.  
(5) کذا فی «ص» و «ش» و فی غیرهما: من أنه یطلب.  
(6) کذا فی النسخ و المناسب: أنها لا تخلو، کما فی مصححة «ص». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 307\*\*\*\*\*  
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» (1)، 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 (2) من عدم تجویز الغناء بالأعراس (3)، لأن الروایتین و إن کانتا نصین فی الجواز، إلا أ نهما لا تقاومان الأخبار المانعة، لتواترها (4) و أما ما ذکره فی الکفایة من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة فی فضل قراءة القرآن (5) 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) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة: 290.  
(2) یجئ فی الصفحة: 314 عنه و عن جماعة من الأعلام، فلا وجه لتخصیصه بالذکر، اللهم إلا بملاحظة التعلیل المذکور.  
(3) فی مصححة «ص» : فی الأعراس و هو الأنسب.  
(4) التعلیل من فخر الدین بتفاوت فی العبارة، انظر إیضاح الفوائد 1: 405.  
(5) لم نجد التصریح بالتعارض، لکن یستفاد من مضمون کلامه، انظر کفایة الأحکام:  
85 - 86. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 308\*\*\*\*\*  
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 (1) و ربما وجهه بعض من متأخری المتأخرین (2) بعمومات (3) أدلة الإبکاء و الرثاء و قد أخذ ذلک مما تقدم من صاحب الکفایة من الاستدلال بإطلاق أدلة قراءة القرآن (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) جامع المقاصد 4: 23.  
(2) مثل المحقق النراقی فی المستند 2: 644.  
(3) فی «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» : لعمومات.  
(4) فی شرح الشهیدی (77) : لیس فی کفایة الأحکام من الاستدلال به أثر فی کتابی التجارة و الشهادة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 309\*\*\*\*\*  
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 (1) و الکبائر و سیجئ بعدی أقوام یرجعون ترجیع الغناء و النوح و الرهبانیة، لا یجوز تراقیهم، قلوبهم مقلوبة و قلوب من یعجبه شأنهم» (2). 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 (3) و صاحب الحدائق جعل اللحن فی هذا الخبر بمعنی اللغة، أی بلغة العرب (4) وکأ نه أراد باللغة «اللهجة» و تخیل أن إبقاءه علی معناه یوجب ظهور الخبر فی جواز الغناء فی القرآن. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی النسخ: الفسوق و صححناه علی ما ورد فی الصفحة: 296 و 305.  
(2) الوسائل 4: 858، الباب 24 من أبواب قراءة القرآن، الحدیث الأول، مع تفاوت یسیر.  
(3) الصحاح 6: 2193، مادة «لحن».  
(4) الحدائق 18: 114. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 310\*\*\*\*\*  
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» (1) فإن المراد بالترجیع تردید الصوت فی الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلک لا یکون غناء إذا لم یکن علی سبیل اللهو، فالمقصود من الأمر بالترجیع أن لا یقرأ کقراءة عبائر الکتب عند المقابلة، لکن مجرد الترجیع لا یکون غناء و لذا جعله نوعا منه فی قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«یرجعون القرآن ترجیع الغناء» و فی محکی شمس العلوم:  
أن الترجیع تردید الصوت مثل ترجیع أهل الألحان و القراءة و الغناء (2)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 4: 859، الباب 24 أبواب قراءة القرآن، الحدیث 5.  
(2) 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 573، انظر الذریعة 14: 224. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 311\*\*\*\*\*  
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 (1)، 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 (2) 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) \*\*\*\*\*  
(1) مجمع الفائدة 8: 61 - 63.  
(2) کلمة «عموم» من «ش». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 312\*\*\*\*\*  
لما عرفت. ثم إنه یظهر من هذا و مما (1) ذکر أخیرا - من أن المراثی لیس فیها طرب - أن نظره إلی المراثی المتعارفة لأهل الدیانة التی لا یقصدونها إلا للتفجع و کأ نه لم یحدث فی عصره المراثی التی یکتفی بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء (2) عن حضور مجالس اللهو و ضرب العود و الأوتار و التغنی بالقصب و المزمار، کما هو الشائع فی زماننا الذی قد أخبر النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بنظیره فی قوله: «یتخذون القرآن مزامیر» (3)، کما أن زیارة سیدنا و مولانا أبی عبد الله علیه السلام صار سفرها من أسفار اللهو و النزهة لکثیر من المترفین و قد أخبر النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بنظیره فی سفر الحج و أنه «یحج أغنیاء امتی للنزهة و الأوساط للتجارة و الفقراء للسمعة» (4) و کان کلامه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه 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 (5) هؤلاء (6) و غیرهم غیر مخالفین فیه و أما ما لم یکن \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ف» و فی غیره: و ما.  
(2) فی أکثر النسخ زیادة: بها.  
(3) ائل - کتاب المکاسب - الشیخ الأنصاری ج 1 ص 312 الوسائل 11: 278، الباب 49 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 22 و لفظه: «یتعلمون القرآن لغیر الله فیتخذونه مزامیر».  
(4) نفس المصدر.  
(5) لا یخفی أن العبارة لا تخلو من إغلاق.  
(6) الکاشانی و السبزواری و الأردبیلی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 313\*\*\*\*\*  
علی جهة (1) اللهو المناسب لسائر آلاته، فلا دلیل علی تحریمه لو فرض شمول «الغناء» له، لأن مطلقات الغناء منزلة علی ما دل علی إناطة الحکم فیه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدمة، خصوصا مع انصرافها فی أنفسها - کأخبار المغنیة - إلی هذا الفرد. بقی الکلام فیما استثناه المشهور من الغناء و هو أمران: أحدهما - الحداء - بالضم - کدعاء: صوت یرجع فیه للسیر بالإبل و فی الکفایة: أن المشهور استثناؤه (2) و قد صرح بذلک فی شهادات الشرائع و القواعد و فی الدروس (3) و علی تقدیر کونه من الأصوات اللهویة - کما یشهد به استثناؤهم إیاه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب فی تعریفه - فلم أجد ما یصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحریم، عدا روایة نبویة - ذکرها فی المسالک (4) - من تقریر النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لعبد الله بن رواحة حیث حدا للإبل و کان حسن الصوت (5) و فی دلالته و سنده ما لا یخفی. الثانی - غناء المغنیة فی الأعراس إذا لم یکتنف بها (6) محرم آخر - من التکلم بالأباطیل و اللعب بآلات الملاهی المحرمة و دخول \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» : «وجه».  
(2) کفایة الأحکام:  
86.  
(3) الشرائع 4: 128، القواعد 2: 236، الدروس 2: 126.  
(4) المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 323.  
(5) رواها البیهقی فی سننه 10: 227 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.  
(6) کذا فی النسخ و فی مصححة «ص» : به و هو المناسب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 314\*\*\*\*\*  
الرجال علی النساء - و المشهور استثناؤه، للخبرین المتقدمین عن أبی بصیر فی أجر المغنیة التی تزف العرائس (1) و نحوهما ثالث عنه أیضا (2) 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 (3) و الشهرة علی وجه توجب الانجبار غیر ثابتة، لأن المحکی عن المفید رحمه الله (4) و القاضی (5) و ظاهر الحلبی (6) و صریح الحلی و التذکرة و الإیضاح (7)، 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 (8) - الترک و الله العالم. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدما فی الصفحة: 305.  
(2) الوسائل 12: 84، الباب 15 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(3) حکمه قدس سره بعدم صحة الروایات معللا بأن فی سندها «أبا بصیر» فیه ما لا یخفی.  
(4) لم یصرح المفید قدس سره بذلک، بل هو ممن لم یذکر الاستثناء بعد التعمیم، انظر المقنعة: 588.  
(5) عده فی المکروهات، انظر المهذب 1: 346.  
(6) الکافی فی الفقه: 281.  
(7) السرائر 2: 224، التذکرة 2: 581، إیضاح الفوائد 1: 405.  
(8) لم نقف علیه فی الدروس و نسبه إلیه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 53، انظر الدروس 3: 162. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 315\*\*\*\*\*

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) \* (1) فجعل المؤمن أخا و عرضه کلحمه و التفکه به أکلا و عدم شعوره بذلک بمنزلة حالة موته و قوله تعالی: \* (ویل لکل همزة لمزة) \* (2) و قوله تعالی: \* (لا یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) \* (3) و قوله تعالی: \* (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم) \* (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) الحجرات: 12.  
(2) الهمزة: 1.  
(3) النساء: 148.  
(4) النور: 19. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 316\*\*\*\*\*  
الغیبة لا یغفر له حتی یغفر له صاحبه» (1) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
أنه خطب یوما فذکر الربا و عظم شأنه، فقال: «إن الدرهم یصیبه الرجل من الربا أعظم (2) من ستة و ثلاثین زنیة و إن أربی الربا عرض الرجل المسلم» (3) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«من اغتاب مسلما أو مسلمة لم یقبل الله صلاته و لا صیامه أربعین صباحا، إلا أن یغفر له صاحبه» (4) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«من اغتاب مؤمنا بما فیه لم یجمع الله بینهما فی الجنة و من اغتاب مؤمنا بما لیس فیه انقطعت العصمة بینهما و کان المغتاب خالدا فی النار و بئس المصیر» (5) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«کذب من زعم أنه ولد من حلال و هو یأکل لحوم الناس بالغیبة، فاجتنب (6) الغیبة فإنها إدام کلاب النار» (7). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 8: 598، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 9، مع اختلاف فی العبارة و لعله قدس سره أراد النقل بالمعنی.  
(2) فی تنبیه الخواطر: أعظم عند الله فی الخطیئة.  
(3) تنبیه الخواطر: 124 و نقل ذیله المحدث النوری فی مستدرک الوسائل 9: 119، الباب 132 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 25.  
(4) مستدرک الوسائل 9: 122، الباب 132، الحدیث 34 و فیه بدل «أربعین صباحا» : «أربعین یوما و لیلة».  
(5) الوسائل 8: 602، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 20.  
(6) فی المصدر: اجتنبوا.  
(7) مستدرک الوسائل 9: 121، الباب 132 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 31. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 317\*\*\*\*\*  
و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«من مشی فی غیبة أخیه (1) و کشف عورته کانت أول خطوة خطاها وضعها فی جهنم» (2) و روی: «أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من یدخل الجنة و إن لم یتب فهو أول من یدخل النار» (3) و عنه علیه السلام : «أن الغیبة حرام علی کل مسلم … و أن الغیبة لتأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب» (4) 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 القیامة فیوقف بین یدی الرب عز و جل و یدفع إلیه کتابه، فلا یری حسناته فیه، فیقول: إلهی لیس هذا کتابی لا أری فیه حسناتی! فیقال له: إن ربک لا یضل و لا ینسی، ذهب عملک باغتیاب الناس، ثم یؤتی بآخر و یدفع إلیه کتابه فیری فیه طاعات کثیرة، فیقول: إلهی ما هذا کتابی فإنی ما عملت هذه الطاعات! \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی المصدر: فی عیب أخیه.  
(2) الوسائل 8: 602، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 21.  
(3) البحار 75: 257، ضمن الحدیث 48، عن مصباح الشریعة و رواه - باختلاف فی اللفظ - المحدث النوری فی مستدرک الوسائل 9: 126، الباب 132 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 50، عن لب اللباب، للقطب الراوندی.  
(4) البحار 75: 257، الحدیث 48. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 318\*\*\*\*\*  
فیقال له: إن فلانا اغتابک فدفع حسناته إلیک … الخبر (1) » (2) و منها: ما ذکره کاشف الریبة رحمه الله من (3) روایة عبد الله (4) ابن سلیمان النوفلی - الطویلة - عن الصادق علیه السلام و فیها: عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«أدنی الکفر أن یسمع الرجل من أخیه کلمة 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 الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم) \*» (5). ثم ظاهر هذه الأخبار کون الغیبة من الکبائر - کما ذکره جماعة (6) - بل أشد من بعضها. وعد فی غیر واحد من الأخبار من الکبائر الخیانة (7) و یمکن إرجاع الغیبة إلیها، فأی خیانة أعظم \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه.  
(2) مستدرک الوسائل 9: 121، الباب 132 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 30، مع اختلاف فی بعض الألفاظ.  
(3) کلمة «من» من «ن» و «ش».  
(4) فی «ص» و «ش» : عن عبد الله.  
(5) کشف الریبة: 130، الحدیث 10 من الخاتمة (ما کتبه الصادق علیه السلام إلی عبد الله النجاشی) و عنه فی الوسائل 12: 155، الباب 49 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(6) منهم الشهید الثانی فی الروضة البهیة 3: 129 و کشف الریبة: 52 و نسبه السید المجاهد فی المناهل (261) إلی المقدس الأردبیلی أیضا و استجوده.  
(7) الوسائل 11: 261 - 262، الباب 46 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 33 و 36. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 319\*\*\*\*\*  
من التفکه بلحم الأخ علی غفلة منه و عدم شعور؟ و کیف کان، فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة فی عدها من الکبائر أظنها فی غیر المحل. ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغیبة بالمؤمن، فیجوز اغتیاب المخالف، کما یجوز لعنه و توهم عموم الآیة - کبعض الروایات (1) - لمطلق المسلم، مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم و عدم جریان أحکام الإسلام علیهم إلا قلیلا مما یتوقف استقامة نظم معاش المؤمنین علیه، مثل عدم انفعال ما یلاقیهم بالرطوبة و حل ذبائحهم و مناکحتهم (2) و حرمة دمائهم لحکمة دفع الفتنة و نسائهم (3)، لأن لکل قوم نکاحا و نحو ذلک. مع أن التمثیل المذکور فی الآیة مختص بمن ثبت اخوته، فلا یعم من وجب التبری عنه و کیف کان، فلا إشکال فی المسألة بعد ملاحظة الروایات الواردة فی الغیبة و فی حکمة حرمتها و فی حال غیر المؤمن فی نظر الشارع. ثم الظاهر دخول الصبی الممیز المتأثر بالغیبة لو سمعها، لعموم بعض الروایات المتقدمة و غیرها الدالة علی حرمة اغتیاب الناس و أکل \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مثل النبویین المتقدمین: «من اغتاب مسلما أو مسلمة … » و «إن أربی الربا عرض الرجل المسلم» و نحوهما.  
(2) فی «ف» : مناکحهم.  
(3) فی «خ»، «م»، «ع» و «ص» : فسادهم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 320\*\*\*\*\*  
لحومهم (1) مع صدق «الأخ» علیه، کما یشهد به قوله تعالی: \* (وإن تخالطوهم فإخوانکم) \* (2) مضافا إلی إمکان الاستدلال بالآیة (3) و إن کان الخطاب للمکلفین، بناء علی عد أطفالهم منهم تغلیبا و إمکان دعوی صدق «المؤمن» علیه مطلقا أو فی الجملة و لعله لما ذکرنا صرح فی کشف الریبة بعدم الفرق بین الصغیر و الکبیر (4) و ظاهره الشمول لغیر الممیز أیضا و منه یظهر حکم المجنون، إلا أنه صرح بعض الأساطین (5) باستثناء من لا عقل له و لا تمییز، معللا بالشک فی دخوله تحت أدلة الحرمة و لعله من جهة أن الإطلاقات منصرفة إلی من یتأثر لو سمع و سیتضح ذلک زیادة علی ذلک. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مثل قول الصادق علیه السلام : «المسلم أخو المسلم لا یظلمه و لا یخذله و لا یغتابه و لا یغشه و لا یحرمه» و قول أمیر المؤمنین علیه السلام : «یا نوف! کذب من زعم أ نه ولد من حلال و هو یأکل لحوم الناس بالغیبة»، انظر الوسائل 8: 597 - 600، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 5 و 16.  
(2) البقرة: 220.  
(3) و هی قوله تعالی: \* (ولا یغتب بعضکم بعضا … ) \* الحجرات: 12.  
(4) کشف الریبة: 111.  
(5) صرح به کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : 36. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 321\*\*\*\*\*  
بقی الکلام فی امور: الأول الغیبة: اسم مصدر ل «اغتاب» أو مصدر ل «غاب». ففی المصباح: اغتابه، إذا ذکره بما یکرهه من العیوب و هو حق و الإسم:  
الغیبة (1) و عن القاموس: غابه، أی عابه و ذکره بما فیه من السوء (2) و عن النهایة: أن یذکر الإنسان فی غیبته بسوء مما یکون فیه (3) و الظاهر من الکل - خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعیب - أن المراد ذکره فی مقام الانتقاص و المراد بالموصول (4) هو نفس النقص الذی فیه و الظاهر من «الکراهة» فی عبارة المصباح کراهة وجوده و لکنه غیر مقصود قطعا. فالمراد إما کراهة ظهوره و لو لم یکره وجوده - کالمیل إلی القبائح - و إما کراهة ذکره بذلک العیب و علی هذا التعریف دلت جملة من الأخبار، مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم - و قد سأله أبو ذر عن الغیبة - : «إنها ذکرک أخاک \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المصباح المنیر: 458، مادة «غیب».  
(2) القاموس المحیط 1: 112، مادة «غیب».  
(3) النهایة لابن الأثیر 3: 399، مادة «غیب».  
(4) أی «ما» الموصولة فی التعاریف المتقدمة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 322\*\*\*\*\*  
بما یکرهه» (1) و فی نبوی آخر، قال صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«أتدرون ما الغیبة؟ قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: ذکرک أخاک بما یکره» (2) و لذا قال فی جامع المقاصد:  
أن حقیقة (3) الغیبة - علی ما فی الأخبار - أن تقول فی أخیک ما یکرهه (4) مما هو فیه (5) و المراد ب «ما یکرهه» - کما تقدم فی عبارة المصباح - ما یکره ظهوره، سواء کره وجوده کالبرص و الجذام، أم لا، کالمیل إلی القبائح و یحتمل أن یراد بالموصول نفس الکلام الذی یذکر الشخص به و یکون کراهته إما لکونه إظهارا للعیب و إما لکونه صادرا علی جهة المذمة و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم یکن العیب مما یکره إظهاره، لکونه ظاهرا بنفسه و إما لکونه مشعرا بالذم و إن لم یقصد المتکلم الذم به، کالألقاب المشعرة بالذم. قال فی الصحاح: الغیبة أن یتکلم خلف إنسان مستور بما یغمه لو سمعه (6) و ظاهره التکلم بکلام یغمه لو سمعه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 8: 598، الباب 151 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 9 و فیه: بما یکره.  
(2) تنبیه الخواطر: 126 و کشف الریبة: 52.  
(3) فی «ش» و المصدر: حد الغیبة.  
(4) فی المصدر زیادة: لو سمعه.  
(5) جامع المقاصد 4: 27.  
(6) الصحاح 1: 196، مادة «غیب». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 323\*\*\*\*\*  
بل فی کلام بعض من قارب عصرنا أن الإجماع و الأخبار متطابقان علی أن حقیقة الغیبة أن یذکر الغیر بما یکره لو سمعه، سواء کان بنقص فی نفسه أو بدنه، أو دینه أو دنیاه، أو فی ما یتعلق به من الأشیاء (1) و ظاهره أیضا إرادة الکلام المکروه و قال الشهید الثانی فی کشف الریبة: إن الغیبة ذکر الإنسان فی حال غیبته بما یکره نسبته إلیه مما یعد نقصا فی العرف بقصد الانتقاص و الذم (2) و یخرج علی هذا التعریف ما إذا ذکر الشخص بصفات ظاهرة یکون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلک، مع أنه داخل فی التعریف عند الشهید رحمه الله أیضا، حیث عد من الغیبة ذکر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها، کالأعمش و الأعور و نحوهما و کذلک ذکر عیوب الجاریة التی یراد شراؤها إذا لم یقصد من ذکرها إلا بیان الواقع و غیر ذلک مما ذکره هو و غیره من المستثنیات و دعوی أن قصد الانتقاص یحصل بمجرد بیان النقائص، موجبة لاستدراک ذکره بعد قوله: «مما یعد نقصا» و الأولی بملاحظة ما تقدم من الأخبار و کلمات الأصحاب - بناء علی إرجاع «الکراهة» إلی الکلام المذکور به، لا إلی الوصف - ما تقدم من أن الغیبة أن یذکر الإنسان بکلام یسوؤه، إما بإظهار عیبه المستور و إن لم یقصد انتقاصه و إما بانتقاصه بعیب غیر مستور، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم نقف علی قائله.  
(2) کشف الریبة: 51. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 324\*\*\*\*\*  
إما بقصد المتکلم، أو بکون الکلام بنفسه منقصا له، کما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعرة بالذم. نعم، لو ارجعت «الکراهة» إلی الوصف الذی یسند إلی الإنسان تعین إرادة کراهة ظهورها، فیختص بالقسم الأول و هو ما کان إظهارا لأمر مستور و یؤید هذا الاحتمال، بل یعینه، الأخبار المستفیضة الدالة علی اعتبار کون المقول مستورا غیر منکشف، مثل قوله علیه السلام فی ما رواه العیاشی بسنده عن ابن سنان: «الغیبة أن تقول فی أخیک ما فیه مما قد ستره الله علیه» (1) و روایة داود بن سرحان - المرویة فی الکافی - قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الغیبة، قال: هو أن تقول لأخیک فی دینه ما لم یفعل و تبث علیه أمرا قد ستره الله علیه لم یقم علیه فیه حد» (2) و روایة أبان عن رجل - لا یعلمه (3) إلا یحیی الأزرق - قال: قال لی أبو الحسن علیه السلام : «من ذکر رجلا من خلفه بما هو فیه مما عرفه الناس لم یغتبه و من ذکره من خلفه بما هو فیه مما لا یعرفه \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تفسیر العیاشی 1: 275، الحدیث 270 و عنه الوسائل 8: 602، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 22، مع اختلاف.  
(2) الکافی 2: 357، الحدیث 3 و عنه الوسائل 8: 604، الباب 154 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.  
(3) فی المصدر: لا نعلمه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 325\*\*\*\*\*  
الناس فقد اغتابه و من ذکره بما لیس فیه فقد بهته» (1) و حسنة عبد الرحمن بن سیابة - بابن هاشم - قال، قال: «سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: الغیبة أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه و أما الأمر الظاهر - مثل الحدة و العجلة - فلا و البهتان أن تقول فیه ما لیس فیه» (2) و هذه الأخبار - کما تری - صریحة فی اعتبار کون الشیء غیر منکشف و یؤید ذلک ما فی الصحاح من أن الغیبة أن یتکلم خلف إنسان مستور بما یغمه لو سمعه، فإن کان صدقا سمی غیبة و إن کان کذبا سمی بهتانا (3). فإن أراد من «المستور» من حیث ذلک المقول وافق الأخبار و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقة و المخالفة و الملخص من مجموع ما ورد فی المقام:  
أن الشیء المقول إن لم یکن نقصا، فلا یکون ذکر الشخص حینئذ غیبة و إن اعتقد المقول فیه کونه نقصا علیه، نظیر ما إذا نفی عنه الاجتهاد و لیس ممن یکون ذلک نقصا فی حقه إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد یحرم هذا من وجه آخر و إن کان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب فإن کان مخفیا \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 8: 604، الباب 154 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3.  
(2) الوسائل 8: 604، الباب 154 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 2.  
(3) الصحاح 1: 196، مادة «غیب». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 326\*\*\*\*\*  
للسامع بحیث یستنکف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقیص المغتاب به، فهو المتیقن من أفراد الغیبة و إن لم یرد القائل التنقیص فالظاهر حرمته، لکونه کشفا لعورة المؤمن و قد تقدم الخبر: «من مشی فی غیبة أخیه و کشف عورته» (1) و فی صحیحة ابن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «قلت [له] (2) : عورة المؤمن علی المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعنی سفلتیه (3) ؟ قال: لیس حیث تذهب إنما هو (4) إذاعة سره» (5) و فی روایة محمد بن فضیل (6) 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 الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم) \*» (7) و لا یقید إطلاق النهی بصورة قصد الشین و الهدم من جهة الاستشهاد بآیة حب شیاع الفاحشة، بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما یوجب شیاعها، مع أنه لا فائدة کثیرة فی التنبیه علی دخول القاصد  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة: 317.  
(2) من المصدر.  
(3) فی الکافی (2: 359) : سفلیه و فی الوسائل: سفلته.  
(4) فی الکافی: هی.  
(5) الوسائل 8: 608، الباب 157 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.  
(6) فی «ف»، «خ»، «م»، «ن» و «ع» : ابن یعقل.  
(7) الوسائل 8: 609، الباب 157 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 4 و الآیة من سورة النور: 19. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 327\*\*\*\*\*  
لإشاعة الفاحشة فی عموم الآیة 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 حرمة إذاعة ما یوجب مهانة المؤمن و سقوطه عن أعین الناس فی الجملة و إنما الکلام فی أنها غیبة أم لا؟ مقتضی الأخبار المتقدمة بأسرها ذلک، خصوصا المستفیضة الأخیرة (1)، فإن التفصیل فیها بین الظاهر و الخفی إنما یکون مع عدم قصد القائل المذمة و الانتقاص و أما مع قصده فلا فرق بینهما فی الحرمة و المنفی فی تلک الأخبار و إن کان تحقق موضوع الغیبة دون الحکم بالحرمة، إلا أن ظاهر سیاقها نفی الحرمة فیما عداها (2)، أیضا، لکن مقتضی ظاهر التعریف المتقدم عن کاشف الریبة (3) عدمه، لأ نه اعتبر قصد الانتقاص و الذم. إلا أن یراد اعتبار ذلک فیما یقع علی وجهین، دون ما لا یقع إلا علی وجه واحد، فإن قصد ما لا ینفک عن الانتقاص قصد له و إن کان المقول نقصا ظاهرا للسامع، فإن لم یقصد القائل الذم و لم یکن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم - نظیر الألقاب المشعرة به - ، فالظاهر أنه خارج عن الغیبة، لعدم حصول کراهة للمقول فیه، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) هی روایات ابن سنان و داود بن سرحان و أبان و عبد الرحمن، المتقدمات فی الصفحة: 324 - 325.  
(2) عبارة «فیما عداها» مشطوب علیها فی «ن».  
(3) تقدم فی الصفحة: 323. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 328\*\*\*\*\*  
لا من حیث الإظهار و لا من حیث ذم المتکلم و لا من حیث الإشعار و إن کان من الأوصاف المشعرة بالذم أو قصد المتکلم التعییر و المذمة به وجوده، فلا إشکال فی حرمة الثانی، بل و کذا الأول، لعموم ما دل علی حرمة إیذاء المؤمن و إهانته (1) و حرمة التنابز بالألقاب (2) و حرمة تعییر المؤمن علی صدور معصیة منه، فضلا عن غیرها، ففی عدة من الأخبار: «من عیر مؤمنا علی معصیة لم یمت حتی یرتکبه» (3) و إنما الکلام فی کونهما (4) من الغیبة، فإن ظاهر المستفیضة - المتقدمة - عدم کونهما منها و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمة (5)، بناء علی إرجاع «الکراهة» فیها إلی کراهة الکلام الذی یذکر به الغیر و کذلک کلام أهل اللغة - عدا الصحاح علی بعض احتمالاته - : کونهما غیبة و العمل بالمستفیضة لا یخلو عن قوة و إن کان ظاهر الأکثر \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر الوسائل 8: 587 - 588، الباب 145 و 146 من أبواب أحکام العشرة.  
(2) قال سبحانه و تعالی: \* (ولا تنابزوا بالألقاب … ) \* الحجرات: 11 و انظر الوسائل 15: 132، الباب 30 من أبواب أحکام الأولاد.  
(3) انظر الوسائل 8: 596، الباب 151 من أبواب أحکام العشرة.  
(4) مرجع ضمیر التثنیة الکلام المشعر بالذم و إن لم یقصد به و ما قصد به الذم و إن لم یشعر الکلام به و ما فی بعض النسخ: «کونها» بدل «کونهما» سهو و هکذا فیما یأتی.  
(5) مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فی تعریف الغیبة: «ذکرک أخاک بما یکره» فی النبویین المتقدمین فی الصفحة: 321 - 322. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 329\*\*\*\*\*  
خلافه، فیکون ذکر الشخص بالعیوب الظاهرة - الذی لا یفید (1) السامع اطلاعا لم یعلمه و لا یعلمه عادة من غیر خبر مخبر - لیس (2) غیبة، فلا یحرم إلا إذا ثبتت الحرمة من حیث المذمة و التعییر، أو من جهة کون نفس الاتصاف بتلک الصفة مما یستنکفه المغتاب - و لو باعتبار بعض التعبیرات - فیحرم من جهة الإیذاء و الاستخفاف و الذم و التعییر. [ثم الظاهر المصرح به فی بعض الروایات: عدم الفرق فی ذلک - علی ما صرح به غیر واحد (3) - بین ما کان نقصانا] (4) فی بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دینه أو دنیاه، حتی فی ثوبه أو داره أو دابته، أو غیر ذلک و قد روی عن مولانا الصادق علیه السلام الإشارة إلی ذلک بقوله: «وجوه الغیبة تقع بذکر عیب فی الخلق و الفعل و المعاملة و المذهب و الجهل و أشباهه» (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی «ش» و أما سائر النسخ، ففی بعضها: «التی لا تفید» و فی بعضها الآخر: «التی لا یفید».  
(2) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: لیست.  
(3) منهم الشهید الثانی فی کشف الریبة: 60 و صاحب الجواهر فی الجواهر 22: 64.  
(4) 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».  
(5) مستدرک الوسائل 9: 118، الباب 132 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 19 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 330\*\*\*\*\*  
قیل (1) : 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 (2) یقول: أبوه فاسق أو خبیث أو خسیس أو إسکاف أو حائک، أو نحو ذلک مما یکره و أما الخلق، فبأن یقول (3) : إنه سئ الخلق، بخیل، مراء (4) 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 (5) یجلس فی غیر موضعه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القائل هو الشیخ ورام بن أبی فراس فی مجموعته (تنبیه الخواطر: 125) و الشهید الثانی فی کشف الریبة: 60 - 61.  
(2) فی مصححة «ص» و «ش» : و أما النسب فبأن …  
(3) فی بعض النسخ: تقول.  
(4) مراء: بفتح المیم و تشدید الراء من المراء، بمعنی المجادلة، لا بضم المیم و تخفیف الراء [من] الریاء، لأ نه من قبیل الأفعال و الکلام … بخلاف الأول، فإنه من الأخلاق (شرح الشهیدی: 84).  
(5) نؤوم علی وزن «فعول» بمعنی: کثیر النوم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 331\*\*\*\*\*  
و أما فی ثوبه، فکقولک: إنه واسع الکم، طویل الذیل، وسخ الثیاب و نحو ذلک (1). 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 (2) و تبرم و تزین … الخبر» (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) إلی هنا ینتهی ما أورده الشهید الثانی قدس سره فی کشف الریبة: 61.  
(2) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: تعجیب.  
(3) مستدرک الوسائل 9: 117، الباب 132 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 19. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 332\*\*\*\*\*  
ثم إن ذکر الشخص قد یتضح کونها غیبة و قد یخفی علی النفس لحب أو بغض، فیری أنه لم یغتب و قد وقع فی أعظمها! و من ذلک: أن الإنسان قد یغتم بسبب ما یبتلی به أخوه فی الدین لأجل أمر یرجع إلی نقص فی فعله أو رأیه، فیذکره المغتم فی مقام التأسف علیه بما یکره ظهوره للغیر، مع أنه کان یمکنه بیان حاله للغیر علی وجه لا یذکر اسمه، لیکون قد أحرز ثواب الاغتمام علی ما أصاب المؤمن، لکن الشیطان یخدعه و یوقعه فی ذکر الإسم. بقی الکلام فی أنه هل یعتبر فی الغیبة حضور مخاطب عند المغتاب، أو یکفی ذکره عند نفسه؟ ظاهر الأکثر الدخول، کما صرح به بعض المعاصرین (1). نعم، ربما یستثنی من حکمها - عند من استثنی - ما لو علم إثنان صفة شخص فیذکر أحدهما بحضرة الآخر و أما علی ما قویناه من الرجوع فی تعریف الغیبة إلی ما دلت علیه المستفیضة المتقدمة من کونها «هتک ستر مستور» (2)، فلا یدخل ذلک فی الغیبة و منه یظهر أیضا أنه لا یدخل فیها ما لو کان الغائب مجهولا عند المخاطب مرددا بین أشخاص غیر محصورة، کما إذا قال: «جاءنی الیوم رجل بخیل دنئ ذمیم»، فإن (3) ظاهر تعریف الأکثر (4) دخوله، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم نقف علیه.  
(2) راجع الصفحة: 324 و 325.  
(3) کذا فی النسخ و الأنسب: لکن.  
(4) تعریف الأکثر هو: «أن یذکر الإنسان بکلام یسوؤه»، انظر الصفحة: 322. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 333\*\*\*\*\*  
و إن خرج عن الحکم، بناء علی اعتبار التأثیر عند السامع و ظاهر المستفیضة المتقدمة عدم الدخول. نعم، لو قصد المذمة و التعییر حرم من هذه الجهة، فیجب علی السامع نهی المتکلم عنه، إلا إذا احتمل أن یکون الشخص متجاهرا بالفسق، فیحمل فعل المتکلم علی الصحة، کما سیجئ فی مسألة الاستماع (1) و الظاهر أن الذم و التعییر لمجهول العین لا یجب الردع عنه، مع کون الذم و التعییر فی موقعهما، بأن کان مستحقا لهما و إن لم یستحق مواجهته بالذم أو ذکره عند غیره بالذم. هذا کله لو کان الغائب المذکور مشتبها علی الإطلاق، أما لو کان مرددا بین أشخاص، فإن کان بحیث لا یکره کلهم ذکر واحد مبهم منهم کان کالمشتبه علی الإطلاق، کما لو قال: «جاءنی عجمی أو عربی کذا و کذا» إذا لم یکن بحیث یکون الذم راجعا إلی العنوان، کأن یکون فی المثالین تعریض إلی ذم تمام العجم أو العرب و إن کان بحیث یکره کلهم ذکر واحد مبهم منهم، کأن یقول: «أحد ابنی زید، أو أحد أخویه کذا و کذا» (2) ففی کونه اغتیابا لکل منهما، لذکرهما بما یکرهانه من التعریض، لاحتمال کونه هو المعیوب و عدمه، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) سیجئ فی الصفحة 359.  
(2) فی غیر نسخة «ش» زیادة ما یلی: «فإن ذکر کل واحد منهما علی وجه یحتمل السامع توجه النقص علیه مما یکرهه کل واحد و لذا لو قال: أحد هذین الرجلین صدر منه القبیح الفلانی، کان ذلک مکروها لکل منهما»، لکن شطب علیها فی «ف» و اشیر فی بعضها إلی کونها زائدة و فی بعضها الآخر علیها علامة (خ ل). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 334\*\*\*\*\*  
لعدم تهتک ستر المعیوب منهما، کما لو قال: «أحد أهل البلد الفلانی کذا و کذا» و إن کان فرق بینهما من جهة کون ما نحن فیه محرما من حیث الإساءة إلی المؤمن بتعریضه للاحتمال دون المثال، أو کونه اغتیابا للمعیوب الواقعی منهما و إساءة بالنسبة إلی غیره، لأ نه تهتک بالنسبة إلیه، لأ نه إظهار فی الجملة لعیبه بتقلیل مشارکه فی احتمال العیب فیکون الاطلاع علیه قریبا و أما الآخر فقد أساء بالنسبة إلیه، حیث عرضه لاحتمال العیب، وجوه (1) : قال فی جامع المقاصد:  
و یوجد فی کلام بعض الفضلاء أن من شرط الغیبة أن یکون متعلقها محصورا و إلا فلا تعد غیبة، فلو قال عن أهل بلدة غیر محصورة ما لو قاله عن شخص واحد کان غیبة (2)، لم یحتسب غیبة (3)، انتهی. أقول: إن أراد أن ذم جمع غیر محصور لا یعد غیبة و إن قصد انتقاص کل منهم، کما لو قال: «أهل هذه القریة، أو هذه البلدة کلهم کذا و کذا»، فلا إشکال فی کونه غیبة محرمة و لا وجه لاخراجه عن موضوعها أو حکمها و إن أراد أن ذم المردد بین غیر المحصور لا یعد غیبة، فلا بأس - کما ذکرنا - و لذا ذکر بعض - تبعا لبعض الأساطین (4) - فی مستثنیات \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من مصححة «ص» و «ش».  
(2) کذا فی «خ» و ظاهر «م» و فی سائر النسخ: غیبته.  
(3) جامع المقاصد 4: 27.  
(4) صرح به کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : 36 و فیه: «و منها تعلیق الذم بطائفة أو أهل بلدة أو قریة مع قیام القرینة علی عدم إرادة … الخ». (\*)  
\*\*\*\*\*ص 335\*\*\*\*\*  
الغیبة ما لو علق الذم بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قریة مع قیام القرینة علی عدم إرادة الجمیع، کذم العرب أو العجم أو أهل الکوفة أو البصرة و بعض القری (1)، انتهی و لو أراد الأغلب، ففی کونه اغتیابا لکل منهم و عدمه، ما تقدم فی المحصور و بالجملة، فالمدار فی التحریم غیر المدار فی صدق الغیبة و بینهما عموم من وجه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) العبارة من الجواهر 22: 65. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 336\*\*\*\*\*  
الثانی فی کفارة الغیبة الماحیة لها و مقتضی کونها من حقوق الناس توقف رفعها علی إسقاط صاحبها. أما کونها من حقوق الناس: فلأ نه ظلم علی المغتاب و للأخبار فی أن «من حق المؤمن علی المؤمن أن لا یغتابه» (1) و أن «حرمة عرض المسلم کحرمة دمه و ماله» (2) و أما توقف رفعها علی إبراء ذی الحق، فللمستفیضة المعتضدة بالأصل: \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مثل ما ورد عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«للمؤمن علی المؤمن سبعة حقوق واجبة من الله عز و جل - إلی أن قال - : و أن یحرم غیبته» انظر الوسائل 8: 546، الباب 122 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 13 و ما ورد عن الإمام الرضا علیه الصلاة و السلام لما سئل ما حق المؤمن علی المؤمن، قال: «من حق المؤمن علی المؤمن المودة له فی صدره - إلی أن قال - و لا یغتابه» انظر مستدرک الوسائل 9: 45، الباب 105 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 16.  
(2) لم نقف علی خبر یصرح بأن «حرمة عرض المسلم کحرمة دمه»، نعم ورد:  
«المؤمن حرام کله، عرضه و ماله و دمه»، انظر مستدرک الوسائل 9: 136، الباب 138 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول و ورد أیضا: «سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و أکل لحمه معصیة و حرمة ماله کحرمة دمه»، انظر الوسائل 8: 610، الباب 158 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3 و کلا الخبرین - خصوصا الثانی منهما - لا یدلان علی المطلوب، کما لا یخفی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 337\*\*\*\*\*  
منها: ما تقدم من أن الغیبة لا تغفر حتی یغفر صاحبها (1)، [وأنها ناقلة للحسنات و السیئات (2)] (3) و منها: ما حکاه غیر واحد عن الشیخ الکراجکی بسنده المتصل إلی علی بن الحسین، عن أبیه (4) 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 (5) » (6) و النبوی المحکی فی السرائر و کشف الریبة: «من کانت لأخیه \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة: 316.  
(2) راجع الصفحة: 317.  
(3) لم یرد فی «ش» و استدرک فی هامش «ف» و فی «ن»، «خ»، «م» و «ع» علیه علامة (خ ل).  
(4) 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: 365 أیضا.  
(5) فی النسخ: و یقضی له علیه و فی المصدر: فیقضی له و علیه و سوف یأتی معنی «یقضی له علیه» فی الصفحتین: 340 و 366.  
(6) کنز الفوائد 1: 306 و عنه کشف الریبة: 115 و الوسائل 8: 550، الباب 122 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 24. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 338\*\*\*\*\*  
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 (1) علی سیئاته» (2) 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» (3) و فی الدعاء التاسع و الثلاثین من أدعیة الصحیفة السجادیة (4) و دعاء یوم الإثنین من ملحقاتها (5) 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 (6) عن أبی عبد الله علیه السلام عن \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و فی کشف الریبة: فتزید.  
(2) السرائر 2: 69، فیه قسم من صدر الحدیث، بلفظ: «من کانت عنده مظلمة من أخیه فلیستحلله» و أورد تمامه فی کشف الریبة: 110، بتفاوت یسیر.  
(3) مستدرک الوسائل 9: 122، الباب 132 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 34.  
(4) حیث قال علیه السلام - فی الفقرة الرابعة من الدعاء - : «اللهم و أیما عبد من عبیدک أدرکه منی درک أو مسه من ناحیتی أذی … الخ».  
(5) 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».  
(6) کذا فی النسخ و هو سهو، لأن راوی الخبر هو «حفص بن عمر» کما فی الکافی (2: 357، الحدیث 4)، أو «حفص بن عمیر» کما فی الوسائل و أما روایة السکونی فوردت فی باب الظلم و سیذکرها المؤلف قدس سره فی الصفحة: 340. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 339\*\*\*\*\*  
النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
أن «کفارة الاغتیاب أن تستغفر لمن اغتبته کلما (1) ذکرته» (2) و لو صح سنده أمکن تخصیص الإطلاقات المتقدمة به، فیکون الاستغفار طریقا أیضا إلی البراءة. مع احتمال العدم أیضا، لأن کون الاستغفار کفارة لا یدل علی البراءة، فلعله کفارة للذنب من حیث کونه حقا لله تعالی، نظیر کفارة قتل الخطأ التی لا توجب براءة القاتل، إلا أن یدعی ظهور السیاق فی البراءة. قال فی کشف الریبة - بعد ذکر النبویین الأخیرین المتعارضین - : و یمکن الجمع بینهما بحمل الاستغفار له علی من لم تبلغ غیبته المغتاب، فینبغی له الاقتصار علی الدعاء و الاستغفار، لأن فی محالته إثارة للفتنة و جلبا للضغائن و فی حکم من لم تبلغه من لم یقدر علی الوصول إلیه لموت أو غیبة و حمل المحالة علی من یمکن التوصل إلیه مع بلوغه الغیبة (3). أقول: إن صح النبوی الأخیر سندا فلا مانع عن العمل به، بجعله طریقا إلی البراءة مطلقا فی مقابل الاستبراء و إلا تعین طرحه و الرجوع إلی الأصل و إطلاق الأخبار المتقدمة و تعذر الاستبراء أو وجود المفسدة فیه لا یوجب وجود مبرئ آخر. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی «ف» و «م» : کما.  
(2) الوسائل 8: 605، الباب 155 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول و نصه: عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «سئل النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم ما کفارة الاغتیاب؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبته کلما ذکرته».  
(3) کشف الریبة: 111. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 340\*\*\*\*\*  
نعم، أرسل بعض من قارب عصرنا (1) عن الصادق علیه السلام : «أنک إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه و إن لم یبلغه فاستغفر الله له» و فی روایة السکونی - المرویة فی الکافی فی باب الظلم - عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
«من ظلم أحدا ففاته، فلیستغفر الله له، فإنه کفارة له» (2) و الإنصاف، أن الأخبار الواردة فی هذا الباب کلها غیر نقیة السند و أصالة البراءة تقتضی عدم وجوب الاستحلال و لا الاستغفار و أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب (بالفتح) علی المغتاب (بالکسر) تقتضی عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة، لکن المثبت لکون الغیبة حقا - بمعنی وجوب البراءة منه - لیس إلا الأخبار غیر النقیة السند، مع أن السند لو کان نقیا کانت الدلالة ضعیفة، لذکر حقوق اخر فی الروایات، لا قائل بوجوب البراءة منها و معنی القضاء یوم القیامة لذیها علی من علیها: المعاملة معه معاملة من لم یراع حقوق المؤمن، لا العقاب علیها، کما لا یخفی علی من لاحظ الحقوق الثلاثین المذکورة فی روایة الکراجکی (3).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) هو النراقی الکبیر قدس سره أرسله فی جامع السعادات 2: 314 و أورد العلامة جلسی الم قدس سره هذا المرسل فی البحار (75: 257، الحدیث 48) عن مصباح الشریعة.  
(2) الکافی 2: 334، الحدیث 20 و عنه الوسائل 11: 343، الباب 78 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 5.  
(3) انظر الصفحات: 337 و 365 - 366. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 341\*\*\*\*\*  
فالقول بعدم کونه حقا للناس بمعنی وجوب البراءة، نظیر الحقوق المالیة، لا یخلو عن قوة و إن کان الاحتیاط فی خلافه، بل لا یخلو عن قرب، من جهة کثرة الأخبار الدالة علی وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها (1) و الأحوط الاستحلال إن تیسر و إلا فالاستغفار. غفر الله لمن اغتبناه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرین صلوات الله علیهم أجمعین. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مثل الدعاء التاسع و الثلاثین من الصحیفة السجادیة، المتقدم فی أدلة وجوب الاستحلال (الصفحة: 338) و من البدیهی أن الصحیفة وصلت إلینا بسند معتبر عن سید الساجدین زین العابدین صلوات الله و سلامه علیه و علی آبائه الطاهرین و أبنائه المعصومین. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 342\*\*\*\*\*  
الثالث فیما استثنی من الغیبة و حکم بجوازها بالمعنی الأعم فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمة و غیرها أن حرمة الغیبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذیه منه، فإذا فرض هناک مصلحة راجعة إلی المغتاب - بالکسر، أو بالفتح، أو ثالث - دل العقل أو الشرع علی کونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترک ذلک القول فیه، وجب کون الحکم علی طبق أقوی المصلحتین، کما هو الحال فی کل معصیة من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه علیه غیر واحد. قال فی جامع المقاصد - بعد ما تقدم عنه فی تعریف الغیبة - : إن ضابط الغیبة المحرمة: کل فعل یقصد به هتک عرض المؤمن، أو التفکه به، أو إضحاک الناس منه و أما ما کان لغرض صحیح فلا یحرم، کنصح المستشیر و التظلم و سماعه و الجرح و التعدیل، ورد من ادعی نسبا لیس له و القدح فی مقالة باطلة خصوصا فی الدین (1)، انتهی و فی کشف الریبة: اعلم أن المرخص فی ذکر مساءة الغیر هو غرض صحیح فی الشرع لا یمکن التوصل إلیه إلا به (2)، انتهی (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) جامع المقاصد 4: 27.  
(2) کذا فی المصدر و العبارة فی النسخ کما یلی: اعلم أن المرخص فی ذکر مساوئ الغیر غرض صحیح لا یمکن التوصل إلیه إلا بها.  
(3) کشف الریبة: 77. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 343\*\*\*\*\*  
و علی هذا، فموارد الاستثناء لا تنحصر فی عدد. نعم، الظاهر استثناء موضعین لجواز الغیبة من دون مصلحة: أحدهما: ما إذا کان المغتاب متجاهرا بالفسق، فإن من لا یبالی بظهور فسقه بین الناس لا یکره ذکره بالفسق. نعم، لو کان فی مقام ذمه کرهه من حیث المذمة، لکن المذمة علی الفسق المتجاهر به لا تحرم، کما لا یحرم لعنه و قد تقدم (1) عن الصحاح أخذ «المستور» فی المغتاب و قد ورد فی الأخبار المستفیضة جواز غیبة المتجاهر: منها: قوله علیه السلام - فی روایة هارون بن الجهم - : «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غیبة» (2) و قوله علیه السلام : «من ألقی جلباب الحیاء فلا غیبة له» (3) و روایة أبی البختری: «ثلاثة لیس لهم حرمة: صاحب هوی مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه» (4) و مفهوم قوله علیه السلام : " من عامل الناس فلم یظلمهم، وحدثهم فلم \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی الصفحة: 322.  
(2) الوسائل 8: 604، الباب 154 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 4.  
(3) الاختصاص: 242 و عنه مستدرک الوسائل 9: 129، الباب 134 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3.  
(4) الوسائل 8: 605، الباب 154 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 5 و فیه: المعلن بالفسق. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 344\*\*\*\*\*  
یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم، فهو ممن کملت مروته [وظهر عدله] (1) و وجبت اخوته و حرمت غیبته (2) و فی صحیحة ابن أبی یعفور - الواردة فی بیان العدالة، بعد تعریف العدالة - : أن الدلیل علی ذلک أن یکون ساترا لعیوبه حتی یحرم علی المسلمین تفتیش ما وراء ذلک من عثراته (3) دل (4) علی ترتب حرمة التفتیش علی کون الرجل ساترا، فتنتفی عند انتفائه و مفهوم قوله علیه السلام فی روایة علقمة - المحکیة عن المحاسن (5) - : من لم تره بعینک یرتکب ذنبا و لم یشهد علیه شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و إن کان فی نفسه مذنبا و من اغتابه بما فیه فهو خارج عن ولایة الله تعالی، داخل فی ولایة الشیطان … الخبر (6)، دل علی ترتب حرمة الاغتیاب و قبول الشهادة علی کونه من أهل الستر و کونه من أهل العدالة - علی طریق اللف و النشر - أو علی اشتراط الکل بکون الرجل غیر مرئی منه المعصیة و لا مشهودا علیه بها،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من ص و ش و المصدر.  
(2) الوسائل 8: 597، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 2، مع اختلاف.  
(3) الوسائل 18: 288، الباب 41 من أبواب الشهادات، مع اختلاف.  
(4) کذا و المناسب: دلت.  
(5) کذا و الظاهر أنه مصحف المجالس، انظر أمالی الصدوق: 91، المجلس 22، الحدیث 3 و قد رواها فی الوسائل عنه، لا غیر.  
(6) الوسائل 8: 601، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 20، باختلاف یسیر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 345\*\*\*\*\*  
و مقتضی المفهوم جواز الاغتیاب مع عدم الشرط، خرج منه غیر المتجاهر و کون قوله: من اغتابه … الخ جملة مستأنفة غیر معطوفة علی الجزاء، خلاف الظاهر. ثم إن مقتضی إطلاق الروایات جواز غیبة 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 المتجاهر، مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوی عدمه (1) و هل یجوز اغتیاب المتجاهر فی غیر ما تجاهر به؟ صرح الشهید الثانی و غیره بعدم الجواز (2) و حکی عن الشهید أیضا (3) و ظاهر الروایات النافیة لاحترام المتجاهر و غیر الساتر (4) هو الجواز و استظهره فی الحدائق من کلام جملة من الأعلام (5) و صرح به بعض الأساطین (6). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) قد تقدم فی حرمة سب المؤمنین نقل ذلک عن الروضة البهیة، فراجع الصفحة: 255.  
(2) کشف الریبة: 79 و صرح بذلک قبل الشهید الثانی المحقق الثانی فی رسالته فی العدالة، انظر رسائل المحقق الکرکی، (المجموعة الثانیة) : 45.  
(3) القواعد و الفوائد 2: 148.  
(4) انظر الوسائل 8: 604، الباب 154 من أبواب أحکام العشرة.  
(5) راجع الحدائق 18: 166.  
(6) صرح به کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) الورقة: 35 و فیه: و منها ذکر المتجاهرین بالفسق، فإنهم لا حرمة لهم و لو فی غیر ما تجاهروا به. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 346\*\*\*\*\*  
و ینبغی إلحاق ما یتستر به بما یتجاهر فیه إذا کان دونه فی القبح، فمن تجاهر باللواط - و العیاذ بالله - جاز اغتیابه بالتعرض للنساء الأجانب (1) و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتیابه بالسرقة و من تجاهر بکونه جلاد السلطان یقتل الناس و ینکلهم جاز اغتیابه بشرب الخمر و من تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتیابه بکل قبیح و لعل هذا هو المراد ب من ألقی جلباب الحیاء، لا من تجاهر بمعصیة خاصة وعد مستورا بالنسبة إلی غیرها، کبعض عمال الظلمة. ثم المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبیح بعنوان أنه قبیح، فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا یعرف فساده إلا القلیل - کما إذا کان من عمال الظلمة و ادعی فی ذلک عذرا مخالفا للواقع، أو غیر مسموع 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 (2) دعوی ظهور روایات الرخصة فی من لا یستنکف عن الاطلاع علی عمله مطلقا، فرب متجاهر فی بلد، متستر فی بلاد الغربة أو فی طریق الحج و الزیارة، لئلا یقع عن عیون الناس و بالجملة، فحیث کان الأصل فی المؤمن الاحترام علی الإطلاق، وجب الاقتصار علی ما تیقن خروجه. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و المناسب: الأجنبیات.  
(2) کذا فی النسخ و لم یذکر وجه الجواز و لعله ترکه لوضوحه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 347\*\*\*\*\*  
فالأحوط الاقتصار علی ذکر المتجاهر بما لا یکرهه لو سمعه و لا یستنکف من ظهوره للغیر. نعم، لو تأذی من ذمه بذلک دون ظهوره، لم یقدح فی الجواز و لذا جاز سبه بما لا یکون کذبا و هذا هو الفارق بین السب و الغیبة، حیث إن مناط الأول المذمة و التنقیص فیجوز و مناط الثانی إظهار عیوبه فلا یجوز إلا بمقدار الرخصة. الثانی: تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم 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) \* (1) و قوله تعالی: \* (لا یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) \* (2) فعن تفسیر القمی: أی لا یحب أن یجهر الرجل بالظلم و السوء و یظلم إلا من ظلم، فأطلق له أن یعارضه بالظلم (3) و عن تفسیر العیاشی، عنه صلوات الله علیه: من أضاف قوما فأساء ضیافتهم (4) فهو ممن ظلم، فلا جناح علیهم فیما قالوا فیه (5). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الشوری: 41 - 42.  
(2) النساء: 148.  
(3) تفسیر القمی 1: 157.  
(4) فی النسخ: إضافتهم و ما أثبتناه من المصدر.  
\*\*\*\*\*ص 348\*\*\*\*\*  
و هذه الروایة و إن وجب توجیهها، إما بحمل الإساءة علی ما یکون ظلما و هتکا لاحترامهم أو بغیر ذلک، إلا أنها دالة علی عموم من ظلم فی الآیة الشریفة و أن کل من ظلم فلا جناح علیه فیما قال فی الظالم و نحوها فی وجوب (6) التوجیه روایة اخری فی هذا المعنی محکیة عن المجمع: أن الضیف ینزل بالرجل فلا یحسن ضیافته، فلا جناح علیه فی أن یذکره بسوء (7) ما فعله (8) و یؤید الحکم فیما نحن فیه أن فی منع المظلوم من هذا - الذی هو نوع من التشفی - حرجا عظیما و لأن فی تشریع الجواز مظنة ردع الظالم و هی مصلحة خالیة عن مفسدة، فیثبت الجواز، لأن الأحکام تابعة للمصالح و یؤیده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر (9)، بناء علی أن عدم احترامه من جهة جوره، لا من جهة تجاهره و إلا لم یذکره فی مقابل الفاسق المعلن بالفسق و فی النبوی: لصاحب الحق مقال (10) و الظاهر من جمیع ما ذکر عدم تقیید جواز الغیبة بکونها عند من \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
= (5) تفسیر العیاشی 1: 283، الحدیث 296.  
(6) فی ن، خ، خ و ع: وجوه.  
(7) فی أکثر النسخ: أن یذکر سوء.  
(8) مجمع البیان 2: 131.  
(9) تقدم فی روایة أبی البختری، المتقدمة فی الصفحة: 343.  
(10) أرسله الشهید الثانی فی کشف الریبة: 77. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 349\*\*\*\*\*  
یرجو إزالة الظلم عنه و قواه بعض الأساطین (1)، خلافا لکاشف الریبة (2) و جمع ممن تأخر عنه (3) 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] (4) الشتم فی الانتصار إلا من ظلم، فلا بأس له أن ینتصر ممن ظلمه بما یجوز الانتصار به فی الدین (5). قال فی الکتاب المذکور: و نظیره \* (وانتصروا من بعد ما ظلموا) \* (6) و ما بعد الآیة (7) 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) \*\*\*\*\*  
(1) صرح به کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : 34 و فیه: و منها التظلم مع ذکر معائب الظالم عند من یرجو أن یعینه … و یقوی جوازه عند غیره لظاهر الکتاب.  
(2) کشف الریبة: 77.  
(3) کالمحقق السبزواری فی کفایة الأحکام:  
86 و المحقق النراقی فی المستند 2: 347 و السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 66.  
(4) من المصدر.  
(5) مجمع البیان 2: 131.  
(6) الشعراء: 227.  
(7) 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 350\*\*\*\*\*  
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] (1) رجلا من أصحابه فلم یلبث أن جاء المشکو علیه (2)، 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) \* (3) 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 (4) 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 (5)! و أی الرجال (6) \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من المصدر.  
(2) لم یرد علیه فی ش و المصدرین.  
(3) الرعد:  
21.  
(4) الکافی 5: 100، الحدیث الأول، التهذیب 6: 194، الحدیث 425 و عنهما فی الوسائل 13: 100، الباب 16 من أبواب الدین و القرض، الحدیث الأول.  
(5) فسر العلامة المجلسی - فی مرآة العقول (12: 550) - 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.  
(6) کذا ورد فی ف و المصدر و فی سائر النسخ کما یلی: و أنی لک بأخیک  
\*\*\*\*\*ص 351\*\*\*\*\*  
المهذب (1)! (2). 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  
(3) 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.  
(1) 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 12: 550.  
(2) الکافی 2: 651، الحدیث الأول و عنه فی الوسائل 8: 458، الباب 56 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.  
(3) کذا فی ش و فی سائر النسخ: المتقدمة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 352\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) 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 (3)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و لعله تصحیف: العنت أی المشقة.  
(2) انظر الوسائل 11: 594، الباب 35 من أبواب فعل المعروف.  
(3) مستدرک الوسائل 9: 129، الباب 134 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 4.  
\*\*\*\*\*ص 353\*\*\*\*\*  
عن محارم الله عز و جل … الخبر (1) و احتمال کونها متجاهرة، مدفوع بالأصل و منها: قصد ردع المغتاب عن المنکر الذی یفعله، فإنه أولی من ستر المنکر علیه، فهو فی الحقیقة إحسان فی حقه، مضافا إلی عموم أدلة النهی عن المنکر (2) و منها: قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس، کالمبتدع الذی یخاف من إضلاله الناس و یدل علیه - مضافا إلی أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولی من ستر المغتاب - : ما عن الکافی بسنده الصحیح عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
إذا رأیتم أهل الریب و البدع من بعدی فأظهروا البراءة منهم و أکثروا من سبهم و القول فیهم و الوقیعة و باهتوهم، کیلا یطمعوا فی الفساد فی الإسلام، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 18: 414، الباب 48 من أبواب حد الزنا، الحدیث الأول.  
(2) مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
من رأی منکم منکرا فلینکر بیده إن استطاع، فإن لم یستطع فبلسانه، فإن لم یستطع فبقلبه الوسائل 11: 407، الباب 3 من أبواب الأمر و النهی، الحدیث 12 و قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
مروا بالمعروف و إن لم تعملوا به کله و انهوا عن المنکر و إن لم تنتهوا عنه کله الوسائل 11: 420، الباب 10 من أبواب الأمر و النهی، الحدیث 10 و قول الصادق علیه السلام : أیها الناس مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر الوسائل 11: 399، الباب الأول من أبواب الأمر و النهی، الحدیث 24 و غیر ذلک من الروایات الظاهرة فی العموم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 354\*\*\*\*\*  
و یحذرهم الناس و لا یتعلموا (1) من بدعهم، یکتب الله لکم بذلک الحسنات و یرفع لکم به الدرجات (2) و منها: جرح الشهود، فإن الإجماع دل علی جوازه و لأن مصلحة عدم الحکم بشهادة الفساق أولی من الستر علی الفاسق و مثله - بل أولی بالجواز - جرح الرواة، فإن مفسدة العمل بروایة الفاسق أعظم من مفسدة شهادته و یلحق بذلک: الشهادة بالزنا و غیره لإقامة الحدود و منها: دفع الضرر عن المغتاب و علیه یحمل ما ورد فی ذم زرارة من عدة أحادیث و قد بین ذلک الإمام علیه السلام بقوله - فی بعض ما أمر علیه السلام عبد الله بن زرارة بتبلیغ أبیه - : اقرأ منی علی و الدک السلام، فقل له: إنما أعیبک دفاعا منی عنک، فإن الناس یسارعون إلی کل من قربناه و مجدناه (3) لإدخال الأذی فیمن نحبه و نقربه و یذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوه منا و یرون إدخال الأذی علیه و قتله و یحمدون کل من عیبناه نحن، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی المصدر: و لا یتعلمون.  
(2) الکافی 2: 375، باب مجالسة أهل المعاصی، الحدیث 4 و عنه الوسائل 11: 508، الباب 39 من أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، الحدیث الأول.  
(3) فی ف و نسخة بدل ص: حمدناه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 355\*\*\*\*\*  
و إنما أعیبک، لأ نک رجل اشتهرت بنا (1) بمیلک إلینا و أنت فی ذلک مذموم [عند الناس] (2) غیر محمود الأمر (3)، لمودتک لنا و میلک إلینا، فأحببت أن أعیبک، لیحمدوا أمرک فی الدین بعیبک و نقصک و یکون ذلک منا دافع شرهم عنک، یقول الله عز و جل: \* (أما السفینة فکانت لمساکین یعملون فی البحر فأردت أن أعیبها و کان وراءهم ملک یأخذ کل سفینة غصبا) \* (4). هذا التنزیل من عند الله، لا و الله! ما عابها إلا لکی تسلم من الملک و لا تغصب (5) علی یدیه و لقد کانت صالحة لیس للعیب فیها مساغ و الحمد لله، فافهم المثل رحمک الله! فإنک أحب الناس إلی و أحب أصحاب أبی إلی حیا و میتا و إنک أفضل سفن ذلک البحر القمقام الزاخر و إن وراءک لملکا ظلوما غصوبا، یرقب عبور کل سفینة صالحة ترد من بحر الهدی لیأخذها غصبا و یغصب أهلها، فرحمة الله علیک حیا و رحمة الله علیک میتا … الخ (6) و یلحق بذلک الغیبة للتقیة علی نفس المتکلم أو ماله أو عرضه، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ش و فی سائر النسخ و نسخة بدل ش: منا.  
(2) من ش و المصدر.  
(3) فی ش: الأثر (خ ل).  
(4) الکهف: 79.  
(5) فی ف و نسخة بدل ش و المصدر: و لا تعطب.  
(6) رجال الکشی 1: 349، الرقم 221، مع اختلافات کثیرة لم نتعرض لذکرها لکثرتها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 356\*\*\*\*\*  
أو عن (1) ثالث، فإن الضرورات تبیح المحظورات و منها: ذکر الشخص بعیبه الذی صار بمنزلة الصفة الممیزة التی لا یعرف إلا بها (2) - 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 … (3) و لا بأس بذلک فیما إذا صارت الصفة فی اشتهار یوصف (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و المناسب: علی.  
(2) فی ف، ن، خ، م و ع: لا تعرف إلا به.  
(3) الوسائل 12: 209، الباب 86 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(4) فی ن، ش و مصححة ص: توصیف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 357\*\*\*\*\*  
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 (1) عنهما (2)، 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 (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی المصدر و فی النسخ: اشتهاره.  
(2) کشف الریبة: 80.  
(3) مثل ما تقدم فی الصفحة: 321، عن المصباح و قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
إنها ذکرک أخاک بما یکرهه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 358\*\*\*\*\*  
ما قدمنا (1) أن الضابط فی الرخصة وجود مصلحة غالبة علی مفسدة هتک احترام (2) المؤمن و هذا یختلف باختلاف تلک المصالح و مراتب مفسدة هتک المؤمن، فإنها متدرجة فی القوة و الضعف، فرب مؤمن لا یساوی عرضه شیء، فالواجب التحری فی الترجیح بین المصلحة و المفسدة. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی الصفحة: 351.  
(2) فی ف: علی مصلحة احترام. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 359\*\*\*\*\*  
الرابع یحرم استماع الغیبة بلا خلاف، فقد ورد:  
أن السامع للغیبة أحد المغتابین (1) و الأخبار فی حرمته کثیرة (2) إلا أن ما یدل علی کونه من الکبائر - کالروایة المذکورة و نحوها (3) - ضعیفة السند. ثم المحرم سماع الغیبة المحرمة، دون ما علم حلیتها و لو کان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع و قلنا بجواز الغیبة حینئذ للمتکلم، فالمحکی جواز الاستماع مع احتمال کونه متجاهرا، لا مع (4) العلم بعدمه. قال فی کشف الریبة: إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا یعلم المغتاب مستحقا للغیبة و لا عدمه، قیل: لا یجب نهی القائل، لإمکان الاستحقاق، فیحمل فعل القائل علی الصحة ما لم یعلم فساده و لأن (5) \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) أورده فی کشف الریبة: 64، مرسلا عن علی علیه السلام.  
(2) انظر الوسائل 8: 606، الباب 156 من أبواب أحکام العشرة و مستدرک الوسائل 9: 131، الباب 136 من أبواب أحکام العشرة.  
(3) مثل ما رواه فی کشف الریبة: 64 مرسلا عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، بلفظ: المستمع أحد المغتابین.  
(4) فی ن، خ، م و ع: إلا مع.  
(5) کذا فی ش و فی غیره: لأن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 360\*\*\*\*\*  
ردعه یستلزم انتهاک حرمته و هو أحد المحرمین. ثم قال: و الأولی التنزه عن ذلک (1) حتی یتحقق المخرج منه، لعموم الأدلة و ترک الاستفصال فیها و هو دلیل إرادة العموم حذرا من الإغراء بالجهل و لأن ذلک لو تم لتمشی فیمن یعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلی السامع مع احتمال اطلاع القائل علی ما یوجب تسویغ مقالته و هو هدم قاعدة النهی عن الغیبة (2)، انتهی. أقول: و المحکی بقوله: قیل لا دلالة فیه علی جواز الاستماع و إنما یدل علی عدم وجوب النهی عنه و یمکن القول بحرمة استماع هذه الغیبة مع فرض جوازها للقائل، لأن السامع أحد المغتابین، فکما أن المغتاب تحرم علیه الغیبة إلا إذا علم التجاهر المسوغ، 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و فی المصدر: و الأولی التنبیه علی ذلک، إلا أن فی نسخة ف کتب أولا مثل ما فی المصدر، ثم شطب علیه و اثبت مثل ما فی سائر النسخ.  
(2) کشف الریبة: 81. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 361\*\*\*\*\*  
و الروایة (1) - علی تقدیر صحتها - تدل علی أن السامع لغیبة کقائل تلک الغیبة، فإن کان القائل عاصیا کان المستمع کذلک، فتکون دلیلا علی الجواز فیما نحن فیه. نعم، لو استظهر منها أن السامع للغیبة کأنه متکلم بها، فإن جاز للسامع التکلم بغیبة (2) جاز سماعها و إن حرم علیه حرم سماعها أیضا، کانت الروایة - علی تقدیر صحتها - دلیلا للتحریم فیما نحن فیه، لکنه خلاف الظاهر من الروایة علی تقدیر قراءة المغتابین بالتثنیة و إن کان هو الظاهر علی تقدیر قراءته بالجمع، لکن هذا التقدیر خلاف الظاهر و قد تقدم فی مسألة التشبیب أنه إذا (3) کان شک السامع فی حصول شرط حرمته من القائل لم یحرم استماعه، فراجع (4). ثم إنه یظهر من الأخبار المستفیضة وجوب رد الغیبة: 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 الآخرة و إن خذله و هو یستطیع نصره، خذله الله فی الدنیا و الآخرة (5). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) و هی قوله علیه السلام : إن السامع للغیبة أحد المغتابین، المتقدم فی الصفحة: 359.  
(2) ظاهر ف: بغیبته.  
(3) فی ن، ع و ص: إذا کان.  
(4) راجع الصفحة: 181.  
(5) أمالی الطوسی 2: 150 و عنه الوسائل 8: 608، الباب 156 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 8. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 362\*\*\*\*\*  
و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه علیهم السلام فی وصیة النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لعلی علیه السلام (1) و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
من رد عن أخیه غیبة سمعها فی مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة، فإن لم یرد عنه و أعجبه کان علیه کوزر من اغتابه (2) 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 غیبة سمعها [فیه، فی مجلس] (3) فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة، فإن هو لم یردها و هو قادر علی ردها کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرة … الخبر (4) (5) و لعل وجه زیادة عقابه أنه إذا لم یرده تجرأ المغتاب علی الغیبة، فیصر علی هذه الغیبة و غیرها و الظاهر أن الرد غیر النهی عن الغیبة و المراد به الانتصار \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الفقیه 4: 372، باب النوادر، الحدیث 5762 و عنه الوسائل 8: 606، الباب 156 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.  
(2) عقاب الأعمال: 335 و عنه الوسائل 8: 607، الباب 156 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 5.  
(3) من ع، ص و المصدر.  
(4) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة الخبر، لأن الحدیث مذکور بتمامه.  
(5) الفقیه 4: 15، الحدیث 4968 و عنه الوسائل 8: 600، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 13. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 363\*\*\*\*\*  
للغائب بما یناسب تلک الغیبة، فإن کان عیبا دنیویا انتصر له بأن العیب لیس إلا ما عاب الله به من المعاصی التی من أکبرها ذکرک أخاک بما لم یعبه الله به و إن کان عیبا دینیا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصیة، فإن لم یقبل التوجیه انتصر له بأن المؤمن قد یبتلی بالمعصیة، فینبغی أن تستغفر له و تهتم له، لا أن تعیر علیه و أن تعییرک إیاه لعله أعظم عند الله من معصیته و نحو ذلک. ثم إنه قد یتضاعف عقاب المغتاب إذا کان ممن یمدح المغتاب فی حضوره و هذا و إن کان فی نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فی غیبته سمی صاحبه ذو اللسانین (1) و تأکد حرمته و لذا ورد فی المستفیضة: أنه یجئ ذو اللسانین یوم القیامة و له لسانان من النار (2)، فإن لسان المدح فی الحضور و إن لم یکن لسانا من نار، إلا أنه إذا انضم إلی لسان الذم فی الغیاب صار کذلک و عن المجالس بسنده عن حفص بن غیاث، عن الصادق علیه السلام ، عن أبیه، عن آبائه، عن علی علیهم السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
من مدح أخاه المؤمن فی وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمة بینهما (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی خ و م زیادة: یوم القیامة.  
(2) الوسائل 8: 581، الباب 143 من أبواب أحکام العشرة، الأحادیث 1 و 7 و 8 و 9 و فی الجمیع: لسانان من نار، بدون الألف و اللام.  
(3) أمالی الصدوق: 466، المجلس 85، الحدیث 21 مع اختلاف یسیر و عنه الوسائل 8: 583، الباب 143 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 10. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 364\*\*\*\*\*  
و عن الباقر علیه السلام : بئس العبد عبد یکون ذا وجهین و ذا لسانین! یطری أخاه شاهدا و یأکله غائبا، إن اعطی حسده و إن ابتلی خذله (1) و اعلم أنه قد یطلق الاغتیاب علی البهتان و هو أن یقال فی شخص ما لیس فیه و هو أغلظ تحریما من الغیبة و وجهه ظاهر، لأنه جامع بین مفسدتی (2) الکذب و الغیبة و یمکن القول بتعدد العقاب من جهة کل من العنوانین و المرکب و فی روایة علقمة، عن الصادق علیه السلام : حدثنی أبی، عن آبائه علیهم السلام ، عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أنه قال: من اغتاب مؤمنا بما فیه لم یجمع الله بینهما فی الجنة أبدا و من اغتاب مؤمنا بما لیس فیه فقد انقطعت العصمة بینهما و کان المغتاب خالدا فی النار و بئس المصیر (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 8: 582، الباب 143 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 2.  
(2) فی ف: جامع لمفسدتی.  
(3) الوسائل 8: 601، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 20، باختلاف یسیر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 365\*\*\*\*\*  
خاتمة فی بعض ما ورد من حقوق المسلم علی أخیه ففی صحیحة مرازم، عن أبی عبد الله علیه السلام : ما عبد الله بشئ أفضل من أداء حق المؤمن (1) و روی فی الوسائل و کشف الریبة، عن کنز الفوائد - للشیخ الکراجکی - ، عن الحسین بن محمد بن علی الصیرفی، عن محمد بن علی الجعابی، عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوی، عن أبیه، عن آبائه، عن علی علیهم السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
للمسلم علی أخیه ثلاثون حقا، لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو: یغفر زلته و یرحم عبرته و یستر عورته و یقیل عثرته و یقبل معذرته و یرد غیبته و یدیم نصیحته و یحفظ خلته و یرعی ذمته و یعود مرضه و یشهد میتته (2) و یجیب دعوته و یقبل هدیته و یکافئ صلته و یشکر نعمته و یحسن نصرته و یحفظ حلیلته و یقضی حاجته و یستنجح مسألته و یسمت عطسته و یرشد ضالته و یرد سلامه و یطیب کلامه و یبر إنعامه و یصدق أقسامه، [و یوالی ولیه] (3) و لا یعادیه (4) و ینصره ظالما و مظلوما \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 8: 542، الباب 122 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.  
(2) کذا فی ف و ص و المصادر و فی غیرها: میته.  
(3) کذا فی النسخ و شطب علیه فی ف و کتب بدله: و یوإلیه و العبارة فی کشف الریبة أیضا: و یوإلیه.  
(4) فی الوسائل: و لا یعاد و أما فی کنز الفوائد فهکذا: و یوالی ولیه و یعادی عدوه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 366\*\*\*\*\*  
- فأما نصرته ظالما فیرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوما فیعینه علی أخذ حقه - و لا یسلمه و لا یخذله و یحب له من الخیر ما یحب لنفسه و یکره له [من الشر] (1) ما یکره لنفسه، ثم قال علیه السلام : 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 (2) و الأخبار فی حقوق المؤمن کثیرة (3) و الظاهر إرادة الحقوق المستحبة التی ینبغی أداؤها و معنی القضاء لذیها علی من هی علیه (4) : المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما اعد لمن أدی حقوق الاخوة. ثم إن ظاهرها و إن کان عاما، إلا أنه یمکن تخصیصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدی لها بحسب الیسر، أما المؤمن المضیع لها فالظاهر عدم تأکد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إلیه و لا یوجب إهمالها مطالبته (5) یوم القیامة، لتحقق المقاصة، فإن التهاتر یقع فی الحقوق، کما یقع فی الأموال. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد فی أصل النسخ، إلا أنها استدرکت فی هامش بعضها من المصدر.  
(2) کنز الفوائد 1: 306 و عنه کشف الریبة: 114 و الوسائل 8: 550، الباب 122 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 24 و فیها: فیقضی له و علیه.  
(3) انظر الوسائل 8: 542، الباب 122 من أبواب أحکام العشرة.  
(4) کذا فی ش و مصححة ص و فی ف، ن، م و ع و هامش ش (خ ل) : لذیها علی من علیها.  
(5) فی ن، خ، م، ع و ص: مطالبة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 367\*\*\*\*\*  
و قد ورد فی غیر واحد من الأخبار ما یظهر منه الرخصة فی ترک هذه الحقوق لبعض الاخوان، بل لجمیعهم إلا القلیل: فعن الصدوق رحمه الله - فی الخصال و کتاب الإخوان - و الکلینی بسندهما عن أبی جعفر علیه السلام (1) قال: قام إلی أمیر المؤمنین علیه الصلاة و السلام رجل بالبصرة، فقال: أخبرنا عن الإخوان، فقال علیه السلام : الإخوان صنفان، إخوان الثقة و إخوان المکاشرة (2)، فأما إخوان الثقة فهم کالکف و الجناح و الأهل و المال، فإذا کنت من أخیک علی ثقة فابذل له مالک و یدک و صاف من صافاه و عاد من عاداه و اکتم سره و عیبه (3) و أظهر منه الحسن و اعلم أیها السائل أنهم أعز من الکبریت الأحمر! و أما إخوان المکاشرة فإنک تصیب منهم لذتک، فلا تقطعن ذلک منهم و لا تطلبن ما وراء ذلک من ضمیرهم و ابذل لهم ما بذلوا لک من طلاقة الوجه و حلاوة اللسان (4) و فی روایة عبید الله الحلبی - المرویة فی الکافی - عن \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف زیادة: ففی مرسلة أحمد بن محمد بن عیسی، عن بعض أصحابه، عن أبی جعفر علیه السلام.  
(2) کاشره: إذا تبسم فی وجهه و انبسط معه (مجمع البحرین 3: 474 - کشر).  
(3) کذا فی ش و الکافی و الخصال و فی سائر النسخ: و أعنه، کما فی کتاب مصادقة الإخوان و الوسائل.  
(4) الخصال 1: 49، باب الإثنین، الحدیث 56، مصادقة الإخوان: 30، الحدیث الأول، الکافی 2: 248، الحدیث 3 و انظر الوسائل 8: 404، الباب 3 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 368\*\*\*\*\*  
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 (1) و الخامسة - و هی تجمع (2) هذه الخصال - : أن لا یسلمک عند النکبات (3) 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 (4) و فی کتاب الإخوان، بسنده عن الوصافی، عن أبی جعفر علیه السلام ، \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: بقدرته.  
(2) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: مجمع.  
(3) الکافی 2: 639، الحدیث 6 و عنه الوسائل 8: 413، الباب 13 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.  
(4) نهج البلاغة: 494، الحکمة رقم:  
134 و فیه: فی نکبته و غیبته و وفاته. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 369\*\*\*\*\*  
قال: قال لی: أرأیت من کان قبلکم (1) 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 (2) (3) 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 (4) و فی روایة یونس بن ظبیان، قال: قال أبو عبد الله علیه السلام : اختبروا إخوانکم بخصلتین، فإن کانتا فیهم و إلا، فاعزب ثم \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی المصدر: من قبلکم.  
(2) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة: الخ، فإن ما ورد هو تمام الحدیث.  
(3) مصادقة الإخوان: 36، الحدیث الأول و عنه الوسائل 8: 414، الباب 14 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.  
(4) مصادقة الإخوان: 36، الحدیث 4 و عنه الوسائل 8: 415، الباب 14 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 370\*\*\*\*\*  
اعزب (1) : المحافظة علی الصلوات فی مواقیتها و البر بالإخوان فی الیسر و العسر (2). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی المصدر و فی سائر النسخ: فاغرب ثم اغرب و فی المصدر زیادة: ثم اعزب. قال فی مجمع البحرین  
(2: 120) : اعزب ثم اعزب علی [عن - ظ] الأمر: أی أبعد نفسک عن الأمر ثم ابعد.  
(2) الوسائل 8: 503، الباب 103 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 371\*\*\*\*\*

المسألة الخامسة عشر

المسألة الخامسة عشر:  
القمار حرام إجماعا و یدل علیه الکتاب (1) و السنة المتواترة (2) و هو - بکسر القاف - کما عن بعض أهل اللغة: الرهن علی اللعب بشئ من الآلات المعروفة (3) و حکی عن جماعة أنه قد یطلق علی اللعب بهذه الأشیاء مطلقا و لو من دون رهن (4) و به صرح فی جامع المقاصد (5) و عن بعض (6) أن أصل المقامرة المغالبة و کیف کان، فهنا مسائل أربع، لأن اللعب قد یکون بآلات القمار \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مثل قوله تعالی: \* (یا أیها الذین آمنوا إنما الخمر و المیسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون) \* المائدة: 90.  
(2) انظر الوسائل 12: 119، الباب 35 من أبواب ما یکتسب به.  
(3) انظر مجمع البحرین 3: 463، ففیه ما هو قریب من العبارة المذکورة.  
(4) حکاه فی مفتاح الکرامة (4: 56) 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.  
(5) جامع المقاصد 4: 24.  
(6) لم نقف علیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 372\*\*\*\*\*  
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 (1) محقق و الأخبار به (2) متواترة (3). 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 (4). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی جمیع النسخ و المناسب: علیها.  
(2) کذا فی جمیع النسخ و المناسب: بها.  
(3) انظر الوسائل 12: 119، الباب 35 من أبواب ما یکتسب به و راجع الأبواب 102 و 103 و 104.  
(4) الوسائل 12: 239، الباب 102 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 10. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 373\*\*\*\*\*  
و الأولی الاستدلال علی ذلک بما تقدم فی روایة تحف العقول من أن ما یجئ منه الفساد محضا لا یجوز التقلب فیه من جمیع وجوه الحرکات (1) 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) \* (2) - 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 بشئ من هذا حرام (3) محرم (4) و لیس المراد بالقمار - هنا - المعنی المصدری، حتی یرد ما تقدم من انصرافه إلی اللعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقرینة قوله: بیعه و شراؤه و قوله: و أما المیسر فهو النرد … 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 (5). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم نص الروایة فی أول الکتاب.  
(2) المائدة: 90.  
(3) فی المصدر: حرام من الله محرم.  
(4) تفسیر القمی 1: 180 - 181 و الوسائل 12: 239، الباب 103 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 12.  
(5) أمالی الطوسی 1: 345 و عنه الوسائل 12: 235، الباب 100 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 15. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 374\*\*\*\*\*  
و روایة الفضیل، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن هذه الأشیاء التی یلعب بها الناس من النرد و الشطرنج … حتی انتهیت إلی السدر (1)، قال: إذا میز الله الحق من الباطل مع أیهما یکون؟ قلت (2) : مع الباطل، قال: و ما لک و الباطل؟! (3) و فی موثقة زرارة عن أبی عبد الله علیه السلام : أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبة شبیب (4) - التی یقال لها: لعبة الأمیر (5) - و عن لعبة الثلاث؟ فقال: أرأیتک (6) إذا میز الله بین الحق و الباطل مع أیهما تکون؟ قلت (7) : مع الباطل، قال: فلا خیر فیه (8) و فی روایة عبد الواحد بن مختار، عن اللعب بالشطرنج، قال: إن المؤمن لمشغول عن اللعب (9). فإن مقتضی إناطة الحکم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن فی \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) السدر - کعبر - لعبة للصبیان (مجمع البحرین 3: 328 - سدر). قال ابن الأثیر: السدر لعبة یقامر بها و تکسر سینها و تضم و هی فارسیة معربة عن ثلاثة أبواب (النهایة 2: 354 - سدر).  
(2) من مصححة ص و الکافی (6: 436، الحدیث 9) و فی سائر النسخ: قال.  
(3) الوسائل 12: 242، الباب 104 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3.  
(4) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: لعبة شیث.  
(5) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: لعبة الأحمر.  
(6) فی ن، ع و س: أرأیت.  
(7) کذا فی ف، ص و ش و فی سائر النسخ: قال.  
(8) الوسائل 12: 238، الباب 102 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5.  
(9) الوسائل 12: 239، الباب 102 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 11. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 375\*\*\*\*\*  
حرمة اللعب بهذه الأشیاء و لا یجری دعوی الانصراف هنا. الثالثة - المراهنة علی اللعب بغیر الآلات المعدة للقمار. کالمراهنة علی حمل الحجر الثقیل و علی المصارعة و علی الطیور و علی الطفرة و نحو ذلک مما عدوها فی باب السبق و الرمایة من أفراد غیر ما نص علی جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار فی الحرمة و الفساد، بل صریح بعض أنه قمار (1) و صرح العلامة الطباطبائی رحمه الله - فی مصابیحه - بعدم الخلاف فی الحرمة و الفساد (2) و هو ظاهر کل من نفی الخلاف فی تحریم المسابقة فیما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فیها بدون العوض (3)، فإن ظاهر ذلک أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناک و من المعلوم أنه لیس هنا إلا الحرمة التکلیفیة، دون خصوص الفساد و یدل علیه أیضا قول الصادق علیه السلام : أنه قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
إن الملائکة لتحضر الرهان فی الخف و الحافر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) صرح بذلک السید الطباطبائی فی کتاب السبق و الرمایة من الریاض 2: 41.  
(2) (مخطوط) و لم نقف علیه.  
(3) من وقفنا علیه منهم هو الشهید الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) 1: 301 و المحقق النجفی فی الجواهر 28: 218 و 219، لکنه فی کتاب التجارة استظهر اختصاص الحرمة بما کان بالآلات المعدة للقمار، کما سیأتی.  
\*\*\*\*\*ص 376\*\*\*\*\*  
و الریش و ما سوی ذلک قمار حرام (1) و فی روایة العلاء بن سیابة، عن الصادق علیه السلام ، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
أن الملائکة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر [والخف] (2) و الریش و النصل (3) و المحکی عن تفسیر العیاشی، عن یاسر الخادم، عن الرضا علیه السلام قال: سألته عن المیسر، قال: الثقل (4) من کل شیء، قال: و الثقل (5) ما یخرج بین المتراهنین من الدراهم و غیرها (6) (7) و فی مصححة معمر بن خلاد:  
کل ما قومر علیه فهو میسر (8) و فی روایة جابر عن أبی جعفر علیه السلام : قیل: یا رسول الله \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 13: 349، الباب 3 من أبواب أحکام السبق و الرمایة، الحدیث 3، باختلاف یسیر.  
(2) من هامش ص و المصدر.  
(3) الوسائل 13: 347، الباب الأول من أبواب أحکام السبق و الرمایة، الحدیث 6 و قد روی المحدث العاملی هذه الروایة عن الصدوق عن الصادق علیه السلام و لیس فی سندها العلاء بن سیابة، لکنه موجود فی الفقیه 3: 48، الحدیث 3303.  
(4) فی الوسائل: التفل.  
(5) فی المصدر: الخبز و الثقل.  
(6) فی المصدر: و غیره.  
(7) تفسیر العیاشی 1: 341، الحدیث 187 و عنه فی الوسائل 12: 121، الباب 35 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 12.  
(8) الوسائل 12: 242، الباب 104 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 377\*\*\*\*\*  
ما المیسر؟ قال: کل ما یقامر به (1) حتی الکعاب و الجوز (2) و الظاهر أن المقامرة بمعنی المغالبة علی الرهن و مع هذه الروایات الظاهرة بل الصریحة فی التحریم - المعتضدة بدعوی عدم الخلاف فی الحکم ممن تقدم - فقد استظهر بعض مشایخنا المعاصرین (3) اختصاص الحرمة بما کان بالآلات المعدة للقمار و أما مطلق الرهان علی المغالبة (4) بغیرها فلیس فیه إلا فساد المعاملة و عدم تملک الرهن (5)، فیحرم التصرف فیه، لأنه أکل مال بالباطل و لا معصیة من جهة 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 (6) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی المصدر: تقومر به.  
(2) الوسائل 12: 119، الباب 35 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4.  
(3) هو صاحب الجواهر قدس سره.  
(4) فی مصححة خ و ش: مطلق الرهان و المغالبة.  
(5) فی ص و ش: الراهن.  
(6) انتهی ما أفاده صاحب الجواهر - نقلا بالمعنی - ، انظر الجواهر 22: 109 - 110. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 378\*\*\*\*\*  
إلا أن یراد صورة الوفاء، بأن یملکه تملیکا (1) 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 (2) بعد التملیک (3) 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 (4). 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 (5) ما قل منه أو کثر (6) و منع غرامة (7) فیه (8). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف، خ، م، ع و ص: تملکا.  
(2) من مصححة ن و ش.  
(3) فی ن، خ، م، ع و ص: التملک.  
(4) تقدمت دعواه عن العلامة الطباطبائی قدس سره فی الصفحة: 375.  
(5) فی التهذیب: لا شیء فیه للمواکلة فی الطعام.  
(6) فی المصدرین: و ما کثر.  
(7) فی ص و المصدرین: غرامته.  
(8) الکافی 7: 428، الحدیث 11 و التهذیب 6: 290، الحدیث 803 و عنهما الوسائل 16: 114، الباب 5 من أبواب کتاب الجعالة، الحدیث الأول و ذیله. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 379\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2)، فلعله للحذر من أن یصیر الحرام جزءا من بدنه، لا 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و العبارة - علی فرض عدم وقوع السقط أو التصحیف فیها - لا تخلو عن إجمال.  
(2) الوسائل 12: 119، الباب 35 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 380\*\*\*\*\*  
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 (1) - علی التحریم، بل حکی فیها عن جماعة (2) 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 (3) و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهی و هو جار فی غیر المصارعة أیضا و عن موضع آخر (4) : لا تجوز المسابقة علی رمی الحجارة بالید و المقلاع و المنجنیق، سواء کان بعوض أو بغیر عوض عند علمائنا (5) و عنه (6) أیضا: لا یجوز المسابقة علی المراکب و السفن و الطیارات (7)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الریاض 2: 41 و فیه: النسبة إلی الأشهر.  
(2) منهم القاضی فی المهذب 1: 331 و المحقق الثانی فی جامع المقاصد 8: 326 و العلامة فی التذکرة، کما یأتی.  
(3) التذکرة 2: 354.  
(4) العبارات المحکیة عن التذکرة - هنا - کلها فی موضع واحد و صفحة واحدة.  
(5) التذکرة 2: 354.  
(6) کذا فی ف و مصححة م و فی سائر النسخ: و فیه.  
(7) أی: ما یطیر من الحیوانات. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 381\*\*\*\*\*  
عند علمائنا (1) و قال أیضا: لا یجوز المسابقة علی مناطحة الغنم و مهارشة الدیک، بعوض و لا بغیر عوض. قال: و کذلک لا یجوز المسابقة علی (2) ما لا ینتفع به فی الحرب (3). 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 (4)، انتهی و ظاهر المسالک المیل إلی الجواز (5) و استجوده فی الکفایة (6) و تبعه بعض من تأخر عنه (7)، 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 (8) و علیه فلا تدل إلا علی تحریم المراهنة، بل هی غیر ظاهرة فی التحریم أیضا، لاحتمال إرادة فسادها، بل هو الأظهر، لأن نفی العوض ظاهر \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 2: 354.  
(2) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: و کذلک لا یجوز المسابقة بما …  
(3) فی ف: ما لا ینفع فی الحرب.  
(4) التذکرة 2: 354.  
(5) المسالک (الطبعة الحجریة) 1: 301.  
(6) کفایة الأحکام:  
137.  
(7) الظاهر المراد به هو المحدث البحرانی، انظر الحدائق 22: 366.  
(8) المسالک 1: 301. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 382\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) - 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 (3)، فتأمل. \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) أی روایة أبی الربیع الشامی أو روایة أبی الجارود، المتقدمتان فی الصفحة: 372 و 373 و یحتمل أن یراد بها الجنس، فیکون المراد بها جمیع الروایات المذکورة فی المسألة الثانیة.  
(2) روایة العلاء بن سیابة، المتقدمة فی الصفحة: 377.  
(3) 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 383\*\*\*\*\*  
و یمکن أن یستدل علی التحریم أیضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد، معللة بکونهما (1) من الباطل و اللعب و أن کل ما ألهی عن ذکر الله عز و جل فهو المیسر (2) و قوله علیه السلام فی بیان حکم اللعب بالأربعة عشر: لا نستحب (3) شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی (4) 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 (5) و لعله لذلک کله استدل فی الریاض (6) تبعا للمهذب (7) [فی مسألتنا] (8) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی مصححة ن و فی سائر النسخ: بکونها.  
(2) تقدم فی الصفحة: 373.  
(3) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: لا تستحب و فی الوسائل: لا یستحب.  
(4) الوسائل 12: 235، الباب 100 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 14.  
(5) الوسائل 11: 107، الباب 58 من أبواب جهاد العدو، الحدیث 3 و فیه: کل لهو المؤمن باطل إلا فی ثلاث: فی تأدیبه الفرس و رمیه عن قوسه و ملاعبته امرأته … الحدیث.  
(6) الریاض 2: 41.  
(7) لم نقف علیه فی مهذب القاضی و الاستدلال المذکور موجود فی المهذب البارع 3: 82.  
(8) لم یرد فی ن، م و ش و شطب علیه فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 384\*\*\*\*\*  
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 385\*\*\*\*\*

المسألة السادسة عشر

المسألة السادسة عشر:  
القیادة حرام (1) 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 (2) و فی صحیحة ابن سنان: أنه یضرب ثلاثة أرباع حد الزانی، خمسة و سبعین سوطا و ینفی من المصر الذی هو فیه (3). \*  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من ش و هامش م  
(2) 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 168.  
(3) الوسائل 18: 429، الباب 5 من أبواب حد السحق و القیادة، الحدیث الأول  
\*\*\*\*\*ص 7\*\*\*\*\*

المسألة السابعة عشر

المسألة السابعة عشر:  
القیافة حرام فی الجملة، نسبه فی الحدائق إلی الأصحاب  
(1) و فی الکفایة: لا أعرف خلافا  
(2) و عن المنتهی: الإجماع  
(3) و القائف - کما عن الصحاح و القاموس و المصباح - : هو الذی یعرف الآثار  
(4) و عن النهایة و مجمع البحرین زیادة: أنه یعرف شبه الرجل بأخیه و أبیه  
(5) و فی جامع المقاصد و المسالک - کما عن إیضاح النافع و المیسیة - :  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الحدائق 18: 182.  
(2) الکفایة: 87.  
(3) المنتهی 2: 1014 و فیه: نفی الخلاف و حکی الاجماع عنه المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 80.  
(4) الصحاح 4: 1419، مادة: قوف، القاموس المحیط 3: 188، مادة: قوف و لم نقف فی المصباح علی التعبیر المذکور، انظر المصباح المنیر: 519.  
(5) النهایة، لابن الأثیر 4: 121، مجمع البحرین 5: 110 و العبارة للأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 8\*\*\*\*\*  
أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض (1) و قید فی الدروس و جامع المقاصد - کما عن (2) التنقیح - حرمتها بما إذا ترتب علیها محرم (3) 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 (4) و عن مجمع البحرین: أن فی الحدیث: لَا آخُذُ بِقَوْلِ … قَائِفٍ (5) و قد افتری بعض العامة علی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فی أنه قضی بقول القافة (6) و قد انکر ذلک علیهم فی الأخبار، کما یشهد به ما عن الکافی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) جامع المقاصد 4: 33، المسالک 3: 129 و العبارة للثانی مع اختلاف یسیر و أما إیضاح الفوائد و المیسیة: فلا یوجدان عندنا، نعم حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 82.  
(2) کذا فی ف و فی سائر النسخ: فی.  
(3) الدروس 3: 165، جامع المقاصد 4: 33 و لم نقف علی التقیید المذکور فی التنقیح. نعم، حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 82 و انظر التنقیح 2: 13.  
(4) الخصال 1: 20، باب الواحد، الحدیث 68 و عنه الوسائل 12: 109، الباب 26 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(5) مجمع البحرین 5: 110.  
(6) صحیح البخاری 8: 195. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 9\*\*\*\*\*  
عن زکریا بن یحیی بن نعمان المصری (1)، 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] (2)،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) 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 (7: 289) ما یلی: فی الطبعة القدیمة المصرفی بدل الصیرفی و فی الوافی: المصری. (2) من المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 10\*\*\*\*\*  
و وضعوا علی عنقه مسحاة و قالوا له: ادخل البستان کأنک تعمل فیه. ثم جاءوا بأبی جعفر علیه السلام و قالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبیه. فقالوا: ما له هنا أب و لکن هذا عم أبیه و هذا عمه و هذه عمته و إن یکن له هنا أب فهو صاحب البستان، فإن قدمیه و قدمیه واحدة. فلما رجع أبو الحسن علیه السلام قالوا: هذا أبوه. فقال علی بن جعفر: فقمت فمصصت ریق أبی جعفر علیه السلام و قلت: أشهد أنک إمامی (1). الخبر نقلناه بطوله تیمنا.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) أوردنا هذا الحدیث طبقا لنسخة ش، لکونها أقرب إلی المصدر و هناک اختلافات عدیدة وردت فی النسخ لم نتعرض لها، انظر الکافی 1: 322، الحدیث 14. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 11\*\*\*\*\*

المسألة الثامنة عشر

المسألة الثامنة عشر:  
الکذب حرام بضرورة العقول و الأدیان و یدل علیه الأدلة الأربعة، إلا أن الذی ینبغی الکلام فیه مقامان: أحدهما - فی أنه من الکبائر. الثانی (1) - فی مسوغاته. [الکلام فی المقام الأول] أما الأول - فالظاهر من غیر واحد من الأخبار - کالمروی فی العیون بسند (2) عن الفضل بن شاذان لا یقصر عن الصحیح (3) و المروی عن الأعمش فی حدیث شرائع الدین (4) - عده من الکبائر.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی خ، ع، ص و ش: و الثانی.  
(2) فی ش: بسنده.  
(3) عیون أخبار الرضا علیه السلام 2: 127 و الوسائل 11: 261، الباب 46 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 33.  
(4) الوسائل 11: 262، الباب 46 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 36. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 12\*\*\*\*\*  
و فی الموثقة بعثمان بن عیسی: إن الله تعالی جعل للشر أقفالا و جعل مفاتیح تلک الأقفال الشراب و الکذب شر من الشراب (1) و ارسل عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
ألا اخبرکم بأکبر الکبائر؟ الإشراک بالله و عقوق الوالدین و قول الزور (2) أی الکذب و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
أن المؤمن إذا کذب بغیر عذر لعنه سبعون ألف ملک و خرج من قلبه نتن حتی یبلغ العرش و کتب الله علیه بتلک الکذبة سبعین زنیة، أهونها کمن یزنی مع امه (3) و یؤیده ما عن العسکری صلوات الله علیه: جعلت الخبائث کلها فی بیت واحد و جعل مفتاحها الکذب … الحدیث (4)، فإن مفتاح الخبائث کلها کبیرة لا محالة و یمکن الاستدلال علی کونه من الکبائر بقوله تعالی: \* (إنما یفتری الکذب الذین لا یؤمنون بآیات الله) \* (5)، فجعل الکاذب غیر مؤمن بآیات الله، کافرا بها.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 8: 572، الباب 138 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3.  
(2) المحجة البیضاء 5: 242.  
(3) البحار 72: 263، الحدیث 48 و مستدرک الوسائل 9: 86، الباب 120 من أبواب تحریم الکذب، الحدیث 15.  
(4) البحار 72: 263، الحدیث 46.  
(5) النحل: 105. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 13\*\*\*\*\*  
و لذلک کله أطلق جماعة کالفاضلین (1) و الشهید الثانی (2) - 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، ویل له (3) (4)، 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 (5). فإنها ظاهرة فی اختصاص (6) الکبیرة بهذا الکذب الخاص، لکن یمکن حملها علی کون هذا (7) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم نقف علیه فی کتب المحقق و العلامة قدس سره ما، نعم فی القواعد (2: 236) : أن الکبیرة ما توعد الله فیها بالنار و مثله التحریر (2: 208).  
(2) الروضة البهیة 3: 129.  
(3) محل ویل له الثالث بیاض فی ش و فی سائر النسخ: ویل له و ویل له و ویل له.  
(4) الوسائل 8: 577، الباب 140 من أبواب أحکام العشرة، ذیل الحدیث 4.  
(5) الوسائل 8: 575، الباب 139 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3.  
(6) کذا فی ش و فی سائر النسخ: باختصاص.  
(7) لم ترد هذا فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 14\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) علی الکذب (3)، 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] (4) هزل و لا یعدن (5) 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 (6) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 8: 577، الباب 140 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث الأول.  
(2) کذا فی ص و فی سائر النسخ: المطوع.  
(3) الوسائل 8: 573، الباب 138 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 9.  
(4) من الوسائل.  
(5) فی الوسائل: و لا أن یعد.  
(6) الوسائل 8: 577، الباب 140 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 15\*\*\*\*\*  
النهی عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالی: \* (کبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) \* (1)، بل الظاهر عدم کونه کذبا حقیقیا و أن إطلاق الکذب علیه فی الروایة لکونه فی حکمه من حیث الحرمة، أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، کما أن سائر الإنشاءات کذلک و لذا ذکر بعض الأساطین: أن الکذب و إن کان من صفات الخبر، إلا أن حکمه یجری فی الإنشاء المنبئ عنه، کمدح المذموم و ذم الممدوح و تمنی المکاره (2) و ترجی غیر المتوقع و إیجاب غیر الموجب و ندب غیر النادب و وعد غیر العازم (3) و کیف کان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فی الکذب، لعدم کونه من مقولة الکلام، نعم، هو کذب للوعد، بمعنی جعله مخالفا للواقع، کما أن إنجاز الوعد صدق له، بمعنی جعله مطابقا للواقع، فیقال: صادق الوعد و وعد غیر مکذوب و الکذب بهذا المعنی لیس محرما علی المشهور و إن کان غیر واحد من الأخبار ظاهرا فی حرمته (4) و فی بعضها الاستشهاد بالآیة المتقدمة. ثم إن ظاهر الخبرین الأخیرین - خصوصا المرسلة - حرمة الکذب حتی فی الهزل و یمکن أن یراد به: الکذب فی مقام الهزل و أما نفس  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الصف: 3.  
(2) فی ف: و تمنی ما یکره الکاره.  
(3) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 20.  
(4) انظر الوسائل 8: 515، الباب 109 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 2 و 3 و أیضا 11: 270، الباب 49 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 6 و 11. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 16\*\*\*\*\*  
الهزل - و هو الکلام الفاقد للقصد إلی تحقق مدلوله - فلا یبعد أنه غیر محرم مع نصب القرینة علی إرادة الهزل کما صرح به بعض (1) و لعله (2) لانصراف الکذب إلی الخبر المقصود و للسیرة و یمکن حمل الخبرین علی مطلق المرجوحیة و یحتمل غیر بعید حرمته، لعموم ما تقدم، خصوصا الخبرین الأخیرین و النبوی فی وصیة أبی ذر رضی الله عنه (3)، لأن الأکاذیب المضحکة أکثرها من قبیل الهزل و عن الخصال بسنده عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
أنا زعیم بیت فی أعلی الجنة و بیت فی وسط الجنة و بیت فی ریاض الجنة لمن ترک المراء و إن کان محقا و لمن ترک الکذب و إن کان هازلا و لمن حسن خلقه (4) و قال أمیر المؤمنین علیه الصلاة و السلام:  
لا یجد الرجل طعم الإیمان حتی یترک الکذب هزله وجده (5). ثم إنه لا ینبغی الإشکال فی أن المبالغة فی الادعاء و إن بلغت ما بلغت، لیست من الکذب.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم نعثر علی من صرح بذلک، انظر مفتاح الکرامة 4: 67 و الجواهر 22: 72.  
(2) لم ترد:  
کما صرح به بعض و لعله فی ف.  
(3) تقدم فی الصفحة 13.  
(4) الخصال 1: 144، الحدیث 170 و الوسائل 8: 568، الباب 135 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 8.  
(5) الوسائل 8: 577، الباب 140 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 2. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 17\*\*\*\*\*  
و ربما یدخل فیه إذا کانت فی غیر محلها، کما لو مدح إنسانا (1) 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 التوریة و هی (2) : أن یرید بلفظ معنی مطابقا للواقع و قصد من إلقائه أن یفهم المخاطب منه خلاف ذلک، مما هو ظاهر فیه عند مطلق المخاطب، أو المخاطب الخاص - کما لو قلت فی مقام إنکار ما قلته فی حق أحد:  
علم الله ما قلته و أردت بکلمة ما الموصولة و فهم المخاطب النافیة و کما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له: ما هو‌ها هنا و أشار إلی موضع خال فی البیت (3) و کما لو قلت: الیوم ما أکلت الخبز، تعنی بذلک حالة النوم أو حالة الصلاة، إلی غیر ذلک - فلا ینبغی الإشکال فی عدم کونها من الکذب و لذا صرح الأصحاب فیما سیأتی من وجوب التوریة عند الضرورة (4)، بأنه یوری (5) بما یخرجه من الکذب، بل اعترض جامع المقاصد علی قول العلامة فی القواعد - فی مسألة الودیعة إذا طالبها ظالم، بأنه یجوز الحلف کاذبا و تجب التوریة علی العارف بها - : بأن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ش: إنسان.  
(2) کذا فی نسخة بدل ص و فی النسخ: و هو.  
(3) فی ظاهر ف: فی البیت خال.  
(4) ستأتی تصریحاتهم فی الصفحة 22 و 23.  
(5) فی ش: یؤدی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 18\*\*\*\*\*  
العبارة لا تخلو من (1) مناقشة، حیث تقتضی ثبوت الکذب مع التوریة و معلوم أن لا کذب معها (2)، 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 مفسدة حرمت من تلک الجهة، اللهم إلا أن یدعی أن مفسدة الکذب - و هی الإغراء - موجودة فیها و هو ممنوع، لأن الکذب محرم، لا لمجرد الإغراء و ذکر بعض الأفاضل (3) : أن المعتبر فی اتصاف الخبر بالصدق و الکذب هو ما یفهم من ظاهر الکلام، لا ما هو المراد منه، فلو قال: رأیت حمارا و أراد منه البلید من دون نصب قرینة، فهو متصف بالکذب و إن لم یکن المراد مخالفا للواقع، انتهی موضع الحاجة. فإن أراد اتصاف الخبر فی الواقع، فقد تقدم أنه دائر مدار موافقة 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 بإرادة خلاف الظاهر. لکن توصیفه - حینئذ - باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی غیر ش: عن.  
(2) جامع المقاصد 6: 38.  
(3) هو المحقق القمی فی قوانین الأصول 1: 419. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 19\*\*\*\*\*  
فیرجع الأمر إلی إناطة الاتصاف بمراد المتکلم و إن کان الطریق إلیه اعتقاد المخاطب و مما یدل علی سلب الکذب عن التوریة ما روی فی الاحتجاج: أنه سئل الصادق علیه السلام عن قول الله عز و جل - فی قصة إبراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام - : \* (بل فعله کبیرهم هذا فاسألوهم إن کانوا ینطقون) \* (1)، قال: ما فعله (2) کبیرهم و ما کذب إبراهیم، قیل: و کیف ذلک؟ فقال: إنما قال إبراهیم:  
\* (إن کانوا ینطقون) \*، أی: إن نطقوا فکبیرهم فعل و إن لم ینطقوا فلم یفعل کبیرهم شیئا، فما نطقوا و ما کذب إبراهیم و سئل علیه السلام عن قوله تعالی: \* (أیتها العیر إنکم لسارقون) \* (3). قال: إنهم سرقوا یوسف من أبیه، ألا تری أنهم قالوا: \* (نفقد صواع الملک) \* (4) و لم یقولوا: سرقتم صواع الملک و سئل عن قول الله عز و جل حکایة عن ابراهیم علیه السلام : \* (إنی سقیم) \* (5) قال: ما کان ابراهیم سقیما و ما کذب، إنما عنی سقیما فی دینه، أی: مرتادا (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الأنبیاء: 63.  
(2) فی خ: ما فعل.  
(3) یوسف: 70.  
(4) یوسف: 72.  
(5) الصافات: 89.  
(6) الاحتجاج 2: 105 مع اختلاف یسیر و المرتاد:  
الطالب للشئ. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 20\*\*\*\*\*  
و فی مستطرفات السرائر من کتاب ابن بکیر، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : الرجل یستأذن علیه، فیقول (1) للجاریة: قولی: لیس هو‌ها هنا، فقال: لا بأس، لیس بکذب (2)، فإن سلب الکذب مبنی علی أن المشار إلیه بقوله: ها هنا موضع خال من الدار، إذ لا وجه له سوی ذلک و روی فی باب الحیل من کتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابة صحب واحدا آخر، فاعترضهما فی الطریق أعداء المصحوب، فأنکر الصاحب أنه هو، فأحلفوه، فحلف لهم أنه أخوه، فلما أتی النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم قال له: صدقت، المسلم أخو المسلم (3). إلی غیر ذلک مما یظهر منه ذلک (4).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: یقول.  
(2) مستطرفات السرائر (السرائر) 3: 632 و الوسائل 8: 580، الباب 141 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 8.  
(3) المبسوط 5: 95.  
(4) راجع الوسائل 8: 578، الباب 141 من أبواب أحکام العشرة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 21\*\*\*\*\*  
أما الکلام فی المقام الثانی و هو مسوغات الکذب فاعلم أنه یسوغ الکذب لوجهین: أحدهما - الضرورة إلیه: فیسوغ معها بالأدلة الأربعة، قال الله تعالی: \* (إلا من اکره و قلبه مطمئن بالإیمان) \* (1) و قال تعالی: \* (لا یتخذ المؤمنون الکافرین أولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء إلا أن تتقوا منهم تقیة) \* (2) و قوله علیه السلام : ما من شیء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه (3) و قد اشتهر أن الضرورات تبیح المحظورات و الأخبار فی ذلک أکثر من أن تحصی و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف کاذبا لدفع الضرر البدنی أو المالی عن نفسه أو أخیه (4) و الإجماع أظهر من أن یدعی أو یحکی و العقل مستقل بوجوب ارتکاب أقل القبیحین مع بقائه علی قبحه، أو انتفاء قبحه، لغلبة الآخر علیه، علی القولین (5) فی کون القبح العقلی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) النحل: 106.  
(2) آل عمران: 28.  
(3) الوسائل 4: 690، الباب الأول من أبواب القیام، الحدیث 6 و 7، مع اختلاف فی بعض الألفاظ.  
(4) الوسائل 16: 134، الباب 12 من أبواب کتاب الأیمان.  
(5) تعرض لهما القوشجی فی شرح التجرید:  
338. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 22\*\*\*\*\*  
- مطلقا، أو فی خصوص الکذب - لأجل الذات، أو بالوجوه و الاعتبارات و لا إشکال فی ذلک کله، إنما الإشکال و الخلاف فی أنه هل یجب حینئذ التوریة لمن یقدر علیها، أم لا؟ ظاهر المشهور هو الأول، کما یظهر من المقنعة (1) و المبسوط (2) و الغنیة (3) و السرائر (4) و الشرائع (5) و القواعد (6) و اللمعة و شرحها (7) و التحریر (8) و جامع المقاصد (9) و الریاض (10) و محکی مجمع البرهان (11) فی مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الودیعة. قال فی المقنعة: من کانت عنده أمانة فطالبه ظالم فلیجحد و إن استحلفه ظالم علی ذلک فلیحلف و یوری فی نفسه بما یخرجه عن الکذب - إلی أن قال (12) - : فإن لم یحسن التوریة و کان نیته حفظ  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المقنعة: 556.  
(2) لم نقف علیه فیه.  
(3) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 538.  
(4) السرائر 3: 43.  
(5) الشرائع 2: 163 و 3: 32.  
(6) القواعد 1: 190.  
(7) اللمعة الدمشقیة و شرحها (الروضة البهیة) 4: 235.  
(8) التحریر 1: 266.  
(9) جامع المقاصد 4: 27.  
(10) الریاض 1: 622.  
(11) مجمع الفائدة 10: 300.  
(12) وردت هذه العبارة فی ش مضطربة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 23\*\*\*\*\*  
الأمانة أجزأته النیة و کان مأجورا (1)، انتهی و قال فی السرائر فی هذه المسألة - أعنی مطالبة الظالم الودیعة - : فإن قنع الظالم منه بیمی‌نه، فله أن یحلف و یوری فی ذلک (2)، انتهی و فی الغنیة - فی هذه المسألة - : و یجوز له أن یحلف أنه لیس عنده ودیعة و یوری فی یمی‌نه بما یسلم به من الکذب، بدلیل إجماع الشیعة (3)، انتهی و فی النافع: حلف موریا (4) و فی القواعد:  
و یجب التوریة علی العارف بها (5)، انتهی و فی التحریر - فی باب الحیل من کتاب الطلاق - : لو أنکر الاستدانة خوفا من الإقرار بالإبراء، أو القضاء جاز الحلف مع صدقه، بشرط التوریة بما یخرجه عن الکذب (6)، انتهی و فی اللمعة: یحلف علیه فیوری (7) و قریب منه فی شرحها (8) و فی جامع المقاصد - فی باب المکاسب - : یجب التوریة بما یخرجه عن (9) الکذب (10)، انتهی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1 - 3) تقدم التخریج عنها فی الصفحة السابقة.  
(4) المختصر النافع 1: 150.  
(5 - 8) تقدم التخریج عنها فی الصفحة السابقة.  
(9) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من.  
(10) لم نقف فی باب المکاسب من جامع المقاصد (4: 27) إلا علی ما یلی: و لو اقتضت المصلحة الکذب وجبت التوریة، نعم فی باب الودیعة (6: 38) ما یلی: و تجب التوریة علی العارف بها بأن یقصد ما یخرجه عن الکذب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 24\*\*\*\*\*  
و وجه ما ذکروه: أن الکذب حرام و لم یحصل الاضطرار إلیه مع القدرة علی التوریة، فیدخل تحت العمومات (1)، مع أن قبح الکذب عقلی، فلا یسوغ إلا مع تحقق عنوان حسن فی ضمنه یغلب حسنه علی قبحه و یتوقف تحققه علی تحققه و لا یکون التوقف إلا مع العجز عن التوریة و هذا الحکم جید، إلا أن مقتضی إطلاقات أدلة الترخیص فی الحلف کاذبا لدفع الضرر البدنی أو المالی عن نفسه أو أخیه، عدم اعتبار ذلک. ففی روایة السکونی عن جعفر عن أبیه عن آبائه عن علی علیهم السلام : قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
إحلف بالله کاذبا و نج أخاک من القتل (2) و صحیحة اسماعیل بن سعد الأشعری عن أبی الحسن الرضا علیه السلام : سألته عن رجل یخاف علی ماله من السلطان، فیحلف له لینجو به منه. قال: لا بأس و سألته: هل یحلف الرجل علی مال أخیه کما یحلف علی مال نفسه (3) ؟ قال: نعم (4) و عن الفقیه، قال: قال الصادق علیه السلام : الیمین علی وجهین - إلی أن قال - : فأما الیمین التی یؤجر علیها الرجل إذا حلف کاذب  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المتقدمة فی أول البحث.  
(2) الوسائل 16: 134، الباب 12 من أبواب کتاب الأیمان، الحدیث 4.  
(3) فی الوسائل و نسخة بدل ش: ماله.  
(4) الوسائل 16: 134، الباب 12 من أبواب کتاب الأیمان، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 25\*\*\*\*\*  
و (1) لم تلزمه الکفارة، فهو أن یحلف الرجل فی خلاص امرئ مسلم، أو خلاص ماله من متعد یتعدی علیه من لص، أو غیره (2) و فی موثقة زرارة بابن بکیر: إنا نمر علی هؤلاء القوم، فیستحلفونا علی أموالنا و قد أدینا زکاتها؟ فقال: یا زرارة إذا خفت فاحلف لهم بما شاؤا (3) و روایة سماعة عن أبی عبد الله علیه السلام : إذا حلف الرجل تقیة (4) لم یضره إذا هو (5) اکره، أو اضطر (6) إلیه و قال: لیس شیء مما (7) حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إلیه (8). إلی غیر ذلک من الأخبار الواردة فی هذا الباب (9) و فیما یأتی (10)،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الواو غیر موجودة فی خ، م و ع.  
(2) الفقیه 3: 366 - 367، الحدیث 4297 و فیه: و لا تلزمه الکفارة و الوسائل 16: 135، الباب 12 من أبواب کتاب الأیمان، الحدیث 9.  
(3) الوسائل 16: 136، الباب 12 من أبواب کتاب الأیمان، الحدیث 14 و فیه: ما شاؤا، نعم وردت عبارة بما شاؤا فی جواب السؤال عن الحلف بالطلاق و العتاق.  
(4) لم ترد تقیة فی غیر ص و ش.  
(5) لم ترد هو فی ف، ن، خ، م و ع.  
(6) فی الوسائل: و اضطر.  
(7) فی ف، ن، م و ص: فیما.  
(8) الوسائل 16: 137، الباب 12 من أبواب کتاب الأیمان، الحدیث 18.  
(9) الوسائل 16: 137، الباب 12 من أبواب کتاب الأیمان.  
(10) یأتی فی الصفحة 31، (الثانی من مسوغات الکذب). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 26\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) علی التوریة (3)، أطلقوا القول بلغویة ما اکره علیه، من العقود  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و مصححة م و نسخة بدل ش و فی النسخ: بالعسر.  
(2) فی ف: بالقدرة بدل بعدم القدرة.  
(3) راجع الصفحة 22. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 27\*\*\*\*\*  
و الإیقاعات و الأقوال المحرمة کالسب و التبری، من دون تقیید بصورة عدم التمکن من التوریة (1)، بل صرح (2) بعض هؤلاء کالشهید فی الروضة (3) و المسالک (4) - فی باب الطلاق (5) - بعدم اعتبار العجز عنها، بل فی کلام بعض ما یشعر بالاتفاق علیه (6)، 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 (7) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) انظر النهایة: 510 و السرائر 2: 665 و الشرائع 2: 14 و 3: 12 و المختصر 1: 197 و التنقیح 3: 294 و الکفایة: 198 و الریاض 2: 169 و غیرها.  
(2) فی ف: و بعض هؤلاء، بدل: بل صرح بعض هؤلاء.  
(3) الروضة البهیة 6: 21.  
(4) المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 3.  
(5) فی ف: بل صرح فی باب الطلاق.  
(6) راجع الجواهر 32: 15.  
(7) فی ف: علی العدم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 28\*\*\*\*\*  
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 (1)، 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 (2) 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 (3) و أما المضطر، فإذا کذب مع القدرة علی التوریة، لم یصدق أنه مضطر إلیه، فلا یدخل فی عموم رفع ما اضطروا إلیه (4). هذا کله علی مذاق المشهور من انحصار جواز الکذب بصورة الاضطرار إلیه حتی من جهة العجز عن التوریة و أما علی ما استظهرناه  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم نعثر علیه، نعم فی الحدائق (25: 159)، من شرائط الإکراه: عجز المکره عن دفع ما توعد به.  
(2) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من.  
(3) راجع الوسائل 11: 295، الباب 56 من أبواب جهاد النفس.  
(4) راجع الوسائل 11: 295، الباب 56 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 1 و 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 29\*\*\*\*\*  
من الأخبار (1) - کما اعترف به جماعة (2) - 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 (3) 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 (4). ثم إن الأقوال الصادرة عن أئمتنا صلوات الله علیهم فی مقام التقیة فی بیان الأحکام، مثل قولهم:  
لا بأس بالصلاة فی ثوب أصابه خمر (5) و نحو ذلک و إن أمکن حمله علی الکذب لمصلحة - بناء علی ما استظهرن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کما تقدم فی الصفحة 24 عند قوله: إلا أن مقتضی إطلاقات أدلة الترخیص …  
(2) لم نقف علیه.  
(3) کلمة لکن مشطوب علیها فی ف.  
(4) نهج البلاغة - الحکمة: 458 و انظر الوسائل 8: 580، الباب 141 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 11، لکن لم ترد کلمة علامة فی نهج البلاغة.  
(5) الوسائل 2: 1055، الباب 38 من أبواب النجاسات، الاحادیث 2 و 10 - 13 و غیرها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 30\*\*\*\*\*  
جوازه من الأخبار - (1)، إلا أن الألیق بشأنهم علیهم السلام هو الحمل علی إرادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرینة، بأن یرید من جواز الصلاة فی الثوب المذکور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطرار إلی اللبس و قد صرحوا بإرادة المحامل البعیدة فی بعض الموارد، مثل أنه ذکر علیه السلام : أن النافلة فریضة، ففزع المخاطب، ثم قال: إنما أردت صلاة الوتر علی النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم (2) و من هنا یعلم أنه إذا دار الأمر فی بعض المواضع بین الحمل علی التقیة و الحمل علی الاستحباب، کما فی الأمر بالوضوء عقیب بعض ما قال العامة بکونه حدثا (3)، تعین الثانی، لأن التقیة تتأدی بإرادة المجاز و إخفاء القرینة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی الصفحة 24 عند قوله: إلا أن مقتضی إطلاقات أدلة الترخیص …  
(2) الوسائل 3: 49، الباب 16 من أبواب أعداد الفرائض، الحدیث 6.  
(3) راجع الوسائل 1: 189، الباب 6 من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث 12 و 13 و الصفحة 198، الباب 12 من أبواب نواقض الوضوء، الأحادیث 12 و 14 و 16 و 17 و غیرها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 31\*\*\*\*\*  
الثانی من مسوغات الکذب - إرادة الاصلاح: و قد استفاضت الأخبار بجواز الکذب عند إرادة الإصلاح، ففی صحیحة معاویة بن عمار: المصلح لیس بکذاب (1) و نحوها روایة معاویة بن حکم (2)، عن أبیه، عن جده، عن أبی عبد الله علیه السلام (3) و فی روایة عیسی بن حنان (4)، عن الصادق علیه السلام : کل کذب مسؤول عنه صاحبه یوما، إلا کذبا فی ثلاثة: رجل کاید (5) فی حربه فهو موضوع عنه و (6) رجل أصلح بین إثنین، یلقی هذا بغیر ما یلقی (7) هذا، یرید بذلک الإصلاح و (8) رجل وعد أهله (9) و هو لا یرید أن یتم لهم (10) و بمضمون هذه الروایة فی استثناء هذه الثلاثة، روایات (11) و فی مرسلة الواسطی، عن أبی عبد الله علیه السلام : قال: الکلام  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 8: 578، الباب 141 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3.  
(2) کذا فی النسخ و فی المصادر: معاویة بن حکیم.  
(3) الوسائل 8: 580، الباب 141 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 9.  
(4) فی المصادر الحدیثیة: عیسی بن حسان.  
(5) فی الوسائل: کائد.  
(6) و (8) فی الوسائل و هامش ص: أو.  
(7) فی الوسائل: یلقی به.  
(9) فی الوسائل و هامش ص زیادة: شیئا.  
(10) الوسائل 8: 579، الباب 141 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 5.  
(11) نفس المصدر، الأحادیث 1 و 2 و 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 32\*\*\*\*\*  
ثلاثة: صدق و کذب و إصلاح بین الناس (1). قیل له: جعلت فداک و ما (2) الإصلاح بین الناس؟ قال: تسمع من الرجل کلاما یبلغه فتخبث (3) نفسه، فتقول: سمعت فلانا قال فیک من الخیر کذا و کذا، خلاف ما سمعته (4) 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 (5). ثم إن ظاهر الأخبار المذکورة عدم وجوب التوریة و لم أر من اعتبر العجز عنها فی جواز الکذب فی هذا المقام و تقیید الأخبار المذکورة بصورة العجز عنها فی غایة البعد و إن کان مراعاته مقتضی الاحتیاط. ثم (6) إنه قد ورد فی أخبار کثیرة جواز الوعد الکاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل (7) و الله العالم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی الوسائل و هامش ص زیادة: قال.  
(2) فی الوسائل: ما.  
(3) فی ن، خ، م و ع: فتخبت.  
(4) الوسائل 8: 579، الباب 141 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 6.  
(5) الوسائل 8: 580، الباب 141 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 10 مع اختلاف.  
(6) العبارة من هنا إلی کلمة الأهل لم ترد فی ف.  
(7) راجع الوسائل 8: 578، الباب 141 من أبواب أحکام العشرة، الأحادیث 1 و 2 و 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 33\*\*\*\*\*

المسألة التاسعة عشر

المسألة التاسعة عشر:  
الکهانة حرام و هی (1) : من کهن یکهن ککتب یکتب کتابة - کما فی الصحاح - إذا تکهن، قال: و یقال کهن - بالضم - ، کهانة - بالفتح - : إذا صار کاهنا (2) و عن القاموس أیضا: الکهانة - بالکسر (3) - ، لکن عن المصباح: کهن یکهن - کقتل - کهانة - بالفتح - (4) و کیف کان، فعن النهایة: أن الکاهن من یتعاطی الخبر عن الکائنات فی مستقبل الزمان و قد کان فی العرب کهنة، 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) عبارة حرام و هی من ش.  
(2) الصحاح 6: 2191، مادة: کهن.  
(3) القاموس 4: 264، مادة: کهن.  
(4) المصباح المنیر: 543، مادة: کهن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 34\*\*\*\*\*  
أو حاله و هذا یخصونه باسم العراف (1) و المحکی (2) عن الأکثر فی تعریف الکاهن ما فی القواعد، من أنه: من کان له رئی من الجن یأتیه الأخبار (3) و عن التنقیح: أنه المشهور (4) و نسبه فی التحریر (5) إلی القیل (6). ورئی - علی فعیل - من رأی، یقال: فلان رئی القوم، أی صاحب رأیهم، قیل: و قد یکسر راؤه إتباعا (7) و عن القاموس: و الرئی (8) کغنی: جنی یری فیحب (9) و عن النهایة: یقال للتابع من الجن رئی بوزن کمی (10). أقول: روی الطبرسی فی الاحتجاج فی جملة الأسئلة التی سأل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) النهایة، لابن الأثیر 4: 214، مادة: کهن.  
(2) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 74.  
(3) القواعد 1: 121 و فیه: بالأخبار.  
(4) التنقیح الرائع 2: 13.  
(5) کذا فی ف و فی غیره: ئر و هو سهو، لأنه لم یتعرض فی السرائر لتعریف الکهانة.  
(6) انظر التحریر 1: 161 و لیس فیه النسبة إلی القیل، نعم حکی السید العاملی فی مفتاح الکرامة (4: 74) النسبة إلی القیل عن التحریر.  
(7) قاله ابن الأثیر فی النهایة 2: 178، مادة: رأی.  
(8) کذا فی ص و فی سائر النسخ: رأی.  
(9) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: فیخبر. انظر القاموس المحیط 4: 331، مادة: الرؤیة  
(10) النهایة، لابن الأثیر 2: 178. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 35\*\*\*\*\*  
الزندیق عنها أبا عبد الله علیه السلام : قال الزندیق: فمن أین أصل الکهانة و من أین یخبر الناس بما یحدث؟ قال علیه السلام : إن الکهانة کانت فی الجاهلیة فی کل حین فترة من الرسل، کان الکاهن بمنزلة الحاکم یحتکمون إلیه فیما یشتبه علیهم من الامور بینهم، فیخبرهم بأشیاء (1) تحدث و ذلک فی (2) وجوه شتی: فراسة العین و ذکاء القلب و وسوسة النفس و فطنة الروح، مع قذف فی قلبه، لأن ما یحدث فی الأرض من الحوادث الظاهرة فذلک یعلم (3) الشیطان و یؤدیه إلی الکاهن و یخبره بما یحدث فی المنازل و الأطراف و أما أخبار السماء، فإن الشیاطین کانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاک و هی لا تحجب و لا ترجم بالنجوم و إنما منعت من استراق السمع لئلا یقع فی الأرض سبب یشاکل (4) الوحی من خبر السماء، فیلبس (5) علی أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالی لإثبات الحجة و نفی الشبهة و کان الشیطان یسترق الکلمة الواحدة من خبر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف و هامش ن و م:  
بأسباب و فی المصدر و نسخة بدل ش و خ: عن أشیاء.  
(2) فی المصدر و نسخة بدل ش: من.  
(3) فی مصححة ن: یعلمه.  
(4) فی ش و المصدر: سبب تشاکل.  
(5) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و یلبس. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 36\*\*\*\*\*  
السماء بما یحدث الله (1) فی خلقه فیختطفها، ثم یهبط بها إلی الأرض، فیقذفها إلی الکاهن، فإذا قد زاد کلمات من عنده، فیخلط الحق بالباطل، فما أصاب الکاهن من خبر مما کان (2) یخبر به (3) فهو (4) ما أداه إلیه شیطانه مما سمعه و ما أخطأ فیه فهو من باطل ما زاد فیه، فمنذ منعت الشیاطین عن استراق السمع انقطعت الکهانة و الیوم إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبارا للناس (5) مما (6) یتحدثون به و ما یحدثونه (7) و الشیاطین تؤدی إلی الشیاطین ما یحدث فی البعد من الحوادث، من سارق سرق و من (8) قاتل قتل و من (9) غائب غاب و هم أیضا بمنزلة الناس (10) صدوق و کذوب … الخبر (11) و قوله علیه السلام : مع قذف فی قلبه یمکن أن یکون قیدا للأخیر و هو فطنة الروح، فتکون الکهانة بغیر قذف الشیاطین، کما هو ظاهر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی المصدر و هامش ص و خ: من الله.  
(2) عبارة: مما کان من ص و المصدر و هامشی م و ش.  
(3) لم ترد به فی ف، ن و م.  
(4) فی ن، م و ش: هو.  
(5) کذا فی ف، ن، خ و ع و المصدر و فی ص: أخبار الناس و فی ش: أخبار للناس.  
(6) فی ش: بما.  
(7) لم ترد و ما یحدثونه فی ن و ص و شطب علیها فی ف.  
(8) و (9) لم ترد من فی ف، ن، م و ص.  
(10) فی ص و المصدر: و هم بمنزلة الناس أیضا.  
(11) الاحتجاج 2: 81. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 37\*\*\*\*\*  
ما تقدم عن النهایة (1) و یحتمل أن یکون قیدا لجمیع الوجوه المذکورة، فیکون المراد ترکب أخبار الکاهن مما یقذفه الشیطان و ما یحدث (2) 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 (3)، قبل منع الشیاطین (4) عن استراق السمع (5). لکن (6) قوله علیه السلام : إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبارا للناس (7) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) تقدم فی الصفحة 33 - 34.  
(2) کذا فی ش و فی ف: و مما یحدثه و فی سائر النسخ: و ما یحدثه.  
(3) فی ش: البعث.  
(4) فی ع و ص: الشیطان.  
(5) المغرب 2: 237 و نقله عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 74.  
(6) کذا فی النسخ و الظاهر سقوط کلمة فی.  
(7) فی م، ص و ش: أخبار الناس. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 38\*\*\*\*\*  
و فی المروی عن الخصال: من تکهن، أو تکهن له فقد برئ من دین محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم (1) و قد تقدم روایة: أن الکاهن کالساحر و أن تعلم النجوم یدعو إلی الکهانة (2) 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؟ (3) فقال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
من مشی إلی ساحر أو کاهن أو کذاب یصدقه فیما یقول (4)، فقد کفر بما أنزل الله من کتاب، الخبر (5) (6) و ظاهر هذه الصحیحة أن الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم محرم مطلقا، سواء کان بالکهانة أو بغیرها، لأنه علیه السلام جعل المخبر بالشئ الغائب بین الساحر و الکاهن و الکذاب و جعل الکل حراما.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الخصال: 19، الحدیث 68 و الوسائل 12: 108، الباب 26 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(2) راجع المکاسب 1: 205 - 206.  
(3) لم ترد فنسأله فی ف، ن، خ، م و ع و فی المصدر: أفنسأله؟  
(4) فی المصدر: بما یقول.  
(5) کذا فی النسخ و الظاهر زیادة الخبر إذ الحدیث مذکور بتمامه.  
(6) مستطرفات السرائر (السرائر) 3: 593 و الوسائل 12: 109، الباب 26 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 39\*\*\*\*\*  
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 (1) و قد عرفت من النهایة أن المخبر عن الغائبات فی المستقبل کاهن و یخص باسم العراف (2) و یؤید ذلک: ما تقدم فی روایة الاحتجاج من قوله علیه السلام : لئلا یقع فی الأرض سبب یشاکل الوحی … الخ (3)، فإن ظاهره کون ذلک مبغوضا للشارع من أی سبب کان، فتبین من ذلک أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غیر النظر (4) 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 (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الفقیه 4: 6، ضمن حدیث المناهی و الوسائل 12: 108، الباب 26 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(2) راجع الصفحة 33 - 34.  
(3) راجع الصفحة 35.  
(4) کذا فی ف و خ و فی غیرهما: نظر.  
(5) مفاتیح الشرائع 2: 23. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 41\*\*\*\*\*

المسألة العشرون

المسألة العشرون:  
اللهو حرام، علی ما یظهر من المبسوط (1) و السرائر (2) و المعتبر (3) و القواعد (4) و الذکری (5) و الجعفریة (6) 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 (7) و نحوه بعینه عبارة السرائر (8) و قال فی المعتبر: قال علماؤنا: اللاهی بسفره کالمتنزه بصیده بطرا،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المبسوط 1: 136.  
(2) السرائر 1: 327.  
(3) المعتبر 2: 471.  
(4) القواعد (الطبعة الجدیدة) 1: 325.  
(5) الذکری: 258.  
(6) الرسالة الجعفریة (رسائل المحقق الکرکی) 1: 123.  
(7) و (8) تقدم التخریج عنهما. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 42\*\*\*\*\*  
لا یترخص، لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصیة (1)، انتهی و قال فی القواعد:  
الخامس من شروط القصر: إباحة السفر، فلا یرخص العاصی بسفره کتابع الجائر و المتصید لهوا (2)، انتهی و قال فی المختلف فی کتاب المتاجر: حرم الحلبی الرمی عن (3) قوس الجلاهق (4)، قال: و هذا الاطلاق لیس بجید، بل ینبغی تقییده باللهو و البطر (5) و قد صرح الحلی - فی مسألة اللعب بالحمام بغیر رهان - بحرمته و قال: إن اللعب بجمیع الأشیاء قبیح (6). ورده بعض: بمنع حرمة مطلق اللعب (7) و انتصر فی الریاض للحلی بأن ما دل علی قبح اللعب و ورد بذمه من الآیات و الروایات، أظهر من أن یخفی، فإذا ثبت القبح (8) ثبت النهی، ثم قال: و لو لا شذوذه بحیث کاد أن یکون مخالفا للإجماع لکان المصیر إلی قوله لیس بذلک البعید (9)، انتهی و لا یبعد أن یکون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) و (2) تقدم التخریج عنهما.  
(3) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: من.  
(4) راجع الکافی فی الفقه: 282.  
(5) المختلف 5: 18.  
(6) السرائر 2: 124.  
(7) راجع المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 323 و المستند 2: 636.  
(8) فی ش و المصدر: القبح و الذم.  
(9) الریاض 2: 430. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 43\*\*\*\*\*  
القول بحرمته مع دعوی کثرة الروایات، بل الآیات علی حرمة مطلق اللهو، لأجل النص علی الجواز فیه فی قوله علیه السلام : لا بأس بشهادة من یلعب بالحمام (1) و استدل فی الریاض أیضا - تبعا للمهذب (2) - علی حرمة المسابقة بغیر المنصوص علی (3) جوازه بغیر عوض، بما دل علی تحریم اللهو و اللعب، قال: لکونها منه بلا تأمل (4)، انتهی و الأخبار الظاهرة فی حرمة اللهو کثیرة جدا. منها: ما تقدم من قوله (5) فی روایة تحف العقول: و ما یکون منه و فیه الفساد محضا و لا یکون منه و لا فیه (6) شیء من وجوه الصلاح، فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة علیه (7) و منها: ما تقدم من روایة الأعمش، حیث عد فی الکبائر الاشتغال بالملاهی التی تصد عن ذکر الله کالغناء و ضرب الأوتار (8)،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 13: 349، الباب 3 من أبواب السبق، الحدیث 3.  
(2) لم یتعرض القاضی للاستدلال فی المهذب، نعم تعرض له الحلی فی المهذب البارع 3: 82.  
(3) فی ن بدل علی: و عدم.  
(4) الریاض 2: 41.  
(5) لم ترد من قوله فی ف.  
(6) کذا فی ش و فی م:  
و فی و فی غیرهما: و فیه.  
(7) تحف العقول: 335 - 336 و راجع المکاسب 1: 11.  
(8) الوسائل 11: 262، الباب 46 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 36 و راجع المکاسب 1: 290. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 44\*\*\*\*\*  
فإن الملاهی جمع الملهی مصدرا، أو الملهی (1) وصفا، لا الملهاة آلة، لأنه لا یناسب التمثیل بالغناء و نحوها - فی عد الاشتغال بالملاهی من الکبائر - روایة العیون الواردة فی الکبائر (2) 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 (3) و منها: قوله علیه السلام فی جواب من خرج فی السفر یطلب (4) الصید بالبزاة و الصقور: إنما خرج فی لهو، لا یقصر (5) و منها: ما تقدم فی روایة الغناء فی حدیث الرضا علیه السلام فی جواب من سأله عن السماع، فقال (6) : إن لأهل الحجاز فیه رأیا و هو فی حیز اللهو (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی خ و ع: و الملهی و وردت العبارة فی ف هکذا: جمع الملهی مصدرا، أو الملهی و الملهی وصفا.  
(2) عیون أخبار الرضا علیه السلام 2: 127، ذیل الحدیث الأول و الوسائل 11: 261، الباب 46 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 33.  
(3) الوسائل 12: 235، الباب 100 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 15 و راجع المکاسب 1: 373.  
(4) فی ف و ن: لطلب.  
(5) الوسائل 5: 511، الباب 9 من أبواب صلاة المسافر، الحدیث الأول.  
(6) فی ما عدا ف زیادة: قال.  
(7) الوسائل 12: 229، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 19، راجع  
و المکاسب 1: 289. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 45\*\*\*\*\*  
و قوله علیه السلام - فی رد من زعم أن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم رخص فی أن یقال: جئناکم جئناکم (1) … الخ - : کذبوا، إن الله یقول: \* (لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا … ) \* إلی آخر الآیتین (2) و منها: ما دل علی أن اللهو من الباطل (3) بضمیمة ما یظهر منه حرمة الباطل، کما تقدم فی روایات الغناء (4). ففی بعض الروایات: کل لهو المؤمن من الباطل (5) ما خلا ثلاثة: المسابقة و ملاعبة الرجل أهله … الخ (6) و فی روایة علی بن جعفر علیه السلام ، عن أخیه، قال: سألته عن اللعب بالأربعة عشر و شبهه‌ا، قال: لا نستحب (7) شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی (8).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی خ، م، ع و ص: حیاکم حیاکم.  
(2) الوسائل 12: 228، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 15 و تقدم فی المکاسب 1: 288 و الآیتان من سورة الأنبیاء: 17 - 18.  
(3) کروایة عبد الأعلی و غیرها المؤمی إلیها فی أول البحث عن الغناء، راجع المکاسب 1: 288 - 290.  
(4) راجع المکاسب 1: 288 - 289.  
(5) فی ف و خ و نسخة بدل ع و ش: باطل.  
(6) الوسائل 13: 347، الباب الأول من أبواب السبق، الحدیث 5 و فیه: کل لهو المؤمن باطل إلا فی ثلاث: فی تأدیبه الفرس و رمیه عن قوسه و ملاعبته امرأته.  
(7) فی ف و ص: لا تستحب.  
(8) مسائل علی بن جعفر: 162، الحدیث 252 و الوسائل 12: 235، الباب 100 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 14 و تقدم فی المکاسب 1: 383. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 46\*\*\*\*\*  
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 (1) (2) فإن فیه إشارة إلی أن المناط هو مطلق التلهی و التلذذ و یؤیده ما تقدم (3) 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 (4). نعم، صرح العلامة فی التذکرة بحرمة المسابقة علی جمیع الملاعب کما تقدم نقل کلامه فی مسألة القمار (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) 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.  
(2) الوسائل 12: 233، الباب 100 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5.  
(3) راجع المکاسب 1: 380.  
(4) راجع المکاسب 1: 383.  
(5) التذکرة 2: 354 و راجع المکاسب 1: 381. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 47\*\*\*\*\*  
هذا و لکن الإشکال فی معنی اللهو، فإنه إن ارید به مطلق اللعب کما یظهر من الصحاح (1) و القاموس (2)، فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السیرة، فإن اللعب هی (3) الحرکة لا لغرض عقلائی (4) و (5) لا خلاف ظاهرا فی عدم حرمته علی الاطلاق. نعم، لو خص اللهو بما یکون عن (6) 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 (7) 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 (8) و لکن مقتضی (9)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) صحاح اللغة 6: 2487، مادة: لها.  
(2) القاموس المحیط 4: 388، مادة: لها.  
(3) فی غیر ش: و هی.  
(4) فی خ، م، ع و ص: عقلانی و فی ف، ن، خ، م و ع زیادة: لعب.  
(5) الواو مشطوب علیها فی ص.  
(6) فی غیر ف: من.  
(7) فی خ، م، ع و ص: عقلانی.  
(8) کما تقدم عن الصحاح و القاموس.  
(9) فی خ: یقتضی و فی ن، م، ع و ص: یقضی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 48\*\*\*\*\*  
تعاطفهما فی غیر موضع من الکتاب العزیز (1) تغایرهما و لعلهما من قبیل الفقیر و المسکین (2) 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) \* (3) الآیة، بیان ملاذ الدنیا علی ترتیب تدرجه فی العمر و قد جعلوا لکل واحد منها ثمان سنین (4) و کیف کان، فلم أجد من أفتی بحرمة اللعب عدا الحلی علی ما عرفت من کلامه (5) 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 (6) عن أبی الحسن الرضا علیه السلام : أن السماع فی حیز اللهو و الباطل، أما سمعت قول الله  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کما فی سورة الأنعام:  
32 و العنکبوت: 64 و محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
36 و الحدید:  
20 و غیرها.  
(2) من هنا إلی أول بحث النمیمة ساقط من ف.  
(3) الحدید:  
20.  
(4) لم نعثر علیه بعینه، انظر تفسیر الصافی 5: 137 و التفسیر الکبیر 30: 233، ذیل الآیة المذکورة.  
(5) فی الصفحة 42.  
(6) تقدمت فی المکاسب 1: 289. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 49\*\*\*\*\*  
تعالی: \* (و إذا مروا باللغو مروا کراما) \* (1) (2) و نحوها روایة أبی أیوب (3)، 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 (4) و فی وصیة النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لأبی ذر رضی الله عنه: إن الرجل لیتکلم بالکلمة فیضحک الناس فیهوی ما بین السماء و الأرض (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الفرقان: 72.  
(2) الوسائل 12: 229، الباب 99 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 19.  
(3) الوسائل 12: 236، الباب 101 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(4) الوسائل 11: 520، الباب 41 من أبواب الأمر و النهی، الحدیث 8.  
(5) الوسائل 8: 577، الباب 140 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 4 و فیه: إن الرجل لیتکلم بالکلمة فی المجلس لیضحکهم بها فیهوی فی جهنم ما بین السماء و الأرض. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 51\*\*\*\*\*

المسألة الحادیة و العشرون

المسألة الحادیة و العشرون:  
مدح من لا یستحق المدح، أو یستحق الذم. ذکره العلامة فی المکاسب المحرمة (1) و الوجه فیه واضح من جهة قبحه عقلا و یدل علیه من الشرع قوله تعالی: \* (ولا ترکنوا إلی الذین ظلموا فتمسکم النار) \* (2) و عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم - فیما رواه الصدوق - : من عظم صاحب دنیا (3) و أحبه طمعا فی دنیاه، سخط الله علیه و کان فی درجته مع قارون فی التابوت الأسفل من النار (4) و فی النبوی الآخر الوارد فی حدیث المناهی: من مدح سلطان  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) التذکرة 1: 582 و القواعد 1: 121 و التحریر 1: 161.  
(2) هود:  
113.  
(3) فی ش: الدنیا.  
(4) عقاب الأعمال: 331 و الوسائل 12: 131، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 14 مع اختلاف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 52\*\*\*\*\*  
جائرا، أو تخفف و (1) تضعضع له طمعا فیه، کان قرینه فی النار (2) و مقتضی هذه الأدلة حرمة المدح طمعا فی الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد فی عدة أخبار: أن شرار الناس الذین یکرمون اتقاء شرهم (3).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ن و المصدر و فی سائر النسخ: أو.  
(2) الوسائل 12: 133، الباب 43 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و انظر الفقیه 4: 11 حدیث المناهی.  
(3) راجع الوسائل 11: 326، الباب 70 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 7 و 8 و الخصال 1: 14، الحدیث 49 و المستدرک 12: 77، الباب 70 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 1، 2، 4 و 6. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 53\*\*\*\*\*

المسألة الثانیة و العشرون

المسألة الثانیة و العشرون:  
معونة الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة و هو (1) من الکبائر، فعن کتاب الشیخ ورام بن أبی فراس، قال: قال علیه السلام : من مشی إلی ظالم لیعینه و هو یعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام. قال: و قال علیه السلام : إذا کان یوم القیامة ینادی مناد:  
أین الظلمة، أین أعوان الظلمة، أین أشباه الظلمة حتی من بری لهم قلما أو لاق لهم دواة، فیجتمعون فی تابوت من حدید، ثم یرمی بهم فی جهنم (2) و فی النبوی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
من علق سوطا بین یدی سلطان جائر جعلها (3) الله حیة طولها سبعون (4) ألف ذراع، فیسلطها (5) الله علیه  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ن: و هی.  
(2) تنبیه الخواطر (مجموعة ورام) 1: 62 و الوسائل 12: 131، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 15 و 16.  
(3) فی عقاب الأعمال: جعله الله.  
(4) فی عقاب الأعمال: ستون.  
(5) فی ن، خ، م، ع و ص: فیسلط و فی الوسائل و نسخة بدل ش: فیسلطه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 54\*\*\*\*\*  
فی نار جهنم خالدا فیها مخلدا (1) و أما معونتهم فی غیر المحرمات، فظاهر کثیر من الأخبار حرمتها أیضا کبعض ما تقدم و قول الصادق علیه السلام - فی روایة یونس بن یعقوب - : لا تعنهم علی بناء مسجد (2) و قوله علیه السلام : ما احب أنی عقدت لهم عقدة، أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها، لا (3) و لا مدة بقلم، إن أعوان الظلمة یوم القیامة فی سرادق من نار حتی یفرغ الله من الحساب (4) (5). لکن المشهور عدم الحرمة، حیث قیدوا المعونة المحرمة بکونها فی الظلم و الأقوی التحریم مع عد الشخص من الأعوان، فإن مجرد إعانتهم علی بناء المسجد لیست محرمة، إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له 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 الظلمة (6) و قول  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 131، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 14 و راجع عقاب الأعمال: 284.  
(2) الوسائل 12: 129، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 8.  
(3) لم ترد لا فی ن، خ و ع.  
(4) فی المصدر و نسخة بدل ش: حتی یحکم الله بین العباد.  
(5) الوسائل 12: 129، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(6) راجع الوسائل 12: 127، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 55\*\*\*\*\*  
أبی عبد الله علیه السلام - فی روایة الکاهلی - : من سود اسمه فی دیوان ولد سابع (1) حشره الله یوم القیامة خنزیرا (2) و قوله علیه السلام : ما اقترب عبد من سلطان جائر (3) إلا تباعد من الله (4) 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 (5) و أما العمل له فی المباحات لاجرة أو تبرعا، من غیر أن یعد معینا له فی ذلک، فضلا من أن یعد من أعوانه، فالأولی عدم الحرمة، للأصل و عدم الدلیل عدا ظاهر بعض الأخبار، مثل روایة ابن أبی یعفور، قال: کنت عند أبی عبد الله علیه السلام إذ دخل علیه رجل من أصحابنا (6) فقال له: جعلت فداک (7)، ربما أصاب الرجل منا الضیق و الشدة فیدعی إلی البناء یبنیه، أو النهر یکریه، أو المسناة یصلحها، فما تقول فی ذلک؟ فقال أبو عبد الله علیه السلام : ما احب أنی عقدت  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) مقلوب عباس.  
(2) الوسائل 12: 130، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 9.  
(3) لم ترد جائر فی ن، خ، م و ع و وردت فی ص فی الهامش.  
(4) الوسائل 12: 130، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 12.  
(5) الوسائل 12: 130، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 13.  
(6) لم ترد من أصحابنا فی خ، م، ن، ع و ص.  
(7) لم ترد جعلت فداک فی خ، م، ن، ع و ص. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 56\*\*\*\*\*  
لهم عقدة أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها … إلی آخر ما تقدم (1) و روایة محمد بن عذافر عن أبیه، قال: قال لی أبو عبد الله علیه السلام : یا عذافر بلغنی أنک تعامل أبا أیوب و أبا الربیع، فما حالک إذا نودی بک فی أعوان الظلمة؟ قال: فوجم (2) أبی، فقال له (3) أبو عبد الله علیه السلام - لما رأی ما أصابه - : أی عذافر إنما خوفتک بما خوفنی الله عز و جل به. قال محمد:  
فقدم أبی فما زال مغموما مکروبا حتی مات (4) و روایة صفوان بن مهران الجمال، قال: دخلت علی أبی الحسن الأول (5) علیه السلام ، فقال لی: یا صفوان کل شیء منک حسن جمیل ما خلا شیئا واحدا، فقلت: جعلت فداک، أی شیء؟ قال علیه السلام : إکراؤک جمالک من هذا الرجل - یعنی هارون (6) - ، قلت: و الله ما أکریته أشرا و لا بطرا و لا لصید (7) و لا للهو (8) و لکن أکریته لهذا الطریق - یعنی طریق مکة - و لا أتولاه بنفسی و لکن أبعث معه غلمانی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی الصفحة 54.  
(2) فی خ، م، ع و ص: ففزع.  
(3) لم ترد له فی ن، خ، م و ع.  
(4) الوسائل 12: 128، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3.  
(5) لم ترد الأول فی خ، م و ع.  
(6) فی ش زیادة: الرشید.  
(7) فی الوسائل: للصید.  
(8) فی ع و ص: و لا لهو. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 57\*\*\*\*\*  
فقال لی: یا صفوان، أیقع کراؤک علیهم؟ قلت: نعم، جعلت فداک. قال: أتحب بقاءهم حتی یخرج کراؤک؟ قلت: نعم. قال: من (1) أحب بقاءهم فهو منهم و من کان منهم کان وروده إلی النار. قال صفوان: فذهبت و بعت (2) جمالی عن آخرها، فبلغ ذلک إلی (3) هارون، فدعانی فقال لی: یا صفوان، بلغنی أنک بعت جمالک؟ قلت: نعم. قال: و لم؟ قلت: أنا شیخ کبیر و أن الغلمان لا یقومون (4) بالأعمال. فقال: هیهات هیهات، إنی لأعلم من أشار علیک بهذا (5)، إنما أشار علیک (6) بهذا موسی بن جعفر. قلت: ما لی (7) و لموسی بن جعفر. قال: دع هذا عنک و الله لولا (8) حسن صحبتک لقتلتک (9) و ما ورد فی تفسیر الرکون إلی الظالم:  
من أن الرجل یأتی السلطان فیحب بقاءه إلی أن یدخل یده فی کیسه فیعطیه (10) و غیر ذلک مما ظاهره وجوب التجنب عنهم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ص: فمن.  
(2) فی ش و الوسائل: فبعت.  
(3) لم ترد إلی فی ن، خ، م و ع.  
(4) فی الوسائل و نسخة بدل ص و ش: لا یفون.  
(5) عبارة: إنی لأعلم من أشار إلیک بهذا من ش و المصدر.  
(6) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: إلیک.  
(7) فی خ: فمالی.  
(8) فی ص و الوسائل: فوالله لولا و فی خ، ن، م و ع: فلولا.  
(9) الوسائل 12: 131، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 17.  
(10) راجع الوسائل 12: 133، الباب 44 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 58\*\*\*\*\*  
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 (1) الظلمة أنفسهم (2) 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 (3) بها النار (4). لکن الإنصاف: أن شیئا مما ذکر لا ینهض دلیلا لتحریم العمل لهم علی غیر جهة المعونة. أما الروایة الاولی (5)، 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ن، خ، م و ع: من.  
(2) حکاه الشیخ البهائی فی الأربعین حدیثا: 239.  
(3) کذا فی ن و الوسائل و فی سائر النسخ: تستحق.  
(4) الوسائل 12: 138، الباب 45 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 12 و انظر تفسیر العیاشی 1: 238، الحدیث 110.  
(5) لم ترد الاولی فی خ، م، ع و ص و وردت فی ن تصحیحا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 59\*\*\*\*\*  
و کذلک یقال فی روایة عذافر، مع احتمال أن تکون (1) 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 (2) من أعوانهم و المنسوبین إلیهم، بأن یقال: هذا خیاط السلطان و هذا معماره و أما ما عدا ذلک فلا دلیل معتبر علی تحریمه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ص و فی سائر النسخ: یکون.  
(2) فی ش: معهم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 61\*\*\*\*\*

المسألة الثالثة و العشرون

المسألة الثالثة و العشرون:  
النجش - بالنون المفتوحة و الجیم الساکنة، أو المفتوحة - حرام، لما فی النبوی (1) - المنجبر بالاجماع المنقول عن جامع المقاصد (2) و المنتهی (3) - من لعن الناجش و المنجوش له (4) و قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
و لا تناجشوا (5) و یدل علی قبحه: العقل، لأنه غش و تلبیس و إضرار و هو کما عن جماعة (6) : أن یزید الرجل فی ثمن السلعة و هو لا یرید شراءها، لیسمعه غیره فیزید لزیادته، بشرط المواطاة مع  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 337، الباب 49 من أبواب آداب التجارة، الحدیث 2.  
(2) جامع المقاصد 4: 39.  
(3) منتهی المطلب 2: 1004.  
(4) لم ترد له فی خ، م، ع و ص.  
(5) الوسائل 12: 338، الباب 49 من أبواب آداب التجارة، الحدیث 4.  
(6) انظر: جامع المقاصد 4: 39 و مجمع الفائدة 8: 136 و الجواهر 22: 476. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 62\*\*\*\*\*  
البائع، أو لا بشرطها، کما حکی عن بعض (1) و حکی (2) 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 (3).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) جامع المقاصد 4: 39.  
(2) حکاه کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 31 و فیه: و فسر أیضا بأن یمدح السلعة فی البیع …  
(3) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة  
(4: 106) عن المحقق و العلامة و غیرهما، انظر الشرائع 2: 21 و المختصر النافع 1: 120 و الإرشاد 1: 359 و التنقیح 2: 40 - 41. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 63\*\*\*\*\*

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 (1) 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) \* (2) و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قیل (3) : و هی المرادة (4) بقوله تعالی: \* (والفتنة أکبر من القتل) \* (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع المصباح المنیر 2: 626، مادة: نم و مجمع البحرین 6: 180، مادة: نمم.  
(2) الرعد:  
25.  
(3) قاله کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 20 و فیه: و هی المعنیة بقوله تعالی: \* (والفتنة أکبر من القتل) \* و انظر الجواهر 22: 73.  
(4) کذا فی ف و فی سائر النسخ: المراد.  
(5) البقرة: 217. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 64\*\*\*\*\*  
و قد تقدم فی باب السحر (1) قوله علیه السلام - فی ما رواه فی الاحتجاج فی وجوه السحر - : و إن من أکبر السحر النمیمة، یفرق بها بین المتحابین (2) و عن عقاب الأعمال، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
من مشی فی نمیمة بین اثنین (3) سلط الله علیه فی قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله علیه تنینا أسود ینهش لحمه حتی یدخل النار (4) و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنة (5) و یدل علی حرمتها - مع کراهة المقول عنه لإظهار القول عند المقول فیه - جمیع ما دل علی حرمة الغیبة و یتفاوت عقوبته بتفاوت ما یترتب علیها من المفاسد و قیل: إن حد النمیمة بالمعنی الأعم کشف ما یکره کشفه، سواء کرهه المنقول عنه أم المنقول إلیه، أم کرهه ثالث و سواء کان الکشف بالقول أم بغیره من الکتابة و الرمز و الإیماء و سواء کان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء کان ذلک عیبا و نقصانا علی المنقول عنه  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع المکاسب 1: 265.  
(2) الاحتجاج 2: 82.  
(3) فی ش: الاثنین.  
(4) عقاب الأعمال: 335، (باب مجمع عقوبات الأعمال) و الوسائل 8: 618، الباب 164 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 6.  
(5) الوسائل 8: 616، الباب 164 من أبواب أحکام العشرة و المستدرک 9: 149 الباب 44 من أبواب أحکام العشرة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 65\*\*\*\*\*  
أم لا، بل حقیقة النمیمة إفشاء السر و هتک الستر عما یکره کشفه (1)، انتهی موضع الحاجة. ثم إنه قد یباح ذلک (2) لبعض المصالح التی هی آکد من مفسدة إفشاء السر، کما تقدم فی الغیبة (3)، بل قیل: إنها قد تجب لإیقاع الفتنة بین المشرکین (4)، لکن الکلام فی النمیمة علی المؤمنین.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع المحجة البیضاء 5: 277.  
(2) فی ف: بعض ذلک.  
(3) راجع المکاسب 1: 351 (الصور التی رخص فیها الغیبة لمصلحة أقوی).  
(4) قاله صاحب الجواهر فی الجواهر 22: 73 و السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 68. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 67\*\*\*\*\*

المسألة الخامسة و العشرون

المسألة الخامسة و العشرون:  
النوح بالباطل، ذکره فی المکاسب المحرمة الشیخان (1) و سلار (2) و الحلی (3) و المحقق (4) و من تأخر عنه (5) و الظاهر حرمته من حیث الباطل، یعنی الکذب و إلا فهو فی نفسه لیس بمحرم و علی هذا التفصیل دل غیر واحد من الأخبار (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المقنعة: 588 و النهایة: 365.  
(2) المراسم:  
170.  
(3) السرائر 2: 222.  
(4) الشرائع 2: 10.  
(5) کالعلامة فی الإرشاد 1: 357 و القواعد:  
121 و غیرهما و الشهید فی الدروس 3: 162 - 163.  
(6) راجع الوسائل 12: 90، الباب 17 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6 و 9 و المستدرک 13: 93، الباب 15 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 68\*\*\*\*\*  
و ظاهر المبسوط (1) و ابن حمزة (2) التحریم مطلقا کبعض الأخبار (3) و کلاهما محمولان علی المقید، جمعا.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المبسوط 1: 189.  
(2) الوسیلة: 69.  
(3) راجع الوسائل 12: 91، الباب 17 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 12. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 69\*\*\*\*\*

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 (1) فی روایة تحف العقول، من قوله: و أما وجه الحرام من الولایة: فولایة الوالی الجائر و ولایة ولاته، فالعمل (2) 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 (3) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع المکاسب 1: 6 و 7.  
(2) کذا فی ش و مصححة ن و فی غیرهما: و العمل.  
(3) فی هامش م:  
لهم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 70\*\*\*\*\*  
و المیتة … الخبر (1) و فی روایة زیاد بن أبی سلمة: أهون ما یصنع الله عز و جل بمن تولی لهم عملا، أن یضرب علیه (2) سرادق (3) من نار إلی أن یفرغ الله من حساب الخلائق (4) (5). ثم إن ظاهر الروایات کون الولایة محرمة بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصیة علیها (6) 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 (7) 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 (8) فی بعض هذه الولایات، فقال: ما کنت لأفعل، فانصرفت إلی منزلی فتفکرت (9) : ما أحسبه أنه منعنی إلا مخافة أن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) تحف العقول: 331 و الوسائل 12: 55 الباب 2 من أبواب ما یکتسب به.  
(2) فی غیر ش: أن یضرب الله علیه.  
(3) ما أثبتناه من المصادر الحدیثیة و فی النسخ: سرادقا.  
(4) فی نسخة بدل ش: الخلق.  
(5) الوسائل 12: 140، الباب 46 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 9.  
(6) فی النسخ: علیه.  
(7) فی ف: خبرنی.  
(8) فی غیر ن و ش: فادخلت.  
(9) فی ص و المصدر زیادة: فقلت. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 71\*\*\*\*\*  
أظلم أو أجور و الله لآتینه و أعطینه (1) الطلاق و العتاق و الأیمان المغلظة (2) أن لا أجورن علی أحد و لا أظلمن و لأعدلن. قال: فأتیته، فقلت: جعلت فداک إنی فکرت فی إبائک علی و ظننت أنک إنما منعتنی (3) مخافة أن أظلم أو أجور و إن کل امرأة لی طالق و کل مملوک لی حر (4) إن ظلمت أحدا، أو جرت علی أحد (5) و إن (6) لم أعدل. قال: فکیف (7) قلت؟ فأعدت علیه الأیمان، فنظر (8) إلی السماء و قال: تنال هذه (9) السماء أیسر علیک من ذلک (10) (11)، بناء علی أن المشار إلیه هو العدل و ترک الظلم و یحتمل أن یکون هو الترخص فی الدخول.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ص و المصدر: و لاعطینه.  
(2) فی ف: الغلیظة.  
(3) فی هامش ص و المصدر زیادة: و کرهت ذلک.  
(4) فی ش زیادة: و علی و فی الوسائل: و علی و علی و فی الکافی: علی و علی.  
(5) فی المصدر و نسخة بدل ش: علیه.  
(6) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: بل إن.  
(7) فی المصدر: کیف.  
(8) فی المصدر و نسخة بدل ش: فرفع رأسه.  
(9) فی المصدر و نسخة بدل ش: تناول و لم ترد هذه فی المصدر.  
(10) فی غیر ش زیادة: الخبر.  
(11) الکافی 5: 107، الحدیث 9 و عنه الوسائل 12: 136، الباب 45 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4، مع حذف بعض فقراته. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 72\*\*\*\*\*  
ثم إنه یسوغ الولایة المذکورة أمران: أحدهما - القیام بمصالح العباد، بلا خلاف، علی الظاهر المصرح به فی المحکی (1) عن بعض، حیث قال: إن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمکن معه من إیصال الحق لمستحقه، بالاجماع و السنة الصحیحة و قوله تعالی: \* (اجعلنی علی خزائن الأرض) \* (2) و یدل علیه - قبل الاجماع - : أن الولایة إن کانت محرمة لذاتها، کان (3) ارتکابها 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 (4) و عن عقاب الأعمال: و من تولی عرافة قوم و لم یحسن فیهم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی م:  
و المحکی.  
(2) فقه القرآن، للراوندی 2: 24، (باب المکاسب المحظورة و المکروهة) و الآیة من سورة یوسف: 55.  
(3) کذا فی النسخ و فی هامش ش: جاز - ظ.  
(4) الفقیه 4: 18، ذیل الحدیث 4968 و الوسائل 12: 136 الباب 45 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6 و فیهما: هوی به. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 73\*\*\*\*\*  
حبس علی شفیر جهنم بکل (1) یوم ألف سنة و حشر و یداه مغلولتان (2) إلی عنقه، فإن کان (3) قام فیهم بأمر الله أطلقه الله و إن کان ظالما هوی به فی نار جهنم سبعین خریفا (4) 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 (5) و روایة زیاد بن أبی سلمة عن موسی بن جعفر (6) علیه السلام : یا زیاد لئن اسقط من شاهق (7) فأتقطع (8) قطعة قطعة أحب إلی من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: لکل.  
(2) کذا فی النسخ و فی المصدر: و یده مغلولة.  
(3) لم ترد کان فی م و ش.  
(4) عقاب الأعمال: 288 (باب مجمع عقوبات الأعمال) و الوسائل 12: 137، الباب 45 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7.  
(5) أمالی الصدوق: 203، المجلس 43 و عنه الوسائل 12: 140، الباب 46 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7.  
(6) کذا فی ش و فی غیره: عن الصادق.  
(7) کذا فی النسخ و فی الوسائل و نسخة بدل ش: حالق و فی الکافی: جالق.  
(8) کذا فی ن، ش و المصدر و فی سائر النسخ: فانقطع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 74\*\*\*\*\*  
أن أتولی لأحد منهم (1) عملا أو أطأ بساط رجل منهم، إلا لماذا؟ قلت: لا أدری، جعلت فداک. قال: إلا لتفریج کربة عن مؤمن (2)، أو فک أسره، أو قضاء دینه (3) و روایة علی بن یقطین: إن لله تبارک و تعالی مع السلطان أولیاء یدفع (4) بهم عن أولیائه (5). قال الصدوق (6) : و فی خبر آخر: اولئک عتقاء الله من النار (7). قال: و قال الصادق علیه السلام : کفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان (8) و عن المقنع (9) : سئل أبو عبد الله علیه السلام عن رجل یحب آل محمد و هو فی دیوان هؤلاء، فیقتل (10) تحت رایتهم، قال: یحشره الله علی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و المصدر و نسخة بدل ص و فی سائر النسخ: أتولی لهم.  
(2) کذا فی مصححة ص و المصدر و فی سائر النسخ: کربة مؤمن.  
(3) الوسائل 12: 140، الباب 46 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 9.  
(4) کذا فی ف و نسخة بدل م و المصدر و فی سائر النسخ: من یدفع.  
(5) الوسائل 12: 139، الباب 46 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و انظر الفقیه 3: 176، الحدیث 3664.  
(6) لم ترد الصدوق فی غیر ن و ش.  
(7) الفقیه 3: 176، الحدیث 3665 و الوسائل 12: 139، الباب 46 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(8) المصدران السابقان، الفقیه: الحدیث 3666 و الوسائل: الحدیث 3.  
(9) فی ف زیادة: قال.  
(10) کذا فی ن و المصدر و فی سائر النسخ: یقتل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 75\*\*\*\*\*  
نیته (1) … إلی غیر ذلک و ظاهرها إباحة الولایة من حیث هی مع المواساة و الإحسان بالإخوان، فیکون نظیر الکذب فی الإصلاح و ربما یظهر من بعضها (2) الاستحباب و ربما یظهر من بعضها أن الدخول أولا غیر جائز إلا أن الإحسان إلی الإخوان کفارة له، کمرسلة الصدوق المتقدمة و فی ذیل روایة زیاد بن أبی سلمة المتقدمة: فإن (3) و لیت شیئا من أعمالهم فأحسن إلی إخوانک یکون (4) واحدة (5) بواحدة (6) و الأولی أن یقال: إن الولایة الغیر المحرمة: منها: ما یکون (7) مرجوحة و هی ولایة من (8) تولی لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان فی خلال ذلک إلی المؤمنین و دفع الضر عنهم، ففی روایة أبی بصیر: ما من جبار إلا و معه مؤمن یدفع الله به عن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المقنع (الجوامع الفقهیة) : 31 و الوسائل 12: 139، الباب 46 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(2) کصحیحة زید الشحام و روایة علی بن یقطین المتقدمتین.  
(3) فی ش: و إن.  
(4) کلمة یکون مشطوب علیها فی ص و لم ترد فی المصدر.  
(5) فی ص و المصدر: فواحدة.  
(6) الوسائل 12: 140، الباب 46 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 9.  
(7) کذا فی النسخ و هکذا فی ما یلیه.  
(8) کذا فی ش و فی سائر النسخ: و هو من. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 76\*\*\*\*\*  
المؤمنین و هو أقلهم حظا فی الآخرة، لصحبة الجبار (1) و منها: ما یکون مستحبة و هی ولایة من (2) لم یقصد بدخوله إلا الإحسان إلی المؤمنین، فعن رجال الکشی فی ترجمة محمد بن اسماعیل بن بزیع عن أبی الحسن الرضا علیه السلام : قال: إن لله تعالی فی أبواب الظلمة من نور الله به البرهان و مکن له فی البلاد، لیدفع (3) بهم عن أولیائه و یصلح الله (4) بهم امور المسلمین، إلیهم (5) ملجأ المؤمنین من الضر (6) و إلیهم مرجع ذوی الحاجة (7) من شیعتنا، بهم یؤمن الله روعة المؤمنین فی دار الظلمة (8)، اولئک المؤمنون حقا، اولئک امناء (9) الله فی أرضه، اولئک نور الله فی رعیته یوم القیامة و یزهر (10) نورهم لأهل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 134، الباب 44 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4.  
(2) کذا فی ش و فی سائر النسخ: و هو من.  
(3) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: فیدفع.  
(4) من ش و المصدر.  
(5) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: لأنهم.  
(6) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: الضرر.  
(7) فی ف: یرجع ذو الحاجة و فی نسخة بدل ش و المصدر: یفزع ذو الحاجة.  
(8) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: الظلم.  
(9) کذا فی ف و ش و المصدر و فی سائر النسخ: منار.  
(10) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: اولئک نور الله فی رعیتهم و یزهر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 77\*\*\*\*\*  
السماوات کما یزهر نور الکواکب الدریة (1) لأهل الأرض، اولئک من (2) نورهم یوم القیامة (3) تضئ القیامة (4)، خلقوا - و الله - للجنة و خلقت (5) الجنة لهم فهنیئا لهم (6)، ما علی أحدکم أن لو شاء لنال هذا کله. قلت: بماذا، جعلت فداک؟ قال: یکون معهم فیسرنا بإدخال السرور علی المؤمنین من شیعتنا (7)، فکن منهم (8) یا محمد (9) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد الدریة فی غیر ش و المصدر و فی ف: یزهر الکواکب الزهر.  
(2) لم ترد من فی ش.  
(3) کذا فی النسخ و فی المصدر: نور القیامة.  
(4) فی ش: منه القیامة و فی المصدر: یضئ منهم یوم القیامة.  
(5) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و خلق.  
(6) عبارة فهنیئا لهم من ش و المصدر.  
(7) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: بإدخال السرور علی شیعتنا.  
(8) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: معهم.  
(9) لم نقف علیه فی رجال الکشی و نسبه إلیه فی الجواهر (22: 161) أیضا، نعم ورد الحدیث فی رجال النجاشی: 331، ذیل ترجمة محمد بن اسماعیل ابن بزیع (رقم 893)، مع اختلاف فی بعض الألفاظ. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 78\*\*\*\*\*  
مرغب فیه و ربما بلغ حد الوجوب، لما فی ذلک من التمکن من الأمر (1) 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 (2) التوصل إلی إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و قسمة الأخماس و الصدقات فی أربابها وصلة الإخوان و لا یکون [فی] (3) جمیع ذلک (4) مخلا بواجب و لا فاعلا لقبیح، فإنه یستحب (5) له أن یتعرض لتولی الأمر من قبله (6)، 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 (7) و فی الشرائع: و لو أمن من ذلک - أی اعتماد ما یحرم - و قدر علی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر (8) استحبت (9).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و ش و المصدر و فی سائر النسخ: من التمکن بالأمر.  
(2) کذا فی ف و المصدر و مصححة م و فی سائر النسخ: أمکن.  
(3) من المصدر.  
(4) فی ش: مع ذلک و کتب فی ص فوق جمیع: مع.  
(5) کذا فی المصدر و فی ف: المستحب و فی ن، خ، م، ع و ص: استحب و فی ش: لیستحب.  
(6) النهایة: 356.  
(7) السرائر 2: 202.  
(8) عبارة و النهی عن المنکر من ش و المصدر.  
(9) الشرائع 2: 12. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 79\*\*\*\*\*  
قال فی المسالک - بعد أن اعترف أن مقتضی ذلک وجوبها - : و لعل و جه عدم الوجوب کونه بصورة النائب عن الظالم (1) و عموم النهی عن الدخول معهم و تسوید الاسم فی دیوانهم، فإذا لم یبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب (2) و لا یخفی ما فی ظاهره من الضعف کما اعترف به غیر واحد (3)، لأن الأمر بالمعروف واجب، فإذا لم یبلغ ما ذکره - من کونه بصورة النائب … إلی آخر ما ذکره - حد المنع، فلا مانع من (4) الوجوب المقدمی للواجب و یمکن توجیهه بأن نفس الولایة قبیح محرم، لأنها توجب إعلاء کلمة الباطل و تقویة شوکته، فإذا عارضها قبیح آخر و هو ترک الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و لیس أحدهما أقل قبحا من الآخر، فللمکلف فعلها، تحصیلا لمصلحة الأمر بالمعروف و ترکها دفعا لمفسدة تسوید الاسم فی دیوانهم الموجب لإعلاء کلمتهم و قوة شوکتهم. نعم، یمکن الحکم باستحباب اختیار أحدهما لمصلحة لم تبلغ حد الإلزام حتی یجعل أحدهما أقل قبحا، لیصیر واجبا و الحاصل: أن جواز الفعل و الترک هنا لیس من باب عدم جریان  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد عن الظالم فی ف.  
(2) المسالک 3: 138 - 139.  
(3) منهم صاحب المسالک نفسه، حیث قال بعد التوجیه المذکور: و لا یخفی ما فی هذا التوجیه و السید المجاهد فی المناهل: 316.  
(4) فی ف: عن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 80\*\*\*\*\*  
دلیل قبح الولایة و تخصیص دلیله بغیر هذه الصورة (1)، بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترک الأمر بالمعروف، فللمکلف ملاحظة کل منهما و العمل بمقتضاه، نظیر تزاحم الحقین فی غیر هذا (2) المقام. هذا ما (3) أشار إلیه الشهید بقوله: لعموم النهی … الخ (4) و فی الکفایة: أن الوجوب فی ما نحن فیه حسن لو ثبت کون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غیر مشروط بالقدرة، فیجب علیه تحصیلها من باب المقدمة و لیس بثابت (5) و هو ضعیف، لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحالیة العرفیة کاف، مع إطلاق أدلة الأمر بالمعروف السالم عن التقیید بما عدا القدرة العقلیة المفروضة فی المقام. نعم، ربما یتوهم انصراف الإطلاقات الواردة (6) إلی القدرة العرفیة الغیر المحققة فی المقام، لکنه تشکیک ابتدائی لا یضر بالإطلاقات و أضعف منه ما ذکره بعض (7) - بعد الاعتراض علی ما فی المسالک  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ش زیادة: الخ.  
(2) لم ترد هذا فی ف.  
(3) فی ف: کما.  
(4) تقدم فی الصفحة السابقة بلفظ: و عموم النهی.  
(5) الکفایة: 88.  
(6) لم ترد الواردة فی ف.  
(7) هو صاحب الجواهر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 81\*\*\*\*\*  
بقوله: و لا یخفی ما فیه - قال: و یمکن توجیه (1) 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 (2) بالتخییر المقتضی للجواز، رفعا (3) لقید المنع من الترک من أدلة الوجوب و قید المنع من (4) الفعل من أدلة الحرمة و أما الاستحباب فیستفاد حینئذ من ظهور الترغیب فیه فی (5) خبر محمد بن إسماعیل (6) و غیره (7)، الذی هو أیضا شاهد للجمع، خصوصا بعد الاعتضاد بفتوی المشهور و بذلک یرتفع إشکال عدم معقولیة الجواز بالمعنی الأخص فی مقدمة الواجب، ضرورة ارتفاع (8) الوجوب للمعارضة، إذ عدم (9) المعقولیة مسلم فی ما لم یعارض فیه  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: تقویة و فی نسخة بدلها: توجیه.  
(2) فی غیر ف و ن: ما بینهما.  
(3) کذا فی ف و خ و المصدر و مصححة ن و فی سائر النسخ: دفعا.  
(4) فی ف: عن.  
(5) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: فیستفاد من خبر … الخ.  
(6) المتقدم فی الصفحة 76.  
(7) کصحیحة زید الشحام، المتقدمة فی الصفحة 73 و روایة علی بن یقطین، المتقدمة فی الصفحة 74.  
(8) فی ف، ن، خ، م و ع: ضرورة أن ارتفاع.  
(9) کذا فی ش و مصححة ص و ن و فی سائر النسخ: أو عدم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 82\*\*\*\*\*  
مقتضی الوجوب (1)، انتهی و فیه: أن الحکم فی التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلی الاصول لا التخییر، کما قرر فی محله (2) 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 (3) بالنسبة إلی مادة الاجتماع، لوجوب إبقائهما علی ظاهرهما فی مادتی الافتراق، فیلزم (4) استعمال کل من الأمر و النهی فی أدلة الأمر بالمعروف و النهی عن الولایة (5)، فی الإلزام و الإباحة. ثم دلیل الاستحباب أخص - لا محالة - من أدلة التحریم، فتخصص به، فلا ینظر بعد ذلک فی أدلة (6) التحریم، بل لا بد بعد ذلک  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع الجواهر 22: 164.  
(2) انظر فرائد الاصول: 757 و 762.  
(3) عبارة مطلقا، بل من ش فقط و لم ترد فی سائر النسخ.  
(4) کذا فی ف و فی غیره: فیلزمک.  
(5) کذا فی ف، ن و ش و مصححة ع و نسخة بدل خ و ص و فی سائر النسخ: عن المنکر.  
(6) فی ف: فلا ینظر إلی أدلة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 83\*\*\*\*\*  
من ملاحظة النسبة بینه و بین أدلة وجوب الأمر بالمعروف و من المعلوم المقرر فی غیر مقام (1) أن دلیل استحباب الشیء الذی قد یکون مقدمة لواجب (2) لا یعارض (3) أدلة وجوب ذلک الواجب، فلاوجه لجعله شاهدا علی الخروج عن مقتضاها، لأن دلیل الاستحباب مسوق لبیان حکم الشیء فی نفسه، مع قطع النظر عن الملزمات (4) العرضیة، کصیرورته مقدمة لواجب أو مأمورا به لمن یجب إطاعته، أومنذورا و شبهه. فالأحسن فی توجیه کلام من عبر بالجواز (5) مع التمکن من الأمر بالمعروف (6) : إرادة الجواز بالمعنی الأعم و أما من عبر بالاستحباب (7)، فظاهره إرادة الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی، لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایة، نظیر قولهم:  
یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه (8)، مع أنه واجب  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ص: المقام.  
(2) فی م، ع و ص: الواجب.  
(3) کذا فی ن و فی غیره: لا تعارض.  
(4) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: الملزومات.  
(5) کذا فی ص و ش و فی سائر النسخ: الجواز.  
(6) کالعلامة فی القواعد 1: 122.  
(7) کالمحقق فی الشرائع 2: 12.  
(8) قاله المحقق فی الشرائع 4: 68 و العلامة فی التحریر 2: 179 و القواعد 2: 201 و المحقق السبزواری فی الکفایة: 262 و غیرهم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 84\*\*\*\*\*  
کفائی (1)، 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) 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 - نظیر قولهم:  
یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه، مع أنه واجب کفائی - إرادة الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی، لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایة و وردت فی ن نفس هذه العبارة بزیادة کلمة: فظاهره قبل کلمة: إرادة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 85\*\*\*\*\*  
الثانی مما یسوغ الولایة - الإکراه علیه بالتوعید (1) علی ترکها من الجائر بما یوجب ضررا بدنیا أو مالیا علیه، أو علی من یتعلق به بحیث یعد الإضرار به إضرارا به و یکون تحمل الضرر علیه شاقا علی النفس کالأب و الولد و من جری مجراهما و هذا مما لا إشکال فی تسویغه ارتکاب الولایة المحرمة فی نفسها، لعموم قوله تعالی: \* (إلا أن تتقوا منهم تقیة) \* فی الاستثناء عن عموم \* (لا یتخذ المؤمنون الکافرین أولیاء) \* (2) و النبوی: رفع عن امتی ما اکرهوا علیه (3) و قولهم علیهم السلام : التقیة فی کل ضرورة (4) و ما من شیء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه (5). إلی غیر ذلک مما لا یحصی کثرة من العمومات و ما یختص بالمقام (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف و ن: بالوعید.  
(2) آل عمران: 28.  
(3) الوسائل 11: 295، الباب 56 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 1 و 2.  
(4) الوسائل 11: 468 و 469، الباب 25 من أبواب النهی و الأمر، الحدیث 1 و 8.  
(5) الوسائل 4: 690، الباب الأول من أبواب القیام، الأحادیث 6 و 7.  
(6) راجع الوسائل 12: 145، الباب 48 من أبواب ما یکتسب به. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 86\*\*\*\*\*  
و ینبغی التنبیه علی أمور: الأول أنه کما یباح بالإکراه نفس الولایة المحرمة، کذلک یباح به ما یلزمها من المحرمات الاخر و ما یتفق فی خلالها، مما یصدر الأمر به من السلطان الجائر، ما عدا إراقة الدم إذا لم یمکن التفصی عنه و لا إشکال فی ذلک، إنما الإشکال فی أن ما یرجع إلی الإضرار بالغیر - من نهب الأموال و هتک الأعراض و غیر ذلک من العظائم - هل یباح (1) کل ذلک بالإکراه و لو کان الضرر المتوعد به علی ترک المکره علیه أقل بمراتب من الضرر المکره علیه (2)، کما إذا خاف علی عرضه من کلمة خشنة لا تلیق به (3)، فهل یباح بذلک أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت کثرة و عظمة، أم لا بد من ملاحظة الضررین و الترجیح بینهما؟ وجهان: من إطلاق أدلة الإکراه و أن الضرورات تبیح المحظورات (4) و من أن المستفاد من أدلة الإکراه تشریعه لدفع الضرر، فلا یجوز (5) دفع الضرر بالإضرار بالغیر و لو کان ضرر الغیر أدون، فضلا عن أن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی النسخ: تباح.  
(2) شطب فی ف علی کلمة: علیه.  
(3) کذا فی ن و فی سائر النسخ: لا یلیق به.  
(4) المتقدمة فی الصفحة 85.  
(5) فی ف: و لا یجوز. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 87\*\*\*\*\*  
یکون أعظم و إن شئت قلت: إن حدیث رفع الإکراه و رفع الاضطرار، مسوق للامتنان علی جنس الامة و لا حسن فی الامتنان علی بعضهم بترخیصه فی الإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه علی الإضرار (1) بالغیر لم یجز و وجب تحمل الضرر. هذا و لکن الأقوی هو الأول، لعموم دلیل نفی الإکراه لجمیع المحرمات حتی الإضرار بالغیر ما لم یبلغ الدم و عموم نفی الحرج (2)، فإن إلزام الغیر تحمل الضرر و ترک ما اکره علیه حرج و قوله علیه السلام : إنما جعلت التقیة لتحقن بها (3) الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقیة (4)، حیث إنه دل علی أن حد التقیة بلوغ الدم، فتشرع لما عداه و أما ما ذکر من استفادة کون نفی الإکراه لدفع الضرر، فهو مسلم، بمعنی دفع توجه الضرر و حدوث مقتضیه، لا بمعنی دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضیه. بیان ذلک: أنه إذا توجه الضرر إلی شخص بمعنی حصول مقتضیه، فدفعه عنه بالإضرار بغیره غیر لازم، بل غیر جائز فی الجملة، فإذا توجه ضرر علی المکلف بإجباره علی مال (5) و فرض أن نهب  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی غیر ش: بالاضرار.  
(2) المستفاد من قوله تعالی: \* (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) \* الحج: 78.  
(3) فی النسخ: به.  
(4) الوسائل 11: 483، الباب 31 من أبواب الأمر و النهی.  
(5) لم ترد بإجباره علی مال فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 88\*\*\*\*\*  
مال الغیر دافع له، فلا یجوز للمجبور نهب مال غیره لدفع الجبر (1) عن نفسه و کذلک إذا اکره علی نهب مال غیره، فلا یجب تحمل الضرر بترک النهب لدفع الضرر المتوجه إلی الغیر و توهم أنه کما یسوغ النهب فی الثانی لکونه مکرها علیه فیرتفع حرمته، کذلک یسوغ فی الأول لکونه مضطرا إلیه، ألا تری أنه لو توقف دفع الضرر علی محرم آخر غیر الإضرار بالغیر کالإفطار فی شهر رمضان أو ترک الصلاة أو غیرهما، ساغ له ذلک المحرم و بعبارة اخری: الإضرار بالغیر من المحرمات، فکما یرتفع حرمته بالإکراه کذلک ترتفع بالاضطرار، لأن نسبة الرفع إلی ما اکرهوا علیه و ما اضطروا إلیه علی حد سواء، مدفوع: بالفرق بین المثالین فی الصغری بعد اشتراکهما فی الکبری المتقدمة - و هی أن الضرر المتوجه إلی شخص لا یجب دفعه بالإضرار بغیره - بأن الضرر فی الأول متوجه إلی نفس الشخص، فدفعه عن نفسه بالإضرار بالغیر غیر جائز و عموم رفع ما اضطروا إلیه لا یشمل الإضرار بالغیر المضطر إلیه، لأنه مسوق للامتنان علی الامة، فترخیص بعضهم فی الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرف الضرر (2) إلی  
غیره، مناف للامتنان، بل یشبه الترجیح بلا مرجح، فعموم ما اضطروا إلیه فی حدیث الرفع مختص بغیر الإضرار بالغیر من المحرمات و أما الثانی: فالضرر فیه أولا و بالذات متوجه إلی الغیر بحسب  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی نسخة بدل ش: الضرر.  
(2) فی غیر ش زیادة: عن نفسه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 89\*\*\*\*\*  
إلزام المکره - بالکسر - و إرادته (1) الحتمیة و المکره - بالفتح - و إن کان مباشرا إلا أنه ضعیف لا ینسب إلیه توجیه الضرر إلی الغیر حتی یقال: إنه أضر بالغیر لئلا یتضرر نفسه. نعم، لو تحمل الضرر و لم یضر بالغیر فقد صرف الضرر عن الغیر إلی نفسه عرفا، لکن الشارع لم یوجب هذا و الامتنان بهذا علی بعض الامة لا قبح فیه، کما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغیر لم یجب علی الغیر تحمل الضرر و صرفه عنه إلی نفسه. هذا کله، مع أن أدلة نفی الحرج (2) کافیة فی الفرق بین المقامین، فإنه لا حرج فی أن لا یرخص الشارع دفع (3) الضرر عن أحد بالإضرار بغیره، بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار علی نفسه لدفع الضرر المتوجه إلی الغیر، فإنه حرج قطعا.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ن، م و ع: و إرادة.  
(2) من الکتاب قوله تعالی: \* (وما جعل علیکم فی الدین من حرج) \* الحج: 78 و من السنة ما ورد فی الوسائل 10: 14، الباب 39 من أبواب الذبح، الحدیث 4 و 6 و غیر ذلک.  
(3) فی ش: فی دفع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 90\*\*\*\*\*  
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 (1) و التحریر (2) و الروضة (3) و غیرها (4). 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 (5) مِنَّا سَاعَةً بِلِسَانِکَ وَ أَنْتَ مُوَالٍ لَنَا بِجَنَانِکَ لِتُبْقِیَ عَلَی نَفْسِکَ رُوحَهَا الَّتِی بِهَا (6)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الشرائع 3: 13.  
(2) التحریر 2: 51.  
(3) الروضة البهیة 6: 19.  
(4) کنهایة المرام 2: 11 و الحدائق 25: 159 و الریاض 2: 169.  
(5) فی المصدر: و لئن تبرأت.  
(6) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: الذی هو. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 91\*\*\*\*\*  
قِوَامُهَا وَ مَالَهَا الَّذِی بِهِ قِیَامُهَا (1) وَ جَاهَهَا الَّذِی بِهِ تَمَسُّکُهَا (2) وَ تَصُونَ مَنْ عُرِفَ بِذَلِکَ أَوْلِیَاءَنَا وَ إِخْوَانَک (3) فَإِنَّ ذَلِکَ أَفْضَلُ مِنْ أَنْ تَتَعَرَّضَ لِلْهَلَاکِ وَ تَنْقَطِعَ بِهِ عَنْ عَمَلک فِی الدِّینِ (4) وَ صَلَاحِ إِخْوَانِکَ الْمُؤْمِنِینَ وَ إِیَّاکَ ثُمَّ إِیَّاکَ أَنْ تَتْرُکَ التَّقِیَّةَ الَّتِی أَمَرْتُکَ بِهَا فَإِنَّکَ شَائِطٌ بِدَمِکَ وَ دِمَاءِ إِخْوَانِکَ مُعَرِّضٌ لِنِعْمَتِکَ وَ نِعْمَتِهِمْ (5) لِلزَّوَالِ مُذِلٌّ لَهُمْ فِی أَیْدِی أَعْدَاءِ دِینِ اللَّهِ وَ قَدْ أَمَرَکَ اللَّهُ (6) بِإِعْزَازِهِمْ فَإِنَّکَ إِنْ خَالَفْتَ وَصِیَّتِی کَانَ ضَرَرُکَ عَلَی إِخْوَانِکَ وَ نَفْسِکَ أَشَدَّ مِنْ ضَرَرِ النَّاصِبِ لَنَا الْکَافِرِ بِنَا … الحدیث (8).  
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) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: نظامها.  
(2) فی المصدر: تماسکها.  
(3) فی المصدر و نسخة بدل ص: إخواننا.  
(4) فی المصدر: عمل الدین.  
(5) کذا فی ن و المصدر و فی سائر النسخ: نعمتهم.  
(6) لفظة الجلالة من ص و المصدر.  
(7) فی ص و المصدر: نفسک و إخوانک.  
(8) الاحتجاج 1: 355، ضمن حدیث طویل و عنه الوسائل 11: 479، الباب 29 من أبواب الأمر و النهی، الحدیث 11. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 92\*\*\*\*\*  
یتضرر بترک هذا الأمر، من حیث النسبة إلی المأمور (1)، 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 (2) غیره. نعم، إلا لدفع ضرر النفس فی وجه، مع ضمان ذلک الضرر و بما ذکرنا ظهر: أن إطلاق جماعة (3) 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 (4) بحث، إلا أن یریدوا الخوف علی خصوص نفس بعض المؤمنین، فلا إشکال فی تسویغه لماعدا الدم من المحرمات، إذ لا یعادل (5) نفس المؤمن شیء، فتأمل. قال فی القواعد:  
و تحرم الولایة من الجائر إلا مع (6) التمکن من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف: المأمور به.  
(2) فی غیر ف: من.  
(3) راجع التحریر 1: 163 و الشرائع 2: 12 و الدروس 3: 174 و الریاض 1: 510.  
(4) فی ف: عن.  
(5) فی النسخ: تعادل.  
(6) فی خ، ع، ص و ش زیادة: عدم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 93\*\*\*\*\*  
الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، أو مع الإکراه بالخوف علی النفس أو المال أو الأهل، أو علی بعض المؤمنین، فیجوز (1) ائتمار (2) ما یأمره إلاالقتل (3)، 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 (4)، 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 (5) و الثانی إن کان متعلقا بالنفس جاز له کل محرم حتی الإضرار المالی بالغیر، لکن الأقوی استقرار (6) الضمان علیه إذا تحقق سببه، لعدم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد فیجوز فی ف.  
(2) فی ف و المصدر: اعتماد.  
(3) القواعد 1: 122.  
(4) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 36.  
(5) فی ن زیادة: إلا القتل.  
(6) لم ترد استقرار فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 94\*\*\*\*\*  
الإکراه المانع عن الضمان، أو استقراره و أما الإضرار بالعرض بالزنا و نحوه، ففیه تأمل و لا یبعد ترجیح النفس علیه و إن کان متعلقا بالمال، فلا یسوغ معه الإضرار بالغیر أصلا حتی فی الیسیر من المال، فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعریض حمار غیره للافتراس لم یجز و إن کان متعلقا بالعرض، ففی جواز الإضرار بالمال مع الضمان أو العرض الأخف من العرض المدفوع عنه، تأمل و أما الإضرار بالنفس، أو العرض الأعظم، فلا یجوز بلا إشکال. هذا و قد وقع فی کلام بعض تفسیر الإکراه بما یعم لحوق الضرر. قال فی المسالک: ضابط الإکراه المسوغ للولایة: الخوف علی النفس أو المال أو العرض علیه، أو علی بعض المؤمنین (1)، انتهی و یمکن أن یرید بالإکراه مطلق المسوغ للولایة، لکن صار هذا عبیر  
الت منه رحمه الله منشأ لتخیل غیر واحد (2) أن الإکراه المجوز لجمیع المحرمات هو بهذا المعنی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المسالک 3: 139.  
(2) انظر الریاض 1: 510 و المستند 2: 351 و الجواهر 22: 168 و غیرها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 95\*\*\*\*\*  
الثالث أنه قد ذکر بعض مشایخنا المعاصرین (1) : أنه یظهر من الأصحاب أن (2) 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 الذی یظهر من ملاحظة کلماتهم فی باب الإکراه: عدم الخلاف فی اعتبار العجز عن التفصی إذا لم یکن حرجا و لم یتوقف علی ضرر، کما إذا 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 شدد علیه و کذا لا خلاف فی أنه لا یعتبر العجز عن التفصی إذا کان فیه ضرر کثیر و کان منشأ زعم الخلاف ما ذکره فی المسالک فی شرح عبارة الشرائع مستظهرا منه خلاف ما اعتمد علیه (3).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) 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 استظهره فی المصابیح من کلام بعض الأصحاب من التفرقة بین التولیة و فعل المحرم … انظر المناهل: 318 و انظر المصابیح (مخطوط) : 53.  
(2) لم ترد أن فی ف، ن، خ، م و ع.  
(3) راجع المسالک 3: 139. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 96\*\*\*\*\*  
قال فی الشرائع - بعد الحکم بجواز الدخول فی الولایة، دفعا للضرر الیسیر مع الکراهة و الکثیر بدونها - : إذا أکرهه الجائر علی الولایة جاز له الدخول و العمل بما یأمره  
(1) مع عدم القدرة علی التفصی منه  
(2) (3)، 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  
(4) 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  
(5) و لا یشترط فیه الإلجاء إلیه  
(6) بحیث لا یقدر علی خلافه و قد صرح به الأصحاب فی کتبهم، فاشتراط  
(7) العجز عن التفصی غیر واضح، إلا أن یرید به أصل الاکراه - إلی أن قال: - إن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) 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.  
(2) فی ش زیادة ما یلی: إلا فی الدماء المحرمة، فإنه لا تقیة فیها.  
(3) الشرائع 2: 12.  
(4) فی ع و ص و ظاهر م:  
شروطهما.  
(5) فی ف و مصححة م و نسخة بدل ع: بإکراه صاحبه.  
(6) فی ف، خ، م، ع و ص: فیه.  
(7) فی ف، م، ع و ص: و اشتراط. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 97\*\*\*\*\*  
الإکراه مسوغ لامتثال ما یؤمر به و إن قدر علی المخالفة مع خوف الضرر (1)، 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 (2)، 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 (3) من نسبة الخلاف (4) 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 (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع المسالک 3: 139 - 140.  
(2) فی الصفحة 95.  
(3) أی صاحب المناهل فی أول هذا التنبیه، فإنه و إن لم یصرح به وجود الخلاف، لکن مجرد ذکر أقوال ثلاثة فی المسألة دال علیه.  
(4) فی ش: من نسب عدم الخلاف.  
(5) المناهل: 318. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 98\*\*\*\*\*  
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 (1) و إن کان مقتضی عموم نفی الإکراه و الحرج الجواز، إلا أنه قد صح عن (2) الصادقین صلوات الله علیهما أنه: إنما شرعت التقیة لیحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقیة (3) و مقتضی العموم أنه (4) لا فرق بین أفراد المؤمنین من حیث الصغر و الکبر و الذکورة و الانوثة و العلم و الجهل و الحر و العبد و غیر ذلک و لو کان المؤمن مستحقا للقتل لحد ففی العموم وجهان: من إطلاق قولهم:  
لا تقیة فی الدماء و من أن المستفاد من قوله علیه السلام : لیحقن بها الدم (5) فإذا بلغ الدم فلا تقیة أن المراد الدم المحقون دون  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) صرح به فی: الریاض 1: 510 و الجواهر 22: 169.  
(2) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من.  
(3) الوسائل 11: 483، الباب 31 من أبواب الأمر و النهی، الحدیث 1 و 2.  
(4) فی غیر ش: أن.  
(5) فی غیر ش: به الدماء. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 99\*\*\*\*\*  
المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأول و أما المستحق للقتل قصاصا فهو محقون الدم بالنسبة إلی غیر ولی الدم و مما ذکرنا یظهر سکوت الروایتین عن حکم دماء أهل الخلاف، لأن التقیة إنما شرعت لحقن دماء الشیعة، فحدها بلوغ دمهم، لا دم غیرهم. وبعبارة اخری: محصل (1) الروایة لزوم نقض الغرض من تشریع التقیة فی إهراق الدماء، لأنها شرعت لحقنها فلا یشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا اکره المؤمن علی قتل مخالف فلا یلزم من شرعیة التقیة فی قتله إهراق ما شرع التقیة لحقنه. هذا کله فی غیر الناصب و أما الناصب فلیس محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنة، فلا إشکال فی مشروعیة قتله للتقیة و مما ذکرنا یعلم حکم دم الذمی و شرعیة التقیة فی إهراقه و بالجملة، فکل دم غیر محترم (2) بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروایتین، فحکم إهراقه حکم سائر المحرمات التی شرعت التقیة فیها. بقی الکلام فی أن الدم یشمل (3) الجرح و قطع الأعضاء، أو یختص  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف، خ، ص، ش و نسخة بدل ع و ن و مصححة م و فی ن، م و ع و نسخة بدل خ: محل.  
(2) فی ن، خ و ع و ظاهر ف: محرم.  
(3) فی ف: یشتمل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 100\*\*\*\*\*  
بالقتل؟ وجهان: من إطلاق الدم و هو المحکی عن الشیخ (1) و من عمومات التقیة و نفی الحرج و الإکراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فی الدم المبقی للروح و هو المحکی (2) عن الروضة (3) و المصابیح (4) و الریاض (5) و لا یخلو عن قوة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) حکاه الشهید الثانی فی المسالک 3: 141، فقال: و به صرح الشیخ رحمه الله فی الکلام، انظر کتاب الاقتصاد:  
240.  
(2) حکاه السید المجاهد فی المناهل: 317.  
(3) الروضة البهیة 2: 420.  
(4) المصابیح (مخطوط) : 52.  
(5) الریاض 1: 510. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 101\*\*\*\*\*  
خاتمة فی ما ینبغی للوالی العمل به فی نفسه و فی رعیته روی شیخنا الشهید الثانی رحمه الله فی رسالته المسماة بکشف الریبة عن أحکام الغیبة، بإسناده عن شیخ الطائفة، عن مفیدها (1)، عن جعفر ابن محمد (2) بن قولویه، عن أبیه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أبیه محمد بن عیسی (3) الأشعری، عن عبد الله بن سلیمان النوفلی، قال: کنت عند أبی عبد الله علیه السلام فإذا بمولی لعبد الله النجاشی قد (4) ورد علیه فسلم (5) و أوصل إلیه کتابا، ففضه و قرأه، فإذا أول سطر فیه: بسم الله الرحمن الرحیم، أطال الله تعالی (6) بقاء سیدی و جعلنی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و مصححة ن و فی ش: المفید و فی سائر النسخ: مفید.  
(2) عبارة جعفر بن محمد من ش و المصدر.  
(3) عبارة عن أبیه محمد بن عیسی من ش و المصدر و مصححة ص.  
(4) کلمة قد من ش و المصدر و مصححة ص.  
(5) فی ف، ن، خ، م و ع: و سلم.  
(6) کلمة تعالی من ص و المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 102\*\*\*\*\*  
من کل سوء فداه و لا أرانی فیه مکروها، فإنه ولی ذلک و القادر علیه. اعلم سیدی و مولای (1)، أنی بلیت بولایة الأهواز، فإن رأی سیدی و مولای أن یحد لی حدا و یمثل (2) لی مثالا لأستدل (3) به علی ما یقربنی إلی الله عز و جل و إلی رسوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و یلخص (4) فی کتابه ما یری لی العمل به و فی ما أبذله (5) و أین أضع زکاتی و فی من أصرفها (6) و بمن آنس و إلی من أستریح و بمن أثق و آمن و ألجأ إلیه فی سری، فعسی أن یخلصنی الله تعالی بهدایتک و ولایتک (7)، فإنک حجة الله علی خلقه و أمی‌نه فی بلاده، لا (8) زالت نعمته علیک. قال عبد الله بن سلیمان، فأجابه أبو عبد الله علیه السلام : بسم الله الرحمن الرحیم (9)، حاطک (10) الله بصنعه و لطف بک بمنه و کلأک برعایته، فإنه ولی ذلک.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کلمة و مولای من ش و المصدر.  
(2) فی خ و ص و الوسائل: أو یمثل.  
(3) کذا فی ش و هامش ص و المصدر و فی سائر النسخ: استدل.  
(4) فی خ و ش زیادة: لی.  
(5) فی نسخة بدل ش: ابتذله و فی المصدر: ابتدله و ابتذله.  
(6) کذا فی ص و ش و المصدر و فی سائر النسخ: أصرف.  
(7) فی المصدر: بهدایتک و دلالتک و ولایتک.  
(8) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و لا.  
(9) التسمیة من ش و المصدر و هامش ن، خ و ص فی الهامش.  
(10) فی نسخة بدل ص: صالحک. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 103\*\*\*\*\*  
أما بعد، فقد جاءنی (1) رسولک بکتابک، فقرأته و فهمت جمیع ما ذکرته و سألت عنه و ذکرت أنک بلیت بولایة الأهواز، فسرنی (2) ذلک وساءنی و ساخبرک بما ساءنی من ذلک و ما سرنی إن شاء الله تعالی. فأما (3) سروری بولایتک (4)، فقلت: عسی أن یغیث الله بک ملهوفا خائفا (5) من أولیاء آل محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه 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 رائحة (6) حظیرة القدس، فإنی ملخص لک جمیع ما سألت عنه، فإن (7) 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 آلِه وَ سَلَّم، أنه قال: من استشاره أخوه المؤمن (8)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف، ن، خ، م و ع: جاء إلی.  
(2) فی ش: و سرنی.  
(3) فی ش: و أما.  
(4) لم ترد بولایتک فی ف، خ، م و ع.  
(5) لم ترد خائفا فی ف، ن، خ، م و ع.  
(6) لم ترد رائحة فی ف، ن، م و ع.  
(7) فی ص و المصدر: إن.  
(8) فی نسخة بدل ن، خ، م و ع: المسلم و فی ش: المؤمن المسلم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 104\*\*\*\*\*  
فلم یمحضه النصیحة، سلب (1) الله لبه (2) و اعلم، أنی سأشیر علیک برأی (3) إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه (4) و اعلم أن خلاصک و نجاتک فی حقن الدماء و کف الأذی عن أولیاء الله و الرفق بالرعیة و التأنی و حسن المعاشرة، مع لین فی غیر ضعف و شدة فی غیر عنف و مداراة صاحبک و من یرد علیک من رسله و ارفق برعیتک (5) بأن توقفهم علی ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالی و إیاک و السعاة و أهل النمائم، فلا یلزقن (6) بک منهم أحد و لا یراک (7) الله یوما و لیلة و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فیسخط الله علیک و یهتک سترک و احذر مکر خوزی (8) الأهواز، فإن أبی أخبرنی (9) عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیه السلام ، قال (10) : إن الإیمان  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ص و المصدر و نسخة بدل ش: سلبه.  
(2) فی ش و مصححتی م و ع: لبه عنه و فی خ: عنه لبه.  
(3) کذا فی الوسائل و فی ف، خ، م و ع: رأیی و فی ن و ش و المصدر: برأیی.  
(4) فی المصدر: متخوفه و فی ف: تخوفه.  
(5) فی خ و المصدر و نسخة بدل ص و ش: و ارتق فتق رعیتک.  
(6) فی المصدر و نسخة بدل ش: یلتزقن.  
(7) فی ف: و لا رآک و فی م و ع: و لا أراک.  
(8) فی ف: خوازی و فی المصدر: خوز.  
(9) فی غیر ش زیادة: عن أبیه.  
(10) فی ص و المصدر: أنه قال. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 105\*\*\*\*\*  
لا یثبت (1) فی قلب یهودی و لا خوزی أبدا و أما (2) من تأنس به و تستریح إلیه و تلجئ امورک إلیه، فذلک الرجل الممتحن المستبصر الأمین الموافق لک علی دینک و میز أعوانک و جرب الفریقین، فإن رأیت هنالک رشدا فشأنک و إیاه و إیاک أن تعطی درهما أو تخلع (3) ثوبا أو تحمل علی دابة فی غیر ذات الله، لشاعر أو مضحک أو ممتزح (4)، إلا أعطیت مثله فی ذات الله و لتکن (5) جوائزک و عطایاک و خلعک للقواد و الرسل و الأحفاد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأخماس و ما أردت أن تصرف فی وجوه البر و النجاح و الصدقة و الفطرة (6) و الحج و الشرب (7) و الکسوة التی تصلی فیها و تصل بها و الهدیة التی تهدیها إلی الله عز و جل و إلی رسوله (8) من أطیب کسبک.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف، ن و نسخة بدل خ: لا ینبت.  
(2) فی ص و المصدر: فأما.  
(3) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و تخلع.  
(4) کذا فی ف، ص و المصدر و مصححة خ و فی سائر النسخ: ممزح.  
(5) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: و لیکن.  
(6) لم ترد و الفطرة فی ف، خ، م، ع و ص و کتب فی ص فوق الصدقة: و العتق و الفتوة و وردت العبارة فی المصدر هکذا: … و النجاح و الفتوة و الصدقة و الحج.  
(7) فی ص و المصدر و مصححة ن: و المشرب.  
(8) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: و رسوله. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 106\*\*\*\*\*  
و انظر (1) یا عبد الله أن لا تکنز ذهبا و لا فضة فتکون من أهل هذه الآیة: \* (الذین یکنزون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب ألیم) \* (2) و لا تستصغرن من حلو أو فضل طعام (3) تصرفه فی بطون خالیة تسکن بها غضب الله رب العالمین و اعلم، أنی سمعت أبی یحدث عن آبائه عن أمیر المؤمنین علیه السلام : أن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم (4) قال یوما لأصحابه: ما آمن بالله و الیوم الآخر من بات شبعانا و جاره جائع، فقلنا: هلکنا یا رسول الله، فقال: من فضل طعامکم و من فضل تمرکم و رزقکم و خلقکم و خرقکم تطفئون بها غضب الرب تعالی و سانبئک بهوان (5) الدنیا و هوان شرفها علی من مضی من السلف و التابعین، فقد حدثنی أبی (6)، محمد بن علی بن الحسین علیهم السلام ، قال: لما تجهز الحسین علیه السلام إلی الکوفة (7) أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن یکون هو المقتول بالطف، فقال: أنا أعرف (8) بمصرعی منک،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی المصدر و مصححة ص: یا عبد الله اجهد.  
(2) التوبة: 34.  
(3) فی ص: و لا فضل طعام.  
(4) فی المصدر و نسخة بدل ش: أنه سمع النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، بدل: أن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم.  
(5) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: علی هوان.  
(6) لم ترد أبی فی المصدر.  
(7) عبارة إلی الکوفة من ص، ش و المصدر.  
(8) عبارة أنا أعرف من ش و المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 107\*\*\*\*\*  
و ما وکدی من الدنیا إلا فراقها، ألا اخبرک یا بن عباس بحدیث أمیر المؤمنین علیه السلام و الدنیا؟ فقال له (1) : 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 (2) فی بعض حیطانها و قد صارت لفاطمة علیها السلام ، فإذا أنا بامرأة قد قحمت علی و فی یدی مسحاة و أنا أعمل بها، فلما نظرت إلیها طار قلبی مما تداخلنی من جمالها، فشبهتها ببثینة (3) بنت عامر الجمحی (4) و کانت من أجمل نساء قریش. فقالت: یا بن أبی طالب، هل لک أن تتزوج بی‌فاغنیک (5) عن هذه المسحاة و أدلک علی خزائن الأرض فیکون لک [الملک] (6) ما بقیت و لعقبک من بعدک؟ فقال لها: من أنت حتی أخطبک من أهلک؟ فقالت: أنا الدنیا.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کلمة له من ش و المصدر. (2) فی ش: إنی بفدک. (3) کذا فی المصدر و اختلفت النسخ فی ضبط الکلمة من حیث تقدیم بعض الحروف و تأخیرها. (4) کذا فی ف و المصدر و اختلفت سائر النسخ فی ضبط الکلمة کسابقتها. (5) فی ن، خ، م و ع: فأغنیتک. (6) من المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 108\*\*\*\*\*  
قال: [قلت] (1) لها: فارجعی و اطلبی زوجا غیری فلست من شأنی (2)، فأقبلت علی مسحاتی و أنشأت أقول: لقد خاب من غرته دنیا دنیة \* و ما هی أن غرت قرونا بنائل (3) أتتنا علی زی العزیز بثینة (4) \* و زینتها فی مثل تلک الشمائل فقلت لها: غری سوای فإننی \* عزوف عن (5) الدنیا و لست بجاهل و ما أنا و الدنیا فإن محمدا \* أحل صریعا بین تلک الجنادل و هیهات امنی بالکنوز و ودها (6) \* و أموال قارون و ملک القبائل ألیس جمیعا للفناء مصیرنا (7) \* و یطلب من خزانها بالطوائل؟ فغری سوای إننی غیر راغب \* بما فیک من ملک و عز (8) و نائل فقد قنعت نفسی بما قد رزقته \* فشأنک یا دنیا و أهل الغوائل فإنی أخاف الله یوم لقائه \* و أخشی عذابا دائما غیر زائل فخرج من الدنیا و لیس فی عنقه تبعة (9) لأحد، حتی لقی الله  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) من المصدر.  
(2) عبارة فلست من شأنی من ش و المصدر.  
(3) فی المصدر و نسخة بدل ش و م:  
بطائل.  
(4) اختلفت النسخ فی ضبط الکلمة هنا أیضا کما تقدم.  
(5) فی ن، خ، م، ع و ش: من.  
(6) فی المصدر: و هبها أتتنا بالکنوز و درها و کذا فی مصححة ص إلا أن فیها: أتتنی.  
(7) فی مصححة ص: مصیرها.  
(8) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: من عز و ملک.  
(9) فی ف، خ، م و ع: بیعة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 109\*\*\*\*\*  
تعالی محمودا غیر ملوم و لا مذموم، ثم اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغکم، لم یتلطخوا بشیء من بوائقها و قد  
و جهت إلیک بمکارم الدنیا و الآخرة عن (1) الصادق (2) المصدق رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، فإن أنت عملت بما نصحت لک فی کتابی هذا، ثم کانت علیک من الذنوب و (3) الخطایا کمثل أوزان الجبال و أمواج البحار، رجوت الله أن یتجافی (4) عنک جل و عز بقدرته. یا عبد الله، إیاک (5) أن تخیف مؤمنا، فإن أبی (6) حدثنی عن أبیه، عن جده (7) 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 (8) صورة الذر لحمه و جسده و جمیع أعضائه، حتی یورده مورده و حدثنی أبی (9)، عن آبائه، عن علی علیه السلام ، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، قال: من أغاث لهفانا من المؤمنین (10) أغاثه الله یوم لا ظل إلا ظله،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی مصححتی ن و خ و فی سائر النسخ و المصدر: و عن.  
(2) لم ترد الصادق فی ف.  
(3) عبارة الذنوب و من ص، ش و المصدر.  
(4) فی نسخة بدل م:  
یتجاوز و فی نسخة بدل ش: یتحامی.  
(5) کذا فی ص، ش و المصدر و فی سائر النسخ: و إیاک.  
(6) فی ص و المصدر: فإن أبی، محمد بن علی.  
(7) فی غیر ش زیادة: عن.  
(8) فی ش و المصدر: فی.  
(9) فی غیر ش زیادة: عن أبیه.  
(10) عبارة من المؤمنین من ص و ش و المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 110\*\*\*\*\*  
و آمنه من الفزع الأکبر و آمنه من سوء المنقلب و من قضی لأخیه المؤمن حاجة قضی الله له حوائج کثیرة، إحداها (1) الجنة و من کسا أخاه المؤمن (2) جبة (3) عن (4) 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 (5)، حمله الله علی ناقة من نوق الجنة و باهی به الملائکة المقربین یوم القیامة و من زوج أخاه [المؤمن] (6) امرأة یأنس بها و تشد (7) عضده  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف، ن، خ، م و ع: أحدها.  
(2) کلمة المؤمن من ش و المصدر و مصححة ص.  
(3) لم ترد جبة فی المصدر و کتب فوقها فی ن، خ و ع: خ ل.  
(4) فی ف و ن و هامش ص: من.  
(5) فی نسخة بدل ش: رحله.  
(6) من المصدر.  
(7) فی ف، خ، م، ع و ش: و یشد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 111\*\*\*\*\*  
و یستریح إلیها، زوجه الله من الحور العین و آنسه بمن أحبه (1) من الصدیقین من أهل بیت نبیه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و إخوانه و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن (2) علی سلطان جائر، أعانه الله علی إجازة (3) الصراط عند (4) زلة الأقدام و من زار أخاه المؤمن فی منزله لا لحاجة منه إلیه، کتب (5) 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 (6) عثرة مؤمن یتبع (7) الله عثرته (8) یوم القیامة و فضحه فی جوف بیته و حدثنی أبی، عن آبائه، عن علی علیه السلام أنه (9) قال: أخذ الله  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف و المصدر: أحب.  
(2) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: المسلم.  
(3) فی ف: إجادة.  
(4) کذا فی ش و المصدر و مصححة ص و فی سائر النسخ: یوم.  
(5) کذا فی ش و المصدر و مصححة ص و فی سائر النسخ: کتبه.  
(6) فی ص: یتبع و فی المصدر: اتبع.  
(7) فی ف و م:  
تتبع و فی ص و المصدر و نسخة بدل ش: اتبع.  
(8) فی ص و المصدر: عثراته.  
(9) أنه من ص و المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 112\*\*\*\*\*  
میثاق المؤمن علی (1) أن لا یصدق فی مقالته و لا ینتصف من عدوه و علی أن لا یشفی غیظه إلا بفضیحة نفسه، لأن المؤمن (2) ملجم و ذلک لغایة قصیرة و راحة طویلة، أخذ (3) الله میثاق المؤمن علی أشیاء أیسرها علیه (4) مؤمن مثله یقول بمقالة (5) یبغیه و یحسده و شیطان (6) یغویه و یمقته و سلطان (7) 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 (8) عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، قال: نزل جبرئیل علیه السلام ، فقال: یا محمد إن الله یقرؤک (9) السلام و یقول: اشتققت (10) للمؤمن اسما من أسمائی، سمیته مؤمنا، فالمؤمن منی و أنا منه، من استهان بمؤمن (11) فقد استقبلنی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) علی من ف و ش.  
(2) فی ص و المصدر و نسخة بدل ش: لأن کل مؤمن.  
(3) فی ف و ص: و أخذ.  
(4) کلمة علیه من المصدر و مصححة ص.  
(5) فی المصدر و مصححة ص: بمقالته.  
(6) فی ص و المصدر و مصححة خ و نسخة بدل ش: و الشیطان.  
(7) کذا فی ش و ن و فی سائر النسخ و المصدر: و السلطان.  
(8) عبارة عن علی علیه السلام من ش و المصدر و نسخة بدل ص.  
(9) فی المصدر و نسخة بدل ش: یقرأ علیک.  
(10) کذا فی خ، ص، ش و المصدر و اختلفت سائر النسخ فیها.  
(11) فی نسخة بدل ش: مؤمنا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 113\*\*\*\*\*  
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 (1) : 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 (2) سریرته ردیة فقد یکفیه مساویه، فلو جهدت أن تعمل به أکثر مما (3) عمل به من معاصی الله عز و جل ما قدرت علیه. یا عبد الله و حدثنی أبی (4)، عن آبائه، عن علی (5) علیهم السلام ، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، أنه قال: أدنی الکفر أن یسمع الرجل من (6) أخیه الکلمة فیحفظها علیه یرید أن یفضحه بها، اولئک لا خلاق لهم. یا عبد الله، وحدثنی أبی (7)، 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) \* (8).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) من ش و المصدر و مصححة ص.  
(2) کذا فی ف، ش و المصدر و مصححة ص و فی سائر النسخ: کان.  
(3) فی ف، ن، م، ع و ش: ما.  
(4) فی غیر ص و ش زیادة: عن أبیه.  
(5) لم ترد عن علی فی ص.  
(6) فی ص و المصدر: عن.  
(7) فی غیر ش زیادة: عن أبیه.  
(8) النور: 19. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 114\*\*\*\*\*  
یا عبد الله و حدثنی أبی، عن آبائه، عن علی علیه السلام ، أنه قال: من روی عن (1) أخیه المؤمن روایة یرید بها هدم مروته و شینه (2)، أوثقه (3) الله بخطیئته یوم القیامة حتی یأتی بالمخرج (4) 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 (5) 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 (6) 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 (7)، فإنه وصیة الله عز و جل إلی خلقه لا یقبل منهم غیرها و لا یعظم سواها.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف، ن، خ، م و ع: علی.  
(2) فی ص و المصدر و نسخة بدل ش: ثلبه.  
(3) فی خ، ص و المصدر و نسخة بدل ش: أوبقه.  
(4) فی ص و الوسائل و مصححة ش: بمخرج.  
(5) فی المصدر و نسخة بدل ش: أهل البیت علیهم السلام.  
(6) من ص، ش و المصدر.  
(7) من ف، ص، ش و المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 115\*\*\*\*\*  
و اعلم، أن الخلق (1) لم یوکلوا بشئ أعظم من تقوی الله (2)، فإنه وصیتنا أهل البیت، فإن استطعت أن لا تنال من الدنیا شیئا یسأل الله عنه (3) 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 (4) (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی المصدر و نسخة بدل ش: الخلائق.  
(2) فی المصدر و نسخة بدل ش: التقوی.  
(3) فی المصدر: تسأل عنه.  
(4) فی غیر ش زیادة: الخبر.  
(5) کشف الریبة: 122 - 131 و رواه فی الوسائل 12: 150، الباب 49 من أبواب ما یکتسب به. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 117\*\*\*\*\*

المسألة السابعة و العشرون

المسألة السابعة و العشرون:  
هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة، لأنه همز و لمز و أکل اللحم و تعییر و إذاعة سر و کل ذلک کبیرة موبقة، فیدل (1) علیه فحوی جمیع ما تقدم فی الغیبة (2)، بل البهتان أیضا (3)، بناء علی تفسیر الهجاء بخلاف المدح کما عن الصحاح (4)، فیعم ما فیه من المعایب و ما لیس فیه، کما عن القاموس (5) و النهایة (6) و المصباح (7)، لکن مع تخصیصه فیها بالشعر و أما تخصیصه بذکر ما فیه بالشعر کما هو ظاهر جامع المقاصد (8)،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ص: و یدل.  
(2) راجع المکاسب 1: 315 - 318.  
(3) راجع المکاسب 1: 325.  
(4) صحاح اللغة 6: 2533، مادة: هجا.  
(5) القاموس المحیط 4: 402، مادة: هجا.  
(6) النهایة، لابن الأثیر 5: 248، مادة: هجا.  
(7) المصباح المنیر: 635، مادة: هجا.  
(8) جامع المقاصد 4: 26. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 118\*\*\*\*\*  
فلا یخلو عن تأمل و لا فرق فی المؤمن بین الفاسق و غیره و أما الخبر: محصوا ذنوبکم بذکر الفاسقین (1) فالمراد به الخارجون عن الإیمان أو المتجاهرون بالفسق و احترز بالمؤمن عن المخالف، فإنه یجوز هجوه لعدم احترامه و کذا یجوز هجاء الفاسق (2) المبدع، لئلا یؤخذ ببدعه (3)، لکن بشرط الاقتصار علی المعائب الموجودة فیه، فلا یجوز بهته بما لیس فیه، لعموم حرمة الکذب و ما تقدم من الخبر فی الغیبة من قوله علیه السلام فی حق المبتدعة: باهتوهم کیلا (4) یطمعوا فی إضلالکم (5) محمول علی اتهامهم و سوء الظن بهم بما یحرم اتهام المؤمن به، بأن یقال: لعله زان، أو سارق (6) و کذا إذا زاده (7) ذکر ما لیس فیه من باب المبالغة و یحتمل إبقاؤه علی ظاهره بتجویز الکذب علیهم لأجل المصلحة،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم نقف علیه فی المصادر الحدیثیة، لکن حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة (4: 64) عن حواشی الشهید علی القواعد و فیه: محصوا ذنوبکم بغیبة الفاسقین.  
(2) لم ترد الفاسق فی ف.  
(3) فی نسخة بدل ش: ببدعته.  
(4) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: لکیلا.  
(5) الوسائل 11: 508، الباب 39 من أبواب الأمر و النهی و ما یناسبهما، الحدیث الأول و قد تقدم فی المکاسب 1: 353.  
(6) فی ف: و سارق.  
(7) فی ف: و کذا إرادة و فی ص: و کذا إذا زاد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 119\*\*\*\*\*  
فإن مصلحة تنفیر (1) الخلق عنهم أقوی من مفسدة الکذب و فی روایة أبی حمزة عن أبی جعفر علیه السلام ، قال: قلت له: إن بعض أصحابنا یفترون و یقذفون من خالفهم، فقال: الکف عنهم أجمل. ثم قال لی: و الله یا أبا حمزة إن الناس کلهم أولاد بغایا ما خلا شیعتنا. ثم قال: نحن أصحاب الخمس و قد حرمناه علی جمیع الناس ما خلا شیعتنا (2) و فی صدرها دلالة علی جواز الافتراء و هو القذف علی کراهة، ثم أشار علیه السلام إلی أولویة قصد الصدق بإرادة الزنا من حیث استحلال حقوق الأئمة علیهم السلام.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی خ، م، ع و ص: تنفر.  
(2) الوسائل 11: 331، الباب 73 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 121\*\*\*\*\*

المسألة الثامنة و العشرون

المسألة الثامنة و العشرون:  
الهجر - بالضم - و هو الفحش من القول و ما استقبح التصریح به منه، ففی صحیحة أبی عبیدة: البذاء من الجفاء و الجفاء فی النار (1) و فی النبوی: إن الله حرم الجنة علی کل فحاش بذئ قلیل الحیاء، لا یبالی بما قال و لا ما قیل فیه (2) و فی روایة سماعة: إیاک أن تکون فحاشا (3) و فی النبوی: إن من أشر (4) عباد الله من یکره مجالسته لفحشه (5) و فی روایة: من علامات شرک الشیطان الذی لا شک (6) فیه:  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 11: 330، الباب 72 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 3.  
(2) الوسائل 11: 329، الباب 72 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 2.  
(3) الوسائل 11: 328، الباب 71 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 7.  
(4) کذا فی ف، م و المصدر و فی سائر النسخ: شر.  
(5) الوسائل 11: 328، الباب 71 من أبواب جهاد النفس، الحدیث 8.  
(6) فی المصدر و نسخة بدل ش: لا یشک. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 122\*\*\*\*\*  
أن یکون فحاشا لا یبالی بما قال و لا ما قیل فیه (1). إلی غیر ذلک من الأخبار (2). هذا آخر ما تیسر تحریره من المکاسب المحرمة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 11: 327، الباب 71 من أبواب جهاد النفس، الحدیث الأول.  
(2) الوسائل 11: 327، الباب 71 من أبواب جهاد النفس، الأحادیث 3 و 4 و غیرهما. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 123\*\*\*\*\*

النوع الخامس: مما یحرم التکسب به

النوع الخامس: مما یحرم التکسب به  
مما یحرم التکسب به  
النوع الخامس (1) مما یحرم التکسب به ما یجب علی الإنسان فعله عینا أو کفایة تعبدا أو توصلا علی المشهور کما فی المسالک (2)، بل عن مجمع البرهان: کأن دلیله الإجماع (3) و الظاهر أن نسبته إلی الشهرة فی المسالک، فی مقابل قول السید (4) المخالف فی وجوب تجهیز المیت علی غیر الولی، لا فی حرمة أخذ الأجرة علی تقدیر الوجوب علیه و فی جامع المقاصد:  
الاجماع علی عدم جواز أخذ الأجرة علی تعلیم صیغة النکاح، أو إلقائها علی المتعاقدین (5)، انتهی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ص و فی سائر النسخ: الخامس.  
(2) المسالک 3: 130.  
(3) مجمع الفائدة 8: 89.  
(4) لم نقف علیه فی ما بأیدینا من کتب السید و رسائله، نعم حکاه عنه الشهید فی الدروس 3: 172.  
(5) جامع المقاصد 4: 37 و لم یذکر إلا إلقاء الصیغة علی المتعاقدین. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 126\*\*\*\*\*  
و کأن لمثل هذا و نحوه (1) ذکر فی الریاض: أن علی هذا الحکم الاجماع فی کلام جماعة و هو الحجة (2)، انتهی و اعلم أن موضوع هذه المسألة: ما إذا کان للواجب (3) علی العامل منفعة تعود إلی من یبذل بإزائه المال، کما لو کان کفائیا و أراد سقوطه منه فاستأجر غیره، أو کان عینیا علی العامل و رجع نفع (4) منه إلی باذل المال، کالقضاء للمدعی إذا وجب عینا و بعبارة اخری: مورد الکلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستئجار علیه، لأن الکلام فی کون مجرد الوجوب علی الشخص مانعا عن أخذه (5) الأجرة علیه، فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا یجوز أخذ الأجرة علیه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلی باذله، فإن النافلة أیضا کذلک و من هنا یعلم فساد الاستدلال علی هذا المطلب بمنافاة ذلک للإخلاص فی العمل (6)، لانتقاضه طردا و عکسا بالمندوب و الواجب التوصلی و قد یرد ذلک (7) بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجارة یؤکد  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی م:  
أو نحوه.  
(2) الریاض 1: 505.  
(3) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: الواجب.  
(4) کذا فی ف و فی سائر النسخ: نفعه.  
(5) کذا فی ف و فی سائر النسخ: أخذ.  
(6) استدل علیه السید الطباطبائی فی الریاض 1: 505.  
(7) رده السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 92. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 127\*\*\*\*\*  
الإخلاص و فیه - مضافا إلی اقتضاء ذلک، الفرق بین الإجارة و الجعالة، حیث إن الجعالة لا توجب العمل علی العامل - (1) 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 (2) یعتبر فی سقوطه - هو إتیان الفعل من حیث استحقاق المستأجر له (3) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم یرد قوله مضافا - إلی - العامل فی ف.  
(2) فی ف: و إن لم.  
(3) فی م:  
المستأجر به و فی الهامش: المستأجر له. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 128\*\*\*\*\*  
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 (1) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) شطب فی ف علی عبارة لأن العمل - إلی - تعالی و کتب علیها فی ن، خ، م، ع و ش: نسخة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 129\*\*\*\*\*  
عن (1) قصد الإخلاص. قلت: الکلام فی أن مورد الإجارة لا بد أن (2) یکون عملا قابلا لأن یوفی به بعقد (3) الإجارة و یؤتی به لأجل استحقاق المستأجر إیاه و من باب تسلیم مال الغیر إلیه و ما کان من قبیل العبادة غیر قابل لذلک. فإن قلت: یمکن أن یکون غایة الفعل التقرب و المقصود من تیان  
إ هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجرة، کما یؤتی بالفعل تقربا إلی الله و یقصد منه حصول المطالب الدنیویة، کأداء الدین و سعة الرزق و غیرهما من الحاجات الدنیویة. قلت: فرق بین الغرض الدنیوی المطلوب من الخالق الذی یتقرب إلیه بالعمل و بین الغرض الحاصل من غیره و هو استحقاق الأجرة، فإن طلب الحاجة (4) من الله تعالی سبحانه و لو کانت دنیویة محبوب عند الله، فلا یقدح فی العبادة، بل ربما یؤکدها (5) و کیف کان، فذلک الاستدلال حسن فی بعض موارد المسألة و هو الواجب التعبدی فی الجملة، إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجرة فی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و فی غیرها: من.  
(2) فی ص: و أن.  
(3) فی ص: عقد.  
(4) کتب فی ش علی عبارة: فإن طلب الحاجة: نسخة.  
(5) لم ترد عبارة فإن طلب الحاجة - إلی - یؤکدها فی ف و کتب علیها فی ن، خ، م و ع: نسخة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 130\*\*\*\*\*  
التوصلیات و عدم جوازه فی المندوبات التعبدیة، فلیس مطردا و لا منعکسا. نعم، قد استدل علی المطلب بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد بوجوه، أقواها: أن التنافی بین صفة الوجوب و التملک ذاتی، لأن المملوک و المستحق (1) لا یملک و لا یستحق ثانیا (2). توضیحه: أن الذی یقابل المال لا بد أن یکون کنفس المال مما یملکه المؤجر حتی یملکه المستأجر (3) فی مقابل تملیکه المال إیاه، فإذا فرض العمل واجبا لله لیس للمکلف ترکه، فیصیر نظیر العمل المملوک للغیر، ألا تری أنه إذا آجر نفسه لدفن المیت لشخص لم یجز له أن یؤجر نفسه ثانیا من شخص آخر لذلک العمل و لیس إلا لأن الفعل صار مستحقا للأول و مملوکا له، فلا معنی لتملیکه ثانیا للآخر مع فرض بقائه علی ملک الأول و هذا المعنی موجود فیما أوجبه الله تعالی، خصوصا فیما یرجع إلی حقوق الغیر، حیث إن حاصل الإیجاب هنا جعل الغیر مستحقا لذلک العمل من هذا العامل، کأحکام تجهیز المیت التی جعل الشارع المیت مستحقا لها علی الحی، فلا یستحقها غیره ثانیا. هذا و لکن الإنصاف أن هذا الوجه أیضا لا یخلو عن الخدشة، لإمکان منع المنافاة بین الوجوب الذی هو طلب الشارع الفعل و بین  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: المملوک المستحق.  
(2) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 27.  
(3) فی ف: للمستأجر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 131\*\*\*\*\*  
استحقاق المستأجر له و لیس استحقاق الشارع للفعل و تملکه المنتزع من طلبه من قبیل استحقاق الآدمی و تملکه الذی ینافی تملک الغیر و استحقاقه. ثم إن هذا الدلیل باعتراف المستدل یختص بالواجب العینی و أما الکفائی، فاستدل (1) علی عدم جواز أخذ الأجرة علیه: بأن الفعل متعین له (2) فلا یدخل فی ملک آخر و بعدم (3) نفع المستأجر فیما یملکه أو یستحقه غیره، لأنه بمنزلة قولک: استأجرتک لتملک منفعتک المملوکة لک أو لغیرک و فیه: منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغیر، فإن آثار الفعل حینئذ ترجع إلی الغیر، فإذا وجب إنقاذ غریق کفایة أو إزالة النجاسة عن المسجد، فاستأجر واحد (4) غیره، فثواب الإنقاذ و الإزالة یقع للمستأجر دون الأجیر المباشر لهما. نعم، یسقط الفعل عنه، لقیام المستأجر به و لو بالاستنابة و من هذا القبیل الاستئجار للجهاد مع وجوبه کفایة علی الأجیر و المستأجر و بالجملة، فلم أجد دلیلا علی هذا المطلب وافیا بجمیع أفراده عدا الإجماع الذی لم یصرح به إلا المحقق الثانی (5)، لکنه موهون به وجود  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المستدل هو کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 27.  
(2) فی ف: بأن الفعل یتعین له و فی ن: بأنه بالفعل یتعین له و فی المصدر: فلأنه بفعله یتعین له.  
(3) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و لعدم.  
(4) فی ف، خ، م و ع: واحدا.  
(5) جامع المقاصد 4: 36 - 37. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 132\*\*\*\*\*  
القول بخلافه من أعیان الأصحاب من القدماء و المتأخرین، علی ما یشهد به الحکایة و الوجدان. أما الحکایة، فقد نقل المحقق و العلامة رحمهما الله و غیرهما القول بجواز أخذ الأجرة علی القضاء عن بعض. فقد قال فی الشرائع: أما لو أخذ الجعل من المتحاکمین، ففیه خلاف (1) و کذلک العلامة رحمه الله فی المختلف (2) و قد حکی العلامة الطباطبائی فی مصابیحه (3) عن فخر الدین و جماعة (4) التفصیل بین العبادات و غیرها (5) و یکفی فی ذلک ملاحظة الأقوال التی ذکرها فی المسالک فی باب المتاجر (6) و أما ما وجدناه، فهو أن ظاهر المقنعة (7)، بل النهایة (8) و محکی القاضی (9) جواز الأجر علی القضاء مطلقا و إن أول بعض (10)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الشرائع 4: 69.  
(2) المختلف 5: 17.  
(3) المصابیح (مخطوط) : 59.  
(4) لم ترد و جماعة فی ف.  
(5) لم نعثر علی هذا التفصیل فی الإیضاح، نعم سیأتی عنه التفصیل فی الکفائی بین العبادی و التوصلی.  
(6) المسالک 3: 132.  
(7) المقنعة: 588.  
(8) النهایة: 367.  
(9) انظر المهذب 1: 346 و حکاه عنه النراقی فی المستند 2: 350.  
(10) راجع مفتاح الکرامة 4: 96. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 133\*\*\*\*\*  
کلامهم بإرادة الارتزاق و قد اختار جماعة (1) جواز أخذ الأجر علیه إذا لم یکن متعینا، أو تعین و کان القاضی محتاجا و قد صرح فخر الدین فی الإیضاح بالتفصیل بین الکفائیة التوصلیة و غیرها، فجوز أخذ الأجرة فی الأول، قال فی شرح عبارة و الده فی القواعد - فی الاستئجار علی تعلیم الفقه - ما لفظه: الحق عندی أن کل واجب علی شخص معین لا یجوز للمکلف أخذ الأجرة علیه و الذی وجب کفایة، فإن کان مما لو أوقعه بغیر نیة لم یصح و لم یزل الوجوب، فلا یجوز أخذ الأجرة علیه، لأنه عبادة محضة و قال الله تعالی: \* (وما امروا إلا لیعبدوا الله مخلصین له الدین) \* (2)، حصر غرض الأمر فی انحصار غایة الفعل فی الإخلاص و ما یفعل بالعوض لا یکون کذلک و غیر ذلک یجوز أخذ الأجرة علیه إلا ما نص الشارع علی تحریمه کالدفن (3)، انتهی. نعم، رده فی محکی جامع المقاصد بمخالفة (4) هذا التفصیل لنص (5)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) منهم:  
العلامة فی المختلف 5: 18 و غیره و المحقق فی الشرائع 4: 69 و راجع مفتاح الکرامة 4: 98.  
(2) البینة: 5.  
(3) إیضاح الفوائد 2: 264.  
(4) فی ع و ص: لمخالفة.  
(5) فی ف: نص. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 134\*\*\*\*\*  
الأصحاب (1). أقول: لا یخفی أن الفخر أعرف بنص الأصحاب من المحقق الثانی، فهذا و الده قد صرح فی المختلف بجواز أخذ الأجر (2) علی القضاء إذا لم یتعین (3) و قبله المحقق فی الشرائع (4)، غیر أنه قید صورة عدم التعیین بالحاجة و لأجل ذلک اختار العلامة الطباطبائی فی مصابیحه (5) ما اختاره فخر الدین من التفصیل و مع هذا فمن أین الوثوق علی إجماع لم یصرح به إلا المحقق الثانی (6)، مع ما طعن به الشهید الثانی علی إجماعاته بالخصوص فی رسالته فی صلاة الجمعة (7) ؟! فالذی (8) ینساق إلیه النظر: أن مقتضی القاعدة فی کل عمل له منفعة محللة مقصودة، جواز أخذ الأجرة و الجعل علیه و إن کان داخلا فی العنوان الذی أوجبه الله علی المکلف، ثم إن صلح ذلک الفعل المقابل بالأجرة لامتثال الإیجاب المذکور أو إسقاطه به أو عنده، سقط الوجوب مع استحقاق الأجرة و إن لم یصلح استحق الأجرة و بقی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) جامع المقاصد 7: 182 و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 93.  
(2) کذا فی ف و فی غیرها: الأجرة.  
(3) المختلف 5: 18.  
(4) انظر الشرائع 4: 69.  
(5) المصابیح (مخطوط) : 59 - 60.  
(6) جامع المقاصد 4: 36 - 37.  
(7) رسالة فی صلاة الجمعة، (المطبوعة ضمن رسائل الشهید) : 92.  
(8) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: و الذی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 135\*\*\*\*\*  
الواجب فی ذمته لو بقی وقته و إلا عوقب علی ترکه و أما مانعیة مجرد الوجوب عن (1) صحة المعاوضة علی الفعل، فلم تثبت علی الإطلاق، بل اللازم التفصیل: فإن کان العمل واجبا عینیا تعیینیا (2) لم یجز أخذ الأجرة، لأن أخذ (3) الأجرة علیه مع کونه واجبا مقهورا من قبل الشارع علی فعله، أکل للمال بالباطل، لأن عمله هذا لا یکون محترما، لأن استیفاءه منه لا یتوقف علی طیب نفسه، لأنه یقهر علیه مع عدم طیب النفس و الامتناع و مما یشهد بما ذکرناه: أنه لو فرض أن المولی أمر بعض عبیده بفعل لغرض و کان مما یرجع نفعه أو بعض نفعه إلی غیره، فأخذ العبد العوض من ذلک الغیر علی ذلک العمل عد أکلا للمال مجانا بلا عوض. ثم إنه لا ینافی ما ذکرنا حکم الشارع بجواز أخذ الأجرة علی العمل بعد إیقاعه، کما أجاز للوصی 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 (4) و قرره علیه بعض من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من.  
(2) فی ن، م، ع، ص و نسخة بدل ش: تعینیا.  
(3) فی ف: أکل.  
(4) تقدم فی الصفحة 133. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 136\*\*\*\*\*  
تأخر عنه (1) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) و هو العلامة الطباطبائی فی مصابیحه، کما تقدم فی الصفحة 134. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 137\*\*\*\*\*  
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 (1) بوجوه (2) : أحدها - الالتزام بخروج ذلک بالاجماع و السیرة القطعیین. الثانی - الالتزام بجواز (3) أخذ الأجرة علی الواجبات إذا لم تکن تعبدیة و قد حکاه فی المصابیح عن جماعة (4) و هو ظاهر کل من جوز أخذ الأجرة علی القضاء بقول مطلق یشمل (5) صورة تعینه علیه،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف: عنها و فی ن، خ، م، ع و ص: منها.  
(2) انظر مجمع الفائدة 8: 89.  
(3) فی ف: التزام جواز.  
(4) المصابیح (مخطوط) : 59.  
(5) فی ف: لیشمل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 138\*\*\*\*\*  
کما تقدم حکایته فی الشرائع و المختلف عن بعض (1) و فیه: ما تقدم سابقا (2) 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 (3) و فیه: أن ظاهر العمل و الفتوی جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الکفائی، بل و مع (4) 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 (5) و فیه: أن هذا التخصیص إن کان لاختصاص معاقد اجماعاتهم أو عنوانات کلامهم، فهو خلاف الموجود منها و إن کان لدلیل (6) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) تقدم فی الصفحة 132.  
(2) فی الصفحة 135.  
(3) جامع المقاصد 7: 182.  
(4) فی ش: بل مع.  
(5) مفتاح الکرامة 4: 85 و 92.  
(6) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: الدلیل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 139\*\*\*\*\*  
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 (1) الوجوب عنها و عدمه قبلها، کما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقی علی الکفایة أو تعین یستحق (2) فیه أخذ العوض علی الأصح، لأن وجوبه مشروط، بخلاف  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ن، خ، م، ع و ص: لتأخیر.  
(2) فی ف: فیستحق. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 140\*\*\*\*\*  
ما وجب مطلقا بالأصالة کالنفقات، أو بالعارض کالمنذور و نحوه (1)، 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 إقامة النظام هو بذل نفسه للعمل، لا بشرط التبرع به، بل له أن یتبرع به و له (2) أن یطلب الأجرة و حینئذ فإن بذل المریض الأجرة وجب علیه العلاج و إن لم یبذل الأجرة - و المفروض أداء ترک العلاج إلی الهلاک - أجبره الحاکم حسبة علی بذل الأجرة للطبیب و إن کان المریض مغمی علیه دفع عنه ولیه و إلا جاز للطبیب العمل بقصد الأجرة فیستحق الأجرة فی ماله و إن لم یکن له مال ففی ذمته، فیؤدی فی حیاته أو بعد مماته من الزکاة أو غیرها و بالجملة، فما کان من الواجبات الکفائیة ثبت من دلیله وجوب نفس ذلک العنوان، فلا یجوز أخذ الأجرة علیه، بناء علی المشهور و أما ما امر به من باب إقامة النظام، فإقامة النظام تحصل ببذل النفس  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 27.  
(2) لم ترد له فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 141\*\*\*\*\*  
للعمل به فی الجملة و أما العمل تبرعا فلا و حینئذ فیجوز طلب الأجرة من المعمول له إذا کان أهلا للطلب منه و قصدها إذا لم یکن ممن یطلب منه، کالغائب الذی یعمل فی ماله عمل لدفع الهلاک عنه و کالمریض المغمی علیه و فیه: أنه إذا فرض وجوب إحیاء النفس و وجوب (1) العلاج، لکونه (2) مقدمة له، فأخذ الأجرة علیه غیر جائز. فالتحقیق علی ما ذکرنا سابقا (3) : أن الواجب إذا کان عینیا تعینیا (4) لم یجز أخذ الأجرة علیه و لو کان من الصناعات، فلا یجوز للطبیب أخذ الأجرة علی بیان الدواء أو تشخیص الداء (5) و أما أخذ الوصی الأجرة علی تولی أموال الطفل الموصی علیه، الشامل بإطلاقه لصورة تعین العمل علیه، فهو من جهة الإجماع و النصوص المستفیضة علی أن له أن یأخذ شیئا (6) و إنما وقع الخلاف فی تعیینه، فذهب جماعة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ش و مصححة ن: و وجب.  
(2) کذا فی ش و مصححة ن و فی ف، خ، م، ع و ص: کونه و لکن شطب علیها فی ص.  
(3) فی الصفحة 135.  
(4) فی نسخة بدل ص: تعیینیا.  
(5) 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.  
(6) راجع الوسائل 12: 184، الباب 72 من أبواب ما یکتسب به و غیره من الأبواب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 142\*\*\*\*\*  
إلی أن له اجرة المثل (1)، حملا للأخبار علی ذلک و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الاجماع فلا بد من کون العوض اجرة المثل و بالجملة، فملاحظة النصوص و الفتاوی فی تلک المسألة ترشد إلی خروجها عما نحن فیه و أما باذل المال للمضطر فهو إنما یرجع بعوض المبذول، لا باجرة البذل، فلا یرد نقضا فی المسألة و أما رجوع الام المرضعة بعوض إرضاع اللبأ مع وجوبه علیها - بناء علی توقف حیاة الولد علیه - فهو إما من قبیل بذل المال للمضطر و إما من قبیل رجوع الوصی باجرة المثل من جهة عموم آیة (2) : \* (فإن أرضعن لکم فآتوهن اجورهن) \* (3)، فافهم و إن کان کفائیا جاز الاستئجار علیه، فیسقط الواجب بفعل المستأجر علیه، عنه و عن غیره و إن لم یحصل الامتثال و من هذا الباب أخذ الطبیب الأجرة علی حضوره عند المریض إذا تعین علیه علاجه، فإن العلاج و إن کان معینا علیه، إلا أن الجمع بینه و بین المریض مقدمة للعلاج واجب کفائی بینه و بین أولیاء المریض، فحضوره أداء للواجب الکفائی کإحضار الأولیاء، إلا أنه لا بأس بأخذ الأجرة علیه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کالشیخ فی النهایة: 362 و المحقق فی الشرائع 2: 258 و العلامة فی القواعد 1: 355 و الشهید فی الدروس 2: 327 و اللمعة: 181.  
(2) فی غیر ش: الآیة.  
(3) الطلاق: 6. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 143\*\*\*\*\*  
نعم، یستثنی من الواجب الکفائی ما علم من دلیله صیرورة ذلک العمل حقا للغیر یستحقه من المکلف، کما قد یدعی (1) 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 (2) 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 (3) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم نقف علیه.  
(2) فی ف: عدم جواز الأخذ علیه.  
(3) تقدم فی الصفحة 127 - 128. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 144\*\*\*\*\*  
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 (1) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی مصححة ص و فی غیرها: و إن کان مستحبا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 145\*\*\*\*\*  
لا یعلمون ثبوت (1) الثواب لأنفسهم فی هذه النیابة، بل یتخیل (2) النیابة مجرد إحسان إلی المیت لا یعود نفع منه إلی نفسه (3) و التقرب الذی یقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا، هو تقرب المنوب عنه، لا تقرب النائب، فیجوز أن ینوب لأجل مجرد استحقاق الأجرة عن فلان، بأن ینزل نفسه منزلته فی إتیان الفعل قربة إلی الله، ثم إذا عرض هذه النیابة الوجوب بسبب الإجارة فالأجیر غیر متقرب فی نیابته، لأن الفرض عدم علمه أحیانا بکون النیابة راجحة شرعا یحصل بها التقرب، لکنه متقرب بعد جعل نفسه نائبا عن غیره، فهو متقرب بوصف کونه بدلا و نائبا عن الغیر، فالتقرب یحصل للغیر. فإن قلت: الموجود فی الخارج من الأجیر لیس إلا الصلاة عن المیت مثلا و هذا هو (4) متعلق الإجارة و النیابة، فإن لم یمکن الإخلاص فی متعلق الإجارة لم یترتب علی تلک الصلاة نفع للمیت و إن أمکن لم یناف الإخلاص لأخذ الأجرة (5) کما ادعیت و لیست النیابة عن المیت فی الصلاة المتقرب بها إلی الله تعالی شیئا و نفس الصلاة شیئا آخر حتی یکون الأول متعلقا للإجارة و الثانی موردا للإخلاص. قلت: القربة المانع اعتبارها عن (6) تعلق الإجارة، هی المعتبرة فی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف: بثبوت.  
(2) فی نسخة بدل ش: یتخیلون و هو الأنسب.  
(3) کذا فی النسخ و الأنسب: إلی أنفسهم.  
(4) لم ترد هو فی غیر ف.  
(5) فی ش و مصححة ن: و إن أمکن الإخلاص لم یناف لأخذ الأجرة.  
(6) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 146\*\*\*\*\*  
نفس متعلق الإجارة و إن اتحد خارجا مع ما لا یعتبر (1) فیه القربة ممالا (2) یکون متعلقا للإجارة، فالصلاة الموجودة فی الخارج علی جهة النیابة فعل للنائب من حیث إنها نیابة عن الغیر و بهذا الاعتبار ینقسم فی حقه إلی المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نیابة النائب - یعنی تنزیل نفسه منزلة المنوب عنه فی هذه الأفعال - و بهذا الاعتبار یترتب علیه الآثار الدنیویة و الاخرویة لفعل المنوب عنه الذی لم یشترط فیه المباشرة و الإجارة تتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثانی، فالموجود فی ضمن الصلاة الخارجیة فعلان، نیابة صادرة عن الأجیر النائب، فیقال: ناب عن فلان و فعل کأنه صادر عن المنوب عنه، فیمکن أن یقال علی سبیل المجاز: صلی فلان و لا یمکن أن یقال: ناب فلان، فکما جاز اختلاف هذین الفعلین فی الآثار فلا ینافی اعتبار القربة فی الثانی جواز الاستئجار علی الأول الذی لا یعتبر فیه القربة و قد ظهر مما قررناه وجه ما اشتهر بین المتأخرین فتوی (3) و عملا من جواز الاستئجار علی العبادات للمیت و أن الاستشکال فی ذلک بمنافاة ذلک لاعتبار التقرب فیها ممکن الدفع، خصوصا بملاحظة ما ورد من الاستئجار للحج (4).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ص و ش و فی غیرهما: ما یعتبر.  
(2) کلمة لا مشطوب علیها فی ص.  
(3) راجع القواعد 1: 228 و الذکری: 75 و جامع المقاصد 7: 152 و 153 و مفتاح الکرامة 7: 164.  
(4) الوسائل 8: 115، الباب الأول من أبواب النیابة فی الحج. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 147\*\*\*\*\*  
و دعوی خروجه بالنص فاسدة، لأن مرجعها إلی عدم اعتبار القربة فی الحج و أضعف منها: دعوی أن الاستئجار علی المقدمات، کما لا یخفی، مع أن ظاهر ما ورد فی استئجار مولانا الصادق علیه السلام للحج عن ولده اسماعیل (1) کون الإجارة علی نفس الأفعال. ثم اعلم أنه کما لا یستحق الغیر بالإجارة ما وجب علی المکلف علی وجه العبادة، کذلک لا یؤتی علی وجه العبادة لنفسه ما استحقه الغیر منه بالإجارة، فلو استؤجر لإطافة صبی أو مغمی علیه فلا یجوز الاحتساب فی طواف نفسه، کما صرح به فی المختلف (2)، بل و کذلک لو استؤجر (3) لحمل غیره فی الطواف، کما صرح به جماعة (4) تبعا للإسکافی (5)، 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 8: 115، الباب الأول من أبواب النیابة فی الحج، الحدیث الأول.  
(2) المختلف 4: 186.  
(3) کذا فی ن و فی ش: بل کذلک لو استؤجر و فی سائر النسخ: بل لو استؤجر.  
(4) لم نعثر علی المصرح بعدم الاحتساب مطلقا.  
(5) انظر المختلف 4: 185. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 148\*\*\*\*\*  
کل منهما طوافه عن نفسه (1)، 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 (2)، انتهی و أشار بالأقوال إلی القول بجواز الاحتساب مطلقا، کما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد (3) علی إشکال و القول الآخر: ما فی الدروس، من أنه یحتسب لکل من الحامل و المحمول ما لم یستأجره للحمل لا فی طوافه (4)، انتهی و الثالث - ما ذکره فی المسالک من التفصیل (5) و الرابع - ما ذکره بعض محشی الشرائع (6) من استثناء صورة الاستئجار علی الحمل.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الشرائع 1: 233.  
(2) المسالک 2: 177.  
(3) انظر القواعد 1: 411.  
(4) الدروس 1: 322.  
(5) المتقدم فی الصفحة السابقة.  
(6) لم نقف علیه و لعله یشیر إلی ما ذکره الشهید الثانی فی حاشیته علی الشرائع (مخطوط) : 182، أو المحقق الکرکی فی حاشیته علی الشرائع (مخطوط) : 70. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 149\*\*\*\*\*  
و الخامس - الفرق بین الاستئجار للطواف به و بین الاستئجار لحمله فی الطواف و هو ما اختاره فی المختلف (1) و بنی فخر الدین فی الإیضاح جواز الاحتساب فی صورة الاستئجار للحمل - التی استشکل و الده رحمه الله فیها (2) - علی أن ضم نیة التبرد إلی الوضوء قادح أم لا (3) ؟ و المسألة مورد نظر و إن کان ما تقدم من المسالک (4) لا یخلو عن وجه. ثم إنه قد ظهر مما ذکرناه (5) 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 (6) و علی الأشهر (7) کما فی الروضة (8) و هو المشهور کما فی المختلف (9) و مذهب الأصحاب  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المختلف 4: 186.  
(2) تقدم آنفا.  
(3) إیضاح الفوائد 1: 278.  
(4) فی الصفحة السابقة.  
(5) فی الصفحة 143.  
(6) الذکری: 173.  
(7) کذا فی ف و فی سائر النسخ: الأشبه.  
(8) الروضة البهیة 3: 217.  
(9) المختلف 2: 134. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 150\*\*\*\*\*  
إلا من شذ، کما عنه (1) و عن جامع المقاصد (2) و بالاجماع کما عن محکی الخلاف (3)، بناء علی أنها عبادة یعتبر فیها وقوعها لله فلا یجوز أن یستحقها الغیر و فی روایة زید بن علی (4) عن آبائه عن علی علیه السلام : أنه أتاه رجل، فقال له: و الله إنی احبک لله، فقال له: لکنی ابغضک لله، قال: و لم؟ قال: لأنک تبغی فی الأذان أجرا و تأخذ علی تعلیم القرآن أجرا (5) و فی روایة حمران الواردة فی فساد الدنیا و اضمحلال الدین و فیها قوله علیه السلام : و رأیت الأذان بالأجر (6) و الصلاة بالأجر (7) و یمکن أن یقال: إن مقتضی کونها عبادة عدم حصول الثواب إذا لم یتقرب بها، لا فساد الإجارة مع فرض کون العمل مما ینتفع به و إن لم یتقرب به.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) و (2) حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة 2: 274 - 275 و لم نقف علیه فیهما.  
(3) الخلاف 1: 291، کتاب الصلاة، المسألة 36.  
(4) کذا فی ش و فی سائر النسخ و المصادر الحدیثیة زیادة: عن أبیه.  
(5) الوسائل 4: 666، الباب 38 من أبواب الأذان، الحدیث 2، مع اختلاف فی بعض الألفاظ.  
(6) کذا فی ف و ص و المصادر الحدیثیة و فی سائر النسخ: بالأجرة.  
(7) الوسائل 11: 518، الباب 41 من أبواب الأمر و النهی، الحدیث 6. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 151\*\*\*\*\*  
نعم، لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب کفایة لا یتأتی بالأذان الذی لا یتقرب به، صح ما ذکر، لکن لیس کذلک و أما الروایة فضعیفة و من هنا استوجه الحکم بالکراهة فی الذکری (1) و المدارک (2) و مجمع البرهان (3) و البحار (4) بعد أن حکی عن علم الهدی رحمه الله و لو اتضحت دلالة الروایات أمکن جبر سند الاولی بالشهرة، مع أن روایة حمران حسنة علی الظاهر بابن هاشم و من هنا (5) یظهر وجه (6) ما ذکروه فی هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة علی الإمامة (7)، مضافا إلی موافقتها للقاعدة المتقدمة (8) من أن ما کان انتفاع الغیر به موقوفا علی تحققه علی وجه الاخلاص لا یجوز (9) الاستئجار علیه، لأن شرط العمل المستأجر علیه قابلیة إیقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتی یکون وفاءا بالعقد و ما کان من قبیل العبادة غیر قابل لذلک.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الذکری: 173.  
(2) المدارک 3: 276.  
(3) مجمع الفائدة 8: 92.  
(4) بحار الأنوار 84: 161.  
(5) فی مصححة ن: و منها.  
(6) لم ترد وجه فی ف، ن، ح، م و ع.  
(7) راجع النهایة: 365 و السرائر 2: 217 و الشرائع 2: 11 و نهایة الإحکام 2: 474 و غیرها.  
(8) راجع الصفحة 144.  
(9) کذا فی ص و فی سائر النسخ: فلا یجوز. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 152\*\*\*\*\*  
ثم إن من الواجبات التی یحرم أخذ الأجرة علیها (1) عند المشهور تحمل الشهادة، بناء علی وجوبه کما هو أحد الأقوال فی المسألة، لقوله تعالی: \* (ولا یأب الشهداء إذا ما دعوا) \* (2) المفسر فی الصحیح بالدعاء للتحمل (3) و کذلک أداء الشهادة، لوجوبه عینا أو کفایة و هو مع الوجوب العینی واضح و أما مع الوجوب الکفائی، فلأن المستفاد من أدلة الشهادة کون التحمل و الأداء حقا للمشهود له علی الشاهد، فالموجود فی الخارج من الشاهد حق للمشهود له (4) لا یقابل بعوض، للزوم مقابلة حق الشخص بشئ من ماله، فیرجع إلی أکل المال بالباطل و منه یظهر أنه کما لا یجوز أخذ الأجرة من المشهود له، کذلک (5) لا یجوز من بعض من وجبت علیه کفایة إذا استأجره لفائدة إسقاطها عن نفسه. ثم إنه لا فرق فی حرمة الأجرة بین توقف التحمل أو الأداء علی قطع مسافة طویلة و عدمه. نعم، لو احتاج إلی بذل مال فالظاهر عدم وجوبه و لو أمکن إحضار الواقعة عند من یراد تحمله للشهادة، فله أن یمتنع من الحضور و یطلب الإحضار.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف، خ، م و ع: علیه.  
(2) البقرة: 282.  
(3) الوسائل 18: 225، الباب الأول من أبواب الشهادات.  
(4) لم ترد له فی ف.  
(5) لم ترد کذلک فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 153\*\*\*\*\*  
بقی الکلام فی شیء و هو أن کثیرا من الأصحاب (1) صرحوا فی کثیر من الواجبات و المستحبات (2) التی یحرم أخذ الأجرة علیها (3) بجواز ارتزاق مؤدیها من بیت المال المعد لمصالح المسلمین و لیس المراد أخذ الأجرة أو الجعل من بیت المال، لأن ما دل علی تحریم العوض لا فرق فیه بین کونه من بیت المال أو من غیره (4)، بل حیث استفدنا من دلیل الوجوب کونه حقا للغیر یجب أداؤه إلیه عینا أو کفایة، فیکون أکل المال بازائه أکلا له بالباطل، کان (5) إعطاؤه العوض من بیت المال أولی بالحرمة، لأنه تضییع له و إعطاء مال المسلمین بازاء ما یستحقه المسلمون علی العامل. بل المراد أنه إذا قام المکلف بما یجب علیه کفایة أو عینا، مما یرجع إلی مصالح المؤمنین (6) و حقوقهم - کالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها - و رأی ولی المسلمین المصلحة فی تعیین شیء من بیت  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کالشیخ فی المبسوط 8: 160 و الحلی فی السرائر 1: 215 و 2: 217 و المحقق فی الشرائع 2: 11 و 4: 69 و 70 و العلامة فی القواعد 1: 121 و 2: 202 و الشهید فی الدروس 3: 172 و راجع تفصیل ذلک فی مفتاح الکرامة 4: 95 - 99. (2) فی ف، ن، خ، م و ع: أو المستحبات. (3) فی ن، خ، م و ع: علیهما. (4) فی ص: و من غیره. (5) فی م، ع و ص: کأنه و فی خ: و کان و فی هامش ص: کان. (6) فی نسخة بدل ن، خ، م، ع، ص و ش: المسلمین. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 154\*\*\*\*\*  
المال له فی الیوم أو الشهر أو السنة، من جهة قیامه بذلک الأمر، لکونه (1) فقیرا یمنعه القیام بالواجب المذکور عن تحصیل ضروریاته، فیعین (2) له ما یرفع حاجته و إن کان أزید من اجرة المثل أو أقل منها (3) 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 جعالة و کیف کان، فمقتضی القاعدة عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجة علی وجه یمنعه القیام بتلک المصلحة عن اکتساب المؤونة، فالارتزاق مع الاستغناء و لو بکسب لا یمنعه القیام بتلک المصلحة، غیر جائز و یظهر من إطلاق جماعة (4) فی باب القضاء خلاف ذلک، بل صرح غیر واحد (5) بالجواز مع وجدان الکفایة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف، خ، م، ع و ص: إما لکونه.  
(2) فی ف: فیتعین و فی خ، م و ع: فتعین.  
(3) فی غیر ش: منه.  
(4) منهم الشیخ فی المبسوط 8: 160 و الحلی فی السرائر 2: 217 و المحقق فی الشرائع 4: 69.  
(5) منهم المحقق السبزواری فی الکفایة: 262 و الشهید الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 285، لکن مع تقییدهما بصورة عدم التعین علیه و أما مع عدم التعین فقالا: بأن الأشهر المنع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 155\*\*\*\*\*

خاتمة: تشتمل علی مسائل

المسألة الأولی

صرح جماعة - کما عن النهایة (1) و السرائر (2) و التذکرة (3) و الدروس (4) و جامع المقاصد (5) - بحرمة بیع المصحف و المراد به - کما صرح به (6) فی الدروس (7) - خطه و ظاهر المحکی عن نهایة الإحکام اشتهارها بین الصحابة، حیث تمسک علی الحرمة بمنع الصحابة (8) و علیه تدل ظواهر الأخبار المستفیضة: ففی موثقة سماعة: لا تبیعوا المصاحف، فإن بیعها حرام، قلت:  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) النهایة: 368.  
(2) السرائر 2: 218.  
(3) التذکرة 1: 582.  
(4) الدروس 3: 165.  
(5) جامع المقاصد 4: 33.  
(6) لم ترد به فی غیر ش.  
(7) الدروس 3: 165.  
(8) نهایة الإحکام 2: 472 و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 82. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 156\*\*\*\*\*  
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 (1) و مضمرة عثمان بن عیسی، قال: سألته عن بیع المصاحف و شرائها (2) ؟ قال (3) : لا تشتر کلام الله و لکن اشتر الجلد و الحدید و الدفة و قل: أشتری منک هذا بکذا و کذا (4) و رواه فی الکافی عن عثمان بن عیسی، عن سماعة، عن أبی عبد الله علیه السلام (5) و روایة جراح المدائنی فی بیع المصاحف: قال: لا تبع الکتاب و لا تشتره و بع الورق و الأدیم و الحدید (6) و روایة عبد الرحمن بن سیابة (7)، قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 116، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 11.  
(2) لم ترد شراءها فی ف، ن، خ، م و ع.  
(3) فی ص و هامش ش: فقال.  
(4) الوسائل 12: 114، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3. مع اختلاف فی بعض الألفاظ.  
(5) رواه فی الکافی 5: 121، الحدیث 2 و عنه فی الوسائل 12: 114، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(6) الوسائل 12: 115، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 7.  
(7) 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 157\*\*\*\*\*  
یقول: إن المصاحف لن تشتری، فإذا اشتریت فقل: إنما أشتری منک الورق و ما فیه من الأدیم (1) و حلیته و ما فیه من عمل یدک، بکذا و کذا (2) و ظاهر قوله علیه السلام : إن المصاحف لن تشتری أنها لا (3) تدخل فی ملک أحد علی وجه العوضیة عما بذله من الثمن (4) و أنها أجل من ذلک و یشیر إلیه تعبیر الإمام فی بعض الأخبار ب کتاب الله و کلام الله (5)، 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 (6) عند القامة و المنبر. قال: و کان بین الحائط و المنبر قدر (7) ممر شاة أو رجل و هو (8) منحرف، فکان الرجل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ص و نسخة بدل الوسائل: من الأدم.  
(2) الوسائل 12: 114، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(3) کذا فی ش و مصححة ن، م و ع و فی سائر النسخ: لن.  
(4) لم ترد عبارة علی وجه - إلی - الثمن فی ف.  
(5) مثل مضمرة عثمان بن عیسی و روایة الکافی المتقدمتین آنفا.  
(6) فی ش: یوضع الورق.  
(7) فی ص و المصادر الحدیثیة: قید.  
(8) و هو من ش و المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 158\*\*\*\*\*  
یأتی فیکتب السورة (1) و یجئ آخر فیکتب السورة (2) کذلک کانوا، ثم إنهم (3) اشتروا بعد ذلک. قلت: فما تری فی ذلک؟ قال: أشتریه أحب إلی من أن أبیعه (4) و مثله روایة روح بن عبد الرحیم (5) و زاد فیه: قلت: فما تری أن اعطی علی کتابته أجرا؟ قال: لا بأس و لکن هکذا کانوا یصنعون (6)، فإنها تدل علی جواز الشراء من جهة حکایته عن المسلمین بقوله: ثم إنهم اشتروا بعد ذلک و قوله: أشتریه أحب إلی من أن أبیعه و نفی البأس عن الاستئجار لکتابته، کما فی أخبار اخر غیرها (7)، فیجوز تملک الکتابة بالأجرة، فیجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بیع المجموع المرکب منها و من القرطاس و غیرهما. لکن الإنصاف: أن لا دلالة فیها علی جواز اشتراء خط المصحف و إنما تدل علی أن تحصیل المصحف فی الصدر الأول کان بمباشرة کتابته، ثم قصرت الهمم فلم یباشروها بأنفسهم و حصلو  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ص و المصدر و نسخة بدل ش: البقرة.  
(2) کذا فی ف، ص و المصدر و فی سائر النسخ زیادة: و یجئ آخر فیکتب السورة.  
(3) کلمة إنهم من ش و المصدر و مصححة م و ص.  
(4) الوسائل 12: 115، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 8.  
(5) فی ف، ن، خ، م و ع: عبد الرحمن.  
(6) الوسائل 12: 116، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 9.  
(7) الوسائل 12: 115 - 116، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الأحادیث 4، 12 و 13. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 159\*\*\*\*\*  
المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلالة فیها علی کیفیة الشراء و أن الشراء و المعاوضة لا بد أن لا یقع إلا علی ما عدا الخط، من القرطاس و غیره و فی بعض الروایات دلالة علی أن الأولی مع عدم مباشرة الکتابة بنفسه أن یستکتب بلا شرط ثم یعطیه ما یرضیه، مثل روایة عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: إن ام عبد الله بنت الحسن (1) أرادت أن تکتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا فکتب لها علی غیر شرط، فأعطته حین فرغ خمسین دینارا و أنه لم تبع المصاحف إلا حدیثا (2) و مما یدل علی الجواز: روایة عنبسة الوراق، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : إنی رجل أبیع المصاحف فإن نهیتنی لم أبعها. قال: ألست تشتری ورقا و تکتب فیه؟ قلت: نعم (3) و اعالجها. قال: لا بأس بها (4) و هی و إن کانت ظاهرة فی الجواز إلا أن ظهورها من حیث السکوت عن کیفیة البیع، فی مقام الحاجة إلی البیان، فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنة للبیان.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف، ن، خ، م، ع و ص: عبد الله بن الحارث.  
(2) الوسائل 12: 116، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 10.  
(3) فی ص و المصدر: بلی.  
(4) الوسائل 12: 115، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 160\*\*\*\*\*  
و کیف کان، فالأظهر فی الأخبار (1) ما تقدم من الأساطین المتقدم إلیهم الإشارة (2). بقی الکلام فی المراد من حرمة البیع و الشراء، بعد فرض أن الکاتب للمصحف فی الأوراق المملوکة مالک للأوراق و ما فیها من النقوش، فإن النقوش: إن لم تعد من الأعیان المملوکة (3)، بل من صفات المنقوش الذی (4) تتفاوت (5) قیمته به وجودها و عدمها، فلا حاجة إلی النهی عن بیع الخط، فإنه لا یقع بإزائه جزء من الثمن حتی یقع فی حیز البیع و إن عدت من الأعیان المملوکة (6)، فإن فرض بقاؤها علی ملک البائع بعد بیع الورق و الجلد، فیلزم شرکته مع المشتری و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت إلی المشتری، فإن کان بجزء من العوض فهو البیع المنهی عنه، لأن بیع المصحف المرکب من الخط و غیره لیس إلا جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إلیه قهرا تبعا لغیرها (7)، لا بجزء (8) من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ص: الاختیار.  
(2) راجع أول البحث عن بیع المصحف.  
(3) فی ش زیادة: عرفا.  
(4) فی خ و ع: صفات النقش التی و فی م و ص: صفات المنقش التی.  
(5) فی غیر ص: یتفاوت.  
(6) فی ش زیادة: عرفا.  
(7) کذا فی ص و فی سائر النسخ: لغیره.  
(8) کذا فی ف و فی سائر النسخ: لا لجزء. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 161\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) التزام التکلیف الصوری، أو یقال: إن الخط لا یدخل فی الملک شرعا و إن دخل فیه عرفا، فتأمل و لأجل ما ذکرناه التجأ بعض (3) 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 (4) عدم جواز بیع  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف، ن، خ و ص: و إن النقوش و فی م و ع: و إن المنقوش.  
(2) فی غیر ف: عن.  
(3) هو العلامة الطباطبائی فی مصابیحه (مخطوط) : 62 - 63 و تبعه صاحب الجواهر، انظر الجواهر 22: 128.  
(4) انظر القواعد 1: 121 و إیضاح الفوائد 1: 407 و الدروس 3: 175 و جامع المقاصد 4: 33 و المسالک 3: 88. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 162\*\*\*\*\*  
المصحف من الکافر علی الوجه الذی یجوز بیعه (1) من المسلم و لعله لفحوی ما دل علی عدم تملک الکافر للمسلم (2) و أن الإسلام یعلو و لا یعلی علیه (3)، فإن الشیخ رحمه الله قد استدل به علی عدم تملک الکافر للمسلم (4) 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 (5) 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 (6) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد بیعه فی ف.  
(2) کقوله تعالی: \* (ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا) \* النساء: 141 و روایة حماد بن عیسی المرویة فی الوسائل 12: 282، الباب 28 من أبواب عقد البیع و الإجماع المدعی فی الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 523.  
(3) الوسائل 17: 376، الباب الأول من کتاب الفرائض و المواریث، الحدیث 11.  
(4) راجع المبسوط 2: 167 و 168.  
(5) حکاه المحقق فی الشرائع 2: 16 و لم نقف علی القائل به بعینه.  
(6) المبسوط 2: 30. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 163\*\*\*\*\*  
و الظاهر أن أبعاض المصحف فی حکم الکل إذا کانت مستقلة (1) و أما المتفرقة فی تضاعیف غیر التفاسیر من الکتب، للاستشهاد بلفظها أو معناها (2)، فلا یبعد عدم اللحوق، لعدم تحقق الإهانة و العلو (3) و فی إلحاق الأدعیة المشتملة علی أسماء الله تعالی - کالجوشن الکبیر - مطلقا، أو مع کون الکافر ملحدا بها دون المقر بالله المحترم لأسمائه، لعدم الإهانة و العلو، وجوه و فی إلحاق الأحادیث النبویة بالقرآن وجهان، حکی الجزم بهما (4) عن الکرکی و فخر الدین قدس سره ما و التردد بینهما (5) عن التذکرة (6) 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 المضروبة فی زماننا، المکتوب علیها اسم النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی غیر ص و ش: کان مستقلا.  
(2) کذا فی ص و فی غیرها: بلفظه أو معناه.  
(3) لم ترد و العلو فی ش.  
(4) 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 الکرامة - القول بالتحریم عن المحقق الکرکی و الجواز عن فخر الدین فی شرح الإرشاد، انظر مفتاح الکرامة 4: 83 و حاشیة الشرائع للمحقق الکرکی (مخطوط) : الورقة 97 و أما شرح الإرشاد فهو مخطوط و لا یوجد لدینا، نعم استقرب الکراهة فی الإیضاح 1: 396.  
(5) کذا فی ن و ص و فی ف: فیها و فی سائر النسخ: بینها.  
(6) انظر التذکرة 1: 463. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 164\*\*\*\*\*  
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 الحرمة التسلیط، لا المعاوضة، بل و لا التملیک (1) و یشکل أیضا من جهة مناولتها الکافر مع العلم العادی بمسه إیاه (2) خصوصا مع الرطوبة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف: و لا التکسب.  
(2) فی ف: إیاها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 165\*\*\*\*\*

المسألةالثانیة

المسألةالثانیة:  
جوائز السلطان و عماله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا، لا یخلو عن أحوال: لأنه إما أن لا یعلم أن (1) فی جملة أموال هذا الظالم مال محرم یصلح لکون المأخوذ هو (2) من ذلک المال و إما أن یعلم و علی الثانی: فإما أن لا یعلم أن ذلک المحرم أو شیئا منه هو (3) داخل فی المأخوذ و إما أن یعلم ذلک و علی الثانی: فإما أن یعلم تفصیلا و إما أن یعلم إجمالا، فالصور أربع: أما الاولی، فلا إشکال فیها فی جواز الأخذ و حلیة التصرف، للأصل و الإجماع و الأخبار الآتیة، لکن ربما یوهم بعض الأخبار أنه یشترط فی حل مال الجائر ثبوت مال حلال له، مثل ما عن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد أن فی ش.  
(2) شطب علی هو فی ف و ن.  
(3) شطب علی هو فی ن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 166\*\*\*\*\*  
الاحتجاج عن الحمیری، أنه کتب إلی صاحب الزمان عجل الله فرجه یسأله عن الرجل یکون من وکلاء الوقف مستحلا (1) لما فی یده و لا یتورع (2) عن (3) أخذ ماله، ربما نزلت فی قریة (4) و هو فیها، أو أدخل (5) منزله و قد حضر طعامه، فیدعونی إلیه، فإن لم آکل (6) عادانی علیه (7)، فهل یجوز لی أن آکل من طعامه و أتصدق بصدقة؟ و کم مقدار الصدقة؟ و إن أهدی هذا الوکیل هدیة إلی رجل آخر (8) فیدعونی إلی أن أنال منها و أنا أعلم أن الوکیل لا یتورع عن أخذ ما فی یده، فهل علی فیه (9) شیء إن أنا نلت منه؟ (10). الجواب: إن کان لهذا الرجل مال أو معاش غیر ما فی یده،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی الوسائل و نسخة بدل ش: مستحل.  
(2) فی المصدر و نسخة بدل ش: و لا یرع.  
(3) فی ف: من.  
(4) فی المصدر و ص: قریته.  
(5) فی خ: و أدخل.  
(6) فی المصدر و ص و نسخة بدل ش زیادة: من طعامه و فی مصححة م:  
طعامه.  
(7) لم ترد علیه فی غیر ش.  
(8) ورد فی ف، ن، خ، م و ع بدل عبارة: و إن أهدی - إلی - آخر العبارة التالیة: و إن أهدی إلی هذا الوکیل.  
(9) لم ترد فیه فی ف، خ، م و ع.  
(10) عبارة: إن أنا نلت منه من ش و المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 167\*\*\*\*\*  
فاقبل بره (1) و إلا فلا (2)، بناء علی أن الشرط فی الحلیة هو وجود مال آخر، فإذا لم یعلم به لم یثبت الحل، لکن هذه الصورة قلیلة (3) التحقق و أما الثانیة، فإن کانت الشبهة فیها غیر محصورة، فحکمها کالصورة الاولی و کذا إذا کانت محصورة بین ما لا یبتلی المکلف به و بین ما من شأنه الابتلاء به، کما إذا علم أن الواحد المردد بین هذه الجائزة و بین ام ولده المعدودة من خواص نسائه مغصوب و ذلک لما تقرر فی الشبهة المحصورة (4) من اشتراط (5) 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 (6) فی المثال، فإن التکلیف - حینئذ (7) - غیر منجز بالحرام الواقعی علی أی تقدیر، لاحتمال کون المحرم فی المثال هی ام الولد و توضیح المطلب فی محله.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی المصدر: فکل طعامه و أقبل بره.  
(2) الاحتجاج 2: 306 و الوسائل 12: 160، الباب 51 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 15.  
(3) کذا فی ص و فی سائر النسخ: قلیل.  
(4) راجع فرائد الاصول: 419 (التنبیه الثالث).  
(5) فی ش زیادة: تنجز.  
(6) شطب فی ف علی عبارة: المفروض انتفاؤه فی أحدهما و کتب بدله: إذا فرض عدم ابتلائه بأحدهما.  
(7) من ف فقط. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 168\*\*\*\*\*  
ثم إنه صرح جماعة (1) بکراهة الأخذ و عن المنتهی (2) الاستدلال له باحتمال الحرمة و بمثل قولهم علیهم السلام (3) : دع ما یریبک (4) و قولهم:  
من ترک الشبهات نجا من المحرمات … الخ (5) و ربما یزاد علی ذلک: بأن أخذ المال منهم یوجب محبتهم، فإن القلوب مجبولة علی حب من أحسن إلیها و یترتب علیه (6) من المفاسد ما لا یخفی و فی الصحیح: إن أحدکم لا یصیب من دنیاهم شیئا إلا أصابوا من دینه مثله (7) و ما (8) عن الإمام الکاظم من (9) قوله علیه السلام : لولا أنی أری من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کالعلامة فی المنتهی 2: 1026 و الشهید الثانی فی المسالک 3: 141 و المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 86 و المحدث البحرانی فی الحدائق 18: 261 و السید الطباطبائی فی الریاض 1: 509 و السید المجاهد فی المناهل: 303.  
(2) تقدم التخریج عنه.  
(3) فی ف: و لمثل قولهم و فی ن: و بمثل قوله و فی سائر النسخ: و لمثل قوله.  
(4) الوسائل 18: 127، الباب 12 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 56.  
(5) الوسائل 18: 114، الباب 12 من أبواب صفات القاضی، الحدیث 9.  
(6) فی ف علی ذلک.  
(7) الوسائل 12: 129، الباب 42 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5.  
(8) شطب علی ما فی ف.  
(9) شطب علی من فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 169\*\*\*\*\*  
ازوجه بها (1) من عزاب آل (2) أبی طالب - لئلا ینقطع نسله - ما قبلتها (3) أبدا (4). ثم إنهم ذکروا ارتفاع الکراهة بامور: منها: إخبار المجیز بحلیته (5)، بأن یقول: هذه الجائزة من تجارتی أو زراعتی، أو نحو ذلک مما یحل للآخذ التصرف فیه و ظاهر المحکی عن الریاض (6) تبعا لظاهر الحدائق (7) أنه مما لا خلاف فیه و اعترف ولده قدس سره فی المناهل (8) بأنه لم یجد (9) له مستندا، مع أنه (10) لم یحک التصریح به إلا عن الأردبیلی (11)، ثم عن (12) العلامة الطباطبائی (13).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) من ش و المصدر.  
(2) فی المصدر و نسخة بدل ش: بنی.  
(3) کذا فی ش و مصححة ن و المصدر و فی سائر النسخ: ما قبلته.  
(4) الوسائل 12: 159، الباب 51 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 11.  
(5) فی ش: بحلیة.  
(6) الریاض 1: 509 و حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 117.  
(7) الحدائق 18: 261.  
(8) المناهل: 303.  
(9) کذا فی ف و فی غیرها: لم نجد.  
(10) فی ف شطب علی مع أنه و کتب فوقه: و.  
(11) مجمع الفائدة 8: 86.  
(12) فی ف شطب علی ثم عن و کتب فوقه: و.  
(13) حکاه السید المجاهد فی المناهل: 303. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 170\*\*\*\*\*  
و یمکن أن یکون المستند ما دل علی قبول قول (1) ذی الید (2) فیعمل بقوله، کما لو قامت البینة علی تملکه و شبهة الحرمة و إن لم ترتفع بذلک، إلا أن الموجب للکراهة لیس مجرد الاحتمال و إلا لعمت (3) الکراهة أخذ المال من کل أحد، بل الموجب له: کون الظالم مظنة الظلم و الغصب و غیر متورع عن المحارم، نظیر کراهة سؤر من لا یتوقی النجاسة و هذا المعنی یرتفع بإخباره، إلا إذا کان خبره ک یده مظنة للکذب، لکونه ظالما غاصبا، فیکون خبره حینئذ ک یده و تصرفه غیر مفید إلا للإباحة الظاهریة الغیر المنافیة للکراهة، فیخص (4) الحکم برفع الکراهة بما إذا کان مأمونا فی خبره و قد صرح الأردبیلی قدس سره بهذا القید فی إخبار وکیله (5) و بذلک یندفع ما یقال (6) : من أنه لا فرق بین ید الظالم و تصرفه و بین خبره، فی کون کل منهما مفیدا للملکیة الظاهریة غیر مناف للحرمة الواقعیة المقتضیة للاحتیاط، فلا وجه لوجود الکراهة الناشئة عن حسن الاحتیاط مع الید و ارتفاعها مع الأخبار، فتأمل.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد قول فی ن و کتب علیها فی خ: زائد.  
(2) انظر الوسائل 18: 214، الباب 25 من أبواب کیفیة الحکم و آداب القاضی.  
(3) فی ص: عمت.  
(4) فی مصححة ن و نسخة بدل ص و ش: فیختص.  
(5) راجع مجمع الفائدة 8: 86.  
(6) لم نقف علی القائل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 171\*\*\*\*\*  
و منها: إخراج الخمس منه، حکی عن المنتهی (1) و المحقق الأردبیلی قدس سره (2) و ظاهر الریاض (3) هنا أیضا عدم الخلاف و لعله لما ذکر فی المنتهی - فی وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال - : من أن الخمس مطهر للمال المختلط یقینا بالحرام، فمحتمل الحرمة أولی بالطهر به (4)، فإن مقتضی الطهارة بالخمس صیرورة المال حلالا واقعیا، فلا یبقی حکم الشبهة کما لا یبقی فی المال المختلط یقینا بعد إخراج الخمس. نعم (5)، یمکن الخدشة فی أصل الاستدلال: بأن الخمس إنما یطهر المختلط بالحرام، حیث إن بعضه حرام و بعضه حلال، فکأن الشارع جعل الخمس بدل ما فیه من الحرام، فمعنی تطهیره تخلیصه بإخراج الخمس مما فیه من الحرام، فکأن المقدار الحلال طاهر (6) فی نفسه إلا أنه قد تلوث - بسبب الاختلاط مع الحرام (7) - بحکم الحرام و هو وجوب  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المنتهی 2: 1025.  
(2) مجمع الفائدة 8: 87.  
(3) الریاض 1: 509.  
(4) کذا فی ف و ن و فی خ، م، ع و ص: بالطهریة و فی ش: بالتطهیر به.  
(5) فی نسخة بدل ش: لکن و شطب فی ف علی نعم و کتب بدله: لکن.  
(6) کذا فی ف و فی غیرها: فکان المقدار الحلال طاهرا.  
(7) فی هامش ص زیادة: فصار محکوما - صح. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 172\*\*\*\*\*  
الاجتناب، فإخراج الخمس مطهر له عن هذه القذارة (1) العرضیة و أما المال المحتمل لکونه بنفسه حراما و قذرا ذاتیا فلا معنی لتطهره (2) بإخراج خمسه، بل المناسب لحکم الأصل - حیث جعل الاختلاط قذارة عرضیة - کون الحرام قذر العین و لازمه أن المال المحتمل الحرمة غیر قابل للتطهیر فلا بد من الاجتناب عنه. نعم، یمکن أن یستأنس أو یستدل علی استحباب الخمس - بعد فتوی النهایة (3) التی هی کالروایة، ففیها (4) کفایة فی الحکم بالاستحباب (5) و کذلک فتوی السرائر (6) مع عدم العمل فیها إلا بالقطعیات - بالموثقة المسؤول فیها عن عمل السلطان یخرج فیه الرجل، قال علیه السلام : لا، إلا أن لا یقدر علی شیء یأکل و یشرب (7) و لا یقدر علی حیلة (8) فإن فعل فصار فی یده شیء فلیبعث بخمسه إلی أهل البیت علیهم السلام (9)، فإن موردها و إن کان ما یقع فی یده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بینه و بین ما یقع فی الید علی وجه الجائزة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ن، خ، م و ع: القذرة.  
(2) فی ص و ش: لتطهیره.  
(3) النهایة: 357 - 358.  
(4) فی ف: ففیه.  
(5) عبارة فی الحکم بالاستحباب مشطوب علیها فی ف.  
(6) السرائر 2: 203.  
(7) فی الوسائل: و لا یشرب.  
(8) عبارة علی شیء - إلی - علی حیلة من ش و المصدر.  
(9) الوسائل 12: 146، الباب 48 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 173\*\*\*\*\*  
و یمکن أن یستدل له أیضا بما دل علی وجوب الخمس فی الجائزة مطلقا و هی عدة أخبار مذکورة فی محلها (1) و حیث إن المشهور غیر قائلین بوجوب الخمس فی الجائزة حملوا تلک الأخبار علی الاستحباب (2). ثم إن المستفاد مما تقدم (3) من اعتذار الکاظم علیه السلام من قبول الجائزة بتزویج عزاب الطالبیین لئلا ینقطع نسلهم و من غیره: أن الکراهة ترتفع بکل مصلحة هی أهم فی نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة و یمکن أن یکون اعتذاره علیه السلام إشارة إلی أنه لولا صرفها فیما یصرف فیه المظالم المردودة لما قبلها، فیجب أو ینبغی أن یأخذها ثم یصرفها فی مصارفها (4) و هذه الفروع کلها بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة و المتفق علیه من صورها: صورة عدم العلم بالحرام فی ماله أصلا، أو العلم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 6: 350، الباب 8 من أبواب ما یجب فیه الخمس، الحدیث 5 و 7.  
(2) لم نجد التصریح به فی کلمات الأصحاب، نعم مقتضی فتوی المشهور بعدم وجوب الخمس فی الجوائز و الهدایا حمل تلک الأخبار علی الاستحباب، قال المحقق السبزواری قدس سره فی الذخیرة (483) : المشهور بین الأصحاب وجوب الخمس فی جمیع أنواع التکسب: من تجارة و صناعة و زراعة و غیر ذلک عدا المیراث و الصداق و الهبة و مثله فی الحدائق 12: 351 و 352.  
(3) فی الصفحة 170 - 171.  
(4) العبارة فی غیر ش هکذا: ثم یصرفها فی مصارف الحرام، لکن شطب علیها فی ف و ورد فی هامش ن، م و ص بعد کلمة الحرام:  
المجهول المالک - صح. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 174\*\*\*\*\*  
به وجود الحرام مع کون الشبهة غیر محصورة، أو محصورة ملحقة بغیر المحصورة، علی ما عرفت و إن کانت الشبهة محصورة بحیث تقتضی قاعدة الاحتیاط لزوم الاجتناب عن الجمیع، لقابلیة تنجز التکلیف بالحرام المعلوم إجمالا، فظاهر جماعة - المصرح به فی المسالک و غیره - الحل و عدم لحوق حکم الشبهة المحصورة هنا. قال فی الشرائع: جوائز السلطان الظالم (1) إن علمت حراما بعینها فهی حرام (2) و نحوه عن نهایة الإحکام (3) و الدروس (4) و غیرهما (5). قال فی المسالک: التقیید بالعین إشارة إلی جواز أخذها و إن علم أن فی ماله مظالم، کما هو مقتضی حال الظالم و لا یکون حکمه حکم المال المختلط بالحرام فی وجوب اجتناب الجمیع، للنص علی ذلک (6)، انتهی. أقول: لیس فی أخبار الباب ما یکون حاکما علی قاعدة الاحتیاط فی الشبهة المحصورة، بل هی مطلقة أقصاها کونها من قبیل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ش: جوائز السلطان الجائر و فی المصدر: جوائز الجائر.  
(2) الشرائع 2: 12.  
(3) نهایة الإحکام 2: 525.  
(4) الدروس 3: 170.  
(5) کالکفایة: 88 و الریاض 1: 509.  
(6) المسالک 3: 141 و راجع النص فی الوسائل 12: 156، الباب 51 من أبواب ما یکتسب به. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 175\*\*\*\*\*  
قولهم علیهم السلام : کل شیء لک حلال (1)، أو کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال (2) و قد تقرر (3) حکومة قاعدة الاحتیاط علی ذلک، فلا بد حینئذ من حمل الأخبار علی مورد لا تقتضی القاعدة لزوم الاجتناب عنه، کالشبهة الغیر المحصورة أو المحصورة التی (4) لم یکن کل من محتملاتها (5) موردا لابتلاء المکلف، أو علی أن ما یتصرف فیه الجائر بالإعطاء یجوز أخذه، حملا لتصرفه علی الصحیح، أو لأن تردد الحرام بین ما ملکه الجائر و بین غیره (6)، من قبیل التردد بین ما ابتلی به المکلف و ما لم یبتل به و هو ما لم یعرضه الجائر لتملیکه (7)، فلا یحرم قبول ما ملکه، لدوران الحرام بینه و بین ما لم یعرضه لتملیکه، فالتکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی غیر منجز علیه کما أشرنا إلیه سابقا (8)،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 60، الباب 4 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 4 و فیه: هو لک حلال.  
(2) الوسائل 12: 59، الباب 4 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(3) انظر فرائد الاصول: 403.  
(4) فی غیر ش: المحصور الذی.  
(5) فی غیر ش: محتملاته.  
(6) شطب فی ف علی غیره و کتب بدله بخط مغایر لخط المتن: ما لم یعرضه الجائر لتملیکه.  
(7) شطب فی ف علی عبارة: و هو ما لم یعرضه الجائر لتملیکه و کتب علیه فی م، خ و ش: نسخة.  
(8) فی الصفحة 169. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 176\*\*\*\*\*  
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 (1)، أو علم أن المجیز قد أجازه من المال المختلط فی اعتقاده بالحرام - بناء (2) علی أن الید لا تؤثر فی حل ما کلف (3) ظاهرا بالاجتناب عنه (4)، کما لو علمنا أن الشخص أعارنا أحد الثوبین المشتبهین فی نظره، فإنه لا یحکم بطهارته - فالحکم فی هذه الصور (5) بجواز أخذ بعض ذلک مع العلم بالحرام فیه (6) 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 (7) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) وردت عبارة: أو أذن له - إلی - التخییر فی خ، م، ع و ص بعد قوله: أو علم أن المجیز قد أجازه.  
(2) من ش و مصححة ن.  
(3) 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.  
(4) عنه من ش و مصححة ن.  
(5) کذا فی ش و مصححة ف و ن و فی غیرها: الصورة.  
(6) فی نسخة بدل ش: عنه.  
(7) بعد ذکره مشطوب علیها فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 177\*\*\*\*\*  
فتدعه (1) و قوله علیه السلام : کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه (2) 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 (3)، أو أن مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الأصحاب و علی أی تقدیر فهو علی طرف النقیض مما تقدم عن المسالک (4) 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 (5)، فلک المهنأ (6) و علیه الوزر (7) (8) و الاستدلال به علی المدعی لا یخلو عن نظر، لأن الاستشهاد إن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 59، الباب 4 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(2) الوسائل 12: 60، نفس الباب، الحدیث 4 و فیه: حتی تعلم أنه حرام بعینه.  
(3) لم نقف علیهم.  
(4) راجع الصفحة 176.  
(5) فی مصححة ص و المصدر: منه.  
(6) فی نسخة بدل م و ش و نسخة بدل المصدر: الحظ.  
(7) فی غیر ش زیادة: الخبر و الظاهر أنه لا حاجة إلیه، لأن الخبر مذکور بتمامه.  
(8) الوسائل 12: 156، الباب 51 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 178\*\*\*\*\*  
کان من حیث حکمه علیه السلام بحل مال العامل المجیز للسائل، فلا یخفی أن الظاهر من هذه الروایة و من غیرها من الروایات: حرمة ما یأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المکاسب المحرمة، فالحکم بالحل لیس إلا من حیث احتمال کون ما یعطی من غیر أعیان ما یأخذه من السلطان، بل مما اقترضه أو اشتراه فی الذمة و أما من حیث إن ما یقع من العامل بید السائل لکونه من (1) مال السلطان حلال لمن وجده، فیتم الاستشهاد. لکن فیه - مع أن الاحتمال الأول مسقط للاستدلال علی حل المشتبه المحصور الذی تقضی (2) القاعدة لزوم الاحتیاط فیه، لأن الاعتماد حینئذ علی الید، کما لو فرض مثله فی غیر الظلمة - : أن الحکم بالحل علی هذا الاحتمال غیر وجیه، إلا علی تقدیر کون المال المذکور من الخراج و المقاسمة المباحین للشیعة، إذ لو کان من صلب مال السلطان أو غیره لم یتجه حله لغیر المالک بغیر رضاه، لأن المفروض حرمته علی العامل، لعدم احترام عمله و کیف کان، فالروایة إما من أدلة حل مال السلطان، المحمول (3) بحکم الغلبة إلی (4) الخراج و المقاسمة و إما من أدلة حل المال المأخوذ من المسلم، لاحتمال کون المعطی مالکا له و لا اختصاص له بالسلطان  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد من فی ف.  
(2) فی مصححة ص: تقتضی.  
(3) فی خ: المحمولة.  
(4) فی مصححة ن: علی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 179\*\*\*\*\*  
أو عماله أو مطلق الظالم أو غیره و أین هذا من المطلب الذی هو حل ما فی ید الجائر مع العلم إجمالا بحرمة بعضه، المقتضی مع حصر الشبهة للاجتناب عن جمیعه؟ و مما ذکرنا یظهر الکلام فی مصححة (1) أبی المغرا (2) : أمر بالعامل فیجیزنی بالدراهم آخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: (3) نعم و حج بها (4) و روایة محمد بن هشام:  
أمر بالعامل فیصلنی بالصلة (5) أقبلها؟ قال: نعم. قلت: و أحج بها (6) ؟ قال: نعم و (7) حج بها (8) (9) و روایة (10) محمد بن مسلم وزرارة عن أبی جعفر علیه السلام : جوائز السلطان لیس بها بأس (11).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی م:  
صحیحة.  
(2) فی ف، ع، ش و ظاهر ص: المعزا.  
(3) عبارة نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: من ش و المصدر.  
(4) الوسائل 12: 156، الباب 51 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2 و ذیله.  
(5) کذا فی ش و مصححة م و فی ف، ن، خ و ع: الصلة.  
(6) فی المصدر و مصححة ص: منها.  
(7) عبارة نعم و من ش و مصححة م.  
(8) فی المصدر و مصححة ص: منها.  
(9) الوسائل 12: 157، الباب 51 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 3.  
(10) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: و أما روایة.  
(11) الوسائل 12: 157، الباب 51 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5 و الروایة مضمرة و فیها: جوائز العمال … (\*)  
\*\*\*\*\*ص 180\*\*\*\*\*  
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 (1) الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فی نظره بالشبهة المحصورة - و لا یجری هنا أصالة الصحة فی تصرفه - یمکن (2) استناد الحل فیها إلی ما ذکرنا سابقا (3)، 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: لشمول.  
(2) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی مصححة ص: فیمکن و فی سائر النسخ: و یمکن.  
(3) فی غیر ش: ما ذکر سابقا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 181\*\*\*\*\*  
و مما ذکرنا یظهر: أن إطلاق الجماعة (1) 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 (2) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) المتقدم ذکرهم فی الصفحة 176.  
(2) کذا فی ف و نسخة بدل م و فی سائر النسخ: من. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 182\*\*\*\*\*  
شرائط إعمال قاعدة الاحتیاط فی الشبهة المحصورة - عدم وجوب الاجتناب فی المقام و إلغاء (1) تلک القاعدة و أوضح ما فی هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فی السرائر، حیث قال: إذا کان یعلم أن فیه شیئا مغصوبا إلا أنه غیر متمیز العین، بل هو مخلوط فی غیره من أمواله أو غلاته التی یأخذها علی جهة الخراج، فلا بأس بشرائه منه و قبول صلته، لأنها صارت بمنزلة المستهلک، لأنه غیر قادر علی ردها بعینها (2)، انتهی و قریب منها ظاهر عبارة النهایة (3) بدون ذکر التعلیل و لا ریب أن الحلی لم یستند فی تجویز أخذ المال المردد إلی النص، بل إلی ما زعمه من القاعدة و لا یخفی عدم تمامیتها (4)، إلا أن یرید به الشبهة الغیر المحصورة بقرینة الاستهلاک، فتأمل (5). الصورة الثالثة: أن (6) یعلم تفصیلا حرمة ما یأخذه و لا إشکال (7) فی حرمته حینئذ علی الآخذ (8)، إلا أن الکلام فی حکمه إذا وقع فی یده،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: إبقاء.  
(2) السرائر 2: 203.  
(3) النهایة: 358.  
(4) فی ف: تمامها.  
(5) لم ترد فتأمل فی ف.  
(6) وردت العبارة فی ش هکذا: و أما الصورة الثالثة: فهو أن.  
(7) فی ش: فلا إشکال.  
(8) العبارة فی ف هکذا: و لا إشکال حینئذ فی حرمته علی الآخذ. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 183\*\*\*\*\*  
فنقول: علمه بحرمته إما أن یکون قبل وقوعه فی یده و إما أن یکون بعده. فإن کان قبله لم یجز له أن یأخذه بغیر نیة الرد إلی صاحبه، سواء أخذه اختیارا أو تقیة، لأن أخذه بغیر هذه النیة (1) تصرف لم یعلم رضا صاحبه به و التقیة تتأدی (2) بقصد الرد، فإن أخذه بغیر هذه النیة کان غاصبا ترتب علیه أحکامه و إن أخذه بنیة الرد کان محسنا و کان فی یده أمانة شرعیة و إن کان العلم به بعد وقوعه فی یده کان کذلک أیضا و یحتمل قویا الضمان هنا، لأنه أخذه بنیة التملک، لا بنیة الحفظ و الرد و مقتضی عموم علی الید (3) الضمان و ظاهر المسالک عدم الضمان رأسا مع القبض جاهلا، قال: لأنه ید أمانة فیستصحب (4) و حکی موافقته عن العلامة الطباطبائی رحمه الله فی مصابیحه (5)، لکن المعروف من المسالک (6) و غیره (7) فی مسألة ترتب الأیدی علی مال الغیر، ضمان کل منهم و لو مع الجهل، غایة الأمر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) عبارة بغیر هذه النیة مشطوب علیها فی ف ظاهرا.  
(2) کذا فی ن و ص و فی ف، خ، م و ع: تنادی و فی ش: تتنادی.  
(3) عوالی اللآلی 1: 224، الحدیث 106 و الصفحة 389، الحدیث 21.  
(4) المسالک 3: 142.  
(5) حکاه صاحب الجواهر فی الجواهر 22: 179 و انظر المصابیح (مخطوط) : 55.  
(6) المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 205.  
(7) راجع جامع المقاصد 6: 225. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 184\*\*\*\*\*  
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 (1) یقینیا (2) 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 (3)، 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 (4) إلی مالکها أو ولیه و الظاهر أنه لا خلاف فی کونه فوریا (5). 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ص: و لا دافع.  
(2) من ش فقط.  
(3) المسالک 5: 99 - 100.  
(4) فی ف: بغصبها.  
(5) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: ضامنا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 185\*\*\*\*\*  
ذکر غیر واحد (1) - کما عن التذکرة (2) و المسالک (3) و جامع المقاصد (4) - : 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 (5)، 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 (6) (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع الحدائق 21: 426 و الریاض 1: 622 و الکفایة: 133 و غیرها.  
(2) التذکرة 2: 205.  
(3) المسالک 5: 97.  
(4) جامع المقاصد 6: 43.  
(5) راجع الوسائل 17: 583، الباب 6 من أبواب میراث الخنثی و ما أشبهه، الحدیث 1 و 2.  
(6) راجع الوسائل 12: 144، الباب 47 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و 17: 357، الباب 7 من أبواب اللقطة، الحدیث 2.  
(7) فی هامش ف زیادة عبارة: و إمکان الفرق بینه و بین الدین و الظاهر أن محلها بعد قوله: … من الأخبار. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 186\*\*\*\*\*  
ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظیر ما ذکروه فی تعریف اللقطة (1) و لو احتاج الفحص إلی بذل مال، کاجرة دلال صائح علیه، فالظاهر عدم وجوبه علی الآخذ (2)، بل یتولاه الحاکم ولایة عن صاحبه و یخرج من (3) العین اجرة الدلال ثم یتصدق بالباقی إن لم یوجد (4) صاحبه و یحتمل وجوبه علیه، لتوقف الواجب علیه و ذکر جماعة (5) فی اللقطة: أن اجرة التعریف علی الواجد، لکن حکی عن التذکرة: أنه إن قصد الحفظ دائما یرجع أمره إلی الحاکم، لیبذل اجرته من بیت المال، أو یستقرض علی المالک، أو یبیع بعضها إن رآه أصلح (6) و استوجه ذلک جامع المقاصد (7). ثم إن الفحص لا یتقید بالسنة، علی ما ذکره الأکثر هنا (8)، بل حده الیأس و هو مقتضی الأصل، إلا أن المشهور - کما فی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع مفتاح الکرامة 6: 160 و الجواهر 38: 359 - 361.  
(2) فی غیر ش: الواجد.  
(3) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: عن.  
(4) فی نسخة بدل ص: یجد.  
(5) منهم العلامة فی القواعد 1: 198 و الشهید فی الدروس 3: 89 و السبزواری فی الکفایة: 238.  
(6) التذکرة 2: 258.  
(7) جامع المقاصد 6: 162.  
(8) لم نعثر علی مصرح بهذا و لعله یظهر من إطلاق من أوجب الاجتهاد، کما استظهره فی المناهل: 305، راجع: السرائر 2: 203 و المنتهی 2: 1027. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 187\*\*\*\*\*  
جامع المقاصد (1) - علی أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم یجز الرد إلیه، بل یجب رده إلی (2) مالکه، فإن جهل عرف سنة ثم یتصدق به عنه مع الضمان و به روایة حفص بن غیاث، لکن موردها فی من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم، فهل یرد علیه؟ فقال: لا یرد (3)، فإن أمکنه أن یرده علی صاحبه فعل و إلا کان فی یده بمنزلة اللقطة یصیبها، فیعرفها حولا، فإن أصاب صاحبها ردها علیه (4) و إلا تصدق بها، فإن جاء صاحبها بعد ذلک خیره (5) بین الغرم و الأجر، فإن اختار الأجر فالأجر له (6) و إن اختار الغرم غرم له و کان الأجر له (7) (8) و قد (9) تعدی الأصحاب من اللص إلی مطلق الغاصب، بل الظالم (10) و لم یتعدوا من الودیعة المجهول مالکها إلی مطلق ما یعطیه الغاصب و لو بعنوان غیر الودیعة، کما فیما نحن فیه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) جامع المقاصد 6: 46.  
(2) فی ف: علی.  
(3) فی ص: یردها.  
(4) عبارة ردها علیه من ص و المصدر.  
(5) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: خیر.  
(6) فی ص و المصدر: فله الأجر.  
(7) فی غیر ص و ش زیادة: الخبر.  
(8) الوسائل 17: 368، الباب 18 من أبواب اللقطة.  
(9) فی ش: و قد تقدم.  
(10) عبارة بل الظالم من ش و مصححة ن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 188\*\*\*\*\*  
نعم، ذکر فی السرائر - فی ما نحن فیه - : أنه روی: أنه بمنزلة اللقطة (1)، ففهم التعدی من الروایة و ذکر فی التحریر: أن إجراء حکم اللقطة فی ما نحن فیه لیس ببعید (2)، کما أنه عکس فی النهایة و السرائر (3)، فألحقا الودیعة بمطلق مجهول المالک (4) 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 (5). ثم الحکم بالصدقة هو المشهور فی ما نحن فیه، أعنی جوائز الظالم و نسبه فی السرائر (6) إلی روایة أصحابنا، فهی مرسلة مجبورة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) السرائر 2: 204.  
(2) التحریر 1: 163.  
(3) فی ش، ع و م ورد الرمز هکذا: یر.  
(4) النهایة: 436 و السرائر 2: 204 - 205 و 435.  
(5) الوسائل 12: 144، الباب 47 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(6) السرائر 2: 204. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 189\*\*\*\*\*  
بالشهرة المحققة، مؤیدة بأن التصدق أقرب طرق الإیصال و ما ذکره الحلی (1) : من إبقائها أمانة فی یده و الوصیة (2)، معرض المال (3) 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 (4)، مؤیدا بأخبار اللقطة (5) و ما فی حکمها (6) و ببعض الأخبار الواردة فی حکم ما فی ید بعض عمال بنی امیة، الشامل بإطلاقها (7) لما نحن فیه من جوائز بنی امیة، حیث قال علیه السلام له (8) : اخرج من جمیع ما اکتسبت فی دیوانهم، فمن عرفت منهم رددت علیه ماله و من لم تعرف تصدقت (9) و یؤیده أیضا: الأمر بالتصدق بما یجتمع عند الصیاغین من أجزاء النقدین (10) و ما ورد من الأمر بالتصدق بغلة الوقف المجهول أربابه (11)،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی السرائر 2: 204.  
(2) کذا و المناسب: و الوصیة بها.  
(3) فی ش: للمال.  
(4) السرائر 2: 204.  
(5) الوسائل 17: 349 و 389، الباب 2 و 18 من أبواب اللقطة.  
(6) فی ش و مصححة ن: و ما فی منزلتها.  
(7) فی نسخة بدل ص: بإطلاقه.  
(8) فی ع و ش: قال له علیه السلام.  
(9) الوسائل 12: 144، الباب 47 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(10) الوسائل 12: 484، الباب 16 من أبواب الصرف، الحدیث 1 و 2.  
(11) الوسائل 13: 303، الباب 6 من أبواب أحکام الوقوف و الصدقات، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 190\*\*\*\*\*  
و ما ورد من الأمر بالتصدق بما یبقی فی ذمة الشخص لأجیر استأجره (1) و مثل (2) مصححة یونس: فقلت: جعلت فداک (3) کنا مرافقین لقوم بمکة، 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 بالکوفة. قال یونس: قلت له: لست أعرفهم و لا ندری کیف نسأل عنهم؟ قال: فقال علیه السلام (4) : بعه واعط ثمنه أصحابک. قال: فقلت (5) : جعلت فداک، أهل الولایة؟ قال: فقال: نعم (6) (7). نعم، یظهر من بعض الروایات: أن مجهول المالک مال الإمام علیه السلام ، کروایة داود بن أبی یزید (8) عن أبی عبد الله: قال: قال له رجل: (9) إنی قد أصبت مالا و إنی قد خفت فیه (10) علی نفسی،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 17: 585، الباب 6 من أبواب میراث الخنثی، الحدیث 11.  
(2) کذا فی ف و فی غیرها: و مثله.  
(3) عبارة فقلت: جعلت فداک من ش و المصدر.  
(4) لم ترد فقال علیه السلام فی غیر ش.  
(5) فی غیر ش بدل قال فقلت: قلت.  
(6) فی غیر ش: قال: نعم.  
(7) الکافی 5: 309، الحدیث 22 و انظر الوسائل 17: 357، الباب 7 من أبواب اللقطة، الحدیث 2.  
(8) کذا فی ص و ش و المصدر و فی سائر النسخ: أبی زید.  
(9) عبارة عن أبی عبد الله قال: قال له رجل من ش و المصدر.  
(10) کذا فی ف و المصدر و نسخة بدل ص و فی سائر النسخ: منه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 191\*\*\*\*\*  
فلو أصبت صاحبه دفعته إلیه و تخلصت منه (1). قال: فقال له (2) أبو عبد الله علیه السلام : لو أصبته کنت تدفعه إلیه؟ فقال: إی و الله. فقال علیه السلام : و الله (3) ما له صاحب غیری. قال: فاستحلفه أن یدفعه إلی من یأمره. قال (4) : فحلف. قال: فاذهب و قسمه (5) بین (6) إخوانک و لک الأمن مما خفت (7). قال: فقسمه بین إخوانه (8) (9). هذا و أما باقی (10) ما ذکرناه فی وجه التصدق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإیصال و أن الإذن فیه حاصل بشهادة الحال، فلا یصلح شیء منها للتأیید، فضلا عن الاستدلال، لمنع جواز کل إحسان فی مال الغائب و منع کونه أقرب طرق الإیصال، بل الأقرب دفعه إلی الحاکم الذی هو ولی الغائب.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی غیر ش: عنه.  
(2) فی غیر ش بدل قال فقال له: فقال.  
(3) فی الفقیه و مصححة ص: فلا و الله و فی الکافی و الوسائل: فأنا و الله.  
(4) لم ترد قال فی غیر ص و ش.  
(5) فی ص و المصادر: فاقسمه.  
(6) فی المصادر و نسخة بدل ص: فی.  
(7) فی ص: خفت منه و فی ش: خفته.  
(8) کذا فی ش و الفقیه و فی الکافی و الوسائل و مصححة ن: فقسمته بین إخوانی و فی سائر النسخ: فقسمه بین أصحابه.  
(9) الوسائل 17: 357، الباب 7 من أبواب اللقطة، الحدیث الأول.  
(10) لم ترد باقی فی خ، م، ع و ص. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 192\*\*\*\*\*  
و أما شهادة الحال، فغیر مطردة، إذ بعض الناس لا یرضی بالتصدق، لعدم یأسه عن وصوله إلیه، خصوصا إذا کان المالک مخالفا أو ذمیا یرضی بالتلف و لا یرضی بالتصدق علی الشیعة. فمقتضی القاعدة - لولا ما تقدم من النص (1) - : هو لزوم الدفع إلی الحاکم، ثم الحاکم یتبع شهادة حال المالک، فإن شهدت برضاه بالصدقة أو بالإمساک، عمل علیها (2) و إلا تخیر (3) بینهما، لأن کلا منهما تصرف لم یؤذن فیه من المالک و لا بد من أحدهما و لا ضمان فیهما (4) و یحتمل قویا تعین (5) الإمساک، لأن الشک فی جواز التصدق یوجب بطلانه، لأصالة الفساد و أما بملاحظة ورود النص بالتصدق، فالظاهر عدم جواز الإمساک أمانة، لأنه تصرف لم یؤذن فیه من المالک و لا الشارع و یبقی الدفع إلی الحاکم و التصدق (6) و قد یقال: إن مقتضی الجمع بینه و بین دلیل ولایة الحاکم هو  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) تقدم فی الصفحة 191 و ما بعدها.  
(2) فی ش: علیهما.  
(3) فی م، ع و ش: یخیر.  
(4) فی غیر ن و ش: فیها و فی هامش ص: فیهما.  
(5) فی ف، خ و ع: تعیین.  
(6) شطب علی عبارة 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 خمسة أسطر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 193\*\*\*\*\*  
التخییر بین الصدقة و الدفع إلی الحاکم، فلکل منهما الولایة و یشکل بظهور النص فی تعیین التصدق. نعم، یجوز الدفع إلیه من حیث ولایته علی مستحقی الصدقة و کونه أعرف بمواقعها و یمکن أن یقال: إن أخبار التصدق واردة فی مقام إذن الإمام علیه السلام بالصدقة، أو محمولة علی بیان المصرف، فإنک إذا تأملت کثیرا من التصرفات الموقوفة علی إذن الحاکم وجدتها واردة فی النصوص علی طریق الحکم العام، کإقامة البینة و الإحلاف و المقاصة و کیف کان، فالأحوط - خصوصا بملاحظة ما دل (1) علی أن مجهول المالک مال الإمام علیه السلام - مراجعة 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 الواردة فیه (2) ثبوت الولایة للمدیون. ثم إن حکم تعذر الإیصال إلی المالک المعلوم تفصیلا حکم جهالة المالک و تردده بین غیر محصورین فی التصدق استقلالا أو بإذن الحاکم، کما صرح به جماعة، منهم المحقق فی الشرائع (3) و غیره (4). ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقیر، لأنه المتبادر من إطلاق  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 17: 357، الباب 7 من أبواب اللقطة، الحدیث الأول.  
(2) انظر الصفحة 192 و ما بعدها.  
(3) الشرائع 2: 13.  
(4) مثل العلامة فی التحریر 1: 163 و السبزواری فی الکفایة: 88 و الطباطبائی فی الریاض 1: 509 و ولده المجاهد فی المناهل: 304. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 194\*\*\*\*\*  
الأمر بالتصدق و فی جواز إعطائها للهاشمی قولان: من أنها صدقة مندوبة علی (1) المالک و إن وجب علی من هی بیده إلا أنه نائب کالوکیل و الوصی و من أنها (2) مال تعین صرفه بحکم الشارع، لا بأمر المالک حتی تکون مندوبة، مع أن کونها من المالک غیر معلوم فلعلها ممن تجب علیه. ثم إن فی الضمان - لو ظهر المالک و لم یرض بالتصدق - و عدمه مطلقا أو بشرط عدم ترتب ید الضمان - کما إذا أخذه من الغاصب حسبة لا بقصد التملک - وجوها (3)، من أصالة براءة ذمة المتصدق و أصالة لزوم الصدقة بمعنی عدم انقلابها عن الوجه الذی وقعت علیه و من عموم ضمان من أتلف و لا ینافیه إذن الشارع، لاحتمال أنه أذن فی التصدق علی هذا الوجه کإذنه فی التصدق باللقطة المضمونة - بلا خلاف - و بما استودع من الغاصب و لیس هنا أمر مطلق بالتصدق ساکت عن ذکر الضمان حتی یستظهر منه عدم الضمان مع السکوت عنه و لکن یضعف هذا الوجه: أن ظاهر دلیل الإتلاف (4) کونها علة تامة للضمان و لیس کذلک ما نحن فیه و إیجابه للضمان مراعی بعدم إجازة المالک یحتاج إلی دلیل آخر، إلا أن یقال: إنه ضامن بمجرد  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی مصححة خ و نسخة بدل ع: عن.  
(2) فی غیر ش: أنه.  
(3) فی غیر ش: وجوه.  
(4) مثل ما فی الوسائل 18: 239، الباب 11 من أبواب الشهادات، الحدیث 2 و 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 195\*\*\*\*\*  
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 الصدقة إنما قلنا بها (1)، لکونها إحسانا و أقرب طرق (2) 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 الصدقة غیر مقتض لعدمه، فلا بد من الرجوع إلی الأصل، لکن الرجوع إلی أصالة البراءة إنما یصح فیما لم یسبق ید الضمان و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبة و أما إذا تملکه منه ثم علم بکونه مغصوبا فالأجود استصحاب الضمان فی هذه الصورة، لأن المتیقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذی یرضی به المالک بعد الاطلاع، لا مطلقا. فتبین: أن التفصیل بین ید الضمان و غیرها أوفق بالقاعدة، لکن الأوجه الضمان مطلقا، إما تحکیما للاستصحاب، حیث یعارض البراءة و لو بضمیمة عدم القول بالفصل و إما للمرسلة المتقدمة (3) عن السرائر،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد بها فی ف.  
(2) فی ن، ع و ص: طریق.  
(3) فی الصفحة 190. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 196\*\*\*\*\*  
و أما لاستفادة ذلک من خبر الودیعة (1) إن لم نتعد (2) عن (3) مورده إلی ما نحن فیه من جعله بحکم اللقطة، لکن یستفاد منه أن الصدقة بهذا الوجه حکم الیأس عن المالک. ثم الضمان، هل یثبت بمجرد التصدق و آجازته رافعة، أو یثبت بالرد من حینه، أو من حین التصدق؟ وجوه: من دلیل الإتلاف و الاستصحاب و من أصالة عدم الضمان قبل الرد و من ظاهر الروایة المتقدمة (4) فی أنه بمنزلة (5) اللقطة و لو مات المالک، ففی قیام وارثه مقامه فی إجازة التصدق ورده وجه قوی، لأن ذلک من قبیل الحقوق المتعلقة بالأموال (6)، فیورث کغیره من الحقوق و یحتمل العدم، لفرض لزوم التصدق بالنسبة إلی العین، فلا حق لأحد فیه و المتیقن من الرجوع إلی القیمة هو المالک و لو مات المتصدق فرد المالک، فالظاهر خروج الغرامة من ترکته، لأنه من الحقوق المالیة اللازمة علیه بسبب فعله.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المتقدم فی الصفحة 189.  
(2) فی ف: و إن لم نتعد.  
(3) فی ف و خ: من.  
(4) و هی روایة حفص بن غیاث المتقدمة فی الصفحة 189.  
(5) عبارة أنه بمنزلة من ش.  
(6) کذا فی ش و مصححة ن و فی ص: بتلک الأموال و فی خ، م و ع: بذلک الأموال و فی ف: المتعلقة بذلک و شطب علی بذلک و کتب فوقه: بالأموال. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 197\*\*\*\*\*  
هذا کله علی تقدیر مباشرة المتصدق له و لو دفعه إلی الحاکم فتصدق به بعد الیأس، فالظاهر عدم الضمان، لبراءة ذمة الشخص بالدفع إلی ولی الغائب و تصرف الولی کتصرف المولی علیه و یحتمل الضمان، لأن الغرامة هنا لیست (1) لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتی یفرق بین تصرف الولی و غیره، لثبوت الولایة للمتصدق فی هذا التصرف (2) کالحاکم و لذا لا یسترد العین من الفقیر إذا رد المالک، فالتصرف لازم و الغرامة حکم شرعی تعلق بالمتصدق کائنا من کان، فإذا کان المکلف بالتصدق هو من وقع فی یده - لکونه هو المأیوس - و الحاکم وکیلا، کان الغرم علی الموکل و إن کان المکلف هو الحاکم - لوقوع المال فی یده قبل الیأس عن مالکه، فهو المکلف بالفحص ثم التصدق - کان الضمان علیه و أما الصورة الرابعة: و هو (3) ما علم إجمالا اشتمال الجائزة علی رام  
الح، فإما أن یکون الاشتباه موجبا لحصول الاشاعة و الاشتراک (4) و إما أن لا یکون و علی الأول: فالقدر و المالک إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان و علی الأول: فلا إشکال و علی الثانی: فالمعروف إخراج الخمس علی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ص و فی سائر النسخ: لیس.  
(2) فی النسخ زیادة: لأن المفروض ثبوت الولایة له و لکن شطب علیها فی ف.  
(3) العبارة فی ف هکذا: القسم الرابع فحکمه حکم الحلال المختلط بالحرام و هو … و کتب فوق القسم الرابع: الصورة الرابعة.  
(4) لم ترد و الاشتراک فی ش. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 198\*\*\*\*\*  
تفصیل مذکور فی باب الخمس (1) و لو علم القدر فقد تقدم فی القسم الثالث و لو علم المالک وجب التخلص معه بالمصالحة و علی الثانی: فیتعین القرعة أو البیع و الاشتراک فی الثمن و تفصیل ذلک کله فی کتاب الخمس (2) و اعلم، أن أخذ ما فی ید الظالم ینقسم باعتبار نفس الأخذ إلی الأحکام الخمسة و باعتبار نفس المال إلی المحرم و المکروه و الواجب. فالمحرم ما علم کونه مال الغیر مع عدم رضاه بالأخذ و المکروه المال المشتبه و الواجب ما یجب استنقاذه من یده من حقوق الناس، حتی أنه یجب علی الحاکم الشرعی استنقاذ ما فی ذمته من حقوق السادة و الفقراء و لو بعنوان المقاصة، بل یجوز ذلک لآحاد الناس، خصوصا نفس المستحقین مع تعذر استئذان الحاکم و کیف کان، فالظاهر أنه لا إشکال فی کون ما فی ذمته من قیم المتلفات غصبا من جملة دیونه، نظیر ما استقر فی ذمته بقرض أو ثمن مبیع أو صداق أو غیرها و مقتضی القاعدة کونها کذلک بعد موته، فیقدم جمیع ذلک علی الإرث و الوصیة، إلا أنه ذکر بعض الأساطین: أن ما فی یده من المظالم تالفا لا یلحقه حکم الدیون فی التقدیم علی الوصایا و المواریث، لعدم انصراف الدین إلیه - و إن کان منه - و بقاء عموم الوصیة و المیراث علی حاله و للسیرة المأخوذة یدا بید من مبدأ الإسلام إلی یومنا هذا،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع کتاب الخمس (للمؤلف قدس سره ) : 256.  
(2) راجع کتاب الخمس (للمؤلف قدس سره ) : 243، المسألة 16. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 199\*\*\*\*\*  
فعلی هذا لو أوصی بها بعد التلف اخرجت من الثلث (1) و فیه: منع الانصراف (2)، فإنا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقا بین ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بین ما أتلفه نسیانا و لا بین ما أتلفه عدوانا هذا الظالم (3) و بین ما أتلفه شخص آخر من غیر الظلمة، مع أنه لا إشکال فی جریان أحکام الدین علیه فی حال حیاته من جواز المقاصة من ماله کما هو المنصوص (4) و تعلق (5) الخمس و الاستطاعة و غیر ذلک، فلو تم الانصراف لزم إهمال الأحکام المنوطة بالدین وجودا و عدما (6) من غیر فرق بین حیاته و موته و ما ادعاه من السیرة، فهو ناش من قلة مبالاة الناس کما هو دیدنهم فی أکثر السیر التی استمروا علیها و لذا لا یفرقون فی ذلک بین الظلمة و غیرهم ممن علموا باشتغال ذمته بحقوق الناس من جهة حق السادة و الفقراء، أو من جهة العلم بفساد أکثر معاملاته و لا فی إنفاذ وصایا الظلمة و توریث ورثتهم بین اشتغال ذممهم بعوض المتلفات وأرش (7) الجنایات و بین اشتغالها بدیونهم المستقرة علیهم من معاملاتهم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) شرح القواعد (مخطوط)، الورقة: 37.  
(2) کذا فی النسخ و لعل الأولی: عدم الإنصراف، کما فی هامش ش.  
(3) کذا فی ف و فی غیرها: ما أتلفه هذا الظالم عدوانا.  
(4) انظر الوسائل 12: 202، الباب 83 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(5) فی ش: و لعدم تعلق و فی نسخة بدل ن: و عدم تعلق.  
(6) فی ف: أو عدما.  
(7) فی ف: واروش. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 200\*\*\*\*\*  
و صدقاتهم الواجبة (1) علیهم و لا بین ما علم المظلوم فیه تفصیلا و بین ما لم یعلم، فإنک إذا تتبعت أحوال الظلمة وجدت ما استقر فی ذممهم - من جهة المعاوضات و المداینات مطلقا، أو من جهة (2) خصوص (3) أشخاص معلومین تفصیلا، أو مشتبهین فی محصور - کافیا (4) فی استغراق ترکتهم المانع من التصرف فیها بالوصیة أو الإرث و بالجملة، فالتمسک بالسیرة المذکورة أوهن من دعوی الانصراف السابقة، فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع علیها غیر متوجه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی مصححة ص و فی غیرها: الواجب.  
(2) لم ترد جهة فی ف.  
(3) فی ش: وجود.  
(4) کذا فی نسخة بدل ص و فی النسخ: کافیة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 201\*\*\*\*\*

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 202\*\*\*\*\*  
الفضولی إذا انضم إلیه إذن المالک (1)، انتهی. أقول: و الأولی أن یقال (2) : 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 (3) و فی المسالک: أطبق علیه علماؤنا و لا نعلم فیه مخالفا (4) و عن المفاتیح: أنه لا خلاف فیه (5) و فی الریاض: أنه (6) استفاض نقل الإجماع علیه (7) 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 (8) لأخذ الجوائز من السلطان، خصوصا الجوائز العظام التی لا یحتمل عادة أن تکون من غیر الخراج و کان الإمام علیه السلام یأبی عن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) التنقیح الرائع 2: 19.  
(2) فی ف: یقول.  
(3) جامع المقاصد 4: 45.  
(4) المسالک 3: 142.  
(5) مفاتیح الشرائع 3: 10.  
(6) لم ترد أنه فی ف.  
(7) الریاض 1: 508.  
(8) المتقدمة فی الصفحة 178 و ما بعدها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 203\*\*\*\*\*  
أخذها أحیانا، معللا بأن فیها حقوق الامة - روایات: منها: صحیحة الحذاء عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن الرجل منا یشتری من السلطان (1) من إبل الصدقة و غنمها و هو یعلم أنهم یأخذون منهم أکثر من الحق الذی یجب علیهم. قال (2) : فقال: ما الإبل و الغنم إلا مثل الحنطة و الشعیر و غیر ذلک، لا بأس به حتی یعرف الحرام بعینه فیجتنب (3). قلت: فما تری فی مصدق یجیئنا فیأخذ منا (4) صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها، فیبیعنا إیاها (5)، فما تری فی شرائها (6) منه؟ فقال: إن کان قد أخذها و عزلها فلا بأس، قیل له: فما تری فی الحنطة و الشعیر، یجیئنا القاسم فیقسم لنا حظنا و یأخذ حظه، فیعزله (7) بکیل، فما تری فی شراء ذلک الطعام (8) منه؟ فقال: إن کان قد قبضه بکیل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منه من غیر کیل (9) (10).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ش: من عمال السلطان و فی ن، م و ع: عن السلطان.  
(2) لم ترد قال فی غیر ص و ش.  
(3) فی ف: فلیجتنب و لم ترد الکلمة فی المصدر.  
(4) لم ترد منا فی ف، ن، خ، م و ع.  
(5) فی ص و المصدر: فیبیعناها.  
(6) فی غیر ش: فی شراء ذلک.  
(7) کذا فی ش و المصدر و مصححتی ن و ص و فی سائر النسخ: فنأخذه.  
(8) لم ترد الطعام فی ف، ن، خ، م و ع.  
(9) عبارة شرائه منه من غیر کیل من ن و ش و المصدر.  
(10) الوسائل 12: 161 - 162، الباب 52 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 204\*\*\*\*\*  
دلت هذه الروایة علی أن شراء الصدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان کان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولا:  
عن الجواز مع العلم الإجمالی بحصول الحرام فی أیدی العمال،  
و ثانیا:  
من جهة توهم الحرمة أو الکراهة فی شراء ما یخرج فی الصدقة، کما ذکر فی باب الزکاة (1)،  
و ثالثا:  
من جهة کفایة الکیل الأول و بالجملة، ففی هذه الروایة - سؤالا و جوابا - إشعار بأن الجواز کان من الواضحات الغیر المحتاجة إلی السؤال و إلا لکان أصل الجواز أولی بالسؤال، حیث إن ما یأخذونه باسم الزکاة معلوم الحرمة تفصیلا، فلا فرق بین أخذ الحق الذی یجب علیهم و أخذ أکثر منه و یکفی قوله علیه السلام : حتی یعرف الحرام منه فی الدلالة علی مفروغیة حل ما یأخذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبة إلی من ینتقل إلیه و إن کان حراما بالنسبة إلی الجائر الآخذ له، بمعنی معاقبته علی أخذه و ضمانه و حرمة التصرف فی ثمنه و فی وصفه علیه السلام للمأخوذ بالحلیة دلالة علی عدم اختصاص الرخصة بالشراء، بل یعم جمیع أنواع الانتقال إلی الشخص، فاندفع ما قیل: من أن الروایة مختصة بالشراء فلیقتصر فی مخالفة القواعد علیه (2).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) راجع کتاب الزکاة (للمؤلف قدس سره ) : 222، المسألة 25.  
(2) لم نقف علی القائل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 205\*\*\*\*\*  
ثم الظاهر من الفقرة الثالثة (1) : السؤال و الجواب عن حکم المقاسمة، فاعتراض الفاضل القطیفی - الذی صنف فی الرد علی رسالة المحقق الکرکی المسماة ب قاطعة اللجاج فی حل الخراج رسالة زیف فیها جمیع ما فی الرسالة من أدلة الجواز - بعدم دلالة الفقرة الثالثة (2) علی حکم المقاسمة و احتمال کون القاسم هو مزارع (3) الأرض أو وکیله (4)، ضعیف جدا و تبعه علی هذا الاعتراض المحقق الأردبیلی و زاد علیه ما سکت هو عنه: من عدم دلالة الفقرة الاولی علی حل شراء الزکاة، بدعوی: أن قوله علیه السلام : لا بأس حتی یعرف الحرام منه لا یدل إلا علی جواز شراء ما کان حلالا بل مشتبها و عدم جواز شراء ما کان معروفا أنه حرام بعینه و لا یدل علی جواز شراء الزکاة بعینها صریحا. نعم ظاهرها ذلک، لکن لا ینبغی الحمل علیه، لمنافاته العقل و النقل و یمکن أن یکون سبب الإجمال منه (5) التقیة و یؤید عدم الحمل علی الظاهر: أنه غیر مراد بالاتفاق، إذ لیس بحلال ما أخذه الجائر، فتأمل (6)، انتهی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف، خ، م، ع و ص: الثانیة.  
(2) فی ف، خ، م، ع و ص: الثانیة.  
(3) فی خ، ن، م، ع و ص: زارع.  
(4) راجع السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجیات) : 109.  
(5) فی نسخة بدل ش: فیه.  
(6) مجمع الفائدة 8: 101 - 102. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 206\*\*\*\*\*  
و أنت خبیر بأنه لیس فی العقل ما یقتضی قبح الحکم المذکور و أی فارق بین هذا و بین ما أحلوه علیهم السلام لشیعتهم مما فیه حقوقهم؟ و لا فی النقل إلا عمومات قابلة للتخصیص بمثل هذا الصحیح و غیره المشهور بین الأصحاب روایة و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعة (1) و أما الحمل علی التقیة، فلا یجوز بمجرد معارضة العمومات، کما لا یخفی و منها: روایة إسحاق بن عمار، قال: سألته عن الرجل یشتری من العامل و هو یظلم. قال: یشتری منه ما لم یعلم أنه ظلم فیه أحدا (2). وجه الدلالة: أن الظاهر من الشراء من العامل شراء ما هو عامل فیه و هو الذی یأخذه من الحقوق من قبل (3) السلطان. نعم، لو بنی علی المناقشة احتمل أن یرید السائل شراء أملاک العامل منه، مع علمه بکونه ظالما غاصبا، فیکون سؤالا عن معاملة الظلمة، لکنه خلاف الإنصاف و إن ارتکبه صاحب الرسالة (4) و منها: روایة أبی بکر الحضرمی، قال: دخلت علی أبی عبد الله علیه السلام و عنده ابنه اسماعیل، فقال: ما یمنع ابن أبی سماک (5)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الذین تقدم ذکرهم فی الصفحة 203.  
(2) الوسائل 12: 163، الباب 53 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(3) لم ترد قبل فی ن و م و وردت نسخة بدل فی خ، ع و ص.  
(4) راجع السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجیات) : 107 - 108.  
(5) فی الوسائل: السمال و فی نسختی بدله: السماک، الشمال. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 207\*\*\*\*\*  
أن یخرج شباب الشیعة فیکفونه ما یکفی الناس و یعطیهم ما یعطی الناس. قال: ثم قال لی (1) : لم ترکت عطاءک؟ قلت: مخافة علی دینی. قال: ما منع ابن أبی سماک (2) أن یبعث إلیک بعطائک، أما علم أن لک فی بیت المال نصیبا؟ (3). فإن ظاهره (4) حل ما یعطی من بیت المال عطاء أو اجرة للعمل فی ما یتعلق به، بل قال المحقق الکرکی: إن هذا الخبر نص فی الباب، لأنه علیه السلام بین أن لا خوف علی السائل فی دینه، لأنه لم یأخذ إلا نصیبه من بیت المال و قد ثبت فی الاصول تعدی الحکم بتعدی العلة المنصوصة (5)، انتهی و إن تعجب منه الأردبیلی و قال: أنا ما فهمت منه (6) دلالة ما و ذلک لأن غایتها ما ذکر و (7) قد یکون شیء (8) من بیت المال و یجوز (9) أخذه و إعطاؤه للمستحقین، بأن یکون منذورا أو وصیة لهم بأن یعطیهم ابن أبی سماک و غیر ذلک (10)، انتهی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ش و ص و فی غیرهما: ثم قال.  
(2) فی الوسائل: السمال و فی نسختی بدله: السماک، الشمال.  
(3) الوسائل 12: 157، الباب 51 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6.  
(4) کذا و المناسب: ظاهرها.  
(5) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) 1: 272.  
(6) کذا و المناسب: منها کما فی المصدر.  
(7) فی مصححة ن: و ذلک، کما فی المصدر.  
(8) لم ترد شیء فی ش و المصدر.  
(9) فی ن و ش و المصدر: بیت مال یجوز.  
(10) مجمع الفائدة 8: 104، مع تفاوت. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 208\*\*\*\*\*  
و قد تبع فی ذلک صاحب الرسالة، حیث قال: إن الدلیل لا إشعار فیه بالخراج (1). أقول: الإنصاف أن الروایة ظاهرة فی حل ما فی بیت المال مما یأخذه الجائر و منها: الأخبار الواردة فی أحکام تقبل الخراج من السلطان (2) علی وجه یستفاد من بعضها کون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم. فمنها: صحیحة الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام - فی جملة حدیث - قال: لا بأس بأن یتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعة أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث (3) ؟ قال: نعم، لا بأس به و قد قبل رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم خیبرا أعطاها (4) الیهود، حیث (5) فتحت علیه بالخبر (6) و الخبر هو النصف (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجیات) : 105.  
(2) انظر الوسائل 13: 261، الباب 21 من أبواب أحکام الإجارة، الحدیث 3، 4 و 5 و غیرها.  
(3) فی ش: بالنصف و الثلث و الربع.  
(4) کذا فی ش و المصدر و مصححة ن و فی سائر النسخ: أعطاه.  
(5) فی المصدر و نسخة بدل ص: حین.  
(6) الخبر بفتح الخاء و کسرها و سکون الباء بمعنی المخابرة و هی المزارعة ببعض ما یخرج من الأرض. (لسان العرب 4: 13، مادة خبر).  
(7) الوسائل 13: 214، الباب 18 من أبواب أحکام المزارعة، الحدیث 3 و الصفحة 200، الباب 8 من أبواب أحکام المزارعة، الحدیث 8 و فیه: أنه سئل عن مزارعة أهل الخراج بالربع و النصف و الثلث. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 209\*\*\*\*\*  
و منها: الصحیح عن اسماعیل بن الفضل عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: سألته عن الرجل یتقبل بخراج الرجال و جزیة 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 (1) و نحوها الموثق المروی فی الکافی (2) و التهذیب (3) عن اسماعیل بن الفضل (4) الهاشمی بأدنی تفاوت و روایة الفیض بن المختار، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : جعلت فداک، ما تقول فی الأرض أتقبلها من السلطان ثم او اجرها من أکرتی (5) علی أن ما أخرج الله تعالی منها من شیء لی من ذلک النصف أو الثلث بعد حق السلطان؟ قال: لا بأس، کذلک اعامل أکرتی (6). إلی غیر ذلک من الأخبار الواردة فی باب قبالة الأرض و استئجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزید من ذلک (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الفقیه 3: 224، الحدیث 3832.  
(2) الکافی 5: 195، الحدیث 12.  
(3) التهذیب 7: 124، الحدیث 544 و انظر الوسائل 12: 264، الباب 12 من أبواب عقد البیع، الحدیث 4.  
(4) کذا فی ص و المصادر الحدیثیة و فی سائر النسخ: الفضیل.  
(5) فی ص: لأکرتی و فی المصدر: او اجرها أکرتی.  
(6) الوسائل 13: 208، الباب 15 من أبواب أحکام المزارعة، الحدیث 3.  
(7) الوسائل 13: 207، الباب 15 من أبواب أحکام المزارعة و 260، الباب 21 من أبواب أحکام الإجارة و غیرهما. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 210\*\*\*\*\*  
و قد یستدل بروایات اخر (1) لا تخلو عن قصور فی الدلالة: منها: الصحیح عن جمیل بن صالح، قال: أرادوا بیع تمر عین أبی زیاد (2) و أردت أن أشتریه، فقلت: لا حتی أستأمر (3) أبا عبد الله علیه السلام ، فسألت معاذا أن یستأمره، فسأله، فقال: قل له: یشتره، فإنه إن لم یشتره اشتراه غیره (4) و دلالته مبنیة علی کون عین زیاد من الأملاک الخراجیة و لعله من الأملاک المغصوبة 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 (5) و منها: صحیحة 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 (6) و بالجملة، ففی الأخبار المتقدمة غنی عن ذلک.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ص و ش و فی سائر النسخ: اخری.  
(2) اختلفت المصادر الحدیثیة فی هذه العبارة، 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 3: 569.  
(3) فی ص: أستأذن.  
(4) الوسائل 12: 162، الباب 53 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.  
(5) الوسائل 6: 140، الباب 18 من أبواب زکاة الغلات، الحدیث 2.  
(6) الوسائل 12: 161، الباب 52 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 211\*\*\*\*\*

و ینبغی (1) التنبیه علی أمور

الأمر الأول

إن ظاهر عبارات الأکثر، بل الکل: أن الحکم مختص بما یأخذه السلطان، فقبل أخذه للخراج لا یجوز المعاملة علیه بشراء ما فی ذمة مستعمل الأرض أو الحوالة علیه و نحو ذلک و به صرح السید العمید فیما حکی عن شرحه (2) علی النافع (3)، حیث قال: إنما یحل ذلک بعد قبض السلطان أو نائبه و لذا قال المصنف: یأخذه، انتهی. لکن صریح جماعة (4) : عدم الفرق، بل صرح المحقق الثانی بالإجماع علی عدم الفرق بین القبض و عدمه (5) و فی الریاض صرح بعدم الخلاف (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف، خ و ص و فی سائر النسخ: ینبغی.  
(2) فی ف: من شرحه.  
(3) لم نقف فی الفهارس علی شرح للسید عمید الدین الأعرجی للنافع. نعم، قال الفاضل القطیفی فی السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجیات  
: 115) : قال الفاضل السید ابن عبد الحمید الحسینی فی شرحه للنافع … و لعل منشأ ما نسبه المؤلف قدس سره هو ما ذکره السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 247.  
(4) منهم:  
الشهید الأول فی الدروس 3: 170 و الفاضل المقداد فی التنقیح 2: 19 و الشهید الثانی فی المسالک 3: 143 و راجع المناهل: 310.  
(5) جامع المقاصد 4: 45.  
(6) الریاض 1: 508. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 212\*\*\*\*\*  
و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمة (1) الواردة فی قبالة الأرض و جزیة الرؤوس، حیث دلت علی أنه یحل ما فی ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان و الظاهر من الأصحاب (2) فی باب المساقاة - حیث یذکرون أن خراج السلطان علی مالک الأشجار إلا أن یشترط خلافه - : إجراء ما یأخذه الجائر منزلة ما یأخذه العادل فی براءة (3) ذمة مستعمل الأرض الذی استقر علیه اجرتها بأداء غیره، بل ذکروا فی المزارعة - أیضا - : أن خراج الأرض کما فی کلام الأکثر (4) أو الأرض الخراجیة کما فی الغنیة (5) و السرائر (6) علی مالکها و إن کان یشکل توجیهه من جهة عدم المالک للأراضی الخراجیة و کیف کان، فالأقوی أن المعاملة علی الخراج جائزة و لو قبل قبضها و أما تعبیر الأکثر (7) بما یأخذه، فالمراد به إما الأعم مما یبنی علی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی الصفحة 209 و ما بعدها.  
(2) منهم الشیخ المفید فی المقنعة: 638 و الحلبی فی الکافی: 348 و الشیخ الطوسی فی النهایة: 442 و الحلی فی السرائر 2: 452.  
(3) فی ف، خ و ص و مصححة ع: إبراء.  
(4) انظر الشرائع 2: 153 و القواعد 1: 238 و الکفایة: 122 و الحدائق 21: 336 و غیرها.  
(5) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 540.  
(6) السرائر 2: 443.  
(7) کالشیخ فی النهایة: 358 و القاضی فی المهذب 1: 348 و الحلی فی السرائر 2: 204 و المحقق فی الشرائع 2: 13. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 213\*\*\*\*\*  
أخذه و (1) لو لم یأخذه فعلا و إما المأخوذ فعلا، لکن الوجه فی تخصیص العلماء العنوان به جعله کالمستثنی من جوائز السلطان، التی حکموا بوجوب ردها علی مالکها إذا علمت حراما بعینها، فافهم و یؤید الثانی: سیاق کلام بعضهم، حیث یذکرون هذه المسألة عقیب مسألة الجوائز، خصوصا عبارة القواعد، حیث صرح بتعمیم الحکم بقوله: و إن عرف (2) أربابه (3) و یؤید الأول: أن المحکی عن الشهید قدس سره - فی حواشیه علی القواعد - أنه علق علی قول العلامة: إن الذی یأخذه الجائر … إلی آخر قوله: و إن لم یقبضها الجائر (4)، انتهی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد و فی خ، م و ع و وردت فی ن مصححة.  
(2) فی ش: عرفت.  
(3) القواعد 1: 122.  
(4) حاشیة القواعد، لا یوجد لدینا و حکاه المحقق الثانی فی قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) 1: 277. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 214\*\*\*\*\*

الأمر الثانی

الأمر الثانی:  
هل یختص حکم الخراج من حیث الخروج عن قاعدة کونه مالا مغصوبا محرما بمن ینتقل إلیه، فلا استحقاق للجائر فی أخذه أصلا، فلم یمض الشارع من هذه المعاملة إلا حل ذلک للمنتقل إلیه، أو یکون الشارع قد أمضی سلطنة الجائر علیه، فیکون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فی العقد معه حراما، صریح الشهیدین (1) و المحکی عن جماعة ذلک. قال المحقق الکرکی فی رسالته: ما زلنا نسمع من کثیر ممن عاصرناهم لا سیما شیخنا الأعظم الشیخ علی بن هلال قدس سره ، أنه لا یجوز لمن علیه الخراج سرقته و لا جحوده و لا منعه و لا شیء منه، لأن ذلک حق واجب علیه (2)، انتهی و فی المسالک - فی باب الأرضین - : و ذکر الأصحاب أنه لا یجوز لأحد جحدها و لا منعها و لا التصرف فیها بغیر إذنه، بل ادعی بعضهم الاتفاق علیه، انتهی و فی آخر کلامه أیضا: إن ظاهر الأصحاب أن الخراج و المقاسمة لازم للجائر حیث یطلبه أو یتوقف علی إذنه (3)، انتهی و علی هذا عول بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد، حیث قال: و یقوی حرمة سرقة الحصة و خیانتها و الامتناع عن تسلیمها و عن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) انظر الدروس 3: 170 و المسالک 3: 55 و 143.  
(2) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) 1: 285.  
(3) المسالک 3: 55 - 56. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 215\*\*\*\*\*  
تسلیم ثمنها (1) بعد شرائها إلی الجائر و إن حرمت علیه و دخل تسلیمها فی الإعانة علی الإثم فی البدایة أو الغایة، لنص الأصحاب علی ذلک و دعوی الإجماع علیه (2)، انتهی. أقول: إن ارید منع الحصة مطلقا فیتصرف فی الأرض من دون اجرة، فله وجه، لأنها ملک المسلمین، فلا بد لها من اجرة تصرف فی مصالحهم و إن ارید منعها من خصوص الجائر، فلا دلیل علی حرمته، لأن اشتغال ذمة مستعمل الأرض بالأجرة لا یوجب دفعها إلی الجائر، بل یمکن القول بأنه لا یجوز مع التمکن، لأنه غیر مستحق فیسلم إلی العادل أو نائبه الخاص أو العام و مع التعذر یتولی صرفه فی المصالح حسبة. مع أن فی بعض الأخبار ظهورا فی جواز الامتناع، مثل صحیحة زرارة: اشتری ضریس بن عبد الملک و أخوه (3) أرزا من هبیرة بثلاثمائة ألف درهم. قال: فقلت له: ویلک - أو ویحک - انظر إلی خمس هذا المال فابعث به إلیه و احتبس الباقی، فأبی علی و أدی المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بنی امیة. قال: فقلت ذلک لأبی عبد الله علیه السلام ، فقال مبادرا للجواب: هو له، هو له (4)، فقلت له: إنه أداها، فعض علی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و الامتناع من تسلیم ثمنها.  
(2) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 38.  
(3) لم ترد فی ف، خ، م و ع.  
(4) کذا فی ف، ن و ص و لم ترد هو له الثانیة فی سائر النسخ. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 216\*\*\*\*\*  
إصبعه (1). 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 (2)، فقد ضعف فی محله بمنع هذا الحکم و مخالفته لاتفاق أصحابنا کما تحقق (3) فی باب الخمس (4) و إن ورد به غیر واحد من الأخبار (5) و أما الأمر بإخراج الخمس فی هذه الروایة، فلعله من جهة اختلاط مال المقاسمة بغیره (6) من وجوه الحرام فیجب تخمیسه، أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام فیستحب تخمیسه (7) کما تقدم فی جوائز الظلمة (8) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 161، الباب 52 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 2.  
(2) الحدائق 18: 270.  
(3) فی ص: حقق.  
(4) انظر کتاب الخمس (للمؤلف قدس سره ) : 23.  
(5) الوسائل 6: 340، الباب 2 من أبواب ما یجب فیه الخمس، الحدیث 6، 7 و 8.  
(6) کذا فی ص و مصححة ن و فی سائر النسخ: لغیره.  
(7) 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.  
(8) راجع الصفحة 173 و ما بعدها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 217\*\*\*\*\*  
و یردها (1) علیهم سرا (2). 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 (3). 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 (4) و قوله علیه السلام : لا تعطوهم شیئا ما استطعتم، فإن المال لا ینبغی أن یزکی مرتین (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ش: و یرد.  
(2) الوسائل 12: 140، الباب 46 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 8.  
(3) فی الصفحة 216 و انظر قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) 1: 285.  
(4) الوسائل 6: 175، الباب 20 من أبواب المستحقین للزکاة، الحدیث 6 و فیه: إنما الصدقة لأهلها.  
(5) الوسائل 6: 174، الباب 20 من أبواب المستحقین للزکاة، الحدیث 3 و فیه: فإن المال لا یبقی علی هذا أن یزکیه مرتین. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 218\*\*\*\*\*  
و فیما ذکره (1) 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 (2) عن مشایخه فی کلامه المتقدم (3) 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 (4) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی غیر ف: و فیما ذکر.  
(2) لم ترد بعد فی ف.  
(3) فی الصفحة 216.  
(4) راجع قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) 1: 285 و راجع الصفحة السابقة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 219\*\*\*\*\*  
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 (1) کبراء علمائنا الماضین قدس الله أسرارهم - مثل علم الهدی و علم المحققین نصیر الملة و الدین و بحر العلوم جمال الملة و الدین (2) العلامة رحمه الله و غیرهم - نظر متأمل منصف لم یشک فی أنهم کانوا (3) یسلکون هذا المسلک و ما کانوا یودعون فی کتبهم إلا ما یعتقدون صحته (4)، 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 (5) و لا دخل له بقوله: فإن قلت و قلنا (6) أصلا، فإن علماءنا المذکورین و غیرهم لم یعرف منهم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: أقوال.  
(2) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: جمال الدین.  
(3) لم ترد کانوا فی غیر ش.  
(4) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) 1: 270.  
(5) فی ع، ص و ش: الانقطاع و فی مصححة ص: الاقتطاع.  
(6) کذا فی مصححة ص و فی سائر النسخ: قلت وقلته. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 220\*\*\*\*\*  
الاستقلال علی أراضی الخراج بغیر إذن السلطان و ممن یتراءی منه القول بحرمة منع الخراج عن خصوص الجائر شیخنا الشهید رحمه الله فی الدروس، حیث قال رحمه الله: یجوز شراء ما یأخذه الجائر باسم الخراج و الزکاة و المقاسمة و إن لم یکن مستحقا له. ثم قال: و لا یجب رد المقاسمة و شبهه‌ا علی المالک و لا یعتبر رضاه و لا یمنع تظلمه من الشراء و کذا لو علم أن العامل یظلم، إلا أن یعلم الظلم بعینه، نعم، یکره معاملة الظلمة و لا یحرم، لقول الصادق علیه السلام : کل شیء فیه حلال و حرام فهو حلال حتی تعرف الحرام بعینه (1) و لا فرق بین قبض الجائر إیاها أو وکیله و بین (2) عدم القبض، فلو أحاله بها و قبل الثلاثة، أو وکله فی قبضها، أو باعها و هی فی ید المالک (3) أو فی ذمته، جاز التناول و یحرم علی المالک المنع و کما یجوز الشراء یجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبة (4) و الصدقة و لا یحل تناولها بغیر ذلک (5)، انتهی. لکن الظاهر من قوله: و یحرم علی المالک المنع أنه عطف علی قوله: جاز التناول، فیکون من أحکام الإحالة بها و التوکیل و البیع،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 59، الباب 4 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول، مع اختلاف یسیر.  
(2) لم ترد بین فی غیر ش.  
(3) فی غیر ش: البائع.  
(4) لم ترد الهبة فی غیر ش.  
(5) الدروس 3: 169 - 170. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 221\*\*\*\*\*  
فالمراد:  
منع المالک المحال و المشتری عنها (1) و هذا لا إشکال فیه، لأن اللازم من فرض صحة الإحالة و الشراء تملک المحال و المشتری فلا یجوز منعهما عن ملکهما و أما قوله رحمه الله: و لا یحل تناولها بغیر ذلک، فلعل المراد به ما تقدم (2) فی کلام مشایخ المحقق الکرکی من إرادة تناولها بغیر إذن أحد حتی الفقیه النائب عن السلطان العادل (3) و قد عرفت أن هذا مسلم فتوی و نصا و أن الخراج لا یسقط من مستعملی (4) أراضی المسلمین. ثم إن ما ذکره من جواز الوقف لا یناسب ذکره فی جملة التصرفات فیما یأخذه الجائر و إن أراد وقف الأرض المأخوذة منه إذا نقلها السلطان إلیه لبعض مصالح المسلمین، فلا یخلو عن إشکال و أما ما تقدم (5) من المسالک من نقل الاتفاق علی عدم جواز المنع عن الجائر (6) و الجحود، فالظاهر منه أیضا ما ذکرناه من جحود الخراج و منعه رأسا، لا عن خصوص الجائر مع تسلیمه إلی الفقیه النائب عن العادل، فإنه رحمه الله - بعد ما نقلنا عنه من حکایة الاتفاق،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی غیرها: عنهما.  
(2) فی الصفحة 216.  
(3) فی ش: العارف.  
(4) فی ف: عن مستعمل.  
(5) فی الصفحة 216.  
(6) لم ترد عن الجائر فی ش. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 222\*\*\*\*\*  
قال بلا فصل: و هل یتوقف التصرف فی هذا القسم (1) علی إذن الحاکم الشرعی إذا کان متمکنا من صرفها علی وجهها (2)، بناء علی کونه نائبا عن المستحق علیه السلام (3) و مفوضا إلیه ما هو أعظم من ذلک؟ الظاهر ذلک و حینئذ فیجب علیه صرف حاصلها فی مصالح المسلمین و مع عدم التمکن أمرها إلی الجائر و أما جواز التصرف فیها کیف اتفق لکل واحد من المسلمین، فبعید جدا، بل لم أقف علی قائل به، لأن المسلمین بین قائل بأولویة الجائر و توقف التصرف علی إذنه و بین مفوض الأمر إلی الإمام علیه السلام و مع غیبته یرجع الأمر إلی نائبه، فالتصرف بدونهما لا دلیل علیه (4)، 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ش زیادة: منها، کما فی المصدر.  
(2) فی ش هکذا: متمکنا فی صرفها فی وجهها.  
(3) التسلیم من ف.  
(4) المسالک 3: 55. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 223\*\*\*\*\*  
فی کفایة تصرفه فی الحلیة و عدم توقفها علی إذن الحاکم الشرعی مع التمکن - بناء علی أن الأخبار الظاهرة فی الکفایة (1) 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 (2)، 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 (3) علیهم فخرج عن مأموریتهم،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) انظر الوسائل 12: 161 - 162، الباب 52 و 53 من أبواب ما یکتسب به و راجع الصفحة 204 و ما بعدها.  
(2) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة 81، مع اختلاف فی الألفاظ.  
(3) فی خ، م، ع و ص: یقوی و فی ش: قوی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 224\*\*\*\*\*  
فلا یجری علیه (1) حکمهم، اقتصارا علی المقطوع به من الأخبار و کلام الأصحاب فی قطع الحکم بالاصول (2) و القواعد و تخصیص ما دل علی المنع عن الرکون إلیهم و الانقیاد لهم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و ش و مصححة ن و ص و فی سائر النسخ: علیهم. (2) شطب فی ف علی کلمة الحکم و الباء الجارة، فصارت العبارة: فی قطع الاصول … و کذا فی مصححة ن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 225\*\*\*\*\*

الأمر الثالث

الأمر الثالث:  
أن ظاهر الأخبار (1) و إطلاق الأصحاب: حل الخراج و المقاسمة المأخوذین من الأراضی التی یعتقد الجائر کونها خراجیة و إن کانت عندنا من الأنفال و هو الذی یقتضیه نفی الحرج. نعم، مقتضی بعض أدلتهم و بعض کلماتهم هو الاختصاص، فإن العلامة قدس سره قد استدل فی کتبه علی حل الخراج و المقاسمة بأن هذا مال لا یملکه (2) الزارع و لا صاحب الأرض، بل هو حق لله (3) أخذه غیر مستحقه، فبرأت ذمته و جاز شراؤه (4) و هذا الدلیل و إن کان فیه ما لا یخفی من الخلل إلا أنه کاشف عن اختصاص محل الکلام بما کان من الأراضی التی (5) لها حق علی الزارع و لیس الأنفال کذلک، لکونها مباحة للشیعة. نعم، لو قلنا بأن غیرهم یجب علیه اجرة الأرض - کما لا یبعد - أمکن تحلیل ما یأخذه منهم الجائر بالدلیل المذکور لو تم و مما (6) یظهر منه الاختصاص: ما تقدم (7) من الشهید و مشایخ  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المتقدمة فی الصفحات 204 - 211.  
(2) فی ش: ما لم یملکه، بدل: مال لا یملکه.  
(3) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: حق الله.  
(4) التذکرة 1: 583 و لم نعثر علیه فی غیر التذکرة.  
(5) لم ترد التی فی غیر ش.  
(6) فی ف: و ممن.  
(7) فی الصفحة 216. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 226\*\*\*\*\*  
المحقق الثانی من حرمة جحود الخراج و المقاسمة، معللین ذلک بأن ذلک حق علیه، فإن الأنفال لا حق و لا اجرة فی التصرف فیها و کذا ما تقدم (1) من التنقیح (2) - حیث ذکر بعد دعوی الإجماع علی الحکم - : أن تصرف الجائر فی الخراج و المقاسمة من قبیل تصرف الفضولی إذا أجاز المالک و الإنصاف: أن کلمات الأصحاب بعد التأمل فی أطرافها ظاهرة فی الاختصاص بأراضی المسلمین، خلافا لما استظهره المحقق الکرکی قدس سره (3) من کلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار، مع أن الأخبار (4) أکثرها لا عموم فیها و لا إطلاق. نعم، بعض الأخبار الواردة فی المعاملة علی الأراضی الخراجیة التی جمعها صاحب الکفایة (5) شاملة لمطلق الأرض المضروب علیها الخراج من السلطان. نعم، لو فرض أنه ضرب الخراج علی ملک غیر الإمام، أو علی ملک الإمام لا بالإمامة، أو علی الأراضی التی أسلم أهلها علیها طوعا، لم یدخل فی منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من الأرض المجهولة المالک معتقدا لاستحقاقه إیاها، ففیه وجهان.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ن، خ، م، ع و ص: ما تقدم فیها، لکن شطب فی ن علی فیها.  
(2) فی الصفحة 203.  
(3) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) 1: 258.  
(4) التی تقدم شطر منها فی الصفحات: 209 - 211.  
(5) الکفایة: 77. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 227\*\*\*\*\*

الأمر الرابع

الأمر الرابع:  
ظاهر الأخبار و منصرف کلمات الأصحاب: الاختصاص بالسلطان المدعی للرئاسة العامة و عماله، فلا یشمل من تسلط علی قریة أو بلدة خروجا علی سلطان الوقت فیأخذ منهم حقوق المسلمین. نعم، ظاهر الدلیل المتقدم (1) عن (2) العلامة شموله له، لکنک عرفت أنه قاصر عن إفادة المدعی، کما أن ظاهره عدم الفرق بین السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الکافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق، إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف و المسألة مشکلة: من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه (3) و لا عموم فیها لغیر المورد، فیقتصر فی مخالفة القاعدة علیه و من لزوم الحرج و دعوی الاطلاق فی بعض الأخبار المتقدمة، مثل قوله علیه السلام فی صحیحة الحلبی: لا بأس بأن یتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان (4) و قوله علیه السلام - فی صحیحة محمد بن مسلم - : کل أرض دفعها إلیک سلطان فعلیک فیما أخرج الله منه  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی الصفحة 227.  
(2) کذا فی ف و فی غیرها: من.  
(3) فی ف: الأخذ.  
(4) الوسائل 13: 214، الباب 18 من أبواب المزارعة، الحدیث 3. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 228\*\*\*\*\*  
الذی قاطعک علیه (1) و غیر ذلک و یمکن أن یرد لزوم الحرج بلزومه علی کل تقدیر، لأن المفروض أن السلطان المؤمن - خصوصا فی هذه الأزمنة - یأخذ الخراج عن کل أرض و لو لم تکن خراجیة و أنهم یأخذون کثیرا من وجوه الظلم المحرمة منضما إلی الخراج و لیس الخراج عندهم ممتازا عن سائر ما یأخذونه ظلما من العشور و سائر ما یظلمون به الناس، کما لا یخفی علی من لاحظ سیرة عمالهم، فلا بد إما من الحکم بحل ذلک (2) کله، لدفع الحرج و إما من الحکم بکون ما فی ید السلطان و عماله، من الأموال المجهولة المالک و أما الإطلاقات، فهی - مضافا إلی إمکان دعوی انصرافها إلی الغالب کما فی المسالک (3) - مسوقة لبیان حکم آخر، کجواز إدخال أهل الأرض الخراجیة فی تقبل الأرض فی صحیحة الحلبی (4)، لدفع توهم حرمة ذلک کما یظهر من أخبار اخر (5) و کجواز أخذ أکثر مما (6) تقبل به الأرض من السلطان فی روایة الفیض بن المختار (7) و کغیر ذلک من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 6: 129، الباب 7 من أبواب زکاة الغلات، الحدیث الأول.  
(2) عبارة بحل ذلک ساقطة من ش.  
(3) المسالک 3: 144.  
(4) المتقدمة فی الصفحة 209.  
(5) مثل صحیح اسماعیل بن فضل المتقدم فی الصفحة 210.  
(6) کذا فی ف و مصححة ن و فی سائر النسخ: ما.  
(7) المتقدمة فی الصفحة 210. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 229\*\*\*\*\*  
أحکام قبالة الأرض و استئجارها فیما عداها من الروایات و الحاصل: أن الاستدلال بهذه الأخبار علی عدم البأس بأخذ أموالهم، مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشکل و مما (1) یدل علی عدم (2) شمول کلمات الأصحاب: أن عنوان المسألة فی کلامهم ما یأخذه الجائر لشبهة (3) المقاسمة أو الزکاة کما فی المنتهی (4)، أو باسم الخراج أو المقاسمة (5) کما فی غیره (6) و ما یأخذه الجائر المؤمن لیس لشبهة الخراج و المقاسمة، لأن المراد بشبهتهما: شبهة استحقاقهما الحاصلة فی مذهب العامة، نظیر شبهة تملک سائر ما یأخذون مما لا یستحقون، لأن مذهب الشیعة: أن الولایة فی الأراضی الخراجیة إنما هی للإمام علیه السلام ، أو نائبه الخاص، أو العام، فما یأخذه الجائر المعتقد (7) لذلک إنما هو شیء یظلم به فی اعتقاده، معترفا بعدم براءة ذمة زارع الأرض من اجرتها شرعا، نظیر ما یأخذه من الأملاک الخاصة التی لا خراج علیها أصلا و لو فرض حصول شبهة الاستحقاق لبعض سلاطین الشیعة من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: و ما.  
(2) کلمة عدم ساقطة من ش.  
(3) فی ف، خ، م و ع: لشبه.  
(4) منتهی المطلب 2: 1027.  
(5) فی ف: و المقاسمة.  
(6) الشرائع 2: 13 و القواعد 1: 122 و الدروس 3: 169 و غیرها.  
(7) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: الجائر و المعتقد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 230\*\*\*\*\*  
بعض الوجوه، لم یدخل بذلک فی عناوین الأصحاب قطعا، لأن مرادهم من الشبهة: الشبهة من حیث المذهب التی أمضاها الشارع للشیعة، لا الشبهة فی نظر شخص خاص، لأن الشبهة الخاصة إن کانت عن سبب صحیح، کاجتهاد أو تقلید، فلا إشکال فی حلیته له و استحقاقه للأخذ بالنسبة إلیه و إلا کانت باطلة غیر نافذة فی حق أحد و الحاصل: أن آخذ الخراج و المقاسمة لشبهة الاستحقاق فی کلام الأصحاب لیس إلا الجائر المخالف و مما (1) یؤیده أیضا: عطف الزکاة علیها، مع أن الجائر الموافق لا یری لنفسه ولایة جبایة الصدقات و کیف کان، فالذی أتخیل: أنه (2) کلما ازداد (3) المنصف التأمل فی کلماتهم یزداد (4) له هذا المعنی وضوحا، فما أطنب به بعض (5) فی دعوی عموم النص و کلمات الأصحاب مما لا ینبغی أن یغتر به و لأجل ما ذکرنا و غیره فسر صاحب إیضاح النافع (6) - فی ظاهر کلامه المحکی - الجائر فی عبارة النافع (7) : بمن تقدم (8) علی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ن، خ، م، ع و ص: و ما.  
(2) لم ترد أنه فی ش.  
(3) فی ف: أزاد.  
(4) فی ف: یزاد.  
(5) الظاهر أنه صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر 22: 190 - 195.  
(6) مخطوط و لا یوجد لدینا. نعم، حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 247.  
(7) المختصر النافع: 118.  
(8) فی مصححة ن: یقدم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 231\*\*\*\*\*  
أمیر المؤمنین علیه السلام و اقتفی أثر الثلاثة، فالقول بالاختصاص - کما استظهره فی المسالک (1) و جزم به فی إیضاح النافع (2) - و جعله الأصح فی الریاض (3) - لا یخلو عن قوة. فینبغی فی الأراضی التی بید الجائر الموافق، فی المعاملة علی عینها أو علی ما یؤخذ علیها مراجعة الحاکم الشرعی و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا یری نفسه مستحقا لجبایة تلک الوجوه و إنما أخذ ما یأخذ نظیر ما یأخذه (4) علی غیر الأراضی الخراجیة من الأملاک الخاصة، فهو أیضا غیر داخل فی منصرف الأخبار و لا فی کلمات الأصحاب، فحکمه حکم السلطان الموافق و أما السلطان الکافر، فلم أجد فیه نصا و ینبغی لمن تمسک بإطلاق النص و الفتوی (5) التزام دخوله فیهما، لکن الإنصاف انصرافهما (6) إلی غیره، مضافا إلی ما تقدم (7) فی السلطان الموافق من اعتبار کون الأخذ بشبهة الاستحقاق و قد تمسک فی ذلک بعض (8) بنفی السبیل للکافر علی المؤمن، فتأمل.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المسالک 3: 144.  
(2) مخطوط و لا یوجد لدینا.  
(3) الریاض 1: 507.  
(4) فی غیر ش و ص: یأخذ.  
(5) مثل صاحب الجواهر، کما تقدم فی الصفحة السابقة.  
(6) فی غیر ش: انصرافها.  
(7) فی الصفحة 231.  
(8) لم نقف علیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 232\*\*\*\*\*

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 المتقدمة (1) و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن، کما فی روایتی الحذاء و إسحاق بن عمار (2) و بعض روایات قبالة الأراضی الخراجیة (3) و لم یستبعد بعض (4) اختصاص الحکم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الآخذ، مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعمیم و کانه أدخل هذه المسألة - یعنی مسألة حل الخراج و المقاسمة - فی القاعدة المعروفة، من: إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضی معهم فی أحکامهم (5)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی الصفحة 204 و ما بعدها.  
(2) تقدمتا فی الصفحة 204 و 207 و لکن لیس فی روایة إسحاق ما یدل علی الاختصاص، فراجع.  
(3) الوسائل 13: 214، الباب 18 من أبواب أحکام المزارعة، الحدیث 4.  
(4) هو الفاضل القطیفی فی رسالة السراج الوهاج (المطبوعة ضمن الخراجیات) : 124 - 125.  
(5) هذه القاعدة مستفادة من روایات عدیدة، انظر الوسائل 15: 320، الباب 30 من أبواب مقدمات الطلاق و 17: 485، الباب 4 من أبواب میراث الإخوة و الأجداد، الحدیث 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 233\*\*\*\*\*  
علی ما یشهد به تشبیه بعضهم (1) ما نحن فیه باستیفاء الدین من الذمی من ثمن (2) ما باعه من الخمر و الخنزیر و الأقوی: أن المسألة أعم من ذلک و إنما (3) الممضی فی ما نحن فیه تصرف الجائر فی تلک الأراضی مطلقا.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم نقف علیه، نعم شبه الفاضل القطیفی - فی رسالة السراج الوهاج (المطبوعة ضمن الخراجیات) : 124 - ما نحن فیه بجواز ابتیاع عوض الخمر من الیهود.  
(2) فی ف و خ: من عین.  
(3) فی ف، ن، خ، م و ص: و أن و فی نسخة بدل ص: إنما. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 234\*\*\*\*\*

الأمر السادس

الأمر السادس:  
لیس للخراج قدر معین، بل المناط فیه ما تراضی فیه السلطان و مستعمل الأرض، لأن الخراج هی اجرة الأرض، فینوط (1) 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 (2) 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 (3) و یستفاد منه: أنه إذا جعل (4) علیهم من (5) الخراج أو المقاسمة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی هامش ن: فیناط - خ ل و فی هامش ص: فیناط - ظ.  
(2) لم نعثر علیه.  
(3) التهذیب 4: 130، الحدیث 366 و انظر الوسائل 11: 85، الباب 41 من أبواب جهاد العدو، الحدیث 2.  
(4) فی ف، خ، م، ع و ص: جعلت.  
(5) لم ترد من فی ن، خ، م، ع و ص. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 235\*\*\*\*\*  
ما یضر بهم لم یجز ذلک، کالذی یؤخذ من بعض مزارعی (1) 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 (2) الزیادة علیه، وجهان و حکی (3) 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 (4) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی غیر ش: مزارع.  
(2) فی غیر ص: یضر.  
(3) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 247 عن السید عمید الدین.  
(4) فی ف و م:  
مد سنین و صحح فی ن ب مدة و لعله کان فی الأصل: مذ سنین. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 236\*\*\*\*\*

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 (1) إلی إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل علی حل جوائز السلطان و عماله (2) 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 (3) و الواردة فی حل تقبل (4) الأرض الخراجیة من السلطان (5) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) 1: 283.  
(2) المتقدم فی الصفحة 178 و ما بعدها.  
(3) راجع الصفحة 204 و ما بعدها.  
(4) فی غیر ص: تقبیل.  
(5) انظر الصفحة 209 و ما بعدها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 237\*\*\*\*\*  
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 (1)، 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 (2)، 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 (3) الروایة المذکورة (4) و المذکور (5) فی کلام العلامة رحمه الله علی اعتبار استحقاق الآخذ لشئ (6) من بیت المال، کما فی الرسالة الخراجیة (7)، محل نظر. ثم أشکل من ذلک تحلیل الزکاة المأخوذة منه لکل أحد، کما هو  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 157، الباب 51 من أبواب ما یکتسب به، الحدیث 6 و تقدمت فی الصفحة 208.  
(2) تقدم فی الصفحة 227.  
(3) فی م:  
وفی.  
(4) لم ترد المذکورة فی ف و ن.  
(5) لم ترد المذکور فی ص و لم ترد:  
و المذکور فی خ، م و ع.  
(6) فی غیر ف و ص: بشئ.  
(7) رسالة قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) 1: 283. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 238\*\*\*\*\*  
ظاهر إطلاقهم (1) القول بحل اتهاب ما یؤخذ باسم الزکاة و فی المسالک: أنه یشترط أن یکون صرفه لها علی وجهها (2) المعتبر عندهم، بحیث لا یعد عندهم غاصبا (3)، إذ (4) یمتنع الأخذ منه عندهم أیضا. ثم قال: و یحتمل الجواز مطلقا، نظرا إلی إطلاق النص و الفتوی. قال: و یجئ (5) مثله فی المقاسمة و الخراج، فإن مصرفهما (6) بیت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أیضا (7)، انتهی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کالمحقق فی الشرائع 2: 13 و العلامة فی القواعد 1: 122 و الشهید فی الدروس 3: 170 و الفاضل المقداد فی التنقیح الرائع 2: 19 و غیرهم.  
(2) فی غیر ش: وجهه.  
(3) فی ص و ش: عاصیا.  
(4) فی غیر ص و ش: أو.  
(5) فی خ، م، ع و ص: و یجوز.  
(6) کذا فی المصدر و مصححة ن و هامش ص و فی النسخ: مصرفها.  
(7) المسالک 3: 143. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 239\*\*\*\*\*

الأمر الثامن

الأمر الثامن:  
أن کون الأرض خراجیة (1)، بحیث یتعلق بما یؤخذ منها ما تقدم من أحکام الخراج و المقاسمة، یتوقف علی امور ثلاثة: الأول: کونها مفتوحة عنوة، أو صلحا علی أن تکون (2) الأرض للمسلمین، إذ ما عداهما (3) من الأرضین لا خراج علیها. نعم، لو قلنا بأن حکم (4) ما یأخذه الجائر من الأنفال حکم ما یأخذه من أرض الخراج، دخل ما یثبت کونه من الأنفال فی حکمها. فنقول: یثبت الفتح عنوة بالشیاع الموجب للعلم و بشهادة عدلین و بالشیاع المفید للظن المتاخم للعلم، بناء علی کفایته فی کل ما یعسر إقامة البینة علیه، کالنسب و الوقف و الملک المطلق و أما ثبوتها بغیر ذلک من الأمارات الظنیة حتی قول من یوثق به من المؤرخین فمحل إشکال، لأن الأصل عدم الفتح عنوة و عدم تملک المسلمین. نعم، الأصل عدم تملک غیرهم أیضا، فإن فرض دخولها بذلک فی الأنفال و ألحقناها بأرض الخراج فی الحکم فهو و إلا فمقتضی القاعدة حرمة تناول ما یؤخذ قهرا من زراعها و أما الزراع فیجب علیهم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و مصححة ن و فی سائر النسخ: الخراجیة.  
(2) فی غیر ص: یکون.  
(3) فی ف، خ، خ، ع و ص: عداها.  
(4) لم ترد حکم فی ف، خ، م و ع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 240\*\*\*\*\*  
مراجعة 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 الإمامیة - بلا خلاف ظاهر - أن أرض العراق فتحت عنوة و حکی ذلک عن التواریخ المعتبرة (1) و حکی عن بعض العامة أنها فتحت صلحا (2) و ما دل علی کونها ملکا للمسلمین یحتمل الأمرین (3). ففی صحیحة الحلبی: أنه سئل أبو عبد الله علیه السلام عن أرض السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجمیع المسلمین، لمن هو الیوم (4) و لمن یدخل فی الإسلام بعد الیوم و لمن لم یخلق بعد (5) و روایة أبی الربیع الشامی: لا تشتر من أرض السواد شیئا إلا من کانت له ذمة، فإنما هی فئ للمسلمین (6) و قریب منها صحیحة ابن الحجاج (7) و أما غیر هذه الأرض مما ذکر أو اشتهر (8) فتحها عنوة، فإن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) حکاه المحقق السبزواری فی الکفایة: 79 و انظر تأریخ الطبری 3: 87.  
(2) حکاه العلامة فی التذکرة 1: 428 عن أبی حنیفة و بعض الشافعیة.  
(3) فی خ، م، ع و ص: أمرین.  
(4) کذا فی ف و فی سائر النسخ: الیوم مسلم.  
(5) الوسائل 12: 274، الباب 21 من أبواب عقد البیع، الحدیث 4.  
(6) نفس المصدر، الحدیث 5.  
(7) الوسائل 17: 330، الباب 4 من أبواب إحیاء الموات، الحدیث 3.  
(8) فی ش: و اشتهر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 241\*\*\*\*\*  
أخبر به عدلان (1) 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 (2) الإشکال فی الاعتماد علی مطلق الظن و أما العمل بقول المؤرخین - بناء علی أن قولهم فی المقام نظیر قول اللغوی فی اللغة و قول الطبیب و شبههما - فدون إثباته خرط القتاد و أشکل منه إثبات ذلک باستمرار السیرة علی أخذ الخراج من أرض، لأن ذلک إما من جهة ما قیل: من کشف السیرة عن ثبوت ذلک من الصدر الأول من غیر نکیر، إذ لو کان شیئا حادثا لنقل فی کتب التواریخ، لاعتناء أربابها بالمبتدعات و الحوادث (3) و إما من جهة وجوب حمل تصرف المسلمین و هو أخذهم الخراج علی الصحیح و یرد علی الأول - مع أن عدم التعرض یحتمل کونه لأجل عدم اطلاعهم الذی لا یدل علی العدم - : أن هذه الأمارة (4) لیست (5) 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 خراجیة، فکونها کذلک لا یصحح فعله.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی خ، م و ع: أخبره عدلان و صحح فی ع بما فی المتن.  
(2) فی الصفحة 237.  
(3) قاله المحقق السبزواری فی الکفایة: 79.  
(4) فی غیر ف: الأمارات.  
(5) کذا فی ف و فی غیرها: لیس. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 242\*\*\*\*\*  
و دعوی: أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غیرها، توهم، لأن مناط الحرمة فی المقامین واحد و هو أخذ مال الغیر من غیر استحقاق و اشتغال ذمة المأخوذ منه باجرة الأرض الخراجیة و عدمه فی غیرها لا یهون الفساد. نعم، بینهما فرق من حیث الحکم المتعلق بفعل غیر السلطان و هو من یقع فی یده شیء من الخراج بمعاوضة أو تبرع، فیحل فی الأرض الخراجیة دون غیرها، مع أنه لا دلیل علی وجوب حمل الفاسد علی الأقل فسادا إذا لم یتعدد عنوان الفساد - کما لو دار الأمر بین الزنا مکرها للمرأة و بین الزنا برضائها، حیث إن الظلم محرم آخر غیر الزنا، بخلاف ما نحن فیه - مع أن أصالة الصحة لا تثبت الموضوع و هو کون الأرض خراجیة. إلا أن یقال: إن المقصود ترتب آثار الأخذ الذی هو أقل فسادا و هو حل تناوله من الآخذ و إن لم یثبت کون الأرض خراجیة بحیث یترتب علیه الآثار الاخر، مثل وجوب دفع اجرة الأرض إلی حاکم الشرع لیصرفه فی المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمة التصرف فیه من دون دفع اجرة أصلا، لا إلی الجائر و لا إلی حاکم الشرع و إن ارید بفعل المسلم تصرف المسلمین فیما یتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض، ففیه: أنه لا عبرة بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا یعلمون حال هذه الأراضی، کما هو الغالب فی محل الکلام، إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهة عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقلیدهم لمن  
\*\*\*\*\*ص 243\*\*\*\*\*  
یری تلک (1) الأرض خراجیة (2) لم ینفع و لو فرض احتمال علمهم بکونها خراجیة کان اللازم من ذلک جواز التناول من أیدیهم لا من ید السلطان، کما لا یخفی. الثانی: أن یکون الفتح بإذن الإمام علیه السلام و إلا کان المفتوح مال الإمام علیه السلام ، بناء علی المشهور، بل عن المجمع: أنه کاد یکون إجماعا (3) و نسبه فی المبسوط إلی روایة أصحابنا و هی مرسلة العباس الوراق و فیها: أنه إذا غزی قوم بغیر إذن الإمام فغنموا کانت الغنیمة کلها (4) للإمام (5). قال فی المبسوط: و علی هذه الروایة یکون جمیع ما فتحت بعد النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم إلا ما فتحت فی زمان الوصی علیه السلام من مال الإمام علیه السلام (6)، انتهی. أقول: فیبتنی حل المأخوذ منها خراجا علی ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال (7) و الظاهر أن أرض العراق مفتوحة بالإذن کما یکشف عن ذلک  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ن، خ، م، ع و ص: تملک.  
(2) فی ن، خ، م، ع و ص: الخراجیة.  
(3) مجمع الفائدة 7: 473.  
(4) لم ترد کلها فی غیر ش.  
(5) الوسائل 6: 369، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحدیث 16.  
(6) المبسوط 2: 34، نقلا بالمعنی.  
(7) تقدم فی الصفحة 227. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 244\*\*\*\*\*  
ما دل علی أنها للمسلمین (1) و أما غیرها مما فتحت فی زمان خلافة الثانی و هی أغلب ما فتحت، فظاهر بعض الأخبار کون ذلک - أیضا - بإذن مولانا أمیر المؤمنین علیه السلام و أمره، ففی الخصال - فی أبواب السبعة، فی باب أن الله تعالی یمتحن أوصیاء الأنبیاء فی حیاة الأنبیاء فی سبعة مواطن و بعد وفاتهم فی سبعة مواطن - ، عن أبیه و شیخه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسین بن سعید، عن جعفر بن محمد النوفلی، عن یعقوب بن الرائد (2)، عن أبی عبد الله جعفر بن أحمد بن محمد بن عیسی بن محمد بن علی بن عبد الله بن جعفر بن أبی طالب، عن یعقوب بن عبد الله الکوفی، عن موسی بن عبید (3)، عن عمرو (4) ابن أبی المقدام، عن جابر الجعفی، عن أبی جعفر علیه السلام : أنه أتی یهودی أمیر المؤمنین علیه السلام فی منصرفه عن وقعة النهروان فسأله عن تلک 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 (5)، فیصدرها عن أمری و یناظرنی فی غوامضها فیمضیها عن رأیی (6) لا أعلم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 12: 274، الباب 21 من أبواب عقد البیع، الحدیث 4 و 5.  
(2) فی ش: یعقوب الرائد و فی المصدر: یعقوب بن یزید.  
(3) فی المصدر: موسی بن عبیدة.  
(4) فی غیر ش: عمر.  
(5) فی ش زیادة: و مصادرها.  
(6) فی غیر ش: رأی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 245\*\*\*\*\*  
أحدا (1) و لا یعلمه أصحابی، یناظره فی ذلک غیری (2) … الخبر (3) 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 (4) فی کتبهم روایة فی راویها (5) 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 (6) و دخول بعض خواص أمیر المؤمنین علیه السلام من الصحابة کعمار فی أمرهم (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) ما أثبتناه مطابق للمصدر و فی ش: لا یعلمه أحد و فی ص: لا علمه أحد و فی سائر النسخ: لا أعلمه أحد.  
(2) ما أثبتناه مطابق للمصدر و فی مصححة ن ظاهرا: و لا یناظر فی ذلک غیری و فی النسخ: و لا یناظرنی غیره.  
(3) الخصال: 374، باب السبعة، الحدیث 58.  
(4) 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.  
(5) کذا فی ش و فی غیرها: راویة.  
(6) راجع تأریخ الطبری 3: 323 و الکامل فی التأریخ لابن الأثیر 3: 109، لکنهما ذکرا حضور أبی محمد الحسن و أبی عبد الله الحسین علیهما السلام.  
(7) راجع اسد الغابة 4: 46 (ترجمة عمار بن یاسر رضی الله عنه). (\*  
\*\*\*\*\*ص 246\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) بالعلم بشاهد الحال برضی أمیر المؤمنین علیه السلام و سائر الأئمة بالفتوحات (3) الإسلامیة الموجبة لتأید هذا الدین و قد ورد:  
أن الله تعالی یؤید هذا الدین بأقوام لا خلاق لهم منه (4). مع أنه یمکن أن یقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد علی الوجه الصحیح (5) و هو کونه بأمر الإمام علیه السلام. مع أنه یمکن أن یقال: إن عموم ما دل من الأخبار الکثیرة علی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) الوسائل 11: 117، الباب 69 من أبواب جهاد العدو، الحدیث 2.  
(2) الوسائل 6: 369، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحدیث 16.  
(3) فی ف، ن، خ، م و ع: بالمفتوحات.  
(4) الوسائل 11: 28، الباب 9 من أبواب جهاد العدو، الحدیث الأول و فیه: ینصر هذا الدین.  
(5) کذا فی ص و فی ف: علی الصحیح و فی سائر النسخ: علی وجه الصحیح. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 247\*\*\*\*\*  
تقید الأرض المعدودة من الأنفال بکونها مما لم یوجف (1) علیه بخیل و لا رکاب (2) و علی أن ما اخذت بالسیف من الأرضین یصرفها فی مصالح المسلمین (3)، معارض بالعموم من وجه لمرسلة الوراق (4)، فیرجع إلی عموم قوله تعالی: \* (واعلموا أنما غنمتم من شیء فأن لله خمسه و للرسول و لذی القربی) \* الآیة (5)، فیکون الباقی للمسلمین، إذ لیس لمن قاتل (6) شیء من الأرضین نصا و إجماعا.  
الثالث: أن یثبت کون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام علیه السلام محیاة حال الفتح، لتدخل فی الغنائم و یخرج منها الخمس - أولا - علی المشهور و یبقی الباقی للمسلمین، فإن کانت حینئذ مواتا کانت للإمام، کما هو المشهور، بل المتفق علیه، علی الظاهر المصرح به عن الکفایة (7) و محکی التذکرة (8) و یقتضیه إطلاق الإجماعات المحکیة (9) علی أن الموات  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ن، خ، م، ع و ش: لا یوجف.  
(2) انظر الوسائل 6: 364، الباب الأول من أبواب الأنفال.  
(3) انظر الوسائل 11: 119، الباب 72 من أبواب جهاد العدو و 12: 273، الباب 21 من أبواب عقد البیع و شروطه.  
(4) الوسائل 6: 369، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحدیث 16.  
(5) الأنفال: 41.  
(6) کذا فی ص و فی سائر النسخ: قابل و فی نسخة بدل أکثرها: قاتل.  
(7) انظر کفایة الأحکام:  
239 و فیه: بلا خلاف.  
(8) التذکرة 2: 402 و فیه: عند علمائنا.  
(9) الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 540 و انظر الخلاف 3: 525 - 526، کتاب إحیاء الموات، المسألة 3 و جامع المقاصد 7: 9. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 248\*\*\*\*\*  
من الأنفال، لإطلاق الأخبار الدالة علی أن الموات بقول مطلق له علیه السلام (1) و لا یعارضها إطلاق الاجماعات (2) و الأخبار (3) الدالة علی أن المفتوحة عنوة للمسلمین (4)، لأن موارد الاجماعات هی (5) الأرض المغنومة (6) من (7) الکفار - کسائر الغنائم التی یملکونها منهم و یجب فیها الخمس - و لیس الموات من أموالهم (8) و إنما هی مال الإمام و لو فرض جریان أیدیهم علیه کان بحکم المغصوب لا یعد فی الغنیمة و ظاهر الأخبار خصوص المحیاة، مع أن الظاهر عدم الخلاف. نعم، لو مات المحیاة حال الفتح، فالظاهر بقاؤها علی ملک المسلمین، بل عن ظاهر الریاض (9) استفادة عدم الخلاف فی ذلک من السرائر (10)، لاختصاص أدلة الموات بما إذا لم یجر علیه ملک مسلم، دون ما عرف صاحبه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) انظر الوسائل 6: 364، الباب الأول من أبواب الأنفال.  
(2) انظر الخلاف 2: 67 - 70، کتاب الزکاة، المسألة 80 و الغنیة (الجوامع الفقهیة) : 522 و المنتهی 2: 934 و الریاض 1: 495.  
(3) انظر الوسائل 12: 273، الباب 21 من أبواب عقد البیع.  
(4) فی ف: للإمام.  
(5) فی غیر ش: هو.  
(6) فی ف: المفتوحة.  
(7) فی ش: عن.  
(8) العبارة فی ف هکذا: و الموات لیس من أموالهم.  
(9) الریاض 1: 496.  
(10) انظر السرائر 1: 481. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 249\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) 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 (3) و غیره (4) - بعد المساحة (5) بستة أو اثنین و ثلاثین ألف ألف جریب و حینئذ فالظاهر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) لم ترد أما فی ف.  
(2) الوسائل 12: 274، الباب 21 من أبواب عقد البیع، الحدیث 4 و 5.  
(3) المنتهی 2: 937.  
(4) المبسوط 2: 34.  
(5) فی ع و ص: المسامحة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 250\*\*\*\*\*  
أن البلاد الإسلامیة المبنیة فی العراق هی مع ما یتبعها (1) من القری، من المحیاة حال الفتح التی تملکها (2) المسلمون و ذکر العلامة رحمه الله فی کتبه (3) - تبعا لبعض ما عن المبسوط (4) و الخلاف (5) - أن حد سواد العراق ما بین منقطع الجبال بحلوان (6) إلی طرف القادسیة (7) المتصل بعذیب (8) 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) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و مصححة ص و فی ش و مصححة ن: هی و ما یتبعها و فی سائر النسخ: و هی ما یتبعها.  
(2) فی ف: یملکها.  
(3) المنتهی 2: 937 و التحریر 1: 142 و التذکرة 1: 428.  
(4) المبسوط 2: 34.  
(5) الخلاف 4: 196، کتاب الفئ و قسمة الغنائم، المسألة 19.  
(6) فی معجم البلدان 2: 290 مادة حلو: حلوان العراق و هی فی آخر حدود السواد مما یلی الجبال من بغداد.  
(7) قریة قرب الکوفة، من جهة البر، بینها و بین الکوفة خمسة عشر فرسخا و بینها و بین العذیب أربعة أمیال. (مراصد الاطلاع 3: 1054، معجم البلدان 4: 291 مادة قادس).  
(8) 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 4: 92 مادة عذب). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 251\*\*\*\*\*  
کانت سباخا (1) 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 (2) بالعراق - مثل بغداد و الکوفة و الحلة و المشاهد المشرفة - إسلامیة بناها المسلمون و لم تفتح عنوة و لم یثبت أن أرضها تملکها (3) المسلمون بالاستغنام و التی فتحت عنوة و اخذت من الکفار قهرا قد انهدمت (4)، 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 (5) بستة و ثلاثین ألف ألف جریب؟ و أیضا من البعید عادة أن یکون بلد المدائن (6) علی طرف العراق، بحیث یکون الخارج منها مما یلیه البلاد المذکورة موات  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) کذا فی ف و نسخة بدل ن، خ، م، ع، ص و ش و فی سائر النسخ: مماتا و فی المصدر: سباخا و مواتا.  
(2) کذا فی ص و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: المحدث.  
(3) کذا فی ص و فی غیرها: یملکها.  
(4) لم نقف علی القائل.  
(5) کذا و المناسب: المقدرة.  
(6) فی معجم البلدان (5: 75، 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 252\*\*\*\*\*  
غیر معمورة وقت الفتح (1) و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) من هنا إلی آخر العبارة لم ترد فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 253\*\*\*\*\*  
إلی هنا تم الجزء الثانی من المکاسب المحرمة و یلیه الجزء الثالث فی البیع

کتاب المکاسب ج3 (البیع)

اشارة

کتاب البیع  
بسم الله الرحمن الرحیم  
\*\*\*\*\*ص 6\*\*\*\*\*  
الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.  
\*\*\*\*\*ص 7\*\*\*\*\*  
کتاب البیع و هو فی الأصل - کما عن المصباح (1) - : مبادلة مال بمال و الظاهر اختصاص المعوض بالعین، فلا یعم إبدال المنافع بغیرها و علیه استقر اصطلاح الفقهاء (2) فی البیع (3). نعم، ربما یستعمل فی کلمات بعضهم (4) فی نقل غیرها، بل یظهر ذلک من کثیر من الأخبار، کالخبر الدال علی جواز بیع خدمة المدبر (5) و بیع سکنی الدار التی لا یعلم صاحبها (6) و کأخبار بیع الأرض الخراجیة و شرائها (7) و الظاهر أنها مسامحة فی التعبیر، کما أن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المصباح المنیر: 69، مادة: بیع.  
(2) فی ص و نسخة بدل ن، خ، م و ع زیادة: فی تعین العوض و المعوض.  
(3) لم ترد فی البیع فی ف.  
(4) کالشیخ قدس سره فی المبسوط 6: 172.  
(5) الوسائل 16: 74، الباب 3 من أبواب التدبیر، الأحادیث 1، 3 و 4.  
(6) الوسائل 12: 250، الباب الأول من أبواب عقد البیع و شروطه، الحدیث 5.  
(7) الوسائل 11: 118، الباب 71 من أبواب جهاد العدو، الحدیث 1 و 6 و 12: 275، الباب 21 من أبواب عقد البیع و شروطه، الحدیث 9 و 10. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 8\*\*\*\*\*  
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 (1) و عن التذکرة (2) و جامع المقاصد (3) و لا یبعد عدم الخلاف فیه. نعم، نسب (4) إلی بعض الأعیان (5) الخلاف فیه و لعله لما اشتهر فی کلامهم:  
من أن البیع لنقل (6) الأعیان و الظاهر إرادتهم بیان المبیع (7)، 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 (8)، فإن لم (9) تقبل المعاوضة بالمال - کحق الحضانة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد 1: 136 و 225.  
(2) التذکرة 1: 556 - 557 و 2: 292.  
(3) جامع المقاصد 7: 103.  
(4) نسبه الشیخ الکبیر قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : الورقة 48.  
(5) هو الوحید البهبهانی قدس سره فی رسالته العملیة الموسومة ب آداب التجارة (انظر هدایة الطالب: 149).  
(6) فی غیر ف: نقل.  
(7) فی ش: البیع.  
(8) فی غیر ش زیادة: الاخر. قال الشهیدی فی شرحه (الصفحة 149) : الظاهر زیادة کلمة الاخر.  
(9) فی ف: فلو لم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 9\*\*\*\*\*  
و الولایة (1) - فلا إشکال و کذا لو لم تقبل النقل (2)، کحق الشفعة و حق الخیار، لأن البیع تملیک الغیر و لا ینتقض (3) 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 (4) و الحاصل: أنه یعقل أن یکون مالکا لما (5) فی ذمته فیؤثر تملیکه السقوط و لا یعقل أن یتسلط علی نفسه و السر: أن هذا (6) 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) \*\*\*\*\*  
(1) عبارة کحق الحضانة و الولایة من ش.  
(2) کذا فی ف و ش و نسخة بدل ن، خ، م و ع و فی غیرها: الانتقال.  
(3) النقض من صاحب الجواهر، انظر الجواهر 22: 209.  
(4) القواعد و الفوائد 1: 291.  
(5) لم ترد لما فی ش.  
(6) فی ش و هامش ن: مثل هذا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 10\*\*\*\*\*  
ثم الظاهر: أن لفظ البیع لیس له حقیقة شرعیة و لا متشرعیة (1)، بل هو باق علی معناه العرفی، کما سنوضحه إن شاء الله، إلا أن الفقهاء قد اختلفوا فی تعریفه، ففی المبسوط (2) و السرائر (3) و التذکرة (4) و غیرها (5) : انتقال عین من شخص إلی غیره بعوض مقدر علی وجه التراضی و حیث إن فی هذا التعریف مسامحة واضحة، عدل آخرون (6) 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 (7) 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 (8)،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: متشرعة.  
(2) المبسوط 2: 76.  
(3) لم ترد السرائر فی غیر ف، انظر السرائر 2: 240.  
(4) التذکرة 1: 462.  
(5) فی ن، ع، ص و ش: غیرهما، انظر القواعد 1: 123 و التحریر 1: 164.  
(6) منهم:  
المحقق فی المختصر النافع: 118 و الشهید فی الدروس 3: 191 و الفاضل المقداد فی التنقیح 2: 24.  
(7) جامع المقاصد 4: 55.  
(8) لم نعثر علیه بعینه، نعم فیه - بعد ذکر شرط التصریح - : عدم انعقاده بمثل: أدخلته فی ملکک أو جعلته لک، انظر التذکرة 1: 462. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 11\*\*\*\*\*  
و إن المعاطاة عنده (1) 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 (2) 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 (3) 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 (4) و یرده:  
أنه الحق کما سیجئ (5) و منها: أنه لا یشمل بیع الدین علی من هو علیه، لأن الإنسان لا یملک مالا علی نفسه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) أی عند المحقق الثانی، راجع جامع المقاصد 4: 58.  
(2) فی ف: لا لأنه.  
(3) فی ف: یشتمل.  
(4) فی غیر ش و مصححة ن: لها.  
(5) یجئ فی الصفحة 15 و 120. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 12\*\*\*\*\*  
و فیه - مع ما عرفت (1) و ستعرف من تعقل تملک ما علی نفسه (2) 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 (3)، فإذا لم یعقل ملکیة (4) 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 (5) و فیه: ما سیجئ من کون المعاطاة بیعا (6) و أن (7) مراد النافین نفی صحته و منها: صدقه علی الشراء، فإن المشتری بقبوله للبیع یملک ماله بعوض المبیع.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) راجع الصفحة 9، قوله: و الحاصل: أنه یعقل …  
(2) فی ف: ما فی ذمة نفسه و فی مصححة ن و نسخة بدل ش: ما فی ذمته.  
(3) قاله فی شرح الإرشاد، علی ما حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 152.  
(4) فی ف: ملکیته.  
(5) کما ادعاه ابن زهرة فی الغنیة: 214.  
(6) یأتی فی الصفحة 40.  
(7) فی ش: لأن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 13\*\*\*\*\*  
و فیه: أن التملیک فیه ضمنی و إنما حقیقته التملک بعوض و لذا لا یجوز الشراء بلفظ ملکت، تقدم علی الإیجاب أو تأخر و به یظهر اندفاع الإیراد بانتقاضه بمستأجر العین بعین (1)، حیث إن الاستئجار یتضمن تملیک العین بمال، أعنی: المنفعة و منها: انتقاض طرده بالصلح علی العین بمال و بالهبة المعوضة و فیه: أن حقیقة الصلح - و لو تعلق بالعین - لیس هو التملیک علی وجه المقابلة و المعاوضة، بل معناه الأصلی هو التسالم و لذا لا یتعدی بنفسه إلی المال. نعم، هو متضمن للتملیک إذا تعلق بعین، لا أنه نفسه و الذی یدلک علی هذا: أن الصلح قد یتعلق بالمال عینا أو منفعة، فیفید التملیک و قد یتعلق بالانتفاع به (2)، فیفید فائدة العاریة و هو مجرد التسلیط (3) و قد یتعلق بالحقوق، فیفید الإسقاط أو الانتقال و قد یتعلق بتقریر أمر بین المتصالحین - کما فی قول أحد الشریکین لصاحبه: صالحتک علی أن یکون الربح لک و الخسران علیک - فیفید مجرد التقریر. فلو کانت (4) حقیقة الصلح هی عین کل من (5) هذه المفادات الخمسة لزم کونه مشترکا لفظیا و هو واضح البطلان، فلم یبق إلا أن یکون مفهومه معنی آخر و هو التسالم، فیفید فی کل موضع (6) فائدة من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد بعین فی ف.  
(2) لم ترد به فی غیر ف.  
(3) فی ف: التسلط.  
(4) فی غیر ش: کان.  
(5) لم ترد کل من فی ف.  
(6) فی هامش ف زیادة: من المواضع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 14\*\*\*\*\*  
الفوائد المذکورة بحسب ما یقتضیه متعلقه. فالصلح علی العین بعوض: تسالم علیه (1) و هو یتضمن التملیک، لا أن مفهوم الصلح فی خصوص هذا المقام و حقیقته هو إنشاء التملیک و من هنا لم یکن طلبه من الخصم إقرارا (2)، بخلاف طلب التملیک و أما الهبة المعوضة - و المراد بها هنا: ما اشترط فیها (3) العوض - فلیست إنشاء تملیک بعوض علی جهة المقابلة و إلا لم یعقل تملک أحدهما لأحد العوضین من دون تملک الآخر للآخر (4)، مع أن ظاهرهم عدم تملک العوض بمجرد تملک الموهوب الهبة (5)، بل غایة الأمر أن المتهب لو لم یؤد العوض کان للواهب الرجوع فی هبته، فالظاهر أن التعویض المشترط فی الهبة کالتعویض الغیر المشترط فیها فی کونه تملیکا (6) مستقلا یقصد به وقوعه عوضا، لا أن حقیقة المعاوضة و المقابلة مقصودة فی کل من العوضین، کما یتضح ذلک بملاحظة التعویض الغیر المشترط فی ضمن (7) الهبة الاولی (8).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف زیادة: به.  
(2) فی ش زیادة: له.  
(3) فی ص: فیه.  
(4) لم ترد للآخر فی ف.  
(5) فی ش و م و نسخة بدل ن، خ و ع: بالهبة.  
(6) فی ف: تملکا.  
(7) فی ف بدل ضمن: إنشاء.  
(8) فی غیر ف و ش زیادة ما یلی: و مما ذکرنا تقدر علی إخراج القرض من التعریف، إذ لیس المقصود الأصلی منه المعاوضة و المقابلة، فتأمل، لکن شطب علیها فی م و کتب علیها فی ن: زائد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 15\*\*\*\*\*  
فقد تحقق مما ذکرنا: أن حقیقة تملیک العین بالعوض لیست إلا البیع، فلو قال: ملکتک کذا بکذا کان بیعا و لا یصح صلحا و لا هبة معوضة و إن قصدهما، إذ التملیک علی جهة المقابلة الحقیقیة لیس صلحا و لا هبة، فلا یقعان به. نعم، لو قلنا بوقوعهما بغیر الألفاظ الصریحة توجه تحققهما مع قصدهما، فما قیل من أن البیع هو الأصل فی تملیک الأعیان بالعوض، فیقدم علی الصلح و الهبة المعوضة (1)، محل تأمل، بل منع، لما عرفت من أن تملیک الأعیان بالعوض هو البیع لا غیر. نعم، لو اتی بلفظ التملیک بالعوض و احتمل إرادة غیر حقیقته کان [مقتضی] (2) الأصل اللفظی حمله علی المعنی الحقیقی، فیحکم بالبیع، لکن الظاهر أن الأصل بهذا المعنی لیس مراد القائل المتقدم و سیجئ توضیحه فی مسألة المعاطاة فی غیر البیع إن شاء الله (3). بقی (4) القرض داخلا فی ظاهر الحد و یمکن إخراجه بأن مفهومه لیس نفس المعاوضة، بل هو تملیک علی وجه ضمان المثل (5) أو القیمة، لا معاوضة للعین بهما و لذا لا یجری فیه ربا المعاوضة (6) و لا الغرر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر الجواهر 22: 246.  
(2) لم ترد مقتضی فی النسخ، إلا أنها زیدت فی ن، ص و ش تصحیحا أو استظهارا.  
(3) یجئ فی الصفحة 91 عند قوله: الخامس فی حکم جریان المعاطاة …  
(4) فی ف و ن: و بقی.  
(5) فی ف: الضمان للمثل.  
(6) فی ف: المعاوضات. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 16\*\*\*\*\*  
المنفی فیها و لا ذکر العوض و لا العلم به، فتأمل (1). ثم إن ما ذکرنا، تعریف للبیع المأخوذ فی صیغة بعت و غیره (2) من المشتقات و یظهر من بعض من قارب عصرنا (3) استعماله فی معان اخر غیر ما ذکر (4) : أحدها: التملیک المذکور، لکن (5) بشرط تعقبه بتملک المشتری و إلیه نظر بعض مشایخنا (6)، حیث أخذ قید التعقب (7) بالقبول (8) فی تعریف البیع المصطلح و لعله لتبادر التملیک المقرون بالقبول من اللفظ، بل و صحة السلب عن المجرد و لهذا لا یقال: باع فلان ماله، إلا بعد أن یکون قد اشتراه غیره و یستفاد من قول القائل: بعت مالی، أنه اشتراه غیره، لا أنه أوجب (9) البیع فقط.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عبارة بقی القرض - إلی - فتأمل لم ترد فی خ و کتب علیها فی غیر ف و ش: زائد و قد تقدم (فی الصفحة 14، الهامش 8) زیادة عبارة عن بعض النسخ ترتبط بإخراج القرض و الظاهر أن المؤلف قدس سره کتب أولا تلک العبارة ثم أعرض عنها و بینها هنا بلفظ أوفی، فصار ذلک منشأ لاختلاف النسخ.  
(2) فی ف: غیرها.  
(3) انظر مقابس الأنوار: 107 (کتاب البیع) و 275 (کتاب النکاح).  
(4) عبارة غیر ما ذکر من ف و ش و مصححة ن.  
(5) فی ف: لکنه.  
(6) لم نعثر علیه و لعله المحقق النراقی، انظر المستند 2: 360.  
(7) فی ف: التعقیب.  
(8) فی غیر ش زیادة: مأخوذا و شطب علیها فی ن.  
(9) فی ف: وجب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 17\*\*\*\*\*  
الثانی: الأثر الحاصل من الإیجاب و القبول و هو الانتقال، کما یظهر من المبسوط (1) و غیره (2). الثالث: نفس العقد المرکب من الإیجاب و القبول و إلیه ینظر من عرف البیع بالعقد (3). قال (4) : بل الظاهر اتفاقهم علی إرادة هذا المعنی فی عناوین أبواب المعاملات، حتی الإجارة و شبهه‌ا التی لیست هی فی الأصل (5) اسما لأحد طرفی العقد (6). 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 (7) أحد بأن تعقب القبول له دخل فی معناها. نعم، تحقق القبول شرط للانتقال فی الخارج، لا فی نظر الناقل، إذ  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 2: 76.  
(2) السرائر 2: 240.  
(3) مثل الحلبی فی الکافی: 352 و ابن حمزة فی الوسیلة: 236 و اختاره العلامة فی المختلف 5: 51.  
(4) أی بعض من قارب عصر المؤلف قدس سره ، المشار إلیه آنفا.  
(5) لم ترد هی فی الأصل فی ف.  
(6) انظر مقابس الأنوار: 107 و 275.  
(7) فی ف: لم ینقل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 18\*\*\*\*\*  
لا ینفک التأثیر عن الأثر (1)، فالبیع و ما یساویه معنی من قبیل الإیجاب و الوجوب، لا الکسر و الانکسار - کما تخیله بعض (2) - فتأمل و منه یظهر ضعف أخذ القید المذکور فی معنی البیع المصطلح، فضلا عن أن یجعل أحد معانیها (3) و أما البیع بمعنی الأثر و هو الانتقال، فلم یوجد فی اللغة و لا فی العرف (4) و إنما وقع فی تعریف جماعة تبعا للمبسوط (5) و قد یوجه (6) : 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 (7) 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 (8) بمجرد الأمر و إن لم یصر واجبا فی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و مصححة ن و قد وردت العبارة فی سائر النسخ مع اختلاف - غیر مخل - فی التقدیم و التأخیر.  
(2) المراد به - ظاهرا - الشیخ أسد الله التستری، راجع مقابس الأنوار: 107.  
(3) کذا فی النسخ و المناسب: معانیه.  
(4) العبارة فی ف هکذا: فلم یوجد له أثر فی اللغة و لا العرف.  
(5) راجع الصفحة 10.  
(6) وجهه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: 274.  
(7) المسالک 3: 144.  
(8) فی ف: فی نفس الآمر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 19\*\*\*\*\*  
الخارج (1) فی نظر غیره و إلی هذا نظر جمیع ما ورد فی النصوص و الفتاوی من قولهم:  
لزم البیع، أو وجب، أو لا بیع بینهما، أو 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 (2) 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 (3)، انتهی و قال الشهید الأول (4) فی قواعده:  
الماهیات الجعلیة کالصلاة و الصوم و سائر العقود لا تطلق علی الفاسد إلا الحج، لوجوب المضی فیه (5)، انتهی و ظاهره إرادة الإطلاق الحقیقی و یشکل ما ذکراه بأن وضعها للصحیح یوجب عدم جواز التمسک  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد فی الخارج فی ف و شطب علیها فی ن.  
(2) فی غیر ش: قبل و صحح فی أکثر النسخ بما فی المتن.  
(3) المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 159.  
(4) لم ترد الأول فی ف.  
(5) القواعد و الفوائد 1: 158. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 20\*\*\*\*\*  
بإطلاق نحو \* (وأحل الله البیع) \* (1) و إطلاقات (2) 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 (3) : بعت عند الإنشاء، لا یستعمل حقیقة إلا فی ما کان صحیحا مؤثرا و لو فی نظر القائل (4)، 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) \*  
(1) البقرة: 275. (2) فی ف: إطلاق. (3) کلمة القائل من ش و مصححة ن. (4) فی ف: نظر الفاعل و فی ش: نظرهم و فی سائر النسخ جمع بین ما أثبتناه و ما فی ش. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 21\*\*\*\*\*

الکلام فی المعاطاة

الکلام فی المعاطاة  
\*\*\*\*\*ص 23\*\*\*\*\*  
الکلام فی المعاطاة إعلم أن المعاطاة - علی ما فسره جماعة (1) - : 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 (2) : أحدهما: أن یقع النقل (3) من غیر قصد البیع و لا تصریح بالإباحة المزبورة، بل یعطی شیئا لیتناول شیئا فدفعه (4) الآخر إلیه. الثانی: أن یقصد الملک المطلق، دون خصوص البیع.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) منهم المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 215 و الشهید الثانی فی الروضة البهیة 3: 222 و السید الطباطبائی فی الریاض 1: 510.  
(2) ذکره صاحب الجواهر فی الجواهر 22: 226 و 227.  
(3) فی ن: الفعل.  
(4) کذا فی النسخ و المناسب: فیدفعه، کما فی مصححة ع.  
\*\*\*\*\*ص 24\*\*\*\*\*  
و یرد الأول: بامتناع خلو الدافع (1) 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 (2) : من أن التملیک بالعوض علی وجه المبادلة هو مفهوم البیع، لا غیر. نعم، یظهر من غیر واحد منهم (3) فی بعض (4) 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 (5) و یحصل الملک بتلف إحدی العینین و عن المفید (6) و بعض العامة (7) : القول بکونها لازمة کالبیع و عن العلامة رحمه الله فی النهایة:  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی نسخة بدل ن، خ، م، ع و ش: الواقع.  
(2) تقدم فی الصفحة 15.  
(3) انظر المختلف 5: 249 و الدروس 3: 197 و جامع المقاصد 4: 110.  
(4) کذا فی ش و فی سائر النسخ بدل فی بعض: کون بعض.  
(5) کما سیأتی عن الحلبی و الشیخ و ابن زهرة و ابن إدریس و العلامة فی التذکرة.  
(6) نقله عنه المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 216 و فیه: خلافا للمفید رحمه الله فإنه جعلها کالعقد و نسبه فی جامع المقاصد (4: 58) إلی ظاهر عبارة المفید و نحوه فی مجمع الفائدة (8: 142) و فی الجواهر (22: 210) : اشتهر نقل هذا عن المفید و لکن قال بعد أسطر: و لیس فیما وصل إلینا من کلام المفید تصریح بما نسب إلیه.  
(7) حکاه صاحب الجواهر فی الجواهر (22: 210) عن أحمد و مالک و انظر المغنی لابن قدامة 3: 561 و المجموع 9: 191. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 25\*\*\*\*\*  
احتمال کونها بیعا فاسدا فی عدم إفادتها لإباحة التصرف (1) 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 (2). لکن بعض المعاصرین لما استبعد هذا الوجه التجأ إلی جعل محل النزاع هی المعاطاة المقصود بها مجرد الإباحة و رجح بقاء الإباحة فی کلامهم علی ظاهرها المقابل للملک و نزل مورد حکم قدماء الأصحاب بالإباحة علی هذا الوجه و طعن علی من جعل محل النزاع فی المعاطاة بقصد التملیک، قائلا: إن القول بالإباحة الخالیة عن الملک مع قصد الملک مما لا ینسب إلی أصاغر الطلبة، فضلا عن أعاظم الأصحاب و کبرائهم (3) و الإنصاف: أن ما ارتکبه المحقق الثانی فی توجیه الإباحة بالملک المتزلزل، بعید فی الغایة عن مساق کلمات الأصحاب، مثل: الشیخ فی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) نهایة الإحکام 2: 449.  
(2) جامع المقاصد 4: 58، حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 216.  
(3) الجواهر 22: 224 - 225. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 26\*\*\*\*\*  
المبسوط و الخلاف (1) و الحلی فی السرائر (2) و ابن زهرة فی الغنیة (3) و الحلبی فی الکافی (4) و العلامة فی التذکرة و غیرها (5)، بل کلمات بعضهم صریحة فی عدم الملک - کما ستعرف - إلا أن جعل محل النزاع ما إذا قصد الإباحة دون التملیک أبعد منه، بل لا یکاد یوجد فی کلام أحد منهم ما یقبل (6) الحمل علی هذا المعنی و لننقل - أولا - کلمات جماعة ممن ظفرنا علی کلماتهم، لیظهر منه بعد تنزیل الإباحة علی الملک المتزلزل - کما صنعه المحقق الکرکی (7) - و أبعدیة جعل محل الکلام فی کلمات قدمائنا الأعلام ما لو قصد المتعاطیان مجرد إباحة التصرفات دون التملیک (8)، فنقول و بالله التوفیق: قال (9) فی الخلاف: إذا دفع قطعة إلی البقلی أو الشارب، فقال: أعطنی بها بقلا أو ماء، فأعطاه، فإنه لا یکون بیعا - و کذلک سائر المحقرات - و إنما یکون إباحة له، فیتصرف کل منهما فی ما أخذه تصرفا  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) المبسوط 2: 87، الخلاف 3: 41، کتاب البیوع، المسألة 59.  
(2) السرائر 2: 250.  
(3) الغنیة: 214.  
(4) الکافی فی الفقه: 352 - 353.  
(5) التذکرة 1: 462 و انظر المختلف 5: 51 و الإرشاد 1: 359 و القواعد 1: 123.  
(6) العبارة فی ف هکذا: بل لا یکاد یوجد کلام منهم یقبل …  
(7) تقدم عنه فی الصفحة السابقة.  
(8) فی ف زیادة: کما صنعه بعض المعاصرین.  
(9) فی ف: قال الشیخ. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 27\*\*\*\*\*  
مباحا من دون أن یکون ملکه و فائدة ذلک: أن البقلی إذا أراد أن یسترجع البقل أو أراد صاحب القطعة أن یسترجع قطعته کان لهما ذلک، لأن الملک لم یحصل لهما و به قال الشافعی و قال أبو حنیفة: یکون بیعا صحیحا و إن لم یحصل (1) الإیجاب و القبول و قال ذلک فی المحقرات، دون غیرها. دلیلنا: إن العقد حکم شرعی و لا دلالة فی الشرع علی وجوده هنا (2)، فیجب أن لا یثبت و أما الإباحة بذلک، فهو مجمع علیه لا یختلف العلماء فیها (3)، انتهی و لا یخفی صراحة (4) هذا الکلام فی عدم حصول الملک و فی أن محل الخلاف بینه و بین أبی حنیفة ما لو قصد البیع، لا الإباحة المجردة، کما یظهر أیضا من بعض کتب الحنفیة، حیث إنه - بعد تفسیر البیع ب: مبادلة مال بمال - قال: و ینعقد بالإیجاب و القبول و بالتعاطی (5)، (6) و أیضا، فتمسکه بأن العقد حکم شرعی، یدل علی عدم انتفاء قصد البیعیة و إلا لکان الأولی، بل المتعین: التعلیل به، إذ مع انتفاء حقیقة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش و المصدر: لم یوجد.  
(2) فی ف و المصدر: ها هنا.  
(3) الخلاف 3: 41، کتاب البیوع، المسألة 59.  
(4) فی ن، خ، م و ع: ظهور و فی نسخة بدلها: صراحة.  
(5) فی ف: و التعاطی.  
(6) انظر الفتاوی الهندیة 3: 2 و فیه - بعد التعریف المذکور - : و أما رکنه، فنوعان: أحدهما الإیجاب و القبول و الثانی التعاطی و هو الأخذ و الإعطاء. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 28\*\*\*\*\*  
البیع لغة و عرفا لا معنی للتمسک بتوقیفیة (1) الأسباب الشرعیة، کما لا یخفی و قال فی السرائر - بعد ذکر اعتبار الإیجاب و القبول و اعتبار تقدم الأول علی الثانی - ما لفظه: فإذا دفع قطعة إلی البقلی أو إلی الشارب، فقال: أعطنی، فإنه لا یکون بیعا و لا عقدا، لأن الإیجاب و القبول ما حصلا و کذلک سائر المحقرات و سائر الأشیاء محقرا کان أو غیر محقر، من الثیاب و الحیوان أو غیر ذلک و إنما یکون إباحة له، فیتصرف کل منهما 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 الفاسدة، لأنه لو کان عقدا فاسدا لم یصح التصرف فیما صار إلی کل واحد منهما و إنما ذلک علی جهة الإباحة (2)، انتهی. فإن تعلیله (3) عدم الملک بعدم حصول الإیجاب و القبول یدل علی أن لیس المفروض (4) ما لو لم یقصد التملیک، مع أن ذکره فی حیز شروط العقد یدل علی ما ذکرنا و لا ینافی ذلک (5) قوله: و لیس هذا من العقود الفاسدة … الخ (6) کما لا یخفی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: بتوقفه علی، إلا أنه صحح فی ن و ع بما فی المتن.  
(2) السرائر 2: 250.  
(3) فی ف: تعلیل.  
(4) فی ظاهر ف: المقصود.  
(5) لم ترد ذلک فی ف.  
(6) لم ترد الخ فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 29\*\*\*\*\*  
و قال فی الغنیة - بعد ذکر الإیجاب و القبول فی عداد شروط صحة انعقاد البیع، کالتراضی و معلومیة العوضین و بعد بیان الاحتراز بکل (1) من الشروط عن المعاملة الفاقدة له - ما هذا لفظه: و اعتبرنا حصول الإیجاب و القبول، تحرزا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتری و الإیجاب من البائع، بأن یقول: بعنیه بألف، فیقول: بعتک بألف، فإنه لا ینعقد بذلک، بل لا بد أن یقول المشتری بعد ذلک: اشتریت أو قبلت حتی ینعقد و احترازا أیضا عن القول بانعقاده بالمعاطاة، نحو أن یدفع إلی البقلی قطعة و یقول: اعطنی بقلا، فیعطیه، فإن ذلک لیس ببیع و إنما هو إباحة للتصرف. یدل علی ما قلناه: الإجماع المشار إلیه و أیضا فما اعتبرناه مجمع علی صحة العقد به و لیس علی صحته بما عداه دلیل و لما ذکرنا نهی (2) صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم عن بیع المنابذة و الملامسة و عن بیع الحصاة علی التأویل الآخر و معنی ذلک: أن یجعل اللمس بشیء (3) و النبذ له و إلقاء الحصاة بیعا موجبا (4)، انتهی. فإن دلالة هذا الکلام علی أن المفروض قصد المتعاطیین التملیک (5)، من وجوه متعددة:  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی غیر ش: لکل.  
(2) فی ف: نهی النبی.  
(3) کذا فی النسخ و الأصح: للشیء، کما فی المصدر.  
(4) الغنیة: 214.  
(5) فی ف: التملک. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 30\*\*\*\*\*  
منها: ظهور أدلته (1) الثلاثة فی ذلک و منها: احترازه عن المعاطاة و المعاملة بالاستدعاء بنحو واحد و قال فی الکافی - بعد ذکر أنه یشترط فی صحة (2) البیع امور ثمانیة - ما لفظه: و اشتراط (3) الإیجاب و القبول، لخروجه من دونهما عن حکم البیع - إلی أن قال - : فإن اختل شرط من هذه لم ینعقد البیع و لم یستحق التسلیم و إن جاز التصرف مع إخلال بعضها، للتراضی، دون عقد البیع و یصح معه الرجوع (4)، انتهی و هو فی الظهور قریب من عبارة الغنیة و قال المحقق رحمه الله فی الشرائع: و لا یکفی التقابض من غیر لفظ و إن حصل من الأمارات ما دل علی إرادة البیع (5)، انتهی و ذکر کلمة الوصل لیس لتعمیم المعاطاة لما لم یقصد (6) به البیع، بل للتنبیه علی أنه لا عبرة بقصد البیع من الفعل و قال فی التذکرة فی حکم الصیغة: الأشهر عندنا أنه لا بد منها، فلا یکفی التعاطی فی الجلیل و الحقیر، مثل أعطنی بهذا الدینار ثوبا  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی خ، ش و نسخة بدل ع و ظاهر ف و فی سائر النسخ: أدلة.  
(2) لم ترد صحة فی ف.  
(3) فی غیر ف: و اشترط.  
(4) الکافی فی الفقه: 352 - 353.  
(5) الشرائع 2: 13.  
(6) فی ف: لما یقصد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 31\*\*\*\*\*  
فیعطیه ما یرضیه، أو یقول (1) : خذ هذا الثوب بدینار فیأخذه و به قال الشافعی مطلقا، لأصالة بقاء الملک و قصور الأفعال عن الدلالة علی المقاصد و عن (2) بعض الحنفیة و ابن شریح فی الجلیل و قال أحمد:  
ینعقد مطلقا و نحوه قال مالک، فإنه قال: ینعقد (3) بما یعتقده (4) الناس بیعا (5)، انتهی (6) و دلالته علی قصد المتعاطیین للملک لا یخفی من وجوه، أدونها: جعل مالک موافقا لأحمد فی الانعقاد من جهة أنه قال: ینعقد بما یعتقده (7) الناس بیعا و قال الشهید فی قواعده - بعد قوله: قد یقوم السبب الفعلی مقام السبب القولی و ذکر أمثلة لذلک - ما لفظه: و أما المعاطاة فی المبایعات، فهی تفید الإباحة لا الملک و إن کان فی الحقیر عندنا (8)، انتهی (9) و دلالتها علی قصد المتعاطیین للملک مما لا یخفی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ش و ص و المصدر و فی ف: و بقوله و فی سائر النسخ: أو بقوله.  
(2) لم ترد عن فی ف و المصدر.  
(3) فی ف و نسخة بدل م و ع: یبیع.  
(4) فی غیر ش: یقصده.  
(5) لم ترد بیعا فی ف.  
(6) التذکرة 1: 462.  
(7) تقدم آنفا اختلاف النسخ فی هذه العبارة، انظر الهامش 3 و 4.  
(8) القواعد و الفوائد 1: 178، القاعدة 47.  
(9) کلمة انتهی من ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 32\*\*\*\*\*  
هذا کله، مع أن الواقع فی أیدی الناس هی المعاطاة بقصد التملیک و یبعد فرض الفقهاء - من العامة و الخاصة - الکلام فی غیر ما هو الشائع بین الناس، مع أنهم صرحوا بإرادة المعاملة المتعارفة بین الناس. ثم إنک قد عرفت ظهور أکثر العبارات المتقدمة فی عدم حصول الملک، بل صراحة بعضها، کالخلاف و السرائر و التذکرة و القواعد و مع ذلک کله فقد قال المحقق الثانی فی جامع المقاصد:  
إنهم أرادوا بالإباحة الملک المتزلزل، فقال: المعروف بین الأصحاب أن المعاطاة بیع و إن لم تکن کالعقد فی اللزوم، خلافا لظاهر عبارة المفید و لا یقول أحد (1) بأنها بیع فاسد سوی المصنف فی النهایة و قد رجع عنه فی کتبه المتأخرة عنها (2) و قوله تعالی: \* (إلا أن تکون تجارة عن تراض منکم) \* (3) عام إلا ما أخرجه الدلیل و ما یوجد فی عبارة جمع من متأخری الأصحاب: من أنها تفید الإباحة و تلزم بذهاب إحدی العینین، یریدون به عدم اللزوم فی أول الأمر و بالذهاب یتحقق اللزوم، لامتناع إرادة الإباحة المجردة عن (4)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش و المصدر زیادة: من الأصحاب.  
(2) فی ش و المصدر زیادة: و قوله تعالی \* (أحل الله البیع) \* یتناولها، لأنها بیع بالاتفاق حتی من القائلین بفسادها، لأنهم یقولون: هی بیع فاسد.  
(3) النساء: 29.  
(4) فی غیر ف و ص: من. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 33\*\*\*\*\*  
أصل الملک، إذ المقصود للمتعاطیین (1) الملک، فإذا لم یحصل کان بیعا فاسدا (2) و لم یجز التصرف (3) و کافة الأصحاب علی خلافه و أیضا، فإن الإباحة المحضة لا تقتضی الملک أصلا و رأسا، فکیف یتحقق ملک شخص بذهاب مال آخر فی یده؟ و إنما الأفعال لما لم تکن دلالتها علی المراد بالصراحة کالقول - لأنها (4) تدل بالقرائن - منعوا من لزوم العقد بها، فیجوز التراد ما دام ممکنا و مع (5) تلف إحدی العینین یمتنع التراد فیتحقق (6) اللزوم (7) و یکفی تلف بعض إحدی العینین، لامتناع التراد فی الباقی، إذ هو موجب لتبعض الصفقة و الضرر (8)، انتهی (9) و نحوه المحکی عنه فی تعلیقه علی الإرشاد و زاد فیه: أن مقصود المتعاطیین إباحة مترتبة علی ملک الرقبة کسائر البیوع، فإن حصل مقصودهما ثبت ما قلنا و إلا لوجب أن لا تحصل إباحة بالکلیة، بل یتعین الحکم بالفساد، إذ المقصود غیر واقع، فلو وقع غیره لوقع بغیر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش و المصدر زیادة: إنما هو.  
(2) فی ش و المصدر: کانت فاسدة.  
(3) فی ش و المصدر زیادة: فی العین.  
(4) العبارة فی ش و المصدر هکذا: فی الصراحة کالأقوال و إنما.  
(5) فی ش و المصدر: فمع.  
(6) فی ش: و یتحقق.  
(7) فی ش و المصدر زیادة: لأن إحداهما فی مقابل الاخری.  
(8) جامع المقاصد 4: 58.  
(9) لم ترد انتهی فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 34\*\*\*\*\*  
قصد و هو باطل و علیه یتفرع النماء و جواز وط ء الجاریة و من منع فقد أغرب (1)، 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 (2) - 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 (3) الواهب الذی یجوز له الرجوع - بعید.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 216.  
(2) المسالک 3: 148.  
(3) فی ف: و من. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 35\*\*\*\*\*  
و سیجیء (1) ما ذکره بعض الأساطین: من أن هذا القول مستلزم لتأسیس قواعد جدیدة. لکن الإنصاف: أن القول بالتزامهم لهذه الامور (2) 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 (3) عن حواشی الشهید علی القواعد (4) : المنع عما یتوقف علی الملک، کإخراجه فی خمس، أو زکاة (5) و کوط ء الجاریة (6) و مما یشهد علی نفی البعد عما ذکرنا - من إرادتهم الإباحة المجردة مع قصد المتعاطیین التملیک - : أنه قد صرح الشیخ فی المبسوط (7) و الحلی فی السرائر (8)، کظاهر العلامة فی القواعد (9) بعدم حصول الملک  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) یجیء فی الصفحة 44.  
(2) فی ف: لهذه الوجوه.  
(3) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 158.  
(4) لم ترد علی القواعد فی ف.  
(5) فی ف: و زکاة.  
(6) 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: 178.  
(7) المبسوط 3: 315.  
(8) السرائر 3: 177.  
(9) القواعد 1: 274. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 36\*\*\*\*\*  
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 (1) و معقد إجماع الغنیة (2) و ما أبعد ما بینه و بین توجیه المحقق الثانی من إرادة نفی اللزوم (3)! و کلاهما خلاف الظاهر و یدفع الثانی (4) : تصریح بعضهم (5) بأن شرط لزوم البیع منحصر فی مسقطات الخیار، فکل بیع عنده لازم من غیر جهة الخیارات و تصریح غیر واحد (6) بأن الإیجاب و القبول من شرائط صحة انعقاد البیع بالصیغة (7) و أما الأول (8)، فإن قلنا بأن البیع عند المتشرعة حقیقة فی الصحیح  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة 26 عبارة الشیخ قدس سره فی الخلاف: فإنه لا یکون بیعا و فی الصفحة 28 عبارة الحلی فی السرائر: فإنه لا یکون بیعا و لا عقدا.  
(2) تقدم فی الصفحة 29.  
(3) تقدم کلامه فی الصفحة 32.  
(4) أی توجیه المحقق الثانی.  
(5) لم نقف علی مصرح بذلک، نعم قال العلامة قدس سره فی القواعد (1: 141  
- 142) : الأصل فی البیع اللزوم و إنما یخرج عن أصله بأمرین: ثبوت خیار و ظهور عیب.  
(6) کالحلبی فی الکافی: 353 و ابن زهرة فی الغنیة: 214 و تقدم کلامهما فی الصفحة 29 و 30، فراجع.  
(7) قال الشهیدی فی شرحه بعد ذکر توجیه للعبارة: فالظاهر بل المتعین أن کلمة بالصیغة من غلط النسخة. (هدایة الطالب: 160).  
(8) أی ما هو المعروف بین المتأخرین من أن المعاطاة لیست بیعا حقیقة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 37\*\*\*\*\*  
- و لو بناء علی ما قدمناه فی آخر تعریف البیع (1) : 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 (2) 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 (3) المفید (4) و یکفی فی وجود القائل به قول العلامة رحمه الله فی التذکرة: الأشهر عندنا أنه لا بد من الصیغة (5) و اللزوم بشرط کون الدال علی التراضی أو المعاملة لفظا، حکی عن بعض معاصری الشهید الثانی (6) و بعض متأخری المحدثین (7)، لکن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة 20.  
(2) فی ف زیادة: بیعا.  
(3) 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.  
(4) راجع الصفحة 24، الهامش 6.  
(5) التذکرة 1: 462.  
(6) هو السید حسن بن السید جعفر، علی ما فی مفتاح الکرامة 4: 156 و قد حکاه الشهید الثانی عنه بلفظ: و قد کان بعض مشایخنا المعاصرین یذهب إلی ذلک، المسالک 3: 147.  
(7) و هو المحدث البحرانی فی الحدائق 18: 355. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 38\*\*\*\*\*  
فی عد هذا من الأقوال فی المعاطاة تأمل (1) و الملک الغیر اللازم، ذهب إلیه المحقق الثانی و نسبه إلی کل من قال بالإباحة (2) و فی النسبة ما عرفت (3) و عدم الملک مع إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک، کما هو ظاهر عبائر کثیر (4)، بل ذکر فی المسالک: أن کل من قال بالإباحة یسوغ جمیع التصرفات (5) و إباحة ما لا یتوقف علی الملک و هو الظاهر من الکلام المتقدم عن حواشی الشهید علی القواعد (6) و هو المناسب لما حکیناه عن الشیخ فی إهداء الجاریة من دون إیجاب و قبول (7) و القول بعدم إباحة التصرف مطلقا، نسب إلی ظاهر النهایة (8)، لکن ثبت رجوعه عنه فی غیرها (9) و المشهور بین علمائنا: عدم ثبوت الملک بالمعاطاة و إن قصد  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کتب فی ش علی قوله: لکن - إلی - تأمل: هذه حاشیة منه قدس سره.  
(2) جامع المقاصد 4: 58.  
(3) راجع الصفحة 25 - 26 و 34.  
(4) تقدمت عباراتهم فی الصفحة 26 - 31.  
(5) المسالک 3: 149 و لفظه: لأن من أجاز المعاطاة سوغ أنواع التصرفات.  
(6) تقدم فی الصفحة 35.  
(7) راجع الصفحة 35 - 36.  
(8) نهایة الإحکام 2: 449، حیث قرب فیها کون حکم المعاطاة حکم المقبوض بالعقود الفاسدة.  
(9) کما سیأتی عن التحریر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 39\*\*\*\*\*  
المتعاطیان بها التملیک (1)، بل لم نجد قائلا به إلی زمان المحقق الثانی الذی قال به و لم یقتصر علی ذلک حتی نسبه إلی الأصحاب (2). 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 (3)، لکن قوله بعد ذلک: و لا یحرم علی کل منهما الانتفاع بما قبضه، بخلاف البیع الفاسد (4) 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 (5) 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 (6) : و هل یستغنی عن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عبارة و إن قصد - إلی - التملیک لم ترد فی ف و ش و شطب علیها فی خ و کتب علیها فی ن: زائد.  
(2) راجع الصفحة 32.  
(3) المسالک 3: 148.  
(4) التحریر 1: 164.  
(5) فی ف: التراد.  
(6) کذا فی النسخ و العبارة لا تخلو من تأمل و المعنی واضح. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 40\*\*\*\*\*  
الإیجاب و القبول فی هدیة الأطعمة؟ الأقرب عدمه، نعم یباح التصرف بشاهد الحال (1)، انتهی و صرح بذلک أیضا فی الهدیة (2)، فإذا لم یقل فی الهبة بصحة المعاطاة فکیف یقول بها فی البیع؟ و ذهب جماعة (3) - 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) \* (4)، حیث إنه یدل علی حلیة جمیع التصرفات المترتبة علی البیع، بل قد یقال: بأن الآیة دالة عرفا بالمطابقة (5) 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) \*\*\*\*\*  
(1) التحریر 1: 281.  
(2) التحریر 1: 284.  
(3) منهم:  
المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 139 - 141 و المحدث الکاشانی فی المفاتیح 3: 48 و المحدث البحرانی فی الحدائق 18: 350 و 361 و المحقق النراقی فی المستند 2: 361 - 362 و نفی عنه البعد المحقق السبزواری فی الکفایة: 88.  
(4) البقرة: 275.  
(5) فی ف: دالة بالمطابقة عرفا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 41\*\*\*\*\*  
- کابن زهرة فی الغنیة (1) - فمرادهم بالبیع: المعاملة اللازمة التی هی إحدی (2) 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 (3) و مما ذکر یظهر وجه التمسک بقوله تعالی: \* (إلا أن تکون تجارة عن تراض) \* (4) و أما قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
الناس مسلطون علی أموالهم (5) فلا دلالة فیه علی المدعی، لأن عمومه باعتبار أنواع السلطنة، فهو إنما یجدی فیما إذا شک فی أن هذا النوع من السلطنة ثابتة للمالک و ماضیة شرعا فی حقه، أم لا؟ أما إذا قطعنا بأن (6) سلطنة خاصة - کتملیک ماله للغیر - نافذة فی حقه، ماضیة شرعا، لکن شک فی أن هذا التملیک الخاص هل یحصل بمجرد التعاطی مع القصد، أم لا بد من القول الدال علیه (7) ؟ فلا یجوز الاستدلال علی سببیة المعاطاة فی الشریعة للتملیک  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم کلامه فی الصفحة 29.  
(2) فی ف و ش: أحد.  
(3) راجع الصفحة 19 و غیرها.  
(4) النساء: 29.  
(5) عوالی اللآلی 1: 222، الحدیث 99.  
(6) فی ف: بأنه.  
(7) فی ع و ش زیادة: فلا استدراکا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 42\*\*\*\*\*  
بعموم تسلط الناس علی أموالهم و منه یظهر - أیضا - : عدم جواز التمسک به (1) لما سیجئ من شروط الصیغة و کیف کان، ففی الآیتین مع السیرة کفایة. اللهم إلا أن یقال: إنهما لا تدلان علی الملک و إنما تدلان علی إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک، کالبیع و الوط ء و العتق و الإیصاء و إباحة هذه التصرفات إنما تستلزم الملک بالملازمة الشرعیة الحاصلة فی سائر المقامات من الإجماع و عدم القول بالانفکاک، دون المقام الذی لا یعلم ذلک منهم، حیث أطلق القائلون بعدم الملک إباحة التصرفات و صرح فی المسالک: بأن من أجاز المعاطاة سوغ جمیع التصرفات (2)، غایة الأمر أنه لا بد من التزامهم بأن التصرف المتوقف علی الملک یکشف عن سبق الملک علیه آنا ما، فإن الجمع بین إباحة هذه التصرفات و بین توقفها علی الملک یحصل بالتزام هذا المقدار و لا یتوقف علی الإلتزام بالملک من أول الأمر (3) لیقال (4) : إن مرجع هذه الإباحة أیضا إلی التملیک و أما ثبوت (5) السیرة و استمرارها علی التوریث، فهی کسائر سیراتهم الناشیءة عن المسامحة و قلة المبالاة فی الدین مما لا یحصی فی عباداتهم و معاملاتهم و سیاساتهم، کما لا یخفی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد به فی خ، م و ع.  
(2) المسالک 3: 149.  
(3) فی هامش ف زیادة: کما التزمه المحقق الثانی - صح.  
(4) فی غیر ف و ش: فیقال.  
(5) فی ف: و أما ترتب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 43\*\*\*\*\*  
و دعوی: أنه لم یعلم من القائل بالإباحة جواز مثل هذه التصرفات المتوقفة علی الملک - کما یظهر من المحکی عن حواشی الشهید علی القواعد من منع إخراج المأخوذ بالمعاطاة فی الخمس و الزکاة و ثمن الهدی و عدم جواز وط ء الجاریة المأخوذة بها (1) و قد صرح الشیخ رحمه الله بالأخیر فی معاطاة الهدایا (2) - فیتوجه (3) التمسک حینئذ بعموم الآیة علی جوازها، فیثبت الملک، مدفوعة: بأنه و إن لم یثبت ذلک، إلا أنه لم یثبت أن کل من قال بإباحة جمیع هذه التصرفات قال بالملک من أول الأمر، فیجوز للفقیه حینئذ التزام إباحة جمیع التصرفات مع التزام حصول الملک عند التصرف المتوقف علی الملک، لا من أول الأمر. فالأولی حینئذ: التمسک فی المطلب بأن المتبادر عرفا من حل البیع صحته شرعا. هذا، مع إمکان إثبات صحة المعاطاة فی الهبة و الإجارة ببعض إطلاقاتهما و تتمیمه فی البیع بالإجماع المرکب. هذا، مع أن (4) ما ذکر: من أن للفقیه (5) التزام حدوث الملک عند التصرف المتوقف علیه، لا یلیق بالمتفقه فضلا عن الفقیه! و لذا ذکر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة 35.  
(2) المبسوط 3: 315.  
(3) فی ف: فیوجه.  
(4) فی ن شطب علی کلمة: أن.  
(5) فی ن شطب علی کلمة: للفقیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 44\*\*\*\*\*  
بعض الأساطین - فی شرحه علی القواعد فی مقام الاستبعاد - : أن القول بالإباحة المجردة، مع فرض (1) 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 (2) العین أو المنفعة بإرادة التصرف بهما (3)، أو معه (4) دفعة و إن لم یخطر ببال المالک الأول الإذن فی شیء من هذه التصرفات، لأنه قاصد للنقل من حین الدفع و أنه (5) 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 (6) و الشفعة و المواریث و الربا و الوصایا تتعلق بما (7) 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) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد فرض فی ف.  
(2) کذا فی ص و مصححة ن و فی غیرهما: فیملک.  
(3) کذا فی ش و ص و المصدر و مصححة ن و فی خ: فیها و فی سائر النسخ: بها.  
(4) فی أکثر النسخ: بیعه، إلا أنه صحح بعضها طبقا لما أثبتناه.  
(5) فی ش: لأنه.  
(6) فی ش و مصححتی ن و ع: المقاصة.  
(7) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: بما یتعلق، لکنه صحح بعضها طبقا لما أثبتناه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 45\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) 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 (3)! و معه بعید، لعدم قابلیته (4) 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 (5) و اطئا بالشبهة و الجانی علیه و المتلف (6) جانیا علی مال الغیر و متلفا له.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش و هامش ن زیادة: مع التفریط.  
(2) فی ص و المصدر: یملک.  
(3) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: فعجیب.  
(4) فی ص و المصدر زیادة: حینئذ.  
(5) فی المصدر: من غیر علم.  
(6) فی ش زیادة: له. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 46\*\*\*\*\*  
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 (1) و منها: قصر التملیک (2) علی التصرف مع الاستناد فیه إلی أن (3) إذن المالک فیه إذن فی التملیک، فیرجع إلی کون المتصرف فی تملیکه (4) نفسه موجبا قابلا و ذلک جار فی القبض، بل هو أولی منه، لاقترانه بقصد التملیک، دونه (5)، انتهی و المقصود من ذلک کله استبعاد هذا القول، لا أن الوجوه المذکورة تنهض (6) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: و شمول العین له غیر خفی.  
(2) فی المصدر: التملک.  
(3) لم ترد أن فی ش.  
(4) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: فی تملیک.  
(5) شرح القواعد للشیخ الکبیر کاشف الغطاء (مخطوط) : الورقة: 50.  
(6) فی ف: لأن الوجوه المذکورة لا تنهض. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 47\*\*\*\*\*  
أما المعاملات الفعلیة التی لم یدل علی صحتها دلیل، فلا یحکم بترتب الأثر المقصود علیها، کما نبه علیه الشهید فی کلامه المتقدم (1) من أن السبب الفعلی لا یقوم مقام السبب القولی فی المبایعات (2)، نعم إذا دل الدلیل علی ترتب أثر علیه حکم به (3) 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 (4)، 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 (5) و کذا الشرط الفاسد (6) لم یقصد المعاملة إلا (7) مقرونة به غیر مفسد عند أکثر القدماء.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة 31.  
(2) فی ن، خ، م و ع: المعاملات و فی نسخة بدلها: المبایعات.  
(3) العبارة فی ف هکذا: علی عدم ترتب الأثر علیه یحکم به.  
(4) فی مصححة ن: بالقیمة.  
(5) المسالک 3: 154.  
(6) کذا فی النسخ و صححت العبارة فی ص بزیادة: مع أنه.  
(7) لم ترد إلا فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 48\*\*\*\*\*  
و بیع ما یملک و ما لا یملک صحیح عند الکل و بیع الغاصب لنفسه یقع للمالک مع إجازته علی قول کثیر (1) و ترک ذکر الأجل فی العقد المقصود به الانقطاع یجعله دائما، علی قول نسبه فی المسالک و کشف اللثام إلی المشهور (2). نعم، الفرق بین العقود و ما نحن فیه: أن التخلف عن القصود (3) 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 (4) و أما ما ذکره من تعلق الأخماس و الزکوات - إلی آخر ما ذکره - فهو استبعاد محض و دفعه بمخالفته (5) للسیرة رجوع إلیها، مع أن تعلق الاستطاعة الموجبة للحج و تحقق الغنی المانع عن استحقاق الزکاة، لا یتوقفان علی الملک.  
\* (ها مش) \*  
(1) منهم العلامة فی المختلف 5: 55 و التحریر 2: 142 و القواعد 1: 124 و غیرها و المحقق الثانی فی جامع المقاصد 4: 69 و الفاضل المقداد فی التنقیح 2: 27 و انظر مقابس الأنوار: 130. (2) المسالک 7: 447. کشف اللثام 2: 55. (3) فی بعض النسخ: المقصود. (4) فی ف: و شبههما. (5) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: و دفعها بمخالفت‌ها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 49\*\*\*\*\*  
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 (1) و بین أصالة عدم الملک إلا فی الزمان المتیقن وقوعه (2) فیه. توضیحه: أن الإجماع لما دل علی عدم ضمانه بمثله أو قیمته، حکم بکون التلف (3) 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 (4)، فإذا قدر التلف (5) من مال ذی الید (6)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) مستدرک الوسائل 14: 8، الباب الأول من کتاب الودیعة، الحدیث 12.  
(2) کذا فی ص و فی سائر النسخ: بوقوعه.  
(3) فی مصححة ن: التالف.  
(4) مستدرک الوسائل 13: 303، الباب 9 من أبواب الخیار، الحدیث الأول و انظر الوسائل 12: 358، الباب 10 من أبواب الخیار.  
(5) فی مصححة ن: التالف.  
(6) فی غیر ش: البائع، إلا أنه صحح فی ن، ع و ص بما فی المتن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 50\*\*\*\*\*  
القول بالإباحة أن لکل منهما المطالبة ما دام باقیا و إذا تلف، فظاهر إطلاقهم التملک (1) بالتلف: تلفه من مال المغصوب منه. نعم، لو [لا] (2) قام إجماع کان تلفه من مال المالک لو لم یتلف عوضه قبله و أما ما ذکره من حکم النماء، فظاهر المحکی عن بعض أن القائل بالإباحة لا یقول بانتقال النماء إلی الآخذ (3)، بل حکمه حکم أصله و یحتمل أن یحدث النماء فی ملکه بمجرد الإباحة. ثم إنک بملاحظة ما ذکرنا (4) تقدر علی التخلص عن سائر ما ذکره، مع أنه رحمه الله لم یذکرها للاعتماد و الإنصاف: أنها استبعادات فی محلها و بالجملة، فالخروج عن أصالة عدم الملک المعتضد بالشهرة المحققة إلی زمان المحقق الثانی و بالاتفاق المدعی فی الغنیة (5) و القواعد (6) - هنا - و فی المسالک - فی مسألة توقف الهبة علی الإیجاب و القبول (7) - مشکل و رفع الید عن عموم أدلة البیع و الهبة و نحوهما المعتضدة بالسیرة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف، م، ع و ص: التملیک.  
(2) الزیادة من ش و مصححة ن و فی شرح الشهیدی: حکی أن نسخة المصنف رحمه الله صححت هکذا (هدایة الطالب  
: 169).  
(3) فی ش: بالأخذ.  
(4) کذا فی ف و ص و مصححتی خ و ع و فی ن و م:  
ثم إن مما ذکرنا و فی ش: ثم إنک مما ذکرنا.  
(5) تقدم فی الصفحة 29.  
(6) أی قواعد الشهید، کما تقدم فی الصفحة 31.  
(7) المسالک 6: 10. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 51\*\*\*\*\*  
القطعیة المستمرة و بدعوی الاتفاق المتقدم عن المحقق الثانی (1) - بناء علی تأویله لکلمات القائلین بالإباحة - أشکل.

هل المعاطاة لازمة أم جائزة؟

هل المعاطاة لازمة أم جائزة؟  
فالقول الثانی لا یخلو عن قوة و علیه، فهل هی لازمة ابتداء مطلقا؟ کما حکی عن ظاهر المفید رحمه الله (2)، أو بشرط کون الدال علی التراضی لفظا؟ کما حکی عن بعض معاصری الشهید الثانی (3) و قواه جماعة من متأخری المحدثین (4)، أو هی غیر لازمة مطلقا فیجوز لکل منهما الرجوع فی ماله؟ کما علیه أکثر القائلین بالملک، بل کلهم عدا من عرفت، وجوه: أوفقها بالقواعد هو الأول، بناء علی أصالة اللزوم فی الملک، للشک فی زواله بمجرد رجوع مالکه الأصلی و دعوی: أن الثابت هو الملک المشترک بین المتزلزل و المستقر و المفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع و الفرد الثانی کان مشکوک الحدوث من أول الأمر، فلا ینفع الاستصحاب، بل ربما یزاد استصحاب بقاء علقة المالک الأول، مدفوعة - مضافا إلی إمکان دعوی کفایة تحقق القدر المشترک فی الاستصحاب، فتأمل - : بأن انقسام الملک إلی المتزلزل و المستقر لیس باعتبار اختلاف فی حقیقته و إنما هو باعتبار حکم الشارع علیه فی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة 32.  
(2) راجع الصفحة 24 و 37.  
(3) راجع الصفحة 37.  
(4) کالمحدث البحرانی فی الحدائق 18: 355 و لم نعثر علی غیره و قد تقدم فی الصفحة 37 عن بعض متأخری المحدثین. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 52\*\*\*\*\*  
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 (1) واحد - : أن اللزوم و الجواز لو کانا (2) 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 (3) 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 (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: منهج.  
(2) کذا فی ش و مصححة ص و فی غیرهما: لو کان.  
(3) العبارة فی ف هکذا: التفصیل فی أقسام التملیک بین.  
(4) فی ف: الصحیحة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 53\*\*\*\*\*  
إمضاء المعاملات الفعلیة علی طبق قصود المتعاطیین (1)، لکن الکلام فی قاعدة اللزوم فی الملک یشمل (2) 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 (3) صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
الناس مسلطون علی أموالهم (4) فإن مقتضی السلطنة أن لا یخرج عن ملکیته (5) 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 (6) له بعد رجوع المالک الأصلی و لما (7) ذکرنا تمسک المحقق رحمه الله - فی الشرائع - علی لزوم القرض  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) راجع الصفحة 47.  
(2) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: تشمل.  
(3) کذا فی ف و فی سائر النسخ: قولهم.  
(4) عوالی اللآلی 3: 208، الحدیث 49.  
(5) فی ف: عن الملکیة و فی نسخة بدل ش: عن ملکه.  
(6) کذا فی ص و فی سائر النسخ: ملکیة.  
(7) فی أکثر النسخ: بما. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 54\*\*\*\*\*  
بعد القبض: بأن فائدة الملک السلطنة (1) و نحوه العلامة رحمه الله فی موضع (2) آخر (3) و منه یظهر جواز التمسک بقوله علیه السلام : لا یحل مال امرئ إلا عن طیب نفسه (4)، 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 (5)، مع أن (6) 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) \* (7) و لا ریب أن الرجوع  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الشرائع 2: 68.  
(2) فی ف: مواضع.  
(3) لعله أشار بذلک إلی ما أفاده فی التذکرة (1: 464) بقوله: یجوز بیع کل ما فیه منفعة، لأن الملک سبب لإطلاق التصرف، أو إلی ما أفاده فی (1: 595) بقوله: و فائدة الملک استباحة وجوه الانتفاعات.  
(4) عوالی اللآلی 2: 113، الحدیث 309 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: 34.  
(5) تقدم فی الصفحة السابقة عند دفع التوهم عن الاستدلال بقوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
الناس مسلطون …  
(6) فی ش و مصححة ن: من أن. (7)  
النساء: 29. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 55\*\*\*\*\*  
لیست (1) تجارة و لا عن تراض، فلا یجوز أکل المال و التوهم المتقدم فی السابق [غیر] (2) 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 (3) علی فسخ المعاملة من دون رضا المالک یخرج عن (4) 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 (5) 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 (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ص و مصححة ن: لیس.  
(2) 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: 170.  
(3) کذا فی ف و مصححة ن و فی سائر النسخ: التسلط.  
(4) فی ف: من.  
(5) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: النواقل.  
(6) عوالی اللآلی 3: 209، الحدیث 51 و انظر الوسائل 12: 345، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث 1 و 2. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 56\*\*\*\*\*  
و قد یستدل أیضا بعموم قوله تعالی: \* (أوفوا بالعقود) \* (1)، بناء علی أن العقد هو مطلق العهد، کما فی صحیحة عبد الله بن سنان (2)، أو العهد المشدد، کما عن بعض أهل اللغة (3) و کیف کان، فلا یختص باللفظ فیشمل المعاطاة و کذلک قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
المؤمنون عند شروطهم (4)، فإن الشرط لغة مطلق الإلتزام (5)، 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 (6) و یعضده الشهرة المحققة، بل لم یوجد به قائل إلی زمان بعض متأخری المتأخرین (7)، فإن العبارة المحکیة عن المفید رحمه الله (8) فی المقنعة لا تدل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المائدة: 1.  
(2) تفسیر القمی 1: 160 و تفسیر العیاشی 1: 289، الحدیث 5 و عنه الوسائل 16: 206، الباب 25 من کتاب النذر و العهد، الحدیث 3.  
(3) انظر لسان العرب 9: 309 و القاموس 1: 315، مادة: عقد و مجمع البحرین 3: 103.  
(4) الوسائل 15: 30، الباب 20 من أبواب المهور، ذیل الحدیث 4.  
(5) قال الفیروزآبادی فی القاموس (2  
: 368) : الشرط إلزام الشیء و التزامه فی البیع و نحوه.  
(6) شرح القواعد (مخطوط) : الورقة: 49.  
(7) کالمحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 144 و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع 3: 48.  
(8) عبارة المحکیة عن المفید لم ترد فی ف و شطب علیها فی ن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 57\*\*\*\*\*  
علی هذا القول - کما عن المختلف الاعتراف به (1) - فإنه قال (2) : ینعقد البیع علی تراض بین الاثنین فیما یملکان التبایع له إذا عرفاه جمیعا و تراضیا بالبیع و تقابضا و افترقا بالأبدان (3)، انتهی و یقوی إرادة بیان شروط صحة العقد الواقع بین اثنین و تأثیره فی اللزوم و کانه لذلک (4) حکی کاشف الرموز عن المفید و الشیخ رحمهما الله: أنه لا بد فی البیع عندهما من لفظ مخصوص (5) و قد تقدم دعوی الإجماع من الغنیة علی عدم کونها بیعا (6) 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 (7). نعم، قول العلامة رحمه الله فی التذکرة: إن الأشهر عندنا أنه لا بد  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المختلف 5: 51 و فیه - بعد نقل عبارة المقنعة - : و لیس فی هذا تصریح بصحته إلا أنه موهم.  
(2) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: فإن المحکی عنه أنه قال.  
(3) المقنعة: 591.  
(4) فی ف: لذا.  
(5) کشف الرموز 1: 445 - 446.  
(6) تقدم فی الصفحة 29.  
(7) جامع المقاصد 5: 309 و فیه: لأن النطق معتبر فی العقود اللازمة بالإجماع و حکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: 276. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 58\*\*\*\*\*  
من الصیغة (1) یدل علی وجود الخلاف المعتد به فی المسألة و لو کان المخالف شاذا لعبر بالمشهور و کذلک نسبته فی المختلف إلی الأکثر (2) و فی التحریر: أن الأقوی أن المعاطاة غیر لازمة (3). 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 (4) تبعا له و هذا مما یوهن حصول القطع - بل الظن - من الاتفاق المذکور، لأن قول الأکثر بعدم اللزوم سالبة بانتفاء (5) 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 (6) المتأخرین - مشکل،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 1: 462.  
(2) المختلف 5: 51.  
(3) التحریر 1: 164.  
(4) مثل المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 139 و غیره، راجع الصفحة 40، الهامش 3.  
(5) فی ف: منتفیة.  
(6) فی ف: طریقة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 59\*\*\*\*\*  
لما ذکرنا (1) و إن کان هذا لا یقدح فی الإجماع علی طریق القدماء، کما بین فی الاصول (2) و بالجملة، فما ذکره فی المسالک من قوله - بعد ذکر قول من اعتبر (3) مطلق اللفظ فی اللزوم - : ما أحسنه و أمتن (4) دلیله إن لم یکن إجماع (5) علی خلافه (6) 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 (7)، بل کان من جملة القرائن علی قصد التملیک بالتقابض و قد یظهر ذلک من غیر واحد من الأخبار (8)، بل یظهر (9) منها أن إیجاب البیع باللفظ دون مجرد التعاطی کان متعارفا بین أهل السوق و التجار.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی الصفحة السابقة.  
(2) راجع فرائد الاصول: 79 - 83.  
(3) فی ش: من لم یعتبر.  
(4) کذا فی ف و فی غیره: و ما أمتن.  
(5) فی ش و المصدر: إن لم ینعقد الإجماع.  
(6) المسالک 3: 152.  
(7) فی ف: به التملیک.  
(8) انظر الوسائل 12: 114، الباب 31 من أبواب ما یکتسب به و الصفحة 375 و 385، الباب 8 و 14 من أبواب أحکام العقود.  
(9) فی ف: بل قد یظهر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 60\*\*\*\*\*  
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 (1). 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 (2) 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 (3) - 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 (4) - أو ابن نجیح (5) - قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : الرجل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) 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.  
(2) فی ف: باللزوم.  
(3) الریاض 1: 511.  
(4) کما فی التهذیب.  
(5) کما فی الکافی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 61\*\*\*\*\*  
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 (1) (2) و قد ورد بمضمون هذا الخبر روایات اخر مجردة عن قوله علیه السلام : إنما یحلل … الخ (3)، 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 (4)، 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 (5)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ن، خ، م و ع زیادة: الخبر و الظاهر أنه لا وجه له، لأن الخبر مذکور بتمامه.  
(2) انظر الکافی 5: 201، الحدیث 6 و التهذیب 7: 50، الحدیث 216 و الوسائل 12: 376، الباب 8 من أبواب أحکام العقود، الحدیث 4.  
(3) انظر الوسائل 12: 375، الباب 8 من أبواب العقود.  
(4) کذا فی ف و فی غیره: التحریم و التحلیل.  
(5) فی ف: أو حرمة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 62\*\*\*\*\*  
باختلاف المضامین المؤداة بالکلام، مثلا (1) : 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 (2) نفسی بکذا، فما عدا الأخیر موجب لتحریمه و الأخیر محلل و بهذا (3) المعنی ورد قوله علیه السلام : إنما یحرم الکلام فی عدة من روایات المزارعة (4). منها: ما فی التهذیب عن ابن محبوب، عن خالد بن جریر (5)، 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 (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کلمة مثلا ساقطة من خ، م، ع و ص.  
(2) کذا فی ف و فی غیره: متعت.  
(3) کذا فی ف و فی غیره: علی هذا.  
(4) راجع الوسائل 13: 200 - 201، الباب 8 من أبواب المزارعة و المساقاة، الحدیث 4، 6 و 10.  
(5) عبارة عن خالد بن جریر من ش و المصدر.  
(6) التهذیب 7: 194، الحدیث 857 و عنه الوسائل 13: 201، الباب 8 من أبواب المزارعة، الحدیث 10 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 63\*\*\*\*\*  
الثالث: أن یراد ب الکلام فی الفقرتین الکلام الواحد و یکون تحلیله و تحریمه (1) باعتبار (2) 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 (3) - تخصیص الجواز بما إذا لم یوجب البیع علی الرجل قبل شراء (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و فی غیرها: تحریمه و تحلیله.  
(2) کذا فی م، ص و مصححة ن و فی غیرها: اعتبار.  
(3) انظر الوسائل 12: 370، الباب 5 من أبواب العقود، الحدیث 4 و الصفحة 374، الباب 7 من الأبواب، الحدیث 3 و الصفحة 378، الباب 8 من الأبواب، الحدیث 11 و 13.  
(4) فی ف: اشتراء. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 64\*\*\*\*\*  
فتعین: المعنی الثالث و هو: أن الکلام الدال علی الالتزام بالبیع لا یحرم هذه المعاملة إلا وجوده قبل شراء العین التی یریدها الرجل، لأنه بیع ما لیس عنده و لا یحلل إلا عدمه، إذ مع عدم الکلام الموجب لالتزام البیع لم یحصل إلا التواعد بالمبایعة و هو غیر مؤثر. فحاصل الروایة: أن سبب التحلیل و التحریم فی هذه المعاملة منحصر فی الکلام عدما و وجودا (1). أو المعنی الرابع و هو: أن المقاولة و المراضاة مع المشتری الثانی قبل اشتراء العین محلل للمعاملة و إیجاب البیع معه محرم لها و علی کلا المعنیین یسقط الخبر عن الدلالة علی اعتبار الکلام فی التحلیل، کما هو المقصود فی مسألة المعاطاة. نعم، یمکن استظهار اعتبار الکلام فی إیجاب البیع بوجه آخر - بعد ما عرفت من أن (2) المراد ب الکلام هو إیجاب البیع - بأن یقال: إن حصر المحلل و المحرم فی الکلام لا یتأتی إلا مع انحصار إیجاب البیع فی الکلام، إذ لو وقع بغیر الکلام لم ینحصر المحلل و المحرم فی الکلام، إلا أن یقال: إن وجه انحصار إیجاب البیع فی الکلام فی مورد الروایة هو عدم إمکان المعاطاة فی خصوص المورد، إذ المفروض أن المبیع عند مالکه الأول، فتأمل و کیف کان، فلا تخلو الروایة عن إشعار أو ظهور. کما یشعر به قوله علیه السلام فی روایة اخری واردة فی هذا الحکم أیضا و هی روایة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\* \*  
(1) فی ف: أو وجودا.  
(2) فی خ، م، ع، ص و مصححة ن: بأن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 65\*\*\*\*\*  
یحیی بن الحجاج عن أبی عبد الله علیه السلام : عن رجل قال لی: اشتر لی هذا الثوب أو هذه الدابة و بعنیها اربحک (1) فیها کذا و کذا؟ قال: لا بأس بذلک، اشترها و لا تواجبه البیع قبل أن تستوجبها أو تشتریها (2)، فإن الظاهر أن المراد من مواجبة البیع لیس مجرد إعطاء العین للمشتری (3) و یشعر به أیضا روایة العلاء الواردة فی نسبة الربح إلی أصل المال، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : الرجل یرید أن یبیع بیعا فیقول: أبیعک بده دوازده، [أو ده یازده] (4) ؟ فقال: لا بأس، إنما هذه المراوضة فإذا جمع البیع جعله جملة واحدة (5)، فإن ظاهره - علی ما فهمه بعض الشراح (6) - : أنه لا یکره ذلک فی المقاولة التی قبل العقد و إنما یکره حین العقد و فی صحیحة ابن سنان: لا بأس بأن تبیع الرجل المتاع لیس عندک، تساومه ثم تشتری له نحو الذی طلب، ثم توجبه علی نفسک، ثم تبیعه منه بعد (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش: ارابحک.  
(2) الوسائل 12: 378، الباب 8 من أبواب أحکام العقود، الحدیث 13.  
(3) لم ترد عبارة: فإن الظاهر - إلی - للمشتری فی ف.  
(4) من ش و المصدر.  
(5) الوسائل 12: 386، الباب 14 من أبواب أحکام العقود، الحدیث 5.  
(6) و هو المحدث الکاشانی قدس سره فی الوافی 18: 693، الحدیث 18131.  
(7) الوسائل 12: 375، الباب 8 من أبواب العقود، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 66\*\*\*\*\*

التنبیه علی أمور: و ینبغی التنبیه علی امور

الأمر الأول: هل المعاطاة بیع حقیقة أم لا؟

الظاهر (1) : أن المعاطاة قبل اللزوم - علی القول بإفادتها الملک - بیع، بل الظاهر من کلام المحقق الثانی فی جامع المقاصد (2) : أنه مما لا کلام فیه حتی عند القائلین بکونها فاسدة، کالعلامة فی النهایة (3) و دل علی ذلک تمسکهم له بقوله تعالی: \* (أحل الله البیع) \* (4) و أما علی القول بإفادتها للإباحة (5)، فالظاهر: أنها (6) بیع عرفی لم یؤثر شرعا إلا الإباحة، فنفی البیع عنها فی کلامهم (7) و معاقد إجماعاتهم (8) هو البیع المفید شرعا اللزوم زیادة علی الملک. هذا علی ما اخترناه سابقا (9) : من أن مقصود المتعاطیین فی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: أن الظاهر.  
(2) جامع المقاصد 4: 58.  
(3) نهایة الإحکام 2: 449.  
(4) البقرة: 275.  
(5) فی ف زیادة: دون الملک.  
(6) کذا فی ف و مصححة م و ص و فی غیرها: أنه.  
(7) مثل ما تقدم عن الخلاف فی الصفحة 26 و عن السرائر و الغنیة فی الصفحة 28 و 29.  
(8) کذا فی ف و فی غیرها: إجماعهم.  
(9) فی الصفحتین 25 و 32. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 67\*\*\*\*\*  
المعاطاة التملک (1) و البیع (2) و أما علی ما احتمله بعضهم (3) - بل استظهره (4) - : من أن محل الکلام هو ما إذا قصدا (5) مجرد الإباحة، فلا إشکال فی عدم کونها بیعا عرفا و لا شرعا و علی هذا فلا بد عند الشک فی اعتبار شرط فیها من الرجوع إلی الأدلة الدالة علی صحة هذه الإباحة العوضیة من خصوص أو عموم و حیث إن المناسب لهذا القول التمسک فی مشروعیته بعموم:  
الناس مسلطون علی أموالهم (6) کان مقتضی القاعدة هو نفی شرطیة غیر ما ثبت شرطیته، کما أنه لو تمسک لها بالسیرة کان مقتضی القاعدة العکس و الحاصل: أن المرجع - علی هذا - عند الشک فی شروطها، هی أدلة هذه المعاملة، سواء اعتبرت فی البیع أم لا و أما علی المختار: من أن الکلام فیما قصد (7) به البیع، فهل (8)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی هامش ص: التملیک - ظ و هکذا أثبته المامقانی قدس سره فی حاشیته، انظر غایة الآمال: 187.  
(2) لم ترد و البیع فی ف.  
(3) و هو صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر 22: 224.  
(4) فی ف: استظهر.  
(5) فی ف: قصد.  
(6) عوالی اللآلی 1: 222، الحدیث 99.  
(7) فی ف: یقصد.  
(8) کذا فی ص و ش و فی غیرهما: هل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 68\*\*\*\*\*  
یشترط فیه شروط البیع مطلقا، أم لا کذلک، أم یبتنی (1) علی القول بإفادتها للملک و القول بعدم إفادتها إلا الإباحة (2) ؟ وجوه: یشهد للأول: کونها بیعا عرفا، فیشترط (3) فیها جمیع ما دل علی اشتراطه فی البیع و یؤیده:  
أن محل النزاع بین العامة و الخاصة فی المعاطاة هو: أن الصیغة معتبرة فی البیع کسائر الشرائط، أم لا؟ - کما یفصح عنه عنوان المسألة فی کتب کثیر من الخاصة و العامة (4) - فما انتفی فیه غیر الصیغة من شروط البیع، خارج عن هذا العنوان و إن فرض مشارکا له فی الحکم و لذا ادعی (5) فی الحدائق: أن المشهور بین القائلین بعدم لزوم المعاطاة: صحة المعاطاة المذکورة إذا استکملت (6) شروط البیع غیر الصیغة المخصوصة و أنها تفید إباحة تصرف کل منهما فیما صار إلیه من العوض (7) و مقابل المشهور فی کلامه، قول العلامة رحمه الله فی النهایة بفساد المعاطاة (8) - کما صرح به بعد ذلک - فلا یکون کلامه موهما لثبوت  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: مبنی.  
(2) فی ف: إلا للإباحة.  
(3) فی ف: لیشترط.  
(4) کذا فی ف و فی غیرها: العامة و الخاصة.  
(5) کذا فی ش و فی ف غیر مقروءة و فی غیرهما: أفتی.  
(6) کذا فی ف و فی غیرها: استکمل.  
(7) الحدائق 18: 356.  
(8) نهایة الإحکام 2: 449. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 69\*\*\*\*\*  
الخلاف فی اشتراط صحة المعاطاة باستجماع شرائط البیع و یشهد للثانی: أن البیع فی النص و الفتوی ظاهر فیما حکم فیه باللزوم و ثبت له الخیار فی قولهم:  
البیعان بالخیار ما لم یفترقا و نحوه. أما علی القول بالإباحة، فواضح، لأن المعاطاة لیست علی هذا القول بیعا فی نظر الشارع و المتشرعة، إذ لا نقل فیه عند الشارع، فإذا ثبت إطلاق الشارع علیه فی مقام (1)، فنحمله علی الجری علی ما هو بیع باعتقاد العرف، لاشتماله علی النقل فی نظرهم و قد تقدم سابقا - فی تصحیح دعوی الإجماع علی عدم کون المعاطاة بیعا (2) - بیان ذلک و أما علی القول بالملک، فلأن المطلق ینصرف إلی الفرد المحکوم باللزوم فی قولهم:  
البیعان بالخیار و قولهم:  
إن الأصل فی البیع اللزوم و الخیار إنما ثبت لدلیل و أن البیع بقول مطلق (3) من العقود اللازمة و قولهم:  
البیع هو العقد الدال علی کذا و نحو ذلک و بالجملة، فلا یبقی للمتأمل شک فی أن إطلاق البیع فی النص و الفتوی یراد به ما لا یجوز فسخه إلا بفسخ عقده بخیار أو بتقایل (4) و وجه الثالث: ما تقدم للثانی علی القول بالإباحة، من سلب  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد فی مقام فی ف.  
(2) فی الصفحة 41 و غیرها.  
(3) فی ف: و أن البیع مطلقا.  
(4) فی ف: لخیار أو لتقایل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 70\*\*\*\*\*  
البیع عنه و للأول علی القول بالملک، من صدق البیع علیه حینئذ و إن لم یکن لازما و یمکن الفرق بین الشرط الذی ثبت اعتباره فی البیع من النص، فیحمل علی البیع العرفی و إن لم یفد عند الشارع إلا الإباحة و بین ما ثبت بالإجماع علی اعتباره فی البیع بناء علی انصراف البیع فی کلمات المجمعین إلی العقد اللازم و الاحتمال الأول لا یخلو عن قوة، لکونها بیعا ظاهرا علی القول بالملک - کما عرفت من جامع المقاصد (1) - 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 (2) نکاحها قبل تلف الثمن (3)، انتهی و حکی عنه فی باب الصرف أیضا: أنه لا یعتبر التقابض فی المجلس فی معاطاة النقدین (4).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) راجع الصفحة 32 و غیرها.  
(2) لم ترد له فی ف.  
(3) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 158.  
(4) نفس المصدر، الصفحة 397. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 71\*\*\*\*\*  
أقول: حکمه قدس سره بعدم جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاة فی الصدقات الواجبة و عدم جواز نکاح المأخوذ بها، صریح فی عدم (1) إفادتها للملک، إلا أن حکمه رحمه الله بعدم اعتبار الشروط المذکورة (2) 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 (3) أیضا و إن خصصنا الحکم بالبیع، بل الظاهر التحریم حتی عند من لا یراها (4) مفیدة للملک، لأنها معاوضة عرفیة و إن لم تفد الملک، بل معاوضة شرعیة، کما (5) اعترف به  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: صریح فی قوله بعدم.  
(2) فی ف: باعتبار الشرط المذکور.  
(3) کذا فی ف و م و فی غیرهما: فیه.  
(4) فی ف: عند من یراها.  
(5) کما ساقطة من ش. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 72\*\*\*\*\*  
الشهید رحمه الله فی موضع من الحواشی، حیث قال: إن المعاطاة معاوضة مستقلة جائزة أو لازمة (1)، انتهی و لو قلنا بأن المقصود للمتعاطیین (2) الإباحة لا الملک، فلا یبعد أیضا جریان الربا، لکونها معاوضة عرفا، فتأمل (3) و أما حکم جریان الخیار فیها قبل اللزوم، فیمکن نفیه علی المشهور، لأنها إباحة (4) عندهم، فلا معنی للخیار (5) و إن قلنا بإفادة الملک، فیمکن القول بثبوت الخیار فیه (6) 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 علی اللزوم من غیر جهة الخیار (7) و بین  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 158.  
(2) فی ف زیادة: إنشاء.  
(3) وردت عبارة و لو قلنا - إلی - فتأمل فی ف و هامش ن، خ و م و کتب بعدها فی ن: إلحاق منه دام ظله و فی خ و م:  
إلحاق منه رحمه الله.  
(4) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: جائزة بدل إباحة، لکن صححت فی ع بما أثبتناه.  
(5) فی ف زیادة: مطلقا.  
(6) لم ترد فیه فی ف.  
(7) عبارة لاختصاص - إلی - الخیار ساقطة من ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 73\*\*\*\*\*  
غیرها - کخیار الغبن و العیب بالنسبة إلی الرد دون الأرش - فتجری (1)، لعموم أدلتها و أما حکم الخیار بعد اللزوم، فسیأتی (2) بعد ذکر الملزمات إن شاء الله (3).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ص و مصححة ن و فی غیرهما: فیجری.  
(2) سیأتی فی الأمر السابع، الصفحة 103.  
(3) التعلیق علی المشیئة من ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 74\*\*\*\*\*

الأمر الثانی: حکم الإعطاء من جانب واحد

الأمر الثانی: حکم الإعطاء من جانب واحد:  
إن المتیقن من مورد المعاطاة: هو حصول التعاطی فعلا من الطرفین، فالملک أو الإباحة فی کل منهما بالإعطاء، فلو حصل الإعطاء من جانب واحد لم یحصل ما یوجب إباحة الآخر أو ملکیته، فلا یتحقق المعاوضة و لا الإباحة رأسا، لأن کلا منهما ملک أو مباح فی مقابل ملکیة (1) الآخر أو إباحته، إلا أن الظاهر من جماعة من متأخری المتأخرین (2) - تبعا للشهید فی الدروس (3) - جعله (4) من المعاطاة و لا ریب أنه لا یصدق معنی المعاطاة، لکن هذا لا یقدح فی جریان حکمها علیه، بناء علی عموم الحکم لکل بیع فعلی، فیکون إقباض أحد العوضین من مالکه تملیکا له بعوض، أو مبیحا (5) له به و أخذ الآخر له تملکا له بالعوض، أو إباحة له بإزائه، فلو کان المعطی هو الثمن کان  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ش و فی ف: الملک و فی ن: ملک و فی غیرها: ملکه.  
(2) منهم:  
المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد (مخطوط) : 217 و السید المجاهد فی المناهل: 270 و الشیخ الکبیر فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : الورقة: 51 و صاحب الجواهر فی الجواهر 22: 238 و یظهر من المحدث البحرانی و السید العاملی أیضا، انظر الحدائق 18: 364 و مفتاح الکرامة 4: 158.  
(3) الدروس 3: 192.  
(4) کذا فی ش و فی غیرها: جعلوه، إلا أنه صحح فی خ، ع و ص بما فی المتن.  
(5) فی ص: إباحة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 75\*\*\*\*\*  
دفعه علی القول بالملک و البیع (1) اشتراء و أخذه بیعا للمثمن به، فیحصل الإیجاب و القبول الفعلیان (2) بفعل واحد فی زمان واحد. ثم صحة هذا علی القول بکون المعاطاة بیعا مملکا واضحة، إذ یدل علیها ما دل علی صحة المعاطاة من الطرفین و أما علی القول بالإباحة، فیشکل بأنه بعد عدم حصول الملک بها لا دلیل علی تأثیرها فی الإباحة، اللهم إلا أن یدعی قیام السیرة علیها، کقیامها علی المعاطاة الحقیقیة و ربما یدعی انعقاد المعاطاة بمجرد إیصال الثمن و أخذ المثمن من غیر صدق إعطاء أصلا، فضلا عن التعاطی، کما تعارف أخذ الماء مع غیبة السقاء و وضع الفلس فی المکان المعد له إذا علم من حال السقاء الرضا بذلک و کذا غیر الماء من المحقرات کالخضروات (3) و نحوها و من هذا القبیل الدخول فی الحمام و وضع الاجرة فی کوز صاحب الحمام مع غیبته. فالمعیار فی المعاطاة: وصول العوضین، أو أحدهما (4) مع الرضا بالتصرف و یظهر ذلک من المحقق الأردبیلی رحمه الله أیضا فی مسألة المعاطاة (5) و سیأتی توضیح ذلک فی مقامه (6) إن شاء الله.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: أو البیع.  
(2) کذا فی ف و فی غیرها: الفعلیین.  
(3) کذا فی ف و فی غیرها: کالخضریات.  
(4) فی ف زیادة: مقامه.  
(5) انظر مجمع الفائدة 8: 141.  
(6) سیأتی فی الصفحة 112 - 113. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 76\*\*\*\*\*  
ثم إنه لو قلنا بأن اللفظ الغیر المعتبر فی العقد کالفعل فی انعقاد المعاطاة، أمکن خلو المعاطاة من الإعطاء و الإیصال رأسا، فیتقاولان علی مبادلة شیء بشیء من غیر إیصال و لا یبعد صحته مع صدق البیع علیه بناء علی الملک و أما علی القول بالإباحة، فالإشکال المتقدم هنا آکد.  
\*\*\*\*\*ص 77\*\*\*\*\*

الأمر الثالث تمیز البائع من المشتری فی المعاطاة ا

الأمر الثالث تمیز البائع من المشتری فی المعاطاة الفعلیة:  
مع کون أحد العوضین مما تعارف جعله ثمنا - کالدراهم و الدنانیر و الفلوس المسکوکة - واضح، فإن صاحب الثمن هو المشتری ما لم یصرح بالخلاف و أما مع کون العوضین من غیرها، فالثمن ما قصدا (2) قیامه مقام الثمن (3) فی العوضیة، فإذا أعطی الحنطة فی مقابل اللحم قاصدا إن هذا المقدار (4) من الحنطة یسوی درهما هو ثمن اللحم، فیصدق عرفا (5) أنه اشتری اللحم بالحنطة و إذا انعکس انعکس الصدق، فیکون المدفوع بنیة البدلیة عن الدرهم و الدینار هو الثمن و صاحبه هو (6) المشتری و لو لم یلاحظ إلا کون أحدهما بدلا عن الآخر من دون نیة قیام أحدهما مقام الثمن فی العوضیة، أو لوحظ القیمة فی کلیهما، بأن لوحظ کون المقدار من اللحم بدرهم و ذلک المقدار (7) من الحنطة بدرهم،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من ص.  
(2) فی ف: ما قصد.  
(3) فی ف، خ، ع و ص: المثمن.  
(4) فی ف: القدر.  
(5) لم ترد عرفا فی ف.  
(6) لم ترد هو فی ف.  
(7) فی ف: القدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 78\*\*\*\*\*  
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 (1) - 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 (2) 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 (3) معاطاة مصالحة، لأنها بمعنی التسالم علی شیء و لذا حملوا الروایة الواردة فی قول أحد الشریکین لصاحبه: لک ما عندک، ولی ما عندی (4) علی الصلح (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر لسان العرب 7: 103 و القاموس 4: 348، مادة: شری.  
(2) فی خ، ع و ص: بصیغة و فی نسخة بدلها: بصفة.  
(3) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی غیرها: کونهما و تأنیث الضمیر باعتبار الخبر، کما هی طریقة المصنف قدس سره.  
(4) الوسائل 13: 166، الباب 5 من أبواب أحکام الصلح، الحدیث الأول.  
(5) فإنهم استدلوا بالروایة المذکورة علی صحة المصالحة مع جهالة المصطلحین بما وقعت فیه المنازعة، انظر المسالک 4: 263 و الحدائق 21: 92 و الجواهر 26: 216. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 79\*\*\*\*\*  
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 80\*\*\*\*\*

الأمر الرابع: أقسام المعاطاة بحسب قصد المتعاطین

الأمر الرابع: أقسام المعاطاة بحسب قصد المتعاطین:  
أن أصل المعاطاة - و هی إعطاء کل منهما الآخر (2) ماله - یتصور بحسب قصد المتعاطیین علی وجوه: أحدها: أن یقصد کل منهما تملیک ماله بمال الآخر، فیکون الآخر (3) فی أخذه قابلا و متملکا (4) بإزاء ما یدفعه، فلا یکون فی دفعه العوض إنشاء تملیک، بل دفع لما التزمه علی نفسه بإزاء ما تملکه، فیکون الإیجاب و القبول (5) بدفع العین الاولی و قبضها، فدفع العین الثانی (6) خارج عن حقیقة المعاطاة، فلو مات الآخذ قبل دفع ماله مات بعد تمام المعاطاة و بهذا الوجه صححنا سابقا (7) عدم توقف المعاطاة علی قبض کلا العوضین، فیکون إطلاق المعاطاة علیه من حیث حصول المعاملة فیه بالعطاء دون القول، لا من حیث کونها متقومة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من ص.  
(2) فی ف: لآخر.  
(3) عبارة فیکون الآخر ساقطة من ش.  
(4) کذا فی ش و مصححتی ن و ص و فی ف: أو مملکا و فی سائر النسخ: و مملکا.  
(5) وردت عبارة إنشاء تملیک - إلی - الإیجاب و القبول فی ف هکذا: أنشأ نفسه بإزاء ما تملکه، فیکون تملیک، بل دفع لما التزمه علی الإیجاب و القبول.  
(6) کذا فی النسخ و الصواب: الثانیة، کما فی مصححة ص.  
(7) راجع الصفحة 74 - 75. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 81\*\*\*\*\*  
بالعطاء من الطرفین و مثله فی هذا الإطلاق: لفظ المصالحة و المساقاة و المزارعة و المؤاجرة و غیرها و بهذا الإطلاق یستعمل المعاطاة فی الرهن و القرض و الهبة و ربما یستعمل فی المعاملة الحاصلة بالفعل و لو لم یکن عطاء و فی صحته تأمل. ثانیها (1) : أن یقصد کل منهما تملیک الآخر ماله بإزاء تملیک ماله إیاه، فیکون تملیکا (2) بإزاء تملیک، فالمقاولة بین التملیکین لا الملکین و المعاملة متقومة بالعطاء من الطرفین (3)، فلو مات الثانی قبل الدفع لم یتحقق المعاطاة و هذا بعید عن معنی البیع و قریب إلی الهبة المعوضة، لکون کل من المالین خالیا عن العوض، لکن إجراء حکم الهبة المعوضة علیه مشکل، إذ لو لم یملکه الثانی هنا لم یتحقق التملیک من الأول، لأ نه إنما ملکه بإزاء تملیکه، فما لم یتحقق تملیک الثانی لم یتحقق تملیکه (4)، إلا أن یکون تملیک الآخر له ملحوظا عند تملیک الأول علی نحو الداعی، لا العوض، فلا یقدح تخلفه. فالأولی أن یقال: إنها مصالحة و تسالم علی أمر معین أو معاوضة مستقلة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: الثانی.  
(2) کذا فی ف و فی غیرها: تملیک.  
(3) عبارة من الطرفین ساقطة من ف.  
(4) کذا فی ف و فی ص و ش: تملکه و فی ن و م:  
تملکا و فی خ و ع: تملک. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 82\*\*\*\*\*  
ثالثها: أن یقصد الأول إباحة ماله بعوض، فیقبل الآخر بأخذه إیاه، فیکون الصادر من الأول الإباحة بالعوض و من الثانی - بقبوله لها - التملیک، کما لو صرح بقوله: أبحت لک کذا بدرهم. رابعها: أن یقصد کل منهما الإباحة بإزاء إباحة الآخر (1)، فیکون إباحة بإزاء إباحة، أو إباحة بداعی (2) إباحة، علی ما تقدم نظیره فی الوجه الثانی من إمکان تصوره علی نحو الداعی و علی نحو العوضیة و کیف کان، فالإشکال فی حکم القسمین الأخیرین علی فرض قصد المتعاطیین لهما و منشأ الإشکال: أولا - الإشکال فی صحة إباحة (3) جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی ملکیة المتصرف، بأن یقول: أبحت لک کل تصرف، من دون أن یملکه العین و ثانیا - الإشکال فی صحة الإباحة بالعوض، الراجعة إلی عقد مرکب من إباحة و تملیک. فنقول: أما إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک، فالظاهر (4) أنها (5) لا تجوز، إذ التصرف الموقوف علی الملک لا یسوغ  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و فی سائر النسخ: آخر و فی مصححة ع و نسخة بدل ش: اخری.  
(2) کذا فی ص و فی غیرها: لداعی.  
(3) لم ترد إباحة فی ف.  
(4) لم ترد فالظاهر فی ف.  
(5) کذا فی ش و فی غیرها: أنه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 83\*\*\*\*\*  
لغیر المالک بمجرد إذن المالک، فإن إذن المالک لیس مشرعا و إنما یمضی فیما یجوز شرعا، فإذا کان بیع الإنسان مال غیره لنفسه - بأن یملک الثمن مع خروج المبیع عن ملک غیره - غیر معقول - کما صرح به العلامة فی القواعد (1) - فکیف یجوز للمالک أن یأذن فیه؟ نعم، یصح ذلک بأحد وجهین، کلاهما فی المقام مفقود (2) : أحدهما: أن یقصد المبیح بقوله: أبحت لک أن تبیع مالی لنفسک أن ینشأ (3) توکیلا له فی بیع ماله له، ثم نقل الثمن إلی نفسه بالهبة، أو فی نقله أولا إلی نفسه ثم بیعه، أو تملیکا له بنفس هذه الإباحة، فیکون إنشاء تملیک له و یکون بیع المخاطب بمنزلة قبوله، کما صرح فی التذکرة: بأن قول الرجل (4) لمالک العبد:  
أعتق عبدک عنی بکذا استدعاء لتملیکه و إعتاق المولی عنه جواب لذلک الاستدعاء (5)، فیحصل النقل و الانتقال بهذا الاستدعاء و الجواب و یقدر وقوعه قبل العتق آنا ما، فیکون هذا بیعا ضمنیا لا یحتاج إلی الشروط المقررة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر القواعد 1: 166 و فیه: لأنه لا یتصور أن یبیع ملک غیره لنفسه،  
(2) فی مصححة ن: مفقودان.  
(3) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی ع، ص و نسخة بدل ش: إنشاء توکیل و نسبه الشهیدی - فی شرحه - إلی بعض النسخ المصححة، انظر هدایة الطالب: 180.  
(4) وردت عبارة بمنزلة قبوله - إلی - قول الرجل فی ف هکذا: بمنزلة قبول له، کما صرح به فی التذکرة بأن یقول الرجل.  
(5) التذکرة 1: 462. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 84\*\*\*\*\*  
لعقد البیع و لا شک أن المقصود فیما نحن فیه لیس الإذن فی نقل المال إلی نفسه أولا و لا فی نقل الثمن إلیه ثانیا و لا قصد التملیک بالإباحة المذکورة و لا قصد المخاطب التملک (1) عند البیع حتی یتحقق تملیک (2) ضمنی مقصود للمتکلم و المخاطب، کما کان مقصودا و لو إجمالا فی مسألة اعتق عبدک عنی و لذا عد (3) العامة و الخاصة من الاصولیین دلالة هذا الکلام علی التملیک من دلالة الاقتضاء التی عرفوها: بأنها دلالة مقصودة للمتکلم یتوقف صحة الکلام عقلا أو شرعا علیه، فمثلوا للعقلی (4) بقوله تعالی: \* (واسأل القریة) \* (5) و للشرعی (6) بهذا المثال (7) و من المعلوم - بحکم الفرض - أن المقصود فیما نحن فیه لیس إلا مجرد الإباحة. الثانی: أن یدل دلیل شرعی علی حصول الملکیة للمباح له بمجرد الإباحة، فیکون کاشفا عن ثبوت الملک له عند إرادة البیع آنا ما، فیقع البیع فی ملکه (8)، أو یدل دلیل شرعی علی انتقال الثمن عن المبیح  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: التملیک.  
(2) فی ف بدل تملیک: قصد.  
(3) فی ف، خ، م و ع: عده.  
(4) فی ف: العقلی.  
(5) یوسف: 82.  
(6) فی ف: و الشرعی.  
(7) انظر: الإحکام فی اصول الأحکام، للآمدی 3: 72 (طبعة دار الکتاب العربی) و الوافیة فی اصول الفقه: 228.  
(8) 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 85\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2)، 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 (3) و علله فی بعضها (4) بأنه لا یعقل شراء شیء لنفسه  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عوالی اللآلی 1: 222، الحدیث 99.  
(2) قاله صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر 23: 174.  
(3) لم نظفر علی التصریح بذلک إلا فی مورد واحد و هو حکم التسلیم و القبض، انظر القواعد 1: 151.  
(4) 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 1: 166 و سیأتی نقل المؤلف لهذا المطلب بعینه من کتب العلامة لا خصوص القواعد، فی الصفحة 386. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 86\*\*\*\*\*  
بمال الغیر (1) و هو کذلک، فإن مقتضی مفهوم المعاوضة و المبادلة دخول العوض فی ملک من خرج المعوض (2) عن ملکه و إلا لم یکن عوضا و بدلا و لما ذکرنا حکم الشیخ (3) و غیره (4) 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 (5)، مع أن مقصود المتعاطیین الإباحة المطلقة و دعوی: أن الملک التقدیری هنا أیضا لا یتوقف علی دلالة دلیل خاص، بل یکفی الدلالة بمجرد (6) الجمع بین عموم الناس مسلطون علی أموالهم (7) الدال علی جواز هذه الإباحة المطلقة و بین أدلة توقف مثل العتق و البیع علی الملک (8)، نظیر الجمع بین الأدلة فی الملک التقدیری،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: بمال غیره.  
(2) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: العوض.  
(3) المبسوط 3: 315.  
(4) الدروس 2: 291.  
(5) راجع الصفحة 35 و 70.  
(6) کذا فی النسخ و المناسب: یکفی فی الدلالة مجرد …  
(7) عوالی اللآلی 1: 222، الحدیث 99.  
(8) راجع: الوسائل 16: 6، الباب 5 من أبواب العتق و 12: 248 - 252، الباب 1 و 2 من أبواب عقد البیع و عوالی اللآلی 2: 299، الحدیث 4 و الصفحة 247، الحدیث 16. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 87\*\*\*\*\*  
مدفوعة: بأن عموم الناس مسلطون علی أموالهم إنما یدل علی تسلط الناس علی أموالهم لا علی أحکامهم، فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحة المالک کل تصرف جائز شرعا، فالإباحة و إن کانت مطلقة، إلا أنه لا یباح بتلک الإباحة المطلقة إلا ما هو جائز بذاته فی الشریعة و من المعلوم:  
أن بیع الإنسان مال غیره لنفسه غیر جائز بمقتضی العقل و النقل الدال علی لزوم دخول العوض فی ملک مالک المعوض، فلا یشمله العموم فی الناس مسلطون علی أموالهم حتی یثبت التنافی بینه و بین الأدلة الدالة علی توقف البیع علی الملک، فیجمع بینهما بالتزام الملک التقدیری آنا ما و بالجملة، دلیل عدم جواز بیع ملک الغیر أو عتقه لنفسه حاکم علی عموم الناس مسلطون علی أموالهم الدال علی إمضاء الإباحة المطلقة من المالک علی إطلاقها، نظیر حکومة دلیل عدم جواز عتق مال الغیر علی عموم (1) 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 (2) الطرفین، بحیث أمکن تخصیص کل منهما لأجل الآخر، أمکن الجمع بینهما بالقول بحصول الملک القهری آنا ما، فتأمل.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من الکتاب: الآیة 29 من سورة الحج و الآیة 91 من سورة النحل و الآیة 34 من سورة الإسراء و من السنة: ما ورد فی الوسائل 16: 182، کتاب النذر و العهد.  
(2) فی ف: فی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 88\*\*\*\*\*  
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 الدیة بالنسبة إلی المیت، أو شراء العبد المعتق علیه، بل هو ملک حقیقی حاصل قبل البیع من جهة کشف البیع عن الرجوع قبله فی الآن المتصل، بناء علی الاکتفاء بمثل هذا فی الرجوع و لیس کذلک فیما نحن فیه و بالجملة، فما نحن فیه لا ینطبق علی التملیک الضمنی المذکور أولا فی أعتق عبدک عنی، لتوقفه علی القصد و لا علی الملک المذکور ثانیا فی شراء من ینعتق علیه، لتوقفه علی التنافی بین دلیل التسلط و دلیل توقف العتق علی الملک و عدم حکومة الثانی علی الأول و لا علی التملیک الضمنی المذکور (1) 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 (2) البائع البیع (3) لنفسه غیر مؤثر (4)، أو موقوفا علی الإجازة، بناء علی أن المالک لم ینو تملک الثمن.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد المذکور فی ف.  
(2) فی خ و نسخة بدل ع و ص: نیة.  
(3) لم ترد البیع فی خ، م، ع و ص.  
(4) فی ف و خ: غیر مؤثرة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 89\*\*\*\*\*  
هذا و لکن الذی یظهر من جماعة - منهم قطب الدین (1) و الشهید قدس سره ما - فی باب بیع الغاصب: أن تسلیط المشتری للبائع الغاصب علی الثمن و الإذن فی إتلافه یوجب جواز شراء الغاصب به شیئا و أنه یملک الثمن (2) بدفعه إلیه، فلیس للمالک إجازة هذا الشراء (3) و یظهر أیضا من محکی المختلف، حیث استظهر من کلامه فیما لو اشتری جاریة بعین مغصوبة أن له وط ء الجاریة مع علم البائع بغصبیة الثمن، فراجع (4) و مقتضی ذلک: أن یکون تسلیط الشخص لغیره علی ماله و إن لم یکن علی وجه الملکیة یوجب جواز التصرفات المتوقفة علی الملک، فتأمل و سیأتی توضیحه فی مسألة الفضولی إن شاء الله تعالی و أما الکلام فی صحة الإباحة بالعوض - سواء صححنا إباحة التصرفات المتوقفة علی الملک أم خصصنا الإباحة بغیرها - فمحصله: أن هذا النحو من الإباحة المعوضة لیست معاوضة مالیة لیدخل کل من العوضین فی ملک مالک العوض الآخر، بل کلاهما ملک للمبیح، إلا أن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) و هو محمد بن محمد الرازی البویهی، من تلامذة العلامة الحلی قدس سره و روی عنه الشهید قدس سره و هو من أولاد أبی جعفر ابن بابویه، ذکره الشهید الثانی - فی بعض إجازاته - و غیره. انظر ریاض العلماء 5: 168.  
(2) فی ش: المثمن.  
(3) یظهر ذلک مما قالاه فی حاشیتهما علی القواعد، علی ما حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 192.  
(4) راجع المختلف 5: 259. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 90\*\*\*\*\*  
المباح له یستحق التصرف، فیشکل الأمر فیه (1) من جهة خروجه عن المعاوضات المعهودة شرعا و عرفا، مع التأمل فی صدق التجارة علیها (2)، فضلا عن البیع، إلا أن یکون نوعا من الصلح، لمناسبة (3) له لغة، لأنه فی معنی التسالم علی أمر بناء علی أنه لا یشترط فیه لفظ الصلح، کما یستفاد من بعض الأخبار الدالة علی صحته بقول المتصالحین: لک ما عندک ولی ما عندی (4) و نحوه ما ورد فی مصالحة الزوجین (5) و لو کانت معاملة مستقلة کفی فیها عموم الناس مسلطون علی أموالهم (6) و المؤمنون عند شروطهم (7) و علی تقدیر الصحة، ففی لزومها مطلقا، لعموم المؤمنون عند شروطهم، أو من طرف المباح له، حیث إنه یخرج ماله عن ملکه، دون المبیح، حیث إن ماله باق علی ملکه، فهو مسلط علیه، أو جوازها مطلقا، وجوه، أقواها أولها، ثم أوسطها و أما حکم الإباحة بالإباحة، فالإشکال فیه أیضا یظهر مما ذکرنا فی سابقه و الأقوی فیها أیضا الصحة و اللزوم، للعموم، أو الجواز من الطرفین، لأصالة التسلط.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا و لعل تذکیر الضمیر باعتبار عوده إلی هذا النحو.  
(2) أی الإباحة المعوضة.  
(3) فی ش: لمناسبته.  
(4) الوسائل 13: 166، الباب 5 من أبواب أحکام الصلح، الحدیث الأول.  
(5) انظر الوسائل 15: 90 - 91، الباب 11 من أبواب القسم و النشوز.  
(6) عوالی اللآلی 1: 222، الحدیث 99.  
(7) الوسائل 15: 30، الباب 20 من أبواب المهور، الحدیث 4. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 91\*\*\*\*\*

الأمر الخامس: جریان المعاطاة فی غیر البیع

الأمر الخامس: جریان المعاطاة فی غیر البیع:  
فی حکم جریان المعاطاة فی غیر البیع من العقود و عدمه إعلم أنه ذکر المحقق الثانی رحمه الله فی جامع المقاصد - علی ما حکی عنه - : أن فی کلام بعضهم ما یقتضی اعتبار المعاطاة فی الإجارة و کذا فی (2) الهبة و ذلک لأنه (3) إذا أمره بعمل علی عوض معین فعمله استحق (4) الاجرة و لو کانت هذه إجارة فاسدة لم یجز له العمل و لم یستحق اجرة مع علمه بالفساد و ظاهرهم الجواز بذلک و کذا لو وهب بغیر عقد، فإن ظاهرهم جواز الإتلاف و لو کانت هبة فاسدة لم یجز، بل منع (5) من مطلق التصرف و هی ملحظ (6) وجیه (7)، انتهی و فیه: أن معنی جریان المعاطاة فی الإجارة علی مذهب المحقق الثانی: الحکم بملک المأمور (8) الأجر المعین علی الآمر و ملک الآمر العمل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من ص.  
(2) عبارة کذا فی من ش و المصدر و هامش ص.  
(3) فی غیر ش: أنه.  
(4) فی خ، م، ع، ص و المصدر: عمله و استحق و فی ف: و عمله استحق.  
(5) فی ص: یمنع.  
(6) فی المصدر: و هو ملخص.  
(7) جامع المقاصد 4: 59.  
(8) لم ترد المأمور فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 92\*\*\*\*\*  
المعین علی المأمور به و لم نجد من صرح به فی المعاطاة و أما قوله: لو کانت إجارة فاسدة لم یجز له العمل فموضع (1) نظر، لأن فساد المعاملة لا یوجب منعه عن (2) العمل، سیما إذا لم یکن العمل تصرفا (3) فی عین من أموال المستأجر و قوله: لم یستحق اجرة مع علمه بالفساد، ممنوع، لأن الظاهر ثبوت اجرة المثل، لأنه لم یقصد التبرع و إنما قصد عوضا لم یسلم له و أما مسألة الهبة، فالحکم فیها بجواز إتلاف الموهوب لا یدل علی جریان المعاطاة فیها (4)، إلا إذا قلنا فی المعاطاة بالإباحة، فإن جماعة - کالشیخ (5) و الحلی (6) و العلامة (7) - صرحوا بأن إعطاء الهدیة من دون الصیغة یفید الإباحة دون الملک، لکن المحقق الثانی رحمه الله ممن لا یری (8) کون (9) المعاطاة عند القائلین بها مفیدا للإباحة المجردة (10) و توقف الملک فی الهبة علی الإیجاب و القبول کاد أن یکون متفق  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ش و فی غیرها: موضع.  
(2) فی ف: من.  
(3) لم ترد تصرفا فی ف.  
(4) کذا فی ش و فی غیرها: فیه.  
(5) المبسوط 3: 315.  
(6) السرائر 3: 177.  
(7) القواعد 1: 274.  
(8) فی ف و خ و مصححة ن: لا یرضی.  
(9) کذا فی ص و فی غیرها: بکون.  
(10) جامع المقاصد 4: 58. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 93\*\*\*\*\*  
علیه کما یظهر من المسالک (1) 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 (2) 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 (3) فی البیع آت هنا (4)، انتهی. لکن استشکله فی محکی جامع المقاصد:  
بأن البیع ثبت فیه حکم المعاطاة بالإجماع، بخلاف ما هنا (5) 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 (6) 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) \*\*\*\*\*  
(1) المسالک 6: 10.  
(2) فی ف: فیها.  
(3) فی ش و مصححة ن: المذکور.  
(4) التذکرة 2: 12.  
(5) جامع المقاصد 5: 45.  
(6) العبارة فی ف هکذا: هناک أما الجواز. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 94\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) الإیجاب بلفظ الأمر ک خذه و الجملة الخبریة - أمکن أن یقول بإفادة المعاطاة فی الرهن اللزوم، لإطلاق بعض أدلة الرهن (3) 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 (4) الاکتفاء بغیر اللفظ فی باب وقف المساجد من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم - منه قدس سره - ما یرتبط بالأولین فی الصفحة 91 و أما بالنسبة إلی القرض فلیراجع جامع المقاصد 5: 20.  
(2) کالشهید قدس سره فی کتاب الرهن من الدروس 3: 383.  
(3) مثل قوله تعالی: \* (فرهان مقبوضة) \* البقرة: 283 و مثل ما ورد فی الوسائل 13: 121، کتاب الرهن.  
(4) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: یظهر و فی نسخة بدل خ، م و ع: یحتمل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 95\*\*\*\*\*  
الذکری (1) تبعا للشیخ رحمه الله (2). ثم إن الملزم للمعاطاة فیما تجری فیه من العقود الاخر هو الملزم فی باب البیع، کما سننبه به بعد هذا الأمر.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الذکری: 158.  
(2) المبسوط 1: 162. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 96\*\*\*\*\*

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 (1) 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 (2) - 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 (3) و أما علی القول بالملک، فلما عرفت (4) من أصالة اللزوم و المتیقن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المتقدمة فی الصفحة 51 - 56.  
(2) صرح بعدم الخلاف: المحدث البحرانی فی الحدائق 18: 362 و الشیخ الکبیر - کاشف الغطاء - فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : الورقة: 50 و السید المجاهد فی المناهل: 269 و السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 157.  
(3) یجئ فی الصفحة 98 عند قوله: و التمسک بعموم علی الید هنا فی غیر محله.  
(4) فی الصفحة 51. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 97\*\*\*\*\*  
من مخالفت‌ها جواز تراد العینین (1) 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 (2)، 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 (3)، بل الجواز هنا یتعلق (4) بموضوع التراد، لا مطلق الرجوع الثابت فی الهبة. هذا، مع أن الشک فی أن متعلق الجواز هل هو أصل (5) 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 (6) - وفاق  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف، ش و نسخة بدل م، ع، ص و مصححة ن و فی سائر النسخ: العین.  
(2) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: تلفها.  
(3) فی ف: للجواز.  
(4) فی ف: متعلق.  
(5) لم ترد أصل فی ف.  
(6) و هو السید المجاهد فی المناهل: 269. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 98\*\*\*\*\*  
لبعض معاصریه (1)، تبعا للمسالک (2) - أصالة عدم اللزوم، لأصالة بقاء سلطنة مالک العین الموجودة و ملکه لها و فیه: أنها معارضة بأصالة براءة ذمته عن مثل التالف (3) 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 الموجودة علی إمضاء المعاطاة و لم یرد الرجوع، إنما الکلام فی الضمان إذا أراد الرجوع و لیس هذا من مقتضی الید قطعا. هذا و لکن یمکن أن یقال: إن أصالة بقاء السلطنة حاکمة علی أصالة عدم الضمان بالمثل أو القیمة، مع أن ضمان (4) التالف ببدله معلوم، إلا أن الکلام فی أن البدل هو البدل الحقیقی، أعنی المثل أو القیمة، أو البدل الجعلی، أعنی العین الموجودة، فلا أصل. هذا، مضافا إلی ما قد یقال: من أن عموم الناس مسلطون علی أموالهم یدل علی السلطنة علی المال الموجود بأخذه و علی المال التالف بأخذ بدله الحقیقی و هو المثل أو القیمة، فتدبر و لو کان أحد العوضین دینا فی ذمة أحد المتعاطیین، فعلی القول بالملک یملکه من فی ذمته، فیسقط عنه و الظاهر أنه فی حکم التلف،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) و هو الفاضل النراقی فی المستند 2: 363.  
(2) المسالک 3: 149.  
(3) فی ش زیادة: عنده.  
(4) ورد فی ف بدل عبارة و لکن یمکن أن یقال - إلی - مع أن ضمان ما یلی: و لکن یمکن أن یمنع أصالة عدم الضمان بالمثل أو القیمة، لأن ضمان … (\*)  
\*\*\*\*\*ص 99\*\*\*\*\*  
لأن الساقط لا یعود و یحتمل العود و هو ضعیف و الظاهر أن الحکم کذلک علی القول بالإباحة، فافهم و لو نقل العینان (1) أو إحداهما (2) بعقد لازم، فهو کالتلف علی القول بالملک، لامتناع التراد و کذا علی القول بالإباحة إذا قلنا بإباحة التصرفات الناقلة و لو عادت العین بفسخ، ففی جواز التراد علی القول بالملک، لإمکانه فیستصحب و عدمه، لأن المتیقن من التراد هو المحقق قبل خروج العین عن ملک مالکه، وجهان. أجودهما ذلک، إذ لم یثبت فی مقابلة أصالة اللزوم جواز التراد بقول مطلق، بل المتیقن منه غیر ذلک، فالموضوع غیر محرز فی الاستصحاب و کذا علی القول بالإباحة، لأن التصرف الناقل یکشف عن سبق الملک للمتصرف، فیرجع بالفسخ إلی ملک الثانی، فلا دلیل علی زواله، بل الحکم هنا أولی منه علی القول بالملک، لعدم تحقق جواز التراد فی السابق هنا حتی یستصحب، بل المحقق أصالة بقاء سلطنة المالک الأول المقطوع بانتفائها. نعم، لو قلنا: 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 قاعدة السلطنة جواز التراد لو فرض کون العوض الآخر باقیا علی ملک مالکه الأول، أو عائدا (3) إلیه بفسخ.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ش و فی غیرها: العینین.  
(2) فی ف: أحدهما.  
(3) فی خ، م، ع و ص: و عائدا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 100\*\*\*\*\*  
و کذا لو قلنا: بأن (1) البیع لا یتوقف علی سبق الملک، بل یکفی فیه إباحة التصرف و الإتلاف و یملک الثمن بالبیع، کما تقدم استظهاره عن جماعة فی الأمر الرابع (2). لکن الوجهین (3) ضعیفان، بل الأقوی رجوعه بالفسخ إلی البائع و لو کان الناقل عقدا جائزا لم یکن لمالک العین الباقیة إلزام الناقل بالرجوع فیه و لا رجوعه بنفسه إلی عینه، فالتراد غیر متحقق و تحصیله غیر واجب و کذا علی القول بالإباحة، لکون المعاوضة کاشفة عن سبق الملک. نعم، لو کان غیر معاوضة کالهبة و قلنا بأن التصرف فی مثله لا یکشف (4) عن سبق الملک - إذ لا عوض فیه حتی لا یعقل کون العوض مالا لواحد و انتقال المعوض (5) إلی الآخر (6)، بل الهبة ناقلة للملک (7) عن ملک المالک إلی المتهب فیتحقق حکم جواز الرجوع بالنسبة إلی المالک لا الواهب - اتجه الحکم بجواز التراد مع بقاء العین  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: أن.  
(2) تقدم استظهار ذلک عن قطب الدین و الشهید قدس سره ما فی الصفحة 89.  
(3) کذا فی ش و مصححة ص و فی غیرهما: الوجهان.  
(4) کذا فی ش و نسخة بدل م، ع، ص و مصححة ن و فی سائر النسخ: للکشف.  
(5) کذا فی ف و ش و أما سائر النسخ، ففی بعضها: لانتقال العین و فی بعضها: و انتقال العین.  
(6) فی مصححة ن و خ: آخر.  
(7) لم ترد للملک فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 101\*\*\*\*\*  
الاخری أو عودها إلی مالکها (1) بهذا النحو من العود، إذ لو عادت (2) بوجه آخر کان حکمه حکم التلف و لو باع العین ثالث فضولا، فأجاز المالک الأول، علی القول بالملک، لم یبعد کون إجازته رجوعا کبیعه و سائر تصرفاته الناقلة و لو أجاز المالک الثانی، نفذ بغیر إشکال و ینعکس الحکم إشکالا و وضوحا علی القول بالإباحة و لکل منهما رده قبل إجازة الآخر و لو رجع الأول فأجاز الثانی، فإن جعلنا الإجازة کاشفة لغی الرجوع و یحتمل عدمه، لأنه رجوع قبل تصرف الآخر فینفذ (3) و یلغو الإجازة و إن جعلناها ناقلة لغت الإجازة قطعا و لو امتزجت العینان أو إحداهما، سقط الرجوع علی القول بالملک، لامتناع التراد و یحتمل الشرکة و هو ضعیف. أما علی القول بالإباحة، فالأصل بقاء التسلط علی ماله الممتزج بمال الغیر، فیصیر المالک شریکا مع مالک الممتزج به، نعم لو کان المزج ملحقا له بالإتلاف جری علیه حکم التلف و لو تصرف فی العین تصرفا مغیرا للصورة - کطحن الحنطة و فصل الثوب - فلا لزوم علی القول بالإباحة و علی القول بالملک، ففی اللزوم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: عوده إلی مالکه.  
(2) فی غیر ش: لو عاد.  
(3) کذا فی ف، ش و نسخة بدل ن و فی ص: و یفسد و فی سائر النسخ: فیفسد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 102\*\*\*\*\*  
وجهان مبنیان علی جریان استصحاب جواز التراد و منشأ الإشکال: أن الموضوع فی الاستصحاب عرفی أو حقیقی. ثم إنک قد عرفت مما ذکرنا أنه لیس جواز الرجوع فی مسألة المعاطاة نظیر الفسخ فی العقود اللازمة حتی یورث بالموت و یسقط بالإسقاط ابتداء أو فی ضمن المعاملة، بل هو علی القول بالملک نظیر الرجوع فی الهبة و علی القول بالإباحة نظیر الرجوع فی إباحة الطعام، بحیث یناط الحکم فیه بالرضا الباطنی، بحیث لو علم کراهة المالک باطنا لم یجز له التصرف، فلو مات أحد المالکین لم یجز لوارثه الرجوع علی القول بالملک للأصل، لأن من له و إلیه الرجوع هو المالک الأصلی و لا یجری الاستصحاب و لو جن أحدهما، فالظاهر قیام ولیه مقامه فی الرجوع علی ولین  
الق.  
\*\*\*\*\*ص 103\*\*\*\*\*

الأمر السابع: هل المعاطاة بعد التلف بیع أم معاوضة

الأمر السابع: هل المعاطاة بعد التلف بیع أم معاوضة مستقلة؟  
أن الشهید الثانی ذکر فی المسالک وجهین فی صیرورة المعاطاة بیعا بعد التلف أو معاوضة مستقلة، قال: یحتمل الأول، لأن المعاوضات محصورة و لیست إحداها و کونها معاوضة برأسها یحتاج إلی دلیل و یحتمل الثانی، لإطباقهم علی أنها لیست بیعا حال وقوعها، فکیف تصیر بیعا بعد التلف؟ و تظهر الفائدة فی ترتب الأحکام المختصة بالبیع علیها، کخیار الحیوان، لو کان التالف الثمن أو بعضه و علی تقدیر ثبوته، فهل الثلاثة من حین المعاطاة، أو من حین اللزوم؟ کل محتمل و یشکل الأول بقولهم:  
إنها لیست بیعا و الثانی بأن التصرف لیس معاوضة بنفسها (2)، اللهم إلا أن یجعل المعاطاة جزء السبب و التلف تمامه و الأقوی عدم ثبوت خیار الحیوان هنا، بناء علی أنها لیست لازمة و إنما یتم علی قول المفید و من تبعه (3) و أما خیار العیب و الغبن فیثبتان علی التقدیرین کما أن خیار المجلس منتف (4)، انتهی و الظاهر أن هذا تفریع علی القول بالإباحة فی المعاطاة و أما علی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من ص.  
(2) فی المصدر و نسخة بدل ن: بنفسه.  
(3) من القائلین بلزوم المعاطاة کما تقدم عنهم فی الصفحة 37 و غیرها.  
(4) المسالک 3: 151. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 104\*\*\*\*\*  
القول بکونها (1) مفیدة للملک المتزلزل، فیلغی (2) الکلام فی کونها معاوضة مستقلة أو بیعا متزلزلا قبل اللزوم، حتی یتبعه حکمها (3) بعد اللزوم، إذ الظاهر أنه (4) عند القائلین بالملک المتزلزل بیع بلا إشکال (5) فی ذلک عندهم - علی ما تقدم من المحقق الثانی (6) - فإذا لزم صار بیعا لازما، فیلحقه أحکام البیع عدا ما استفید من دلیله ثبوته للبیع العقدی الذی مبناه علی اللزوم لولا الخیار و قد تقدم (7) أن الجواز هنا لا یراد به ثبوت الخیار و کیف کان، فالأقوی أنها علی القول بالإباحة بیع عرفی لم یصححه الشارع و لم یمضه إلا بعد تلف إحدی العینین أو ما فی حکمه و بعد التلف یترتب علیه أحکام البیع عدا ما اختص دلیله بالبیع الواقع صحیحا من أول الأمر و المحکی عن حواشی الشهید:  
أن المعاطاة معاوضة مستقلة جائزة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: بأنها.  
(2) فی ف و مصححة ن: فیبقی و فی ص: فیلغو و فی نسخة بدل ش: فینبغی و جاء فی هامش ن: الظاهر أن یقال: فلا ینبغی الکلام و فی شرح الشهیدی  
(187) : الصحیح ینبغی بدل یلغی.  
(3) کذا فی النسخ و المناسب: حکمه، کما فی مصححة ن.  
(4) کذا فی النسخ و المناسب: أنها، کما فی مصححة ن.  
(5) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: بل لا إشکال.  
(6) تقدم فی الصفحة 32.  
(7) تقدم فی الصفحة 97. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 105\*\*\*\*\*  
أو لازمة (1) و الظاهر أنه أراد التفریع علی مذهبه من الإباحة و کونها معاوضة قبل اللزوم، من جهة کون کل من العینین مباحا عوضا عن الاخری، لکن لزوم (2) هذه المعاوضة لا یقتضی حدوث الملک کما لا یخفی، فلا بد أن یقول بالإباحة اللازمة، فافهم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 158.  
(2) فی ف بدل لزوم:  
رفع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 106\*\*\*\*\*

الأمر الثامن: العقد غیر الجامع لشرائط اللزوم معاط

الأمر الثامن: العقد غیر الجامع لشرائط اللزوم معاطاة أم لا؟  
لا إشکال فی تحقق المعاطاة المصطلحة التی هی معرکة الآراء بین الخاصة و العامة بما إذا تحقق إنشاء التملیک أو الإباحة بالفعل و هو قبض العینین. أما إذا حصل بالقول الغیر الجامع لشرائط اللزوم:  
فإن قلنا بعدم اشتراط اللزوم بشیء زائد علی الإنشاء اللفظی - کما قویناه سابقا (2) بناء علی التخلص بذلک عن اتفاقهم علی توقف العقود اللازمة علی اللفظ - فلا إشکال فی صیرورة المعاملة بذلک عقدا لازما و إن قلنا بمقالة المشهور من اعتبار امور زائدة علی اللفظ، فهل یرجع ذلک الإنشاء القولی إلی حکم المعاطاة مطلقا، أو بشرط تحقق قبض العین معه، أو لا یتحقق (3) به مطلقا؟ نعم، إذا حصل إنشاء آخر بالقبض المتحقق بعده تحقق المعاطاة، فالإنشاء القولی السابق کالعدم، لا عبرة به و لا بوقوع القبض بعده خالیا عن قصد الإنشاء، بل بانیا علی کونه حقا لازما لکونه من آثار الإنشاء القولی السابق، نظیر القبض فی العقد الجامع للشرائط.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) من ص.  
(2) فی الصفحة 60.  
(3) لم ترد عبارة أو لا یتحقق فی ش. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 107\*\*\*\*\*  
ظاهر کلام غیر واحد من مشایخنا المعاصرین (1) : الأول، تبعا لما یستفاد من ظاهر کلام المحقق و الشهید الثانیین. قال المحقق فی صیغ عقوده - علی ما حکی عنه بعد ذکره الشروط المعتبرة فی الصیغة (2) - : إنه لو أوقع البیع بغیر ما قلناه و علم التراضی منهما کان معاطاة (3)، انتهی و فی الروضة - فی مقام عدم کفایة الإشارة مع القدرة علی النطق - : أنها تفید المعاطاة مع الإفهام الصریح (4)، انتهی و ظاهر الکلامین: صورة وقوع الإنشاء بغیر القبض، بل یکون القبض من آثاره و ظاهر تصریح (5) جماعة - منهم المحقق (6) و العلامة (7) - : بأنه لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملک و کان مضمونا علیه، هو الوجه الأخیر، لأن مرادهم بالعقد الفاسد إما خصوص ما کان فساده من جهة مجرد (8) اختلال شروط الصیغة - کما ربما یشهد به ذکر هذا الکلام بعد شروط  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) منهم:  
السید المجاهد فی المناهل: 270 و الفاضل النراقی فی المستند 2: 361 - 362 و صاحب الجواهر فی الجواهر 22: 256 - 257.  
(2) عبارة علی ما حکی عنه - إلی - فی الصیغة لم ترد فی ف و ش.  
(3) رسائل المحقق الکرکی 1: 178.  
(4) الروضة البهیة 3: 225.  
(5) فی ع و ص: و ظاهره کصریح جماعة.  
(6) الشرائع 2: 13.  
(7) القواعد 1: 123.  
(8) لم ترد مجرد فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 108\*\*\*\*\*  
الصیغة و قبل شروط العوضین و المتعاقدین - و إما (1) 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 (2) 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 (3) الإذن، لترتبه (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ش و فی سائر النسخ: أو.  
(2) الجامع هو السید العاملی فی مفتاح الکرامة.  
(3) فی ف، خ، م و ع: انتفت.  
(4) فی ف، خ، ع و ن: لترتبها و صحح فی ن بما أثبتناه فی المتن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 109\*\*\*\*\*  
فی شیء (1)، انتهی (2). أقول: المفروض أن الصیغة الفاقدة لبعض الشرائط لا تتضمن إلا إنشاء واحدا هو التملیک و من المعلوم أن هذا المقدار لا یوجب بقاء الإذن الحاصل فی ضمن التملیک بعد فرض انتفاء التملیک و الموجود بعده إن کان إنشاء آخر فی ضمن التقابض خرج عن محل الکلام، لأن المعاطاة حینئذ إنما تحصل به، لا بالعقد الفاقد للشرائط، مع أنک عرفت أن ظاهر کلام الشهید و المحقق الثانیین حصول المعاوضة و المراضاة بنفس الإشارة المفهمة بقصد البیع و بنفس الصیغة الخالیة عن الشرائط، لا بالتقابض الحاصل بعدهما و منه یعلم:  
فساد ما ذکره من حصول المعاطاة بتراض جدید بعد العقد غیر مبنی علی صحة العقد. ثم إن ما ذکره من التراضی الجدید بعد العلم بالفساد - مع اختصاصه بما إذا علما بالفساد، دون غیره من الصور، مع أن کلام الجمیع مطلق - یرد علیه: أن هذا التراضی إن کان تراضیا آخر حادثا بعد العقد:  
فإن کان (3) لا علی وجه المعاطاة، بل کل منهما رضی بتصرف الآخر فی ماله من دون ملاحظة رضا صاحبه بتصرفه فی ماله، فهذا لیس من المعاطاة، بل هی إباحة مجانیة من الطرفین تبقی ما دام العلم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مفتاح الکرامة 4: 168.  
(2) کلمة انتهی من ف و خ.  
(3) فی ف: و إن کان. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 110\*\*\*\*\*  
بالرضا و لا یکفی فیه عدم العلم بالرجوع (1)، لأنه کالإذن الحاصل من شاهد الحال و لا یترتب علیه أثر المعاطاة: من اللزوم بتلف إحدی العینین، أو جواز التصرف إلی حین العلم بالرجوع (2) و إن کان علی وجه المعاطاة فهذا لیس إلا التراضی السابق علی ملکیة کل منهما لمالک الآخر (3) و لیس تراضیا جدیدا، بناء (4) علی أن المقصود بالمعاطاة التملیک کما عرفته من کلام المشهور (5) - خصوصا المحقق الثانی (6) - فلا یجوز له أن یرید بقوله - المتقدم عن صیغ العقود - : إن الصیغة الفاقدة للشرائط مع التراضی تدخل فی المعاطاة (7) التراضی (8) الجدید الحاصل بعد العقد، لا علی وجه المعاوضة و تفصیل الکلام:  
أن المتعاملین بالعقد الفاقد لبعض الشرائط: إما أن یقع تقابضهما بغیر رضا من کل منهما فی تصرف الآخر - بل حصل قهرا علیهما أو علی أحدهما، واجبارا علی العمل بمقتضی العقد - فلا إشکال فی حرمة التصرف فی المقبوض علی هذا الوجه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی مصححة ن و ش: عدم العلم به و بالرجوع.  
(2) فی غیر ف و ش زیادة: أو مع ثبوت أحدهما، إلا أنه شطب علیها فی ن و م.  
(3) فی ص: لمال الآخر.  
(4) لم ترد بناء فی ف.  
(5) راجع الصفحة 25 و ما بعدها.  
(6) تقدم کلامه فی الصفحة 32.  
(7) تقدم فی الصفحة 107.  
(8) فی ف و ن: بالتراضی و لکن صحح فی الأخیر بما أثبتناه فی المتن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 111\*\*\*\*\*  
و کذا إن وقع علی وجه الرضا الناشیء عن بناء کل منهما علی ملکیة الآخر اعتقادا أو تشریعا - کما فی کل قبض وقع علی هذا الوجه - ، لأن حیثیة کون القابض مالکا مستحقا لما یقبضه (1) جهة تقییدیة مأخوذة فی الرضا ینتفی بانتفائها فی الواقع، کما فی نظائره و هذان الوجهان مما لا إشکال فیه (2) فی حرمة التصرف فی العوضین، کما أنه لا إشکال فی الجواز إذا أعرضا عن أثر العقد و تقابضا بقصد إنشاء التملیک لیکون معاطاة صحیحة عقیب عقد فاسد و أما إن وقع (3) الرضا بالتصرف بعد العقد من دون ابتنائه علی استحقاقه بالعقد السابق و لا قصد لإنشاء التملیک (4)، بل وقع مقارنا لاعتقاد (5) الملکیة الحاصلة، بحیث لولاها لکان الرضا أیضا موجودا و کان المقصود الأصلی من المعاملة التصرف و أوقعا العقد الفاسد وسیلة له - و یکشف عنه أنه لو سئل کل منهما عن رضاه (6) بتصرف صاحبه علی تقدیر عدم التملیک، أو بعد تنبیهه علی عدم حصول الملک کان راضیا - فإدخال هذا فی المعاطاة یتوقف علی أمرین:  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: لما یستحقه.  
(2) کلمة فیه من ش فقط.  
(3) فی ف: أن یقع.  
(4) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: تملیک.  
(5) فی ف: لاعتقاده.  
(6) کذا فی ف و ص و فی غیرهما: من رضاه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 112\*\*\*\*\*  
الأول: کفایة هذا الرضا المرکوز فی النفس، بل الرضا الشأنی، لأن الموجود بالفعل هو رضاه من حیث کونه مالکا فی نظره و قد صرح بعض من قارب عصرنا بکفایة ذلک (1) و لا یبعد رجوع الکلام المتقدم ذکره (2) إلی هذا و لعله لصدق طیب النفس علی هذا الأمر المرکوز فی النفس. الثانی: أنه لا یشترط فی المعاطاة (3) إنشاء الإباحة أو التملیک بالقبض، بل و لا بمطلق الفعل، بل یکفی وصول کل من العوضین إلی مالک (4) الآخر و الرضا بالتصرف قبله أو بعده علی الوجه المذکور و فیه إشکال: من أن ظاهر محل النزاع بین العامة و الخاصة هو العقد الفعلی کما ینبئ عنه قول العلامة رحمه الله (5) - فی رد کفایة المعاطاة فی البیع - : إن الأفعال قاصرة عن إفادة المقاصد (6) و کذا استدلال المحقق الثانی - علی عدم لزومها - : بأن الأفعال لیست کالأقوال فی صراحة الدلالة (7)، وکذ  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الظاهر هو المحقق التستری، انظر مقابس الأنوار: 128.  
(2) یعنی به ما أفاده السید العاملی بقوله: کما إذا علم الرضا من أول الأمر … الخ المتقدم فی الصفحة 108.  
(3) فی ش: المباحات.  
(4) کذا فی ف و ص و فی غیرهما: المالک.  
(5) فی ف زیادة: فی التذکرة و لم ترد فیها عبارة الترحیم.  
(6) التذکرة 1: 462.  
(7) جامع المقاصد 4: 58. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 113\*\*\*\*\*  
ما تقدم من الشهید رحمه الله فی قواعده:  
من أن الفعل فی المعاطاة لا یقوم مقام القول و إنما یفید الإباحة (1)، إلی غیر ذلک من کلماتهم الظاهرة فی أن محل الکلام هو الإنشاء الحاصل بالتقابض و کذا کلمات العامة، فقد ذکر بعضهم أن البیع ینعقد بالإیجاب و القبول و بالتعاطی (2) و من أن الظاهر أن عنوان التعاطی (3) فی کلماتهم لمجرد الدلالة علی الرضا و أن عمدة الدلیل علی ذلک هی (4) السیرة و لذا تعدوا إلی ما إذا لم یحصل إلا قبض أحد العوضین و السیرة موجودة فی المقام - أیضا (5) - فإن بناء الناس علی أخذ الماء و البقل و غیر ذلک من الجزئیات من دکاکین أربابها (6) مع عدم حضورهم و وضعهم (7) الفلوس فی الموضع المعد له (8) و علی دخول الحمام مع عدم حضور صاحبه و وضع الفلوس فی کوز الحمامی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد و الفوائد 1: 178، القاعدة 47.  
(2) راجع الصفحة 27.  
(3) فی ف و نسخة بدل ن، خ، م، ع، ص و ش: التقابض.  
(4) فی ف: هو.  
(5) کلمة أیضا من ف و مصححة ن.  
(6) فی ف، خ، م، ع، ص و نسخة بدل ن: أربابهم و فی مصححة ن و ص: أربابها.  
(7) کذا فی ش و فی سائر النسخ: یضعون و فی نسخة بدل أکثرها ما أثبتناه فی المتن.  
(8) فی مصححة ص: لها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 114\*\*\*\*\*  
فالمعیار فی المعاطاة: وصول (1) المالین أو أحدهما مع التراضی بالتصرف و هذا لیس ببعید علی القول بالإباحة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف، خ و ع: دخول و فی نسخة بدل ع: وصول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 115\*\*\*\*\*

الکلام فی عقد البیع

الکلام فی عقد البیع  
مقدمة فی خصوص ألفاظ عقد البیع (1) :  
قد عرفت أن اعتبار اللفظ فی البیع - بل فی جمیع العقود - مما نقل علیه (2) الإجماع (3) و تحقق فیه الشهرة العظیمة، مع الإشارة إلیه فی بعض النصوص (4)، لکن هذا یختص (5) بصورة القدرة، أما مع العجز عنه کالأخرس، فمع عدم القدرة علی التوکیل لا إشکال و لا خلاف فی عدم اعتبار اللفظ و قیام الإشارة مقامه و کذا مع القدرة علی التوکیل، لا لأصالة عدم وجوبه - کما قیل (6) - لأن الوجوب بمعنی الاشتراط  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) سیأتی ذکر ذی المقدمة فی الصفحة 130 و هو قوله: إذا عرفت هذا فلنذکر ألفاظ الإیجاب و القبول …  
(2) فی غیر ف و ش زیادة: عقد، إلا أنه شطب علیه فی ن.  
(3) تقدم عن السید ابن زهرة فی الصفحة 29 و عن المحقق الکرکی فی الصفحة 57.  
(4) نحو قوله علیه السلام : إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام، الوسائل 12: 376، الباب 8 من أبواب العقود، الحدیث 4 و غیر ذلک و راجع الصفحة 62 - 63.  
(5) فی ف: مختص.  
(6) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 164. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 118\*\*\*\*\*  
- کما فیما نحن فیه - هو الأصل، بل لفحوی ما ورد من عدم اعتبار اللفظ فی طلاق الأخرس (1)، فإن حمله علی صورة عجزه عن التوکیل حمل المطلق علی الفرد النادر، مع أن الظاهر عدم الخلاف فی عدم الوجوب. ثم لو قلنا: بأن الأصل فی المعاطاة اللزوم بعد القول بإفادتها الملکیة (2)، فالقدر المخرج صورة قدرة المتبایعین علی مباشرة اللفظ و الظاهر أیضا: کفایة الکتابة مع العجز عن الإشارة، لفحوی ما ورد من النص علی جوازها فی الطلاق (3)، مع أن الظاهر عدم الخلاف فیه و أما مع القدرة علی الإشارة فقد رجح بعض (4) الإشارة و لعله لأنها أصرح فی الإنشاء من الکتابة و فی بعض روایات الطلاق ما یدل علی العکس (5) و إلیه ذهب الحلی رحمه الله هناک (6). ثم الکلام فی الخصوصیات المعتبرة فی اللفظ: تارة یقع فی مواد الألفاظ من حیث إفادة المعنی بالصراحة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الوسائل 15: 299، الباب 19 من أبواب الطلاق.  
(2) کذا فی ف و فی غیرها: للملکیة.  
(3) الوسائل 15: 299، الباب 19 من أبواب الطلاق، الحدیث الأول.  
(4) کالشیخ الکبیر کاشف الغطاء، انظر شرحه علی القواعد (مخطوط) : الورقة 49.  
(5) مثل صحیحة البزنطی المشار إلیها فی الهامش 3.  
(6) السرائر 2: 678. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 119\*\*\*\*\*  
و الظهور و الحقیقة و المجاز و الکنایة و من حیث اللغة المستعملة فی معنی المعاملة (1) و اخری فی هیئة کل من الإیجاب و القبول، من حیث اعتبار کونه بالجملة الفعلیة و کونه بالماضی و ثالثة فی هیئة ترکیب الإیجاب و القبول من حیث الترتیب و الموالاة. أما الکلام من حیث المادة، فالمشهور عدم وقوع العقد بالکنایات. قال فی التذکرة: الرابع من شروط الصیغة: التصریح (2)، فلا یقع بالکنایة بیع البتة، مثل قوله: أدخلته فی ملکک، أو جعلته لک، أو خذه منی بکذا (3)، أو سلطتک علیه بکذا، عملا بأصالة بقاء الملک و لأن المخاطب لا یدری بم خوطب (4)، انتهی و زاد فی غایة المراد علی الأمثلة مثل (5) قوله (6) : أعطیتکه بکذا أو تسلط علیه بکذا (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد عبارة و من حیث اللغة المستعملة فی معنی المعاملة فی ف.  
(2) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: الصریح.  
(3) من ش و المصدر.  
(4) التذکرة 1: 462.  
(5) لم ترد مثل فی ف.  
(6) فی ش: قولک. (7) لم یزد إلا مثالا واحدا و هو: أعطیتک إیاه بکذا، انظر غایة المراد:  
81. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 120\*\*\*\*\*  
و ربما یبدل هذا باشتراط الحقیقة فی الصیغة، فلا ینعقد بالمجازات، حتی صرح بعضهم:  
بعدم الفرق بین المجاز القریب و البعید (1) و المراد بالصریح - کما یظهر من جماعة من الخاصة (2) و العامة (3) فی باب الطلاق و غیره - : ما کان موضوعا لعنوان (4) ذلک العقد لغة أو شرعا و من الکنایة: ما أفاد لازم ذلک العقد بحسب الوضع، فیفید إرادة نفسه بالقرائن و هی علی قسمین عندهم:  
جلیة و خفیة و الذی یظهر من النصوص المتفرقة فی أبواب العقود اللازمة (5) و الفتاوی المتعرضة لصیغها فی البیع بقول مطلق و فی بعض أنواعه و فی غیر البیع من العقود اللازمة (6)، هو: الاکتفاء بکل لفظ له ظهور عرفی معتد به فی المعنی المقصود، فلا فرق بین قوله: بعت و ملکت و بین قوله: نقلت إلی ملکک، أو جعلته ملکا لک بکذا و هذا هو الذی قواه جماعة من متأخری المتأخرین.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حکی ذلک السید العاملی فی مفتاح الکرامة (4: 149) عن استاذه الشریف السید الطباطبائی (بحر العلوم) و صرح بعدم الفرق - أیضا - صاحب الجواهر، انظر الجواهر 22: 249.  
(2) منهم فخر المحققین فی إیضاح الفوائد 3: 12 و الشهید الثانی فی المسالک 5: 172.  
(3) انظر المغنی 6: 532 (فصل انعقاد النکاح و ألفاظه) و 7: 121 (باب ألفاظ الطلاق).  
(4) فی خ، م، ع و ص: بعنوان.  
(5) منها ما تقدمت الإشارة إلیها فی المعاطاة، راجع الصفحة 59، الهامش 8.  
(6) سیأتی نص فتاوی بعضهم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 121\*\*\*\*\*  
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 (1) و حکی عن الشهید رحمه الله فی حواشیه: أنه جوز البیع بکل لفظ دل علیه، مثل: سلمت (2) إلیک و عاوضتک (3) و حکاه فی المسالک عن بعض مشایخه المعاصرین (4). بل هو ظاهر العلامة رحمه الله فی التحریر، حیث قال: إن الإیجاب اللفظ الدال علی النقل، مثل: بعتک أو ملکتک، أو ما یقوم مقامهما (5) و نحوه المحکی عن التبصرة و الإرشاد (6) و شرحه لفخر الإسلام (7). فإذا کان الإیجاب هو اللفظ الدال علی النقل، فکیف لا ینعقد بمثل نقلته إلی ملکک، أو جعلته ملکا لک بکذا؟! بل ربم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کشف الرموز 1: 446.  
(2) کذا فی ف و مصححة ن و فی غیرهما: أسلمت.  
(3) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 150.  
(4) المسالک 3: 147 و قد تقدمت ترجمة الشخص المذکور فی الصفحة 37، الهامش 6.  
(5) التحریر 1: 164.  
(6) کذا حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 150، لکن الموجود فیهما لا یوافقه، انظر التبصرة: 88 و الإرشاد 1: 359.  
(7) شرح الإرشاد (مخطوط)، لا یوجد لدینا، لکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 150. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 122\*\*\*\*\*  
یدعی (1) : أنه ظاهر کل من أطلق اعتبار الإیجاب و القبول فیه من دون ذکر لفظ خاص، کالشیخ (2) و أتباعه (3)، فتأمل (4) و قد حکی عن الأکثر: تجویز البیع حالا بلفظ السلم (5) و صرح جماعة أیضا فی بیع التولیة: بانعقاده بقوله: ولیتک العقد (6) أو ولیتک السلعة (7) و التشریک فی المبیع بلفظ: شرکتک (8) و عن المسالک - فی مسألة تقبل (9) أحد الشریکین فی النخل حصة صاحبه بشیء معلوم من الثمرة - : أن ظاهر الأصحاب جواز ذلک بلفظ التقبیل (10)، مع أنه لا یخرج عن البیع أو الصلح أو معاملة ثالثة لازمة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی غیرهما: قد یدعی.  
(2) انظر الخلاف 3: 7، کتاب البیوع، المسألة 6.  
(3) انظر المراسم:  
171، المهذب 1: 350، الوسیلة: 236.  
(4) لم یرد فتأمل إلا فی ف و ش و نسخة بدل ن.  
(5) حکاه الشهید الثانی قدس سره فی المسالک 3: 405.  
(6) ممن صرح بذلک العلامة قدس سره فی التذکرة 1: 545 و الشهید الأول فی الدروس 3: 221 و الشهید الثانی فی المسالک 3: 313 و الروضة 3: 436.  
(7) لم نقف علی من صرح بانعقاده بهذه الصیغة، إلا أن الشهیدین قالا: و لو قال: ولیتک السلعة، احتمل الجواز، انظر الدروس 3: 221 و المسالک 3: 314.  
(8) صرح به الشهیدان فی الدروس 3: 221 و اللمعة و شرحها (الروضة البهیة) 3: 436 - 437.  
(9) فی غیر ش و مصححة ن: تقبیل.  
(10) المسالک 3: 370. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 123\*\*\*\*\*  
عند جماعة (1). هذا ما حضرنی من کلماتهم فی البیع و أما فی غیره، فظاهر جماعة (2) فی القرض عدم اختصاصه بلفظ خاص، فجوزوه بقوله: تصرف فیه - أو انتفع به - و علیک رد عوضه، أو خذه بمثله و أسلفتک و غیر ذلک مما عدوا مثله فی البیع من الکنایات، مع أن القرض من العقود اللازمة علی حسب لزوم البیع و الإجارة و حکی عن جماعة (3) فی الرهن: أن إیجابه یؤدی بکل لفظ یدل علیه، مثل قوله: هذه وثیقة عندک و عن الدروس تجویزه بقوله: خذه، أو أمسکه بمالک (4) و حکی عن غیر واحد (5) : تجویز إیجاب الضمان الذی هو من العقود اللازمة بلفظ تعهدت المال و تقلدته و شبه ذلک.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) منهم الشهید الثانی فی الروضة 3: 368 و نسبه فی المسالک 3: 370 إلی ظاهر الأصحاب و فی مفتاح الکرامة (4: 391) نسبه إلی صریح جماعة.  
(2) منهم المحقق فی الشرائع 2: 67 و العلامة فی القواعد 1: 156 و الشهیدان فی الدروس 3: 318 و المسالک 3: 440.  
(3) منهم المحقق فی الشرائع 2: 75 و العلامة فی التحریر 1: 201 و الشهیدان فی اللمعة و شرحها (الروضة البهیة) 4: 54 و المحقق السبزواری فی الکفایة: 107.  
(4) الدروس 3: 383.  
(5) مثل العلامة فی التذکرة 2: 85 و الفاضل المقداد فی التنقیح 2: 183 و السید العاملی فی مفتاح الکرامة 5: 351 و انظر المناهل: 112. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 124\*\*\*\*\*  
و قد (1) ذکر المحقق (2) و جماعة ممن تأخر عنه (3) : جواز الإجارة بلفظ العاریة، معللین بتحقق القصد و تردد جماعة (4) فی انعقاد الإجارة بلفظ بیع المنفعة و قد ذکر جماعة (5) : جواز المزارعة بکل لفظ یدل علی تسلیم الأرض للمزارعة و عن مجمع البرهان (6) - کما فی غیره (7) - : أنه لا خلاف فی جوازها بکل لفظ یدل علی المطلوب، مع کونه ماضیا و عن المشهور: جوازها بلفظ ازرع (8) و قد جوز جماعة (9) : الوقف بلفظ: حرمت و تصدقت مع  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: و لقد.  
(2) الشرائع 2: 179.  
(3) منهم المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 10: 9، لکن قیده بانضمام شیء یدل علی الإجارة و صاحب الروض علی ما نقله السید العاملی فی مفتاح الکرامة 7: 74 و صاحب الجواهر فی الجواهر 27: 205.  
(4) منهم المحقق فی الشرائع 2: 179 و الشهید فی اللمعة الدمشقیة: 162.  
(5) کالمحقق فی الشرائع 2: 149 و العلامة فی التذکرة 2: 337 و السید العاملی فی مفتاح الکرامة 7: 299 و صاحب الجواهر فی الجواهر 27: 3.  
(6) مجمع الفائدة 10: 96.  
(7) مفتاح الکرامة 7: 299.  
(8) الروضة البهیة 4: 276.  
(9) کالمحقق فی الشرائع 2: 211 و العلامة فی القواعد 1: 266 و الشهیدین فی اللمعة و شرحها (الروضة البهیة) 3: 164 و المسالک 5: 310 و انظر مفتاح الکرامة 9: 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 125\*\*\*\*\*  
القرینة الدالة علی إرادة الوقف، مثل: أن لا یباع و لا یورث، مع عدم الخلاف - کما عن غیر واحد (1) - علی أنهما من الکنایات. وجوز جماعة (2) : وقوع النکاح الدائم بلفظ التمتع مع أنه لیس صریحا فیه و مع هذه الکلمات، کیف یجوز أن یسند (3) إلی العلماء أو أکثرهم وجوب إیقاع العقد باللفظ الموضوع له و أنه لا یجوز بالألفاظ المجازیة؟! خصوصا مع تعمیمها للقریبة (4) و البعیدة (5) کما تقدم عن بعض المحققین (6) و لعله لما عرفت من تنافی ما اشتهر بینهم من عدم جواز التعبیر بالألفاظ المجازیة فی العقود اللازمة، مع ما عرفت منهم من الاکتفاء فی أکثرها بالألفاظ الغیر الموضوعة لذلک العقد، جمع المحقق الثانی - علی ما حکی عنه فی باب السلم و النکاح - بین کلماتهم بحمل المجازات  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) منهم الشهید الثانی فی المسالک 5: 310 و السید الطباطبائی فی الریاض 2: 17 و صاحب الجواهر فی الجواهر 28: 3.  
(2) منهم المحقق فی المختصر: 169 و الشرائع 2: 273 و فیه بعد التردد:  
و جوازه أرجح و العلامة فی القواعد 2: 4 و الإرشاد 2: 6 و الشهید فی اللمعة: 184.  
(3) فی غیر ص و ش: یستند و صحح فی ن بما فی المتن.  
(4) فی خ، م و ع: للقرینة.  
(5) لم ترد و البعیدة فی خ، م، ع و ص.  
(6) تقدمت حکایته عن العلامة بحر العلوم فی الصفحة 120. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 126\*\*\*\*\*  
الممنوعة علی المجازات البعیدة (1) و هو جمع حسن و لعل الأحسن منه (2) : أن یراد باعتبار الحقائق فی العقود اعتبار الدلالة اللفظیة الوضعیة، سواء کان اللفظ الدال علی إنشاء العقد موضوعا له بنفسه أو مستعملا فیه مجازا بقرینة لفظ موضوع آخر، لیرجع الإفادة بالأخرة إلی الوضع، إذ لا یعقل الفرق فی الوضوح - الذی هو مناط الصراحة - بین إفادة لفظ للمطلب بحکم الوضع، أو إفادته له بضمیمة لفظ آخر یدل بالوضع علی إرادة المطلب من ذلک اللفظ و هذا بخلاف اللفظ الذی یکون دلالته علی المطلب لمقارنة حال أو سبق مقال خارج عن العقد، فإن الاعتماد علیه فی متفاهم (3) المتعاقدین - و إن کان من المجازات القریبة جدا - رجوع عما بنی علیه من عدم العبرة بغیر الأقوال فی إنشاء المقاصد و لذا لم یجوزوا العقد بالمعاطاة و لو مع سبق مقال أو اقتران حال تدل (4) علی إرادة البیع جزما و مما ذکرنا یظهر الإشکال فی الاقتصار علی المشترک اللفظی اتکالا علی القرینة الحالیة المعینة و کذا المشترک المعنوی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 149 و انظر جامع المقاصد 4: 207 - 208 و 12: 70.  
(2) کذا فی ف و مصححة ن و کذا فی ش لکن بدون لعل و فی سائر النسخ: و لعل الأولی أن یراد.  
(3) فی ف: تفاهم.  
(4) فی ص: یدل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 127\*\*\*\*\*  
و یمکن أن ینطبق علی ما ذکرنا الاستدلال المتقدم فی عبارة التذکرة بقوله قدس سره : لأن المخاطب لا یدری بم خوطب (1)، 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 (2) 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 (3) - 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 (4) 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 (5)، فلا بد من الاقتصار علی المتیقن.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة 119.  
(2) فی خ، م و ش: الجامع.  
(3) تقدم فی الوجه الأول من الوجوه الأربعة فی معنی قوله علیه السلام : إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام فی الصفحة 61.  
(4) شطب فی ف علی الوجه و کتب فوقه: التوجیه.  
(5) إیضاح الفوائد 3: 12. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 128\*\*\*\*\*  
و هو کلام لا محصل له عند من لاحظ فتاوی العلماء، فضلا عن الروایات المتکثرة الآتیة (1) 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 (2) 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 (3) لغة أو عرفا، لأنها بهذه العنوانات موارد للأحکام (4) الشرعیة التی لا تحصی و علی هذا، فالضابط: وجوب إیقاع العقد بإنشاء العناوین الدائرة فی لسان الشارع، إذ لو وقع بإنشاء غیرها، فإن کان (5) لا مع قصد تلک العناوین - کما لو لم تقصد المرأة إلا هبة نفسها أو إجارة نفسها مدة للاستمتاع (6) - لم یترتب علیه الآثار المحمولة فی الشریعة علی الزوجیة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ص و مصححة خ: الآتی.  
(2) فی غیر ش: کان.  
(3) فی ف: أو بما یرادفها.  
(4) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: الأحکام.  
(5) کذا فی ن و فی غیرها کانت.  
(6) کذا فی ف و فی غیرها: مدة الاستمتاع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 129\*\*\*\*\*  
الدائمة أو المنقطعة و إن کان (1) بقصد هذه العناوین دخلت فی الکنایة التی عرفت أن تجویزها رجوع إلی عدم اعتبار إفادة المقاصد بالأقوال. فما ذکره الفخر قدس سره (2) مؤید لما ذکرناه و استفدناه من کلام و الده قدس سره (3) و إلیه یشیر - أیضا - ما عن جامع المقاصد:  
من أن العقود متلقاة من الشارع، فلا ینعقد عقد بلفظ آخر لیس من جنسه (4) و ما عن المسالک: من أنه یجب الاقتصار فی العقود اللازمة علی الألفاظ المنقولة شرعا المعهودة لغة (5) و مراده من المنقولة (6) 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 (7) ثلاثة و عللها بورودها فی القرآن (8).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی مصححة ن و فی النسخ: کانت.  
(2) و هو قوله: کل عقد لازم وضع له الشارع صیغة مخصوصة المتقدم فی الصفحة 127.  
(3) یعنی کلامه فی التذکرة: لأن المخاطب لا یدری بم خوطب المتقدم فی الصفحة 127.  
(4) جامع المقاصد 7: 83.  
(5) المسالک 5: 172.  
(6) فی غیر ف: بالمنقولة.  
(7) کذا فی ش و فی ص: ثلاثة ألفاظ و فی سائر النسخ: ألفاظ ثلاثة.  
(8) کنز العرفان 2: 146. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 130\*\*\*\*\*  
و لا یخفی أن تعلیله هذا کالصریح فیما ذکرناه (1) : من تفسیر (2) توقیفیة العقود و أنها متلقاة من الشارع و وجوب الاقتصار علی المتیقن و من هذا الضابط تقدر علی تمییز (3) 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 (4) و منها (5) : لفظ شریت (6) لوضعه له، کما یظهر من المحکی عن بعض أهل اللغة (7)، بل قیل: لم یستعمل فی القرآن الکریم إلا فی البیع (8).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر الصفحة 127 - 129.  
(2) لم ترد تفسیر فی خ، م، ع و ص.  
(3) فی ف، خ، م و ع: تمیز.  
(4) کذا فی ف و مصححة ن و کذا فی ش مع زیادة به بعد البیع و فی سائر النسخ: لکن کثرة استعماله فی البیع وصلت إلی حد تغنیها عن القرینة.  
(5) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: و أما.  
(6) فی غیر ف و ش زیادة: فلا إشکال فی وقوع البیع به.  
(7) انظر الصحاح 6: 2391 و لسان العرب 7: 103 و القاموس المحیط 4: 347.  
(8) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 153. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 131\*\*\*\*\*  
و عن القاموس: شراه یشریه: ملکه (1) بالبیع و باعه، کاشتری (2) فیهما (3) ضد و عنه أیضا: کل من ترک شیئا و تمسک بغیره فقد اشتراه (4) و ربما یستشکل فیه: بقلة استعماله عرفا فی البیع و کونه محتاجا إلی القرینة المعینة و عدم نقل الإیجاب به فی الأخبار و کلام القدماء و لا یخلو عن وجه و منها: لفظ ملکت - بالتشدید - و الأکثر علی وقوع البیع به، بل ظاهر نکت الإرشاد الاتفاق، حیث قال: إنه لا یقع البیع بغیر اللفظ المتفق علیه ک بعت و ملکت (5) و یدل علیه (6) : ما سبق فی تعریف البیع، من أن التملیک بالعوض المنحل إلی مبادلة العین بالمال هو المرادف للبیع عرفا و لغة، کما صرح به فخر الدین، حیث قال: إن معنی بعت فی لغة العرب: ملکت غیری (7) و ما قیل (8) : من أن التملیک یستعمل فی الهبة بحیث لا یتبادر عند الإطلاق غیرها. فیه: أن الهبة إنما یفهم من تجرید اللفظ عن العوض،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: إذا ملکه.  
(2) کذا فی ن و المصدر و فی ش: کاشتراه و فی سائر النسخ: و اشتراه.  
(3) کذا فی ن و المصدر و فی سائر النسخ: فهما.  
(4) القاموس المحیط 4: 347 - 348، مادة: شری.  
(5) غایة المراد:  
80.  
(6) فی ف: علیها.  
(7) قاله فی شرح الإرشاد، علی ما حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 152.  
(8) قاله الشهید الثانی فی الروضة البهیة 3: 413. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 132\*\*\*\*\*  
لا من مادة التملیک، فهی مشترکة معنی بین ما یتضمن المقابلة و بین المجرد عنها، فإن اتصل بالکلام ذکر العوض أفاد المجموع المرکب - بمقتضی الوضع الترکیبی - البیع و إن تجرد عن ذکر العوض اقتضی تجریده الملکیة المجانیة و قد عرفت سابقا: أن تعریف البیع بذلک تعریف بمفهومه الحقیقی، فلو أراد منه الهبة المعوضة أو قصد المصالحة، بنی صحة العقد به علی صحة عقد بلفظ غیره مع النیة و یشهد لما ذکرنا قول فخر الدین فی شرح الإرشاد:  
إن معنی بعت فی لغة العرب ملکت غیری (1) و أما الإیجاب ب اشتریت، ففی مفتاح الکرامة: أنه قد یقال بصحته، کما هو الموجود فی بعض نسخ التذکرة و المنقول عنها فی نسختین من تعلیق الإرشاد (2). أقول: و قد یستظهر ذلک (3) من عبارة کل من عطف علی بعت و ملکت، شبههما أو ما یقوم مقامهما (4)، إذ إرادة خصوص لفظ شریت من هذا بعید جدا و حمله علی إرادة ما یقوم مقامهما فی اللغات الاخر للعاجز عن العربیة أبعد، فیتعین (5) إرادة ما یرادفهما لغة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم آنفا.  
(2) مفتاح الکرامة 4: 150.  
(3) لم ترد ذلک فی ف.  
(4) مثل العلامة فی التحریر 1: 164 و الشهید فی غایة المراد:  
80.  
(5) فی ف: فتعین. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 133\*\*\*\*\*  
أو عرفا، فیشمل شریت و اشتریت، لکن الإشکال المتقدم  
(1) فی شریت أولی بالجریان هنا، لأن شریت استعمل فی القرآن الکریم فی البیع، بل لم یستعمل فیه إلا فیه، بخلاف اشتریت و دفع (2) الإشکال فی تعیین المراد منه بقرینة تقدیمه الدال علی کونه إیجابا - إما بناء علی لزوم تقدیم الإیجاب علی القبول و إما لغلبة ذلک - غیر صحیح، لأن الاعتماد علی القرینة الغیر اللفظیة فی تعیین المراد من ألفاظ العقود قد عرفت ما فیه (3)، إلا أن یدعی أن ما ذکر سابقا من اعتبار الصراحة مختص بصراحة اللفظ من حیث دلالته علی خصوص العقد و تمیزه عما عداه من العقود و أما تمیز إیجاب عقد معین عن قبوله الراجع إلی تمیز البائع عن المشتری فلا یعتبر فیه الصراحة، بل یکفی استفادة المراد و لو بقرینة المقام أو غلبته (4) أو نحوهما (5) و فیه إشکال.

ألفاظ القبول

ألفاظ القبول  
و أما القبول، فلا ینبغی الإشکال فی وقوعه بلفظ قبلت و رضیت و اشتریت و شریت و ابتعت و تملکت و ملکت مخففا.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة المتقدمة بقوله: و ربما یستشکل فیه بقلة استعماله عرفا فی البیع.  
(2) کلمة دفع من ش و مصححة ن.  
(3) أشار بذلک إلی ما ذکره فی الصفحة 126 من قوله: فإن الاعتماد علیه فی متفاهم المتعاقدین رجوع عما بنی علیه …  
(4) فی ف: بغلبته.  
(5) فی ف، ن و ش: و نحوها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 134\*\*\*\*\*  
و أما بعت، فلم ینقل إلا من الجامع (1)، مع أن المحکی عن جماعة من أهل اللغة: اشتراکه بین البیع و الشراء (2) و لعل الإشکال فیه کإشکال اشتریت فی الإیجاب و اعلم أن المحکی عن نهایة الإحکام و المسالک: أن الأصل فی القبول قبلت و غیره بدل، لأن القبول علی الحقیقة مما لا یمکن به الابتداء (3) و الابتداء بنحو اشتریت و ابتعت ممکن و سیأتی توضیح ذلک فی اشتراط تقدیم الإیجاب (4). ثم إن فی انعقاد القبول بلفظ الإمضاء و الإجازة و الإنفاذ و شبهه‌ا، وجهین.  
فرع: لو أوقعا العقد بالألفاظ المشترکة ثم اختلفا:  
لو أوقعا العقد بالألفاظ المشترکة بین الإیجاب و القبول، ثم اختلفا فی تعیین الموجب و القابل - إما بناء علی جواز تقدیم القبول و إما من جهة اختلافهما فی المتقدم - فلا یبعد الحکم بالتحالف، ثم عدم ترتب الآثار المختصة بکل من البیع و الاشتراء علی واحد منهما.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) نقله عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 152، لکن الموجود فی الجامع: ابتعت، انظر الجامع للشرائع: 246.  
(2) انظر الصحاح 3: 1189 و المصباح المنیر: 69 و القاموس 3: 8، مادة: بیع.  
(3) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 153 و انظر نهایة الإحکام 2: 448 و المسالک 3: 154.  
(4) یأتی فی الصفحة 143 و 148. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 135\*\*\*\*\*

مسألة (1) : هل تعتبر العربیة فی العقد؟

مسألة (1) : هل تعتبر العربیة فی العقد:  
المحکی عن جماعة، منهم:  
السید عمید الدین (1) و الفاضل المقداد (2) و المحقق (3) و الشهید (4) 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 (5). 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) \*\*\*\*\*  
(1) حکاه عنه الشهید فی حواشیه، علی ما فی مفتاح الکرامة 4: 162.  
(2) التنقیح الرائع 2: 184 و کنز العرفان 2: 72.  
(3) جامع المقاصد 4: 59.  
(4) الروضة البهیة 3: 225.  
(5) فی غیر ف زیادة: مع التمکن من العربی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 136\*\*\*\*\*  
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 (1) و التوکیل (2) و لعله لعدم معنی صحیح فی الأول إلا البیع، بخلاف التجویز (3)، 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 (4) عربیة جمیع أجزاء الإیجاب و القبول، کالثمن و المثمن، أم یکفی عربیة الصیغة الدالة علی إنشاء الإیجاب و القبول، حتی لو (5) قال: بعتک این کتاب را به ده درهم کفی؟ الأقوی (6) 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 (7)، لکن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: العلم.  
(2) حکاه الشهید عن فخر الدین علی ما فی مفتاح الکرامة 4: 163.  
(3) فی ف: بخلاف الثانی.  
(4) فی ف: هل یعتبر.  
(5) لم ترد لو فی النسخ، إلا أنها زیدت فی ش و ص تصحیحا.  
(6) فی غیر ف: و الأقوی.  
(7) فی غیر ش: الأول، إلا أنه صحح فی بعضها بما فی المتن و الظاهر أن الکلمة وردت فی النسخة الأصلیة 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 غایة الآمال: 239 و شرح الشهیدی (هدایة الطالب) : 191. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 137\*\*\*\*\*  
الشهید رحمه الله فی غایة المراد - فی مسألة تقدیم القبول - نص علی وجوب ذکر العوضین فی الإیجاب (1). ثم إنه هل یعتبر کون المتکلم عالما تفصیلا بمعنی اللفظ، بأن یکون فارقا بین معنی بعت و أبیع و أنا بائع، أو یکفی مجرد علمه بأن هذا اللفظ یستعمل فی لغة العرب لإنشاء البیع؟ الظاهر هو الأول، لأن عربیة الکلام لیست باقتضاء نفس الکلام، بل بقصد (2) 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 (3) معرفة 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 (4) و لذا نص بعض (5) علی عدمه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر غایة المراد:  
80.  
(2) کذا فی ن، خ و م و فی سائر النسخ: یقصد.  
(3) فی غیر ش و مصححة ص: یکتفی.  
(4) فی ف: فی تعیینه نظرا.  
(5) لم نعثر علیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 138\*\*\*\*\*

مسألة (2) : هل تعتبر الماضویة فی العقد؟

مسألة (2) : هل تعتبر الماضویة فی العقد؟  
المشهور - کما عن غیر واحد (1) - : اشتراط الماضویة، بل فی التذکرة: الإجماع علی عدم وقوعه بلفظ أبیعک أو اشتر منی (2) 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 (3) : عدم اعتبارها و لعله لإطلاق البیع و التجارة و عموم العقود و ما دل فی بیع الآبق (4) و اللبن فی الضرع (5) : من الإیجاب بلفظ المضارع و فحوی ما دل علیه  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) منهم المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 145 و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع 3: 49 و السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 162.  
(2) فی التذکرة: أشتری بدل اشتر منی، انظر التذکرة 1: 462.  
(3) حکاه عنهما العلامة فی المختلف 5: 53. أما الکامل فلا یوجد لدینا و أما المهذب فلم نقف فیه علی ما یدل علی المطلب.  
(4) انظر الوسائل 12: 262، الباب 11 من أبواب أحکام العقد.  
(5) الوسائل 12: 259، الباب 8 من أبواب أحکام العقد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 139\*\*\*\*\*  
فی النکاح (1) و لا یخلو هذا من قوة لو فرض صراحة المضارع فی الإنشاء علی وجه لا یحتاج إلی قرینة المقام، فتأمل.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر الوسائل 14: 197، الباب الأول من أبواب عقد النکاح، الحدیث 10 و 466، الباب 18 من أبواب المتعة و غیرهما من الأبواب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 140\*\*\*\*\*

مسألة (3) : هل یعتبر تقدیم الإیجاب علی القبول؟

مسألة (3) : هل یعتبر تقدیم الإیجاب علی القبول؟  
الأشهر - کما قیل (1) - : لزوم تقدیم الإیجاب علی القبول و به صرح فی الخلاف (2) و الوسیلة (3) و السرائر (4) و التذکرة (5)، کما عن الإیضاح (6) و جامع المقاصد (7) و لعله للأصل (8) بعد حمل آیة وجوب الوفاء (9) علی العقود المتعارفة، کإطلاق البیع و التجارة فی الکتاب و السنة و زاد بعضهم:  
أن القبول فرع الإیجاب فلا یتقدم علیه و أنه تابع  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) قاله العلامة فی المختلف 5: 52.  
(2) الخلاف 3: 39، کتاب البیوع، المسألة 56.  
(3) الوسیلة: 237.  
(4) السرائر 2: 243.  
(5) التذکرة 1: 462.  
(6) إیضاح الفوائد 1: 413.  
(7) جامع المقاصد 4: 60.  
(8) کذا فی ف و فی غیرها: الأصل.  
(9) و هی قوله تعالی: \* (أوفوا بالعقود) \*، المائدة: 1. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 141\*\*\*\*\*  
له فلا یصح تقدمه علیه (1) و حکی فی (2) غایة المراد عن الخلاف: الإجماع علیه (3) و لیس فی الخلاف فی هذه المسألة إلا أن البیع مع تقدیم (4) الإیجاب متفق علیه فیؤخذ به، فراجع (5). خلافا للشیخ فی المبسوط فی باب النکاح و إن وافق الخلاف فی البیع (6) إلا أنه عدل عنه فی باب النکاح، بل ظاهر کلامه عدم الخلاف فی صحته بین الإمامیة، حیث إنه - بعد ما ذکر أن تقدیم القبول بلفظ الأمر فی النکاح بأن یقول الرجل: زوجنی فلانة جائز بلا خلاف - قال: أما البیع، فإنه إذا قال: بعنیها فقال: بعتکها صح عندنا و عند قوم من المخالفین و قال قوم منهم:  
لا یصح حتی یسبق الإیجاب (7)، انتهی و کیف کان، فنسبة القول الأول إلی المبسوط مستند إلی کلامه فی باب البیع و أما فی باب النکاح فکلامه صریح فی جواز التقدیم،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) ذکره المحقق الثانی و قال: فإن القبول مبنی علی الإیجاب، انظر جامع المقاصد 4: 60.  
(2) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: عن، إلا أنه صحح فی بعضها بما فی المتن.  
(3) غایة المراد:  
80.  
(4) فی ف: تقدم.  
(5) الخلاف 3: 39، کتاب البیوع، المسألة 56.  
(6) المبسوط 2: 87.  
(7) المبسوط 4: 194. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 142\*\*\*\*\*  
کالمحقق رحمه الله فی الشرائع (1) و العلامة فی التحریر (2) و الشهیدین فی بعض کتبهما (3) و جماعة ممن تأخر عنهما (4)، 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 (5) صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم - إلی أن قال - : فإذا قالت: نعم فهی امرأتک و أنت أولی الناس بها (6) و روایة سهل الساعدی المشهورة فی کتب الفریقین - کما قیل (7) - المشتملة علی تقدیم القبول من الزوج بلفظ زوجنیها (8).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الشرائع 2: 13.  
(2) التحریر 1: 164.  
(3) الشهید الأول فی الدروس 3: 191 و اللمعة: 109 و الشهید الثانی فی المسالک 3: 154 و حاشیة الشرائع (مخطوط) : 271.  
(4) منهم المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 8: 145 و المحقق السبزواری فی الکفایة: 89 و المحدث البحرانی فی الحدائق 18: 349 و صاحب الجواهر فی الجواهر 22: 254 و غیرهم.  
(5) فی ف: رسوله و فی المصدر: نبیه.  
(6) الوسائل 14: 466، الباب 18 من أبواب المتعة، الحدیث الأول.  
(7) قاله الشهید الثانی فی المسالک 7: 89 و السید الطباطبائی فی الریاض 2: 69.  
(8) عوالی اللآلی 2: 263، الحدیث 8 و سنن البیهقی 7: 242، باب النکاح علی تعلیم القرآن و انظر الکافی 5: 380، الحدیث 5 و التهذیب 7: 354، الحدیث 1444. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 143\*\*\*\*\*  
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 (1) فی صدر المسألة (2)، بل المحکی عن المیسیة (3) و المسالک (4) و مجمع الفائدة (5) : أنه لا خلاف فی عدم جواز تقدیم لفظ قبلت و هو المحکی عن نهایة الإحکام و کشف اللثام فی باب النکاح (6) و قد اعترف به غیر واحد من متأخری المتأخرین (7) أیضا، بل المحکی هناک عن ظاهر التذکرة: الإجماع علیه (8) و یدل علیه - مضافا إلی ما ذکر و إلی کونه خلاف المتعارف من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و فی ش: لما عرفت و فی سائر النسخ: لمن عرفت.  
(2) راجع الصفحة 140 - 141.  
(3) لا یوجد لدینا و حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 165.  
(4) المسالک 3: 154.  
(5) مجمع الفائدة 8: 146.  
(6) حکی ذلک عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 165 و انظر نهایة الإحکام 2: 448 و کشف اللثام 2: 12.  
(7) منهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 165 و السید المجاهد فی المناهل: 272.  
(8) 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 2: 583. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 144\*\*\*\*\*  
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 (1) مجرد الرضا بالإیجاب حتی یقال: إن الرضا بشیء لا یستلزم تحققه قبله (2)، 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 (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد عبارة الذی هو رکن للعقد فی ف.  
(2) 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.  
(3) کذا فی ف و فی غیرها: فرع الإیجاب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 145\*\*\*\*\*  
مقام الإنشاء: أنا راض بما تعطینی و قابل لما تمنحنی فهو متناول، قدم إنشاءه أو أخر (1)، فعلی هذا یصح تقدیم القبول و لو بلفظ قبلت و رضیت إن لم یقم إجماع علی خلافه (2)، انتهی و وجه الفساد:  
ما عرفت سابقا (3) 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 (4) حتی یحتاج إلی توضیحه بما ذکره من المثال، بل المراد الرضا الذی یعد قبولا و (5) رکنا فی العقد و مما ذکرنا یظهر الوجه فی المنع عن تقدیم (6) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف زیادة: قال.  
(2) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 165، لکن إلی کلمة أو أخر، ثم قال: و هذا قد ذکره الاستاذ دام ظله.  
(3) فی الصفحة السابقة.  
(4) فی ش: أولا قبل الرضا به و یظهر من شرحی المامقانی و الشهیدی أن الموجود فی نسختیهما هو ما أثبتناه، انظر غایة الآمال: 245 و هدایة الطالب: 193.  
(5) لم ترد قبولا و فی ف و ش و شطب علیها فی ن.  
(6) کذا فی ش و فی غیرها: تقدم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 146\*\*\*\*\*  
و أما ما یظهر من المبسوط من الاتفاق - هنا - علی الصحة به (1)، فموهون بما ستعرف من مصیر الأکثر علی خلافه و أما فحوی جوازه فی النکاح، ففیها - بعد الإغماض عن حکم الأصل، بناء علی منع دلالة روایة سهل (2) علی کون لفظ الأمر هو القبول، لاحتمال تحقق القبول بعد إیجاب النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و یؤیده أنه لولاه یلزم الفصل الطویل بین الإیجاب و القبول - منع الفحوی و قصور دلالة روایة أبان (3)، من حیث اشتمالها علی کفایة قول المرأة: نعم فی الإیجاب. ثم اعلم:  
أن فی صحة تقدیم القبول بلفظ الأمر اختلافا کثیرا بین کلمات الأصحاب، فقال فی المبسوط: إن قال: بعنیها بألف فقال: بعتک، صح و الأقوی عندی أنه لا یصح حتی یقول المشتری بعد ذلک: اشتریت (4) و اختار ذلک فی الخلاف (5) و صرح به فی الغنیة، فقال: و اعتبرنا حصول الإیجاب من البائع و القبول من المشتری، حذرا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتری و هو أن یقول: بعنیه بألف، فیقول: بعتک فإنه لا ینعقد حتی یقول المشتری بعد ذلک: اشتریت أو قبلت (6) و صرح به  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 4: 194 و قد تقدم فی الصفحة 141.  
(2) تقدمت الإشارة إلیها فی الصفحة 142.  
(3) تقدمت فی الصفحة 142.  
(4) المبسوط 2: 87.  
(5) الخلاف 3: 39، کتاب البیوع، المسألة 56.  
(6) الغنیة: 214. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 147\*\*\*\*\*  
أیضا فی السرائر (1) و الوسیلة (2) و عن جامع المقاصد:  
أن ظاهرهم أن هذا الحکم اتفاقی (3) و حکی الإجماع أیضا (4) عن ظاهر الغنیة أو صریحها (5) و عن المسالک: المشهور (6)، بل قیل: إن هذا الحکم ظاهر کل من اشترط الإیجاب و القبول (7) و مع ذلک کله، فقد صرح الشیخ فی المبسوط - فی باب النکاح - : بجواز التقدیم بلفظ الأمر بالبیع و نسبته إلینا مشعر (8) - بقرینة السیاق - إلی عدم الخلاف فیه بیننا، فقال: إذا تعاقدا، فإن تقدم الإیجاب علی القبول فقال: زوجتک  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) السرائر 2: 249 - 250.  
(2) لم نقف فی الوسیلة علی هذا التفصیل و لکن عد فیها من شرائط الصحة: تقدیم الإیجاب علی القبول، انظر الوسیلة: 237، نعم صرح بذلک العلامة فی نهایة الإحکام 2: 449 و لعل التشابه بین رمز الوسیلة له و رمز النهایة یه صار منشأ لاشتباه النساخ و یؤید هذا الاحتمال تأخیر ذکرها عن السرائر.  
(3) جامع المقاصد 4: 59.  
(4) وردت أیضا فی ع، ص و ش بعد عبارة ظاهر الغنیة.  
(5) الغنیة: 214 و التردید من السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 161.  
(6) المسالک 3: 153.  
(7) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 161 و فیه: … الإیجاب و القبول و الماضویة فیهما.  
(8) کذا فی ش و فی غیرها: مشعرا و فی مصححة ص: و نسبه إلینا مشعرا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 148\*\*\*\*\*  
فقال: قبلت التزویج صح و کذا إذا تقدم الإیجاب علی القبول فی البیع صح بلا خلاف و أما إن تأخر الإیجاب و سبق القبول، فإن کان فی النکاح فقال الزوج: زوجنیها فقال: زوجتکها صح و إن لم یعد الزوج القبول، بلا خلاف، لخبر الساعدی: قال (1) : زوجنیها یا رسول الله، فقال: زوجتکها بما معک من القرآن (2)، فتقدم (3) القبول و تأخر الإیجاب و إن کان هذا فی البیع فقال: بعنیها فقال: بعتکها صح عندنا و عند قوم من المخالفین و قال قوم منهم (4) : لا یصح حتی یسبق الإیجاب (5)، انتهی و حکی جواز التقدیم بهذا اللفظ عن القاضی فی الکامل (6)، بل یمکن نسبة هذا الحکم إلی کل من جوز تقدیم القبول علی الإیجاب بقول مطلق و تمسک له فی النکاح بروایة سهل الساعدی المعبر فیها عن القبول بطلب التزویج، إلا أن المحقق رحمه الله مع تصریحه فی البیع بعدم کفایة الاستیجاب و الإیجاب صرح بجواز تقدیم القبول علی الإیجاب (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش: قال الرجل.  
(2) انظر عوالی اللآلی 2: 263، الحدیث 8 و سنن البیهقی 7: 242، باب النکاح علی تعلیم القرآن.  
(3) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: فقدم.  
(4) انظر المغنی، لابن قدامة 3: 561 و المجموع 9: 198.  
(5) المبسوط 4: 194.  
(6) حکاه عنه العلامة فی المختلف 5: 53.  
(7) الشرائع 2: 13. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 149\*\*\*\*\*  
و ذکر العلامة قدس سره الاستیجاب و الإیجاب و جعله خارجا عن قید اعتبار الإیجاب و القبول کالمعاطاة و جزم بعدم کفایته، مع أنه تردد فی اعتبار تقدیم القبول (1) و کیف کان، فقد عرفت (2) أن الأقوی المنع فی البیع، لما عرفت، بل لو قلنا بکفایة التقدیم بلفظ قبلت یمکن المنع هنا، بناء علی اعتبار الماضویة فیما دل علی القبول. ثم إن هذا کله بناء علی المذهب المشهور بین الأصحاب: من عدم کفایة مطلق اللفظ فی اللزوم و عدم القول بکفایة مطلق الصیغة فی الملک و أما علی ما قویناه (3) سابقا فی مسألة المعاطاة: من أن البیع العرفی موجب للملک و أن الأصل فی الملک اللزوم (4)، فاللازم الحکم باللزوم فی کل مورد لم یقم إجماع علی عدم اللزوم و هو ما إذا خلت المعاملة عن الإنشاء باللفظ رأسا، أو کان اللفظ المنشأ به المعاملة مما قام الإجماع علی عدم إفادتها اللزوم (5) و أما فی غیر ذلک فالأصل اللزوم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد 1: 123.  
(2) فی الصفحة 145.  
(3) فی نسخة بدل ن، خ، م، ع و ش: اخترناه.  
(4) راجع الصفحة 40 و 96.  
(5) فی غیر ف و ش زیادة: و هو ما إذا خلت المعاملة عن الإنشاء و فی ن، خ، م و ع کتب علیها: نسخة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 150\*\*\*\*\*  
و قد عرفت أن القبول علی وجه طلب البیع قد صرح فی (1) المبسوط بصحته، بل یظهر منه عدم الخلاف فیه بیننا و حکی عن الکامل أیضا (2)، فتأمل و إن کان التقدیم بلفظ اشتریت أو (3) ابتعت أو تملکت أو ملکت هذا بکذا فالأقوی جوازه، لأنه أنشأ ملکیته للمبیع بإزاء ماله عوضا، ففی الحقیقة أنشأ المعاوضة کالبائع (4) إلا أن البائع ینشیء ملکیة ماله لصاحبه بإزاء مال صاحبه و المشتری ینشیء ملکیة مال صاحبه لنفسه بإزاء ماله، ففی الحقیقة کل منهما یخرج ماله إلی صاحبه و یدخل مال صاحبه فی ملکه، إلا أن الإدخال فی الإیجاب مفهوم من ذکر العوض و فی القبول مفهوم من نفس الفعل و الإخراج بالعکس و حینئذ فلیس فی حقیقة الاشتراء - من حیث هو - معنی القبول، لکنه لما کان الغالب وقوعه عقیب الإیجاب و إنشاء انتقال مال البائع إلی نفسه إذا وقع عقیب نقله (5) إلیه یوجب تحقق المطاوعة و مفهوم القبول، اطلق علیه القبول و هذا المعنی مفقود فی الإیجاب المتأخر، لأن المشتری إنما ینقل ماله إلی البائع بالالتزام الحاصل من جعل ماله عوضا و البائع إنما ینشیء انتقال المثمن (6) إلیه کذلک، لا بمدلول الصیغة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد فی فی غیر ش.  
(2) کما تقدم فی الصفحة 148.  
(3) فی ش بدل أو: و.  
(4) فی ف: کالتبایع.  
(5) فی ف، ن و خ زیادة: له.  
(6) کذا فی ف و فی سائر النسخ: الثمن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 151\*\*\*\*\*  
و قد صرح فی النهایة و المسالک - علی ما حکی (1) - : بأن اشتریت لیس قبولا حقیقة و إنما هو بدل و أن الأصل فی القبول قبلت، لأن القبول فی الحقیقة ما لا یمکن الابتداء به و لفظ اشتریت یجوز الابتداء به و مرادهما (2) : أنه بنفسه لا یکون قبولا، فلا ینافی ما ذکرنا من تحقق مفهوم القبول فیه إذا وقع عقیب تملیک البائع، کما أن رضیت بالبیع لیس فیه إنشاء لنقل ماله إلی البائع إلا إذا وقع متأخرا و لذا منعنا عن تقدیمه. فکل من رضیت و اشتریت بالنسبة إلی إفادة نقل المال و مطاوعة البیع عند التقدم و التأخر متعاکسان. فإن قلت: إن الإجماع علی اعتبار القبول فی العقد یوجب تأخیر قوله (3) : اشتریت حتی یقع قبولا، لأن إنشاء مالکیته لمال الغیر إذا وقع عقیب تملیک الغیر له یتحقق فیه معنی الانتقال و قبول الأثر، فیکون اشتریت متأخرا التزاما بالأثر عقیب إنشاء التأثیر من البائع، بخلاف ما لو تقدم، فإن مجرد إنشاء المالکیة لمال لا یوجب تحقق مفهوم القبول، کما لو نوی تملک (4) المباحات أو اللقطة، فإنه لا قبول فیه رأسا.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 4: 153 و انظر نهایة الإحکام 2: 448 و المسالک 3: 154.  
(2) فی ف: مرادهم.  
(3) فی ف: قول و فی خ: قبوله.  
(4) فی ف: ملک. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 152\*\*\*\*\*  
قلت: المسلم من الإجماع هو اعتبار القبول من المشتری بالمعنی الشامل للرضا بالإیجاب و أما وجوب تحقق مفهوم القبول المتضمن للمطاوعة و قبول الأثر، فلا. فقد (1) تبین من جمیع ذلک: أن إنشاء القبول لا بد أن یکون جامعا لتضمن إنشاء النقل و للرضا بإنشاء البائع - تقدم أو تأخر - و لا یعتبر إنشاء انفعال نقل البائع. فقد تحصل مما ذکرناه: صحة تقدیم القبول إذا کان بلفظ اشتریت وفاقا لمن عرفت (2)، بل هو ظاهر إطلاق الشیخ فی الخلاف، حیث إنه لم یتعرض إلا للمنع عن الانعقاد بالاستیجاب و الإیجاب (3) و قد عرفت (4) عدم الملازمة بین المنع عنه و المنع عن تقدیم مثل اشتریت و کذا السید فی الغنیة، حیث أطلق اعتبار الإیجاب و القبول و احترز بذلک عن انعقاده بالمعاطاة و بالاستیجاب و الإیجاب (5) و کذا ظاهر إطلاق الحلبی فی الکافی، حیث لم یذکر تقدیم الإیجاب من شروط الانعقاد (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: وقد.  
(2) فی الصفحة السابقة.  
(3) الخلاف 3: 39، کتاب البیوع، المسألة 56.  
(4) انظر الصفحة 148 - 149.  
(5) الغنیة: 214.  
(6) انظر الکافی فی الفقه: 352 (فصل فی عقد البیع). (\*)  
\*\*\*\*\*ص 153\*\*\*\*\*  
و الحاصل: أن المصرح بذلک - فی ما وجدت من القدماء - الحلی (1) و ابن حمزة (2)، فمن التعجب بعد ذلک حکایة الإجماع عن الخلاف (3) علی (4) تقدیم الإیجاب، مع أنه لم یزد علی الاستدلال لعدم (5) کفایة الاستیجاب و الإیجاب (6) بأن ما عداه مجمع علی صحته و لیس علی صحته دلیل (7) و لعمری أن مثل هذا مما یوهن الاعتماد علی الإجماع المنقول و قد نبهنا علی أمثال ذلک فی مواردها. نعم، یشکل الأمر بأن المعهود المتعارف من الصیغة تقدیم الإیجاب و لا فرق بین المتعارف هنا و بینه فی المسألة الآتیة و هو الوصل بین الإیجاب و القبول، فالحکم لا یخلو عن شوب الإشکال. ثم إن ما ذکرنا جار فی کل قبول یؤدی بإنشاء مستقل کالإجارة التی یؤدی قبولها بلفظ تملکت منک منفعة کذا أو ملکت و النکاح  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) السرائر 2: 243، هکذا وردت الکلمة فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: الحلبی بدل الحلی و هو سهو أو تصحیف، فإنه قد تقدم آنفا: أن الحلبی أطلق و لم یذکر تقدیم الإیجاب.  
(2) الوسیلة: 237.  
(3) حکاه عنه الشهید الأول فی غایة المراد:  
80، کما تقدم فی صدر المسألة و الشهید الثانی فی المسالک 3: 153.  
(4) فی ص زیادة: لزوم.  
(5) کذا فی ش و فی سائر النسخ: بعدم.  
(6) کذا فی النسخ و الظاهر سقوط کلمة: إلا.  
(7) انظر الخلاف 3: 40، کتاب البیوع، ذیل المسألة 56. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 154\*\*\*\*\*  
الذی یؤدی قبوله (1) بلفظ أنکحت (2) و تزوجت و أما ما لا إنشاء فی قبوله إلا قبلت أو ما یتضمنه ک ارتهنت فقد یقال بجواز تقدیم القبول فیه، إذ لا التزام فی قبوله بشیء (3) کما کان فی قبول البیع التزام (4) بنقل ماله إلی البائع، بل لا ینشیء به معنی غیر الرضا بفعل الموجب و قد تقدم (5) أن الرضا یجوز تعلقه بأمر مترقب (6) کما یجوز تعلقه بأمر محقق، فیجوز أن یقول: رضیت برهنک هذا عندی فیقول: رهنت و التحقیق: عدم الجواز، لأن اعتبار القبول فیه من جهة تحقق عنوان المرتهن و لا یخفی أنه لا یصدق الارتهان علی قبول الشخص إلا بعد تحقق الرهن، لأن الإیجاب إنشاء للفعل و القبول إنشاء للانفعال (7) و کذا القول (8) فی الهبة و القرض، فإنه لا یحصل من إنشاء القبول  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی غیر ش: قبولها.  
(2) کذا فی ف و فی سائر النسخ: نکحت.  
(3) کذا فی ف و فی سائر النسخ: لشیء.  
(4) کذا فی ش و فی سائر النسخ: التزاما.  
(5) تقدم فی الصفحة 144.  
(6) فی ف: مستقبل.  
(7) فی نسخة بدل خ، م، ع و ش: لأن الإیجاب إنشاء للنقل و القبول إنشاء للانتقال.  
(8) فی خ، ص و مصححة ع: القبول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 155\*\*\*\*\*  
فیهما (1) التزام بشیء و إنما یحصل به الرضا بفعل الموجب و نحوها (2) قبول المصالحة المتضمنة للإسقاط أو التملیک بغیر عوض و أما المصالحة المشتملة علی المعاوضة، فلما کان ابتداء الالتزام بها جائزا من الطرفین و کان نسبتها إلیهما (3) علی وجه سواء و لیس الالتزام (4) الحاصل من أحدهما 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 العقد من إیجابین و تحقق من جمیع ذلک: أن تقدیم القبول فی الصلح أیضا غیر جائز، إذ لا قبول فیه بغیر لفظ قبلت و رضیت و قد عرفت (5) أن قبلت و رضیت مع التقدیم لا یدل علی إنشاء لنقل العوض فی الحال. فتلخص مما ذکرنا: أن القبول فی العقود علی أقسام (6) :  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ش و مصححة ن و ص و فی غیرها: فیها.  
(2) فی ص: نحوهما.  
(3) فی ف: إلیها.  
(4) فی ف: و کان الالتزام.  
(5) فی الصفحة 143 - 144.  
(6) فی خ، م، ع و ص: ثلاثة أقسام، إلا أن ثلاثة محیت فی ن تصحیحا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 156\*\*\*\*\*  
لأنه إما أن یکون التزاما بشیء من القابل، کنقل مال عنه أو زوجیة و إما أن لا یکون فیه سوی الرضا بالإیجاب و الأول علی قسمین: لأن الالتزام الحاصل من القابل، إما أن یکون نظیر الالتزام الحاصل من الموجب کالمصالحة، أو متغایرا کالاشتراء و الثانی أیضا علی قسمین: لأنه إما أن یعتبر فیه عنوان المطاوعة کالارتهان و الاتهاب و الاقتراض (1) 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 (2) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: الإقراض.  
(2) فی ش: فکل. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 157\*\*\*\*\*  
و من جملة شروط العقد:  
الموالاة بین إیجابه و قبوله ذکره الشیخ فی المبسوط فی باب الخلع (1)، ثم العلامة (2) و الشهیدان (3) و المحقق الثانی (4) و الشیخ المقداد (5). قال الشهید فی القواعد:  
الموالاة معتبرة فی العقد و نحوه و هی مأخوذة من اعتبار الاتصال بین الاستثناء (6) و المستثنی منه و قال (7) بعض العامة: لا یضر قول الزوج بعد الإیجاب: الحمد لله و الصلاة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 4: 362.  
(2) القواعد 2: 4 و 80، فی النکاح و الخلع.  
(3) أما الشهید الأول فقد صرح بذلک فی کتاب الوقف من الدروس 2: 264 و قال فی کتاب البیع منه: و لا یقدح تخلل آن أو تنفس أو سعال، الدروس 3: 191 و أما الشهید الثانی فقد صرح بذلک فی الهبة و الخلع من المسالک، انظر المسالک 6: 9 و 9: 384.  
(4) رسائل المحقق الکرکی 1: 201، فی الخلع و جامع المقاصد 4: 59، فی البیع.  
(5) التنقیح الرائع 2: 24.  
(6) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: المستثنی.  
(7) فی غیر ش: فقال. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 158\*\*\*\*\*  
علی رسول الله، قبلت نکاحها (1) و منه: الفوریة فی استتابة المرتد، فیعتبر فی الحال و قیل (2) : إلی ثلاثة أیام و منه: السکوت فی أثناء الأذان، فإن کان کثیرا أبطله و منه: السکوت الطویل فی أثناء القراءة أو قراءة غیرها (3) 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 (4) أنه تکرار و الموالاة فی سنة التعریف، فلو رجع فی أثناء المدة استؤنفت (5) لیتوالی (6)، انتهی (7). 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) \*\*\*\*\*  
(1) قاله النووی، انظر المجموع 17: 307.  
(2) قاله العلامة فی الإرشاد 2: 189.  
(3) فی المصدر زیادة: خلالها.  
(4) فی ف: لا یصدق.  
(5) فی ف: استأنف و فی المصدر: استؤنف.  
(6) القواعد و الفوائد 1: 234، القاعدة 73.  
(7) لم ترد انتهی فی ف و م. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 159\*\*\*\*\*  
بنفس المتعاقدین بمنزلة (1) کلام واحد مرتبط بعضه ببعض، فیقدح تخلل الفصل المخل بهیئته الاتصالیة و لذا لا یصدق التعاقد (2) إذا کان الفصل مفرطا فی الطول کسنة أو أزید و انضباط ذلک إنما یکون بالعرف، فهو فی کل أمر بحسبه، فیجوز الفصل بین کل من الإیجاب و القبول بما لا یجوز بین کلمات کل واحد (3) منهما و یجوز الفصل (4) بین الکلمات بما لا یجوز بین الحروف، کما فی الأذان و القراءة و ما ذکره حسن لو کان حکم الملک و اللزوم فی المعاملة منوطا بصدق العقد عرفا، کما هو مقتضی التمسک بآیة الوفاء بالعقود (5) و بإطلاق کلمات الأصحاب فی اعتبار العقد فی اللزوم بل الملک، أما لو کان منوطا بصدق البیع أو (6) التجارة عن تراض فلا یضره عدم صدق العقد و أما جعل المأخذ فی ذلک اعتبار الاتصال بین الاستثناء و المستثنی منه، فلأنه منشأ الانتقال إلی هذه القاعدة، فإن أکثر الکلیات إنما یلتفت إلیها من التأمل فی مورد خاص و قد صرح فی القواعد  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد بمنزلة فی ف.  
(2) کذا فی ف و فی غیرها: المعاقدة.  
(3) لم ترد واحد فی ف.  
(4) لم ترد الفصل فی ن، م و ش و وردت فی ص و نسخة بدل خ و ع بعد الکلمات و ما أثبتناه مطابق ل ف.  
(5) المائدة: 1.  
(6) فی ف بدل أو: و. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 160\*\*\*\*\*  
مکررا بکون الأصل فی هذه القاعدة کذا (1) 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 الموالاة بین أجزاء الکلام، ثم تعدی منه إلی سائر الامور المرتبطة بالکلام لفظا أو معنی، أو من حیث صدق عنوان خاص علیه، لکونه (2) عقدا أو قراءة أو أذانا و نحو ذلک. ثم فی تطبیق بعضها علی ما ذکره خفاء، کمسألة توبة المرتد، فإن غایة ما یمکن أن یقال فی توجیهه: إن المطلوب فی الإسلام الاستمرار، فإذا انقطع فلا بد من إعادته فی أقرب الأوقات و أما مسألة الجمعة، فلأن هیئة الاجتماع فی جمیع أحوال الصلاة من القیام و الرکوع و السجود مطلوبة، فیقدح الإخلال بها و للتأمل فی هذه الفروع و فی صحة تفریعها علی الأصل المذکور مجال.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) منها ما أفاده فی القاعدة المشار إلیها آنفا من قوله: و هی مأخوذة من اعتبار الاتصال بین الاستثناء و المستثنی منه و منها قوله فی القاعدة 80 (الصفحة 243) : و هو مأخوذ من قاعدة المقتضی فی اصول الفقه و منها قوله فی القاعدة 86 (الصفحة 270) : لعلهما مأخوذان من قاعدة جواز النسخ قبل الفعل و منها قوله فی القاعدة 105 (الصفحة 308) : و أصله الأخذ بالاحتیاط غالبا.  
(2) فی ص: ککونه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 161\*\*\*\*\*  
ثم إن المعیار فی الموالاة موکول إلی العرف، کما فی الصلاة و القراءة و الأذان و نحوها و یظهر من روایة سهل الساعدی - المتقدمة (1) فی مسألة تقدیم القبول - جواز الفصل بین الإیجاب و القبول بکلام طویل أجنبی، بناء علی ما فهمه الجماعة من أن القبول فیها قول ذلک الصحابی: زوجنیها و الإیجاب قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بعد فصل طویل: زوجتکها بما معک من القرآن و لعل هذا موهن آخر للروایة، فافهم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) راجع الصفحة 142 و 148. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 162\*\*\*\*\*  
و من جملة الشرائط التی ذکرها جماعة: التنجیز فی العقد بأن لا یکون معلقا علی شیء بأداة الشرط، بأن یقصد المتعاقدان انعقاد المعاملة فی صورة وجود ذلک الشیء، لا فی غیرها و ممن صرح بذلک: الشیخ (1) و الحلی (2) و العلامة (3) و جمیع من تأخر عنه، کالشهیدین (4) و المحقق الثانی (5) و غیرهم (6) قدس الله تعالی أرواحهم و عن فخر الدین - فی شرح الإرشاد فی باب الوکالة - : أن تعلیق (7) الوکالة علی الشرط لا یصح عند الإمامیة و کذا غیره من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 2: 399 و الخلاف 3: 354، کتاب الوکالة، المسألة 23.  
(2) السرائر 2: 99.  
(3) التذکرة 2: 114 و 433 و القواعد 1: 252 و 266 و 2: 4 و غیرها.  
(4) اللمعة الدمشقیة و شرحها (الروضة البهیة) 3: 168، الدروس 2: 263 و المسالک 5: 239 و 357.  
(5) جامع المقاصد 8: 180 و 9: 14 - 15 و 12: 77.  
(6) کالمحقق الحلی فی الشرائع 2: 193 و 216 و المحقق السبزواری فی الکفایة: 128 و 140 و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع 3: 189 و 207.  
(7) کذا فی ش و مصححتی ن و ص و فی غیرها: تعلق. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 163\*\*\*\*\*  
العقود، لازمة کانت أو جائزة (1) و عن تمهید القواعد:  
دعوی الإجماع علیه (2) و ظاهر المسالک - فی مسألة اشتراط التنجیز فی الوقف - : الاتفاق علیه (3) و الظاهر عدم الخلاف فیه کما اعترف به غیر واحد (4) و إن لم یتعرض الأکثر فی هذا المقام و یدل علیه: فحوی فتاویهم و معاقد الإجماعات فی اشتراط التنجیز فی الوکالة، مع کونه من العقود الجائزة التی یکفی فیها کل ما دل علی الإذن، حتی أن العلامة ادعی الإجماع - علی ما حکی عنه - علی عدم صحة (5) أن یقول الموکل: أنت وکیلی فی یوم الجمعة أن تبیع عبدی (6) و علی صحة (7) قوله: أنت وکیلی و لا تبع عبدی إلا فی یوم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 7: 526.  
(2) تمهید القواعد:  
533، القاعدة 198 و فیه: الاتفاق علیه و حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 7: 639.  
(3) المسالک 5: 357.  
(4) کالعلامة فی التحریر 1: 284 و المحقق السبزواری فی الکفایة: 140 و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع 3: 207.  
(5) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: علی صحة.  
(6) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: أنت وکیلی فی أن تبیع عبدی یوم الجمعة.  
(7) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: و علی عدم صحة و شطب فی ن علی کلمة عدم. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 164\*\*\*\*\*  
الجمعة (1)، مع کون المقصود واحدا و فرق بینهما جماعة (2) - بعد الاعتراف بأن هذا فی معنی التعلیق - : بأن العقود لما کانت متلقاة من الشارع انیطت (3) بهذه الضوابط و بطلت فیما خرج عنها و إن أفادت فائدتها. فإذا کان الأمر کذلک عندهم فی الوکالة فکیف الحال فی البیع؟ و بالجملة، فلا شبهة فی اتفاقهم علی الحکم و أما (4) الکلام فی وجه الاشتراط، فالذی صرح به العلامة فی التذکرة: أنه مناف للجزم حال الإنشاء، بل جعل الشرط هو الجزم ثم فرع علیه عدم جواز التعلیق، قال: الخامس من الشروط: الجزم، فلو علق العقد علی شرط لم یصح و إن شرط (5) المشیئة، للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدته و هو أحد قولی الشافعی و أظهرهما عندهم:  
الصحة، لأن هذه صفة یقتضیها إطلاق العقد، لأنه لو لم یشأ لم یشتر (6)، انتهی کلامه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 2: 114 و العبارة منقولة بالمعنی، کما صرح بذلک المحقق المامقانی، انظر غایة الآمال: 225.  
(2) منهم الشهید الثانی فی المسالک 5: 240 - 241 و تبعه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 7: 527.  
(3) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی غیرها: نیطت.  
(4) فی ف و ن: و إنما.  
(5) فی ش و المصدر: و إن کان الشرط.  
(6) التذکرة 1: 462. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 165\*\*\*\*\*  
و تبعه علی ذلک الشهید رحمه الله فی قواعده، قال: لأن الانتقال بحکم الرضا و لا رضا إلا مع الجزم و الجزم ینافی التعلیق (1)، انتهی و مقتضی ذلک: أن المعتبر هو عدم التعلیق علی أمر مجهول الحصول، کما صرح به المحقق فی باب الطلاق (2) و ذکر المحقق و الشهید الثانیان فی الجامع (3) و المسالک (4) - فی مسألة إن کان لی فقد بعته - : أن التعلیق إنما ینافی الإنشاء فی العقود و الإیقاعات حیث یکون المعلق علیه مجهول الحصول. لکن الشهید فی قواعده ذکر فی الکلام المتقدم:  
أن الجزم ینافی التعلیق، لأنه بعرضة عدم الحصول و لو قدر العلم بحصوله، کالتعلیق علی الوصف، لأن الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه، فاعتبر المعنی العام دون خصوصیات الأفراد. ثم قال: فإن قلت: فعلی هذا (5) یبطل قوله فی صورة إنکار التوکیل (6) : إن کان لی فقد بعته منک بکذا (7). قلت: هذا تعلیق علی واقع، لا [علی] (8) متوقع الحصول، فهو علة للوقوع أو  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد و الفوائد 1: 65، القاعدة 35.  
(2) الشرائع 3: 19.  
(3) جامع المقاصد 8: 305 و اللفظ له.  
(4) المسالک 5: 276.  
(5) عبارة فعلی هذا من ش و المصدر.  
(6) فی ف: الوکیل.  
(7) عبارة منک بکذا من ش و المصدر.  
(8) من المصدر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 166\*\*\*\*\*  
مصاحب له، لا معلق علیه الوقوع و کذا (1) لو قال فی صورة إنکار وکالة التزویج و إنکار التزویج حیث تدعیه المرأة: إن کانت زوجتی فهی طالق (2)، 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 (3)، 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 (4) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش زیادة: نقول و فی المصدر: و کذا القول.  
(2) القواعد و الفوائد 1: 65، القاعدة 35.  
(3) القواعد 1: 260 - 261.  
(4) فی غیر ش زیادة: علیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 167\*\*\*\*\*  
بعوضه، أو خذه بلا عوض یوم الجمعة، فإن التملیک معلق علی تحقق الجمعة فی الحال أو فی الاستقبال و لهذا احتمل العلامة فی النهایة (1) و و لده فی الإیضاح (2) بطلان بیع الوارث لمال مورثه بظن حیاته (3)، 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 (4) و الصیمری (5) - و حکی أیضا (6) عن المبسوط (7) و الإیضاح (8) 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 (9) 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) \*\*\*\*\*  
(1) نهایة الإحکام 2: 477.  
(2) إیضاح الفوائد 1: 420.  
(3) کذا فی ف و نسخة بدل ن و فی سائر النسخ: موته.  
(4) تقدم النقل عن هؤلاء الأعلام فی الصفحة 165 - 166.  
(5) لم نعثر علیه فیما بأیدینا من کتابه و لا علی الحاکی عنه.  
(6) الحاکی هو السید العاملی فی مفتاح الکرامة 7: 639.  
(7) المبسوط 2: 385.  
(8) إیضاح الفوائد 2: 360.  
(9) الریاض 2: 18. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 168\*\*\*\*\*  
للمنع باشتراط الجزم لا یجری فیه - کما اعترف به الشهید فیما تقدم عنه (1) و نحوه الشهید الثانی فیما حکی عنه (2)، بل یظهر من عبارة المبسوط فی باب الوقف کونه مما لا خلاف فیه بیننا، بل بین العامة، فإنه قال: إذا قال الواقف: إذا جاء رأس الشهر فقد و قفته لم یصح الوقف بلا خلاف، لأنه مثل البیع و الهبة و عندنا مثل العتق أیضا (3)، انتهی (4)، فإن ذیله یدل علی أن مماثلة الوقف للبیع و الهبة غیر مختص بالإمامیة، نعم مماثلته للعتق مختص بهم و ما کان منها مشکوک الحصول و لیست صحة العقد معلقة علیه فی الواقع - کقدوم الحاج - فهو المتیقن من معقد اتفاقهم و ما کان صحة العقد معلقة علیه - کالأمثلة المتقدمة - فظاهر إطلاق کلامهم یشمله، إلا أن الشیخ فی المبسوط حکی فی مسألة إن کان لی فقد بعته قولا من بعض الناس بالصحة و أن الشرط لا یضره، مستدلا بأنه لم یشترط إلا ما یقتضیه إطلاق العقد، لأنه إنما یصح البیع لهذه الجاریة من الموکل إذا کان أذن له فی الشراء، فإذا اقتضاه الإطلاق لم یضر إظهاره و شرطه، کما لو شرط فی البیع تسلیم الثمن أو تسلیم المثمن أو ما أشبه ذلک (5)، انتهی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة 165.  
(2) انظر المسالک 5: 239.  
(3) المبسوط 3: 299.  
(4) لم ترد انتهی فی ف.  
(5) المبسوط 2: 385. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 169\*\*\*\*\*  
و هذا الکلام و إن حکاه عن بعض الناس، إلا أن الظاهر ارتضاؤه له و حاصله: أنه کما لا یضر اشتراط بعض لوازم العقد المترتبة علیه، کذلک لا یضر تعلیق العقد بما هو معلق علیه فی الواقع، فتعلیقه ببعض مقدماته کالإلزام ببعض (1) غایاته، فکما لا یضر الإلزام بما یقتضی العقد التزامه (2)، کذلک التعلیق بما کان الإطلاق معلقا علیه و مقیدا به و هذا الوجه و إن لم ینهض لدفع محذور التعلیق فی إنشاء العقد - لأن المعلق علی ذلک الشرط فی الواقع هو ترتب الأثر الشرعی علی العقد، دون إنشاء مدلول الکلام الذی هو وظیفة المتکلم، فالمعلق فی کلام المتکلم غیر معلق فی الواقع علی شیء و المعلق علی شیء لیس معلقا فی کلام المتکلم علی شیء، بل و لا منجزا، بل هو شیء خارج عن مدلول الکلام - إلا أن ظهور ارتضاء الشیخ له کاف فی عدم الظن بتحقق الإجماع علیه. مع أن ظاهر هذا التوجیه لعدم قدح التعلیق یدل علی أن محل الکلام فیما لم یعلم وجود المعلق علیه و عدمه، فلا وجه لتوهم اختصاصه بصورة العلم (3) و یؤید ذلک: أن الشهید فی قواعده جعل الأصح صحة تعلیق البیع علی ما هو شرط فیه، کقول البائع: بعتک إن قبلت (4) و یظهر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف، ن و م:  
کإلزام بعض.  
(2) فی ف: أو التزامه.  
(3) لم ترد عبارة مع أن الظاهر - إلی - بصورة العلم فی ف و کتب علیها ن فی: نسخة.  
(4) القواعد و الفوائد 1: 155 - 156، القاعدة 41. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 170\*\*\*\*\*  
منه ذلک أیضا فی أواخر (1) القواعد (2). 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 (3) 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 (4) و فیه - بعد الغض عن عدم انحصار أدلة الصحة و اللزوم فی مثل قوله تعالی: \* (أوفوا بالعقود) \* (5)، لأن دلیل حلیة البیع (6) و تسلط الناس  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی م و ش: آخر و هکذا فی ن إلا أنها صححت بما أثبتناه.  
(2) انظر القواعد و الفوائد 2: 237، القاعدة 238 و 258، القاعدة 251 و غیرهما.  
(3) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: و.  
(4) قاله صاحب الجواهر فی الجواهر 23: 198 و 27: 352 و 32: 79.  
(5) المائدة: 1.  
(6) مثل قوله تعالی: \* (وأحل الله البیع) \*، البقرة: 275. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 171\*\*\*\*\*  
علی أموالهم (1) کاف فی إثبات ذلک - : أن العقد سبب لوقوع مدلوله فیجب الوفاء به علی طبق مدلوله، فلیس مفاد \* (أوفوا بالعقود) \* إلا مفاد \* (أوفوا بالعهد) \* (2) 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 (3) 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 (4) فی غیره من العقود التی قد یتأخر مقتضاها عنها کما لا یخفی و لیس الکلام فی خصوص البیع و لیس علی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
الناس مسلطون علی أموالهم، انظر عوالی اللآلی 1: 222، الحدیث 99.  
(2) الإسراء: 34.  
(3) فی ف و ش: و إن.  
(4) عبارة فی الشرط المشکوک - إلی - لا یجری ساقطة من ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 172\*\*\*\*\*  
هذا الشرط فی کل عقد دلیل علی حدة. ثم الأضعف من الوجه المتقدم:  
التمسک فی ذلک بتوقیفیة الأسباب الشرعیة الموجبة لوجوب الاقتصار فیها علی المتیقن و لیس إلا العقد العاری عن التعلیق. إذ فیه: أن إطلاق الأدلة - مثل حلیة البیع و تسلط الناس علی أموالهم و حل التجارة عن تراض و وجوب الوفاء بالعقود و أدلة سائر العقود - کاف فی التوقیف (1) و بالجملة، فإثبات هذا الشرط فی العقود مع عموم أدلتها و وقوع کثیر منها فی العرف علی وجه التعلیق بغیر الإجماع محققا أو منقولا مشکل. ثم إن القادح هو تعلیق الإنشاء و أما إذا أنشأ من غیر تعلیق صح العقد و إن کان المنشیء مترددا فی ترتب الأثر علیه شرعا أو عرفا، کمن ینشیء البیع و هو لا یعلم أن المال له، أو أن المبیع مما یتمول، أو أن (2) المشتری راض حین الإیجاب أم لا، أو غیر ذلک مما یتوقف صحة العقد علیه عرفا أو شرعا، بل الظاهر أنه لا یقدح اعتقاد عدم ترتب الأثر علیه إذا تحقق القصد إلی التملیک العرفی و قد صرح بما ذکرنا بعض المحققین، حیث قال: لا یخل زعم فساد المعاملة ما لم یکن سببا لارتفاع القصد (3).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: بالتوقیف.  
(2) فی ف: و أن.  
(3) صرح به المحقق التستری فی مقابس الأنوار: 115. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 173\*\*\*\*\*  
نعم، ربما یشکل الأمر فی فقد الشروط المقومة - کعدم الزوجیة - أو الشک فیها فی إنشاء الطلاق، فإنه لا یتحقق القصد إلیه منجزا من دون العلم بالزوجیة و کذا الرقیة فی العتق و حینئذ فإذا مست الحاجة إلی شیء من ذلک للاحتیاط و قلنا بعدم جواز تعلیق الإنشاء علی ما هو شرط فیه، فلا بد من إبرازه بصورة التنجیز (1) و إن کان فی الواقع معلقا، أو یوکل غیره الجاهل بالحال بإیقاعه و لا یقدح فیه تعلیق الوکالة واقعا علی کون الموکل مالکا للفعل، لأن فساد الوکالة بالتعلیق لا یوجب ارتفاع الإذن. إلا أن ظاهر الشهید فی القواعد الجزم بالبطلان فیما لو زوجه (2) امرأة یشک فی أنها محرمة علیه أو محللة (3)، فظهر حلها و علل ذلک بعدم الجزم حال العقد. قال: و کذا الإیقاعات، کما لو خالع امرأة أو طلقها و هو شاک فی زوجیتها، أو ولی نائب الإمام علیه السلام قاضیا لا یعلم أهلیته و إن ظهر أهلا. ثم قال: و یخرج من هذا بیع مال مورثه لظنه حیاته، فبان میتا، لأن الجزم هنا حاصل، لکن خصوصیة البائع غیر معلومة و إن قیل بالبطلان أمکن، لعدم القصد إلی نقل ملکه و کذا لو زوج أمة أبیه (4) فظهر میتا (5)، انتهی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف، ن، خ و م و فی سائر النسخ: التنجز.  
(2) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: زوج.  
(3) أو محللة من ف و المصدر.  
(4) فی ف: أمته ابنه.  
(5) القواعد و الفوائد 2: 238، القاعدة 238. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 174\*\*\*\*\*  
و الظاهر الفرق بین مثال الطلاق و طرفیه، بإمکان الجزم فیهما، دون مثال الطلاق، فافهم و قال فی موضع آخر: و لو طلق بحضور خنثیین فظهرا رجلین، أمکن الصحة و کذا بحضور من یظنه فاسقا فظهر عدلا و یشکلان فی العالم بالحکم، لعدم قصدهما (1) إلی طلاق صحیح (2)، انتهی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و الصواب: قصده، کما فی المصدر و مصححة ص. (2) القواعد و الفوائد 1: 367، القاعدة 143. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 175\*\*\*\*\*  
و من جملة شروط العقد:  
التطابق بین الإیجاب و القبول فلو اختلفا فی المضمون بأن أوجب البائع البیع علی وجه خاص من حیث خصوص المشتری أو المثمن أو الثمن أو توابع العقد من الشروط، فقبل المشتری علی وجه آخر، لم ینعقد و وجه هذا الاشتراط واضح و هو مأخوذ من اعتبار القبول و هو الرضا بالإیجاب، فحینئذ لو قال: بعته من موکلک بکذا فقال: اشتریته لنفسی لم ینعقد و لو قال: بعت هذا من موکلک، فقال الموکل الغیر المخاطب: قبلت صح و کذا لو قال: بعتک فأمر المخاطب و کیله بالقبول فقبل و لو قال: بعتک العبد بکذا، فقال: اشتریت نصفه بتمام الثمن - أو نصفه - لم ینعقد و کذا (1) لو قال: بعتک العبد بمائة درهم، فقال: اشتریته بعشرة دینار (2) و لو قال للإثنین: بعتکما العبد بألف، فقال أحدهما (3) :  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد کذا فی ف.  
(2) کذا فی النسخ و الصواب: دنانیر.  
(3) فی ف: أحد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 176\*\*\*\*\*  
اشتریت نصفه بنصف الثمن لم یقع و لو قال کل منهما ذلک، لا یبعد الجواز و نحوه لو قال البائع: بعتک العبد بمائة فقال المشتری: اشتریت کل نصف منه بخمسین و فیه إشکال.  
\*\*\*\*\*ص 177\*\*\*\*\*  
و من جملة الشروط فی العقد (1) : أن یقع کل من إیجابه و قبوله فی حال یجوز لکل واحد (2) منهما الإنشاء فلو کان المشتری فی حال إیجاب البائع غیر قابل للقبول، أو خرج البائع حال القبول عن قابلیة الإیجاب، لم ینعقد. ثم إن عدم قابلیتهما إن کان لعدم کونهما قابلین للتخاطب - کالموت و الجنون و الإغماء بل النوم - فوجه الاعتبار عدم تحقق معنی المعاقدة و المعاهدة حینئذ و أما صحة القبول من الموصی له بعد موت الموصی، فهو شرط حقیقة (3)، لا رکن، فإن حقیقة الوصیة الإیصاء و لذا (4) لو مات قبل القبول قام وارثه مقامه و لو رد جاز له القبول بعد ذلک و إن کان لعدم الاعتبار (5) برضاهما، فلخروجه أیضا عن مفهوم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد فی العقد فی ف.  
(2) لم ترد واحد فی ف.  
(3) فی ص: شرط تحققه.  
(4) فی غیر ن و ش: و کذا.  
(5) فی ف: اعتبار. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 178\*\*\*\*\*  
التعاهد و التعاقد، لأن المعتبر فیه عرفا رضا کل منهما لما ینشیءه الآخر حین إنشائه، کمن یعرض له الحجر بفلس أو سفه أو رق - لو فرض - أو مرض موت و الأصل فی جمیع ذلک: أن الموجب لو فسخ قبل القبول لغی الإیجاب السابق و کذا لو کان المشتری فی زمان الإیجاب غیر راض، أو کان ممن لا یعتبر رضاه - کالصغیر - ، فصحة کل من الإیجاب و القبول یکون معناه قائما فی نفس المتکلم من أول العقد إلی أن یتحقق تمام السبب و به یتم معنی المعاقدة، فإذا لم یکن هذا المعنی قائما فی نفس أحدهما، أو قام و لم یکن قیامه معتبرا، لم یتحقق معنی المعاقدة. ثم إنهم صرحوا بجواز لحوق الرضا لبیع المکره و مقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حین العقد، بل یکفی حصوله بعده، فضلا عن حصوله بعد الإیجاب و قبل القبول، اللهم إلا أن یلتزم بکون الحکم فی المکره علی خلاف القاعدة لأجل الإجماع.

فرع: 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 179\*\*\*\*\*  
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 (1) من اجتهد أو قلد فیها و المسألة محررة فی الاصول (2). 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 (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد إلا فی ف.  
(2) انظر مطارح الأنظار: 22 (هدایة فی الأمر الظاهری الشرعی) و راجع غیرها من کتب الاصول فی مبحث إجزاء الأمر الظاهری عن الواقعی.  
(3) فی ع و ص: الإخلال و الظاهر من ف کونها: بالاختلال. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 180\*\*\*\*\*

أحکام المقبوض بالعقد الفاسد (1)

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 (3) المتفرعة علی القبض بالعقد الفاسد - فهو المعروف و ادعی الشیخ فی باب الرهن (4) و فی موضع من البیع: الإجماع علیه صریحا (5) و تبعه فی ذلک (6) فقیه عصره فی شرح القواعد (7) و فی السرائر: أن البیع الفاسد یجری عند المحصلین مجری الغصب فی الضمان (8) و فی موضع آخر نسبه إلی أصحابنا (9).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) و (2) العنوان منا.  
(3) کذا فی ف و مصححة خ و ص و فی سائر النسخ: امور.  
(4) المبسوط 2: 204.  
(5) نفس المصدر 2: 150.  
(6) فی ف: علی ذلک.  
(7) هو الشیخ الکبیر کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : 52.  
(8) و (9) السرائر 2: 285 و 326. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 181\*\*\*\*\*  
و یدل علیه: النبوی المشهور: علی الید ما أخذت حتی تؤدی (1) 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 (2) و الشعور و یدل علی الحکم المذکور أیضا: قوله علیه السلام فی الأمة المبتاعة إذا وجدت مسروقة بعد أن أولدها المشتری: إنه (3) یأخذ الجاریة صاحبها و یأخذ الرجل ولده بالقیمة (4)، فإن ضمان الولد بالقیمة - مع کونه نماء لم یستوفه المشتری - یستلزم ضمان الأصل بطریق أولی و لیس (5) استیلادها من قبیل إتلاف النماء، بل من قبیل إحداث نمائها (6) غیر قابل للملک، فهو کالتالف لا المتلف (7)، فافهم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عوالی اللآلی 1: 224، الحدیث 106 و 389، الحدیث 22.  
(2) کذا فی ن و فی سائر النسخ: التمیز.  
(3) لم ترد إنه فی ف.  
(4) الوسائل 14: 592، الباب 88 من أبواب نکاح العبید و الإماء، الحدیث 3.  
(5) فی ش: فلیس.  
(6) فی ش: إنمائها.  
(7) فی ش: لا کالمتلف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 182\*\*\*\*\*  
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 (1)، 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 (2) بالعقود الفاسدة التی تضمن بصحیحها و ذکر أیضا فی مسألة عدم الضمان فی الرهن الفاسد:  
أن صحیحه لا یوجب الضمان فکیف یضمن بفاسده (3) ؟ و هذا یدل علی العکس المذکور و لم أجد من تأمل فیها عدا الشهید فی المسالک فیما لو فسد عقد السبق فی أنه (4) یستحق السابق اجرة المثل أم لا؟ (5) و کیف کان، فالمهم بیان معنی القاعدة أصلا و عکسا، ثم بیان المدرک فیها.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) راجع المبسوط 3: 58، 65، 68، 85 و 89.  
(2) فی ش: القبوض.  
(3) المبسوط 2: 204.  
(4) کذا فی ف و هامش خ و م و فی سائر النسخ: بدل فی أنه: فهل.  
(5) المسالک 6: 110. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 183\*\*\*\*\*  
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 (1) - 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 (2) مثل تلف الموهوب بشرط التعویض قبل دفع العوض.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) قیل: إنه الشیخ علی فی حواشی الروضة فی تفسیر القاعدة. انظر غایة الآمال: 277 و هدایة الطالب: 210 و لعل المراد من الشیخ علی المذکور هو صاحب الدر المنثور حفید صاحب المعالم، انظر الذریعة 12: 67.  
(2) ذکره المحقق الثانی فی جامع المقاصد 9: 178 و الشهید الثانی فی المسالک 6: 63. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 184\*\*\*\*\*  
فإذا ثبت هذا، فالمراد بالضمان بقول مطلق، هو لزوم تدارکه بعوضه الواقعی، لأن هذا هو التدارک حقیقة و لذا (1) لو اشترط (2) ضمان العاریة لزم غرامة مثلها أو قیمتها و لم یرد فی أخبار ضمان المضمونات (3) - 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 (4)، 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 (5) فی الصحیح لإمضاء الشارع ما تواطئا علی عوضیته، لا لأن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: و لهذا.  
(2) فی ع و ص: شرط و کتب فوق الکلمة فی ص: اشترط.  
(3) انظر الوسائل 13: 257 - 258، الباب 17 من أبواب أحکام الإجارة، الأحادیث 2 - 6 و 13: 271 و 276، الباب 29 و 30 و 19: 179 - 182، الباب 8 - 11 من کتاب الدیات و غیرها.  
(4) قال المحقق المامقانی - بعد نقل العبارة - : تعریض بما فی شرح القواعد، انظر غایة الآمال: 279 و شرح القواعد للشیخ الکبیر کاشف الغطاء (مخطوط) : الورقة 52.  
(5) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: المسمی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 185\*\*\*\*\*  
معنی الضمان فی الصحیح مغایر لمعناه فی الفاسد حتی یوجب ذلک تفکیکا فی العبارة، فافهم. ثم العموم فی العقود لیس باعتبار خصوص الأنواع لیکون أفراده مثل البیع و الصلح و الإجارة و نحوها، لجواز کون نوع لا یقتضی بنوعه الضمان و إنما المقتضی له بعض أصنافه، فالفرد الفاسد من ذلک الصنف یضمن به دون الفرد الفاسد من غیر ذلک الصنف، مثلا الصلح بنفسه لا یوجب الضمان، لأنه قد لا یفید إلا فائدة الهبة الغیر المعوضة أو الإبراء، فالموجب للضمان هو المشتمل علی المعاوضة، فالفرد الفاسد من هذا القسم موجب (1) للضمان أیضا و لا یلتفت إلی أن نوع الصلح الصحیح من حیث هو لا یوجب ضمانا فلا یضمن بفاسده و کذا الکلام فی الهبة المعوضة و کذا عاریة الذهب و الفضة. نعم، ذکروا فی وجه عدم ضمان الصید الذی استعاره المحرم:  
أن صحیح العاریة لا یوجب الضمان فینبغی أن لا یضمن بفاسدها (2) و لعل المراد عاریة غیر الذهب و الفضة و غیر المشروط ضمانها. ثم المتبادر من اقتضاء الصحیح للضمان اقتضاؤه له بنفسه، فلو اقتضاه الشرط المتحقق (3) فی ضمن العقد الصحیح، ففی الضمان بالفاسد  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: یوجب.  
(2) انظر المسالک 5: 139 و الحدائق 21: 489 و مفتاح الکرامة 6: 56 و غیرها و سوف یجئ الکلام فی المسألة عند التعرض للإشکال فی اطراد القاعدة فی الصفحة 195.  
(3) فی ف: المحقق. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 186\*\*\*\*\*  
من هذا الفرد المشروط فیه الضمان تمسکا بهذه القاعدة إشکال، کما لو استأجر إجارة فاسدة و اشترط فیها ضمان العین و قلنا بصحة هذا الشرط، فهل یضمن بهذا الفاسد لأن صحیحه یضمن به (1) و لو لأجل الشرط، أم لا؟ و کذا الکلام فی الفرد الفاسد من العاریة المضمونة و یظهر من الریاض اختیار الضمان بفاسدها مطلقا (2)، تبعا لظاهر المسالک (3) و یمکن جعل الهبة المعوضة من هذا القبیل، بناء علی أنها هبة مشروطة لا معاوضة و ربما یحتمل فی العبارة أن یکون معناه: أن کل شخص من العقود یضمن به لو کان صحیحا، یضمن به مع الفساد و یترتب (4) علیه عدم الضمان فیما (5) لو استأجر بشرط أن لا اجرة کما اختاره الشهیدان (6)، أو باع بلا ثمن، کما هو أحد وجهی العلامة فی القواعد (7) و یضعف: بأن الموضوع هو العقد الذی یوجد (8) له بالفعل صحیح  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد به فی ف.  
(2) انظر الریاض 1: 625.  
(3) المسالک 5: 139 - 141.  
(4) کذا فی ف و فی سائر النسخ: و رتب.  
(5) لم ترد فیما فی ف.  
(6) نقله المحقق الثانی فی جامع المقاصد 7: 120، عن حواشی الشهید و لکنها لا توجد لدینا و نقله الشهید الثانی أیضا فی المسالک 5: 184 و قال: و هو حسن.  
(7) القواعد 1: 134.  
(8) کذا فی ف و فی غیرها: وجد. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 187\*\*\*\*\*  
و فاسد، لا ما یفرض تارة صحیحا و اخری فاسدا، فالمتعین بمقتضی هذه القاعدة: الضمان فی مسألة البیع، لأن البیع الصحیح یضمن به. نعم، ما ذکره بعضهم من التعلیل لهذه القاعدة: بأنه أقدم علی العین (1) مضمونة علیه، لا یجری فی هذا الفرع، لکن الکلام فی معنی القاعدة، لا فی مدرکها. ثم إن لفظة الباء فی بصحیحه و بفاسده، إما بمعنی فی، بأن یراد:  
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 (2) 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 (3) و غیره (4)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کالشهید الثانی فی المسالک 3: 154.  
(2) لم ترد به فی غیر ف.  
(3) تقدم فی الصفحة 182.  
(4) مثل الشهید الثانی فی المسالک 3: 154 و 4: 56. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 188\*\*\*\*\*  
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 (1) 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 (2) - هو: إقدام الآخذ علی الضمان، ثم أضاف إلی ذلک قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
علی الید ما أخذت حتی تؤدی (3) و الظاهر أنه تبع فی استدلاله بالإقدام الشیخ فی المبسوط (4)، 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 (5) تأمل، لأنهما إنما أقدما و تراضی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ن و فی سائر النسخ: إلی.  
(2) المسالک 4: 56.  
(3) عوالی اللآلی 1: 224، الحدیث 106 و 1: 389، الحدیث 22.  
(4) تقدم فی الصفحة 182.  
(5) فی ف: من. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 189\*\*\*\*\*  
و تواطئا بالعقد الفاسد علی ضمان خاص، لا الضمان بالمثل أو القیمة (1) 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 (2) قبل القبض و قد لا یکون إقدام فی العقد الفاسد مع تحقق الضمان، کما إذا شرط فی عقد البیع ضمان المبیع علی البائع إذا تلف فی ید المشتری و کما إذا قال: بعتک بلا ثمن أو آجرتک بلا اجرة. نعم قوی الشهیدان فی الأخیر عدم الضمان (3) و استشکل العلامة فی مثال البیع فی باب السلم (4) و بالجملة، فدلیل الإقدام - مع أنه مطلب یحتاج إلی دلیل لم نحصله - منقوض طردا و عکسا و أما خبر الید (5) فدلالته و إن کانت ظاهرة و سنده منجبرا، إلا أن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و فی سائر النسخ: و القیمة.  
(2) لم ترد کما فی ف.  
(3) تقدم عنهما فی الصفحة 186.  
(4) القواعد 1: 134.  
(5) و هو قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:  
علی الید ما أخذت حتی تؤدی، عوالی اللآلی 1: 224، الحدیث 106. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 190\*\*\*\*\*  
مورده مختص بالأعیان، فلا یشمل المنافع و الأعمال المضمونة فی الإجارة الفاسدة. اللهم إلا أن یستدل علی الضمان فیها بما دل علی احترام مال المسلم (1) و أنه لا یحل مال امرئ (2) إلا عن طیب نفسه (3) و أن حرمة ماله کحرمة دمه (4) و أنه لا یصلح (5) ذهاب حق أحد (6)، مضافا إلی أدلة نفی الضرر (7)، فکل عمل وقع من عامل لأحد بحیث یقع بأمره و تحصیلا لغرضه، فلا بد من أداء عوضه، لقاعدتی الاحترام و نفی الضرار. ثم إنه لا یبعد أن یکون مراد الشیخ و من تبعه من الاستدلال علی الضمان بالإقدام و الدخول علیه: بیان أن العین و المنفعة اللذین (8) تسلمهما الشخص لم یتسلمهما مجانا و تبرعا حتی لا یقضی احترامهم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر الوسائل 17: 309، الباب الأول من أبواب الغصب، الحدیث 4 و عوالی اللآلی 3: 473، الأحادیث 1 - 5.  
(2) لم ترد مال امرئ فی غیر ف.  
(3) الوسائل 3: 425، الباب 3 من أبواب مکان المصلی، الحدیث 3، مع اختلاف فی اللفظ و عوالی اللآلی 2: 113، الحدیث 309.  
(4) الوسائل 8: 599، الباب 152 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 9 و الصفحة 610، الباب 158 من أبواب أحکام العشرة، الحدیث 3.  
(5) فی غیر ش: لا یصح.  
(6) الوسائل 13: 390، الباب 20 من أبواب أحکام الوصایا، الحدیث 3.  
(7) منها ما ورد فی الوسائل 17: 340، الباب 12 من أبواب إحیاء الموات.  
(8) کذا فی النسخ و المناسب: اللتین. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 191\*\*\*\*\*  
بتدارکهما بالعوض، کما فی العمل المتبرع به و العین المدفوعة مجانا أو أمانة، فلیس دلیل الإقدام دلیلا مستقلا، بل هو بیان لعدم المانع عن مقتضی الید فی الأموال و احترام الأعمال. نعم، فی المسالک ذکر کلا من الإقدام و الید دلیلا مستقلا (1)، فیبقی علیه ما ذکر سابقا من النقض و الاعتراض (2) و یبقی الکلام حینئذ فی بعض الأعمال المضمونة التی لا یرجع نفعها إلی الضامن و لم یقع بأمره، کالسبق فی المسابقة الفاسدة، حیث حکم الشیخ (3) و المحقق (4) و غیرهما (5) بعدم استحقاق السابق اجرة المثل، خلافا لآخرین (6) و وجهه: أن عمل العامل لم یعد نفعه إلی الآخر و لم یقع بأمره أیضا، فاحترام الأموال - التی منها الأعمال - لا یقضی بضمان  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المسالک 3: 154 و 4: 56.  
(2) أما النقض، فهو ما أفاده فی الصفحة السابقة بقوله: و بالجملة فدلیل الإقدام … منقوض طردا و عکسا و أما الاعتراض، فهو ما ذکره فی الصفحة 188 - 189 بقوله: لأنهما إنما أقدما و تراضیا و تواطئا بالعقد الفاسد علی ضمان خاص لا الضمان بالمثل أو القیمة.  
(3) المبسوط 6: 302، لکنه نفی فیه استحقاق المسمی و أما اجرة المثل فقد نسب إلی قوم ثبوته و إلی آخرین سقوطه.  
(4) الشرائع 2: 240.  
(5) کالشهید الثانی فی المسالک 6: 109 - 110 و السبزواری فی الکفایة: 139.  
(6) منهم العلامة فی القواعد 1: 263 و التذکرة 2: 357 و ولده فخر المحققین فی الإیضاح 2: 368 و المحقق الثانی فی جامع المقاصد 8: 337. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 192\*\*\*\*\*  
الشخص له (1) و وجوب (2) عوضه علیه، لأنه لیس کالمستوفی له و لذا کانت شرعیته علی خلاف القاعدة، حیث إنه بذل مال فی مقابل عمل لا ینفع الباذل و تمام الکلام فی بابه. ثم إنه لا فرق فی ما ذکرنا من الضمان فی الفاسد، بین جهل الدافع بالفساد و بین علمه مع جهل القابض و توهم:  
أن الدافع فی هذه الصورة هو الذی سلطه علیه و المفروض أن القابض جاهل، مدفوع: بإطلاق النص و الفتوی و لیس الجاهل مغرورا، لأنه أقدم علی الضمان قاصدا و تسلیط الدافع العالم لا یجعلها (3) أمانة مالکیة، لأنه دفعه علی أنه ملک المدفوع إلیه، لا أنه أمانة عنده أو عاریة و لذا لا یجوز له التصرف فیه و الانتفاع به و سیأتی تتمة ذلک فی مسألة بیع الغاصب مع علم المشتری (4). هذا کله فی أصل الکلیة المذکورة و أما عکسها و هو: أن ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده، فمعناه: أن کل عقد لا یفید صحیحه ضمان مورده ففاسده لا یفید ضمانا، کما فی عقد الرهن و الوکالة و المضاربة و العاریة الغیر المضمونة، بل المضمونة - بناء علی أن المراد بإفادة الصحیح للضمان إفادته بنفسه، لا بأمر خارج عنه، کالشرط الواقع فی متنه - و غیر ذلک من العقود اللازمة و الجائزة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد له فی ف.  
(2) فی ف: أو وجوب.  
(3) کذا فی النسخ.  
(4) عبارة ثم إنه لا فرق - إلی - علم المشتری لم ترد فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 193\*\*\*\*\*  
ثم إن مقتضی ذلک عدم ضمان العین المستأجرة فاسدا، لأن صحیح الإجارة غیر مفید لضمانها کما صرح به فی القواعد (1) و التحریر (2) و حکی عن التذکرة (3) و (4) إطلاق الباقی (5)، إلا أن صریح الریاض الحکم بالضمان و حکی فیها عن بعض نسبته إلی المفهوم من کلمات الأصحاب (6) و الظاهر أن المحکی عنه هو المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة (7) و ما أبعد ما بینه و بین ما عن جامع المقاصد، حیث قال فی باب الغصب: إن الذی یلوح من کلامهم هو (8) عدم ضمان العین المستأجرة فاسدا باستیفاء المنفعة و الذی ینساق إلیه النظر هو الضمان، لأن التصرف فیه (9) حرام، لأنه غصب فیضمنه، ثم قال: إلا أن کون الإجارة الفاسدة لا یضمن بها کما لا یضمن بصحیحها مناف لذلک،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد 1: 234.  
(2) تحریر الأحکام 1: 252، هذا و قد وردت الکلمة فی أکثر النسخ هکذا: ئر و لکننا لم نقف علیه فی السرائر، فراجع.  
(3) التذکرة 2: 318.  
(4) لم ترد و فی ف.  
(5) کابن حمزة فی الوسیلة: 267 و المحقق فی الشرائع 2: 179 و الشهیدین فی اللمعة و شرحها (الروضة البهیة) 4: 331.  
(6) الریاض 2: 8.  
(7) مجمع الفائدة 10: 50.  
(8) لم ترد هو فی ف  
(9) کذا فی النسخ و المناسب: فیها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 194\*\*\*\*\*  
فیقال: إنه دخل علی عدم الضمان بهذا الاستیلاء و إن لم یکن مستحقا و الأصل براءة الذمة من الضمان فلا تکون العین بذلک مضمونة و لولا ذلک لکان المرتهن ضامنا مع فساد الرهن، لأن استیلاءه بغیر حق و هو باطل (1)، انتهی و لعل الحکم بالضمان فی المسألة: إما لخروجها عن قاعدة ما لا یضمن، لأن المراد بالمضمون مورد العقد و مورد العقد فی الإجارة المنفعة، فالعین یرجع فی حکمها إلی القواعد و حیث کانت فی صحیح الإجارة أمانة مأذونا فیها شرعا و من طرف المالک، لم یکن فیه (2) ضمان و أما فی فاسدها، فدفع المؤجر للعین إنما هو للبناء علی استحقاق المستأجر لها، لحق الانتفاع فیه (3) و المفروض عدم الاستحقاق، فیده علیه (4) ید عدوان موجبة للضمان و إما لأن (5) قاعدة ما لا یضمن معارضة هنا بقاعدة الید و الأقوی: عدم الضمان، فالقاعدة المذکورة غیر مخصصة بالعین المستأجرة و لا متخصصة. ثم إنه یشکل اطراد القاعدة فی موارد:  
منها: الصید الذی استعاره المحرم من المحل، بناء علی فساد العاریة، فإنهم حکموا بضمان المحرم له بالقیمة، مع أن صحیح العاریة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) جامع المقاصد 6: 216.  
(2) و (3) کذا فی النسخ و المناسب: فیها.  
(4) کذا و المناسب: علیها.  
(5) کلمة لأن وردت فی غیر ف مستدرکة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 195\*\*\*\*\*  
لا یضمن به و لذا ناقش الشهید الثانی فی الضمان علی تقدیری الصحة و الفساد (1). إلا أن یقال: إن وجه ضمانه - بعد البناء علی أنه یجب علی المحرم إرساله و أداء قیمته - : أن المستقر علیه قهرا (2) بعد العاریة هی القیمة لا العین، فوجوب دفع القیمة ثابت قبل التلف بسبب وجوب الإتلاف الذی هو سبب لضمان ملک الغیر فی کل عقد، لا بسبب التلف و یشکل اطراد القاعدة أیضا فی المبیع (3) فاسدا بالنسبة إلی المنافع التی لم یستوفها، فإن هذه المنافع غیر مضمونة فی العقد الصحیح، مع أنها مضمونة فی العقد الفاسد، إلا أن یقال: إن ضمان العین یستتبع ضمان المنافع فی العقد الصحیح و الفاسد و فیه نظر، لأن نفس المنفعة غیر مضمونة بشیء فی العقد الصحیح، لأن الثمن إنما هو بإزاء العین دون المنافع و یمکن نقض القاعدة أیضا بحمل المبیع فاسدا، علی ما صرح به فی المبسوط (4) و الشرائع (5) و التذکرة (6) و التحریر (7) : من کونه مضمونا علی  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المسالک 5: 139.  
(2) لم ترد قهرا فی ف.  
(3) کذا فی ف و ظاهر ن و فی سائر النسخ: البیع.  
(4) المبسوط 3: 65.  
(5) الشرائع 3: 236.  
(6) التذکرة 1: 496 و 2: 397.  
(7) التحریر 2: 137. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 196\*\*\*\*\*  
المشتری، خلافا للشهیدین (1) و المحقق الثانی (2) و بعض آخر (3) تبعا للعلامة فی القواعد (4)، مع أن الحمل غیر مضمون فی البیع الصحیح، بناء علی أنه للبائع و عن الدروس توجیه کلام العلامة بما إذا اشترط الدخول فی البیع (5) 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 (6) ما تقدم من کلام الشیخ فی المبسوط (7) - 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) \*\*\*\*\*  
(1) الدروس 3: 108 و الروضة البهیة 7: 24 و 25 و المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 205.  
(2) جامع المقاصد 6: 220.  
(3) مثل المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 10: 511.  
(4) القواعد 1: 202.  
(5) الدروس 3: 108 و العبارة فی ف هکذا: إذا شرط الدخول فی المبیع.  
(6) کلمة علی و عبارة هی الأولویة وردتا فی ف فی الهامش استدراکا.  
(7) تقدمت فی الصفحة 182. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 197\*\*\*\*\*  
بصحیحه و إما من (1) 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 (2) فی الفاسد، لکونه لغوا غیر مؤثر، علی ما سبق تقریبه: من أنه أقدم علی ضمان خاص و الشارع لم یمضه فیرتفع أصل الضمان (3). 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 (4) عموم ما دل علی أن من لم یضمنه المالک - سواء ملکه إیاه بغیر عوض، أو سلطه علی الانتفاع به، أو استأمنه علیه (5) لحفظه، أو دفعه إلیه لاستیفاء حقه، أو العمل فیه بلا اجرة أو  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کلمة من من ش و مصححة خ.  
(2) فی ف: و لا یجری.  
(3) سبق تقریبه فی الصفحة 189.  
(4) کذا فی النسخ و فی ف غیر واضحة و المناسب: هو.  
(5) فی ف: أو استأمنه به. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 198\*\*\*\*\*  
معها أو غیر ذلک - فهو غیر ضامن (1). أما فی غیر التملیک بلا عوض - أعنی الهبة - فالدلیل المخصص لقاعدة الضمان عموم ما دل علی أن من استأمنه المالک علی ملکه غیر ضامن (2)، بل لیس لک أن تتهمه (3) (4) و أما فی الهبة الفاسدة، فیمکن الاستدلال علی خروجها من عموم الید:  
بفحوی ما دل علی خروج صور (5) الاستئمان (6)، فإن استئمان المالک لغیره علی ملکه إذا اقتضی عدم ضمانه له، اقتضی التسلیط المطلق علیه مجانا عدم ضمانه بطریق أولی و التقیید بالمجانیة لخروج التسلیط المطلق بالعوض، کما فی المعاوضات، فإنه عین التضمین. فحاصل أدلة عدم ضمان المستأمن: أن من دفع المالک إلیه ملکه علی وجه لا یضمنه بعوض واقعی - أعنی المثل أو القیمة (7) - و لا جعلی، فلیس علیه ضمان.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) قال الشهیدی فی شرحه: لم نعثر بهذا الدلیل، بل الظاهر من عبارة المصنف فیما بعد عدم عثوره علیه أیضا (هدایة الطالب: 218).  
(2) راجع الوسائل 13: 227، الباب 4 من أبواب أحکام الودیعة و الصفحة 270، الباب 28 من أبواب أحکام الإجارة، الحدیث الأول.  
(3) کما ورد فی الحدیث 9 و 10 من الباب 4 من أبواب أحکام الودیعة.  
(4) عبارة بل لیس لک أن تتهمه لم ترد فی ف.  
(5) کذا فی ف و مصححة ن و نسخة بدل ش و فی سائر النسخ بدل صور: مورد.  
(6) انظر الهامش 2.  
(7) فی ن، م و ش: و القیمة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 199\*\*\*\*\*

الثانی: وجوب رد المقبوض بالبیع الفاسد

الثانی: وجوب رد المقبوض بالبیع الفاسد:  
الثانی من الامور المتفرعة علی عدم تملک المقبوض بالبیع الفاسد، وجوب رده فورا إلی المالک و الظاهر أنه مما لا خلاف فیه علی تقدیر عدم جواز التصرف فیه کما یلوح (2) من مجمع الفائدة (3)، بل صرح فی التذکرة (4) - کما عن جامع المقاصد - : أن مؤونة الرد علی المشتری لوجوب ما لا یتم الرد إلا به (5) و إطلاقه یشمل ما لو کان فی رده مؤونة کثیرة، إلا أن یقید بغیرها بأدلة نفی الضرر و یدل علیه: أن الإمساک آنا ما تصرف فی مال الغیر بغیر إذنه، فلا یجوز، لقوله عجل الله فرجه: لا یجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره إلا بإذنه (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) العنوان منا.  
(2) الضمیر فی قوله یلوح عائد إلی عدم جواز التصرف، لا إلی نفی الخلاف، کما صرح به المحقق المامقانی، انظر غایة الآمال: 286.  
(3) مجمع الفائدة 8: 192.  
(4) التذکرة 1: 495.  
(5) جامع المقاصد 4: 435.  
(6) الوسائل 17: 309، الباب الأول من أبواب الغصب، الحدیث 4. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 200\*\*\*\*\*  
و لو نوقش فی کون الإمساک تصرفا، کفی عموم قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم (1) : لا یحل مال امرئ مسلم لأخیه إلا عن طیب نفسه (2) حیث یدل علی تحریم جمیع الأفعال المتعلقة به، التی منها کونه فی یده و أما توهم:  
أن هذا بإذنه حیث إنه دفعه باختیاره، فمندفع: بأنه إنما ملکه إیاه عوضا، فإذا انتفت صفة العوضیة باعتبار عدم سلامة العوض له شرعا (3) و المفروض أن کونه علی وجه الملکیة المجانیة مما لم ینشیءها المالک و کونه مالا للمالک و (4) أمانة فی یده أیضا مما لم یؤذن فیه و لو أذن له فهو استیداع جدید، کما أنه لو ملکه مجانا کانت هبة جدیدة. هذا و لکن الذی یظهر من المبسوط (5) : عدم الإثم فی إمساکه (6) و کذا السرائر ناسبا له إلی الأصحاب (7) و هو ضعیف و النسبة غیر ثابتة و لا یبعد إرادة صورة الجهل، لأنه لا یعاقب.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف، ن، خ و ع: علیه السلام.  
(2) الوسائل 3: 425، الباب 3 من أبواب مکان المصلی، الحدیث 3، باختلاف فی اللفظ و رواه فی عوالی اللآلی 2: 113 و 240، الحدیث 309 و 6.  
(3) الظاهر سقوط جواب الشرط و هو انتفی الإذن.  
(4) لم ترد و فی ف.  
(5) فی غیر ف و ش زیادة: فی قبضه معللا بأنه قبضه بإذن مالکه و قد تقدم أیضا من التحریر التصریح بعدم الإثم و شطب علیها فی ن و لعلها کانت حاشیة خلطت بالمتن و یشهد لذلک عدم تقدم کلام من التحریر فی المسألة و لم نقف فی التحریر أیضا علی التصریح بعدم الإثم فی الإمساک.  
(6) المبسوط 2: 149.  
(7) السرائر 2: 326. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 201\*\*\*\*\*

الثالث: ضمان المنافع المستوفاة فی المقبوض بالعقد

الثالث: ضمان المنافع المستوفاة فی المقبوض بالعقد الفاسد:  
أنه لو کان للعین المبتاعة منفعة استوفاها المشتری قبل الرد، کان علیه عوضها علی المشهور، بل ظاهر ما تقدم من السرائر، من کونه بمنزلة المغصوب (1) : الاتفاق علی الحکم و یدل علیه: عموم قوله علیه السلام : لا یحل مال امرئ مسلم (2) إلا عن طیب نفسه (3)، بناء علی صدق المال علی المنفعة و لذا یجعل ثمنا فی البیع و صداقا فی النکاح. خلافا للوسیلة، فنفی الضمان، محتجا بأن الخراج بالضمان (4) کما فی النبوی المرسل (5) و تفسیره: أن من ضمن شیئا و تقبله لنفسه فخراجه له، فالباء  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الصفحة 180.  
(2) فی ش زیادة: لأخیه.  
(3) عوالی اللآلی 2: 113، الحدیث 309.  
(4) الوسیلة: 255.  
(5) عوالی اللآلی 1: 219، الحدیث 89. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 202\*\*\*\*\*  
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 (1) 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؟ (2) و نحوه فی الرهن (3) 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) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من.  
(2) الوسائل 12: 356، الباب 8 من أبواب الخیار، الحدیث 3 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.  
(3) الوسائل 13: 126، الباب 5 من أبواب أحکام الرهن، الحدیث 6 و غیره. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 203\*\*\*\*\*  
تملک الانتفاع الذی عینه المالک، فتأمل و الحاصل: أن دلالة الروایة (1) 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 (2) 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 (3) المتضمنة لضمان منفعة المغصوب المستوفاة، ردا علی أبی حنیفة القائل بأنه إذا تحقق ضمان العین و لو بالغصب سقط کراها (4)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) أی النبوی المرسل: الخراج بالضمان، المتقدم فی الصفحة 201.  
(2) انظر الوسائل 14: 591، الباب 88 من أبواب نکاح العبید و الإماء، الأحادیث 2 - 5.  
(3) الوسائل 17: 313، الباب 7 من أبواب الغصب، الحدیث الأول.  
(4) انظر بدایة المجتهد 2: 231 و المغنی لابن قدامة 5: 501. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 204\*\*\*\*\*  
فالمشهور فیها أیضا الضمان و قد عرفت عبارة السرائر المتقدمة (1) 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 (2) و لا إشکال (3) فی عدم شمول صلة الموصول للمنافع و حصولها فی الید بقبض العین لا یوجب صدق الأخذ و دعوی: أنه کنایة عن مطلق الاستیلاء الحاصل فی المنافع بقبض (4) الأعیان، مشکلة و أما احترام مال المسلم، فإنما یقتضی عدم حل التصرف فیه (5) و إتلافه بلا عوض و إنما یتحقق ذلک فی الاستیفاء.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدمت فی الصفحة 180 و إلیک نصها: إن البیع الفاسد یجری عند المحصلین مجری الغصب فی الضمان.  
(2) عوالی اللآلی 1: 224، الحدیث 106.  
(3) فی ش: فلا إشکال.  
(4) کذا فی ش و مصححة ن و فی ف: لبعض و فی سائر النسخ: لقبض.  
(5) لم ترد فیه فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 205\*\*\*\*\*  
فالحکم بعدم الضمان مطلقا - کما عن الإیضاح (1) - أو مع علم البائع بالفساد - کما عن بعض آخر (2) - موافق للأصل السلیم. مضافا إلی أنه قد یدعی شمول قاعدة ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده [له] (3) و من المعلوم (4) أن صحیح البیع لا یوجب ضمانا للمشتری للمنفعة، لأنها له مجانا و لا یتقسط الثمن علیها و ضمانها مع الاستیفاء لأجل الإتلاف، فلا ینافی القاعدة المذکورة، لأنها بالنسبة إلی التلف لا الإتلاف. مضافا إلی الأخبار الواردة فی ضمان المنافع المستوفاة من الجاریة المسروقة المبیعة (5)، الساکتة من ضمان غیرها فی مقام البیان و کذا صحیحة محمد بن قیس الواردة فی من باع ولیدة أبیه بغیر إذنه، فقال علیه السلام : الحکم أن یأخذ الولیدة و ابنها (6) و سکت عن المنافع الفائتة، فإن عدم الضمان فی هذه الموارد مع کون العین لغیر البائع یوجب عدم الضمان هنا بطریق أولی.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) إیضاح الفوائد 2: 194.  
(2) نسبه المؤلف قدس سره إلی بعض من کتب علی الشرائع، انظر الصفحة الآتیة.  
(3) من مصححة ص.  
(4) فی ف: إذ من المعلوم.  
(5) الوسائل 14: 591، الباب 88 من أبواب نکاح العبید و الإماء، الأحادیث 2 - 5.  
(6) نفس المصدر، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 206\*\*\*\*\*  
و الإنصاف: أن للتوقف فی المسألة - کما فی المسالک (1) تبعا للدروس (2) و التنقیح (3) - مجالا و ربما یظهر من القواعد فی باب الغصب - عند التعرض لأحکام البیع الفاسد - : اختصاص الإشکال و التوقف بصورة علم البائع (4) علی ما استظهره السید العمید (5) و المحقق الثانی (6) من عبارة الکتاب و عن الفخر: حمل الإشکال فی العبارة علی مطلق صورة عدم الاستیفاء (7). فتحصل (8) من ذلک کله: أن الأقوال فی ضمان المنافع الغیر المستوفاة خمسة: الأول: الضمان و کانه للأکثر. الثانی: عدم الضمان، کما عن الإیضاح. الثالث: الضمان إلا مع علم البائع، کما عن بعض من کتب علی الشرائع (9).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المسالک 3: 154.  
(2) الدروس 3: 194.  
(3) التنقیح الرائع 2: 32.  
(4) القواعد 1: 208.  
(5) کنز الفوائد 1: 676.  
(6) جامع المقاصد 6: 324 - 325.  
(7) إیضاح الفوائد 2: 194.  
(8) کذا فی ف و ص و فی ش و ظاهر ن: فیتحصل و فی سائر النسخ: فیحصل.  
(9) لم نقف علیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 207\*\*\*\*\*  
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 (1) : إن منافع الأموال من العبید (2) و الثیاب و العقار و غیرها مضمونة بالتفویت و الفوات تحت الید العادیة، فلو غصب عبدا أو جاریة (3) أو عقارا أو حیوانا مملوکا ضمن منافعه - سواء أتلفها بأن استعملها، أو فاتت تحت یده بأن بقیت مدة فی یده (4) لا یستعملها - عند علمائنا أجمع (5) و لا یبعد أن یراد ب الید العادیة مقابل الید الحقة، فیشمل ید المشتری فی ما نحن فیه، خصوصا مع علمه (6)، سیما مع جهل البائع به و أظهر منه ما فی السرائر - فی آخر باب الإجارة - : من الاتفاق أیضا علی ضمان منافع المغصوب الفائتة (7)، مع قوله فی باب البیع: إن  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد ما لفظه فی ف و ش.  
(2) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: العبد.  
(3) فی المصدر زیادة: أو ثوبا.  
(4) فی ف: بأن بقیت تحت یده مدة.  
(5) التذکرة 2: 381.  
(6) کذا فی ش و مصححة ن و م و فی سائر النسخ: غلبته.  
(7) السرائر 2: 479. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 208\*\*\*\*\*  
البیع الفاسد عند أصحابنا بمنزلة الشیء المغصوب إلا فی ارتفاع الإثم عن إمساکه (1)، انتهی و علی هذا، فالقول بالضمان لا یخلو عن قوة و إن کان المتراءی من ظاهر صحیحة أبی ولاد (2) 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) \*\*\*\*\*  
(1) السرائر 2: 326.  
(2) الوسائل 17: 313، الباب 7 من أبواب الغصب، الحدیث الأول. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 209\*\*\*\*\*

الرابع: ضمان المثلی بالمثل

الرابع: ضمان المثلی بالمثل:  
إذا تلف المبیع، فإن کان مثلیا وجب مثله بلا خلاف إلا ما یحکی عن ظاهر الإسکافی (1) و قد اختلف کلمات أصحابنا فی تعریف المثلی، فالشیخ (2) و ابن زهرة (3) و ابن إدریس (4) و المحقق (5) و تلمیذه (6) و العلامة (7) و غیرهم (8) قدس الله أسرارهم، بل المشهور - علی ما حکی (9) - أنه: ما یتساوی أجزاؤه من حیث القیمة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) حکاه العلامة فی المختلف 6: 131 و الشهید فی غایة المراد:  
135 و غیرهما.  
(2) المبسوط 3: 59.  
(3) الغنیة: 278.  
(4) السرائر 2: 480.  
(5) الشرائع 3: 239.  
(6) و هو الفاضل الآبی فی کشف الرموز 2: 382.  
(7) القواعد 1: 203.  
(8) مثل أبی العباس فی المهذب البارع 4: 251 و المقتصر: 342.  
(9) حکاه الشهید الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 208 و المحقق السبزواری فی الکفایة: 257 و السید الطباطبائی فی الریاض 2: 303. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 210\*\*\*\*\*  
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 (1) قیمة (2)، فنصفه یستوی (3) نصف تلک القیمة (4) و من هنا رجح الشهید الثانی کون المصوغ من النقدین قیمیا، قال: إذ لو انفصلت نقصت قیمتها (5). قلت: و هذا یوجب أن لا یکون الدرهم الواحد مثلیا، إذ لو انکسر نصفین نقص قیمة نصفه عن نصف قیمة المجموع (6)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) و (3) کذا فی النسخ و لعله مصحف یسوی بمعنی: یساوی، لکن عن الأزهری: أن قولهم یسوی لیس عربیا صحیحا، انظر المصباح المنیر، مادة: سوی.  
(2) فی م زیادة: معینة.  
(4) قاله الشهید الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 208 و السید الطباطبائی فی الریاض 2: 303.  
(5) المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 209.  
(6) 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 211\*\*\*\*\*  
صنف من أصناف نوع واحد مثلی بالنسبة إلی أفراد ذلک النوع أو الصنف. فلا یرد ما قیل: من أنه إن ارید التساوی بالکلیة، فالظاهر عدم صدقه علی شیء من المعرف، إذ ما من مثلی إلا و أجزاؤه مختلفة فی القیمة کالحنطة، فإن قفیزا من حنطة (1) یساوی عشرة و من اخری یساوی عشرین و إن ارید التساوی فی الجملة، فهو فی القیمی موجود، کالثوب و الأرض (2)، انتهی و قد لوح هذا المورد فی آخر کلامه إلی دفع إیراده بما ذکرنا: من أن کون الحنطة مثلیة معناه: أن کل صنف منها (3) متماثل الأجزاء (4) و متساو (5) فی القیمة، لا بمعنی أن جمیع أبعاض هذا النوع متساویة فی القیمة، فإذا کان المضمون بعضا من صنف، فالواجب دفع مساویه من هذا الصنف، لا القیمة و لا بعض من صنف (6) آخر (7). لکن الإنصاف: أن هذا خلاف ظاهر کلماتهم، فإنهم یطلقون المثلی علی جنس الحنطة و الشعیر و نحوهما، مع عدم صدق التعریف  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: الحنطة.  
(2) قاله المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائدة 10: 522 - 523.  
(3) فی غیر ش: منه.  
(4) کذا فی ن و فی ش: لأجزاء و فی سائر النسخ: للأجزاء.  
(5) فی غیر ش: متساویة.  
(6) فی ف: الصنف الآخر.  
(7) انظر مجمع الفائدة 10: 525 - 526. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 212\*\*\*\*\*  
علیه و إطلاق المثلی علی الجنس باعتبار مثلیة أنواعه أو أصنافه و إن لم یکن بعیدا، إلا أن انطباق التعریف علی الجنس بهذا الاعتبار بعید جدا، إلا أن یهملوا خصوصیات الأصناف الموجبة لزیادة القیمة و نقصانها، کما التزمه بعضهم (1). غایة الأمر وجوب رعایة الخصوصیات عند أداء المثل عوضا عن التالف، أو القرض و هذا أبعد. هذا، مضافا إلی أنه یشکل اطراد التعریف بناء علی هذا، بأنه: إن ارید تساوی الأجزاء من صنف واحد من حیث القیمة تساویا حقیقیا، فقل ما (2) یتفق ذلک فی الصنف الواحد من النوع، لأن أشخاص ذلک الصنف لا تکاد تتساوی فی القیمة، لتفاوتها بالخصوصیات الموجبة لزیادة الرغبة و نقصانها، کما لا یخفی و إن ارید تقارب أجزاء ذلک الصنف من حیث القیمة و إن لم یتساو حقیقة، تحقق ذلک فی أکثر القیمیات، فإن لنوع الجاریة أصنافا متقاربة فی الصفات الموجبة لتساوی القیمة و بهذا الاعتبار یصح السلم فیها و لذا اختار العلامة فی باب القرض من التذکرة - علی ما حکی عنه (3) - أن ما یصح فیه السلم من القیمیات مضمون فی القرض بمثله (4).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم نقف علیه بعینه و لعله ینظر إلی ما قاله الشهید الثانی و غیره فی المثلی: من أن المثل ما یتساوی قیمة أجزائه، أی أجزاء النوع الواحد منه، انظر المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 208 و الکفایة: 257 و غیرهما.  
(2) فی مصححة ص: فإنه قلما.  
(3) عبارة علی ما حکی عنه لم ترد فی ش و شطب علیها فی ن.  
(4) التذکرة 2: 5. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 213\*\*\*\*\*  
و قد عد الشیخ فی المبسوط الرطب و الفواکه من القیمیات (1)، مع أن کل نوع منها مشتمل علی أصناف متقاربة فی القیمة، بل متساویة عرفا. ثم لو فرض أن الصنف المتساوی من حیث القیمة فی الأنواع القیمیة عزیز الوجود بخلاف الأنواع المثلیة، لم یوجب ذلک إصلاح طرد التعریف. نعم، یوجب ذلک الفرق بین النوعین فی حکمة الحکم بضمان المثلی بالمثل و القیمی بالقیمة. ثم إنه قد (2) عرف المثلی بتعاریف اخر أعم من التعریف المتقدم أو أخص: فعن التحریر: أنه ما تماثلت أجزاؤه و تقاربت صفاته (3) و عن الدروس و الروضة: أنه المتساوی الأجزاء و المنفعة، المتقارب الصفات (4) و عن المسالک و الکفایة: أنه أقرب التعریفات إلی السلامة (5) و عن غایة المراد:  
ما تساوی أجزاؤه فی الحقیقة النوعیة (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 3: 99.  
(2) لم ترد قد فی ف.  
(3) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 242 و انظر التحریر 2: 139 و فیه: و یتفاوت صفاته و لم نقف علی غیره.  
(4) الدروس 3: 113، الروضة البهیة 7: 36.  
(5) المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 208، الکفایة: 257 و اللفظ للأخیر و حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 242.  
(6) غایة المراد:  
135 و فیه: ما تتساوی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 214\*\*\*\*\*  
و عن بعض العامة: أنه ما قدر بالکیل أو الوزن (1) و عن آخر منهم زیادة: جواز بیعه سلما (2) و عن ثالث منهم زیادة: جواز بیع بعضه ببعض (3)، إلی غیر ذلک مما حکاه فی التذکرة عن العامة (4). ثم (5) لا یخفی أنه لیس للفظ المثلی حقیقة شرعیة و لا متشرعیة (6) 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 (7) 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) \*\*\*\*\*  
(1) بدایة المجتهد 2: 317 و المغنی، لابن قدامة 5: 239 - 240 و المحلی 6: 437.  
(2) انظر مغنی المحتاج 2: 281.  
(3) لم نقف علیه فی ما بأیدینا من کتب العامة.  
(4) التذکرة 2: 381.  
(5) فی ف: ثم إنه.  
(6) فی النسخ: و لا متشرعة.  
(7) انظر جامع المقاصد 6: 245 و الریاض 2: 303 و المناهل: 299 و مفتاح الکرامة 6: 241 و الجواهر 37: 85. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 215\*\*\*\*\*  
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 (1) و ظاهر غیره (2) کونهما مثلیین و کذا الحدید و النحاس و الرصاص، فإن ظواهر عبائر المبسوط (3) و الغنیة (4) و السرائر (5) کونها قیمیة و عبارة التحریر صریحة فی کون اصولها مثلیة و إن کان المصوغ منها قیمیا (6) و قد صرح الشیخ فی المبسوط: بکون الرطب و العنب قیمیا (7) و التمر و الزبیب مثلیا (8) و قال فی محکی المختلف: إن فی الفرق إشکالا (9)، بل صرح بعض  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 3: 61.  
(2) کالمحقق فی الشرائع 3: 240 و العلامة فی التحریر 2: 139 و التذکرة 2: 384 و المختلف 6: 122 و الشهید فی الدروس 3: 116 و نسبه الشهید الثانی إلی المشهور، انظر المسالک 2: 209 و مثله فی الکفایة: 258.  
(3) المبسوط 3: 60.  
(4) الغنیة: 278.  
(5) السرائر 2: 480.  
(6) التحریر 2: 139.  
(7) کذا فی النسخ و المناسب: قیمیین، کما فی مصححة ص و هکذا الکلام فی مثلیا.  
(8) انظر المبسوط 3: 99 - 100.  
(9) المختلف 6: 135. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 216\*\*\*\*\*  
من قارب عصرنا بکون الرطب و العنب مثلیین (1) و قد حکی عن موضع من جامع المقاصد:  
أن الثوب مثلی (2) و المشهور خلافه و أیضا فقد مثلوا للمثلی بالحنطة و الشعیر (3) و لم یعلم أن المراد نوعهما أو کل صنف؟ و ما المعیار فی الصنف؟ و کذا التمر و الحاصل: أن موارد عدم تحقق الإجماع علی المثلیة فیها کثیرة، فلا بد من ملاحظة أن الأصل الذی یرجع إلیه عند الشک هو الضمان بالمثل، أو بالقیمة، أو تخییر المالک أو الضامن بین المثل و القیمة؟ و لا یبعد أن یقال: إن الأصل هو تخییر الضامن، لأصالة براءة ذمته عما زاد علی ما یختاره، فإن فرض إجماع علی خلافه فالأصل تخییر المالک، لأصالة عدم براءة ذمته بدفع ما لا یرضی به المالک، مضافا إلی عموم علی الید ما أخذت حتی تؤدی (4) فإن مقتضاه عدم ارتفاع الضمان بغیر أداء العین، خرج ما إذا رضی المالک بشیء آخر و الأقوی: تخییر المالک من أول الأمر، لأصالة الاشتغال و التمسک بأصالة البراءة لا یخلو من منع.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) صرح به المحقق القمی فی جامع الشتات (الطبعة الحجریة) 2: 543 - 544.  
(2) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 249 و انظر جامع المقاصد 6: 250.  
(3) کما فی جامع المقاصد 6: 243 و الروضة البهیة 7: 36 و مجمع الفائدة 10: 522.  
(4) عوالی اللآلی 1: 224، الحدیث 106 و 389، الحدیث 22. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 217\*\*\*\*\*  
نعم، یمکن أن یقال - بعد عدم الدلیل لترجیح أحد الأقوال و الإجماع علی عدم تخییر المالک - : التخییر فی الأداء من جهة دوران الأمر بین المحذورین، أعنی: تعین المثل بحیث لا یکون للمالک مطالبة القیمة و لا للضامن الامتناع و تعیین (1) القیمة کذلک، فلا متیقن فی البین و لا یمکن البراءة الیقینیة عند التشاح، فهو من باب تخییر المجتهد فی الفتوی، فتأمل. هذا و لکن یمکن أن یقال: إن القاعدة المستفادة من إطلاقات الضمان فی المغصوبات و الأمانات المفرط فیها و غیر ذلک، هو الضمان بالمثل، لأنه أقرب إلی التالف من حیث المالیة و الصفات، ثم بعده قیمة التالف من النقدین و شبههما، لأنهما (2) أقرب من حیث المالیة، لأن ما عداهما یلاحظ مساواته للتالف بعد إرجاعه إلیهما و لأجل الاتکال علی هذا الظهور لا تکاد تظفر علی مورد واحد من هذه الموارد علی کثرتها قد نص الشارع فیه علی ذکر المضمون به، بل کلها - إلا ما شذ و ندر - قد اطلق فیها الضمان، فلولا الإعتماد علی ما هو المتعارف لم یحسن من الشارع إهماله فی موارد البیان و قد استدل فی المبسوط (3) و الخلاف (4) علی ضمان المثلی بالمثل و القیمی بالقیمة بقوله تعالی: \* (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی غیر ش: و بین تعیین.  
(2) کذا فی ش و فی سائر النسخ: لأنه.  
(3) المبسوط 3: 60.  
(4) الخلاف 3: 402 و 406، کتاب الغصب، المسألة 11 و 18. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 218\*\*\*\*\*  
ما اعتدی علیکم) \* (1) بتقریب: أن مماثل ما اعتدی هو المثل فی المثلی و القیمة فی غیره و اختصاص الحکم بالمتلف عدوانا (2) لا یقدح بعد عدم القول بالفصل و ربما یناقش فی الآیة بأن مدلولها اعتبار المماثلة فی مقدار الإعتداء لا المعتدی به (3) و فیه نظر. نعم، الإنصاف عدم وفاء الآیة - کالدلیل السابق علیه (4) - بالقول المشهور، لأن مقتضاهما وجوب المماثلة العرفیة فی الحقیقة و المالیة و هذا یقتضی اعتبار المثل حتی فی القیمیات، سواء وجد المثل فیها أم لا. أما مع وجود المثل فیها، کما لو أتلف ذراعا من کرباس طوله عشرون ذراعا متساویة من جمیع الجهات، فإن مقتضی العرف و الآیة: إلزام الضامن بتحصیل ذراع آخر من ذلک - و لو بأضعاف قیمته - و دفعه إلی مالک الذراع المتلف، مع أن القائل بقیمیة الثوب لا یقول به و کذا لو أتلف علیه عبدا و له فی ذمة المالک - بسبب القرض أو السلم - عبد موصوف بصفات التالف، فإنهم لا یحکمون بالتهاتر القهری، کما یشهد به ملاحظة کلماتهم فی بیع عبد من عبدین (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) البقرة: 194.  
(2) لم ترد عدوانا فی ف.  
(3) المناقشة من السید الطباطبائی فی الریاض 2: 303.  
(4) و هو استظهار الضمان بالمثل عرفا من إطلاقات أدلة الضمان - فی الصفحة السابقة - بقوله: و لکن یمکن أن یقال … الخ.  
(5) راجع الخلاف 3: 217، کتاب السلم، المسألة 38 و الشرائع 2: 18 و الدروس 3: 201 و مفتاح الکرامة 4: 353. (\*) / حة  
\*\*\*\*\*ص 219\*\*\*\*\*  
نعم، ذهب جماعة - منهم الشهیدان فی الدروس و المسالک (1) - إلی جواز رد العین المقترضة إذا کانت قیمیة، لکن لعله من جهة صدق أداء القرض بأداء العین، لا من جهة ضمان القیمی (2) بالمثل و لذا اتفقوا علی عدم وجوب قبول غیرها و إن کان مماثلا لها من جمیع الجهات و أما مع عدم وجود المثل للقیمی التالف، فمقتضی الدلیلین (3) عدم سقوط المثل من الذمة بالتعذر، کما لو تعذر المثل فی المثلی، فیضمن بقیمته یوم الدفع کالمثلی و لا یقولون به و أیضا، فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حیث القیمة نقصانا فاحشا، فمقتضی ذلک عدم وجوب (4) إلزام المالک بالمثل، لاقتضائهما (5) اعتبار المماثلة فی الحقیقة و المالیة، مع أن المشهور - کما یظهر من بعض (6) - إلزامه به و إن قوی خلافه بعض (7)، بل ربما احتمل جواز دفع  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الدروس 3: 320، المسالک 3: 449.  
(2) کذا فی ش و ص و مصححة خ، م، ع و نسخة بدل ن و فی ف: المثلی و فی ن: القیمیة.  
(3) أی: الاستظهار العرفی و الآیة.  
(4) فی شرح الشهیدی: الصواب الجواز بدل الوجوب کما لا یخفی، انظر هدایة الطالب: 231.  
(5) کذا فی ش و مصححة ن و خ و فی سائر النسخ: لاقتضائها.  
(6) انظر مفتاح الکرامة 6: 252 و الجواهر 37: 99.  
(7) قواه الشهید قدس سره فی الدروس 3: 113 و لکنه فیما لو خرج المثلی عن القیمة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 220\*\*\*\*\*  
المثل و لو سقط من القیمة بالکلیة (1) 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 (2) و قد ینعکس الحکم کما فی المثال الثالث (3) 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 (4) و عموم الآیة (5)، 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 (6) عن قیمة التالف، بناء علی تحقق الإجماع علی إهمال هذا التفاوت، مضافا إلی الخبر الوارد فی أن الثابت فی ذمة من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) احتمله العلامة فی القواعد 1: 204.  
(2) یعنی: مثالی إتلاف الکرباس و إتلاف العبد، المتقدمین فی الصفحة 218.  
(3) هو ما لو فرض نقصان قیمة المثل عن قیمة التالف نقصانا فاحشا.  
(4) تقدم فی الصفحة 217 المشار إلیه بقوله: و لکن یمکن أن یقال …  
(5) المتقدمة فی الصفحة 217 - 218.  
(6) لم ترد مکانه فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 221\*\*\*\*\*  
اقترض دراهم (1) و أسقطها السلطان و روج غیرها، هی الدراهم الاولی (2) (3) و ما اجمع علی کونه قیمیا یضمن بالقیمة - بناء علی ما سیجئ من الاتفاق علی ذلک (4) - و إن وجد مثله أو کان مثله فی ذمة الضامن (5) و ما شک فی کونه قیمیا أو مثلیا یلحق بالمثلی، مع عدم اختلاف قیمتی المدفوع و التالف و مع الاختلاف الحق بالقیمی، فتأمل.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) 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: 231.  
(2) الوسائل 12: 488، الباب 20 من أبواب الصرف، الحدیث 2.  
(3) 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: 305 و هدایة الطالب: 231.  
(4) یجئ فی الأمر السابع.  
(5) فی ش: فی ذمة المالک. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 222\*\*\*\*\*

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 (1)، 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 (2) و الأدهان - فعلیه مثل ما تلف فی یده، یشتریه بأی ثمن کان، بلا خلاف (3)، انتهی (4) و فی المبسوط: یشتریه بأی ثمن کان إجماعا (5)، انتهی (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد 1: 204.  
(2) کذا فی ش و المصدر و فی ف و مصححة ن و نسخة بدل ش: کاللحوم و فی سائر النسخ: الحبوب.  
(3) الخلاف 3: 415، کتاب البیوع، المسألة 29.  
(4) لم ترد انتهی فی ش.  
(5) المبسوط 3: 103.  
(6) عبارة و فی المبسوط: - إلی - انتهی من ش و هامش ن. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 223\*\*\*\*\*  
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 (1) ذلک مع سقوط المثل فی زمان الدفع عن المالیة، کالماء علی الشاطئ و الثلج فی الشتاء و أما إن کان (2) لأجل تعذر المثل و عدم وجدانه إلا عند من یعطیه بأزید مما یرغب فیه الناس مع وصف الإعواز، بحیث یعد بذل ما یرید (3) مالکه بإزائه ضررا عرفا - و الظاهر أن هذا هو المراد بعبارة القواعد (4)، لأن الثمن فی الصورة الاولی لیس بأزید من ثمن المثل، بل هو ثمن المثل و إنما زاد علی ثمن التالف یوم التلف - و حینئذ (5) فیمکن (6) التردد فی الصورة الثانیة کما قیل (7) : 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) \*\*\*\*\*  
(1) احتمله العلامة فی القواعد 1: 204.  
(2) کذا فی النسخ و المناسب: إن کانت.  
(3) فی بعض النسخ: یزید.  
(4) تقدمت عبارته فی صدر المسألة.  
(5) فی مصححتی ن و ص: فحینئذ.  
(6) فی مصححة ن: و یمکن و فی مصححة ص: یمکن.  
(7) قاله العلامة فی التذکرة 2: 384 و السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 254. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 224\*\*\*\*\*  
و (1) لکن الأقوی مع ذلک: وجوب الشراء، وفاقا للتحریر (2) کما عن الإیضاح (3) و الدروس (4) و جامع المقاصد (5)، بل إطلاق السرائر (6) و نفی الخلاف المتقدم عن الخلاف (7)، لعین ما ذکر فی الصورة الاولی (8). ثم إنه لا فرق فی جواز مطالبة المالک بالمثل بین کونه فی مکان التلف أو غیره و لا بین کون قیمته (9) فی مکان المطالبة أزید من قیمته فی مکان التلف، أم لا، وفاقا لظاهر المحکی (10) عن السرائر (11) و التذکرة (12) و الإیضاح (13) و الدروس (14) و جامع المقاصد (15).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد و فی ف.  
(2) التحریر 2: 139.  
(3) إیضاح الفوائد 2: 178.  
(4) الدروس 3: 113.  
(5) جامع المقاصد 6: 260.  
(6) انظر السرائر 2: 480.  
(7) تقدم فی الصفحة 222.  
(8) و هو ما أفاده بقوله: و وجهه عموم النص و الفتوی بوجوب المثل فی المثلی.  
(9) فی ن، خ، م، ع و ص زیادة: الاولی، إلا أنه شطب علیها فی ن.  
(10) حکاه عنهم السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 252.  
(11) السرائر 2: 490.  
(12) التذکرة 2: 383.  
(13) إیضاح الفوائد 2: 176.  
(14) الدروس 3: 114.  
(15) جامع المقاصد 6: 256. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 225\*\*\*\*\*  
و فی السرائر: أنه الذی یقتضیه عدل الإسلام و الأدلة و اصول المذهب (1) و هو کذلک، لعموم الناس مسلطون علی أموالهم (2). هذا مع وجود المثل فی بلد المطالبة و أما مع تعذره فسیأتی حکمه فی المسألة السادسة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر السرائر 2: 490 - 491.  
(2) عوالی اللآلی 1: 222، الحدیث 99. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 226\*\*\*\*\*

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) \* (1) فإن الضامن إذا الزم بالقیمة مع تعذر المثل لم یعتد علیه أزید مما اعتدی و أما مع عدم مطالبة المالک، فلا دلیل علی إلزامه بقبول القیمة، لأن المتیقن أن دفع القیمة علاج لمطالبة المالک و جمع بین حق المالک بتسلیطه علی المطالبة و حق الضامن بعدم (2) تکلیفه بالمعذور أو المعسور، أما مع عدم المطالبة فلا دلیل علی سقوط حقه عن المثل و ما ذکرناه (3) یظهر من المحکی عن التذکرة و الإیضاح، حیث ذکر  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) البقرة: 194.  
(2) کذا فی ش و فی سائر النسخ: لعدم.  
(3) کذا فی ف و فی سائر النسخ: و ما ذکرنا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 227\*\*\*\*\*  
فی رد بعض الاحتمالات الآتیة فی حکم تعذر المثل ما لفظه: إن المثل لا یسقط بالإعواز، ألا تری أن المغصوب منه لو صبر إلی زمان وجدان المثل ملک المطالبة به؟ و إنما المصیر إلی القیمة وقت تغریمها (1)، انتهی. لکن أطلق کثیر منهم الحکم بالقیمة عند تعذر المثل و لعلهم یریدون صورة المطالبة و إلا فلا دلیل علی الإطلاق و یؤید ما ذکرنا: أن المحکی عن الأکثر فی باب القرض: أن المعتبر فی المثل (2) المتعذر قیمته یوم المطالبة (3)، نعم عبر بعضهم بیوم الدفع (4)، فلیتأمل و کیف کان، فلنرجع إلی حکم المسألة فنقول: المشهور (5) أن العبرة فی قیمة المثل المتعذر بقیمته یوم الدفع (6)، لأن المثل (7) ثابت فی الذمة إلی ذلک الزمان و لا دلیل علی سقوطه بتعذره، کما لا یسقط الدین بتعذر أدائه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 2: 383، إیضاح الفوائد 2: 175 و قوله: إنما المصیر … الخ لیس فی الإیضاح.  
(2) کذا فی ش و فی سائر النسخ: المثلی.  
(3) حکاه السید المجاهد فی المناهل: 8، قال بعد نقل أقوال أربعة: لا یبعد أن یقال: إن الأحوط هو القول الأول، لأن القائل به أکثر.  
(4) عبر به العلامة فی المختلف 5: 392.  
(5) فی غیر ف: إن المشهور.  
(6) وردت العبارة فی ف هکذا: إن العبرة بقیمة یوم دفع قیمة المثل المتعذر.  
(7) کذا فی ف، م و ش و مصححة ن و فی غیرها: المثلی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 228\*\*\*\*\*  
و قد صرح بما ذکرنا المحقق الثانی (1) و قد عرفت من التذکرة الإیضاح ما یدل علیه (2) و یحتمل اعتبار وقت تعذر المثل و هو للحلی فی البیع الفاسد (3) و للتحریر فی باب القرض (4) و محکی (5) عن المسالک (6)، لأنه وقت الانتقال إلی القیمة و یضعفه: أنه إن ارید بالانتقال انقلاب ما فی الذمة إلی القیمة فی ذلک الوقت، فلا دلیل علیه و إن ارید عدم وجوب إسقاط ما فی الذمة إلا بالقیمة، فوجوب الإسقاط بها و إن حدث یوم التعذر مع المطالبة، إلا أنه لو أخر الإسقاط بقی المثل فی الذمة إلی تحقق الإسقاط و إسقاطه فی کل زمان بأداء قیمته فی ذلک الزمان و لیس فی الزمان الثانی مکلفا بما صدق علیه الإسقاط فی الزمان الأول. هذا و لکن لو استندنا فی لزوم القیمة فی المسألة إلی ما تقدم سابقا: من الآیة (7) و من أن المتبادر من إطلاقات الضمان هو وجوب الرجوع إلی أقرب الأموال إلی التالف بعد تعذر المثل، توجه القول  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) جامع المقاصد 6: 245 و 255.  
(2) راجع الصفحة السابقة.  
(3) السرائر 2: 285.  
(4) تحریر الأحکام 1: 200.  
(5) فی ف و ن: حکی.  
(6) المسالک 3: 174.  
(7) المتقدمة فی الصفحة 226. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 229\*\*\*\*\*  
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 (1) و قوی بعضها فی الإیضاح (2) و بعضها بعض الشافعیة (3) و حاصل جمیع الاحتمالات فی المسألة مع مبانیها (4)، 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) \*\*\*\*\*  
(1) قواعد الأحکام 1: 203 - 204.  
(2) إیضاح الفوائد 2: 175.  
(3) قال النووی: و الأصح أن المعتبر أقصی قیمة من وقت الغصب إلی تعذر المثل. مغنی المحتاج 2: 283 و انظر التذکرة 2: 383.  
(4) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: بیانها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 230\*\*\*\*\*  
هو أحد الأقوال - کان المتعین قیمة المثل یوم الإعواز، کما صرح به فی السرائر فی البیع الفاسد (1) و التحریر فی باب القرض (2)، 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 (3) و إن جعلنا الاعتبار فیه بأعلی القیم من زمان الضمان إلی زمان التلف - کما حکی عن جماعة من القدماء فی الغصب (4) - کان المتجه الاعتبار بأعلی القیم من یوم تلف العین إلی زمان الإعواز و ذکر هذا الوجه فی القواعد ثانی الاحتمالات (5) و إن قلنا: إن التالف انقلب قیمیا، احتمل الاعتبار بیوم الغصب - کما فی القیمی المغصوب - و الاعتبار بالأعلی منه إلی (6) یوم التلف و ذکر هذا أول الاحتمالات فی القواعد (7).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) السرائر 2: 285.  
(2) تحریر الأحکام 1: 200.  
(3) نسبه إلی الأکثر المحقق فی الشرائع 3: 240 و العلامة فی التحریر 2: 139.  
(4) منهم:  
الشیخ فی المبسوط 3: 72 و ابن حمزة فی الوسیلة: 276 و ابن زهرة فی الغنیة: 279 و غیرهم، انظر مفتاح الکرامة 6: 244.  
(5) القواعد 1: 203.  
(6) فی ف بدل إلی: لا.  
(7) القواعد 1: 203 - 204. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 231\*\*\*\*\*  
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 (1) و احتمل الاعتبار بالأعلی من یوم الغصب إلی دفع المثل (2) 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 (3) و القیمة الواجبة علی الغاصب أعلی القیم و حاصله: أن وجوب دفع قیمة المثل (4) یعتبر (5) من زمن وجوبه أو (6) وجوب مبدله - أعنی العین - فیجب أعلی القیم منها، فافهم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد 1: 203 - 204.  
(2) 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: 234.  
(3) التذکرة 1: 383، إیضاح الفوائد 2: 175.  
(4) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی غیرها: المثلی.  
(5) لم ترد یعتبر فی ف.  
(6) فی ش بدل أو: إلی. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 232\*\*\*\*\*  
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 (1) - 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 (2) 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 (3) و لو قلنا بضمان القیمی بأعلی القیم من حین الغصب إلی حین التلف - کما علیه جماعة من القدماء (4) - توجه ضمانه فیما نحن فیه بأعلی القیم من حین الغصب إلی زمان الإعواز، إذ (5) کما أن ارتفاع القیمة مع بقاء العین مضمون بشرط تعذر أدائه (6) المتدارک لارتفاع القیم،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) ذکره فی الصفحة 228.  
(2) فی ف: من حیث.  
(3) و هو ثمن المثل یوم الإعواز، راجع السرائر 2: 285.  
(4) تقدم التخریج عنهم فی الصفحة 230، الهامش رقم 4.  
(5) لم ترد إذ فی ف و وردت فی مصححة ن و م.  
(6) فی ص و مصححة ن: أدائها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 233\*\*\*\*\*  
کذلک (1) بشرط (2) تعذر المثل فی المثلی، إذ مع رد المثل یرتفع ضمان القیمة السوقیة و حیث (3) کانت العین فیما نحن فیه مثلیة (4) کان أداء مثلها عند تلفها کرد عینها (5) فی إلغاء ارتفاع القیم، فاستقرار ارتفاع القیم إنما یحصل بتلف العین و المثل. فإن قلنا: إن تعذر المثل یسقط المثل (6) کما أن تلف العین یسقط العین توجه القول بضمان القیمة من زمان الغصب إلی زمان الإعواز و هو أصح الاحتمالات فی المسألة عند الشافعیة علی ما قیل (7) و إن قلنا: إن تعذر المثل لا یسقط المثل و لیس کتلف العین، کان ارتفاع القیمة فیما بعد تعذر المثل أیضا مضمونا، فیتوجه ضمان القیمة من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عبارة بشرط تعذر أدائه المتدارک لارتفاع القیم کذلک لم ترد فی ف و کتب علیها فی ن: زائد و ورد فی هامشها - تصحیحا - العبارة التالیة: ند  
ع التلف فی القیمی، کذلک ارتفاع القیمة مع بقاء العین أو المثل مضمون بشرط … نسخة و وردت هذه العبارة فی نسخة بدل ش أیضا.  
(2) فی ص: یشترط.  
(3) فی ف: فحیث.  
(4) کذا فی ص و فی غیرها: مثلیا.  
(5) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: أداء مثله عند تلفه کرد عینه.  
(6) فی غیر ف زیادة: کما إن تلف العین یسقط المثل و لکن شطب علیها فی غیر ش.  
(7) قاله العلامة فی التذکرة 2: 383 و انظر مغنی المحتاج 2: 283. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 234\*\*\*\*\*  
حین الغصب إلی حین دفع القیمة و هو المحکی عن الإیضاح (1) و هو أوجه الاحتمالات علی القول بضمان ارتفاع القیمة مراعی بعدم رد العین أو المثل. ثم اعلم:  
أن العلامة ذکر فی عنوان هذه الاحتمالات: أنه لو تلف المثلی و المثل موجود ثم أعوز (2) و ظاهره اختصاص هذه الاحتمالات بما إذا طرأ (3) تعذر المثل بعد تیسره (4) فی بعض أزمنة التلف، لا ما تعذر فیه المثل ابتداء و عن جامع المقاصد:  
أنه یتعین حینئذ قیمته (5) یوم التلف (6) و لعله لعدم تنجز التکلیف بالمثل علیه فی وقت من الأوقات و یمکن أن یخدش فیه: بأن التمکن من المثل لیس بشرط لحدوثه فی الذمة ابتداء، کما لا یشترط فی استقراره استدامة (7) - علی ما اعترف به (8) - مع طرو التعذر بعد التلف و لذا لم یذکر أحد هذا التفصیل فی باب القرض.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) إیضاح الفوائد 2: 175.  
(2) انظر القواعد 1: 203.  
(3) العبارة فی ف هکذا: بما طرأ فیه.  
(4) کذا فی ف و ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: بعد وجود المثل.  
(5) کذا فی ف و فی غیرها: قیمة.  
(6) جامع المقاصد 6: 252.  
(7) کذا فی ش و مصححة ن و ص و فی سائر النسخ: استدامته.  
(8) انظر جامع المقاصد 6: 255. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 235\*\*\*\*\*  
و بالجملة، فاشتغال الذمة بالمثل إن قید بالتمکن لزم الحکم بارتفاعه بطرو التعذر و إلا لزم الحکم بحدوثه مع التعذر من أول الأمر، إلا أن یقول (1) : إن أدلة وجوب المثل ظاهرة فی صورة التمکن و إن لم یکن مشروطا به عقلا، فلا تعم صورة العجز. نعم، إذا طرأ العجز فلا دلیل علی سقوط المثل و انقلابه قیمیا و قد یقال علی المحقق المذکور: إن اللازم مما ذکره (2) أنه لو ظفر المالک بالمثل قبل أخذ القیمة لم یکن له المطالبة و لا أظن أحدا یلتزمه و فیه تأمل. ثم إن المحکی عن التذکرة: أن المراد بإعواز المثل: أن لا یوجد فی البلد و ما (3) حوله (4) و زاد فی المسالک قوله: مما ینقل عادة منه إلیه، کما ذکروا فی انقطاع المسلم فیه (5) و عن جامع المقاصد:  
الرجوع فیه إلی العرف (6) و یمکن أن یقال: إن مقتضی عموم وجوب أداء مال الناس (7)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش: أن یقال.  
(2) فی ف: مما ذکر.  
(3) فی ف: و لا ما.  
(4) التذکرة 2: 383.  
(5) المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 208.  
(6) جامع المقاصد 6: 245.  
(7) یدل علیه ما فی الوسائل 17: 308، الباب الأول من أبواب الغصب و مستدرک الوسائل 17: 87، الباب الأول من أبواب الغصب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 236\*\*\*\*\*  
و تسلیطهم علی أموالهم (1) - أعیانا کانت أم فی الذمة (2) - : وجوب تحصیل المثل - کما کان یجب رد العین أینما کانت - و لو کانت فی تحصیله مؤونة کثیرة و لذا کان یجب تحصیل المثل بأی ثمن کان و لیس هنا تحدید التکلیف بما عن التذکرة (3). نعم، لو انعقد الإجماع علی ثبوت القیمة عند الإعواز تعین ما عن جامع المقاصد، کما أن المجمعین إذا کانوا بین معبر بالإعواز و معبر بالتعذر، کان المتیقن الرجوع إلی الأخص و هو التعذر (4) لأنه المجمع علیه. نعم، ورد فی بعض أخبار السلم:  
أنه إذا لم یقدر المسلم إلیه علی إیفاء المسلم فیه تخیر المشتری (5) و من المعلوم:  
أن المراد بعدم القدرة لیس التعذر العقلی المتوقف علی استحالة النقل من بلد آخر، بل الظاهر منه عرفا ما عن التذکرة و هذا یستأنس به للحکم فیما نحن فیه. ثم، إن فی معرفة قیمة المثل مع فرض عدمه إشکالا، من حیث إن العبرة بفرض وجوده و لو فی غایة العزة - کالفاکهة فی أول زمانها أو آخره - أو وجود المتوسط؟ الظاهر هو الأول، لکن مع فرض وجوده بحیث یرغب فی بیعه و شرائه، فلا عبرة بفرض وجوده عند من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عوالی اللآلی 1: 222، الحدیث 99.  
(2) فی ف: الذمم.  
(3) التذکرة 2: 383.  
(4) کذا فی ف ظاهرا و فی سائر النسخ: المتعذر.  
(5) راجع الوسائل 13: 69، الباب 11 من أبواب السلف، الحدیث 7 و غیره. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 237\*\*\*\*\*  
یستغنی عن بیعه بحیث لا یبیعه إلا إذا بذل له عوض لا یبذله (1) الراغبون فی هذا الجنس بمقتضی (2) رغبتهم. نعم (3)، 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 (4). 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 (5) 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) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش: لا یبذل.  
(2) فی ف بدل بمقتضی: بمقدار.  
(3) کذا فی ف، ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: ثم.  
(4) راجع الصفحة 223.  
(5) راجع الصفحة 224. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 238\*\*\*\*\*  
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 (1) و حکی نحو هذا عن القاضی أیضا (2)، 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 (3) و المصرح به فی محکی التذکرة (4) و الإیضاح (5) و الدروس (6) : قیمة المثل فی تلک المفازة و یحتمل آخر مکان أو زمان سقط المثل فیه (7) عن المالیة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 3: 76.  
(2) المهذب 1: 443.  
(3) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 252 عن جامع المقاصد 6: 258.  
(4) التذکرة 2: 384.  
(5) إیضاح الفوائد 2: 177.  
(6) الدروس 3: 113.  
(7) فی ش: به. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 239\*\*\*\*\*

فرع: لو تمکن من المثل بعد دفع القیمة

فرع: لو تمکن من المثل بعد دفع القیمة:  
لو دفع القیمة فی المثلی (1) المتعذر مثله ثم تمکن من المثل، فالظاهر عدم عود المثل فی ذمته، وفاقا للعلامة رحمه الله (2) و من تأخر عنه (3) ممن تعرض للمسألة، لأن المثل کان دینا فی الذمة سقط بأداء عوضه مع التراضی فلا یعود، کما لو تراضیا بعوضه مع وجوده. هذا علی المختار، من عدم سقوط المثل عن الذمة بالإعواز و أما علی القول بسقوطه و انقلابه قیمیا، فإن قلنا: بأن المغصوب انقلب قیمیا عند تعذر مثله، فأولی بالسقوط، لأن المدفوع نفس ما فی الذمة و إن قلنا: بأن (4) المثل بتعذره - النازل منزلة التلف - صار قیمیا، احتمل وجوب المثل عند وجوده، لأن القیمة حینئذ بدل الحیلولة عن المثل و سیأتی أن حکمه عود المبدل عند انتفاء الحیلولة (5).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: المثل.  
(2) القواعد 1: 204 و التذکرة 2: 384.  
(3) مثل الشهید فی الدروس 3: 113 و المحقق الثانی فی جامع المقاصد 6: 255 - 25 6 و الشهید الثانی فی المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 208 و غیرهم.  
(4) کذا فی ف و فی غیرها: إن.  
(5) یأتی فی الصفحة 267، عند قوله: ثم إنه لا إشکال فی أنه إذا ارتفع تعذر رد العین و صار ممکنا وجب ردها إلی مالکها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 240\*\*\*\*\*

السابع: ضمان القیمی بالقیمة فی المقبوض بالعقد الفا

السابع: ضمان القیمی بالقیمة فی المقبوض بالعقد الفاسد:  
لو کان التالف المبیع فاسدا قیمیا، فقد حکی: الاتفاق علی کونه مضمونا بالقیمة (1) و یدل علیه: الأخبار المتفرقة فی کثیر من القیمیات (2) فلا حاجة إلی التمسک بصحیحة أبی ولاد الآتیة فی ضمان البغل (3) و لا بقوله علیه السلام : من أعتق شقصا من عبد قوم علیه (4) بل الأخبار  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم نعثر علی حکایة الاتفاق، نعم استظهر السید المجاهد عدم الخلاف بین الأصحاب، راجع المناهل: 298.  
(2) انظر الوسائل 17: 372، الباب 23 من أبواب اللقطة، الحدیث الأول و 18: 538، الباب 3 من أبواب الحدود و التعزیرات، الحدیث الأول.  
(3) تأتی فی الصفحة 246 - 247.  
(4) رواه ابن أبی جمهور فی عوالی اللآلی عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم مع اختلاف فی اللفظ، انظر عوالی اللآلی 3: 427، الحدیث 24 و عنه فی مستدرک الوسائل 15: 461، الباب 16 من أبواب العتق، الحدیث 5 و لفظ الحدیث موجود فی الغنیة: 279. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 241\*\*\*\*\*  
کثیرة (1)، بل قد عرفت (2) أن مقتضی إطلاق أدلة الضمان فی القیمیات هو ذلک بحسب المتعارف، إلا أن المتیقن من هذا المتعارف (3) ما کان المثل فیه متعذرا، بل یمکن دعوی انصراف الإطلاقات الواردة فی خصوص بعض القیمیات - کالبغل و العبد و نحوهما (4) - لصورة تعذر المثل، کما هو الغالب. فالمرجع فی وجوب القیمة فی القیمی و إن فرض تیسر المثل له - کما فی من أتلف عبدا من شخص باعه عبدا موصوفا بصفات ذلک العبد بعینه و کما لو أتلف علیه ذراعا من مائة ذراع کرباس منسوج علی طریقة واحدة لا تفاوت فی أجزائه أصلا - هو الإجماع، کما یستظهر و علی تقدیره، ففی شموله لصورة تیسر المثل من جمیع الجهات تأمل، خصوصا مع الاستدلال علیه - کما (5) فی الخلاف (6) و غیره (7) - بقوله تعالی: \* (فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) \* (8)، بناء علی أن القیمة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر الوسائل 16: 20 - 21، الباب 18 من أبواب العتق، الأحادیث 1، 4، 5، 9 و 10 و غیرها.  
(2) فی الصفحة 228.  
(3) فی ف: من التعارف.  
(4) تقدمت الإشارة إلی مواردها فی الصفحة السابقة.  
(5) لم ترد کما فی ف.  
(6) الخلاف 3: 402، کتاب الغصب، المسألة 11 و 406، المسألة 18.  
(7) مثل السرائر 2: 480 و التذکرة 2: 383.  
(8) البقرة: 194. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 242\*\*\*\*\*  
مماثلة (1) للتالف فی المالیة، فإن ظاهر ذلک جعلها من باب الأقرب إلی التالف بعد تعذر المثل و کیف کان، فقد حکی الخلاف فی ذلک عن الإسکافی (2) و عن الشیخ و المحقق فی الخلاف و الشرائع فی باب القرض (3). فإن أرادوا ذلک مطلقا حتی مع تعذر المثل فیکون القیمة عندهم بدلا عن المثل حتی یترتب علیه وجوب قیمة یوم دفعها - کما ذکروا ذلک احتمالا فی مسألة تعین القیمة (4) متفرعا علی هذا القول - فیرده إطلاقات (5) الروایات الکثیرة فی موارد کثیرة: منها: صحیحة أبی ولاد الآتیة (6) و منها: روایة تقویم العبد (7) و منها: ما دل علی أنه إذا تلف الرهن بتفریط المرتهن سقط من ذمته (8)  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی مصححة ص و فی غیرها: مماثل.  
(2) حکی عنه و عن ظاهر الشیخ و المحقق، السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 243.  
(3) الخلاف 3: 175، کتاب البیوع، المسألة 287 و الشرائع 2: 68، لکنه استحسن ضمان المثل بعد أن أفتی بضمان القیمة.  
(4) انظر مفتاح الکرامة 6: 243 و الجواهر 25: 20.  
(5) فی ف، ن، خ و م:  
إطلاق.  
(6) یأتی فی الصفحة 246 - 247.  
(7) المراد بها ظاهرا ما تقدم فی الصفحة 240 من قوله علیه السلام : من أعتق شقصا من عبد قوم علیه.  
(8) فی ن و ش: دینه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 243\*\*\*\*\*  
بحساب ذلک (1)، فلولا ضمان التالف بالقیمة لم یکن وجه لسقوط الدین بمجرد ضمان التالف و منها: غیر ذلک من الأخبار الکثیرة (2) و إن أرادوا أنه مع تیسر المثل یجب المثل لم یکن بعیدا، نظرا إلی ظاهر آیة الاعتداء (3) و نفی الضرر (4)، لأن خصوصیات الحقائق قد تقصد، اللهم إلا أن یحقق إجماع علی خلافه و لو من جهة أن ظاهر کلمات هؤلاء (5) إطلاق القول بضمان المثل، فیکون الفصل بین التیسر و عدمه قولا ثالثا فی المسألة. ثم إنهم اختلفوا فی تعیین القیمة فی المقبوض بالبیع الفاسد. فالمحکی فی غایة المراد (6) عن الشیخین و أتباعهما: تعین قیمة یوم التلف و عن الدروس (7) و الروضة (8) نسبته إلی الأکثر و الوجه فیه - علی ما نبه علیه جماعة، منهم العلامة فی التحریر (9) - : أن الانتقال إلی البدل إنما هو یوم التلف، إذ الواجب قبله  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر الوسائل 13: 129، الباب 7 من أبواب أحکام الرهن.  
(2) المشار إلیها فی هامش الصفحة 241.  
(3) البقرة: 194.  
(4) انظر الوسائل 17: 340، الباب 12 من أبواب إحیاء الموات.  
(5) یعنی الإسکافی و الشیخ و المحقق قدس سره م.  
(6) غایة المراد:  
85.  
(7) الدروس 3: 113.  
(8) الروضة البهیة 7: 41 و انظر الجواهر 37: 105.  
(9) التحریر 2: 139. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 244\*\*\*\*\*  
هو رد العین و ربما یورد (1) علیه: أن یوم التلف یوم الانتقال إلی القیمة، أما کون المنتقل إلیها قیمة یوم التلف فلا و یدفع: بأن معنی ضمان العین عند قبضه: کونه فی عهدته و معنی ذلک وجوب تدارکه ببدله عند التلف، حتی یکون عند التلف (2) کأنه لم یتلف و تدارکه (3) علی هذا النحو بالتزام مال معادل له [قائم] (4) مقامه و مما ذکرنا ظهر أن الأصل فی ضمان التالف: ضمانه بقیمته یوم التلف، فإن خرج المغصوب من ذلک (5) - مثلا - فبدلیل من (6) خارج. نعم، لو تم ما تقدم عن الحلی فی هذا المقام:  
من دعوی الاتفاق علی کون البیع (7) فاسدا بمنزلة المغصوب إلا فی ارتفاع الإثم (8)، ألحقناه بالمغصوب إن ثبت فیه حکم مخالف لهذا الأصل، بل یمکن أن یقال: إذا ثبت فی المغصوب الاعتبار بقیمة یوم الغصب - کما هو ظاهر صحیحة  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم نعثر علی المورد، نعم أورده فی المناهل: 298 بلفظ: و لا یقال.  
(2) عبارة حتی یکون عند التلف لم ترد فی ف.  
(3) فی ن، م، ع و ص و نسخة بدل خ زیادة: ببدله و لکن شطب علیها فی ن.  
(4) من ش فقط.  
(5) لم یرد من ذلک فی ف.  
(6) کلمة من لم ترد فی غیر ف.  
(7) فی ص و مصححة ن: المبیع.  
(8) تقدم فی الصفحة 207 - 208. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 245\*\*\*\*\*  
أبی ولاد الآتیة - کشف ذلک عن عدم اقتضاء إطلاقات الضمان لاعتبار قیمة یوم التلف، إذ یلزم حینئذ أن یکون المغصوب عند کون قیمته یوم التلف أضعاف ما کانت یوم الغصب غیر واجب التدارک عند التلف، لما ذکرنا من أن معنی التدارک التزام (1) بقیمته یوم وجوب التدارک. نعم، لو فرض دلالة الصحیحة علی وجوب أعلی القیم، أمکن جعل التزام الغاصب بالزائد علی مقتضی التدارک مؤاخذة له بأشق الأحوال. فالمهم - حینئذ - صرف الکلام إلی معنی الصحیحة بعد ذکرها، لیلحق به البیع الفاسد، إما لما ادعاه الحلی (2) و إما لکشف الصحیحة عن معنی التدارک و الغرامة فی المضمونات و کون العبرة فی جمیعها بیوم الضمان، کما هو أحد الأقوال فیما نحن فیه من البیع الفاسد و حیث إن الصحیحة مشتملة علی أحکام کثیرة و فوائد خطیرة، فلا بأس بذکرها جمیعا و إن کان الغرض متعلقا ببعضها. فروی (3) الشیخ فی الصحیح عن أبی ولاد، قال: اکتریت بغلا إلی قصر بنی هبیرة (4) ذاهبا و جائیا بکذا و کذا و خرجت فی طلب غریم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و المناسب: الإلتزام، کما فی مصححة ص.  
(2) راجع الصفحة السابقة.  
(3) لما کانت النسخ مختلفة اختلافا کثیرا فی نقل الروایة، آثرنا نقلها من التهذیب.  
(4) الوسائل: قصر ابن هبیرة و هو الموافق لما فی معجم البلدان 4: 365. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 246\*\*\*\*\*  
لی، فلما صرت إلی قرب قنطرة الکوفة خبرت أن صاحبی توجه إلی النیل (1)، فتوجهت نحو النیل، فلما أتیت النیل خبرت أنه توجه إلی بغداد، فأتبعته فظفرت به و فرغت فیما بینی و بینه و رجعت إلی الکوفة و کان ذهابی و مجیئی خمسة عشر یوما، فأخبرت صاحب البغل بعذری و أردت أن أتحلل منه فیما صنعت و ارضیه، فبذلت له خمسة عشر درهما فأبی أن یقبل، فتراضینا بأبی حنیفة و أخبرته بالقصة و أخبره الرجل، فقال لی: ما صنعت بالبغل؟ فقلت: قد رجعته سلیما. قال: نعم، بعد خمسة عشر یوما! قال: فما ترید من الرجل؟ قال: ارید کری بغلی فقد حبسه علی خمسة عشر یوما. فقال: إنی ما أری لک حقا، لأنه اکتراه إلی قصر بنی هبیرة فخالف فرکبه إلی النیل و إلی بغداد، فضمن قیمة البغل و سقط الکری، فلما رد البغل سلیما و قبضته لم یلزمه الکری. قال: فخرجنا من عنده و جعل صاحب البغل یسترجع، فرحمته مما أفتی به أبو حنیفة و أعطیته شیئا و تحللت منه و حججت تلک السنة فأخبرت أبا عبد الله علیه السلام بما أفتی به أبو حنیفة، 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 الکوفة إلی النیل و مثل کری البغل من النیل إلی بغداد و مثل کری البغل من بغداد إلی الکوفة و توفیه إیاه. قال: قلت: جعلت فداک، قد علفته بدراهم، فلی علیه علفه؟ قال: لا، لأنک غاصب. فقلت: أرأیت لو عطب البغل أو أنفق، ألیس کان یلزمنی؟  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) سوف یأتی توضیحه فی هامش الصفحة 366. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 247\*\*\*\*\*  
قال: نعم، قیمة بغل یوم خالفته. قلت: فإن أصاب البغل کسر أو دبر أو عقر؟ فقال: علیک قیمة ما بین الصحة و العیب یوم ترده علیه. قلت: فمن یعرف ذلک؟ قال: أنت و هو، إما أن یحلف هو علی القیمة فیلزمک، فإن رد الیمین علیک فحلفت علی القیمة لزمک ذلک، أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون أن قیمة البغل حین اکتری کذا و کذا فیلزمک. قلت: إنی أعطیته دراهم و رضی بها و حللنی. قال: إنما رضی فأحلک حین قضی علیه أبو حنیفة بالجور و الظلم و لکن ارجع إلیه و أخبره بما أفتیتک به، فإن جعلک فی حل بعد معرفته فلا شیء علیک بعد ذلک … الخبر (1) و محل الاستشهاد فیه فقرتان: الاولی: قوله: نعم، قیمة بغل یوم خالفته إلی ما بعد، فإن الظاهر أن الیوم قید للقیمة، إما بإضافة القیمة المضافة إلی البغل إلیه ثانیا، یعنی قیمة یوم المخالفة للبغل، فیکون إسقاط حرف التعریف من البغل للإضافة، لا لأن ذا القیمة بغل غیر معین، حتی توهم الروایة مذهب من جعل القیمی مضمونا بالمثل و القیمة إنما هی قیمة المثل و إما بجعل الیوم قیدا للاختصاص الحاصل من إضافة القیمة إلی البغل و أما ما احتمله جماعة (2) من تعلق الظرف بقوله: نعم القائم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التهذیب 7: 215، الحدیث 943 و أورده فی الوسائل 13: 255، الباب 17 من أبواب الإجارة، الحدیث الأول، عن الکافی.  
(2) منهم:  
السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 244 و المحقق النراقی فی المستند 2: 368 و صاحب الجواهر فی الجواهر 37: 101 - 102. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 248\*\*\*\*\*  
مقام قوله علیه السلام : یلزمک - یعنی یلزمک یوم المخالفة قیمة بغل - فبعید جدا، بل غیر ممکن، لأن السائل إنما سأل عما یلزمه بعد التلف بسبب المخالفة بعد العلم بکون زمان المخالفة زمان حدوث الضمان، کما یدل علیه: أرأیت لو عطب البغل، أو نفق ألیس کان یلزمنی؟ ، فقوله: نعم یعنی یلزمک بعد التلف بسبب المخالفة قیمة بغل یوم خالفته و قد أطنب بعض فی (1) جعل الفقرة ظاهرة فی تعلق الظرف بلزوم القیمة علیه (2) و لم یأت بشیء یساعده الترکیب اللغوی و لا المتفاهم العرفی. الثانیة: قوله: أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون أن قیمة البغل یوم اکتری کذا و کذا، فإن إثبات قیمة یوم الاکتراء من حیث هو یوم الاکتراء لا جدوی فیه، لعدم الاعتبار به (3)، فلا بد أن یکون الغرض منه إثبات قیمة یوم المخالفة، بناء علی أنه یوم الاکتراء، لأن الظاهر من صدر الروایة أنه خالف المالک بمجرد خروجه من (4) الکوفة و من المعلوم أن اکتراء البغل لمثل تلک (5) المسافة القلیلة إنما یکون یوم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش بدل فی: من.  
(2) 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 العلامة المامقانی فی غایة الآمال: 315 و انظر الجواهر 37: 102.  
(3) فی ف زیادة: قطعا.  
(4) کذا فی ش و مصححة ن و فی سائر النسخ: إلی.  
(5) لم ترد تلک فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 249\*\*\*\*\*  
الخروج، أو فی عصر الیوم السابق و معلوم أیضا عدم اختلاف القیمة فی هذه المدة القلیلة و أما قوله علیه السلام فی جواب السؤال عن إصابة العیب: علیک قیمة ما بین الصحة و العیب یوم ترده فالظرف متعلق ب علیک لا قید للقیمة، إذ لا عبرة فی أرش العیب بیوم الرد إجماعا، لأن النقص الحادث تابع فی تعیین یوم قیمته لأصل العین، فالمعنی: علیک أداء الأرش یوم رد البغلة و یحتمل أن یکون قیدا 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 (1)، فهذا الاحتمال من هذه الجهة ضعیف أیضا، فتعین تعلقه بقوله علیه السلام : علیک و المراد ب قیمة ما بین الصحة (2) 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 ذلک.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) عبارة علی مقتضی الفتوی لم ترد فی ف.  
(2) فی ف: قیمة یوم الصحة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 250\*\*\*\*\*  
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 ذلک، لأنه خسره (1) المبلغ الذی اشتری به البغلة و یؤیده:  
التعبیر عن یوم المخالفة فی ذیل الروایة ب یوم الاکتراء (2) 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 (3)، فی مقابل قول السائل: و من یعرف ذلک؟ ، فتأمل.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) 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 حک الضمیر فیه، فالمعنی واضح. انظر هدایة الطالب: 239.  
(2) التعبیر الموجود فی ذیل الروایة هو: حین اکتری و لعل المؤلف قدس سره نقل ذلک بالمعنی.  
(3) لم ترد کالیمین فی ف. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 251\*\*\*\*\*  
و یؤیده أیضا: قوله علیه السلام فی ما بعد، فی جواب قول السائل: و من یعرف ذلک؟ قال: أنت و هو، إما أن یحلف هو علی القیمة فیلزمک، فإن رد الیمین علیک (1) فحلفت علی القیمة (2) لزمه، أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون علی (3) أن قیمة البغل یوم اکتری کذا و کذا، فیلزمک … الخبر، فإن العبرة لو کان (4) به خصوص یوم المخالفة لم یکن وجه لکون القول قول المالک مع کونه مخالفا للأصل، ثم لا وجه لقبول بینته، لأن من کان القول قوله فالبینة بینة صاحبه و حمل الحلف هنا علی الحلف المتعارف الذی یرضی به المحلوف له و یصدقه فیه من دون محاکمة - و التعبیر برده (5) الیمین علی الغاصب من جهة أن المالک أعرف بقیمة بغله، فکأن الحلف حق (6) له ابتداء - خلاف الظاهر و هذا بخلاف ما لو اعتبرنا یوم التلف، فإنه یمکن أن یحمل توجه الیمین علی المالک علی ما إذا اختلفا فی تنزل القیمة یوم التلف مع اتفاقهما أو الاطلاع من الخارج علی قیمته سابقا و لا شک حینئذ أن القول قول المالک و یکون سماع البینة فی صورة اختلافهما فی قیمة البغل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کلمة علیک من ش و المصدر.  
(2) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ بدل علی القیمة: له.  
(3) لم ترد علی فی المصدر و شطب علیها فی ص.  
(4) کذا و المناسب: کانت، کما فی مصححة ص.  
(5) فی ف: برد.  
(6) فی ش: فکان الحلف حقا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 252\*\*\*\*\*  
سابقا مع اتفاقهما علی بقائه علیها إلی یوم التلف، فتکون الروایة قد تکفلت بحکم صورتین من صور تنازعهما و یبقی بعض الصور، مثل دعوی المالک زیادة قیمة یوم التلف عن یوم المخالفة و لعل حکمها - أعنی حلف الغاصب - یعلم من حکم عکسها المذکور فی الروایة و أما علی تقدیر کون العبرة فی القیمة بیوم المخالفة، فلا بد من حمل الروایة علی ما إذا اتفقا علی قیمة الیوم السابق علی یوم المخالفة، أو اللاحق له و ادعی الغاصب نقصانه عن تلک (1) یوم المخالفة و لا یخفی بعده و أبعد منه: حمل النص علی التعبد و جعل الحکم فی خصوص الدابة المغصوبة أو مطلقا (2) مخالفا للقاعدة المتفق علیها نصا (3) و فتوی: من کون البینة علی المدعی و الیمین علی من أنکر (4)، کما حکی عن الشیخ فی بابی الإجارة و الغصب (5) و أضعف من ذلک: الاستشهاد بالروایة علی اعتبار أعلی القیم من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف بدل تلک: الملک.  
(2) کذا فی ف و مصححة ن و فی ش: و جعل حکم خصوص الدابة أو مطلقا و فی سائر النسخ: و جعل الحکم مخصوصا فی الدابة المغصوبة أو مطلقا.  
(3) انظر الوسائل 18: 170، الباب 3 من أبواب کیفیة الحکم و الدعوی و غیره.  
(4) فی ف: علی المنکر.  
(5) انظر النهایة: 446، هذا فی الإجارة و لم نعثر علیه فی الغصب. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 253\*\*\*\*\*  
حین الغصب إلی التلف - کما حکی عن الشهید الثانی (1) - إذ لم یعلم لذلک وجه صحیح و لم أظفر بمن وجه دلالتها علی هذا المطلب. نعم، استدلوا علی هذا القول بأن العین مضمونة فی جمیع تلک الأزمنة التی منها زمان ارتفاع قیمته (2) و فیه: إن ضمانها فی تلک الحال، إن ارید به وجوب قیمة ذلک الزمان لو تلف فیه فمسلم، إذ تدارکه لا یکون إلا بذلک، لکن المفروض أنها لم تتلف فیه و إن ارید به استقرار قیمة ذلک الزمان علیه فعلا و إن تنزلت بعد ذلک، فهو مخالف لما تسالموا علیه من عدم ضمان ارتفاع القیمة مع رد العین و إن ارید استقرارها علیه بمجرد الارتفاع مراعی بالتلف، فهو و إن لم یخالف الاتفاق إلا أنه مخالف لأصالة البراءة من غیر دلیل شاغل، عدا ما حکاه فی الریاض عن خاله العلامة قدس الله تعالی روحهما من قاعدة نفی الضرر الحاصل علی المالک (3).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المسالک 2: 209 و الروضة البهیة 7: 43 - 44 و حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 244.  
(2) ممن استدل بذلک: الفاضل المقداد فی التنقیح 4: 70 و ابن فهد الحلی فی المهذب البارع 4: 252 و الشهید الثانی فی المسالک 2: 209 و انظر مفتاح الکرامة 6: 244.  
(3) الریاض 2: 304 و المراد ب خاله العلامة هو العلامة الأکبر الآغا محمد باقر الوحید البهبهانی قدس سره. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 254\*\*\*\*\*  
و فیه نظر، کما اعترف به بعض من تأخر (1). نعم، یمکن توجیه الاستدلال المتقدم - من کون العین مضمونة فی جمیع الأزمنة - : بأن العین إذا ارتفعت قیمتها فی زمان و صار مالیتها مقومة بتلک القیمة، فکما أنه إذا تلفت حینئذ یجب تدارکها بتلک القیمة، فکذا إذا حیل بینها و بین المالک حتی تلفت، إذ لا فرق مع عدم التمکن منها بین أن تتلف أو تبقی. نعم، لو ردت تدارک تلک المالیة بنفس العین و ارتفاع القیمة السوقیة أمر اعتباری لا یضمن بنفسه، لعدم کونه مالا و إنما هو مقوم لمالیة المال و به تمایز (2) الأموال کثرة و قلة و الحاصل: أن للعین فی کل زمان من أزمنة تفاوت قیمته مرتبة من المالیة، ازیلت ید المالک منها و انقطعت سلطنته عنها، فإن ردت العین فلا مال سواها یضمن و إن تلفت استقرت علیا (3) تلک المراتب (4)، لدخول الأدنی تحت الأعلی، نظیر ما لو فرض للعین منافع متفاوتة متضادة، حیث إنه یضمن الأعلی منها و لأجل ذلک استدل العلامة فی التحریر للقول باعتبار یوم الغصب بقوله: لأنه زمان إزالة ید المالک (5) و نقول فی توضیحه: إن کل زمان من أزمنة الغصب قد ازیلت  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المراد به صاحب الجواهر قدس سره فی الجواهر 37: 105.  
(2) فی ف: تمیز.  
(3) فی ف و ن: أعلی.  
(4) فی ف زیادة: علیه.  
(5) التحریر 2: 139. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 255\*\*\*\*\*  
یدفیه المالک من العین علی حسب مالیته، ففی زمان ازیلت من مقدار درهم و فی آخر عن درهمین و فی ثالث عن ثلاثة، فإذا استمرت الإزالة إلی زمان التلف وجبت غرامة أکثرها، فتأمل و استدل فی السرائر و غیرها علی هذا القول بأصالة الاشتغال (1)، لاشتغال ذمته بحق المالک (2) و لا یحصل البراءة إلا بالأعلی و قد یجاب بأن الأصل فی المقام البراءة، حیث إن الشک فی التکلیف بالزائد (3). نعم، لا بأس بالتمسک باستصحاب الضمان المستفاد من حدیث الید (4). ثم إنه حکی عن المفید و القاضی و الحلبی: الاعتبار بیوم البیع فیما کان فساده من جهة التفویض (5) إلی حکم المشتری (6) و لم یعلم له وجه و لعلهم یریدون به یوم القبض، لغلبة اتحاد زمان البیع و القبض، فافهم.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) السرائر 2: 481، الریاض 2: 304، المناهل: 299.  
(2) فی ف: لاشتغال ذمة المالک.  
(3) أجاب عنها بذلک فی الجواهر 37: 106.  
(4) و هو ما ورد عنه صلی الله علیه و آله : علی الید ما أخذت حتی تؤدی، عوالی اللآلی 3: 246، الحدیث 2.  
(5) فی غیر ش: تفویض.  
(6) المقنعة: 593 و لم نعثر علیه فی الکافی و المهذب و الظاهر أن المؤلف قدس سره أخذ ذلک عن العلامة قدس سره فی المختلف 5: 243 و 244، حیث نقل عن الشیخ فی النهایة 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 256\*\*\*\*\*  
ثم إنه لا عبرة بزیادة القیمة بعد التلف علی جمیع الأقوال، إلا أنه تردد فیه فی الشرائع (1) و لعله - کما قیل (2) - من جهة احتمال کون القیمی مضمونا بمثله و دفع القیمة إنما هو لإسقاط المثل و قد تقدم أنه مخالف لإطلاق النصوص و الفتاوی (3). ثم إن ما ذکرنا (4) من الخلاف إنما هو فی ارتفاع القیمة بحسب الأزمنة و أما إذا کان بسبب الأمکنة، کما إذا کان فی محل الضمان بعشرة و فی مکان التلف بعشرین و فی مکان المطالبة بثلاثین، فالظاهر اعتبار محل التلف، لأن مالیة الشیء تختلف بحسب الأماکن و تدارکه بحسب مالیته. ثم إن جمیع ما ذکرنا من الخلاف إنما هو فی ارتفاع القیمة السوقیة الناشیءة من تفاوت رغبة الناس و أما إذا کان حاصلا من زیادة فی العین، فالظاهر - کما قیل (5) - عدم الخلاف فی ضمان أعلی القیم و فی الحقیقة لیست قیم التالف مختلفة و إنما زیادتها فی بعض أوقات الضمان لأجل الزیادة العینیة الحاصلة فیه النازلة منزلة الجزء الفائت.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) الشرائع 3: 240.  
(2) قاله الشهید الثانی فی الروضة البهیة 7: 40.  
(3) راجع الصفحة 240 - 242.  
(4) فی ف: ما ذکره.  
(5) قاله الشهید الثانی قدس سره فی عکس المسألة و هو ما إذا استند نقص القیمة إلی نقص فی العین، انظر المسالک 2: 209 و الروضة البهیة 7: 44 و قرره فی الجواهر 37: 107 و الظاهر أن المؤلف قدس سره أراد من الزیادة: الزیادة الفائتة، بدلیل قوله فیما سیأتی: النازلة منزلة الجزء الفائت و قوله: نعم یجری الخلاف المتقدم فی قیمة هذه الزیادة الفائتة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 257\*\*\*\*\*  
نعم، یجری الخلاف المتقدم فی قیمة هذه الزیادة الفائتة و أن (1) العبرة بیوم فواتها أو یوم ضمانها أو أعلی القیم. ثم إن فی حکم تلف العین فی جمیع ما ذکر - من ضمان المثل أو القیمة - حکم تعذر الوصول إلیه و إن لم یهلک، کما لو سرق أو غرق أو ضاع أو أبق، لما دل علی الضمان بهذه الامور فی باب الأمانات المضمونة (2) و هل یقید ذلک بما إذا حصل الیأس من الوصول إلیه، أو بعدم رجاء وجدانه، أو یشمل ما لو علم وجدانه فی مدة طویلة (3) یتضرر المالک من انتظارها، أو (4) و لو کانت قصیرة؟ وجوه. ظاهر أدلة ما ذکر من الامور (5) : الاختصاص بأحد الأولین، لکن ظاهر إطلاق الفتاوی الأخیر، کما یظهر من إطلاقهم أن اللوح المغصوب فی السفینة إذا خیف من نزعه غرق مال لغیر الغاصب انتقل إلی قیمته إلی أن یبلغ الساحل (6).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ش: فإن.  
(2) راجع الوسائل 13: 127، الباب 5 من أبواب أحکام الرهن، الحدیث 8 و الصفحة 229، الباب 5، الحدیث الأول.  
(3) کلمة طویلة مشطوب علیها فی خ و ص.  
(4) لم ترد أو فی خ، م، ع و ص.  
(5) یعنی: السرقة و الغرق و الضیاع و الإباق.  
(6) صرح بذلک العلامة فی القواعد 1: 207 و التذکرة 2: 396 و نسبه السید العاملی إلی صریح جامع المقاصد و المسالک و الروضة و ظاهر غیرها، راجع مفتاح الکرامة 6: 284. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 258\*\*\*\*\*  
و یؤیده:  
أن فیه جمعا بین الحقین بعد فرض رجوع القیمة إلی ملک الضامن عند التمکن من العین، فإن تسلط الناس علی مالهم الذی فرض کونه فی عهدته یقتضی جواز مطالبة الخروج عن عهدته عند تعذر نفسه، نظیر ما تقدم فی تسلطه علی مطالبة القیمة للمثل المتعذر فی المثلی (1). نعم، لو کان زمان التعذر قصیرا جدا، بحیث لا یحصل صدق عنوان الغرامة و التدارک علی أداء القیمة، أشکل الحکم. ثم الظاهر عدم اعتبار التعذر المسقط للتکلیف، بل لو کان ممکنا بحیث یجب علیه السعی فی مقدماته لم یسقط القیمة زمان السعی، لکن ظاهر کلمات بعضهم (2) : التعبیر بالتعذر و هو الأوفق بأصالة عدم تسلط المالک علی أزید من إلزامه برد العین، فتأمل و لعل المراد به التعذر فی الحال و إن کان لتوقفه علی مقدمات زمانیة یتأخر لأجلها ذو المقدمة. ثم إن ثبوت القیمة مع تعذر العین لیس کثبوتها مع تلفها فی کون دفعها حقا للضامن، فلا یجوز للمالک الامتناع (3)، بل له أن یمتنع (4) من  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) تقدم فی الأمر السادس، الصفحة 226.  
(2) کالمحقق فی الشرائع 3: 239 و 241 و العلامة فی القواعد 1: 205 و التحریر 2: 139 و 140 و غیرهما و الشهید فی الدروس 3: 112 و المحقق السبزواری فی الکفایة: 258.  
(3) عبارة فلا یجوز للمالک الامتناع وردت فی ف قبل قوله: ثم إن ثبوت …  
(4) کذا فی ص و مصححة ن و فی سائر النسخ: أن یمنع. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 259\*\*\*\*\*  
أخذها و یصبر إلی زوال العذر، کما صرح به الشیخ فی المبسوط (1) و یدل علیه قاعدة تسلط الناس علی أموالهم و کما أن تعذر رد العین فی حکم التلف فکذا خروجه عن التقویم. ثم إن المال المبذول یملکه المالک بلا خلاف، - کما فی المبسوط (2) و الخلاف (3) و الغنیة (4) و السرائر (5) - و ظاهرهم إرادة نفی الخلاف بین المسلمین و لعل الوجه فیه: أن التدارک لا یتحقق إلا بذلک و لولا ظهور الإجماع و أدلة الغرامة (6) فی الملکیة لاحتملنا أن یکون مباحا له إباحة مطلقة و إن لم یدخل فی ملکه، نظیر الإباحة المطلقة فی المعاطاة علی القول بها فیها و یکون دخوله فی ملکه مشروطا بتلف العین و حکی الجزم بهذا الاحتمال عن المحقق القمی رحمه الله فی أجوبة مسائله (7) و علی أی حال، فلا ینتقل العین إلی الضامن، فهی غرامة لا تلازم فیها بین خروج المبذول عن ملکه و دخول العین فی ملکه،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) المبسوط 3: 87.  
(2) المبسوط 3: 95.  
(3) الخلاف 3: 412، کتاب الغصب، المسألة 26.  
(4) الغنیة: 282.  
(5) السرائر 2: 486.  
(6) مثل قاعدة علی الید و آیة الاعتداء و قاعدة الإقدام و الروایات الواردة فی الموارد الخاصة، المتقدمة فی الصفحات السابقة.  
(7) لم نعثر علیه. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 260\*\*\*\*\*  
و لیست معاوضة 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 القیمة و یملکها الآخذ و یبقی العین علی ملکه؟ و جعلها فی مقابلة الحیلولة لا یکاد یتضح معناه (1)، 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 (2) توقف تملک المغصوب منه للبدل علی الیأس من العین و إن جاز له التصرف، کان وجها فی المسألة (3)، انتهی و استحسنه فی محکی الکفایة (4). أقول: الذی ینبغی أن یقال هنا: إن معنی ضمان العین ذهابها من مال الضامن و لازم ذلک إقامة مقابله من ماله مقامه (5)، لیصدق ذهابها من کیسه.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) جامع المقاصد 6: 261 و فیه: إن هنا إشکالا، فإنه کیف تجب القیمة و یملکها بالأخذ و یبقی العبد علی ملکه …  
(2) فی مصححة ن و المصدر: أو.  
(3) المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 210.  
(4) کفایة الأحکام:  
259.  
(5) کذا فی النسخ و المناسب: إقامة مقابلها من ماله مقام‌ها، لرجوع الضمیر إلی العین و کذا الکلام فی الضمائر فی الفقرة الآتیة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 261\*\*\*\*\*  
ثم إن الذهاب إن کان علی وجه التلف الحقیقی، أو العرفی المخرج للعین عن قابلیة الملکیة (1) عرفا، وجب قیام مقابله من ماله مقامه فی الملکیة و إن کان الذهاب بمعنی انقطاع سلطنته عنه و فوات الانتفاع به فی الوجوه التی بها قوام الملکیة، وجب قیام مقابله مقامه فی السلطنة، لا فی الملکیة، لیکون مقابلا و تدارکا للسلطنة الفائتة، فالتدارک لا یقتضی ملکیة المتدارک فی هذه الصورة. نعم، لما کانت السلطنة المطلقة المتدارکة للسلطنة الفائتة متوقفة علی الملک، لتوقف بعض التصرفات علیها، وجب ملکیته للمبذول تحقیقا لمعنی التدارک و الخروج عن العهدة و علی أی تقدیر: فلا ینبغی الإشکال فی بقاء العین المضمونة علی ملک مالکها، إنما الکلام فی البدل المبذول و لا کلام أیضا فی وجوب الحکم بالإباحة و بالسلطنة المطلقة علیها (2) و بعد ذلک فیرجع محصل الکلام حینئذ إلی أن إباحة جمیع التصرفات حتی المتوقفة علی الملک هل تستلزم الملک من حین الإباحة، أو یکفی فیه حصوله من حین التصرف؟ و قد تقدم فی المعاطاة بیان ذلک. ثم إنه قد تحصل مما ذکرنا: أن تحقق (3) ملکیة البدل أو السلطنة المطلقة علیه مع بقاء العین علی ملک مالکها، إنما هو مع فوات معظم الانتفاعات به، بحیث یعد بذل البدل غرامة و تدارکا، أما لو لم یفت إل  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی ف: الملک.  
(2) کذا فی النسخ و المناسب: علیه، کما فی مصححة ن.  
(3) کذا فی ن و مصححة م و فی غیرهما: تحقیق. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 262\*\*\*\*\*  
بعض ما لیس به قوام الملکیة، فالتدارک لا یقتضی ملکه و لا السلطنة المطلقة علی البدل و لو فرض حکم الشارع بوجوب غرامة قیمته حینئذ لم یبعد انکشاف (1) ذلک عن انتقال العین إلی الغارم و لذا استظهر غیر واحد (2) أن الغارم لقیمة 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 المالیة. هذا کله مع انقطاع السلطنة عن العین مع بقائها علی مقدار ملکیتها (3) السابقة. أما لو خرج (4) عن التقویم مع بقائها علی صفة الملکیة، فمقتضی قاعدة الضمان وجوب کمال القیمة، مع بقاء العین علی ملک المالک (5)، لأن القیمة عوض الأوصاف أو الأجزاء (6) التی خرجت العین لفواتها عن التقویم، لا عوض العین نفسها، کما فی الرطوبة الباقیة بعد الوضوء بالماء المغصوب، فإن بقاءها علی ملک مالکها لا ینافی معنی الغرامة،  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا فی النسخ و الصواب: کشف، کما فی مصححة ن و استظهر فی ص و ش.  
(2) منهم الشهید الثانی فی الروضة البهیة 9: 311 و السید الطباطبائی فی الریاض 2: 499.  
(3) کذا و الأولی التعبیر ب مالیتها کما فی مصححة ن.  
(4) کذا و المناسب: خرجت.  
(5) فی ما عدا ش زیادة: به، إلا أنه شطب علیها فی ن.  
(6) فی م و ش: و الأجزاء. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 263\*\*\*\*\*  
لفوات معظم الانتفاعات به (1)، فیقوی عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالک و لو بذل القیمة. قال فی القواعد (2) - 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 (3) قوله: و لا یوجب ذلک خروجها عن ملک المالک، کما سبق من أن جنایة الغاصب توجب أکثر الأمرین و لو استوعبت (4) القیمة أخذها و لم تدفع العین (5)، 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 (6). 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) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد به فی ش.  
(2) 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.  
(3) عبارة فی محکی جامع المقاصد لم ترد فی ش.  
(4) فی غیر ف: استوعب.  
(5) جامع المقاصد 6: 304 - 305 و انظر القواعد 1: 207.  
(6) المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 207 - 208. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 264\*\*\*\*\*  
رده، کما قیل بجواز المسح بالرطوبة الباقیة من الماء المغصوب الذی حصل العلم به بعد إکمال الغسل و قبل المسح (1)، انتهی و استجوده بعض المعاصرین (2)، 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 (3) و لا یخفی أن العین علی التقدیر الأول خارج (4) 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 (5) ضررا مالیا علی الغاصب  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) مجمع الفائدة 10: 521.  
(2) هو صاحب الجواهر فی الجواهر 37: 80.  
(3) کذا و المناسب: ملکیتها.  
(4) کذا و المناسب: خارجة.  
(5) کذا فی النسخ و المناسب: ردها. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 265\*\*\*\*\*  
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 (1)، 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 (2) سابقا: من بقاء الخیط علی ملک مالکه و إن وجب بذل قیمته (3). 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 (4) 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 (5). إلا أن یقال: إن الموضوع فی الاستصحاب عرفی و لذا کان الوجوب مذهب جماعة، منهم الشهیدان (6) و المحقق الثانی (7) و یؤیده أنه لو عاد خلا ردت إلی المالک بلا خلاف ظاهر.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) انظر المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 207 و العبارة منقولة بالمعنی.  
(2) کلمة عنه من ف و ش.  
(3) راجع الصفحة 263.  
(4) القواعد 1: 206.  
(5) فی ف: و لم یکن المالک أولی إلا به.  
(6) الدروس 3: 112، المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 214.  
(7) جامع المقاصد 6: 292. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 266\*\*\*\*\*  
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 (1) و بعض آخر (2) : ضمان المنافع و قواه فی المبسوط بعد أن جعل الأقوی خلافه (3) و فی موضع من جامع المقاصد:  
أنه موضع توقف و فی موضع آخر رجح الوجوب (4). ثم إن ظاهر عطف التعذر علی التلف فی کلام بعضهم (5) - 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 (6) 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) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 2: 382.  
(2) و قال السید العاملی فی مفتاح الکرامة (6: 249) : و هو الأصح و فیه أیضا: و مال إلیه فی المسالک، انظر المسالک (الطبعة الحجریة) 2: 210.  
(3) المبسوط 3: 96.  
(4) جامع المقاصد 6: 251 و 273.  
(5) مثل المحقق فی المختصر 2: 256 و العلامة فی التحریر 2: 139.  
(6) فی ف بدل لأن: إذ. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 267\*\*\*\*\*  
الضامن فی هذه المدة، فلو تلفت کان له قیمتها من حین التلف، أو أعلی القیم إلیه، أو یوم الغصب، علی الخلاف و الحاصل: أن قبل دفع القیمة یکون العین الموجودة فی عهدة الضامن، فلا عبرة بیوم التعذر و الحکم بکون یوم التعذر بمنزلة یوم التلف مع الحکم بضمان الاجرة و النماء إلی دفع البدل و إن تراخی عن التعذر، مما لا یجتمعان ظاهرا، فمقتضی القاعدة ضمان الارتفاع إلی یوم دفع البدل، نظیر دفع القیمة عن المثل المتعذر فی المثلی. ثم إنه لا إشکال فی أنه إذا ارتفع تعذر رد العین و صار ممکنا، وجب ردها إلی مالکها (1) - کما صرح به فی جامع المقاصد (2) - فورا و إن کان فی إحضارها (3) مؤونة، کما کان قبل التعذر، لعموم علی الید ما أخذت حتی تؤدی (4) و دفع البدل لأجل الحیلولة إنما أفاد خروج الغاصب عن الضمان، بمعنی أنه لو تلف لم یکن علیه قیمته بعد ذلک و استلزم (5) ذلک - علی ما اخترناه (6) - عدم (7) ضمان المنافع و النماء المنفصل و المتصل بعد دفع الغرامة.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) فی غیر ش: رده إلی مالکه.  
(2) جامع المقاصد 6: 261.  
(3) فی غیر ش: إحضاره.  
(4) عوالی اللآلی 1: 224، الحدیث 106 و الصفحة 389، الحدیث 22.  
(5) فی ش کتب فوق الکلمة: و لازم - ظ.  
(6) تقدم فی الصفحة 266.  
(7) فی غیر ف و ش: من عدم، إلا أنه شطب علی من فی ن و خ. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 268\*\*\*\*\*  
و سقوط وجوب الرد حین التعذر للعذر العقلی، فلا یجوز استصحابه، بل مقتضی الاستصحاب و العموم هو الضمان المدلول علیه بقوله علیه السلام : علی الید ما أخذت المغیا بقوله: حتی تؤدی و هل الغرامة المدفوعة تعود ملکه (1) إلی الغارم بمجرد طرو التمکن، فیضمن العین من یوم التمکن ضمانا جدیدا بمثله أو قیمته یوم حدوث الضمان أو یوم التلف أو أعلی القیم، أو أنها باقیة علی ملک مالک العین و کون (2) العین مضمونة بها لا بشیء آخر فی ذمة الغاصب، فلو تلفت استقر ملک المالک علی الغرامة، فلم یحدث فی العین إلا حکم تکلیفی بوجوب رده و أما الضمان و عهدة جدیدة فلا؟ وجهان: أظهرهما الثانی، لاستصحاب کون العین مضمونة بالغرامة و عدم طرو ما یزیل ملکیته عن الغرامة أو یحدث ضمانا جدیدا و مجرد عود التمکن لا یوجب عود سلطنة المالک حتی یلزم من بقاء ملکیته (3) علی الغرامة الجمع بین العوض و المعوض، غایة ما فی الباب قدرة الغاصب علی إعادة السلطنة الفائتة المبدلة (4) عنها بالغرامة و وجوبها علیه و حینئذ، فإن دفع العین فلا إشکال فی زوال ملکیة (5) المالک  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) کذا و الصحیح: ملکها.  
(2) شطب علی کلمة کون فی ن و صحح فی ص ب تکون.  
(3) فی ش: مالکیته.  
(4) کذا و المناسب: المبدل، کما فی مصححة ن.  
(5) فی نسخة بدل ش: مالکیة. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 269\*\*\*\*\*  
للغرامة و توهم:  
أن المدفوع کان بدلا (1) عن القدر الفائت من السلطنة فی زمان التعذر فلا یعود لعدم عود مبدله، ضعیف فی الغایة، بل کان بدلا عن أصل السلطنة 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 (2) لم یکن له مطالبة الغرامة أولا، إذ ما لم یتحقق السلطنة لم یعد الملک إلی الغارم، فإن الغرامة عوض السلطنة لا عوض قدرة الغاصب علی تحصیلها للمالک، فتأمل. نعم، للمالک مطالبة عین ماله، لعموم الناس مسلطون علی أموالهم (3) و لیس ما عنده من المال عوضا من مطلق السلطنة حتی سلطنة المطالبة، بل سلطنة الانتفاع بها علی الوجه المقصود من الأملاک و لذا لا یباح (4) لغیره بمجرد بذل الغرامة و مما ذکرنا (5) یظهر أنه لیس للغاصب حبس العین إلی أن یدفع  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد بدلا فی ف.  
(2) کذا فی ش و مصححة خ و فی سائر النسخ: یدفعه و الصحیح ما أثبتناه کما أثبته المامقانی و قال: هذه الجملة عطف علی قوله: فإن دفع العین و الضمیر المنصوب بقوله: لم یدفع، عائد إلی العین، غایة الآمال: 319 و أثبتها الشهیدی کما فی سائر النسخ، لکنه قال: الصواب: یدفعها، لأن الضمیر راجع إلی العین، هدایة الطالب: 245.  
(3) عوالی اللآلی 1: 222، الحدیث 99.  
(4) کذا و المناسب: لا تباح، کما فی مصححة خ.  
(5) فی خ، ع و ص زیادة: أیضا. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 270\*\*\*\*\*  
المالک القیمة، کما اختاره فی التذکرة (1) و الإیضاح (2) و جامع المقاصد (3) و عن التحریر: الجزم بأن له ذلک (4) و لعله لأن القیمة عوض إما عن العین و إما عن السلطنة علیه (5) و علی أی تقدیر فیتحقق التراد و حینئذ فلکل من صاحبی العوضین حبس ما بیده حتی یتسلم ما بید الآخر و فیه: أن العین بنفسها لیست عوضا و لا معوضا و لذا تحقق للمالک الجمع بینها و بین الغرامة، فالمالک مسلط علیها و المعوض للغرامة (6) السلطنة الفائتة التی هی فی معرض العود بالتراد. اللهم إلا أن یقال: له حبس العین من حیث تضمنه لحبس مبدل الغرامة و هی السلطنة الفائتة و الأقوی: الأول. ثم لو قلنا بجواز الحبس، لو حبسه (7) فتلفت العین محبوسا، فالظاهر أنه لا یجری علیه حکم المغصوب، لأنه حبسه بحق، نعم  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) التذکرة 2: 385.  
(2) إیضاح الفوائد 2: 178.  
(3) جامع المقاصد 6: 261.  
(4) التحریر 2: 140 و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامة 6: 256.  
(5) کذا فی النسخ و المناسب: علیها، کما استظهر فی ص.  
(6) فی ش: لغرامة.  
(7) کذا و المناسب: حبسها، لعود الضمیر إلی العین و کذا الکلام فیما یأتی من الضمائر. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 271\*\*\*\*\*  
یضمنه، لأنه قبضه لمصلحة نفسه و الظاهر أنه بقیمة یوم التلف - علی ما هو الأصل فی کل مضمون - و من قال بضمان المقبوض بأعلی القیم یقول به هنا من زمان الحبس إلی زمان التلف و ذکر العلامة فی القواعد:  
أنه لو حبس فتلف محبوسا، فالأقرب ضمان قیمته الآن و استرجاع القیمة الاولی (1) و الظاهر أن مراده ب قیمة (2) الآن: مقابل القیمة السابقة، بناء علی زوال حکم الغصب عن العین، لکونه محبوسا بغیر عدوان، لا خصوص حین التلف و کلمات کثیر منهم لا یخلو عن اضطراب. ثم إن أکثر ما ذکرناه مذکور فی کلماتهم فی باب الغصب، لکن الظاهر أن أکثرها بل جمیعها حکم المغصوب من حیث کونه مضمونا، إذ لیس فی الغصب خصوصیة زائدة. نعم، ربما یفرق من جهة نص فی المغصوب مخالف لقاعدة الضمان، کما احتمل فی الحکم بوجوب قیمة یوم الضمان من جهة صحیحة أبی ولاد (3) أو أعلی القیم علی ما تقدم من الشهید الثانی دعوی دلالة الصحیحة علیه (4) و أما ما اشتهر من أن الغاصب مأخوذ بأشق الأحوال، فلم نعرف له مأخذا واضحا.  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) القواعد 1: 204.  
(2) فی ف: بقیمته.  
(3) تقدمت فی الصفحة 246 - 247.  
(4) تقدم فی الصفحة 252. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 272\*\*\*\*\*  
و لنختم بذلک أحکام المبیع بالبیع الفاسد و إن بقی منه أحکام (1) اخر أکثر مما ذکر و لعل بعضها یجئ فی بیع الفضولی إن شاء الله تعالی (2).  
\*\*\*\*\* (هامش) \*\*\*\*\*  
(1) لم ترد أحکام فی ش.  
(2) یجئ فی الصفحة 345. (\*)  
\*\*\*\*\*ص 273\*\*\*\*\*

بدایة الحکمة

مقدمة فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته

مقدمة فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته  
بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله و له الثناء بحقیقته و الصلاة و السلام علی رسوله محمد خیر خلیقته و آله الطاهرین من أهل بیته و عترته.  
الحکمة 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.  
توضیح ذلک أن الإنسان یجد من نفسه أن لنفسه حقیقة و واقعیة و أن هناک حقیقة و واقعیة وراء نفسه و أن له أن یصیبها فلا یطلب شیئا من الأشیاء و لا یقصده إلا من جهة أنه هو ذلک الشی‌ء فی الواقع و لا یهرب من شی‌ء و لا یندفع عنه إلا لکونه هو ذلک الشی‌ء فی الحقیقة. فالطفل الذی یطلب الضرع مثلا إنما یطلب ما هو بحسب الواقع لبن لا ما هو بحسب التوهم و الحسبان کذلک و الإنسان الذی یهرب من سبع إنما یهرب مما هو بحسب الحقیقة سبع لا بحسب التوهم و الخرافة. لکنه ربما أخطأ فی نظره فرأی ما لیس بحق حقا واقعا فی الخارج  
\*\*\*\*\*ص 7\*\*\*\*\*  
کالبخت و الغول أو اعتقد ما هو حق واقع فی الخارج باطلا خرافیا کالنفس المجردة و العقل المجرد فمست الحاجة بادئ بدء إلی معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصة به لیمیز بها ما هو موجود فی الواقع مما لیس کذلک و العلم الباحث عنها هو الحکمة الإلهیة.  
فالحکمة الإلهیة هی العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و یسمی أیضا الفلسفة الأولی و العلم الأعلی و موضوعه الموجود بما هو موجود و غایته تمییز الموجودات الحقیقیة من غیرها و معرفة العلل العالیة للوجود و بالأخص العلة الأولی التی إلیه تنتهی سلسلة الموجودات و أسمائه الحسنی و صفاته العلیا و هو الله عز إسمه

المرحلة الأولی فی کلیات مباحث الوجود و فیها اثنا عشر فصل

اشارة

المرحلة الأولی فی کلیات مباحث الوجود و فیها اثنا عشر فصل  
الفصل الأول فی بداهة مفهوم الوجود  
الفصل الثانی فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی  
الفصل الثالث فی أن الوجود زائد علی الماهیة عارض له  
الفصل الرابع فی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة  
الفصل الخامس فی أن الوجود حقیقة واحدة مشککة  
الفصل السادس فی ما یتخصص به الوجود  
الفصل السابع فی أحکام الوجود السلبیة  
الفصل الثامن فی معنی نفس الأمر  
الفصل التاسع الشیئیة تساوق الوجود  
الفصل العاشر فی أنه لا تمایز و لا علیة فی العدم  
الفصل الحادی عشر فی أن المعدوم المطلق لا خبر عنه  
الفصل الثانی عشر فی امتناع إعادة المعدوم بعینه

الفصل الأول: فی بداهة مفهوم الوجود

الفصل الأول فی بداهة مفهوم الوجود  
مفهوم الوجود بدیهی معقول بنفس ذاته لا یحتاج فیه إلی توسیط شی‌ء آخر فلا معرف له من حد 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 الذی یمکن أن یخبر عنه من قبیل شرح الاسم دون المعرف الحقیقی علی أنه سیجی‌ء أن الوجود لا جنس له و لا فصل له ول خاصة 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 11\*\*\*\*\*  
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 12\*\*\*\*\*  
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 بأصالة الماهیة و أما القول بأصالتهما معا فلم یذهب إلیه أحد منهم لاستلزام ذلک کون کل شی‌ء شیئین اثنین و هو خلاف الضرورة و الحق ما ذهب إلیه المشاءون من أصالة الوجود و البرهان علیه أن الماهیة من حیث هی لیست إلا هی متساویة  
\*\*\*\*\*ص 13\*\*\*\*\*  
النسبة إلی الوجود و العدم فلو لم یکن خروجها من حد الاستواء إلی مستوی الوجود بحیث تترتب علیها الآثار بواسطة الوجود کان ذلک منها انقلابا و هو محال بالضرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصیل و ما قیل إن الماهیة بنسبة مکتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلی مرحلة الأصالة فتترتب علیها الآثار مندفع بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب فما به التفاوت هو الوجود الأصیل و إن سمی نسبة إلی الجاعل و إن لم تتفاوت و مع ذلک حمل علیها أنه موجودة و ترتبت علیها الآثار کان من الانقلاب کما تقدم. برهان آخر الماهیات مثار الکثرة و الاختلاف بالذات فلو لم یکن الوجود أصیلا لم تتحقق وحدة حقیقیة و لا اتحاد بین ماهیتین فلم یتحقق الحمل الذی هو الاتحاد فی الوجود و الضرورة تقضی بخلافه فالوجود هو الأصیل الموجود بالذات و الماهیة موجودة به. برهان آخر الماهیة توجد به وجود خارجی فتترتب علیها آثارها و توجد بعینها به وجود ذهنی کما سیأتی فلا یترتب علیها شی‌ء من تلک الآثار فلو لم یکن الوجود هو الأصیل و کانت الأصالة للماهیة و هی محفوظة فی الوجودین لم یکن فرق بینهما و التالی باطل فالمقدم مثله. برهان آخر الماهیة من حیث هی تستوی نسبتها إلی التقدم و التأخر و الشدة و الضعف و القوة و الفعل لکن الأمور الموجودة فی الخارج مختلفة فی هذه الأوصاف فبعضها متقدم أو قوی کالعلة و بعضها بخلاف ذلک کالمعلول و بعضها بالقوة و بعضها بالفعل فلو لم یکن الوجود هو الأصیل کان اختلاف هذه الصفات مستندة إلیها و هی متساویة النسبة إلی الجمیع هذ خلف و هناک حجج أخری مذکورة فی المطولات و للقائلین بأصالة الماهیة و اعتباریة الوجود حجج مدخولة کقولهم لو کان الوجود أصیل کان موجودا فی الخارج فله وجود و لوجوده وجود  
\*\*\*\*\*ص 14\*\*\*\*\*  
فیتسلسل و هو محال و أجیب عنه بأن الوجود موجود لکن بنفس ذاته لا به وجود آخر فلا یذهب الأمر إلی غیر النهایة و یظهر مما تقدم ضعف قول آخر فی المسألة منسوب إلی المحقق الدوانی و هو أصالة الوجود فی الواجب تعالی و أصالة الماهیة فی الممکنات و علیه فإطلاق الموجود علی الواجب بمعنی أنه نفس الوجود و علی الماهیات بمعنی أنها منتسبة إلی الوجود کاللابن و التامر بمعنی المنتسب إلی اللبن و التمر هذا و أما علی المذهب المختار فالوجود موجود بذاته و الماهیة موجودة بالعرض.

الفصل الخامس: فی أن الوجود حقیقة واحدة مشککة

الفصل الخامس فی أن الوجود حقیقة واحدة مشککة  
اختلف القائلون بأصالة الوجود فذهب بعضهم إلی أن الوجود حقیقة واحدة مشککة و هو المنسوب إلی الفهلویین من حکماء الفرس فالوجود عندهم لکونه ظاهرا بذاته مظهرا لغیره من الماهیات کالنور الحسی الذی هو ظاهر بذاته مظهر لغیره من الأجسام الکثیفة للأبصار. فکما أن النور الحسی نوع واحد حقیقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغیره و هذا المعنی متحقق فی جمیع مراتب الأشعة و الأظلة علی کثرتها و اختلافها فالنور الشدید شدید فی نوریته التی یشارک فیها النور الضعیف و النور الضعیف ضعیف فی نوریته التی یشارک فیها النور الشدید فلیست شدة الشدید منه جزءا مقوما للنوریة حتی یخرج الضعیف منه و لا عرض خارجا عن الحقیقة و لیس ضعف الضعیف قادحا فی نوریته و لا أنه مرکب من النور و الظلمة لکونها أمرا عدمیا بل شدة الشدید فی أصل النوریة و کذا ضعف الضعیف  
\*\*\*\*\*ص 15\*\*\*\*\*  
فللنور عرض عریض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة و الضعف و لکل مرتبة عرض عریض باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الکثیفة. کذلک الوجود حقیقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمایزة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و غیر ذلک فیرجع ما به الامتیاز فیها إلی ما به الاشتراک و ما به الاختلاف إلی ما به الاتحاد فلیست خصوصیة شی‌ء من المراتب جزءا مقوما للوجود لبساطته کما سیجی‌ء ول أمرا خارجا عنه لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غیره الخارج عنه بل الخصوصیة فی کل مرتبة مقومة لنفس المرتبة بمعنی ما لیس بخارج منه و لها کثرة طولیة باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب و هی التی ل فعلیة لها إلا عدم الفعلیة و هی المادة الأولی الواقعة فی أفق العدم ثم تتصاعد المراتب إلی أن تنتهی إلی المرتبة الواجبة لذاتها و هی التی لا حد لها إلا عدم الحد و لها کثرة عرضیة باعتبار تخصصها بالماهیات المختلفة التی هی مثار الکثرة و ذهب قوم من المشاءین إلی کون الوجود حقائق متباینة بتمام ذواتها أما  
\*\*\*\*\*ص 16\*\*\*\*\*  
کونه حقائق متباینة فلاختلاف آثارها و أما کونها متباینة بتمام الذوات فلبساطته و علی هذا یکون مفهوم الوجود المحمول علیها عرضیا خارجا عنها لازما له و الحق أنه حقیقة واحدة مشککة أما کونها حقیقة واحدة فلأنه لو لم تکن کذلک لکانت حقائق مختلفة متباینة بتمام الذوات و لازمه کون مفهوم الوجود و هو مفهوم واحد کم تقدم منتزعا من مصادیق متباینة بما هی متباینة و هو محال بیان الاستحالة أن المفهوم و المصداق واحد ذاتا و إنما الفارق کون الوجود ذهنیا أو خارجیا فلو انتزع الواحد بم هو واحد من الکثیر بما هو کثیر کان الواحد بما هو واحد کثیرا بما هو کثیر و هو محال و أیضا لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصادیق الکثیرة بما هی کثیرة فإم أن تعتبر فی صدقه خصوصیة هذا المصداق لم یصدق علی ذلک المصداق و إن اعتبر فیه خصوصیة ذاک لم یصدق علی هذا و إن اعتبر فیه الخصوصیتان معا لم یصدق علی شی‌ء منهما و إن لم یعتبر شی‌ء من الخصوصیتین بل انتزع من القدر المشترک بینهما لم یکن منتزعا من الکثیر بما هو کثیر بل بما هو واحد کالکلی المنتزع من الجهة المشترکة بین الأفراد الصادق علی الجمیع هذا خلف و أما أن حقیقته مشککة فلما یظهر من الکمالات الحقیقیة المختلفة التی هی صفات متفاضلة غیر خارجة عن الحقیقة الواحدة کالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و القوة و الفعل و غیر ذلک فهی حقیقة واحدة متکثرة فی  
\*\*\*\*\*ص 17\*\*\*\*\*  
ذاتها یرجع فیها کل ما به الامتیاز إلی ما به الاشتراک و بالعکس و هذا هو التشکیک.

الفصل السادس: فی ما یتخصص به الوجود

الفصل السادس فی ما یتخصص به الوجود  
تخصص الوجود بوجوه ثلاثة أحدها تخصص حقیقته الواحدة الأصلیة بنفس ذاتها القائمة بذاتها و ثانیها تخصصها به خصوصیات مراتبها غیر الخارجة عن المراتب و ثالثها تخصص الوجود بإضافته إلی الماهیات المختلفة الذوات و عروضه لها فیختلف باختلافها بالعرض و عروض الوجود للماهیة و ثبوته لها لیس من قبیل العروض المقولی الذی یتوقف فیه ثبوت العارض علی ثبوت المعروض قبله فإن حقیقة ثبوت الوجود للماهیة هی ثبوت الماهیة به لأن ذلک هو مقتضی أصالته و اعتباریتها و إنما العقل لمکان أنسه بالماهیات یفترض الماهیة موضوعه و یحمل الوجود علیها و هو فی الحقیقة من عکس الحمل و بذلک یندفع الإشکال المعروف فی حمل الوجود علی الماهیة من أن قاعدة الفرعیة أعنی أن ثبوت شی‌ء لشی‌ء فرع ثبوت المثبت له توجب ثبوتا للمثبت له قبل ثبوت الثابت فثبوت الوجود للماهیة یتوقف علی ثبوت الماهیة قبله فإن کان ثبوتها عین ثبوته لها لزم تقدم الشی‌ء علی نفسه و إن کان غیره توقف ثبوته لها علی ثبوت آخر لها و هلم جرا فیتسلسل و قد اضطر هذا الإشکال بعضهم إلی القول بأن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهیة و بعضهم إلی تبدیل الفرعیة بالاستلزام فقال الحق أن  
\*\*\*\*\*ص 18\*\*\*\*\*  
ثبوت شی‌ء لشی‌ء مستلزم لثبوت المثبت له و لو بهذا الثابت و ثبوت الوجود للماهیة مستلزم لثبوت الماهیة بنفس هذا الوجود فلا إشکال و بعضهم إلی القول بأن الوجود لا تحقق له و لا ثبوت فی ذهن و لا فی خارج و للموجود معنی بسیط یعبر عنه بالفارسیة ب هست و الاشتقاق صوری فلا ثبوت له حتی یتوقف علی ثبوت الماهیة و بعضهم إلی القول بأن الوجود لیس له إلا المعنی المطلق و هو معنی الوجود العام و الحصص و هو المعنی العام مضافا إلی ماهیة ماهیة بحیث یکون التقیید داخلا و القید خارجا و أما الفرد و هو مجموع المقید و التقیید و القید فلیس له ثبوت و شی‌ء من هذه الأجوبة علی فسادها لا یغنی طائلا و الحق فی الجواب ما تقدم من أن القاعدة إنما تجری فی ثبوت شی‌ء لشی‌ء لا فی ثبوت الشی‌ء و بعبارة أخری مجری القاعدة هو الهلیة المرکبة دون الهلیة البسیطة کما فی ما نحن فیه

الفصل السابع: فی أحکام الوجود السلبیة

الفصل السابع فی أحکام الوجود السلبیة  
منها أن الوجود لا غیر له و ذلک لأن انحصار الأصالة فی حقیقته یستلزم بطلان کل م یفرض غیرا له أجنبیا عنه بطلانا ذاتی و منها أنه لا ثانی له لأن أصالة حقیقته الواحدة و بطلان کل ما یفرض غیرا له ینفی عنه کل خلیط داخل فیه أو منضم إلیه فهو صرف فی  
\*\*\*\*\*ص 19\*\*\*\*\*  
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 انتفاؤه هذا خلف و منها أنه لیس جوهرا و لا عرضا أما أنه لیس جوهرا فلأن الجوهر ماهیة إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی الموضوع و الوجود لیس من سنخ الماهیة و أما أنه لیس بعرض فلأن العرض متقوم الوجود بالموضوع و الوجود متقوم بنفس ذاته و کل شی‌ء متقوم به و منها أنه لیس جزءا لشی‌ء لأن الجزء الآخر المفروض غیره و الوجود لا غیر له و ما قیل إن کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیة و وجود فاعتبار عقلی ناظر إلی الملازمة بین الوجود الإمکانی و الماهیة لا أنه ترکیب من جزءین أصیلین و منها أنه لا جزء له لأن الجزء إما جزء عقلی کالجنس و الفصل و إما جزء خارجی کالمادة و الصورة و إما جزء مقداری کأجزاء الخط و السطح و الجسم التعلیمی و لیس للوجود شی‌ء من هذه الأجزاء. أما الجزء العقلی فلأنه لو کان للوجود جنس و فصل فجنسه إما الوجود فیکون فصله المقسم مقوما لأن الفصل بالنسبة إلی الجنس یفید تحصل ذاته لا أصل ذاته و تحصل الوجود هو ذاته هذا خلف و إما غیر الوجود و لا غیر للوجود و أما الجزء الخارجی و هو المادة و الصورة فلأن المادة و الصورة 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 المادة و الصورة و إذ لا مادة و لا صورة للوجود فلا جسم له و إذ لا  
\*\*\*\*\*ص 20\*\*\*\*\*  
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  
قد ظهر مما تقدم أن لحقیقة الوجود ثبوتا و تحققا بنفسه بل الوجود عین الثبوت و التحقق و أن للماهیات و هی التی تقال فی جواب ما هو و توجد تارة به وجود خارجی فتظهر آثاره و تارة به وجود ذهنی فلا تترتب علیها الآثار ثبوتا و تحققا بالوجود لا بنفس ذاتها و إن کانا متحدین فی الخارج و أن المفاهیم الاعتباریة العقلیة و هی التی لم تنتزع من الخارج و إنما اعتبرها العقل بنوع من التعمل لضرورة تضطره إلی ذلک کمفاهیم الوجود و الوحدة و العلیة و نحو ذلک أیضا لها نحو ثبوت بثبوت مصادیقها المحکیة بها و إن لم تکن هذه المفاهیم مأخوذة فی مصادیقها أخذ الماهیة فی أفرادها و فی حدود مصادیقه و هذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود و الماهیة و المفاهیم الاعتباریة العقلیة هو المسمی بنفس الأمر التی یعتبر صدق القضایا بمطابقتها فیقال إن کذا کذا 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 21\*\*\*\*\*  
الإنسان ضاحک بالقوة و صدق الحکم فیها بمطابقته للوجود العینی و منها ما موضوعها ذهنی بحکم ذهنی أو خارجی مأخوذ بحکم ذهنی کقولنا الکلی إما ذاتی أو عرضی و الإنسان نوع و صدق الحکم فیها بمطابقته للذهن لکون موطن ثبوتها هو الذهن و کلا القسمین صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر فالثبوت النفس الأمری أعم مطلقا من کل من الثبوت الذهنی و الخارجی و قیل إن نفس الأمر عقل مجرد فیه صور المعقولات عامة 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  
الشیئیة 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 المعدوم ثابت عندهم و هو المعدوم الممکن و یکون حینئذ النفی أخص من العدم و لا یشمل إلا المعدوم الممتنع و عن بعضهم أن بین الوجود و العدم واسطة و یسمونها الحال و هی صفة الموجود التی لیست بموجودة و لا معدومة کالعالمیة و القادریة و الوالدیة من الصفات الانتزاعیة التی ل وجود منحازا لها فلا یقال إنها موجودة و الذات الموجودة تتصف بها فلا یقال إنه معدومة و أما الثبوت و النفی  
\*\*\*\*\*ص 22\*\*\*\*\*  
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 الشیئیة و لا ثبوت و لا شیئیة فی العدم نعم ربم یتمیز عدم من عدم بإضافة الوهم إیاه إلی الملکات و أقسام الوجود فیتمیز بذلک عدم من عدم کعدم البصر و عدم السمع و عدم زید و عدم عمرو و أما العدم المطلق فلا تمیز فیه و أما عدم العلیة فی العدم فلبطلانه و انتفاء شیئیته و قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول قول علی سبیل التقریب و المجاز فقولهم مثلا لم یکن غیم فلم یکن مطر معناه بالحقیقة أنه لم یتحقق العلیة التی بین وجود الغیم و وجود المطر و هذا کما قیل نظیر إجراء أحکام القضایا الموجبة فی السالبة فیقال سالبة حملیة و سالبة شرطیة و نحو ذلک و إنما فیها سلب الحمل و سلب الشرط.  
\*\*\*\*\*ص 23\*\*\*\*\*

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 شیئیة له بوجه و إنما یخبر عن شی‌ء بشی‌ء و أما الشبهة بأن قولهم المعدوم المطلق لا یخبر عنه یناقض نفسه فإنه بعینه إخبار عنه بعدم الإخبار فهی مندفعة بما سیجی‌ء 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 الذهنیة بالحمل الشائع و لذا یخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض و بهذا التقریب یندفع الشبهة عن عدة 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 24\*\*\*\*\*  
بالشائع و اللا ثابت فی الذهن کذلک بالحمل الأولی و ثابت فیه بالشائع.

الفصل الثانی عشر: فی امتناع إعادة المعدوم بعینه

الفصل الثانی عشر فی امتناع إعادة المعدوم بعینه  
قالت الحکماء إن إعادة المعدوم بعینه ممتنعة و تبعهم فیه بعض المتکلمین و أکثرهم علی الجواز و قد عد الشیخ امتناع إعادة المعدوم ضروریا و هو من الفطریات لقضاء الفطرة ببطلان شیئیة المعدوم فلا یتصف بالإعادة و القائلون بنظریة المسألة 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. حجة أخری لو جازت إعادة الشی‌ء بعینه بعد انعدامه جاز إیجاد ما یماثله من جمیع الوجوه ابتداء و استئنافا و هو محال أما الملازمة 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 استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثلین فی الوجود عدم التمیز بینهما و هو وحدة الکثیر من حیث هو کثیر و هو محال. حجة أخری إن إعادة المعدوم توجب کون المعاد هو المبتدأ و هو محال لاستلزامه الانقلاب أو الخلف بیان الملازمة أن إعادة المعدوم بعینه یستلزم کون المعاد هو المبتدأ ذات و فی جمیع الخصوصیات المشخصة حتی الزمان  
\*\*\*\*\*ص 25\*\*\*\*\*  
فیعود المعاد عین المبتدأ و هو الانقلاب أو الخلف. حجة أخری لو جازت الإعادة لم یکن عدد العود بالغا معینا یقف علیه إذ لا فرق بین العودة الأولی و الثانیة و هکذا إلی ما لا نهایة له کما لم یکن فرق بین المعاد و المبتدإ و تعین العدد من لوازم وجود الشی‌ء المتشخص. احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة 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 المتقدمة و عمدة ما دعاهم إلی القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد و هو مما نطقت به الشرائع الحقة من قبیل إعادة المعدوم و یرده أن الموت نوع استکمال لا انعدام و زوال

المرحلة الثانیة فی انقسام الوجود إلی خارجی و ذهنی

اشارة

المرحلة الثانیة فی انقسام الوجود إلی خارجی و ذهنی و فیها فصل واحد  
الفصل الأول فی الوجود الخارجی و الوجود الذهنی  
تتمة  
الإشکال الأول  
الإشکال الثانی  
الإشکال الثالث  
الإشکال الرابع  
الإشکال الخامس  
الإشکال السادس  
الإشکال السابع

الفصل الأول: فی الوجود الخارجی و الوجود الذهنی

اشارة

المشهور بین الحکماء أن للماهیات وراء الوجود الخارجی و هو الوجود الذی یترتب علیه فیه الآثار المطلوبة منها وجودا آخر لا یترتب علیها فیه الآثار و یسمی وجودا ذهنی فالإنسان الموجود فی الخارج قائم لا فی موضوع بما أنه جوهر و یصح أن یفرض فیه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم و بما أنه نبات و حیوان و إنسان ذو نفس نباتیة و حیوانیة و ناطقة و یظهر معه آثار هذه الأجناس و الفصول و خواصها و الإنسان الموجود فی الذهن المعلوم لن إنسان ذاتا واجد لحده غیر أنه لا یترتب علیه شی‌ء من تلک الآثار الخارجیة و ذهب بعضهم إلی أن المعلوم لنا المسمی بالموجود الذهنی شبح الماهیة لا نفسها و المراد به عرض و کیف قائم بالنفس یباین المعلوم الخارجی فی ذاته و یشابهه و یحکیه فی بعض خصوصیاته کصورة الفرس المنقوشة علی الجدار الحاکیة للفرس الخارجی و هذا فی الحقیقة سفسطة  
\*\*\*\*\*ص 29\*\*\*\*\*  
ینسد معها باب العلم بالخارج من أصله و ذهب بعضهم إلی إنکار الوجود الذهنی مطلق و أن علم النفس بشی‌ء إضافة خاصة منها إلیه و یرده العلم بالمعدوم إذ لا معنی محصل للإضافة إلی المعدوم و احتج المشهور علی ما ذهبوا إلیه من الوجود الذهنی بوجوه الأول أنا نحکم علی المعدومات بأحکام إیجابیة کقولنا بحر من زیبق کذا و قولنا اجتماع النقیضین غیر اجتماع الضدین إلی غیر ذلک و الإیجاب إثبات و إثبات شی‌ء لشی‌ء فرع ثبوت المثبت له فلهذه الموضوعات المعدومة وجود و إذ لیس فی الخارج ففی موطن آخر و نسمیه الذهن. الثانی أنا نتصور أمورا تتصف بالکلیة و العموم کالإنسان الکلی و الحیوان الکلی و التصور إشارة عقلیة لا تتحقق إلا بمشار إلیه موجود و إذ لا وجود للکلی بما هو کلی فی الخارج فهی موجودة فی موطن آخر و نسمیه الذهن. الثالث أنا نتصور الصرف من کل حقیقة و هو الحقیقة محذوفا عنها ما یکثرها بالخلط و الانضمام کالبیاض المتصور بحذف جمیع الشوائب الأجنبیة و صرف الشی‌ء لا یتثنی ول یتکرر فهو واحد وحدة جامعة لکل ما هو من سنخه و الحقیقة بهذا الوصف غیر موجودة فی الخارج فهی موجودة فی موطن آخر نسمیه الذهن.  
\*\*\*\*\*ص 30\*\*\*\*\*  
تتمة  
قد استشکل علی وجود الماهیات فی الذهن بمعنی حصولها بأنفسها فیه إشکالات:

الإشکال الأول

الإشکال الأول  
أن القول بحصول الماهیات بأنفسها فی الذهن یستلزم کون الشی‌ء الواحد جوهر و عرضا معا و هو محال بیان الملازمة أن الجوهر المعقول فی الذهن جوهر بناء علی انحفاظ الذاتیات و هو بعینه عرض لقیامه بالنفس قیام العرض بمعروضه و أما بطلان اللازم فللزوم کونه قائما بالموضوع و غیر قائم به.

الإشکال الثانی

الإشکال الثانی  
أن الماهیة الذهنیة مندرجة تحت مقولة الکیف بناء علی ما ذهبوا إلیه من کون الصور العلمیة کیفیات نفسانیة ثم إنا إذا تصورنا جوهرا کان مندرجا تحت مقولة الجوهر لانحفاظ الذاتیات و تحت مقولة الکیف کما تقدم و المقولات متباینة بتمام الذوات فیلزم التناقض فی الذات و کذا إذا تصورنا مقولة أخری غیر الجوهر کانت الماهیة المتصورة مندرجة تحت مقولتین و کذا لو تصورنا کیفا محسوسا کان مندرجا تحت الکیف المحسوس و الکیف النفسانی و هو اندراج شی‌ء واحد تحت نوعین متباینین من مقولة و استحالته ضروریة. قالوا و هذا الإشکال أصعب من الأول إذ لا کثیر إشکال فی کون شی‌ء واحد جوهرا و عرض لأن التباین الذاتی الذی بین المقولات إنما هو بین الجوهر و الکیف و الکم و غیرها و أم مفهوم العرض بمعنی القائم  
\*\*\*\*\*ص 31\*\*\*\*\*  
بالموضوع فهو عرض عام صادق علی تسع من المقولات و من الجائز أن یعم الجوهر الذهنی أیضا و یصدق علیه لأن المأخوذ فی رسم الجوهر أنه ماهیة إذا وجدت فی الخارج وجدت ل فی موضوع فمن الجائز أن یقوم فی الذهن فی موضوع و هو إذا وجد فی الخارج کان لا فی موضوع هذا و أما دخول الماهیة الواحدة تحت مقولتین کالجوهر و الکیف و کالکم و الکیف و المقولات متباینات بتمام الذوات فاستحالته ضروریة لا مدفع له و بالتوجه إلی ما تقدم من الإشکال و نحوه ذهب بعضهم إلی إنکار الوجود الذهنی من أصله بالقول بأن العلم بإضافة من النفس إلی الخارج فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجیة فقط و قد عرفت ما فیه و بعضهم إلی أن الماهیات الخارجیة موجودة فی الذهن بأشباحها لا بأنفسها و شبح الشی‌ء یغایر الشی‌ء و یباینه فالصورة الذهنیة کیفیة نفسانیة و أما المقولة الخارجیة فغیر باقیة فیها فلا إشکال و قد عرفت ما فیه و قد أجیب عن الإشکال بوجوه منها ما عن بعضهم أن العلم غیر المعلوم فعند حصول ماهیة من الماهیات الخارجیة فی الذهن أمران أحدهما الماهیة الحاصلة نفسها علی ما کانت علیه فی الخارج و هو المعلوم و هو غیر قائم بالنفس بل قائم بنفسه حاصل فیه حصول الشی‌ء فی الزمان و المکان و الآخر صفة حاصلة للنفس قائمة بها یطرد بها عنها الجهل و هو العلم و علی هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجیة من جوهر أو کم أو غیر ذلک و العلم کیف نفسانی فلا اجتماع أصلا لا لمقولتین و لا لنوعین من مقولة   
و فیه أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم فإن الصورة الحاصلة فی نفوسنا عند العلم بشی‌ء هی بعینها التی تطرد عنا الجهل و تصیر وصفا لن  
\*\*\*\*\*ص 32\*\*\*\*\*  
نتصف به و منها ما عن بعض القائلین بأصالة الماهیة أن الصورة الحاصلة فی الذهن منسلخة عن ماهیتها الخارجیة و منقلبة إلی الکیف بیان ذلک أن موجودیة الماهیة متقدمة علی نفسه فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهیة أصلا و الوجود الذهنی و الخارجی مختلفان بالحقیقة فإذا تبدل الوجود بصیرورة الوجود الخارجی ذهنیا جاز أن تنقلب الماهیة بأن یتبدل الجوهر أو الکم أو غیر ذلک کیفا فلیس للشی‌ء بالنظر إلی ذاته حقیقة معینة بل الکیفیة الذهنیة إذا وجدت فی الخارج کانت جوهرا أو غیره و الجوهر الخارجی إذا وجد فی الذهن کان کیفا نفسانیا و أما مباینة الماهیة الذهنیة للخارجیة مع أن المدعی حصول الأشیاء بأنفسها فی الذهن و هو یستدعی 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 المادیین و فیه 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 33\*\*\*\*\*  
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 34\*\*\*\*\*  
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 35\*\*\*\*\*  
موضوعة لها مستغنیة عنها فی نفسها فهی عرض لها و یصدق علیها حد الکیف و دعوی أن لیس هناک أمر زائد علی النفس منضم إلیها ممنوعة. فظهر أن الصورة العلمیة من حیث کونها حالا أو ملکة للنفس کیف حقیقة و بالذات 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 مؤمنة کافرة و هکذا عند تصور الحرارة و البرودة إلی غیر ذلک و هو باطل بالضرورة بیان الملازمة أنا لا نعنی بالحار و البارد و العریض و الطویل و نحو ذلک إلا ما حصلت له هذه المعانی و قامت به و الجواب عنه أن المعانی الخارجیة کالحرارة و البرودة و نحوهما إنما تحصل فی الأذهان بماهیاتها لا به وجوداتها العینیة و تصدق علیها بالحمل الأولی دون الشائع و الذی 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 کشریک الباری و اجتماع النقیضین و ارتفاعهما و سلب الشی‌ء عن نفسه فلو کانت الأشیاء حاصلة بأنفسها فی الأذهان استلزم ذلک ثبوت المحالات الذاتیة و الجواب عنه أن الحاصل من المحالات الذاتیة فی الأذهان مفاهیمها بالحمل الأولی دون الحمل الشائع فشریک الباری فی الذهن شریک الباری بالحمل الأولی و أما بالحمل الشائع فهو کیفیة نفسانیة ممکنة مخلوقة للباری و هکذا فی سائر المحالات.

الإشکال الخامس

الإشکال الخامس  
أنا نتصور الأرض بما رحبت بسهولها وجبالها و  
\*\*\*\*\*ص 36\*\*\*\*\*  
براریها و بحارها و ما فوقها من السماء بأرجائها البعیدة و النجوم و الکواکب بأبعاده الشاسعة و حصول هذه المقادیر العظیمة فی الذهن بمعنی انطباعها فی جزء عصبی أو قوة دماغیة کما قالوا به من انطباع الکبیر فی الصغیر و هو محال و دفع الإشکال بأن المنطبع فیه منقسم إلی غیر النهایة لا یجدی شیئا فإن الکف لا تسع الجبل و إن کانت منقسمة إلی غیر النهایة و الجواب عنه أن الحق کما سیأتی أن الصور الإدراکیة الجزئیة غیر مادیة بل مجردة تجردا مثالیا فیها آثار المادة من مقدار و شکل و غیرهما دون نفس المادة فهی حاصلة للنفس فی مرتبة تجرده المثالی من غیر أن تنطبع فی جزء بدنی أو قوة متعلقة بجزء بدنی و أما الأفعال و الانفعالات الحاصلة فی مرحلة المادة عند الإحساس بشی‌ء أو عند تخیله فإنما هی معدات تتهیأ بها النفس لحصول الصور العلمیة الجزئیة المثالیة عنده.

الإشکال السادس

الإشکال السادس  
أن علماء الطبیعة بینوا أن الإحساس و التخیل بحصول صور الأجسام المادیة بما لها من النسب و الخصوصیات الخارجیة فی الأعضاء الحاسة و انتقالها إلی الدماغ مع ما لها من التصرف فیها بحسب طبائعها الخاصة و الإنسان ینتقل إلی خصوصیة مقادیرها و أبعادها و أشکالها بنوع من المقایسة بین أجزاء الصورة الحاصلة عنده علی م فصلوه فی محله و مع ذلک لا مجال للقول بحضور الماهیات الخارجیة بأنفسها فی الأذهان و الجواب عنه أن ما ذکروه من الفعل و الانفعال المادی عند حصول العلم بالجزئیات فی محله لکن هذه الصور المنطبعة المغایرة للمعلومات الخارجیة لیست هی المعلومة بالذات بل هی معدات تهیی‌ء النفس لحضور الماهیات الخارجیة عندها به وجود مثالی غیر مادی و إل لزمت السفسطة لمکان  
\*\*\*\*\*ص 37\*\*\*\*\*  
المغایرة بین الصور الحاصلة فی أعضاء الحس و التخیل و بین ذوات الصور. بل هذا من أقوی الحجج علی حصول الماهیات بأنفسها عند الإنسان به وجود غیر مادی فإن الوجود المادی لها کیفما فرض لم یخل عن مغایرة ما بین الصور الحاصلة و بین الأمور الخارجیة ذوات الصور و لازم ذلک السفسطة ضرورة.

الإشکال السابع

الإشکال السابع  
أن لازم القول بالوجود الذهنی کون الشی‌ء الواحد کلیا و جزئیا مع و بطلانه ظاهر بیان الملازمة أن ماهیة الإنسان المعقولة مثلا من حیث تجویز العقل صدقها علی کثیرین کلیة و من حیث حصولها لنفس عاقلها الشخصیة و قیامها بها جزئیة متشخصة بتشخصها متمیزة من ماهیة الإنسان المعقولة لغیر تلک النفس من النفوس فهی کلیة و جزئیة مع و الجواب عنه أن الجهة مختلفة فهی من حیث إنها وجود ذهنی مقیس إلی الخارج کلیة تقبل الصدق علی کثیرین و من حیث إنها کیفیة نفسانیة من غیر مقایسة إلی الخارج جزئیة.

المرحلة الثالثة فی انقسام الوجود

اشارة

المرحلة الثالثة فی انقسام الوجود  
الفصل الأول الوجود فی نفسه و الوجود فی غیره  
الفصل الثانی کیفیة اختلاف الرابط و المستقل  
الفصل الثالث من الوجود فی نفسه ما هو لغیره و منه ما هو لنفسه  
المرحلة الثالثة فی انقسام الوجود  
المرحلة الثالثة  
فی انقسام الوجود إلی ما فی نفسه و ما فی غیره و انقسام ما فی نفسه إلی ما لنفسه و ما لغیره  
و فیها ثلاثة فصول  
\*\*\*\*\*ص 40\*\*\*\*\*

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 41\*\*\*\*\*  
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 42\*\*\*\*\*

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 کالأنواع التامة الجوهریة کالإنسان و الفرس و یسمی هذا النوع من الوجود وجودا لنفسه فإذن المطلوب ثابت و ذلک ما أردناه و ربما یقسم الوجود لذاته إلی الوجود بذاته و الوجود بغیره و هو بالحقیقة راجع إلی العلیة و المعلولیة و سیأتی البحث عنهم.  
\*\*\*\*\*ص 43\*\*\*\*\*

المرحلة الرابعة فی المواد الثلاث الوجوب و الإمکان

اشارة

المرحلة الرابعة فی المواد الثلاث الوجوب و الإمکان و الامتناع  
الفصل الأول فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیه  
الفصل الثانی انقسام کل من المواد إلی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس  
الفصل الثالث واجب الوجود ماهیته إنیته  
الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات  
الفصل الخامس فی أن الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد  
الفصل السادس فی معانی الإمکان  
الفصل السابع فی أن الإمکان اعتبار عقلی و أنه لازم للماهیة  
الفصل الثامن فی حاجة الممکن إلی العلة و ما هی علة احتیاجه إلیه  
الفصل التاسع الممکن محتاج إلی علته بقاء کما أنه محتاج إلیها حدوث  
خاتمة  
المرحلة الرابعة  
فی المواد الثلاث الوجوب و الإمکان و الامتناع  
و البحث عنها فی الحقیقة بحث عن انقسام الوجود إلی الواجب و الممکن و البحث عن الممتنع تبعی و فیها تسعة فصول  
\*\*\*\*\*ص 44\*\*\*\*\*

الفصل الأول: فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیه

الفصل الأول فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیه  
کل مفهوم إذا قیس إلی الوجود فإما أن یجب له فهو الواجب أو یمتنع و هو الممتنع أو ل یجب له و لا یمتنع و هو الممکن فإنه إما أن یکون الوجود له ضروریا و هو الأول أو یکون العدم له ضروریا و هو الثانی و إما أن لا یکون شی‌ء منهما له ضروریا و هو الثالث و أما احتمال کون الوجود و العدم کلیهما ضروریین فمرتفع بأدنی التفات و هی بینة المعانی لکونها من المعانی العامة التی لا یخلو عن أحدها مفهوم من المفاهیم و لذا کانت لا تعرف إلا بتعریفات دوریة کتعریف الواجب بما یلزم من فرض عدمه محال ثم تعریف المحال و هو الممتنع بما یجب أن لا یکون أو ما لیس بممکن و لا واجب و تعریف الممکن بما لا یمتنع وجوده و عدمه.

الفصل الثانی: انقسام کل من المواد إلی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس

الفصل الثانی انقسام کل من المواد إلی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس  
کل واحدة من المواد ثلاثة أقسام ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس  
\*\*\*\*\*ص 45\*\*\*\*\*  
إلی الغیر إلا الإمکان فلا إمکان بالغیر و المراد بما بالذات أن یکون وضع الذات کافیا فی تحققه و إن قطع النظر عن کل ما سواه و بما بالغیر ما یتعلق بالغیر و بم بالقیاس إلی الغیر أنه إذا قیس إلی الغیر کان من الواجب أن یتصف به. فالوجوب بالذات کما فی الواجب الوجود تعالی فإن ذاته بذاته یکفی فی ضرورة الوجود له من غیر حاجة إلی شی‌ء غیره و الوجوب بالغیر کما فی الممکن الموجود الواجب وجوده بعلته و الوجوب بالقیاس إلی الغیر کما فی وجود أحد المتضائفین إذا قیس إلی وجود الآخر فإن وجود العلو إذا قیس إلیه وجود السفل یأبی إلا أن یکون للسفل وجود فلوجود السفل وجوب بالقیاس إلی وجود العلو وراء وجوبه بعلته و الامتناع بالذات کما فی المحالات الذاتیة کشریک الباری و اجتماع النقیضین و الامتناع بالغیر کما فی وجود المعلول الممتنع لعدم علته و عدمه الممتنع لوجود علته و الامتناع بالقیاس إلی الغیر کما فی وجود أحد المتضائفین إذا قیس إلی عدم الآخر و فی عدمه إذ قیس إلی وجود الآخر و الإمکان بالذات کما فی الماهیات الإمکانیة فإنها فی ذاتها لا تقتضی ضرورة الوجود و لا ضرورة العدم و الإمکان بالقیاس إلی الغیر کما فی الواجبین بالذات المفروضین ففرض وجود أحدهما لا یأبی وجود الآخر و لا عدمه إذ لیس بینهما علیة و معلولیة و لا هم معلولا علة ثالثة و أما الإمکان بالغیر فمستحیل لأنا إذا فرضنا ممکنا بالغیر فهو فی ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممکن بالذات إذ المواد منحصرة فی الثلاث و الأولان یوجبان الانقلاب و الثالث یوجب کون اعتبار الإمکان بالغیر لغو.  
\*\*\*\*\*ص 46\*\*\*\*\*

الفصل الثالث: واجب الوجود ماهیته إنیته

الفصل الثالث واجب الوجود ماهیته إنیته  
واجب الوجود ماهیته إنیته بمعنی أن لا ماهیة له وراء وجوده الخاص به و ذلک أنه لو کانت له ماهیة و ذات وراء وجوده الخاص به لکان وجوده زائدا علی ذاته عرضیا له و کل عرضی معلل بالضرورة فوجوده معلل و علته إما ماهیته أو غیرها فإن کانت علته ماهیته و العلة متقدمة علی معلولها بالوجود بالضرورة کانت الماهیة متقدمة علیه بالوجود و تقدمها علیه إما بهذا الوجود و لازمه تقدم الشی‌ء علی نفسه و هو محال و إما به وجود آخر و ننقل الکلام إلیه و یتسلسل و إن کانت علته غیر ماهیته فیکون معلولا لغیره و ذلک ینافی وجوب الوجود بالذات و قد تبین بذلک أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب کاشف عن کون وجوده بحتا فی غایة الشدة غیر مشتمل علی جهة عدمیة إذ لو اشتمل علی شی‌ء من الأعدام حرم الکمال الوجودی الذی فی مقابله فکانت ذاته مقیدة بعدمه فلم یکن واجبا بالذات صرفا له کل کمال.

الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمی

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات  
إذ لو کان غیر واجب بالنسبة إلی شی‌ء من الکمالات التی تمکن له بالإمکان العام کان ذا جهة إمکانیة بالنسبة إلیه فکان خالیا فی ذاته عنه متساویة نسبته إلی وجوده و عدمه و معناه تقید ذاته بجهة عدمیة و قد  
\*\*\*\*\*ص 47\*\*\*\*\*  
عرفت فی الفصل السابق استحالته.

الفصل الخامس: فی أن الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد

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 48\*\*\*\*\*  
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 49\*\*\*\*\*  
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 حیث هی و الإمکان الاستعدادی یلحق  
\*\*\*\*\*ص 50\*\*\*\*\*  
النطفة الواقعة فی مجری تکون الإنسان و لذا کان الإمکان الاستعدادی قابلا للشدة و الضعف فإمکان تحقق الإنسانیة فی العلقة أقوی منه فی النطفة بخلاف الإمکان الذاتی فلا شدة و لا ضعف فیه و لذا أیضا کان الإمکان الاستعدادی یقبل الزوال عن الممکن فإن الاستعداد یزول بعد تحقق المستعد له بالفعل بخلاف الإمکان الذاتی فإنه لازم الماهیة هو معها حیثم تحققت و لذا أیضا کان الإمکان الاستعدادی و محله المادة بالمعنی الأعم یتعین معه الممکن المستعد له کالإنسانیة التی تستعد لها المادة بخلاف الإمکان الذاتی الذی فی الماهیة فإنه لا یتعین معه لها الوجود أو العدم و الفرق بین الإمکان الاستعدادی و الوقوعی أن الاستعدادی إنما یکون فی المادیات و الوقوعی أعم مورد.

الفصل السابع: فی أن الإمکان اعتبار عقلی و أنه لازم ل

الفصل السابع فی أن الإمکان اعتبار عقلی و أنه لازم للماهیة  
أما أنه اعتبار عقلی فلأنه یلحق الماهیة المأخوذة عقلا مع قطع النظر عن الوجود و العدم و الماهیة المأخوذة کذلک اعتباریة بلا ریب فما یلحق بها بهذا الاعتبار کذلک بلا ریب و هذا الاعتبار العقلی لا ینافی کونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة و لازمه کونها محفوفة بوجوبین أو امتناعین  
\*\*\*\*\*ص 51\*\*\*\*\*  
و أما کونه لازما للماهیة فلأنا إذا تصورنا الماهیة من حیث هی مع قطع النظر عن کل م سواها لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم و لیس الإمکان إلا سلب الضرورتین فهی بذاته ممکنة و أصل الإمکان و إن کان هذین السلبین لکن العقل یضع لازم هذین السلبین و هو استواء النسبة مکانهما فیعود الإمکان معنی ثبوتیا و إن کان مجموع السلبین منفی.

الفصل الثامن: فی حاجة الممکن إلی العلة و ما هی علة ا

الفصل الثامن فی حاجة الممکن إلی العلة و ما هی علة احتیاجه إلیه  
حاجة الممکن إلی العلة من الضروریات الأولیة التی مجرد تصور موضوعها و محمولها کاف فی التصدیق بها فإن من تصور الماهیة الممکنة المتساویة النسبة إلی الوجود و العدم و تصور توقف خروجها من حد الاستواء إلی أحد الجانبین علی أمر آخر یخرجها منه إلیه لم یلبث أن یصدق به و هل علة حاجة الممکن إلی العلة هی الإمکان أو الحدوث الحق هو الأول و به قالت الحکماء و استدل علیه بأن الماهیة باعتبار وجودها ضروریة الوجود و باعتبار عدمها ضروریة العدم و هاتان الضرورتان بشرط المحمول و لیس الحدوث إلا ترتب إحدی الضرورتین علی الأخری فإنه کون وجود الشی‌ء بعد عدمه و معلوم أن الضرورة مناط الغنی عن السبب و ارتفاع الحاجة فما لم تعتبر الماهیة بإمکانها لم یرتفع الوجوب و لم تحصل الحاجة إلی العلة. برهان آخر إن الماهیة لا توجد إلا عن إیجاد من العلة و إیجاد العلة  
\*\*\*\*\*ص 52\*\*\*\*\*  
لها متوقف علی وجوب الماهیة المتوقف علی إیجاب العلة و قد تبین مما تقدم و إیجاب العلة متوقف علی حاجة الماهیة إلیها و حاجة الماهیة إلیها متوقفة علی إمکانها إذ لو لم تمکن بأن وجبت أو امتنعت استغنت عن العلة بالضرورة فلحاجتها توقف ما علی الإمکان بالضرورة و لو توقفت مع ذلک علی حدوثها و هو وجودها بعد العدم سواء کان الحدوث علة و الإمکان شرطا أو عدمه مانعا أو کان الحدوث جزء علة و الجزء الآخر هو الإمکان أو کان الحدوث شرطا أو عدمه الواقع فی مرتبته مانعا فعلی أی حال یلزم تقدم الشی‌ء علی نفسه بمراتب و کذا لو کان وجوبها أو إیجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه. فلم یبق إلا أن یکون الإمکان وحده علة للحاجة إذ لیس فی هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلا قبل الحاجة إلا الماهیة و إمکانه و بذلک یندفع ما احتج به بعض القائلین بأن علة الحاجة إلی العلة هو الحدوث دون الإمکان من أنه لو کان الإمکان هو العلة دون الحدوث جاز أن یوجد القدیم الزمانی و هو الذی لا أول لوجوده و لا آخر له و معلوم أن فرض دوام وجوده یغنیه عن العلة إذ لا سبیل للعدم إلیه حتی یحتاج إلی ارتفاعه. وجه الاندفاع أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته و الذات محفوظة مع الوجود الدائم فله علی فرض دوام الوجود حاجة دائمة فی ذاته و إن کان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنیا عن العلة بمعنی ارتفاع حاجته به و أیضا سیجی‌ء أن وجود المعلول سواء کان حادثا أو قدیما وجود رابط متعلق الذات بعلته غیر مستقل دونها فالحاجة إلی العلة ذاتیة  
\*\*\*\*\*ص 53\*\*\*\*\*  
ملازمة له.

الفصل التاسع: الممکن محتاج إلی علته بقاء کما أنه مح

الفصل التاسع الممکن محتاج إلی علته بقاء کما أنه محتاج إلیها حدوث  
و ذلک لأن علة حاجته إلی العلة إمکانه اللازم لماهیته و هی محفوظة معه فی حال البقاء کما أنها محفوظة معه فی حال الحدوث فهو محتاج إلی العلة حدوثا و بقاء مستفیض فی الحالین جمیع. برهان آخر أن وجود المعلول کما تکررت الإشارة إلیه و سیجی‌ء بیانه وجود رابط متعلق الذات بالعلة متقوم بها غیر مستقل دونها فحاله فی الحاجة إلی العلة حدوثا و بقاء واحد و الحاجة ملازمة و قد استدلوا علی استغناء الممکن عن العلة فی حال البقاء بأمثلة عامیة کمثال البناء و البناء حیث إن البناء یحتاج فی وجوده إلی البناء حتی إذا بناه استغنی عنه فی بقائه. ورد بأن البناء لیس علة موجدة للبناء بل حرکات یده علل معدة لحدوث الاجتماع بین أجزاء البناء و اجتماع الأجزاء علة لحدوث شکل البناء ثم الیبوسة علة لبقائه مدة یعتد به.

خاتمة

خاتمة  
قد تبین من الأبحاث السابقة أن الوجوب و الإمکان و الامتناع  
\*\*\*\*\*ص 54\*\*\*\*\*  
کیفیات ثلاث لنسب القضایا و أن الوجوب و الإمکان أمران وجودیان لمطابقة القضای الموجهة بهما للخارج مطابقة تامة بما لها من الجهة فهما موجودان لکن به وجود موضوعهم لا به وجود منحاز مستقل فهما کسائر المعانی الفلسفیة من الوحدة و الکثرة و القدم و الحدوث و القوة و الفعل و غیرها أوصاف وجودیة موجودة للموجود المطلق بمعنی کون الاتصاف بها فی الخارج و عروضها فی الذهن و هی المسماة بالمعقولات الثانیة باصطلاح الفلسفة و ذهب بعضهم إلی کون الوجوب و الإمکان موجودین فی الخارج به وجود منحاز مستقل و لا یعبؤ به هذا فی الوجوب و الإمکان و أما الامتناع فهو أمر عدمی بلا ریب. هذا کله بالنظر إلی اعتبار العقل الماهیات و المفاهیم موضوعات للأحکام و أما بالنظر إلی کون الوجود هو الموضوع لها حقیقة لأصالته فالوجوب کون الوجود فی نهایة الشدة قائما بنفسه مستقلا فی ذاته علی الإطلاق کما تقدمت الإشارة إلیه و الإمکان کونه متعلق النفس بغیره متقوم الذات بسواه کوجود الماهیات فالوجوب و الإمکان وصفان قائمان بالوجود غیر خارجین من ذات موضوعهم  
\*\*\*\*\*ص 55\*\*\*\*\*

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 56\*\*\*\*\*

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 57\*\*\*\*\*

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 إلا هی و هو المراد من کون الماهیة بشرط لا فی مباحث الماهیة کما تقدم و ثانیهما أن تؤخذ الماهیة وحدها بحیث لو قارنها أی مفهوم مفروض کان زائدا علیها غیر داخل فیها فتکون إذا قارنها جزء من المجموع مادة له غیر محمولة علیه و أما الثالث فأن لا یشترط معها شی‌ء بل تؤخذ مطلقة مع تجویز أن یقارنها شی‌ء أو ل یقارنه. فالقسم الأول هو الماهیة بشرط شی‌ء و تسمی المخلوطة و القسم الثانی هو الماهیة بشرط لا و تسمی المجردة و القسم الثالث هو الماهیة لا بشرط و تسمی المطلقة و الماهیة التی هی المقسم للأقسام الثلاثة هی الکلی الطبیعی  
\*\*\*\*\*ص 58\*\*\*\*\*  
و هی التی تعرضها الکلیة فی الذهن فتقبل الانطباق علی کثیرین و هی موجودة فی الخارج لوجود قسمین من أقسامها أعنی المخلوطة و المطلقة 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 متقابلة و هو محال.

الفصل الثالث: فی معنی الذاتی و العرضی

الفصل الثالث فی معنی الذاتی و العرضی  
المعانی المعتبرة فی الماهیات المأخوذة فی حدودها و هی التی ترتفع الماهیة بارتفاعه تسمی الذاتیات و ما وراء ذلک عرضیات محمولة فإن توقف انتزاعها و حملها علی انضمام سمیت محمولات بالضمیمة کانتزاع الحار و حملها علی الجسم من انضمام الحرارة إلیه و إل فالخارج المحمول کالعالی و السافل و الذاتی یمیز من غیره بوجوه من خواصه منها أن الذاتیات بینة لا تحتاج فی ثبوتها لذی الذاتی إلی وسط و منها أنها غنیة عن السبب بمعنی أنها لا تحتاج إلی سبب وراء سبب ذی الذاتی فعله وجود الماهیة بعینها علة أجزائها الذاتیة و منها أن الأجزاء الذاتیة متقدمة 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 متقدمة علی الأجزاء بوصف الاجتماع و الکلیة علی أنها إنم  
\*\*\*\*\*ص 59\*\*\*\*\*  
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  
الماهیة التامة التی لها آثار خاصة حقیقیة من حیث تمامها تسمی نوعا کالإنسان و الفرس. ثم إنا نجد بعض المعانی الذاتیة 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 ماهیة الحیوان مثلا و هی مشترک فیها أکثر من نوع و عقلناها بأنها جسم نام حساس متحرک بالإرادة جاز أن نعقلها وحدها بحیث یکون کل ما یقارنها من المفاهیم زائدا علیها خارجا من ذاتها و تکون هی مباینة للمجموع غیر محمولة علیه کما أنها غیر محمولة علی المقارن الزائد کانت الماهیة المفروضة مادة بالنسبة إلی ما یقارنها و علة مادیة للمجموع و جاز أن نعقلها مقیسة إلی عدة من الأنواع کان نعقل ماهیة الحیوان بأنها الحیوان الذی هو إما إنسان و إما فرس و إما بقر و إما غنم فتکون ماهیة ناقصة غیر محصلة حتی ینضم إلیها فصل أحد تلک الأنواع فیحصلها نوعا تاما فتکون هی ذلک النوع بعینه و تسمی الماهیة المأخوذة بهذا الاعتبار جنسا و الذی یحصله فصل.  
\*\*\*\*\*ص 60\*\*\*\*\*  
و الاعتباران فی الجزء المشترک جاریان بعینهما فی الجزء المختص و یسمی بالاعتبار الأول صورة 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 الماهیة التامة من غیر نظر إلی إبهام أو تحصیل و ثانیا أن کلا من الجنس و الفصل محمول علی النوع حملا أولیا و أما النسبة بینهم أنفسهما فالجنس عرض عام بالنسبة إلی الفصل و الفصل خاصة بالنسبة إلیه و ثالثا أن من الممتنع أن یتحقق جنسان فی مرتبة واحدة و کذا فصلان فی مرتبة واحدة لنوع لاستلزام ذلک کون نوع واحد نوعین و رابعا أن الجنس و المادة متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا فالمادة إذا أخذت لا بشرط کانت جنسا کما أن الجنس إذا أخذ بشرط لا کان مادة و کذا الصورة فصل إذا أخذت لا بشرط کما أن الفصل صورة إذا أخذ بشرط ل و اعلم أن المادة فی الجواهر المادیة موجودة فی الخارج علی ما سیأتی و أما الأعراض فهی بسیطة غیر مرکبة 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 عقلیة.  
\*\*\*\*\*ص 61\*\*\*\*\*

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 الحقیقیة لصعوبة 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 المسموعة و إما النطق بمعنی إدراک الکلیات و هو عندهم من الکیفیات النفسانیة و الکیفیة 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 بالإرادة 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 ناطقة فی الإنسان و کون الفرس ذا نفس صاهلة فی الفرس. ثم إن حقیقة 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 هذیة النوع به فنوعیة النوع محفوظة به و لو تبدل بعض  
\*\*\*\*\*ص 62\*\*\*\*\*  
أجناسه و کذا لو تجردت صورته التی هی الفصل بشرط لا عن المادة التی هی الجنس بشرط ل بقی النوع علی حقیقة نوعیته کما لو تجردت النفس الناطقة 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 متناهیة.

الفصل السادس: فی النوع و بعض أحکامه

الفصل السادس فی النوع و بعض أحکامه  
الماهیة النوعیة 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 متغایرة 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 الحقیقیة أی الأنواع المادیة المؤلفة من مادة و صورة أن یکون بین أجزائها فقر و حاجة من بعضها إلی بعض حتی ترتبط و تتحد حقیقة واحدة و قد عدوا المسألة ضروریة لا تفتقر إلی برهان و یمتاز المرکب الحقیقی من غیره بالوحدة الحقیقیة و ذلک بأن یحصل من تألف الجزئین مثلا أمر ثالث غیر کل واحد منهما له آثار خاصة غیر آثارهما الخاصة کالأمور المعدنیة التی لها آثار خاصة غیر آثار عناصرها ل  
\*\*\*\*\*ص 63\*\*\*\*\*  
کالعسکر المرکب من أفراد و البیت المؤلف من اللبن و الجص و غیرهم و من هنا أیضا یترجح القول بأن الترکیب بین المادة و الصورة اتحادی لا انضمامی کم سیأتی. ثم إن من الماهیات النوعیة ما هی کثیرة الأفراد کالأنواع التی لها تعلق ما بالمادة مثل الإنسان و منها ما هو منحصر فی فرد کالأنواع المجردة تجردا تاما من العقول و ذلک لأن کثرة أفراد النوع إما أن تکون تمام ماهیة النوع أو بعضها أو لازمة لها و علی جمیع هذه التقادیر لا یتحقق لها فرد لوجوب الکثرة فی کل ما صدقت علیه و لا کثرة إل مع الآحاد هذا خلف و إما أن تکون لعرض مفارق یتحقق بانضمامه و عدم انضمامه الکثرة و من الواجب حینئذ أن یکون فی النوع إمکان العروض و الانضمام و لا یتحقق ذلک إلا بمادة کم سیأتی فکل نوع کثیر الأفراد فهو مادی و ینعکس إلی أن ما لا مادة 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 الکلیة و الجزئیة 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 64\*\*\*\*\*  
بعید المحتمل أن یکون هو زیدا أو عمرا أو خشبة منصوبة أو غیر ذلک و هو أحدها قطع و کالدرهم الممسوح القابل الانطباق علی دراهم مختلفة و یدفعه أن لازمه أن لا یصدق المفاهیم الکلیة کالإنسان مثلا علی أزید من واحد من أفرادها حقیقة و أن یکذب القوانین الکلیة المنطبقة علی مواردها اللا متناهیة إلا فی واحد منها کقولنا الأربعة زوج و کل ممکن فلوجوده علة و صریح الوجدان یبطله فالحق أن الکلیة و الجزئیة نحوان من وجود الماهیات.

الفصل الثامن: فی تمیز الماهیات و تشخصه

الفصل الثامن فی تمیز الماهیات و تشخصه  
تمیز ماهیة من ماهیة أخری بینونتها منها و مغایرتها لها بحیث لا تتصادقان کتمیز الإنسان من الفرس باشتماله علی الناطق و التشخص کون الماهیة بحیث یمتنع صدقها علی کثیرین کتشخص الإنسان الذی هو زید و من هنا یظهر أولا أن التمیز و صف إضافی للماهیة بخلاف التشخص فإنه نفسی غیر إضافی و ثانیا أن التمیز لا ینافی الکلیة فإن انضمام کلی إلی کلی لا یوجب الجزئیة ول ینتهی إلیها و إن تکرر بخلاف التشخص. ثم إن التمیز بین ماهیتین إما بتمام ذاتیهما کالأجناس العالیة البسیطة 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 65\*\*\*\*\*  
بفصلین کالإنسان و الفرس و إما بالخارج من الذات و هذا فیما إذا اشترکتا فی الماهیة النوعیة فتتمایزان بالأعراض المفارقة کالإنسان الطویل المتمیز بطوله من الإنسان القصیر و هاهنا قسم رابع أثبته من جوز التشکیک فی الماهیة و هو اختلاف نوع واحد بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و غیرها فی عین رجوعها إلی ما به الاشتراک و الحق أن لا تشکیک إلا فی حقیقة الوجود و فیها یجری هذا القسم من الاختلاف و التمایز و أما التشخص فهو فی الأنواع المجردة من لوازم نوعیتها لما عرفت أن النوع المجرد منحصر فی فرد و هذا مرادهم بقولهم إنها مکتفیة بالفاعل توجد بمجرد إمکانها الذاتی و فی الأنواع المادیة کالعنصریات بالأعراض اللاحقة و عمدتها الأین و متی و الوضع و هی تشخص النوع بلحوقها به فی عرض عریض بین مبدإ تکونه إلی منتهاه کالفرد من الإنسان الواقع بین حجم کذا و حجم کذا و مبدأ زمانی کذا إلی مبدإ زمانی کذا و علی هذا القیاس هذا هو المشهور عندهم و الحق کما ذهب إلیه المعلم الثانی و تبعه صدر المتألهین أن التشخص بالوجود لأن انضمام الکلی إلی الکلی لا یفید الجزئیة فما سموها أعراضا مشخصة هی من لوازم التشخص و أماراته.  
\*\*\*\*\*ص 67\*\*\*\*\*

المرحلة السادسة فی المقولات العشر

اشارة

المرحلة السادسة فی المقولات العشر  
الفصل الأول تعریف الجوهر و العرض عدد المقولات  
الفصل الثانی فی أقسام الجوهر  
الفصل الثالث فی الجسم  
الفصل الرابع فی إثبات المادة الأولی و الصورة الجسمیة  
الفصل الخامس فی إثبات الصور النوعیة  
الفصل السادس فی تلازم المادة و الصورة  
الفصل السابع فی أن کلا من المادة و الصورة محتاجة إلی الأخری  
الفصل الثامن النفس و العقل موجودان  
الفصل التاسع فی الکم و انقساماته و خواصه  
الفصل العاشر فی الکیف  
الفصل الحادی عشر فی المقولات النسبیة  
المرحلة السادسة  
فی المقولات العشر و هی الأجناس العالیة التی إلیها تنتهی أنواع الماهیات  
و فیها أحد عشر فصل  
\*\*\*\*\*ص 68\*\*\*\*\*

الفصل الأول: تعریف الجوهر و العرض عدد المقولات

الفصل الأول تعریف الجوهر و العرض عدد المقولات  
تنقسم الماهیة انقساما أولیا إلی جوهر و عرض فإنها إما أن تکون بحیث إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغن عنها فی وجوده سواء وجدت لا فی موضوع أصلا کالجواهر العقلیة القائمة بنفسها أو وجدت فی موضوع لا یستغنی عنها فی وجوده کالصور 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 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 69\*\*\*\*\*  
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 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 70\*\*\*\*\*  
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 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 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 71\*\*\*\*\*  
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 القسمة من غیر وقوف فإن ورود القسمة لا یعدم الحجم و نسب إلی الحکماء. الثالث أنه مجموعة أجزاء صغار صلبه لا تخلو من حجم یقبل القسمة الوهمیة و العقلیة دون الخارجیة و نسب إلی ذی مقراطیس. الرابع أنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ لا خارجا و لا و هما و لا عقلا و إنما تقبل الإشارة الحسیة و هی متناهیة ذوات فواصل فی الجسم تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل و نسب إلی جمهور المتکلمین. الخامس تألیف الجسم منها کما فی القول الرابع إلا أنها غیر متناهیة 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 بالضرورة و إن کانت ذوات حجم لزمها الانقسام الوهمی و العقلی بالضرورة و إن فرض عدم انقسامها الخارجی لنهایة صغره. علی أنها لو کانت غیر متناهیة کان الجسم المتکون من اجتماعها غیر متناهی الحجم بالضرورة و قد أقیمت علی بطلان الجزء الذی لا یتجزی وجوه من البراهین مذکورة 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 72\*\*\*\*\*  
تسلم علماء الطبیعة أخیرا بعد تجربات علمیة ممتدة أن الأجسام مؤلفة من أجزاء صغار ذریة مؤلفة من أجزاء أخری لا تخلو من نواة مرکزیة 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 بالقوة إلی أجزاء متناهیة تقف القسمة دونه علی الإطلاق. فالجسم الذی هو جوهر ذو اتصال یمکن أن یفرض فیه الامتدادات الثلاث ثابت لا ریب فیه لکن مصداقه الأجزاء الأولیة التی یحدث فیها الامتداد الجرمی و إلیها تتجزأ الأجسام النوعیة دون غیرها علی ما تقدمت الإشارة إلیه و هو قول ذی مقراطیس مع إصلاح م.

الفصل الرابع: فی إثبات المادة الأولی و الصورة الجسمی

الفصل الرابع فی إثبات المادة الأولی و الصورة الجسمیة  
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 النوعیة و لواحقها أمر بالقوة و حیثیة الفعل غیر حیثیة القوة لأن الفعل متقوم بالوجدان و القوة متقومة بالفقدان ففیه جوهر هو قوة الصور الجسمانیة بحیث إنه لیس له من الفعلیة إلا فعلیة أنه قوة محضة و هذا نحو وجودها و الجسمیة التی بها الفعلیة صورة مقومة لها فتبین أن الجسم مؤلف من مادة و صورة جسمیة و المجموع المرکب منهما هو الجسم   
\*\*\*\*\*ص 73\*\*\*\*\*  
تتمة فهذه هی المادة الشائعة فی الموجودات الجسمانیة جمیعا و تسمی المادة الأولی و الهیولی الأولی. ثم هی مع الصورة الجسمیة مادة قابلة للصور النوعیة اللاحقة و تسمی المادة الثانیة.

الفصل الخامس: فی إثبات الصور النوعیة

الفصل الخامس فی إثبات الصور النوعیة  
الأجسام الموجودة فی الخارج تختلف اختلافا بینا من حیث الأفعال و الآثار و هذه الأفعال لها مبدأ جوهری لا محالة و لیس هو المادة الأولی لأن شأنها القبول و الانفعال دون الفعل و لا الجسمیة المشترکة لأنها واحدة مشترکة و هذه الأفعال کثیرة مختلفة فله مباد مختلفة و لو کانت هذه المبادی أعراضا مختلفة وجب انتهاؤها إلی جواهر مختلفة و لیست هی الجسمیة لما سمعت من اشتراکها بین الجمیع فهی جواهر متنوعة تتنوع به الأجسام تسمی الصور النوعیة.  
تتمة  
أول ما تتنوع الجواهر المادیة بعد الجسمیة المشترکة إنما هو بالصور النوعیة التی تتکون بها العناصر ثم العناصر مواد لصور أخری تلحق بها و کان القدماء من علماء الطبیعة یعدون العناصر أربعا و أخذ الإلهیون ذلک أصل  
\*\*\*\*\*ص 74\*\*\*\*\*  
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  
المادة الأولی و الصورة متلازمتان لا تنفک إحداهما 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 شیئا 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 وحدة حقیقیة و قد تقدم أن بعض أجزاء المرکب الحقیقی محتاج إلی بعض.  
\*\*\*\*\*ص 75\*\*\*\*\*  
و أما تفصیلا فالصورة محتاجة إلی المادة فی تعینها فإن الصورة إنما یتعین نوعه باستعداد سابق تتحمله المادة و هی تقارن صورة سابقة و هکذ و أیضا هی محتاجة إلی المادة فی تشخصها أی فی وجودها الخاص بها من حیث ملازمته للعوارض المسماة بالعوارض المشخصة من الشکل و الوضع و الأین و متی و غیره و أما المادة فهی متوقفة الوجود حدوثا و بقاء علی صورة ما من الصور الواردة علیه تتقوم بها و لیست الصورة علة تامة و لا علة فاعلیة لها لحاجتها فی تعینها و فی تشخصه إلی المادة و العلة الفاعلیة إنما تفعل به وجودها الفعلی فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جمیع الجهات فهو عقل مجرد أوجد المادة و هو یستحفظها بالصورة بعد الصورة التی یوجدها فی المادة. فالصورة جزء للعلة التامة و شریکة العلة للمادة و شرط لفعلیة وجوده و قد شبهوا استبقاء 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 العناصر واحدة بالعدد فکون صورة ما و هی واحدة بالعموم شریکة العلة لها یوجب کون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد و هو أقوی وجودا من الواحد بالعموم مع أن العلة یجب أن تکون أقوی من معلوله و لو أغمضنا عن ذلک فلا ریب أن تبدل الصور یستوجب بطلان الصورة السابقة و تحقق حقه فی محلها و إذ فرض أن الصورة جزء العلة التامة للمادة فبطلانها یوجب بطلان الکل أعنی العلة التامة و یبطل بذلک المادة فأخذ صورة ما شریکة العلة لوجود المادة یؤدی إلی نفی المادة و الجواب أنه سیأتی فی مرحلة القوة و الفعل أن تبدل الصور فی  
\*\*\*\*\*ص 76\*\*\*\*\*  
الجواهر المادیة لیس بالکون و الفساد و بطلان صورة و حدوث أخری بل الصور المتبدلة موجودة به وجود واحد سیال یتحرک الجوهر المادی فیه و کل واحد منها حد من حدود هذه الحرکة الجوهریة فهی موجودة متصلة واحدة بالخصوص و إن کانت وحدة مبهمة تناسب إبهام ذات المادة التی هی قوة محضة و قولنا إن صورة ما واحدة بالعموم شریکة العلة للمادة إنما هو باعتبار ما یطرأ علیها من الکثرة بالانقسام.

الفصل الثامن: النفس و العقل موجودان

الفصل الثامن النفس و العقل موجودان  
أما النفس و هی الجوهر المجرد من المادة ذاتا المتعلق بها فعلا فلما نجد فی النفوس الإنسانیة من خاصة العلم و سیأتی فی مرحلة العاقل و المعقول أن الصور العلمیة مجردة من المادة موجودة للعالم حاضرة عنده و لو لا تجرد العالم بتنزهه عن القوة و محوضته فی الفعلیة لم یکن معنی لحضور شی‌ء عنده فالنفس الإنسانیة العاقلة مجردة من المادة و هی جوهر لکونها صورة لنوع جوهری و صورة الجوهر جوهر علی ما تقدم و أما العقل فلما سیأتی أن النفس فی مرتبة العقل الهیولانی أمر بالقوة بالنسبة إلی الصور المعقولة لها فالذی یفیض علیها الفعلیة فیها یمتنع أن یکون نفسها و هی بالقوة و لا أی أمر مادی مفروض فمفیضها جوهر مجرد منزه عن القوة و الإمکان و هو العقل.  
\*\*\*\*\*ص 77\*\*\*\*\*  
و أیضا تقدم أن مفیض الفعلیة للأنواع المادیة بجعل المادة و الصورة و استحفاظ 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 القسمة الوهمیة بالذات و قد قسموه قسمة أولیة إلی المتصل و المنفصل و المتصل ما یمکن أن یفرض فیه أجزاء بینها حد مشترک و الحد المشترک ما إن اعتبر بدایة لأحد الجزءین أمکن أن یعتبر بدایة للآخر و إن اعتبر نهایة لأحدهما أمکن أن یعتبر نهایة للآخر کالنقطة بین جزئی الخط و الخط بین جزئی السطح و السطح بین جزئی الجسم التعلیمی و الان بین جزئی الزمان و المنفصل ما کان بخلافه کالخمسة مثلا فإنها إن قسمت إلی ثلاثة 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 78\*\*\*\*\*  
الثانی أعنی المنفصل هو العدد 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 اجتماع فی الوجود کالخط مثلا و غیر القار بخلافه و هو الزمان فإن کل جزء منه مفروض لا یوجد إل و قد انصرم السابق علیه و لما یوجد الجزء اللاحق و المتصل القار علی ثلاثة أقسام جسم تعلیمی و هو الکمیة الساریة فی الجهات الثلاث من الجسم الطبیعی المنقسمة فیها و سطح و هو نهایة الجسم التعلیمی المنقسمة فی جهتین و خط و هو نهایة السطح 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. الثانیة قبول القسمة الوهمیة بالفعل کما تقدم. الثالثة وجود ما یعده أی یفنیه بإسقاطه منه مرة بعد مرة فالکم المنفصل و هو العدد مبدؤه الواحد و هو عاد لجمیع أنواعه مع أن بعض أنواعه عاد لبعض کالإثنین للأربعة و الثلاثة للتسعة و الکم المتصل منقسم ذو أجزاء فالجزء منه یعد الکل. الرابعة المساواة و اللا مساواة و هما خاصتان للکم و تعرضان غیره  
\*\*\*\*\*ص 79\*\*\*\*\*  
بعروضه. الخامسة النهایة و اللا نهایة و هما کسابقتیهم.

الفصل العاشر: فی الکیف

الفصل العاشر فی الکیف  
و هو عرض لا یقبل القسمة و لا النسبة لذاته و قد قسموه بالقسمة الأولیة إلی أربعة أقسام أحدها الکیفیات النفسانیة کالعلم و الإرادة و الجبن و الشجاعة و الیأس و الرجاء و ثانیها الکیفیات المختصة بالکمیات کالاستقامة و الانحناء و الشکل مما یختص بالکم المتصل و کالزوجیة و الفردیة فی الأعداد مما یختص بالکم المنفصل و ثالثها الکیفیات الاستعدادیة و تسمی أیضا القوة و اللا قوة کالاستعداد الشدید نحو الانفعال کاللین و الاستعداد الشدید نحو اللا انفعال کالصلابة و ینبغی أن یعد منه مطلق الاستعداد القائم بالمادة و نسبة الاستعداد إلی القوة الجوهریة التی هی المادة نسبة الجسم التعلیمی الذی هو فعلیة الامتداد فی الجهات الثلاث إلی الجسم الطبیعی الذی فیه إمکانه و رابعها الکیفیات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة و هی إن کانت سریعة الزوال کحمرة الخجل و صفرة الوجل سمیت انفعالات  
\*\*\*\*\*ص 80\*\*\*\*\*  
و إن کانت راسخة کصفرة الذهب و حلاوة العسل سمیت انفعالیات و لعلماء الطبیعة الیوم تشکیک فی کون الکیفیات المحسوسة موجودة فی الخارج علی ما هی علیه فی الحس مشروح فی کتبهم.

الفصل الحادی عشر: فی المقولات النسبیة

الفصل الحادی عشر فی المقولات النسبیة  
و هی الأین و متی و الوضع و الجدة و الإضافة و الفعل و الانفعال أما الأین فهو هیئة حاصلة من نسبة الشی‌ء إلی المکان و أما متی فهو هیئة حاصلة من نسبة الشی‌ء إلی الزمان و کونه فیه أعم من کونه فی نفس الزمان کالحرکات أو فی طرفه و هو الان کالموجودات الانیة الوجود من الاتصال و الانفصال و المماسة و نحوها و أعم أیضا من کونه علی وجه الانطباق کالحرکة القطعیة أو لا علی وجهه کالحرکة التوسطیة و أما الوضع فهو هیئة حاصلة من نسبة أجزاء الشی‌ء بعضها إلی بعض و المجموع إلی الخارج کالقیام الذی هو هیئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصة بین أعضائه نفسها و بینها و بین الخارج من کون رأسه إلی فوق و قدمیه إلی تحت و أما الجدة و یقال له الملک فهو هیئة حاصلة من إحاطة شی‌ء بشی‌ء بحیث ینتقل المحیط بانتقال المحاط سواء کانت الإحاطة إحاطة تامة کالتجلبب أو إحاطة ناقصة کالتقمص و التنعل و أما الإضافة فهی هیئة حاصلة من تکرر النسبة بین شیئین فإن مجرد النسبة لا یوجب إضافة مقولیة و إنما تفیدها نسبة الشی‌ء الملحوظ من حیث  
\*\*\*\*\*ص 81\*\*\*\*\*  
أنه منتسب إلی شی‌ء هو منتسب إلیه لهذا المنتسب کالأب المنسوب من حیث أنه أب لهذ الابن إلیه من حیث إنه ابن له و تنقسم الإضافة إلی متشابهة الأطراف کالأخوة و الأخوة و مختلفة الأطراف کالأبوة و البنوة و الفوقیة و التحتیة و من خواص الإضافة أن المضافین متکافئان وجودا و عدما و فعلا و قوة لا یختلفان من حیث الوجود و العدم و الفعل و القوة.  
و اعلم أن المضاف قد یطلق علی نفس الإضافة کالأبوة و البنوة و یسمی المضاف الحقیقی و قد یطلق علی معروضها کالأب 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 83\*\*\*\*\*

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 85\*\*\*\*\*  
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 86\*\*\*\*\*  
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 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 87\*\*\*\*\*  
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 العلة و معلولها سنخیة ذاتیة لیست بین الواحد منهما و غیر الآخر و إلا جاز کون کل شی‌ء علة لکل شی‌ء و کل شی‌ء معلولا لکل شی‌ء ففی العلة جهة مسانخة لمعلولها هی المخصصة لصدوره عنها فلو صدرت عن العلة الواحدة و هی  
\*\*\*\*\*ص 88\*\*\*\*\*  
التی لیست لها فی ذاتها إلا جهة واحدة معالیل کثیرة بما هی کثیرة متباینة غیر راجعة إلی جهة واحدة بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات کثیرة فی ذاتها و هی ذات جهة واحدة و هذا محال و یتبین بذلک أن ما یصدر عنه الکثیر من حیث هو کثیر فإن فی ذاته جهة کثرة و یتبین أیضا أن العلل الکثیرة لا تتوارد علی معلول واحد.

الفصل الخامس: فی استحالة الدور و التسلسل فی العلل

الفصل الخامس فی استحالة الدور و التسلسل فی العلل  
أما استحالة الدور و هو توقف وجود الشی‌ء علی ما یتوقف علیه وجوده إما بلا واسطة و هو الدور المصرح و إما بواسطة أو أکثر و هو الدور المضمر فلأنه یستلزم توقف وجود الشی‌ء علی نفسه و لازمه تقدم الشی‌ء علی نفسه بالوجود لتقدم وجود العلة علی وجود المعلول بالضرورة و أما استحالة التسلسل و هو ترتب العلل لا إلی نهایة فمن أسد البراهین علیها م أقامه الشیخ فی إلهیات الشفاء و محصله أنا إذا فرضنا معلولا و علته و علة علته و أخذن هذه الجملة وجدنا کلا من الثلاثة ذا حکم ضروری یختص به فالمعلول المفروض معلول فقط و علته علة لما بعدها معلولة لما قبلها و علة العلة علة فقط غیر معلولة فکان ما هو معلول فقط طرفا و ما هو علة فقط طرفا آخر و کان ما هو علة و معلول معا وسطا بین طرفین ثم إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة کان للطرفین ما تقدم من حکم الطرفین و کان الاثنان الواقعان بین الطرفین مشترکین فی حکم الوسط و هو أن لهما العلیة و المعلولیة مع بالتوسط بین طرفین ثم کلما زدنا فی عدد الجملة إلی ما لا نهایة له کان الأمر جاری علی مجری واحد و کان مجموع ما بین  
\*\*\*\*\*ص 89\*\*\*\*\*  
الطرفین و هی العدة التی کل واحد من آحادها علة و معلول معا وسطا له حکمه. فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة إلی غیر النهایة کان ما وراء المعلول الأخیر من الجملة غیر المتناهیة وسطا لا طرف له و هو محال و هذا البرهان یجری فی کل سلسلة مترتبة من العلل التی لا تفارق وجودها وجود المعلول سواء کانت تامة أو ناقصة دون العلل المعدة و یدل علی وجوب تناهی العلل التامة خاصة ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلی علته فإنه لو ترتبت العلیة و المعلولیة فی سلسلة غیر متناهیة من غیر أن تنتهی إلی علة غیر معلولة کانت وجودات رابطة متحققة من غیر وجود نفسی مستقل تقوم به و هو محال و لهم علی استحالة التسلسل حجج أخری مذکورة فی المطولات.

الفصل السادس: العلة الفاعلیة و أقسامه

الفصل السادس العلة الفاعلیة و أقسامه  
العلة الفاعلیة 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 مرتبة فعله بل عین فعله و هو الفاعل بالرضا و إما أن یکون علمه بفعله قبل فعله  
\*\*\*\*\*ص 90\*\*\*\*\*  
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 علم له بفعله مع کون الفعل ملائما لطبعه کالنفس فی مرتبة القوی البدنیة الطبیعیة تفعل أفعالها بالطبع. الثانی الفاعل بالقسر و هو الذی لا علم له بفعله و لا 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 91\*\*\*\*\*  
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 92\*\*\*\*\*  
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 الطبیعیة لا غایة لها فی أفعالها ظنا أن الغایة یجب أن تکون معلومة مرادة للفاعل لکنک عرفت أن الغایة أعم من ذلک و أن للفواعل الطبیعیة غایة فی أفعالها هی ما ینتهی إلیه حرکاته و ربما یظن أن کثیرا من الأفعال الاختیاریة لا غایة لها کملاعب الصبیان بحرکات ل غایة لهم فیها و کاللعب باللحیة و کالتنفس و کانتقال المریض النائم من جانب إلی جانب و کوقوف المتحرک إلی غایة عن غایته بعروض مانع یمنعه عن ذلک إلی غیر ذلک من الأمثلة و الحق أن شیئا من هذه الأفاعیل لا یخلو عن غایة توضیح ذلک أن فی الأفعال الإرادیة مبدأ قریبا للفعل هو القوة العاملة المنبثة فی العضلات و مبدأ متوسطا قبله و هو الشوق المستتبع للإرادة و الإجماع و مبدأ بعیدا قبله هو العلم و هو تصور الفعل علی وجه جزئی الذی ربما قارن التصدیق بأن  
\*\*\*\*\*ص 93\*\*\*\*\*  
الفعل خیر للفاعل و لکل من هذه المبادی الثلاثة غایة و ربما تطابقت أکثر من واحد منها فی الغایة و ربم لم یتطابق. فإذا کان المبدأ الأول و هو العلم فکریا کان للفعل الإرادی غایة فکریة و إذا کان تخیلا من غیر فکر فربما کان تخیلا فقط ثم تعلق به الشوق ثم حرکت العاملة نحوه العضلات و یسمی الفعل عندئذ جزافا کما ربما تصور الصبی حرکة من الحرکات فیشتاق إلیه فیأتی بها و ما انتهت إلیه الحرکة حینئذ غایة للمبادی کله و ربما کان تخیلا مع خلق و عادة کالعبث باللحیة و یسمی عادة و ربما کان تخیلا مع طبیعة 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 الحرة و أما الغایة الفکریة فلیس لها مبدأ فکری حتی تکون له غایته و کل مبدإ من هذه المبادی إذا لم یوجد غایته لانقطاع الفعل دون البلوغ إلی الغایة بعروض مانع من الموانع سمی الفعل بالنسبة إلیه باطلا و انقطاع الفعل بسبب مانع یحول بینه و بین الوصول إلی الغایة غیر کون الفاعل لا غایة له فی فعله.

الفصل التاسع: فی نفی القول بالاتفاق

الفصل التاسع فی نفی القول بالاتفاق  
و هو انتفاء الرابطة بین ما یعد غایة للأفعال و بین العلل الفاعلیة  
ربما یظن أن من الغایات المترتبة علی الأفعال ما هی غیر مقصودة  
\*\*\*\*\*ص 94\*\*\*\*\*  
لفاعلها و لا مرتبطة به و مثلوا له بمن یحفر بئرا لیصل إلی الماء فیعثر علی کنز و العثور علی الکنز لیس غایة لحفر البئر مرتبطة 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 الطبیعة کینونة العالم فقال إن عالم الأجسام مرکبة من أجزاء صغار ذریة مبثوثة فی خلاء غیر متناه و هی دائمة الحرکة فاتفق أن تصادمت جملة 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 مقدمة هی أن الأمور الکائنة یمکن أن تتصور علی وجوه أربعة 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 خمسة علی الأغلب و ربما أصابت القوة المصورة للإصبع مادة زائدة صالحة لصورة الإصبع فصورتها إصبعا و من هنا یعلم أن کون الأصابع خمسة مشروط بعدم مادة زائدة 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 بالحقیقة فالأمر فی المساوی ظاهر فالأمور کلها دائمیة الوجود جاریة 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 رابطة وجودیة بین الأمر الکمالی المذکور و بین فعل الفاعل رابطة تقضی بنوع من الاتحاد الوجودی بینهما ینتهی إلیه قصد الفاعل لفعله و هذا هو الغایة.  
\*\*\*\*\*ص 95\*\*\*\*\*  
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 96\*\*\*\*\*  
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 97\*\*\*\*\*

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 99\*\*\*\*\*  
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 100\*\*\*\*\*  
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 101\*\*\*\*\*  
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 102\*\*\*\*\*  
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 103\*\*\*\*\*  
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 104\*\*\*\*\*  
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 105\*\*\*\*\*  
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 106\*\*\*\*\*

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 مشهوریین 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 107\*\*\*\*\*  
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 کذب قولنا لیست الأربعة زوجا و لذا سمیت قضیة امتناع اجتماع النقیضین و ارتفاعهما أولی الأوائل و من أحکام التناقض أنه لا یخرج عن حکم النقیضین شی‌ء البتة فکل شی‌ء مفروض إما أن یصدق علیه زید أو اللا زید و کل شی‌ء مفروض إما أن یصدق علیه البیاض أو اللا بیاض و هکذ و أما ما تقدم فی مرحلة الماهیة أن النقیضین مرتفعان عن مرتبة الذات کقولنا الإنسان من حیث إنه إنسان لیس بموجود و لا لا موجود فقد عرفت أن ذلک لیس بحسب الحقیقة من ارتفاع النقیضین فی شی‌ء بل مآله إلی خروج النیقضین معا عن مرتبة ذات الشی‌ء فلیس یحد الإنسان بأنه حیوان ناطق موجود و لا یحد بأنه حیوان ناطق معدوم و من أحکامه أن تحققه فی القضایا مشروط بثمان وحدات معروفة مذکورة فی کتب المنطق و زاد علیها صدر المتألهین ره وحدة الحمل بأن یکون الحمل فیهما جمیعا حملا أولیا أو فیهما معا حملا شایعا من غیر اختلاف  
\*\*\*\*\*ص 108\*\*\*\*\*  
فلا تناقض بین قولنا الجزئی جزئی أی مفهوما و قولنا لیس الجزئی بجزئی أی مصداق.

الفصل العاشر: فی تقابل الواحد و الکثیر

الفصل العاشر فی تقابل الواحد و الکثیر  
اختلفوا فی تقابل الواحد و الکثیر هل هو تقابل بالذات أو لا و علی الأول ذهب بعضهم إلی أنهما متضائفان و بعضهم إلی أنهما متضادان و بعضهم إلی أن تقابلهما نوع خامس غیر الأنواع الأربعة المذکورة و الحق أن ما بین الواحد و الکثیر من الاختلاف لیس من التقابل المصطلح فی شی‌ء لأن اختلاف الموجود المطلق بانقسامه إلی الواحد و الکثیر اختلاف تشکیکی یرجع فیه ما به الاختلاف إلی ما به الاتفاق نظیر انقسامه إلی الوجود الخارجی و الذهنی و انقسامه إلی ما بالفعل و ما بالقوة و الاختلاف و المغایرة التی فی کل من أقسام التقابل الأربع یمتنع أن یرجع إلی ما به الاتحاد فلا تقابل بین الواحد و الکثیر بشی‌ء من أقسام التقابل الأربعة. تتمة التقابل بین الإیجاب و السلب لیس تقابلا حقیقیا خارجیا بل عقلی بنوع من الاعتبار لأن التقابل نسبة خاصة بین المتقابلین و النسب وجودات رابطة قائمة بطرفین موجودین محققین واحد الطرفین فی التناقض هو السلب الذی هو عدم و بطلان لکن العقل یعتبر السلب طرفا للإیجاب فیری عدم  
\*\*\*\*\*ص 109\*\*\*\*\*  
جواز اجتماعهما لذاتیهم و أما تقابل العدم و الملکة فللعدم فیه حظ من التحقق لکونه عدم صفة من شأن الموضوع أن یتصف بها فینتزع عدمها منه و هذا المقدار من الوجود الانتزاعی کاف فی تحقق النسبة.  
\*\*\*\*\*ص 111\*\*\*\*\*

المرحلة التاسعة فی السبق و اللحوق و القدم و الحدوث

اشارة

المرحلة التاسعة فی السبق و اللحوق و القدم و الحدوث  
الفصل الأول فی معنی السبق و اللحوق و أقسامهما و المعیة  
الفصل الثانی فی ملاک السبق فی أقسامه  
الفصل الثالث فی القدم و الحدوث و أقسامهم

الفصل الأول: فی معنی السبق و اللحوق و أقسامهما و المعی

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 113\*\*\*\*\*  
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 114\*\*\*\*\*  
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 العامة تطلق اللفظتین القدیم و الحادث علی أمرین یشترکان فی الانطباق علی زمان واحد إذا کان زمان وجود أحدهما أکثر من  
\*\*\*\*\*ص 115\*\*\*\*\*  
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 بالنسبة إلی شی‌ء و قدیما بالنسبة إلی آخر فکان المحصل من مفهوم الحدوث هو مسبوقیة 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 العلة. فکان مفهوم الحدوث مسبوقیة الوجود بالعدم و مفهوم القدم عدم مسبوقیته بالعدم و المعنیان من الأعراض الذاتیة لمطلق الوجود فإن الموجود بما هو موجود إما مسبوق بالعدم و إما لیس بمسبوق به و عند ذلک صح البحث عنهما فی الفلسفة. فمن الحدوث الحدوث الزمانی و هو مسبوقیة وجود الشی‌ء بالعدم الزمانی کمسبوقیة الیوم بالعدم فی أمس و مسبوقیة حوادث الیوم بالعدم فی أمس و یقابله القدم الزمانی و هو عدم مسبوقیة 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 مسبوقیة وجود الشی‌ء بالعدم فی ذاته کجمیع الموجودات الممکنة التی لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها و لیس لها فی ماهیتها وحد ذاتها إلا العدم. فإن قلت الماهیة 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 الماهیة و إن کانت فی ذاتها خالیة عن الوجود و العدم مفتقرة فی  
\*\*\*\*\*ص 116\*\*\*\*\*  
تلبسها بأحدهما إلی مرجح لکن عدم مرجح الوجود و علته کاف فی کونها معدومة و بعبارة 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 مسبوقیة الشی‌ء بالعدم فی حد ذاته و إنما یکون فیما کانت الذات عین حقیقة الوجود الطارد للعدم بذاته و هو الوجود الواجبی الذی ماهیته إنیته و من الحدوث الحدوث الدهری الذی ذکره السید المحقق الداماد ره و هو مسبوقیة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر فی مرتبة هی فوقها فی السلسلة الطولیة و هو عدم غیر مجامع لکنه غیر زمانی کمسبوقیة عالم المادة بعدمه المتقرر فی عالم المثال و یقابله القدم الدهری و هو ظاهر.  
\*\*\*\*\*ص 117\*\*\*\*\*

المرحلة العاشرة فی القوة و الفعل

اشارة

المرحلة العاشرة فی القوة و الفعل  
المرحلة العاشرة  
فی القوة و الفعل  
و فیها ستة عشر فصلا  
\*\*\*\*\*ص 118\*\*\*\*\*  
المرحلة العاشرة فی القوة و الفعل وجود الشی‌ء فی الأعیان بحیث یترتب علیه آثاره المطلوبة منه یسمی فعلا و یقال إن وجوده بالفعل وإمکانه الذی قبل تحققه یسمی قوة و یقال إن وجوده بالقوة بعد و ذلک کالماء یمکن أن یتبدل هواء فإنه ما دام ماء ماء بالفعل و هواء بالقوة فإذا تبدل هواء صار هواء بالفعل و بطلت القوة فمن الوجود ما هو بالفعل و منه ما هو بالقوة و القسمان هما المبحوث عنهما فی هذه المرحلة و فیها ستة عشر فصل

الفصل الأول: کل حادث زمانی مسبوق بقوة الوجود

الفصل الأول کل حادث زمانی مسبوق بقوة الوجود  
کل حادث زمانی فإنه مسبوق بقوة الوجود لأنه قبل تحقق وجوده یجب أن یکون ممکن الوجود یجوز أن یتصف بالوجود کما یجوز أن لا یوجد إذ لو کان ممتنع الوجود استحال تحققه کم أنه لو کان واجبا لم یتخلف عن الوجود لکنه ربما لم یوجد و إمکانه هذا غیر قدرة الفاعل علیه لأن إمکان وجوده وصف له بالقیاس إلی وجوده لا بالقیاس إلی شی‌ء آخر کالفاعل.  
\*\*\*\*\*ص 119\*\*\*\*\*  
و هذا الإمکان أمر خارجی لا معنی عقلی اعتباری لاحق بماهیة الشی‌ء لأنه یتصف بالشدة و الضعف و القرب و البعد فالنطفة التی فیها إمکان أن یصیر إنسانا أقرب إلی الإنسانیة من الغذاء الذی یتبدل نطفة و الإمکان فیها أشد منه فیه و إذ کان هذا الإمکان أمرا موجودا فی الخارج فلیس جوهرا قائما بذاته و هو ظاهر بل هو عرض قائم بشی‌ء آخر فلنسمه قوة و لنسم موضوعه مادة فإذن لکل حادث زمانی مادة سابقة علیه تحمل قوة وجوده و یجب أن تکون المادة غیر آبیة عن الفعلیة التی تحمل إمکانها فهی فی ذاتها قوة الفعلیة التی فیها إمکانها إذ لو کانت ذات فعلیة فی نفسها لأبت عن قبول فعلیة أخری بل هی جوهر فعلیة وجوده أنه قوة الأشیاء و هی لکونها جوهرا بالقوة قائمة بفعلیة أخری إذا حدثت الفعلیة التی فیها قوتها بطلت الفعلیة الأولی و قامت مقام‌ها الفعلیة الحدیثة کالماء إذا صار هواء بطلت الصورة المائیة التی کانت تقوم المادة الحاملة لصورة الهواء و قامت الصورة الهوائیة مقام‌ها فتقومت بها المادة التی کانت تحمل إمکانه و مادة الفعلیة الجدیدة الحادثة و الفعلیة السابقة الزائلة واحدة و إلا کانت حادثة بحدوث الفعلیة الحادثة فاستلزمت إمکانا آخر و مادة أخری و هکذا فکانت لحادث واحد مواد و إمکانات غیر متناهیة و هو محال و نظیر الإشکال لازم فیما لو فرض للمادة حدوث زمانی و قد تبین بما مر أیضا أولا أن کل حادث زمانی فله مادة تحمل قوة وجوده و ثانیا أن مادة الحوادث الزمانیة واحدة مشترکة بینه و ثالثا أن النسبة بین المادة و قوة الشی‌ء التی تحملها نسبة الجسم الطبیعی و الجسم التعلیمی فقوة الشی‌ء الخاص تعین قوة المادة المبهمة کما أن الجسم التعلیمی تعین الامتدادات الثلاث المبهمة فی الجسم الطبیعی و رابعا أن وجود الحوادث الزمانیة لا ینفک عن تغیر فی صورها إن  
\*\*\*\*\*ص 120\*\*\*\*\*  
کانت جواهر أو فی أحوالها إن کانت أعراض و خامسا أن القوة تقوم دائما بفعلیة و المادة تقوم دائما بصورة تحفظها فإذا حدثت صورة بعد صورة قامت الصورة الحدیثة مقام القدیمة و قومت المادة و سادسا یتبین بما تقدم أن القوة تتقدم علی الفعل الخاص تقدما زمانیا و أن مطلق الفعل یتقدم علی القوة بجمیع أنحاء التقدم من علی و طبعی و زمانی و غیره.

الفصل الثانی: فی تقسیم التغیر

الفصل الثانی فی تقسیم التغیر  
قد عرفت أن من لوازم خروج الشی‌ء من القوة إلی الفعل حصول التغیر إما فی ذاته أو فی أحوال ذاته فاعلم أن حصول التغیر إما دفعی و إما تدریجی و الثانی هو الحرکة و هی نحو وجود تدریجی للشی‌ء ینبغی أن یبحث عنها من هذه الجهة فی الفلسفة الأولی.

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 121\*\*\*\*\*  
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 122\*\*\*\*\*  
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 123\*\*\*\*\*  
الذی لا ینقسم من جهة الحرکة و الجزء الآخر الذی کذلک لما عرفت آنفا أن الجزء بهذ المعنی دفعی الوقوع غیر تدریجیة فلا ینطبق علیه حد الحرکة لأنها تدریجیة 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  
قد عرفت أن الحرکة خروج الشی‌ء من القوة إلی الفعل تدریجا و أن هذه القوة یجب أن تکون محمولة فی أمر جوهری قائمة به و هذا الذی بالقوة کمال بالقوة للمادة متحد معه فإذا تبدلت القوة فعلا کان الفعل متحدا مع المادة مکان القوة فمادة الماء مثلا هواء بالقوة و کذا 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 حرکة 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 124\*\*\*\*\*  
المجرد إذ لا حرکة إلا مع قوة ما فما لا قوة فیه فلا حرکة له و لا أن یکون بالقوة من جمیع الجهات إذ لا وجود لما هو کذلک بل أمرا بالقوة من جهة و بالفعل من جهة کالمادة الأولی التی لها قوة الأشیاء و فعلیة أنها بالقوة و کالجسم الذی هو مادة ثانیة 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 شی‌ء 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 فاقدا من جهة واحدة و أیضا المتحرک هو بالقوة بالنسبة إلی الفعل الذی یحصل له بالحرکة و فاقد له و ما هو بالقوة لا یفید فعل و یجب أن یکون الفاعل القریب للحرکة أمرا متغیرا متجدد الذات إذ لو کان أمرا ثابت الذات من غیر تغیر و سیلان 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 125\*\*\*\*\*

الفصل الثامن: فی ارتباط المتغیر بالثابت

الفصل الثامن فی ارتباط المتغیر بالثابت  
ربما قیل إن وجوب استناد المتغیر المتجدد إلی علة متغیرة متجددة مثله یوجب استناد علته المتغیرة المتجددة أیضا إلی مثلها فی التغیر و التجدد و هلم جرا و یستلزم 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 المسافة التی یقطعها المتحرک بالحرکة

الفصل التاسع فی المسافة التی یقطعها المتحرک بالحرکة  
مسافة الحرکة هی الوجود المتصل السیال الذی یجری علی الموضوع المتحرک و ینتزع منه ل محالة مقولة من المقولات لکن لا من حیث إنه متصل واحد متغیر فإن لازمه وقوع التشکیک فی الماهیة و هو محال بل من حیث إنه منقسم إلی أقسام آنیة الوجود کل قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغیره کنمو الجسم مثلا فإنه حرکة منه فی الکم یرد علیه فی کل آن من آنات الحرکة نوع من أنواع الکم المتصل مبائن للنوع الذی ورد علیه فی الآن السابق و النوع الذی سیرد علیه فی اللاحق.  
\*\*\*\*\*ص 126\*\*\*\*\*  
فمعنی حرکة الشی‌ء فی المقولة أن یرد علی الموضوع فی کل آن نوع من أنواع المقولة مبائن للنوع الذی یرد علیه فی آن غیره.

الفصل العاشر: فی المقولات التی تقع فیها الحرکة

الفصل العاشر فی المقولات التی تقع فیها الحرکة  
المشهور بین قدماء الفلاسفة أن المقولات التی تقع فیها الحرکة أربع مقولات الأین و الکیف و الکم و الوضع. أما الأین فوقوع الحرکة فیه ظاهر کالحرکات المکانیة التی فی الأجسام لکن فی کون الأین مقولة برأسها کلام و إن کان مشهورا بینهم بل الأین ضرب من الوضع و علیه فالحرکة الأینیة ضرب من الحرکة الوضعیة و أما الکیف فوقوع الحرکة فیه و خاصة فی الکیفیات غیر الفعلیة کالکیفیات المختصة بالکمیات کالاستواء و الاعوجاج و نحوهما ظاهر فإن الجسم المتحرک فی کمه یتحرک فی الکیفیات القائمة بکمه و أما الکم فالحرکة فیه تغیر الجسم فی کمه تغیرا متصلا بنسبة منتظمة تدریجا کالنمو الذی هو زیادة الجسم فی حجمه زیادة متصلة منتظمة تدریج و قد أورد علیه أن النمو إنما یتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلی أجزاء الجسم فالکم الکبیر اللاحق هو الکم العارض لمجموع الأجزاء الأصلیة و المنضمة و الکم الصغیر السابق هو الکم العارض لنفس الأجزاء الأصلیة و الکمان متباینان غیر متصلین لتباین موضوعیهم فلا حرکة فی کم بل هو زوال کم و حدوث آخر.  
\*\*\*\*\*ص 127\*\*\*\*\*  
و أجیب عنه أن انضمام الضمائم لا ریب فیه لکن الطبیعة تبدل الأجزاء المنضمة بعد الضم إلی صورة الأجزاء الأصلیة و لا تزال تبدل و تزید کمیة الأجزاء الأصلیة تدریجا بانضمام الأجزاء و تغیرها إلی الأجزاء الأصلیة فیزداد الکم العارض للأجزاء الأصلیة زیادة متصلة تدریجیة و هی الحرکة و أما الوضع فالحرکة فیه أیضا ظاهر کحرکة الکرة علی محورها فإنه تتبدل بها نسبة النقاط المفروضة علیها إلی الخارج عنها و هو تغیر تدریجی فی وضعه. قالوا و لا تقع حرکة فی باقی المقولات و هی الفعل و الانفعال و متی و الإضافة و الجدة و الجوهر. أما الفعل و الانفعال فإنه قد أخذ فی مفهومیهما التدریج فلا فرد آنی الوجود لهم و وقوع الحرکة فیهما یقتضی الانقسام إلی أقسام آنیة الوجود و لیس لهما ذلک و کذا الکلام فی متی فإنه الهیأة الحاصلة من نسبة الشی‌ء إلی الزمان فهی تدریجیة تنافی وقوع الحرکة فیها المقتضیة للانقسام إلی أقسام آنیة الوجود و أما الإضافة فإنها انتزاعیة تابعة لطرفیها فلا تستقل بشی‌ء کالحرکة و کذا الجدة فإن التغیر فیها تابع لتغیر موضوعها کتغیر النعل أو القدم عما کانتا علیه و أما الجوهر فوقوع الحرکة فیه یستلزم تحقق الحرکة من غیر موضوع ثابت و قد تقدم أن تحقق الحرکة موقوف علی موضوع ثابت باق ما دامت الحرکة.  
\*\*\*\*\*ص 128\*\*\*\*\*

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 129\*\*\*\*\*  
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 130\*\*\*\*\*  
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 القائلین بالکون و الفساد النافین للحرکة الجوهریة قالوا أن فاعل المادة هو صورة ما محفوظة وحدتها بجوهر مفارق یفعلها و یفعل المادة بواسطتها فصورة ما شریکة العلة بالنسبة إلی المادة حافظة لتحصلها و وحدته و التحقیق أن حاجة الحرکة إلی موضوع ثابت باق ما دامت الحرکة إن کانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحرکة و لا تنثلم بطرو الانقسام علیه  
\*\*\*\*\*ص 131\*\*\*\*\*  
و عدم اجتماع أجزائها فی الوجود فاتصال الحرکة فی نفسها و کون الانقسام و همیا غیر فکی کاف فی ذلک و إن کانت لأجل أنها معنی ناعتی یحتاج إلی أمر موجود لنفسه حتی یوجد له وینعته کما أن الأعراض و الصور الجوهریة المنطبعة فی المادة تحتاج إلی موضوع کذلک توجد له و تنعته فموضوع الحرکات العرضیة أمر جوهری غیرها و موضوع الحرکة الجوهریة نفس الحرکة إذ لا نعنی بموضوع الحرکة إلا ذاتا تقوم به الحرکة و توجد له و الحرکة الجوهریة لما کانت ذاتا جوهریة سیالة کانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها فهی حرکة و متحرکة فی نفسه و إسناد الموضوعیة إلی المادة التی تجری علیها الصور الجوهریة علی نحو الاتصال و السیلان لمکان اتحادها معها و إلا فهی فی نفسها عاریة عن کل فعلیة.

الفصل الثالث عشر: فی الزمان

الفصل الثالث عشر فی الزمان  
إنا نجد الحوادث الواقعة تحت الحرکة منقسمة إلی قطعات لا تجامع قطعة منها القطعة الأخری فی فعلیة الوجود لما أن فعلیة وجود القطعة المفروضة ثانیا متوفقة علی زوال الوجود الفعلی للقطعة الأولی ثم نجد القطعة الأولی المتوقف علیها منقسمة فی نفسه إلی قطعتین کذلک لا تجامع إحداهما الأخری و هکذا کلما حصلنا قطعة قبلت القسمة إلی قطعتین کذلک من دون أن تقف القسمة علی حد و لا یتأتی هذا إلا بعروض امتداد کمی علی الحرکة تتقدر به و تقبل الانقسام و لیس هذ الامتداد نفس حقیقة الحرکة لأنه امتداد متعین وم  
\*\*\*\*\*ص 132\*\*\*\*\*  
فی الحرکة فی نفسها امتداد مبهم نظیر الامتداد المبهم الذی فی الجسم الطبیعی و تعینه الذی هو الجسم التعلیمی. فهذا الامتداد الذی به تعین امتداد الحرکة کم متصل عارض للحرکة نظیر الجسم التعلیمی الذی به تعین امتداد الجسم الطبیعی للجسم الطبیعی إلا أن هذا الکم العارض للحرکة غیر قار و لا یجامع بعض أجزائه المفروضة بعضا بخلاف کمیة الجسم التعلیمی فإنها قارة مجتمعة الأجزاء و هذا هو الزمان العارض للحرکة و مقدارها و کل جزء منه من حیث أنه متوقف علیه الآخر متقدم بالنسبة إلیه و من حیث إنه متوقف متأخر بالنسبة إلی ما توقف علیه و الطرف منه الحاصل بالقسمة هو الآن و قد تبین بما تقدم أولا أن لکل حرکة زمانا خاصا بها هو مقدار تلک الحرکة و قد أطبق الناس علی تقدیر عامة الحرکات و تعیین النسب بینها بالزمان العام الذی هو مقدار الحرکة الیومیة لکونه معروفا عندهم مشهودا لهم کافة و قد قسموه إلی القرون و السنین و الشهور و الأسابیع و الأیام و الساعات و الدقائق و الثوانی و غیرها لتقدیر الحرکات بالتطبیق علیه و الزمان الذی له دخل فی الحوادث الزمانیة عند المثبتین للحرکة الجوهریة هو زمان الحرکة الجوهریة و ثانیا أن التقدم و التأخر ذاتیان بین أجزاء الزمان بمعنی أن کون وجود الزمان سیال غیر قار یقتضی أن ینقسم لو انقسم إلی جزء یتوقف علی زواله وجود جزء آخر بالفعل و المتوقف علیه هو المتقدم و المتوقف هو المتأخر و ثالثا أن الآن و هو طرف الزمان و الحد الفاصل بین الجزءین لو انقسم هو أمر عدمی لکون الانقسام وهمیا غیر فکی و رابعا أن تتالی الآنات و هو اجتماع حدین عدمیین أو أکثر من غیر تخلل جزء من الزمان فاصل بینهما محال و هو ظاهر و مثله الکلام فی تتالی الآنیات المنطبقة علی طرف الزمان کالوصول و الافتراق.  
\*\*\*\*\*ص 133\*\*\*\*\*  
و خامسا أن الزمان لا أول له و لا آخر له بمعنی الجزء الذی لا ینقسم من مبتدئه أو منتهاه لأن قبول القسمة ذاتی له.

الفصل الرابع عشر: فی السرعة و البطؤ

الفصل الرابع عشر فی السرعة و البطؤ  
إذا فرضنا حرکتین و اعتبرنا النسبة بینهما فإن تساوتا زمانا فأکثرهما قطعا للمسافة أسرعهما و إن تساوتا مسافة فأقلهما زمانا أسرعهما فالسرعة قطع مسافة کثیرة فی زمان قلیل و البطؤ خلافه. قالوا إن البطؤ لیس بتخلل السکون بأن تکون الحرکة کلما کان تخلل السکون فیها أکثر کانت أبطأ و کلما کان أقل کانت أسرع و ذلک لاتصال الحرکة بامتزاج القوة و الفعل فیه فلا سبیل إلی تخلل السکون فیه و قالوا إن السرعة و البطؤ متقابلان تقابل التضاد و ذلک لأنهما وجودیان فلیس تقابلهم تقابل التناقض أو العدم و الملکة و لیسا بالمتضائفین و إلا کانا کلما ثبت أحدهما ثبت الآخر و لیس کذلک فلم یبق إلا أن یکونا متضادین و هو المطلوب و فیه أن من شرط المتضادین أن یکون بینهما غایة الخلاف و لیست بمتحققة بین السرعة و البطؤ إذ ما من سریع إلا و یمکن أن یفرض ما هو أسرع منه و کذا ما من بطی‌ء إلا و یمکن أن یفرض ما هو أبطأ منه و الحق أن السرعة و البطؤ وصفان إضافیان فسرعة حرکة بالنسبة إلی أخری بطؤ بعینه بالنسبة إلی ثالثة و کذلک الأمر فی البطؤ و السرعة بمعنی الجریان و السیلان خاصة لمطلق الحرکة ثم تشتد و تضعف فیحدث بإضافة بعضها إلی بعض السرعة و البطؤ الإضافیان.  
\*\*\*\*\*ص 134\*\*\*\*\*

الفصل الخامس عشر: فی السکون

الفصل الخامس عشر فی السکون  
یطلق السکون علی خلو الجسم من الحرکة قبلها أو بعدها و علی ثبات الجسم علی حاله التی هو علیها و الذی یقابل الحرکة هو المعنی الأول و الثانی لازمه و هو معنی عدمی بمعنی انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم فیکون هو عدم الحرکة عما من شأنه أن یتحرک فالتقابل بینه و بین الحرکة تقابل العدم و الملکة و لا یکاد یخلو عن الحرکة جسم أو أمر جسمانی إلا ما کان آنی الوجود کالوصول إلی حد المسافة و انفصال شی‌ء من شی‌ء و حدوث الأشکال الهندسیة و نحو ذلک.

الفصل السادس عشر: فی انقسامات الحرکة

الفصل السادس عشر فی انقسامات الحرکة  
تنقسم الحرکة بانقسام الأمور الستة التی تتعلق بها ذاته. فانقسامها بانقسام المبدإ و المنتهی کالحرکة من مکان کذا إلی مکان کذا و الحرکة من لون کذا إلی لون کذا و حرکة النبات من قدر کذا إلی قدر کذ و انقسامها بانقسام الموضوع کحرکة النبات و حرکة الحیوان و حرکة الإنسان و انقسامها بانقسام المقولة کالحرکة فی الکیف و الحرکة فی الکم  
\*\*\*\*\*ص 135\*\*\*\*\*  
و الحرکة فی الوضع و انقسامها بانقسام الزمان کالحرکة اللیلیة و الحرکة النهاریة و الحرکة الصیفیة و الحرکة الشتویة و انقسامها بانقسام الفاعل کالحرکة الطبیعیة و الحرکة القسریة و الحرکة الإرادیة و یلحق بها بوجه الحرکة بالعرض فإن الفاعل إما أن یکون ذا شعور و إرادة بالنسبة إلی فعله أم لا و الأول هو الفاعل النفسانی و الحرکة نفسانیة کالحرکات الإرادیة التی للإنسان و الحیوان و الثانی إما أن تکون الحرکة منبعثة عن نفسه لو خلی و نفسه و إما أن تکون منبعثة عنه لقهر فاعل آخر إیاه علی الحرکة و الأول هو الفاعل الطبیعی و الحرکة طبیعیة و الثانی هو الفاعل القاسر و الحرکة قسریة کالحجر المرمی إلی فوق. قالوا إن الفاعل القریب للحرکة فی جمیع هذه الحرکات هو طبیعة المتحرک عن تسخیر نفسانی أو اقتضاء طبیعی أو قهر الطبیعة القاسرة لطبیعة المقسور علی الحرکة و المبد المباشر المتوسط بین الفاعل و بین الحرکة هو مبدأ المیل الذی یوجده الفاعل فی طبیعة المتحرک و تفصیل الکلام فیه فی الطبیعیات

خاتمة

خاتمة  
لیعلم أن القوة أو ما بالقوة کما تطلق علی حیثیة القبول کذلک تطلق علی حیثیة الفعل إذا کانت شدیدة و کما تطلق علی مبدإ القبول القائم به ذلک کذلک تطلق علی مبدإ الفعل کما تطلق القوی النفسانیة و یراد بها مبادی الآثار النفسانیة من إبصار و سمع و تخیل و غیر ذلک و کذلک القوی الطبیعیة لمبادی الآثار الطبیعیة و هذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم و المشیة سمیت قدرة الحیوان  
\*\*\*\*\*ص 136\*\*\*\*\*  
و هی علة فاعلة تحتاج فی تمام علیتها و وجوب الفعل بها إلی أمور خارجة کحضور المادة القابلة و صلاحیة أدوات الفعل و غیرها تصیر باجتماعها علة تامة یجب معها الفعل و من هنا یظهر أولا عدم استقامة تحدید بعضهم للقدرة بأنها ما یصح معه الفعل و الترک فإن نسبة الفعل و الترک إلی الفاعل إنما تکون بالصحة و الإمکان إذا کان جزءا من العلة التامة لا یجب الفعل به وحده بل به و ببقیة الأجزاء التی تتم بها العلة التامة و أم الفاعل التام الفاعلیة الذی هو وحدة علة تامة کالواجب تعالی فلا معنی لکون نسبة الفعل و الترک إلیه بالإمکان و لا یوجب کون فعله واجبا أن یکون موجبا مجبرا علی الفعل غیر قادر علیه إذ هذ الوجوب لاحق بالفعل من قبله و هو أثره فلا یضطره إلی الفعل و لا أن هناک فاعلا آخر یؤثر فیه بجعله مضطرا إلی الفعل و ثانیا بطلان ما قال به قوم إن صحة الفعل متوقفة علی کونه مسبوقا بالعدم الزمانی فالفعل الذی لا یسبقه عدم زمانی ممتنع و هو مبنی علی القول بأن علة الاحتیاج إلی العلة هی الحدوث دون الإمکان و قد تقدم إبطاله و إثبات أن علة الحاجة إلی العلة هو الإمکان دون الحدوث علی أنه منقوض بنفس الزمان و ثالثا بطلان قول من قال إن القدرة إنما تحدث مع الفعل و لا قدرة علی فعل قبله و فیه أنهم یرون أن القدرة هی کون الشی‌ء بحیث یصح منه الفعل و الترک فلو ترک الفعل زمان ثم فعل صدق علیه قبل الفعل أنه یصح منه الفعل و الترک و هی القدرة.  
\*\*\*\*\*ص 137\*\*\*\*\*

المرحلة الحادیة عشر فی العلم و العالم و المعلوم

اشارة

المرحلة الحادیة عشر فی العلم و العالم و المعلوم  
المرحلة الحادیة  
عشر فی العلم و العالم و المعلوم  
و فیها اثنا عشر فصلا  
\*\*\*\*\*ص 138\*\*\*\*\*  
المرحلة الحادیة عشر فی العلم و العالم و المعلوم قد تحصل مما تقدم أن الموجود ینقسم إلی ما بالقوة و ما بالفعل و الأول هو المادة و المادیات و الثانی غیرهما و هو المجرد و مما یعرض المجرد عروضا أولیا أن یکون علما و عالما و معلوما لأن العلم کما سیجی‌ء بیانه حضور وجود مجرد لوجود مجرد فمن الحری أن نبحث عن ذلک فی الفلسفة الأولی و فیه 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 139\*\*\*\*\*  
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 وجوده و وجوده نفسه و لا 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 140\*\*\*\*\*  
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 141\*\*\*\*\*  
و یسمی عقلا 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 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 142\*\*\*\*\*  
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 143\*\*\*\*\*  
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 144\*\*\*\*\*

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 145\*\*\*\*\*  
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 146\*\*\*\*\*  
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 147\*\*\*\*\*  
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 148\*\*\*\*\*  
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 تصدیق إلا عن تصور.

الفصل الثامن: و ینقسم العلم الحصولی إلی بدیهی و نظری

الفصل الثامن و ینقسم العلم الحصولی إلی بدیهی و نظری  
و البدیهی منه ما لا یحتاج فی تصوره أو التصدیق به إلی اکتساب و نظر کتصور مفهوم الشی‌ء و الوحدة و نحوهما و کالتصدیق بأن الکل أعظم من جزئه و أن الأربعة زوج و النظری ما یتوقف فی تصوره أو التصدیق به علی اکتساب و نظر کتصور ماهیة الإنسان و الفرس و التصدیق بأن الزوایا الثلاث من المثلث مساویة لقائمتین و أن الإنسان ذو نفس مجردة و العلوم النظریة تنتهی إلی العلوم البدیهیة و تتبین بها و إلا ذهب الأمر إلی غیر النهایة ثم لم یفد علما علی ما بین فی المنطق و البدیهیات کثیرة مبینة فی المنطق و أولاها بالقبول الأولیات و هی القضایا التی یکفی فی التصدیق بها تصور الموضوع و المحمول کقولنا الکل أعظم من جزئه و قولنا الشی‌ء ل یسلب عن نفسه و أولی الأولیات بالقبول قضیة استحالة اجتماع النقیضین و ارتفاعهما و هی قضیة منفصلة حقیقیة إما أن یصدق الإیجاب أو یصدق السلب و لا تستغنی عنها فی إفادة العلم قضیة نظریة و لا بدیهیة حتی الأولیات فإن قولنا الکل أعظم من جزئه إنما یفید علما إذا کان نقیضه و هو قولن  
\*\*\*\*\*ص 149\*\*\*\*\*  
لیس الکل بأعظم من جزئه کاذب.  
فهی أول قضیة مصدق بها لا یرتاب فیها ذو شعور و تبتنی علیها العلوم فلو وقع فیها شک سری ذلک فی جمیع العلوم و التصدیقات.  
تتمة  
السوفسطی المنکر لوجود العلم غیر مسلم لقضیة أولی الأوائل إذ فی تسلیمها اعتراف بأن کل قضیتین متناقضتین فإن إحداهما حقة صادقة. ثم السوفسطی المدعی لانتفاء العلم و الشاک فی کل شی‌ء إن اعترف بأنه یعلم أنه شاک فقد اعترف بعلم ما و سلم قضیة أولی الأوائل فأمکن أن یلزم بعلوم کثیرة تماثل علمه بأنه شاک کعلمه بأنه یری و یسمع و یلمس و یذوق و یشم و أنه ربما جاع فقصد ما یشبعه أو ظمأ فقصد ما یرویه و إذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم لأن العلم ینتهی إلی الحس کما تقدم و إن لم یعترف بأنه یعلم أنه شاک بل أظهر أنه شاک فی کل شی‌ء وشاک فی شکه لا یدری شیئا سقطت معه المحاجة و لم ینجع فیه برهان و هذا الإنسان إما مبتلی بمرض أورثه اختلالا فی الإدراک فلیراجع الطبیب و إما معاند للحق یظهر ما یظهر لدحضه فلیضرب و لیؤلم و لیمنع مما یقصده و یریده و لیؤمر بما یبغضه و یکرهه إذ لا یری حقیقة لشی‌ء من ذلک. نعم ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلیة و هو غیر مسلح بالأصول المنطقیة و لا متدرب فی صناعة البرهان فشاهد اختلاف الباحثین فی المسائل بین الإثبات و النفی و الحجج التی أقاموها علی کل من طرفی النقیض  
\*\*\*\*\*ص 150\*\*\*\*\*  
و لم یقدر لقلة بضاعته علی تمییز الحق من الباطل فتسلم طرفی النقیض فی مسألة بعد مسألة فأساء الظن بالمنطق و زعم أن العلوم نسبیة غیر ثابتة و الحقیقة بالنسبة إلی کل باحث ما دلت علیه حجته و لیعالج أمثال هؤلاء بإیضاح القوانین المنطقیة و إراءة قضایا بدیهیة لا تقبل التردید فی حال من الأحوال کضرورة ثبوت الشی‌ء لنفسه و استحالة سلبه عن نفسه و غیر ذلک و لیبالغ فی تفهیم معانی أجزاء القضایا و لیؤمروا أن یتعلموا العلوم الریاضیة و هاهنا طائفتان أخریان من الشکاکین فطائفة یتسلمون الإنسان و إدراکاته و یظهرون الشک فی ما وراء ذلک فیقولون نحن و إدراکاتنا و نشک فیما وراء ذلک و طائفة أخری تفطنوا بم فی قولهم نحن و إدراکاتنا من الاعتراف بحقائق کثیرة من أناسی و إدراکات لهم و تلک حقائق خارجیة فبدلوا الکلام بقولهم أنا و إدراکاتی و ما وراء ذلک مشکوک و یدفعه أن الإنسان ربما یخطی فی إدراکاته کما فی موارد أخطاء الباصرة و اللامسة و غیرها من أغلاط الفکر و لو لا أن هناک حقائق خارجة من الإنسان و إدراکاته تنطبق علیها إدراکاته أو لا تنطبق لم یستقم ذلک بالضرورة و ربما قیل إن قول هؤلاء لیس من السفسطة فی شی‌ء بل المراد أن من المحتمل أن ل تنطبق الصور الظاهرة للحواس بعینها علی الأمور الخارجیة بما لها من الحقیقة کما قیل إن الصوت بما له من الهویة الظاهرة علی السمع لیس له وجود فی خارجه بل السمع إذ اتصل بالارتعاش بعدد کذا ظهر فی السمع فی صورة الصوت و إذا بلغ عدد الارتعاش کذ ارتعاشا ظهر فی البصر فی صورة الضوء و اللون فالحواس التی هی مبادی الإدراک لا تکشف عما وراءها من الحقائق و سائر الإدراکات منتهیة إلی الحواس.  
\*\*\*\*\*ص 151\*\*\*\*\*  
و فیه أن الإدراکات إذا فرضت غیر کاشفة عما وراءها فمن أین علم أن هناک حقائق وراء الإدراک لا یکشف عنها الإدراک ثم من أدرک أن حقیقة الصوت فی خارج السمع ارتعاش بعدد کذا و حقیقة المبصر فی خارج البصر ارتعاش بعدد کذا و هل یصل الإنسان إلی الصواب الذی یخطی فیه الحواس إلا من طریق الإدراک الإنسانی و بعد ذلک کله تجویز أن لا ینطبق مطلق الإدراک علی ما وراءه لا یحتمل إلا السفسطة 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 تارة به وجود خارجی فیترتب علیه آثاره و تارة به وجود ذهنی لا یترتب علیه آثاره و هذا هو الماهیة و الاعتباری ما کان بخلاف ذلک و هو إما من المفاهیم التی حیثیة مصداقها حیثیة أنه فی الخارج کالوجود و صفاته الحقیقیة کالوحدة و الفعلیة و غیرهما فلا یدخل الذهن و إلا لانقلب و إما من المفاهیم التی حیثیة مصداقه حیثیة 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 الماهیة و حملها علی أفرادها بحیث تؤخذ فی حده و مما تقدم یظهر أولا أن ما کان من المفاهیم محمولا علی الواجب  
\*\*\*\*\*ص 152\*\*\*\*\*  
و الممکن معا کالوجود و الحیاة فهو اعتباری و إلا لکان الواجب ذا ماهیة تعالی عن ذلک و ثانیا أن ما کان منها محمولا علی أزید من مقولة واحدة کالحرکة فهو اعتباری و إلا کان مجنسا بجنسین فأزید و هو محال و ثالثا أن المفاهیم الاعتباریة لا حد لها و لا تؤخذ فی حد ماهیة من الماهیات و للاعتباری معان أخر خارجة عن بحثنا منها الاعتباری مقابل الأصیل کالماهیة مقابل الوجود و منها الاعتباری بمعنی ما لیس له وجود منحاز مقابل ما له وجود منحاز کالإضافة الموجودة به وجود طرفیها مقابل الجوهر الموجود بنفسه و منها ما یوقع و یحمل علی الموضوعات بنوع من التشبیه و المناسبة للحصول علی غایة عملیة کإطلاق الرأس علی زید لکون نسبته إلی القوم کنسبة الرأس إلی البدن حیث یدبر أمرهم و یصلح شأنهم و یشیر إلی کل بما یخصه من واجب العمل.

الفصل العاشر: فی أحکام متفرقة

الفصل العاشر فی أحکام متفرقة  
منها أن المعلوم بالعلم الحصولی ینقسم إلی معلوم بالذات و معلوم بالعرض و المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم و المعلوم بالعرض هو الأمر الخارجی الذی یحکیه الصورة العلمیة و یسمی معلوما بالعرض و المجاز لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات.  
\*\*\*\*\*ص 153\*\*\*\*\*  
و منها أنه تقدم أن کل معقول فهو مجرد کما أن کل عاقل فهو مجرد فلیعلم أن هذه المفاهیم الظاهرة للقوة العاقلة التی تکتسب بحصولها لها الفعلیة حیث کانت مجردة فهی أقوی وجودا من النفس العاقلة التی تستکمل بها و آثارها مترتبة علیها فهی فی الحقیقة موجودات مجردة تظهر به وجوداتها الخارجیة للنفس العالمة فتتحد النفس بها إن کانت صور جواهر و بموضوعاتها المتصفة بها إن کانت أعراضا لکنا لاتصالنا من طریق أدوات الإدراک بالمواد نتوهم أنها نفس الصور القائمة بالمواد نزعناها من المواد من دون آثاره المترتبة علیها فی نشأة المادة فصارت وجودات ذهنیة للأشیاء لا یترتب علیها آثاره. فقد تبین بهذا البیان أن العلوم الحصولیة فی الحقیقة علوم حضوریة و بان أیضا أن العقول المجردة عن المادة لا علم حصولیا عندها لانقطاعها عن المادة ذاتا و فعل.

الفصل الحادی عشر: کل مجرد فهو عاقل

الفصل الحادی عشر کل مجرد فهو عاقل  
لأن المجرد تام ذاتا لا تعلق له بالقوة فذاته التامة حاضرة لذاته موجودة لها ول نعنی بالعلم إلا حضور شی‌ء لشی‌ء بالمعنی الذی تقدم هذا فی علمه بنفسه و أما علمه بغیره فإن له لتمام ذاته إمکان 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 154\*\*\*\*\*  
فإن قلت مقتضی ما ذکر کون النفس الإنسانیة عاقلة لکل معقول لتجردها و هو خلاف الضرورة. قلت هو کذلک لکن النفس مجردة ذاتا لا فعلا فهی لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل لکن تعلقها فعلا یوجب خروجها من القوة إلی الفعل تدریجا بحسب الاستعدادات المختلفة فإذ تجردت تجردا تاما و لم یشغلها تدبیر البدن حصلت لها جمیع العلوم حصولا بالعقل الإجمالی و تصیر عقلا مستفادا بالفعل و غیر خفی أن هذا البرهان إنما یجری فی الذوات المجردة الجوهریة التی وجودها لنفسه و أما أعراضها 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 المجردة لتمامها و فعلیتها حاضرة فی نفسها لنفسها فهی عالمة بنفسها علما حضوریا فهل یختص العلم الحضوری بعلم الشی‌ء بنفسه أو یعمه و علم العلة بمعلولها إذا کانا مجردین و بالعکس المشاءون علی الأول و الإشراقیون علی الثانی و هو الحق و ذلک لأن وجود المعلول کما تقدم رابط لوجود العلة قائم به غیر مستقل عنه فهو إذ کانا مجردین حاضر بتمام وجوده عند علته لا حائل بینهما فهو بنفس وجوده معلوم له علما حضوری و کذلک العلة حاضرة به وجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها إذا کانا مجردین من غیر حائل یحول بینهما فهی معلومة لمعلولها علما حضوریا و هو المطلوب  
\*\*\*\*\*ص 155\*\*\*\*\*

المرحلة الثانیة عشر: فیما یتعلق بالواجب تعالی من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله

اشارة

المرحلة الثانیة عشر فیما یتعلق بالواجب تعالی من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله  
و فیه أربعة عشر فصلا  
\*\*\*\*\*ص 156\*\*\*\*\*

الفصل الأول: فی إثبات ذاته تعالی

الفصل الأول فی إثبات ذاته تعالی  
حقیقة الوجود التی هی أصیلة لا أصیل دونها و صرفة لا یخالطها غیرها لبطلان الغیر فلا ثانی لها کما تقدم فی المرحلة الأولی واجبة الوجود لضرورة 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 واجبة الوجود بالذات.  
حجة أخری  
الماهیات الممکنة المعلولة موجودة فهی واجبة الوجود لأن الشی‌ء ما لم یجب لم یوجد و وجوبها بالغیر إذ لو کان بالذات لم یحتج إلی علة و العلة التی بها یجب وجوده موجودة واجبة و وجوبها إما بالذات أو بالغیر و ینتهی إلی الواجب بالذات لاستحالة الدور و التسلسل.  
\*\*\*\*\*ص 157\*\*\*\*\*

الفصل الثانی: فی إثبات وحدانیته تعالی

الفصل الثانی فی إثبات وحدانیته تعالی  
کون واجب الوجود تعالی حقیقة الوجود الصرف التی لا ثانی لها یثبت وحدانیته تعالی بالوحدة الحقة التی یستحیل معها فرض التکثر فیها إذ کل ما فرض ثانیا لها عاد أول لعدم المیز بخلاف الوحدة العددیة التی إذا فرض معها ثان عاد مع الأول اثنین و هکذ.  
حجة أخری  
لو کان هناک واجبان فصاعدا امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراکهما فی وجوب الوجود وم به الامتیاز غیر ما به الاشتراک بالضرورة و لازمه ترکب ذاتهما مما به الاشتراک وم به الامتیاز و لازم الترکب الحاجة إلی الأجزاء و هی تنافی الوجوب الذاتی الذی هو مناط الغنی الصرف.  
تتمة  
أورد ابن کمونة علی هذه الحجة أنه لم لا یجوز أن یکون هناک هویتان بسیطتان مجهولت الکنه مختلفتان بتمام الماهیة 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 مختلفة بما هی  
\*\*\*\*\*ص 158\*\*\*\*\*  
مختلفة و هو غیر جائز. علی أن فیه إثبات الماهیة للواجب و قد تقدم إثبات أن ماهیته تعالی وجوده و فیه أیض اقتضاء الماهیة 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 بسیطة 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 الحاجة إلیه و الحاجة 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 ماهیة هی التی تستوی نسبتها إلی الوجود و العدم و هی التی تحتاج فی وجودها إلی علة بها یجب وجودها فتوجد و العلة إن کانت واجبة بالذات فهو و إن کانت واجبة بالغیر انتهی ذلک إلی الواجب بالذات فالواجب بالذات هو الذی یفیض عنه وجود کل ذی وجود من الماهیات.  
\*\*\*\*\*ص 159\*\*\*\*\*  
و من طریق آخر  
ما سواه تعالی من الوجودات الإمکانیة فقراء فی أنفسها متعلقات فی حدود ذواتها فهی وجودات رابطة 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 الحاجة و هو الواجب الوجود تعالی و تقدس. فتبین أن الواجب الوجود تعالی هو المفیض لوجود ما سواه و کما أنه مفیض لها مفیض لآثارها القائمة بها و النسب و الروابط التی بینها فإن العلة الموجبة للشی‌ء المقومة لوجوده علة موجبة لآثاره و النسب القائمة به و مقومة لها فهو تعالی وحده المبدأ الموجد لما سواه المالک لها المدبر لأمرها فهو رب العالمین لا رب سواه.  
تتمة  
قالت الثنویة 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 علة فیاضة بل علته عدم الوجود و قد بین الصغری بأمثلة جزئیة کالقتل الذی هو شر مثلا فإن الشر لیس هو قدرة القاتل علیه فإنه کمال له و لا حدة السیف مثلا و صلاحیته للقطع فإنه کمال فیه و لا انفعال رقبة المقتول من الضربة فإنه من کمال البدن فلا یبقی للشر إلا بطلان حیاة المقتول بذلک و هو أمر عدمی و علی هذا القیاس فی سائر الموارد و عن أرسطو أن الأقسام خمسة ما هو خیر محض و ما خیره کثیر و شره  
\*\*\*\*\*ص 160\*\*\*\*\*  
قلیل و ما خیره و شره متساویان و ما شره کثیر و خیره قلیل و ما هو شر محض و أول الأقسام موجود کالعقول المجردة التی لیس فیها إلا الخیر و کذا القسم الثانی کسائر الموجودات المادیة التی فیها خیر کثیر بالنظر إلی النظام العام فإن فی ترک إیجاده شرا کثیر و أما الأقسام الثلاثة الباقیة فهی غیر موجودة 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 بالجملة لم یستند بالذات إلی العلة 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 الواجبیة بالقسمة الأولیة إلی ما تکفی فی ثبوته الذات المتعالیة من غیر حاجة إلی فرض أمر خارج کحیاته تعالی و علمه بنفسه و تسمی الصفة الذاتیة و ما ل یتم الاتصاف به إلا مع فرض أمر خارج من الذات کالخلق و الرزق و الإحیاء و تسمی الصفة الفعلیة و الصفات الفعلیة کثیرة و هی علی کثرتها منتزعة من مقام الفعل خارجة عن الذات و الکلام فی هذه الفصول فی الصفات الذاتیة فنقول قد عرفت أنه تعالی هو المبدأ المفیض لکل وجود و کمال وجودی و قد ثبت فی المباحث السابقة أن العلة المفیضة لشی‌ء واجدة  
\*\*\*\*\*ص 161\*\*\*\*\*  
لحقیقة ذلک الشی‌ء بنحو أعلی و أشرف فمعطی الشی‌ء غیر فاقد له فله سبحانه اتصاف م بصفات الکمال کالعلم و القدرة و الحیاة فلننظر فی أقسام الصفات و نحو اتصافه بها فنقول تنقسم الصفة إلی ثبوتیة کالعالم و القادر و سلبیة تفید معنی سلبیا لکنک عرفت آنفا أنه لا یجوز سلب کمال من الکمالات منه تعالی لکونه مبدأ کل کمال فصفاته السلبیة ما دل علی سلب النقص و الحاجة کمن لیس بجاهل و من لیس بعاجز و ما لیس بجوهر و لما کان النقص و الحاجة فی معنی سلب الکمال کانت الصفة السلبیة المفیدة لسلب النقص راجعة إلی سلب سلب الکمال و هو إیجاب الکمال فمعنی لیس بجاهل سلب سلب العلم و معناه إیجاب العلم. ثم الصفات الثبوتیة تنقسم إلی حقیقیة کالعالم و إضافیة کالقادریة و العالمیة و تنقسم الحقیقیة إلی حقیقیة محضة کالحی و حقیقیة ذات إضافة کالعالم بالغیر و لا ریب فی زیادة الصفات الإضافیة علی الذات المتعالیة لأنها معان اعتباریة و جلت الذات أن تکون مصداقا لها و الصفات السلبیة ترجع إلی الثبوتیة الحقیقیة فحکمه حکمه و أما الصفات الحقیقیة أعم من الحقیقیة المحضة و الحقیقیة ذات الإضافة ففیها أقوال أحدها أنها عین الذات المتعالیة و کل منها عین الأخری و ثانیها أنها زائدة علی الذات لازمة لها فهی قدیمة بقدمها و ثالثها أنها زائدة علی الذات حادثة و رابعها أن معنی اتصاف الذات بها کون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بها فمعنی کونها عالمة أنه تفعل فعل العالم فی إتقانه و إحکامه و دقة جهاته و هکذا فالذات نائبة مناب الصفات.  
\*\*\*\*\*ص 162\*\*\*\*\*  
و الحق هو الأول المنسوب إلی الحکماء لما عرفت أن ذاته المتعالیة مبدأ لکل کمال وجودی و مبدأ الکمال غیر فاقد له ففی ذاته حقیقة کل کمال یفیض عنه و هو العینیة. ثم حیث کانت کل من صفات کماله عین الذات الواجدة للجمیع فهی أیضا واجدة للجمیع و عینها فصفات کماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصداق الذی هو الذات المتعالیة و قول بعضهم إن علة الإیجاد مشیئته و إرادته تعالی دون ذاته کلام لا محصل له فإن الإرادة عند هذا القائل إن کانت صفة ذاتیة هی عین الذات کانت نسبة الإیجاد إلی الإرادة عین نسبته إلی الذات فلم یأت بطائل و إن کانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل فللفعل تقدم علیها و استناده فی وجوده إلیها تقدم المعلول علی العلة و هو محال علی أن لازم هذا القول کون نسبة الإیجاد و الخلق إلیه تعالی مجاز و أما القول الثانی و هو منسوب إلی الأشاعرة ففیه أن هذه الصفات و هی علی ما عدوه الحیاة و القدرة و العلم و السمع و البصر و الإرادة و الکلام إما أن تکون معلولة أو غیر معلولة لشی‌ء. فإن لم تکن معلولة لشی‌ء و کانت موجودة فی نفسها واجبة فی ذاتها کانت هناک واجبات ثمان و هی الذات و الصفات السبع و أدلة وحدانیة الواجب تبطله و إن کانت معلولة فإما أن تکون معلولة لغیر الذات المتصفة بها أو معلولة لها و علی الأول کانت واجبة بالغیر و ینتهی وجوبها بالغیر إلی واجب بالذات غیر الواجب بالذات الموصوف بها و أدلة وحدانیة الواجب تبطله کالشق السابق علی أن فیه حاجة الواجب الوجود لذاته فی اتصافه بصفات کماله إلی غیره و هو محال و علی الثانی یلزم کون الذات المفیضة لها متقدمة علیها بالعلیة و هی  
\*\*\*\*\*ص 163\*\*\*\*\*  
فاقدة لما تعطیه من الکمال و هو محال. علی أن فیه فقدان الواجب فی ذاته صفات الکمال و قد تقدم أنه صرف الوجود الذی لا یشذ عنه وجود و لا کمال وجودی هذا خلف و أما القول الثالث و هو منسوب إلی الکرامیة فلازم ما فیه من کون الصفات زائدة حادثة کون الذات المتعالیة ذات مادة قابلة للصفات التی تحدث فیها و لازمة ترکب الذات و هو محال و کون الذات خالیة فی نفسها عن الکمال و هو محال و أما القول الرابع و هو منسوب إلی المعتزلة فلازم ما فیه من نیابة الذات عن الصفات خلوها عنها و هو کما عرفت وجود صرف لا یشذ عنه وجود و لا کمال وجودی هذا خلف.

الفصل الخامس: فی علمه تعالی

الفصل الخامس فی علمه تعالی  
قد تقدم أن لکل مجرد عن المادة علما بذاته لحضور ذاته عند ذاته و هو علمه بذاته و تقدم أیضا أن ذاته المتعالیة صرف الوجود الذی لا یحده حد و لا یشذ عنه وجود ول کمال وجودی فما فی تفاصیل الخلقة من وجود أو کمال وجودی بنظامها الوجودی فهو موجود عنده بنحو أعلی و أشرف غیر متمیز بعضها من بعض فهو معلوم عنده علما إجمالیا فی عین الکشف التفصیلی. ثم إن الموجودات بما هی معالیل له قائمة الذوات به قیام الرابط  
\*\*\*\*\*ص 164\*\*\*\*\*  
بالمستقل حاضرة به وجوداتها عنده فهی معلومة له علما حضوریا فی مرتبة وجوداته المجردة منها بأنفسها و المادیة منها بصورها المجردة. فقد تحقق أن للواجب تعالی علما حضوریا بذاته و علما حضوریا تفصیلیا بالأشیاء فی مرتبة 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.  
تتمة  
و لما کانت حقیقة 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 إشارة  
للناس فی علمه تعالی أقوال مختلفة و مسالک متشتتة أخر نشیر إلی ما هو المعروف منه أحدها أن لذاته تعالی علما بذاته دون معلولاته لأن الذات أزلیة 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 المعتزلة أن للماهیات ثبوتا عینیا فی العدم و هی التی تعلق به علمه تعالی قبل الإیجاد و فیه أنه تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات.  
\*\*\*\*\*ص 165\*\*\*\*\*  
الثالث ما نسب إلی الصوفیة أن للماهیات الممکنة ثبوتا علمیا بتبع الأسماء و الصفات هو المتعلق لعلمه تعالی قبل الإیجاد و فیه أن القول بأصالة الوجود و اعتباریة الماهیات ینفی أی ثبوت مفروض للماهیة قبل وجودها العینی الخاص به. الرابع ما نسب إلی أفلاطن أن علمه تعالی التفصیلی بالأشیاء هو المفارقات النوریة و المثل الإلهیة التی تتجمع فیها کمالات الأنواع و فیه أن ذلک علی تقدیر ثبوتها إنما یکفی لتصویر العلم التفصیلی بالأشیاء فی مرتبته لا فی مرتبة الذات فتبقی الذات خالیة من الکمال العلمی و هو وجود صرف لا یشذ عنه کمال وجودی هذا خلف. الخامس ما نسب إلی شیخ الإشراق و تبعه جمع من المحققین أن الأشیاء بأسرها من المجردات و المادیات حاضرة به وجودها عنده تعالی غیر غائبة عنه و هو علمه التفصیلی بالأشیاء و فیه أن المادیة لا تجامع الحضور کما تقدم فی مباحث العلم و المعلوم علی أنه إنم یکفی لتصویر العلم التفصیلی فی مرتبة الأشیاء فتبقی الذات خالیة 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 166\*\*\*\*\*  
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 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 الکلیة 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 الکلیة فی العلم فإنهم جروا علی کونه علما حصولیا قبل الإیجاد و أنه علی حاله قبل وجود الأشیاء و بعده و فیه ما فی سابقه علی أن فیه إثبات العلم الحصولی لموجود مجرد ذاتا و فعلا و قد تقدم فی مباحث العلم و المعلوم أن الموجود المجرد ذاتا و فعلا لا یتحقق فیه علم حصولی علی أن فیه إثبات وجود ذهنی من غیر وجود عینی یقاس إلیه و لازمه أن یعود وجودا عینیا آخر للموجود الخارجی قبل وجوده العینی الخاص به و منفصلا عنه تعالی و یرجع لا محالة إلی القول الرابع.  
\*\*\*\*\*ص 167\*\*\*\*\*

الفصل السادس: فی قدرته تعالی

الفصل السادس فی قدرته تعالی  
قد تقدم أن القدرة کون الشی‌ء مصدرا للفعل عن علم و من المعلوم أن الذی ینتهی إلیه الموجودات الممکنة هو ذاته المتعالیة إذ لا یبقی وراء الوجود الممکن إلا الوجود الواجبی من غیر قید و شرط فهو المصدر للجمیع و علمه عین ذاته التی هی المبدأ لصدور المعالیل الممکنة فله القدرة و هی عین ذاته. فإن قلت أفعال الإنسان الاختیاریة مخلوقة لنفس الإنسان لأنها منوطة باختیاره إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و لو کانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له کان الإنسان مجبر علی الفعل لا مختارا فیه فأفعال الإنسان الاختیاریة خارجة عن تعلق القدرة فالقدرة لا تعم کل شی‌ء. قلت لیس معنی کون الفعل اختیاریا تساوی نسبته إلی الوجود و العدم حتی حین الصدور فمن المحال صدور الممکن من غیر ترجح و تعین لأحد جانبی وجوده و عدمه بل الفعل الاختیاری لکونه ممکنا فی ذاته یحتاج فی وجوده إلی علة تامة لا یتخلف عنها نسبته إلیها نسبة الوجوب و أما نسبته إلی الإنسان الذی هو جزء من أجزاء علته التامة فبالإمکان کسائر الأجزاء التی لها من المادة القابلة و سائر الشرائط الزمانیة و المکانیة 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 168\*\*\*\*\*  
بالذات إلا هو تعالی فقدرته تعالی عامة حتی للأفعال الاختیاریة و من طریق آخر الأفعال کغیرها من الممکنات معلولة و قد تقدم فی مرحلة العلة و المعلول أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلی علته و لا یتحقق وجود رابط إلا بالقیام بمستقل یقومه و لا مستقل بالذات إلا الواجب بالذات فهو مبدأ أول لصدور کل معلول متعلق الوجود بعلة و هو علی کل شی‌ء قدیر. فإن قلت الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختیاریة التزام بکونها جبریة فإن لازمه القول بتعلق الإرادة الإلهیة بالفعل الاختیاری و هی لا تتخلف عن المراد فیکون ضروری الوقوع و یکون الإنسان مجبرا علیه لا مختارا فیه و بوجه آخر ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالی فوقوعه ضروری و إلا عاد علمه جهلا تعالی عن ذلک فالفعل جبری لا اختیاری. قلت کلا فالإرادة الإلهیة إنما تعلقت بالفعل علی ما هو علیه فی نفسه و الذی علیه الفعل هو أنه منسوب إلی الإنسان الذی هو جزء علته التامة بالإمکان و لا یتغیر بتعلق الإرادة عما هو علیه فقد تعلقت الإرادة 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 الاحتجاج بتعلق العلم الأزلی بالفعل کالجواب عن تعلق الإرادة به فالعلم إنما تعلق بالفعل علی ما هو علیه و هو أنه فعل اختیاری یتمکن الإنسان منه و من ترکه و لا یخرج العلم المعلوم عن حقیقته فلو لم یقع اختیاریا کان علمه تعالی جهل. فإن قلت السلوک إلی بیان عموم القدرة من طریق توقف وجود المعلول الممکن علی وجوبه بالغیر و انتهاء ذلک إلی الواجب بالذات ینتج خلاف  
\*\*\*\*\*ص 169\*\*\*\*\*  
المطلوب فإن کون فعله تعالی واجبا یستلزم کونه تعالی موجبا بفتح الجیم أی واجب علیه الفعل ممتنعا علیه الترک و لا معنی لعموم القدرة حینئذ. قلت الوجوب کما تعلم منتزع من الوجود فکما أن وجود المعلول من ناحیة العلة 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 170\*\*\*\*\*

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 171\*\*\*\*\*

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 فیه و لا تغیر فهو علم بالتغیر لا تغیر فی 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 ذلک لأن الفعلیة المحضة التی لا تشوبها قوة أقوی و أشد وجودا مما هو بالقوة محضا أو تشوبه قوة فالمفارق قبل المقارن للمادة  
\*\*\*\*\*ص 172\*\*\*\*\*  
ثم العقل المفارق أقل حدودا و قیودا و أوسع و أبسط وجودا من المثال المجرد و کلما کان الوجود أقوی و أوسع کانت مرتبته فی السلسلة المترتبة من حقیقة الوجود المشککة أقدم و من المبدإ الأول الذی هو وجود صرف لیس له حد یحده و لا کمال یفقده أقرب فعالم العقل أقدم وجودا من الجمیع و یلیه عالم المثال و یلیه عالم المادة و یتبین بما ذکر أن الترتیب المذکور ترتیب فی العلیة أی إن عالم العقل علة مفیضة لعالم المثال و عالم المثال علة مفیضة لعالم المادة و یتبین أیضا بمعونة ما تقدم من أن العلة مشتملة علی کمال المعلول بنحو أعلی و أشرف أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة ففی عالم المثال نظام مثالی یضاهی النظام المادی و هو أشرف منه و فی عالم العقل ما یطابقه لکنه موجود بنحو أبسط و أجمل و یطابقه النظام الربوبی الموجود فی علم الواجب تعالی.

الفصل العاشر: فی العقل المفارق و کیفیة حصول الکثرة ف

الفصل العاشر فی العقل المفارق و کیفیة حصول الکثرة فیه لو کانت فیه کثرة  
و لیعلم أن الماهیة لا تتکثر تکثرا إفرادیا إلا بمقارنة المادة و البرهان علیه إن الکثرة العددیة إما أن تکون تمام ذات الماهیة أو بعض ذاتها أو خارجة من ذاتها إم لازمة أو مفارقة و الأقسام الثلاثة الأول یستحیل أن یوجد لها فرد إذ کلما وجد له فرد کان کثیرا و کل کثیر مؤلف من آحاد و الواحد منها یجب أن یکون کثیرا لکونه مصداق للماهیة و هذا الکثیر أیضا مؤلف من آحاد فیتسلسل و لا ینتهی إلی واحد فلا یتحقق له واحد فلا یتحقق کثیر هذا خلف فلا تکون الکثرة إلا خارجة مفارقة یحتاج لحوقه  
\*\*\*\*\*ص 173\*\*\*\*\*  
إلی مادة قابلة فکل ماهیة کثیرة الأفراد فهی مادیة و ینعکس عکس النقیض إلی أن کل ماهیة غیر مادیة و هی المجردة وجودا لا تتکثر تکثرا إفرادیا و هو المطلوب. نعم تمکن الکثرة الأفرادیة فی العقل المفارق فیما لو استکملت أفراد من نوع مادی کالإنسان بالحرکة الجوهریة من مرحلة المادیة و الإمکان إلی مرحلة التجرد و الفعلیة فتستصحب التمیز الفردی الذی کان لها عند کونها مادیة. ثم إنه لما استحالت الکثرة الأفرادیة فی العقل المفارق فلو کانت فیه کثرة فهی الکثرة النوعیة بأن توجد منه أنواع متباینة کل نوع منها منحصر فی فرد و یتصور ذلک علی أحد وجهین إما طولا و إما عرضا و الکثرة طولا أن یوجد هناک عقل ثم عقل إلی عدد معین کل سابق منها علة فاعلة للاحقه مباین له نوعا و الکثرة عرضا أن یوجد هناک أنواع کثیرة متباینة لیس بعضها علة لبعض و لا معلولا و هی جمیعا معلولات عقل واحد فوقه.

الفصل الحادی عشر: فی العقول الطولیة و أول ما یصدر من

الفصل الحادی عشر فی العقول الطولیة و أول ما یصدر منه  
لما کان الواجب تعالی واحدا بسیطا من جمیع الجهات امتنع أن یصدر منه الکثیر سواء کان الصادر مجردا کالعقول العرضیة أو مادیا کالأنواع المادیة لأن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد فأول صادر منه تعالی عقل واحد یحاکی به وجوده الواحد الظلی وجود الواجب تعالی فی وحدته و لما کان معنی أولیته هو تقدمه فی الوجود علی غیره من الوجودات الممکنة و هو العلیة کان علة متوسطة بینه تعالی و بین سائر الصوادر منه فهو الواسطة فی صدور ما دونه م لیس فی ذلک تحدید القدرة المطلقة الواجبیة  
\*\*\*\*\*ص 174\*\*\*\*\*  
التی هی عین الذات المتعالیة علی ما تقدم البرهان علیها و ذلک لأن صدور الکثیر من حیث هو کثیر من الواحد من حیث هو واحد ممتنع علی ما تقدم و القدرة لا تتعلق إل بالممکن و أما المحالات الذاتیة الباطلة الذوات کسلب الشی‌ء عن نفسه و الجمع بین النقیضین و رفعهما مثلا فلا ذات لها حتی تتعلق بها القدرة فحرمانها من الوجود لیس تحدیدا للقدرة و تقییدا لإطلاقه. ثم إن العقل الأول و إن کان واحدا فی وجوده بسیطا فی صدوره لکنه لمکان إمکانه تلزمه ماهیة اعتباریة غیر أصیلة لأن موضوع الإمکان هی الماهیة و من وجه آخر هو یعقل ذاته و یعقل الواجب تعالی فیتعدد فیه الجهة و یمکن أن یکون لذلک مصدرا لأکثر من معلول واحد. لکن الجهات الموجودة فی عالم المثال الذی دون عالم العقل بالغة مبلغا لا تفی بصدورها الجهات القلیلة التی فی العقل الأول فلا بد من صدور عقل ثان ثم ثالث و هکذ حتی تبلغ جهات الکثرة عددا یفی بصدور العالم الذی یتلوه من المثال. فتبین أن هناک عقولا طولیة کثیرة و إن لم یکن لنا طریق إلی إحصاء عدده.

الفصل الثانی عشر: فی العقول العرضیة

الفصل الثانی عشر فی العقول العرضیة  
أثبت الإشراقیون فی الوجود عقولا عرضیة لا علیة و لا معلولیة بینها هی  
\*\*\*\*\*ص 175\*\*\*\*\*  
بحذاء الأنواع المادیة التی فی هذا العالم المادی یدبر کل منها ما یحاذیه من النوع و تسمی أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونیة لأنه کان یصر علی القول بها و أنکره المشاءون و نسبوا التدابیر المنسوبة إلیها إلی آخر العقول الطولیة الذی یسمونه العقل الفعال و قد اختلفت أقوال المثبتین فی حقیقتها و أصح الأقوال فیها علی ما قیل هو أن لکل نوع من هذه الأنواع المادیة فردا مجردا فی أول الوجود واجدا بالفعل جمیع الکمالات الممکنة لذاک النوع یعتنی بأفراده المادیة فیدبرها بواسطة صورته النوعیة فیخرجها من القوة إلی الفعل بتحریکها حرکة جوهریة بما یتبعها من الحرکات العرضیة و قد احتجوا لإثباتها بوجوه منها أن القوی النباتیة من الغاذیة و النامیة و المولدة أعراض حالة فی جسم النبات متغیرة بتغیره متحللة بتحلله لیس لها شعور و إدراک فیستحیل أن تکون هی المبادئ الموجدة لهذه التراکیب و الأفاعیل المختلفة و الأشکال و التخاطیط الحسنة الجمیلة علی ما فیها من نظام دقیق متقن تتحیر فیه العقول و الألباب فلیس إل أن هناک جوهرا مجردا عقلیا یدبر أمرها و یهدیها إلی غایتها فتستکمل بذلک و فیه أن من الجائز أن ینسب ما نسبوه إلی رب النوع إلی غیره فإن أفعال کل نوع مستندة إلی صورته النوعیة و فوقها العقل الأخیر الذی یثبته المشاءون و یسمونه العقل الفعال و منها أن الأنواع الواقعة فی عالمنا هذا علی النظام الجاری فی کل منها دائما من غیر تبدل و تغیر لیست واقعة بالاتفاق فلها و لنظامها الدائمی المستمر علل حقیقیة و لیست إلا جواهر مجردة توجد هذه الأنواع و تعتنی بتدبیر أمرها دون ما یتخرصون به من نسبة الأفاعیل و الآثار إلی الأمزجة و نحوه  
\*\*\*\*\*ص 176\*\*\*\*\*  
من غیر دلیل بل لکل نوع مثال کلی یدبر أمره و لیس معنی کلیته جواز صدقه علی کثیرین بل إنه لتجرده تستوی نسبته إلی جمیع الأفراد و فیه أن الأفعال و الآثار المترتبة علی کل نوع مستندة إلی صورته النوعیة و لو لا ذلک لم تتحقق نوعیة لنوع فالأعراض المختصة بکل نوع هی الحجة علی أن هناک صورة جوهریة هی المبدأ القریب لها کما أن الأعراض المشترکة دلیل علی أن هناک موضوعا مشترک. ففاعل النظام الجاری فی النوع هو صورته النوعیة و فاعل الصورة النوعیة کما تقدم جوهر مجرد یفیضها علی المادة المستعدة فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات و إما أن هذ الجوهر المجرد عقل عرضی یخص النوع و یوجده و یدبر أمره أو أنه جوهر عقلی من العقول الطولیة إلیه ینتهی أمر عامة الأنواع فلیست تکفی فی إثباته هذه الحجة و منها الاحتجاج علی إثباتها بقاعدة إمکان الأشرف فإن الممکن الأخس إذا وجد وجب أن یوجد الممکن الأشرف قبله و هی قاعدة مبرهن علیها و لا ریب فی أن الإنسان المجرد الذی هو بالفعل فی جمیع الکمالات الإنسانیة مثلا أشرف وجودا من الإنسان المادی الذی هو بالقوة فی معظم کمالاته فوجود الإنسان المادی الذی فی هذا العالم دلیل علی وجود مثاله العقلی الذی هو رب نوعه و فیه أن جریان قاعدة إمکان الأشرف مشروط بکون الأشرف و الأخس مشترکین فی الماهیة النوعیة حتی یدل وجود الأخس فی الخارج علی إمکان الأشرف بحسب ماهیته و مجرد صدق مفهوم علی شی‌ء لا یستلزم کون المصداق فردا نوعیا له کما أن صدق مفهوم العلم علی العلم الحضوری لا یستلزم کونه کیفا نفسانیا فمن الجائز أن یکون مصداق مفهوم الإنسان الکلی  
\*\*\*\*\*ص 177\*\*\*\*\*  
الذی نعقله مثلا عقلا کلیا من العقول الطولیة عنده جمیع الکمالات الأولیة و الثانویة التی للأنواع المادیة فیصدق علیه مفهوم الإنسان مثلا لوجدانه کماله الوجودی ل لکونه فردا من أفراد الإنسان و بالجملة صدق مفهوم الإنسان مثلا علی الإنسان الکلی المجرد الذی نعقله لا یستلزم کون معقولنا فردا للماهیة النوعیة الإنسانیة حتی یکون مثالا عقلیا للنوع الإنسانی.

الفصل الثالث عشر: فی المثال

الفصل الثالث عشر فی المثال  
و یسمی البرزخ لتوسطه بین العقل المجرد و الجوهر المادی و الخیال المنفصل لاستقلاله عن الخیال الحیوانی المتصل به و هو کما تقدم مرتبة من الوجود مفارق للمادة دون آثارها و فیه صور جوهریة جزئیة صادرة من آخر العقول الطولیة و هو العقل الفعال عند المشاءین أو من العقول العرضیة علی قول الإشراقیین و هی متکثرة حسب تکثر الجهات فی العقل المفیض لها متمثلة لغیرها بهیئات مختلفة من غیر أن ینثلم باختلاف الهیئات فی کل واحد منها وحدته الشخصیة

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 178\*\*\*\*\*  
الصور الموجودة فیه بالمادة و ارتباطها بالقوة و الاستعداد فما من موجود فیه إلا و عامة کمالاته فی أول وجود بالقوة ثم یخرج إلی الفعلیة بنوع من التدریج و الحرکة و ربما عامة من ذلک عائق فالعالم عالم التزاحم و التمانع و قد تبین بالأبحاث الطبیعیة و الریاضیة إلی الیوم شی‌ء کثیر من أجزاء هذا العالم و الأوضاع و النسب التی بینها و النظام الحاکم فیها و لعل ما هو مجهول منها أکثر مما هو معلوم و هذا العالم بما بین أجزائه من الارتباط الوجودی واحد سیال فی ذاته متحرک بجوهره و یتبعه أعراضه و علی هذه الحرکة العامة حرکات جوهریة خاصة نباتیة و حیوانیة و إنسانیة و الغایة التی تقف عندها هذه الحرکة هی التجرد التام للمتحرک کما تقدم فی مرحلة القوة و الفعل و لما کان هذا العالم متحرکا بجوهره سیالا فی ذاته کانت ذاته عین التجدد و التغیر و بذلک صح استناده إلی العلة الثابتة فالجاعل الثابت جعل المتجدد لا أنه جعل الشی‌ء متجددا حتی یلزم محذور استناد المتغیر إلی الثابت و ارتباط الحادث بالقدیم.  
تم الکتاب  
و الحمد لله و وقع الفراغ من تألیفه فی الیوم السابع من شهر رجب من شهور سنة ألف و ثلاث مائة و تسعین قمریة هجریة فی العتبة المقدسة الرضویة علی صاحبها أفضل السلام و التحیة

محاضرات فی الالهیات

علم الکلام رائد الفطرة الإنسانیة

علم الکلام رائد الفطرة الإنسانیة  
علم الکلام رائد الفطرة الاِنسانیة الاِلتفات إلی ما وراء الطبیعة إنجذاب طبیعیّ و میل فطریّ بشریّ، یظهر فی کلّ فردٍ من أفراد النوع البشری من أوائل شبابه و مطلع عمره مادامت مرآة تلک الفطرة نقیّة صافیة لم تنکسف بآراء بشریّة غیر نقیّة و ذلک الاِلتفات و الانجذاب نعمة کبیرة من نعمِ اللّه سبحانه علی العباد، حیث یدفعهم نحو مبدأ هذا الکون و صانعه و منشئه و ما یترتب علی ذلک من مسائل حیویّة و لکن هذا الانجذاب إنّما یجدیه إذا خضع لتربیة الاَنبیاء و رعایتهم و صار مشفوعاً بالدلیل و البرهان، إذ حینذاک یُصبِحُ هذا الانجذاب کشجرة مبارکة «توَتی أُکلها کلَّ حین» و لا تُضعْضعها العواصف مهما کانت شدیدة قالعة و أمّا إذا ترک حتی استغلّته الاَهواء و الآراء المنحرفة، انطفأت هذه الشعلة المقدّسة و اختفت تحت رکام من الاَوهام و الخرافات و لاَجل ذلک یجب علی القائمین علی شوَون التربیة أن یُطْعِموا الفطرة البشریّة بالبراهین العقلیّة القاطعة الساطعة الّتی هدانا إلیها الذکر الحکیم و الاَحادیث الصحیحة الشریفة و ما أنتجته الاَبحاث الفکریّة طوال العصور و الاَزمنة فی الاَوساط الدینیّة  
1ومن هنا عمد أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - واحداً تلو الآخر، بصقل الاَذهان و تنویرها بالبراهین الدامغة، مراعین فیها مستوی الاَذهان یومذاک، بل و آخذین بالاعتبار، مستوی أذهان الاَجیال القادمة و قد اهتمّ المسلمون من عصر الاِمام أمیر الموَمنین علی بن أبی طالب - علیه السلام - بتدوین علم الکلام، مقتبسین أُصوله من خطبه و کلمه، فلم یزل ینمو و یتکامل فی ظلِّ الاحتکاکات و المذاکرات، إلی أن دخل رابع القرون، فقامت شخصیات مفکّرة کبیرة ألَّفت فی ذلک المضمار کتباً قیِّمة. فمن الشیعة نجد الشیخ الاَقدم أبا إسحاق إبراهیم بن نوبخت و الشیخ المفید (413 ه) و الشریف المرتضی (436 ه) و أبا الصلاح الحلبی (م447ه) و شیخ الطائفة الطوسی (460ه) و ابن زهرة الحلبی (585ه) و سدید الدین الحمصی (600ه) و المحقّق الطوسی (672ه) و ابن میثم البحرانی (679ه) و العلاّمة الحلّی (726ه) و الفاضل المقداد (826ه) و … من الاَعلام الفطاحل و العلماء الاَفذاذ و ما کتبته تلک الثلّة المبارکة فی هذا الضمار رسائل جلیلة تکفّلت أداء الرسالة بصورة کاملة و لکن حیث إنّ کلّ عصر یطلب لنفسه طوراً من التألیف یتناسب مع حاجات ذلک العصر 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 المهمَّة 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  
2العلم محاضراته القیّمة التی ألقاها فی جامعة قم الدینیة العلمیة و حرَّرها تلمیذه الفاضل الشیخ حسن مکّی العاملی حفظه اللّه، حیث کانت جامعة لاَطراف هذا العلم و متکفّلة لجمیع مسائله المهمَّة و قد تعرّض فیها للآراء فی کلّ مسألة، مستمدَّة من الاَُصول الاَصلیة فی الکلام و قضی بین الآراء بعد أن حاکمها قضاء منطقیاً منصفاً، فکان الکتاب الحاضر الذی یغنی الطالب الدینی الذی یرید أن یحیط بالآراء الکلامیة فی جمیع الاَبواب و قد صار محور الدراسة الکلامیة فی جامعة قم منذ سنین و قد قمت بإذن من شیخنا الاَُستاذ بتلخیص هذا الکتاب القیِّم علی وجه لا یُخلّ بمقاصده و أهدافه و منهجه و تمثّل عملی هذا فی: تلخیص العبارات و الاِکتفاء بأقصرها و أقلّها أوّلاً و الاقتصار علی أقوی البراهین و أوضحها ثانیاً و حذف الاَقوال و الاَبحاث الموجبة للاِطناب ثالثاً و التصرّف فی تنسیق الاَبحاث و ترتیبها رابعاً و استدراک ما فات شیخنا الاَُستاذ فی بعض المجالات خامساً و إن کان ما أحدثناه مستفاداً من مشکاة علمه و مستقی من معین فضله 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 30 رجب 1414ه. ق المطابق ل23 بهمن 1372ه. ش  
3الباب الاَوّل فیما یتعلّق بذاته تعالی و توحیده  
و فیه ثلاثة فصول:  
1. لماذا نبحث عن وجود اللّه تعالی؟  
2. براهین إثبات وجوده سبحانه.  
3. 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:  
1. ما الّذی یبعث الاِنسان إلی البحث عن وجود مبدیَ العالم و صانعه؟  
2. ماذا یترتب علی معرفة صانع العالم و الاِیمان به و بالتالی، الاِیمان بالدین الاِلهی؟ فالجواب عن السوَال الاَوّل بوجهین:  
1. لزوم دفع الضّرر المحتمل إنّهناک عاملاً روحیّاً یحفزنا إلی البحث عن هذه الاَُمور 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  
5الاِنسان 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 متَّهمین 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.  
2. 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. (1) 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. (2) و فی الجواب عن السوَال الثانی نقول: (1) 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. (2) 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 أُصول الفلسفة للعلاّمة الطباطبائی: المقالة 14  
6دور 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 الاَُصول 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 یفسِّر واقع الکون بأنّه إبداع موجود عال قام بخلق المادة و تصویرها و تحدیدها بقوانین و حدود، کما انّه یفسِّر الحیاة الاِنسانیة بأنّها لم تظهر علی صفحة الکون عبثاً و لم یخلق الاِنسان سدی، بل لتکوّنه فی هذا الکوکب غایة علیا یصل إلیها فی ظلّ تعالیم الاَنبیاء و الهداة المبعوثین من جانب اللّه تعالی و فی مقابل هذا التفسیر الدینی لواقع الکون و الحیاة الاِنسانیة تفسیر المادّی القائل بأنّ المادّة الاَُولی قدیمة بالذات و هی التی قامت فأعطت لنفسها نظماً و انّه لا غایة لها و لا للاِنسان القاطن فیها وراء هذه الحیاة المادّیة و هذا التفسیر یقود الاِنسان إلی الجهل و الخرافة، إذ کیف یمکن للمادّة أن تمنح نفسها نظماً؟! و هل یمکن أن تتّحد العلّة و المعلول و الفاعل و المفعول و الجاعل و المجعول؟ و من هنا یتبیّن أنّ التکامل الفکری إنّما یتحقّق فی ظلّ الدین، لاَنّه یکشف آفاقاً وسیعة أمام عقله و تفکّره  
7و أما فی المجال الثانی: فإنّ العقائد الدینیة تُعدّ رصیداً للاَُصول الاَخلاقیة، إذ التقیّد بالقیم و رعایتها لا ینفک عن مصاعب و آلام یصعب علی الاِنسان تحمّلها إلاّ بعامل روحی یسهِّلها و یزیل صعوبتها له و هذا کالتضحیة فی سبیل الحقّ و العدل و رعایة الاَمانة و مساعدة المستضعفین، فهذه بعض الاَُصول الاَخلاقیة التی لا تنکر صحّتها، غیر أنّ تجسیدها فی المجتمع یستتبع آلاماً و صعوبات و الاعتقاد باللّه سبحانه و ما فی العمل بها من الاَجر و الثواب خیر عامل لتشویق الاِنسان علی إجرائها و تحمّل المصائب و الآلام و أمّا فی المجال الثالث: فإنّ العقیدة الدینیّة تساند الاَُصول الاِجتماعیة، لاَنّها تصبح عند الاِنسان المتدیّن تکالیف لازمة و یکون الاِنسان بنفسه مقوداً إلی العمل و الاِجراء، أی إجراء التکالیف و القوانین الاِجتماعیة فی شتّی الحقول و أمّا فی المجال الرابع: فإنّ الدین یعتبر البشر کلّهم مخلوقین لمبدأ واحد، فالکل بالنسبة إلیه حسب الذات و الجوهر کأسنان المشط و لا یری أیّمعنی للممیّزات القومیّة و التفاریق الظاهریّة. فهذه بعض المجالات الّتی للدّین فیها دور و تأثیر واضح، أفیصحّ بعد الوقوف علی هذه التأثیرات المعجبة أن نهمل البحث عنه و نجعله فی زاویة النسیان؟ نعم ما ذکرنا من دور الدین و تأثیره فی الجوانب الحیویّة من الاِنسان إنّما هو من شوَون الدین الحقیقی الذی یوَیّد العلم و یوَکّد الاَخلاق و لا یخالفهما و أمّا الاَدیان المنسوبة إلی الوحی بکذب و زور فخارجة عن موضوع بحثنا.

الفصل الثانی: براهین إثبات الخالق

اشارة

الفصل الثانی: براهین إثبات الخالق  
براهین إثبات الخالق  
الفصل الثانی براهین وجوده سبحانه؟ إنّ البراهین الدالّة علی وجود خالق لهذا الکون و مفیضٍ لهذه الحیاة کثیرة متعدّدة و نحن نکتفی بتقریر ثلاثة منها:  
1. برهان النظم.  
2. برهان الاِمکان و الوجوب.  
3. برهان الحدوث و نرکّز البحث أوّلاً علی برهان النظم الّذی یتجاوب مع جمیع العقول علی اختلاف سطوح تفکیرها فنقول:

1 - تقریر برهان النظم

اشارة

برهان النظم إنّ من أوضح البراهین العقلیة و أیسرها تناولاً للجمیع هو برهان النظم و هو الاهتداء إلی وجود اللّه سبحانه عن طریق مشاهدة النظام الدقیق البدیع السائد فی عالم الکون. ما هو النظم؟ إنّ مفهوم النظم من المفاهیم الواضحة لدی الاَذهان و من خواصّه أنّه یتحقّق بین أُمور مختلفة سواء کانت أجزاء لمرکب أو افراداً من ماهیة واحدة أو ماهیات مختلفة، فهناک ترابط و تناسق بین الاَجزاء، أو توازن و انسجام بین الاَفراد یوَدّی إلی هدف و غایة مخصوصة، کالتلائم الموجود بین أجزاء الشجر و کالتوازن الحاصل بین حیاة الشجر و الحیوان. شکل البرهان و صورته إنّ برهان النظم یقوم علی مقدّمتین: إحداهما حسیّة و الاَُخری عقلیة. أمّا الاَُولی: فهی انّ هناک نظاماً سائداً علی الظواهر الطبیعیة التی یعرفها الاِنسان إمّا بالمشاهدة الحسّیة الظاهریة و إمّا بفضل الاَدوات

برهان النظم فی الوحی الالهی

برهان النظم فی الوحی الالهی  
و الطرق العلمیّة التجریبیّة و مازالت العلوم الطبیعیّة تکشف مظاهر و أبعاداً جدیدة من النظام السائد فی عالم الطبیعیة و هناک مئات بل آلاف من الرسائل و الکتب الموَلّفة حول العلوم الطبیعیّة ملیئة بذکر ما للعالم الطبیعی من النظام المعجب. فلا حاجة إلی تطویل الکلام فی هذا المجال و أمّا الثانیة: فهی أنّ العقل بعد ما لاحظ النظام و ما یقوم علیه من المحاسبة و التقدیر و التوازن و الانسجام، یحکم بالبداهة بأنّ أمراً هکذا شأنه یمتنع صدوره إلاّ عن فاعل قادر علیم ذی إرادة و قصد و یستحیل تحقّقها صدفة و تبعاً لحرکات فوضویّة للمادّة العمیاء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم و أنّه ملازم للمحاسبة و العلم یکفی فی التصدیق بأنّ النظم لا ینفک عن وجود ناظم عالم أوجده و هذا علی غرار حکم العقل بأنّ کلّ ممکن فله علّة موجدة و غیر ذلک من البدیهیات العقلیة. برهان النظم فی الوحی الاِلهی إنّ الوحی الاِلهی قد أعطی برهان (1) النظم إهتماماً بالغاً و هناک آیات کثیرة من القرآن تدعو الاِنسان إلی مطالعة الکون و ما فیه من النظم و الاِتقان حتّی یهتدی إلی وجود اللّه تعالی و علمه و حکمته. نری أنّ القرآن الکریم یلفت نظر الاِنسان إلی السّیر فی الآفاق و الاَنفس و یقول: (1) إنّ برهان النظم متفرّع علی قانون العلّیة و إنّ کلّ حادثة فلها علّة محدثة لا محالة و حینئذٍ یقع الکلام فی صفات تلک العلّة، فهل یجب أن تکون عالماً و قادراً و مختاراً أو لا یجب ذلک؟ و برهان النظم بصدد إثبات وجود هذه الصفات لعلّة الحوادث الکونیة و فاعلها و هذا ما یرتئیه القرآن الکریم و الاَحادیث الاِسلامیة فی الدعوة إلی مطالعة الکون و التفکّر فی آیاتههههه  
11  
«سَنُرِیْهِمْ آیاتِنا فِی الآفاقِ و فی أَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ». (1) و یقول: «قُلِ انْظُرُوا ماذا فِی السَّماواتِ و الاََرْضِ». (2) و یقول: «إِنَّ فی خَلْقِ السَّماواتِ و الاََرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ و النَّهارِوَالْفُلْکِ الّتی تَجْری فِی الْبَحْرِ بِما یَنْفَعُ النّاسَ وَ ما أَنْزَل اللّهُ مِنَ السَّماءِمِنْ ماءٍ فَأَحْیا بِهِ الاََرْضَ بَعْدَ مَوتِها وَ بَثَّ فِیها مِنْ کُلِّ دابَّةٍ وَ تَصْرِیْفِ الرِّیاحِ و السَّحابِالْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّماءِ و الاََرْضِ لآیاتٍ لِقَومٍ یَعْقِلُونَ». (3) و یقول: «أَوَ لَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی أَنْفُسِهِمْ». (4) و یقول أیضاً: «وَفِی أَنْفُسِکُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ». (5) و قال علی - علیه السلام - : «ألا ینظرون إلی صغیر ما خلق؟ کیف أحکم خلقه  
- - -  
و أتقن ترکیبه، (1) فصلت: 53. (2) یونس: 101. (3) البقرة: 164. (4) الروم:  
8. (5) الذاریات: 21  
12  
و فلق له السّمع و البصر و سوّی له العظم و البشر، أُنظروا إلی النّملة فی صغر جثّتها و لطافة هیئتها لا تکاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرک الفکر، کیف دبّت علی أرضها وصبّت علی رزقها، تنقل الحبّة إلی جحرها و تعدّها فی مستقرها، تجمع فی حرِّها لبردها و فی وِرْدِها لصَدْرها (1). . فالویل لمن أنکر المقدِّر و جحد المدبِّر … ». (2) و قال الاِمام الصادق - علیه السلام - فی ما أملاه علی تلمیذه المفضّل بن عمر: «أوّل العبر و الاَدلّة علی الباری جلّ قدسه، تهیئة هذا العالم و تألیف أجزائه و نظمها علی ما هی علیه، فإنّک إذا تأمّلت بفکرک و میّزته بعقلک وجدته کالبیت المبنیّ المعدّ فیه جمیع ما یحتاج إلیه عباده، فالسّماء مرفوعة کالسّقف و الاَرض ممدودة کالبساط و النجوم مضیئة کالمصابیح و الجواهر مخزونة کالذخائر و کل شیء فیه لشأنه معدّ و الاِنسان کالمملَّک ذلک البیت و المُخَوَّل جمیع ما فیه و ضروب النبات مهیئة لمآربه و صنوف الحیوان مصروفة فی مصالحه و منافعه. ففی هذا دلالة واضحة علی أنّ العالم مخلوق بتقدیر و حکمة و نظام و ملائمة و انّ الخالق له واحد و هو الذی ألّفه و نظّمه بعضاً إلی بعض جلّ قدسه و تعالی جدّه». (3)  
- - -  
(1) الصدر بالتحریک رجوع المسافر من مقصده، أی تجمع فی أیّام التمکّن من الحرکة لاَیّام العجز عنها. (2) نهج البلاغة: الخطبة 185، هذا و للاِمام - علیه السلام - وصف رائع لخلقة النحل و الخفّاش و الطاووس یستدل به علی وجود الخالق و قدرته و علمه. (3) بحار الاَنوار: 3|62  
13

إشکالات و الإجابة عنها

إشکالات و الإجابة عنها  
إشکالات و الاِجابة عنها إنّ هناک إشکالات طرحت حول برهان النظم یجب علینا الاِجابة عنها و المعروف منها ما طرحه دیفوید هیوم الفیلسوف الانکلیزی (1711 1776م) فی کتابه «المحاورات» (1) و هی ستّة إشکالات کما یلی: الاِشکال الاَوّل إنّ برهان النّظم لا یتمتّع بشرائط البرهان التجریبی، لاَنّه لم یجرّب فی شأن عالم آخر غیر هذا العالم، صحیح انّا جرّبنا المصنوعات البشریّة فرأینا انّها لا توجد إلاّ بصانع عاقل کما فی البیت و السفینة و السّاعة و غیر ذلک و لکننا لم نجرّب ذلک فی الکون، فإنّ الکون لم یتکرّر وجوده حتّی یقف الاِنسان علی کیفیة خلقه و إیجاده و لهذا لا یمکن أن یثبت له علّة خالقة علی غرار المصنوعات البشریّة و الجواب عنه: انّ برهان النظم لیس برهاناً تجریبیّاً بأن یکون الملاک فیه هو تعمیم الحکم علی أساس المماثلة الکاملة بین الاَشیاء المجرّبة و غیر المجرّبة و لیس أیضاً من مقولة التمثیل الذی یکون الملاک فیه التشابه بین فردین، بل هو برهان عقلی یحکم العقل فیه بأمر بعد ملاحظة نفس الشیء و ماهیته و بعد سلسلة من المحاسبات العقلیة من دون تمثیل أو إسراء حکم، کما یتمّ ذلک فی التمثیل و التجربة و کون إحدی مقدّمتیه حسّیّة لا یضرّ بکون البرهان عقلیاً، فإنّ دور الحسّ فیه ینحصر فی إثبات الموضوع، أی إثبات النظم فی عالم الکون،  
- - -  
(1) الکتاب موَلّف علی شکل حوار بین ثلاثة أشخاص إفتراضیین و قد نشر الکتاب المذکور بعد وفاة «هیوم»  
14  
و أما الحکم و الاستنتاج یرجع إلی العقل و یبتنی علی محاسبات عقلیة و هو نظیر ما إذا ثبت بالحس انّهاهنا مربّعاً، فإنّ العقل یحکم من فوره بأنّ أضلاعه الاَربعة متساویة فی الطول. فالعقل یری ملازمة بیّنة بین النظم بمقدّماته الثلاث، أعنی: الترابط و التناسق و الهدفیّة و بین دخالة الشعور و العقل، فعندما یلاحظ ما فی جهاز العین مثلاً من النظام بمعنی تحقّق أجزاء مختلفة کمّاً و کیفاً و تناسقها بشکل یمکنها من التعاون و التفاعل فیما بینها و یتحقّق الهدف الخاص منه، یحکم بأنّها من فعل خالق عظیم، لاحتیاجه إلی دخالة شعور و عقل و هدفیّة و قصد. الاِشکال الثانی إنّ هناک فی عالم الطبیعة ظواهر و حوادث غیر متوازنة خارجة عن النظام و هی لاتتّفق مع النظام المدّعی و لا مع الحکمة الّتی یوصف بها خالق الکون، کالزلازل و الطوفانات و الجواب عنه: انّ هذا الاِشکال لا صلة له بمسألة النظم فانّ ما تعدّ من الحوادث الکونیّة شروراً کالزلازل و الطوفانات لها نظام خاص فی صفحة الکون، ناشئة عن علل و أسباب معیّنة تتحکّم علیها محاسبات و معادلات خاصّة و قد وفّق الاِنسان إلی اکتشاف بعضها و إن بقی بعض آخر منها مجهولاً له بعد. (1)  
- - -  
(1) فإن قلت: کون الشرور الطبیعیة تابعاً لقوانین کونیة و ناشئاً عن أسباب طبیعیة خاصّة راجع إلی النظم العلّی و النظم المقصود فی برهان النظم هو النظم الغائی و الشرور توجب اختلال النظم بهذا المعنی. قلت: حقیقة النظم الغائی هی انّ هناک تلائم و انسجام سائد فی الاَشیاء تتّجه إلی غایة مخصوصة و کمال مناسب لها و إن کان قد یتخلّف بعروض مانع عن الوصول إلی الغایة کما فی فرض الشرور و مثل هذا الفعل یسمّی عندهم باطلاً، لا فاقداً للغایة  
15  
و أما انّها ملائمة لمصالح الاِنسان أو غیر ملائمة له، فلا صلة له ببرهان النظم الّذی بصدد إثبات انّ هناک مبدئاً و فاعلاً لعالم الطبیعة ذا علم و قدرة و إرادة و أمّا سائر صفاته کالوجوب الذاتی و العدل و الحکمة و نحوها فلاِثباتها طرق أُخر و سیجیء البحث عنها فی الفصول القادمة فانتظره. الاِشکال الثالث ماذا یمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد فی عالم الطبیعة حاصل من قبل عامل کامن فی نفس الطبیعة، أی انّ النظام یکون ذاتیّاً للمادّة؟ إذ لکلّ مادّة خاصیّة معیّنة لا تنفکّ عنها و هذه الخواص هی التی جعلت الکون علی ما هو علیه الآن من النظام و یردّه انّ غایة ما تعطیه خاصیّة المادّة هی أن تبلغ بنفسها فقط إلی مرحلة معیّنة من التکامل الخاصّ و النظام المعیّن علی فرض صحّة هذا القول لا أن تتحسّب للمستقبل و تتهیّأ للحاجات الطارئة و لا أن تقیم حالة عجیبة ورائعة من التناسق و الاِنسجام بینها و بین الاَشیاء المختلفة و العناصر المتنافرة فی الخواصّ و الاَنظمة و لنأت بمثال لما ذکرناه و هو مثال واحد من آلاف الاَمثلة فی هذا الکون، هب أنّ خاصیّة الخلیّة البشریّة عندما تستقرّ فی رحم المرأة، هی أن تتحرّک نحو الهیئة الجنینیة، ثمّ تصیر إنساناً ذا أجهزة منظّمة و لکن هناک فی الکون فی مجال الاِنسان تحسُّباً للمستقبل و تهیُّوَاً لحاجاته القادمة لا یمکن أن یستند إلی خاصیّة المادّة و هو انّه قبل أن تتواجد الخلیّة البشریّة فی رحم الاَُمّ وجدت المرأة ذات ترکیبة و أجهزة خاصّة تناسب حیاة الطفل ثمّ تحدث للاَُمّ تطوّرات فی أجهزتها البدنیة و الروحیّة مناسبة لحیاة الطفل و تطوّراته  
16  
هل یمکن أن نعتبر کلّ هذا التحسّب من خواصّ الخلیّة البشریّة و ما علاقة هذا بذاک؟ و للمزید من التوضیح نأتی بمثال آخر و نقول: إنّ جملة «أفلاطون کان فیلسوفاً» تتکوّن من (17) حرفاً، فلو انّ أحداً قال: إنّ لکلّ حرف من هذه الحروف صوتاً خاصّاً یختصّ به و إنّ هذا الصوت هو خاصّیة ذلک الحرف لما قال جزافاً و لکن لو قال بأنّ هناک وراء صوت کلّ حرف و خاصّیته أمراً آخر و هو التناسق و التناسب و الانسجام الّذی یوَدّی إلی بیان ما یوجد فی ذهن المتکلم من المعانی، هو کون أفلاطون فیلسوفاً، وانّ هذا التناسق هو خاصیّة کلّ حرف من هذه الحروف، فقد ارتکب خطأ کبیراً وادّعی أمراً سخیفاً، فإنّ خاصیة کلّ حرف هی صوته الخاص به و لا یستدعی الحرف هذا التناسق، مع أنّه یمکن أن تتشکّل و ینشأ من هذه الحروف آلاف الاَشکال و الاَنظمة الاَُخری غیر نظام «أفلاطون کان فیلسوفاً». فإذا لم یصحّ هذا فی جملة صغیرة مرکّبة من عدّة أحرف ذات أصوات مختلفة و خواصّ متنوّعة، فکیف بالکون و النظام الکونی العامّ الموَلّف من ملایین الموادّ و الخواصّوالاَنظمة الجزئیّة المتنوعة؟! ثلاثة إشکالات أُخری لهیوم  
1. من أین نثبت انّ النظام الموجود فعلاً هو النظام الاَکمل، لاَنّا لم نلاحظ مشابهه حتی نقیس به؟  
2. من یدری لعلّ خالق الکون جرّب صنع الکون مراراً حتی اهتدی إلی النظام الفعلی؟  
17  
3. لو فرضنا انّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، بید انّه لا یدلّ مطلقاً علی الصفات الکمالیة کالعدالة و الرحمة الّتی یوصف بها و الجواب عنها: انّ هذه الاِشکالات ناشئة من عدم الوقوف علی رسالة برهان النظم و مدی ما یسعی إلی إثباته، انّ رسالة برهان النظم تتلخّص فی إثبات انّ النظام السائد فی الکون لیس ناشئاً من الصدفة و لا من خاصّیة ذاتیة للمادّة العمیاء، بل وجد بعقل و شعور و محاسبة 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 انّه فی رسالته و لا مقتضاه، بل لابدّ فی هذا المورد من الاستناد إلی براهین أُخری مثل برهان الاِمکان و الوجوب و الاستناد بقواعد عقلیة بدیهیة أو مبرهنة مذکورة فی کتب الفلسفة 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 الاَُصول الفلسفیة

2. برهان الإمکان و الوجوب

اشارة

برهان الاِمکان و الوجوب تقریر هذا البرهان یتوقّف علی بیان أُمور: الاَمر الاَوّل: تقسیم الموجود إلی الواجب و الممکن و ذلک لاَنّ الموجود إمّا أن یستدعی من صمیم ذاته ضرورة وجوده و لزوم تحقّقه فی الخارج، فهذا هو الواجب لذاته و إمّا أن یکون متساوی النسبة 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 علّة فی وجوده و هذا من البدیهیات التی لا یرتاب فیها ذو مُسکة، فإنّ العقل یحکم بالبداهة علی أنّ ما لا یستدعی فی حدّذاته الوجود، یتوقف وجوده علی أمر آخر و هو العلّة و إلاّ فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف. الاَمر الثالث: الدور ممتنع و هو عبارة عن کون الشیء موجداً لثان و فی الوقت نفسه یکون الشیء الثانی موجداً لذاک الشیء الاَوّل. وجه امتناعه انّ مقتضی کون الاَوّل علّة للثانی، تقدّمه علیه و تأخّر الثانی عنه و مقتضی کون الثانی علّة للاَوّل تقدّم الثانی علیه، فینتج کون الشیء الواحد، فی حالة واحدة و بالنسبة إلی شیء واحد، متقدّماً و غیر متقدّم و متأخّراً و غیر متأخّر و هذا هو الجمع بین النقیضین.  
19  
إنّ امتناع الدور وجدانی و لتوضیح الحال نأتی بمثال: إذا اتّفق صدیقان علی إمضاء وثیقة و اشترط کلّ واحد منهما لاِمضائها، إمضاء الآخر فتکون النتیجة توقّف إمضاء کلٍّ علی إمضاء الآخر و عند ذلک لن تکون تلک الورقة ممضاة إلی یوم القیامة و هذا ممّا یدرکه الاِنسان بالوجدان وراء درکه بالبرهان الاَمر الرابع: التسلسل محال و هو عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل و المعالیل الممکنة، مترتبة غیر متناهیة و یکون الکلّ متَّسماً بوصف الاِمکان، بأن یتوقف (أ) علی (ب) و (ب) علی (ج) و (ج) علی (د) و هکذا من دون أن تنتهی إلی علّة لیست بممکنة و لا معلولة و الدلیل علی استحالته انّ المعلولیّة وصف عامّ لکلّ جزء من أجزاء السلسلة، فعندئذ یطرح هذا السوَال نفسه: إذا کانت السلسلة الهائلة معلولة، فما هی العلّة التی أخرجتها من کتم العدم إلی عالم الوجود؟ و المفروض انّه لیس هناک شیء یکون علّة و لا یکون معلولاً و إلاّ یلزم إنقطاع السلسلة و توقّفها عند نقطة خاصّة و هی الموجود الذی قائم بنفسه و غیر محتاج إلی غیره و هو الواجب الوجود بالذات. فإن قلت: إنّ کلّمعلول من السلسلة متقوّم بالعلّة التی تتقدّمه و متعلّق بها، فالجزء الاَوّل من آخر السلسلة وجد بالجزء الثانی و الثانی بالثالث و هکذا إلی أجزاء و حلقاتٍ غیر متناهیة و هذا المقدار من التعلّق یکفی لرفع الفقر و الحاجة. قلت: المفروض انّ کلّ جزء من أجزاء السلسلة مُتَّسم بوصف الاِمکان و المعلولیة و علی هذا فوصف العلّیة له لیس بالاَصالة و الاستقلال، فلیس لکلّ حلقة دور الاِفاضة و الاِیجاد بالاِستقلال، فلابدّ أن یکون هناک علّة وراء هذه السلسلة ترفع فقرها و تکون سناداً لها.

تقریر برهان الإمکان و الوجوب

تقریر برهان الإمکان و الوجوب  
و لتوضیح الحال نمثّل بمثال و هو انّ کلّ واحدة من هذه المعالیل بحکم فقرها الذاتی، بمنزلة الصفر، فاجتماع هذه المعالیل بمنزلة إجتماع الاَصفار و من المعلوم انّ الصفر بإضافة أصفار متناهیة أو غیر متناهیة إلیه لا ینتج عدداً، بل یجب أن یکون إلی جانب هذه الاَصفار عدد صحیح قائم بالذات حتی یکون مصحِّحاً لقراءة تلک الاَصفار. فقد خرجنا بهذه النتیجة و هی انّ فرض علل و معالیل غیر متناهیة مستلزم لاَحد أمرین: إمّا تحقّق المعلول بلا علّة و إمّا عدم وجود شیء فی الخارج رأساً و کلاهما بدیهی الاِستحالة تقریر برهان الاِمکان إلی هنا تمّت المقدّمات الّتی یبتنی علیها برهان الاِمکان و إلیک نفس البرهان: لا شکّ انّ صفحة الوجود ملیئة بالموجودات الاِمکانیة، بدلیل انّها توجد و تنعدم و تحدث و تفنی و یطرأ علیها التبدّل و التغیر، إلی غیر ذلک من الحالات الّتی هی آیات الاِمکان وسمات الافتقار و أمر وجودها لا یخلو عن الفروض التالیة:  
1. لا علّة لوجودها و هذا باطل بحکم المقدّمة الثانیة (کلّ ممکن یحتاج إلی علّة).  
2. البعض منها علّة لبعض آخر و بالعکس و هو محال بمقتضی المقدّمة الثالثة (بطلان الدور).  
3. بعضها معلول لبعض آخر و ذلک البعض معلول لآخر من غیر أن  
21

برهان الإمکان و الوجوب فی الذکر الحکیم

برهان الإمکان و الوجوب فی الذکر الحکیم  
ینتهی إلی علّة لیست بمعلول و هو ممتنع بمقتضی المقدّمة الرابعة (استحالة التسلسل).  
4. وراء تلک الموجودات الاِمکانیة علّة لیست بمعلولة 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 الصورة هی التی یصحِّحها العقل و یعدُّها خالیة عن الاِشکال و أمّا الصور الباقیة، فکلّها تستلزم المحال و المستلزم للمحال محال برهان الاِمکان فی الذکر الحکیم و قد أُشیر فی الذکر الحکیم إلی شقوق برهان الاِمکان، فإلی أنّ حقیقة الممکن حقیقة مفتقرة لا تملک لنفسها وجوداً و تحقّقاً و لا أیّ شیء آخر أشار بقوله: «یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمیدُ». (1) و مثله قوله سبحانه: «وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنی وَ أَقْنی». (2) و قوله سبحانه: «وَاللّهُ الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ». (3) و إلی أنّ الممکن و منه الاِنسان لا یتحقّق بلا علّة و لا تکون علّته  
- - -  
(1) فاطر:  
15. (2) النجم:  
48. (3) محمّد:  
38  
22  
الإجابة عن إشکال  
نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ». (1) و إلی أنّ الممکن لا یصحّ أن یکون خالقاً لممکن آخر بالاَصالة و الاِستقلال و من دون الاِستناد إلی خالق واجب أشار بقوله: «أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ و الاََرْضَ بَلْ لا یُوقِنُونَ». (2) إجابة عن إشکال قد استشکل علی القول بانتهاء الممکنات إلی علّة أزلیّة لیست بمعلول، بأنّه یستلزم تخصیص القاعدة العقلیة، فإنّ العقل یحکم بأنّ الشیء لا یتحقّق بلا علّة و الجواب: انّ القاعدة العقلیّة تختص بالموجودات الاِمکانیة الّتی لا تقتضی فی ذاتها وجوداً و لا عدماً، إذ الحاجة إلی العلّة، لیس من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هی من خصائص الموجود الممکن، فإنّه حیث لا یقتضی فی حدِّ ذاته الوجود و لا العدم، لابدَّ له من علّة توجده و یجب انتهاء أمر الاِیجاد إلی ما یکون الوجود عین ذاته و لا یحتاج إلی غیره، لما تقدّم من إقامة البرهان علی امتناع التسلسل، فالاشتباه نشأ من الغفلة عن وجه الحاجة إلی العلّة و هو الاِمکان لا الوجود.  
- - -  
(1) الطور: 35.  
(2) الطور: 36.

3. برهان الحدوث

تعریف الحدوث و أقسامه

برهان الحدوث من البراهین التی یُستدلّ بها علی إثبات وجود خالق الکون، برهان الحدوث و قد استدلّ به إمام الموحّدین علی - علیه السلام - علی وجود اللّه سبحانه و أزلیّته فی مواضع من کلماته و خطبه التوحیدیة، منها قوله - علیه السلام - : «الحمد للّه الّذی لا تدرکه الشواهد و لا تحویه المشاهد و لا تراه النواظر و لا تحجبه السواتر، الدالّ علی قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده». (1) یعنی انّ حدوث العالم یدلّ علی محدِث له و هو اللّه تعالی و إذا کان العالم بوصف کونه حادثاً مخلوقاً له تعالی، فهو قدیم أزلی و إلاّ کان حادثاً و احتاج إلی محدث، هذا خلف تعریف الحدوث و أقسامه الحدوث وصف للوجود باعتبار کونه مسبوقاً بالعدم و هو علی قسمین: الاَوّل: الحدوث الزمانی و هو مسبوقیّة وجود الشیء بالعدم الزمانی کمسبوقیّة الیوم بالعدم فی أمس و مسبوقیة حوادث الیوم بالعدم فی أمس.  
- - -  
(1) نهج البلاغة: الخطبة 185.

العلوم الطبیعیة و حدوث عالم المادة

العلوم الطبیعیة و حدوث عالم المادة  
و الثانی: الحدوث الذّاتی و هو مسبوقیّة وجود الشیء بالعدم فی ذاته، کجمیع الموجودات الممکنة التی لها الوجود بعلّة خارجة من ذاتها و لیس لها فی ماهیتها و حدّ ذاتها إلاّ العدم، هذا حاصل ما ذکروه فی تعریف الحدوث و تقسیمه إلی الزمانی و الذاتی و التفصیل یطلب من محلّه. (1) ثمّ إنّ مرجع الحدوث الذاتی إلی الاِمکان الذاتی، فالاستدلال بالحدوث الذاتی راجع إلی برهان الاِمکان و الوجوب، فلنرکّز البرهان هنا علی الحدوث الزّمانی فنقول: العلوم الطبیعیّة و حدوث الحیاة فی عالم المادّة أثبت العلم بوضوح أنّ هناک انتقالاً حراریّاً مستمرّاً من الاَجسام الحارّة إلی الاَجسام الباردة و لا تتحقّق فی عالم الطبیعة عملیة طبیعیة معاکسةً لذلک و معنی ذلک انّ الکون یتّجه إلی درجة تتساوی فیها جمیع الاَجسام من حیث الحرارة و عند ذلک لن تتحقّق عملیات کیمیائیّة أو طبیعیّة و یستنتج من ذلک: إنّ الحیاة فی عالم المادّة أمر حادث و لها بدایة، إذ لو کانت موجوداً أزلیاً و بلا إبتداء لزم استهلاک طاقات المادّة و انضباب ظاهرة الحیاة المادّیة منذ زمن بعید و إلی ما ذکرنا أشار «فرانک آلن» أُستاذ علم الفیزیاء بقوله: «قانون «ترمودینامیا» أثبت انّ العالم لا یزال یتّجه إلی نقطة تتساوی فیها درجة حرارة جمیع الاَجسام و لا توجد هناک طاقة موَثِّرة لعملیّة الحیاة، فلو لم یکن للعالم بدایة و کان موجوداً من الاَزل لزم أن یقضی للحیاة أجلها منذ أمدٍ بعیدٍ، فالشَّمس المشرقة و النجوم و الاَرض الملیئة من  
- - -  
(1) لاحظ بدایة الحکمة: المرحلة 9، الفصل 3.  
25

تقریر برهان الحدوث

تقریر برهان الحدوث  
الظواهر الحیویّة و عملیاتها أصدق شاهد علی أنّ العالم حدث فی زمان معیَّن، فلیس العالم إلاّمخلوقاً حادثاً». (1) تقریر برهان الحدوث ممّا تقدّم تبیَّنت صغری برهان الحدوث و هی انّ الحیاة فی العالم المادّی حادث، فلیس بذاتی له، (2) و لیُضمَّ إلیها الاَصل البدیهی العقلی و هو انّ کلّ أمر غیر ذاتی معلَّل، کما انّ کلّ حادث لابدّ له من محدث و خالق، فما هو المحدث لحیاة المادة؟ إمّا هی نفسها أو غیرها؟ و لکن الفرض الاَوّل باطل، لاَنّ المفروض انّها کانت قبل حدوث الحیاة لها فاقدة لها و فاقد الشیء یستحیل أن یکون معطیاً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانی، فهناک موجود آخر وراء عالم المادّة هو الموجد للمادّة و محدث الحیاة لها. إلی هنا تمّ دور الحدوث الزمانی فی البرهان و أنتج انّ هناک موجوداً غیر مادّی، محدثاً لهذا العالم المادّی و امّا انّ ذلک المحدث هل هو ممکن أو واجب و حادث أو قدیم، فلابدّ لاِثباته من اللجوء إلی برهان الاِمکان و امتناع الدور و التسلسل المتقدّم بیانها.  
- - -  
(1) اثبات وجود خدا (فارسی) : 21. یحتوی الکتاب علی مقالات من أربعین من المتمهرین فی العلوم المختلفة، جمعها العالم المسیحی «جان کلورمونسما».  
(2) إثبات الحدوث الزمانی للعالم المادّی لا ینحصر فیما ذکر فی المتن من طریق العلم التجریبی، بل هناک طریق أدقّ منه اکتشفها الفیلسوف الاِسلامی العظیم صدر المتألهین (قدّس سرّه) علی ضوء ما أثبته من الحرکة الجوهریة للمادّة، قال فی رسالة الحدوث بعد إثبات الحرکة الجوهریة: «قد علَّمناک و هدیناک طریقاً عرشیاً لم یسبقنا أحد من المشهورین بهذه الصناعة النظریة فی إثبات حدوث العالم الجسمانی بجمیع ما فیه من السّماوات و الاَرضین و ما بینهما حدوثاً زمانیاً تجدّدیاً … » الرسائل: 48 و لشیخنا الاَُستاذ دام ظلّه تحقیق جامع حول مسألة الحرکة الجوهریة و ما یترتب علیها من حدوث عالم المادّة، راجع کتاب «اللّه خالق الکون»  
26

الفصل الثالث: التوحید و مراتبه

اشارة

الفصل الثالث: التوحید و مراتبه  
التوحید و مراتبه  
الفصل الثالث التوحید و مراتبه یحتلّ التوحید المکانة العلیا فی الشرائع السماویة، فکان أوّل کلمة فی تبلیغ الرسل الدعوة إلی التوحید و رفض الثنویة و الشرک، یقول سبحانه: «وَلَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ … ». ( (1) ) و لاَجل ذلک یجب علی الاِلهی الترکیز علی مسألة التوحید أکثر من غیرها و استیفاء الکلام فیه موقوف علی البحث حول أهمِّ مراحل التوحید و هی:  
(1). التوحید فی الذات.  
2. التوحید فی الصفات.  
3. التوحید فی الخالقیة.  
4. التوحید فی الربوبیة.  
5. التوحید فی العبادة و إلیک دراسة المواضیع المتقدّمة:  
(- - -  
(1) ) النحل: 36  
27

1. التوحید فی الذات

اشارة

1. التوحید فی الذات  
1التوحید فی الذات یعنی بالتوحید فی الذات أمران: الاَوّل انّ ذاته سبحانه بسیط لا جزء له و الثانی انّ ذاته تعالی متفرِّد لیس له مثل و لا نظیر و قد یعبَّر عن الاَوّل بأحدیّة الذات و عن الثانی بواحدیّته و قد ورد فی روایات أهل البیت - علیهم السلام - : «انّه تعالی واحد أحدیّ المعنی». (1) البرهان علی بساطة ذاته تعالی اعلم أنّ الترکیب علی أقسام:  
1. الترکیب من الاَجزاء العقلیة فقط.  
2. الترکیب منهما و من الاَجزاء الخارجیة کالمادّة و الصورة و الاَجزاء العنصریة.  
3. الترکیب من الاَجزاء المقداریة کأجزاء الخط و السطح و المدّعی انّ ذاته تعالی بسیط لیس بمرکب من الاَجزاء مطلقاً و الدلیل علی أنّه لیس مرکّباً من الاَجزاء الخارجیة و المقداریة انّه سبحانه منزّه عن الجسم و المادّة کما سیوافیک البحث عنه فی الصفات السلبیة.  
- - -  
(1) التوحید، للشیخ الجلیل الصدوق: الباب 11، الحدیث 9  
28

دلائل وحدانیته

دلالئل وحدانیته  
و البرهان علی عدم کونه مرکباً من الاَجزاء العقلیة هو انّ واجب الوجود بالذات لا ماهیة له و ما لا ماهیة له لیس له أجزاء عقلیة الّتی هی الجنس و الفصل. (1) و الوجه فی انتفاء الماهیة عنه تعالی بهذا المعنی هو انّ الماهیّة من حیث هی هی، مع قطع النظر عن غیرها، متساویة النسبة إلی الوجود و العدم، فکلّ ماهیّة من حیث هی، تکون ممکنة، فما لیس بممکن، لا ماهیّة له و اللّه تعالی بما انّه واجب الوجود بالذات، لا یکون ممکناً بالذات فلا ماهیّة له. دلائل وحدانیته: التعدّد یستلزم الترکیب لو کان هناک واجب وجود آخر لتشارک الواجبان فی کونهما واجبی الوجود، فلابدّ من تمیّز أحدهما عن الآخر بشیء وراء ذلک الاَمر المشترک و ذلک یستلزم ترکب کلّ منهما من شیئین: أحدهما یرجع إلی ما به الاشتراک و الآخر إلی ما به الامتیاز و قد عرفت انّ واجب الوجود بالذات بسیط لیس مرکّباً لا من الاَجزاء العقلیة و لا الخارجیة. صرف الوجود لا یتثنّی و لا یتکرّر قد تبیّن انّ واجب الوجود بالذات لا ماهیّة له، فهو صرف الوجود و لا یخلط وجوده نقص و فقدان و من الواضح انّ کلّ حقیقة من الحقائق إذا  
- - -  
(1) انّ الماهیة تطلق علی معنیین: أحدهما ما یقال فی جواب «ما» الحقیقیة و یعبَّر عنها بالذات و الحقیقة أیضاً و ثانیهما ما یکون به الشیء هو هو بالفعل، أی الهویّة و المراد من نفی الماهیة عنه سبحانه هو المعنی الاَوّل  
29

التوحید الذاتی فی القرآن و الحدیث

التوحید الذاتی فی القرآن و الحدیث  
تجرّدت عن أیّ خلیط و صارت صرف الشیء، لا یمکن أن تثنّی و تعدّد و علی هذا، فإذا کان سبحانه بحکم انّه لا ماهیّة له وجوداً صرفاً، لا یتطرّق إلیه التعدّد، ینتج انّه تعالی واحد لا ثانی له و لا نظیر و هو المطلوب. التوحید الذاتی فی القرآن و الحدیث إنّ القرآن الکریم عندما یصف اللّه تعالی بالوحدانیة، یصفه ب «القهّاریّة» و یقول: «هُوَ اللّهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ». (1) و بهذا المضمون آیات متعدّدة أُخری فی الکتاب المجید و ما ذلک إلاّ لاَنّ الموجود المحدود المتناهی مقهور للحدود و القیود الحاکمة علیه، فإذا کان قاهراً من کلّ الجهات لم تتحکّم فیه الحدود، فاللاّ محدودیة تلازم وصف القاهریة و من هنا یتضح انّ وحدته تعالی لیست وحدة عددیة و لا مفهومیة، قال العلاّمة الطباطبائی (قدّس سرّه) : «إنّ کلاً من الوحدة العددیة کالفرد الواحد من النوع و الوحدة النوعیة کالاِنسان الذی هو نوع واحد فی مقابل الاَنواع الکثیرة، مقهور بالحدّ الذی یمیّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فإذا کان تعالی لا یقهره شیء و هو القاهر فوق کلّشیء، فلیس بمحدود فی شیء، فهو موجود لا یشوبه عدم، وحقّ لا یعرضه باطل، فللّه من کلّ کمال محضه». (2)  
- - -  
(1) الزمر: 4 (2) المیزان: 6|88 9 8 بتلخیص.  
30  
ثمّ إنّ إمام الموحّدین علیّاً - علیه السلام - عندما سئل عن وحدانیّته تعالی، ذکر للوحدة أربعة معان، اثنان منها لا یلیقان بساحته تعالی و اثنان منها ثابتان له. أمّا اللّذان لا یلیقان بساحته تعالی، فهما: الوحدة العددیة و الوحدة المفهومیة حیث قال: «فأمّا اللّذان لا یجوزان علیه، فقول القائل واحد یقصد به باب الاَعداد، فهذا مالا یجوز، لاَنّ ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاَعداد، أما تری انّه کفر من قال إنّه ثالث ثلاثة و قول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس، فهذا ما لا یجوز لاَنّه تشبیه و جلّ ربُّنا و تعالی عن ذلک» و أمّا اللذان ثابتان له تعالی، فهما: بساطة ذاته و عدم المثل و النظیر له، حیث قال: «و أما الوجهان اللّذان یثبتان فیه، فقول القائل: هو واحد لیس له فی الاَشیاء شبه … و انّه عز و جل أحدیّ المعنی … لا ینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم … ». (1) ثمّ إنّ فی سورة التوحید أُشیر إلی هذین المعنیین، فإلی المعنی الاَوّل، أُشیر بقوله تعالی: «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» و إلی المعنی الثانی بقوله تعالی: «وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ».  
- - -  
(1) التوحید للصدوق: الباب 3، الحدیث 3.

نظریّة التثلیث و نقدها

نظریّة التثلیث و نقدها  
نظریّة التثلیث عند النصاری إنّ کلمات المسیحیین فی کتبهم الکلامیّة تحکی عن أنّ الاعتقاد بالتثلیث من المسائل الاَساسیة التی تبنی علیها عقیدتهم و لا مناص لاَیِّ مسیحی من الاعتقاد به و فی عین الوقت یعتبرون أنفسهم موحّدین غیر مشرکین و انّ الاِله فی عین کونه واحداً ثلاثة و مع کونه ثلاثة واحد أیضاً و أقصی ما عندهم فی تفسیر الجمع بین هذین النقیضین هو انّ عقیدة التثلیث عقیدة تعبّدیّة محضة و لا سبیل إلی نفیها و إثباتها إلاّ الوحی، فإنّها فوق التجربیات الحسیّة و الاِدراکات العقلیّة المحدودة للاِنسان نقد هذه النظریة و یلاحظ علیه أوّلاً: أنّ استناد هذه النظریة إلی الوحی من طریق الاَناجیل مردود، لاَنّها لیست کتباً سماویة، بل تدلّ طریقة کتابتها علی أنّها أُلّفت بعد رفع المسیح إلی اللّه سبحانه أو بعد صلبه علی زعم المسیحیین و الشاهد انّه وردت فی آخر الاَناجیل الاَربعة کیفیة صلبه و دفنه ثمّ عروجه إلی السماء. أضف إلی ذلک انّ عقیدة التثلیث بالتفسیر المتقدّم مشتملة علی التناقض الصریح، إذ من جانب یعرّفون کلّ واحد من الآلهة الثلاثة بأنّه متشخّص و متمیّز عن البقیة و فی الوقت نفسه یعتبرون الجمیع واحداً حقیقة لا مجازاً، أفیمکن الاعتقاد بشیء یضادّ بداهة العقل، ثمّ إسناده إلی ساحة الوحی الاِلهی؟! و ثانیاً:  
نسأل ما هو مقصودکم من الاَقانیم و الآلهة الثلاثة الّتی تتشکّل منها الطبیعة الاِلهیة الواحدة، فإنّ لها صورتین لا تناسب واحدة منهما ساحته سبحانه:  
32  
1. أن یکون لکلّ واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر بحیث یظهر کلّ واحد منها فی تشخّص و وجود خاص و یکون لکلّ واحد من هذه الاَقانیم أصل مستقل و شخصیة خاصة ممیزة عمّا سواها. لکن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الاِله الواجب بذاته و قد وافتک أدلّة وحدانیته تعالی.  
2. أن تکون الاَقانیم الثلاثة موجودة به وجود واحد، فیکون الاِله هو المرکّب من هذه الاَُمور الثلاثة و هذا هو القول بترکّب ذات الواجب و قد عرفت بساطة ذاته تعالی (1) تسرّب خرافة التثلیث إلی النصرانیة إنّ التاریخ البشری یرینا انّه طالما عمد بعض أتباع الاَنبیاء بعد وفاة الاَنبیاء أو خلال غیابهم إلی الشرک و الوثنیة، تحت تأثیر المضلّین، إنّ عبادة 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 تسرُّب خرافة التثلیث إلی العقیدة النصرانیة بعد ذهاب السید المسیح (علیه السّلام) و غیابه عن أتباعه. إنّالقرآن الکریم یصرّح بأنّ التثلیث دخل النصرانیة بعد رفع المسیح، من العقائد الخرافیة السابقة علیها، حیث یقول تعالی:  
- - -  
(1) فإن قلت: إنّهاهنا تفسیراً آخر للتثلیث و هو انّ الحقیقة الواحدة الاِلهیة تتجلّی فی أقانیم ثلاثة. قلت: تجلّی تلک الحقیقة فیها لا یخلو عن وجهین: الاَوّل، أن تصیر بذلک ثلاث ذوات کلّ منها واجدة لکمال الحقیقة الاِلهیة و هذا ینافی التوحید الذاتی و الثانی أن تکون الذات الواجدة لکمال الاَُلوهیة واحدة و لها تجلّیات صفاتیة و أفعالیة و منها المسیح و روح القدس و هذا و إن کان صحیحاً إلاّ أنّه لیس من التثلیث الذی یتبنّاه المسیحیون فی شیء.  
33  
«وَقالَتِ النَّصاری المَسِیحُ ابْنُ اللّهِ ذلِکَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ یُضاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللّهُ أَنّی یُوَْفَکُونَ». (1) لقد أثبتت الاَبحاث التاریخیة أنّ هذا التثلیث کان فی الدیانة البرهمانیة و الهندوکیّة قبل میلاد السیّد المسیح بمئات السنین، فقد تجلّی الربّ الاَزلی الاَبدی لدیهم فی ثلاثة مظاهر و آلهة:  
1. براهما (الخالق).  
2. فیشنوا (الواقی).  
3. سیفا (الهادم) و بذلک یظهر قوّة ما ذکره الفیلسوف الفرنسی «غستاف لوبون» قال: «لقد واصلت المسیحیة تطوّرها فی القرون الخمسة الاَُولی من حیاتها، مع أخذ ما تیسّر من المفاهیم الفلسفیة و الدینیة الیونانیة و الشرقیة و هکذا أصبحت خلیطاً من المعتقدات المصریة و الاِیرانیة التی انتشرت فی المناطق الاَُوروبیة حوالی القرن الاَوّل المیلادی فاعتنق الناس تثلیثاً جدیداً مکوّناً من الاَب و الابن و روح القدس، مکان التثلیث القدیم المکوّن من [نروبی تر] و [وزنون] و [نرو] ». (2)  
- - -  
(1) التوبة: 30.  
(2) قصّة الحضارة، ویل دورانت (معاصر).

2. التوحید فی الصفات

2. التوحید فی الصفات  
2التوحید فی الصفات اختلف الاِلهیون فی کیفیة إجراء صفات اللّه الذاتیة علیه سبحانه علی قولین: الاَوّل: عینیة الصفات مع الذات و هذا ما تبنّاه أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - و اختاره الحکماء الاِلهیون و علیه جمهور المتکلّمین من الاِمامیّة و المعتزلة و غیرهما و الثانی: زیادتها علی الذات و هو مختار المشبِّهة من أصحاب الصفات و الاَشاعرة، قال الشیخ المفید فی هذا المجال: «إنّ اللّه عز و جل اسمه حیّ لنفسه لا بحیاة و انّه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنی کما ذهب إلیه المشبِّهة من أصحاب الصفات … و هذا مذهب الاِمامیة کافّة و المعتزلة إلاّ من سمّیناه (1) و أکثر المرجئة و جمهور الزیدیة و جماعة من أصحاب الحدیث و المکِّمة». (2) قوله: «لا بحیاة» یعنی حیاة زائدة علی الذات و قوله: «لا بمعنی» أی صفة زائدة کالعلم و القدرة. إذا عرفت ذلک فاعلم:  
انّ الصحیح هو القول بالعینیّة، فإنّ القول  
- - -  
(1) المراد أبو هاشم الجبّائی.  
(2) أوائل المقالات: 56  
35  
بالزیادة یستلزم افتقاره سبحانه فی العلم بالاَشیاء و خلقه إیّاها إلی أُمور خارجة عن ذاته، فهو یعلم بعلم هو سوی ذاته و یخلق بقدرة هی خارجة عن حقیقته و هکذا و الواجب بالذات منزّه عن الاحتیاج إلی غیر ذاته و الاَشاعرة و إن کانوا قائلین بأزلیّة الصفات مع زیادتها علی الذات، لکنّ الاَزلیة لا ترفع الفقر و الحاجة عنه، لاَنّ الملازمة غیر العینیة، قال الاِمام علی - علیه السلام - : «وکمال الاِخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کلّ صفة انّها غیر الموصوف و شهادة کلّ موصوف انّه غیر الصفة، فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثنّاه و من ثنّاه فقد جزّأه و من جزّأه فقد جهله». (1) و قال الاِمام الصادق - علیه السلام - : «لم یزل 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». (2) فإن قلت: لا شکّ انّ للّه تعالی صفات و أسماء مختلفة أُنهیت فی الحدیث النبوی المعروف إلی تسع و تسعین، فکیف یجتمع ذلک مع القول بالعینیّة و وحدة الذات و الصفات؟ قلت: کثرة الاَسماء و الصفات راجعة إلی عالم المفهوم، مع أنّ العینیة ناظرة إلی مقام الواقع العینی و لا یمتنع کون الشیء علی درجة من الکمال یکون فیها کلّه علماً و قدرة و حیاة و مع ذلک فینتزع منه باعتبارات مختلفة صفات متعدّدة متکثّرة و هذا کما انّ الاِنسان الخارجی مثلاً بتمام وجوده  
- - -  
(1) نهج البلاغة: الخطبة الاَُولی.  
(2) التوحید للصدوق: الباب 11، الحدیث 1  
36  
مخلوق للّه سبحانه و معلوم له و مقدور له، من دون أن یخصّ جزء منه بکونه معلوماً و جزء آخر بکونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل کلّه معلوم و کلّه مخلوق و کلّه مقدور. ثمّ إنّ الشیخ الاَشعری استدلّ علی نظریة الزیادة بوجهین: الاَوّل: انّه یستحیل أن یکون العلم عالماً، أو العالم علماً و من المعلوم انّ اللّه عالم و من قال: إنّ علمه نفس ذاته لا یصحّ له أن یقول إنّه عالم، فتعیّن أن یکون عالماً بعلم یستحیل أن یکون هو نفسه. (1) یلاحظ علیه: أنّ الحکم باستحالة اتحاد العلم و العالم و عینیتهما مأخوذ عمّا نعرفه فی الاِنسان و نحوه من الموجودات الممکنة فی ذاتها و لا شکّ فی مغایرة الذات و الصفة فی هذا المجال و لکن لا یصحّ تسرّیته إلی الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان علی العینیة هنا، فلا استحالة فی کون العلم عالماً و بالعکس. الثانی: لو کان علمه سبحانه عین ذاته لصحّ أن نقول: یا علم اللّه اغفر لی و ارحمنی. (2) یلاحظ علیه: أنّ الاِضافة فی قولنا: «یا علم اللّه» بیانیّة لا غیر، فیصیر المعنی یا علماً هو اللّه و من المعلوم جواز ذلک عقلاً و شرعاً، کما یقال: یا عدل و یا حکمة و یراد منه الواجب عزّ اسمه و هناک أدلّة أُخری للاَشاعرة علی إثبات نظریّتهم و الکلّمخدوشة کما اعترف بذلک صاحب المواقف. (3) ثمّ إنّ المشهور انّ المعتزلة نافون للصفات مطلقاً و قائلون بنیابة  
- - -  
(1) اللمع: 30، باختصار.  
(2) الاَبانة: 108.  
(3) راجع شرح المواقف: 8|4547  
37  
الذات عن الصفات و لکنه لا أصل له، فالمنفی عندهم هو الصفات الزائدة الاَزلیة، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعینیة کالاِمامیة و یدل علی ذلک کلام الشیخ المفید الآنف الذکر، نعم یظهر القول بالنیابة من عبّاد بن سلیمان و أبی علی الجبائی. (1)  
- - -  
(1) للوقوف علی آرائهم فی هذا المجال راجع الملل و النحل لشیخنا الاَُستاذ السبحانی دام ظلّه: 3|271 279.

3. التوحید فی الخالقیة

اشارة

3. التوحید فی الخالقیة  
3التوحید فی الخالقیة دلّت البراهین العقلیّة علی أنّه لیس فی الکون خالق أصیل إلاّ اللّه سبحانه و أنّ الموجودات الاِمکانیة مخلوقة للّه تعالی و ما یتبعها من الاَفعال و الآثار، حتی الاِنسان و ما یصدر منه، مستندة إلیه سبحانه بلا مجاز و شائبة عنایة، غایة الاَمر أنّ ما فی الکون مخلوق له إمّا بالمباشرة 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 قائمة باللّه سبحانه، فهکذا فعله و هذا ما یعبّر عنه بالتوحید فی الخالقیة و من عرف الممکن حقّ المعرفة و انّه الفقیر الفاقد لکلّ شیء فی حدّ ذاته، یعد المسألة بدیهیّة. هذا ما لدی العقل و أمّا النقل فقد تضافرت النصوص القرآنیة علی أنّ اللّه سبحانه هو الخالق و لا خالق سواه و إلیک نماذج من الآیات الواردة فی هذا المجال: «قُلِ اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ و هو الْواحِدُ القَهّارُ». (1) «اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ و هو عَلی کُلِّ شَیْءٍ وَکِیلٌ». (2)  
- - -  
(1) الرعد:  
16.  
(2) الزمر: 62  
39  
موقف القرآن الکریم تجاه قانون العلیة  
«ذلِکُمُ اللّهُ رَبُّکُمْ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ». (1) «أَنّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ و لم تَکُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ». (2) «یا أَیُّهَا النّاسُ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَیْکُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللّه». (3) إلی غیر ذلک من الآیات القرآنیة الدالّة علی ذلک. موقف القرآن الکریم تجاه قانون العلّیة إنّالامعان فی الآیات الکریمة 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 الخارجیة و الاَشیاء الواقعة فی دار المادّة، 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 الواردة 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 الواردة فی هذا المجال:  
1. «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمراتِ رِزْقاً لَکُمْ». (4) فقد صرّح فی هذه الآیة بتأثیر الماء فی تکوّن الثمرات و النباتات، فإنّ الباء فی قوله: «بِهِ» بمعنی السببیة و نظیرها الآیة: 27 من سورة  
- - -  
(1) الموَمن: 62.  
(2) الاَنعام:  
101.  
(3) فاطر: 3.  
(4) البقرة: 22  
40  
السجدة و الآیة: 4 من سورة الرعد و غیرها من الآیات.  
2. «اللّهُ الّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثِیرُ سَحاباً فَیَبْسُطُهُ فِی السَّماءِ کَیْفَ یَشاءُ». (1) فقوله سبحانه: «فَتُثِیرُ سَحاباً» صریح فی أنّ الریاح تحرّک السحاب و تسوقها من جانب إلی جانب، فالریاح أسباب و علل تکوینیة لحرکة السحاب و بسطها فی السماء.  
3. «وَتَرَی الاََرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهِیْجٍ». (2) فالآیة تصرّح بتأثیر الماء فی اهتزاز الاَرض و ربوتها، ثمّ تصرّح بإنبات الاَرض من کلّ زوج بهیج.  
4. «مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فی سَبِیلِ اللّهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ». (3) فالآیة تسند إنبات السنابل السبع إلی الحبَّة. ثمّ إنّ هناک أفعالاً أسندها القرآن إلی الاِنسان لا تقوم إلاّ به و لا یصحّ إسنادها إلی اللّه سبحانه بحدودها و بلا واسطة کأکله و شربه و مشیه و قعوده و نکاحه و نموّه و فهمه و شعوره و سروره و صلاته و صیامه، فهذه أفعال قائمة بالاِنسان مستندة إلیه، فهو الّذی یأکل و یشرب و ینمو و یفهم. فالقرآن یعدّ الاِنسان فاعلاً لهذه الاَفعال و علّة لها.  
- - -  
(1) الروم:  
48.  
(2) الحج: 5.  
(3) البقرة: 261.  
41

التفسیر الصحیح للتوحید فی الخالقیة؟

التفسیر الصحیح للتوحید فی الخالقیة؟  
کما انّ فی القرآن آیات مشتملة علی الاَوامر و النواهی الاِلهیّة و تدلّ علی مجازاته علی تلک الاَوامر و النواهی، فلو لم یکن للاِنسان دور فی ذلک المجال و تأثیر فی الطاعة و العصیان فما هی الغایة من الاَمر و النهی و ما معنی الجزاء و العقوبة؟ التفسیر الصحیح للتوحید فی الخالقیة إنّ المقصود من حصر الخالقیة باللّه تعالی هو الخالقیة علی سبیل الاستقلال و بالذات و أمّا الخالقیة المأذونة من جانبه تعالی فهی لا تنافی التوحید فی الخالقیة. کما انّ المراد من السببیة الاِمکانیة (أعمّ من الطبیعیّة و غیرها) لیست فی عرض السببیة الاِلهیة، بل المقصود انّ هناک نظاماً ثابتاً فی عالم الکون تجری علیه الآثار الطبیعیة و الاَفعال البشریة، 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 السببیّة للنّار کما أعطی لها الوجود، فهی توَثّر بإذن و تقدیر منه سبحانه، هذا هو قانون العلّیة العامّ الجاری فی النظام الکونی الّذی یوَیّده الحسّ و التجربة و تبتنی علیه حیاة الاِنسان فی ناحیة العلم و العمل و بهذا البیان یرتفع التنافی البدئی بین طائفتین من الآیات القرآنیة، الطائفة الدالّة علی حصر الخالقیة باللّه تعالی و الطائفة الدالّة علی صحّة قانون العلّیة و المعلولیة و استناد الآثار إلی مبادئها الغریبة و الشاهد علی صحّة هذا الجمع، لفیف من الآیات و هی التی تسند الآثار إلی أسباب کونیة خاصّة و فی عین الوقت تسندها إلی اللّه سبحانه و کذلک تسند بعض  
42  
الاَفعال إلی الاِنسان أو غیره من ذوی العلم و الشعور و فی الوقت نفسه تسند نفس تلک الاَفعال إلی مشیَّته سبحانه و إلیک فیما یلی نماذج من هذه الطائفة:  
1. انّ القرآن الکریم أسند حرکة السحاب إلی الریاح و قال: «اللّهُ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثِیرُ سَحاباً». (1) کما أسندها إلی اللّه تعالی و قال: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ یُزْجِیْ سَحاباً ثُمَّ یُوََلِّفُ بَیْنَهُ ثُمَّ یَجْعَلُه رُکاماً». (2)  
2. القرآن یسند الاِنبات تارة إلی الحبّة و یقول: «أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ». (3) و قال: «وَأَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهیجٍ». (4) و اخری إلی اللّه تعالی و یقول: «وَأَنْزَلَ لَکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَةٍ». (5)  
3. انّه تعالی نسب توفّی الموتی إلی الملائکة تارة و إلی نفسه أُخری فقال: «حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَکُمُ الْمَوتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا». (6) و قال:  
- - -  
(1) الروم:  
48.  
(2) النور: 43.  
(3) البقرة: 261.  
(4) الحج: 5.  
(5) النمل: 60.  
(6) الاَنعام:  
61.  
43  
«اللّهُ یَتَوَفَّی الاََنْفُسَ حِینَ مَوْتِها». (1)  
4. انّ الذکر الحکیم یصفه سبحانه بأنّه الکاتب لاَعمال عباده و یقول: «وَاللّهُ یَکْتُبُ ما یُبَیِّتُونَ». (2) و لکن فی الوقت نفسه ینسب الکتابة إلی رسله و یقول: «بَلی وَ رُسُلُنا لَدَیْهِمْ یَکْتُبُونَ» (3)  
5. لا شکّ انّ التدبیر کالخلقة منحصر فی اللّه تعالی و القرآن یأخذ من المشرکین الاعتراف بذلک و یقول: «وَمَنْ یُدَبِّرُ الاََمْرَ فَسَیَقُولُونَ اللّهُ». (4) و مع ذلک یصرّح بمدبّریّة غیر اللّه سبحانه حیث یقول: «فَالمُدَبِّراتِ أَمْراً». (5)  
6. إنّ القرآن یشیر إلی کلتا النسبتین (أی نسبة الفعل إلی اللّه سبحانه و إلی الاِنسان) فی جملة و یقول: «وَما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ و لکن اللّهَ رَمی». (6) فهو یصف النبی الاَعظم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بالرمی و ینسبه إلیه حقیقة و یقول: «إِذْ رَمَیْتَ» و مع ذلک یسلبه عنه ویری أنّه سبحانه الرامی الحقیقی. (1) الزمر: 42.  
(2) النساء: 81.  
(3) الزخرف: 80.  
(4) یونس: 31.  
(5) النازعات: 5.  
(6) الاَنفال: 17  
44

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 بالاَصالة و بالذات و علی وجه الاستقلال منحصرة فیه سبحانه و غیره من الاَسباب الکونیّة و الفواعل الشاعرة إنّما تکون موَثرات و فواعل بإذنه تعالی و مشیَّته و لیست سببیّتها و فاعلیتها فی عرض فاعلیته تعالی، بل فی طولها. الاِجابة عن شبهات قدعرفت أنّ خالقیّته تعالی عامّة لجمیع الاَشیاء و الحوادث و کل ما فی صفحة الوجود یستند إلیه سبحانه و عندئذٍ تطرح إشکالات أو شبهات یجب علی المتکلّم الاِجابة عنها و هی: ألف. شبهة الثنویّة فی خلق الشرور. ب. شبهة استناد القبائح إلی اللّه تعالی. ج. شبهة الجبر فی الاَفعال الاِرادیة. ألف. الثنویة و شبهة الشرور نسب إلی الثنویة القول بتعدّد الخالق و استدلّوا علیه بما یشاهد فی عالم المادّة 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 ظاهرة لیست لها صلة وثیقة بحیاة الاِنسان، أو لا توَدّی صلته بها إلی اختلال فی حیاته فلا تتصف بالشرّ و البلاء، إنّما تتّصف  
45  
بصفة الشرّیّة إذا أوجبت نحو اختلال فی حیاة الاِنسان بحیث یوجب هلاکة نفسه أو ما یتعلّق به أو یتضرّر به بوجه و من المعلوم أنّ هذه النسبة و الاِضافة متأخّرة عن وجود ذلک الموجود أو تلک الحادثة، فلو تحقّقت الظاهرة و قطع النظر عن المقایسة و الاِضافة لا یتّصف إلاّ بالخیر، بمعنی أنّ وجود کلّ شیء یلائم ذاته و إنّما یأتی حدیث الشرّ إذا کانت هناک مقایسة 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 مقایسة أحد الظاهرتین مع الاَُخری 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 المقایسة قسمان: أحدهما مقایسته إلی علّته، فإنّ کلّ معلول ملائم لعلّته المقتضیة إیّاه و ثانیهما مقایسته إلی ما فی عرضه ممّا ینتفع به و فی هذه المقایسة الثانیة یقتحم شرٌّ مّا فی بعض الاَشیاء الکائنة الفاسدة فی أوقات قلیلة». (1) الشر عدمی هناک تحلیل آخر للشبهة 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 حیاة البدن الناشیَ عن قطع  
- - -  
(1) الحکیم السبزواری (م1289ه) : شرح المنظومة: المقصد 3، الفریدة 1، غرر فی دفع شبهة الثنویة  
46  
علاقة النفس عن البدن و ما یسمّی بالشر عند وقوع المرض لیس إلاّ الاختلال الواقع فی أجهزة البدن و زوال ما کان موجوداً له عند الصحّة من التعادل الطبیعی فی الاَعضاء و الاَجهزة البدنیة و کذلک سائر الحوادث التی تتّصف بالبلیّة و الشرّیّة و من المعلوم أنّ الذی یحتاج إلی الفاعل المفیض هو الوجود و أمّا العدم فلیس له حظ من الواقعیّة حتی یحتاج إلی المبدأ الجاعل و إلی هذا أشار الحکیم السبزواری فی منظومة حکمته: و الشّرّ أعدام فکم قد ضلّ من \* یقول بالیزدان ثمّ الاَهرمن (1) و قال العلاّمة الطباطبائی: إنّ الشرور إنّما تتحقّق فی الاَُمور المادیّة و تستند إلی قصور الاِستعدادات علی اختلاف مراتبها، لا إلی إفاضة مبدأ الوجود، فانّ علّة العدم عدم، کما انّ علّة الوجود وجود. فالّذی تعلّقت به کلمة الاِیجاد و الاِرادة الاِلهیّة و شمله القضاء بالذات فی الاَُمور التی یقارنها شیء من الشرّ إنّما هو القدر الذّی 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 الاِفاضة بالعرض لمکان نوع من الاتحاد بینه و بین الوجود الّذی یقارنه. (2)  
- - -  
(1) المصدر نفسه.  
(2) المیزان: 13|187 188 بتصرف قلیل  
47  
الف. الثنویة و شبهة الشرور ب. التوحید فی الخالقیة و قبائح الأفعال  
ب. التوحید فی الخالقیة و قبائح الاَفعال ربّما یقال الالتزام بعمومیة خالقیته تعالی لکلّ شیء یستلزم إسناد قبائح الاَفعال إلیه تعالی و هذا ینافی تنزُّهه سبحانه من کلّ قبح و شین و الجواب أنّ للاَفعال جهتین، جهة الثبوت و الوجود، وجهة استنادها إلی فواعلها بالمباشرة، فعنوان الطّاعة و المعصیة ینتزع من الجهة الثانیة و ما یستند إلی اللّه تعالی هی الجهة الاَُولی و الاَفعال بهذا اللحاظ متّصفة بالحسن و الجمال، أی الحسن التکوینی و بعبارة أُخری: عنوان الحسن و القبح المنطبق علی الاَفعال الصادرة عن فاعل شاعر مختار، هو الذی یدرکه العقل العملی بلحاظ مطابقة الاَفعال لاَحکام العقل و الشرع و عدمها و هذا الحسن و القبح یرجع إلی الفاعل المباشر للفعل. نعم أصل وجود الفعل مع قطع النظر عن مقایسته إلی حکم العقل أو الشرع 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». (1) و قال: «اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ». (2) فکلّ شیء کما انّه مخلوق، حسن، فالخلقة و الحسن متصاحبان لا ینفکّ أحدهما عن الآخر أصلاً و أمّا الاِجابة عن شبهة الجبر علی القول بعموم الخالقیة فسیوافیک بیانها فی الفصل المختصّ بذلک.  
- - -  
(1) السجدة: 7.  
(2) الزمر: 62

4. التوحید فی الربوبیّة

اشارة

یستفاد من الکتاب العزیز انّ التوحید فی الخالقیة کان موضع الوفاق عند الوثنیّین قال سبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ و الاََرْضَ لَیَقُولُنَّ اللّهُ». (1) و مثله فی سورة الزمر الآیة  
38 و قال سبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ اللّهُ فَأَنّی یُوَْفَکُونَ». (2) و أمّا مسألة التوحید فی التدبیر فلم تکن أمراً مسلّماً عندهم، بل الشرک فی التدبیر کان شائعاً بین الوثنیین، کما انّ عبدة الکواکب و النجوم فی عصر بطل التوحید «إبراهیم» کانوا من المشرکین فی أمر التدبیر، حیث کانوا یعتقدون بأنّ الاَجرام العلویة هی المتصرّفة فی النظام السفلی من العالم و انّ أمر تدبیر الکون و منه الاِنسان، فوّض إلیها فهی أرباب لهذا العالم و مدبّرات له لا خالقات له و لاَجل ذلک نجد انّ إبراهیم یردّ علیهم بإبطال ربوبیتها عن طریق الاِشارة إلی أُفولها و غروبها، یقول سبحانه حاکیاً عنه:  
- - -  
(1) لقمان: 25.  
(2) الزخرف: 87  
49

ماهی حقیقة الربوبیة و التدبیر؟

ماهی حقیقة الربوبیة و التدبیر؟  
«فَلَمّا جَنَّ عَلَیْهِ الَّیْلُ رَءَا کَوْکَباً قالَهذا رَبِّی فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلِینَ\* فَلَمّا رَءَا الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّی فَلَمّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ یَهْدِنی رَبِّی لاََکُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّآلّینَ\* فَلَمّا رَءَا الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّی هذا أَکْبَرُ فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ یَا قَوْمِ إِنِّی بَرِیءٌ مِمّا تُشْرِکُونَ». (1) تری أنّه - علیه السلام - استعمل کلمة الربّ فی إحتجاجه مع المشرکین و لم یستعمل کلمة الخالق، للفرق الواضح بین التوحیدین و عدم إنکارهم التوحید فی الاَوّل و إصرارهم علی الشرک فی الثانی. (2) ما هی حقیقة الربوبیة و التدبیر؟ لفظة الربّ فی لغة العرب بمعنی المتصرّف و المدبّر و المتحمّل أمر تربیة الشیء و حقیقة التدبیر جعل شیء عقیب آخر و تنظیم الاَشیاء و تنسیقها بحیث یتحقق بذلک مطلوب کلّ منهما و تحصل له غایته المطلوبة له و علی هذا فحقیقة تدبیره سبحانه لیست إلاّ 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». (3)  
- - -  
(1) الاَنعام:  
76 78.  
(2) و المشرکون فی عصر الرسالة و إن کانوا معترفین بربوبیته تعالی بالنسبة إلی التدبیر الکلّی لنظام العالم، کما یستفاد من الآیة 31 من سورة یونس و نحوها، لکنّهم کانوا معتقدین بربوبیة ما یعبدونه من الآلهة کما یدلّ علیه بعض الآیات القرآنیة، کالآیة 74 من سورة یس و الآیة 81 من سورة مریم.  
(3) طه: 50

ما هو المراد من التوحید فی الربوبیة؟

ما هو المراد من التوحید فی الربوبیة؟  
ما هو المراد من التوحید فی الربوبیّة؟ التوحید فی الربوبیّة هو الاعتقاد بأنّ تدبیر الحیاة 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 الربوبیة و هو تصور انّ هناک مخلوقات للّه سبحانه لکن فوّض إلیها أمر تدبیر الکون و مصیر الاِنسان فی حیاته تکویناً و تشریعاً و هاهنا نکتة یجب التنبیه علیها و هی انّ الوثنیّة لم تکن معتقدة بربوبیّة الاَصنام الحجریّة و الخشبیة و نحوها بل کانوا یعتقدون بکونها أصناماً للآلهة المدبِّرة لهذا الکون و لمّا لم تکن هذه الآلهة المزعومة فی متناول أیدیهم و کانت عبادة الموجود البعید عن متناول الحسّ صعبة التصور عمدوا إلی تجسیم تلک الآلهة و تصویرها فی أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا یعبدونها عوضاً عن عبادة أصحابها الحقیقیة و هی الآلهة المزعومة. دلائل التوحید فی الربوبیّة  
1. التدبیر لا ینفکّ عن الخلق إنّ النکتة الاَساسیة فی خطأ المشرکین تتمثّل فی أنّهم قاسوا تدبیر عالم الکون بتدبیر أُمور عائلة أو موَسَّسة و تصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان فی الغایة، فإنّ تدبیر الکون فی الحقیقة إدامة الخلق و الاِیجاد  
51  
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 الاَزمنة و الاَمکنة و علی هذا، فتدبیر الکون لا ینفکّ عن خلقته و إیجاده بل الخلق تدبیر باعتبار و التدبیر خلق باعتبار آخر. فتدبیر الوردة مثلاً لیس إلاّ تکوّنها من المواد السُّکریة فی الاَرض ثمّ تولیدها الاوکسجین فی الهواء إلی غیر ذلک من عشرات الاَعمال الفیزیائیة و الکیمیائیة فی ذاتها و لیست کلّمنها إلاّ شعبة من الخلق و مثلها الجنین مذ تکوّنه فی رحم الاَُمّ، فلا یزال یخضع لعملیّات التفاعل و النمو حتی یخرج من بطنها و لیست هذه التفاعلات إلاّ شعبة من عملیّة الخلق و فرع منه و لاَجل وجود الصلة الشدیدة بین التدبیر و الخلق نری أنّه سبحانه بعدما یذکر مسألة خلق السماوات و الاَرض یطرح مسألة 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 لاََِجَلٍ مُسَمًّی یُدَبِّرُ الاََمْرَ یُفَصِّلُ الآیاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِرَبِّکُمْ تُوقِنُونَ». (1) و من هذا الطریق یوقفنا القرآن الکریم علی حقیقة التدبیر الذی هو نوع من الخلق و قد عرفت أنّ لا خالق إلاّ اللّه تعالی.  
2. إنسجام النظام و اتصال التدبیر إنّ مطالعة کلّ صفحة من الکتاب التکوینی العظیم یقودنا إلی وجود  
- - -  
(1) الرعد:  
2  
52  
نظام موحَّد و ارتباط وثیق بین أجزائه و من المعلوم انّ وحدة النظام و انسجامه و تلائمه لا تتحقّق إلاّ إذا کان الکون بأجمعه تحت نظر حاکم و مدبِّر واحد و لو خضع الکون لاِرادة مدبِّرین لما کان من اتصال التدبیر و انسجام أجزاء الکون أیّ أثر، لاَنّ تعدّد المدبّر و المنظِّم بحکم اختلافهما فی الذات أو فی الصفات و المشخِّصات یستلزم بالضرورة الاختلاف فی التدبیر و الاِرادة و ذلک ینافی الانسجام و التلائم فی أجزاء الکون. فوحدة النظام و انسجامه و تلاصقه و تلائمه کاشف عن وحدة التدبیر و المدبّر و إلی هذا یشیر قوله سبحانه: «لَوْ کانَفِیهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتا». (1) و هذا الاستدلال بعینه موجود فی الاَحادیث المرویة عن أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - یقول الاِمام الصادق - علیه السلام - : «دلّ صحّة الاَمر و التدبیر و ائتلاف الاَمر علی أنّ المدبّر واحد». (2) 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 آلِهَةٌ إِلاّ اللّهُ لَفَسَدتا» ». (3) ثمّ إنّ المراد من حصر الربوبیّة و التدبیر باللّه سبحانه، هی الربوبیّة  
- - -  
(1) الاَنبیاء: 22.  
(2) توحید الصدوق: الباب 36، الحدیث 1.  
(3) المصدر السابق: الحدیث 2

شؤون التوحید فی الربوبیة

شؤون التوحید فی الربوبیة  
علی وجه الاستقلال و بالذات و ذلک لا ینافی وجود مدبرات فی الکون مسخرات للّه تعالی، قال سبحانه: «فَالْمُدبِّراتِ أَمْراً». (1) و قال سبحانه: «وَهُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ یُرْسِلُ عَلَیْکُمْ حَفَظَةً». (2) فالاعتراف بمثل هذه المدبّرات لا یمنع من انحصار التدبیر الاستقلالی فی اللّه سبحانه. شوَون التوحید فی الربوبیة إنّ للتوحید فی الربوبیة نطاقاً واسعاً شاملاً لجمیع المظاهر الکونیة و الحقائق الوجودیة فلا مدبِّر فی صفحة الوجود، بالذات و علی وجه الاستقلال، سوی اللّه تعالی فهو ربّ العالمین لا ربّ سواه. فهذا إبراهیم بطل التوحید یصف التوحید فی الربوبیة بقوله: «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِی إِلاّ رَبَّ الْعالَمِینَ\* الَّذِی خَلَقَنِی فَهُوَ یَهْدِینِ\* و الَّذِی هُوَ یُطْعِمُنِی وَ یَسْقِینِ\* و إذا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِینِ\*وَالّذی یُمِیتُنی ثُمَّ یُحْیِینِ\* و الَّذِی أَطْمَعُ أَنْ یَغْفِرَ لِی خَطِیئَتِی یَوْمَ الدِّیْنِ\* رَبِّ هَبْلِی حُکْماً و أَلْحِقْنِی بِالصّالِحینَ». (3)  
- - -  
(1) النازعات: 5.  
(2) الاَنعام:  
61.  
(3) الشعراء: 7783  
54  
و ینبغی فی ختام هذا البحث أن نشیر إلی ثلاثة أقسام لها أهمیّة خاصّة فی حیاة الاِنسان الاِجتماعیة و هی تتفرّع علی التوحید فی الخالقیة و الربوبیّة و هی:  
1. التوحید فی الحاکمیة 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 ولایة له بالنسبة إلی المسلّط علیه و لو لا ذلک لعدّ التصرّف عدوانیاً، هذا من جانب و من جانب آخر الولایة علی الغیر متفرّع علی کون الوالی مالکاً للمولّی علیه أو مدبّر أُموره فی الحیاة و بما انّ لا مالکیة لاَحد علی غیره إلاّ للّه تعالی و لا مدبِّر سواه، فانّه الخالق الموجد للجمیع و المدبِّر للکون بأجمعه، فلا ولایة لاَحد علی أحد بالذات سوی اللّه تعالی، فحقّ الولایة منحصر للّه تعالی. قال سبحانه: «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَولِیاءَ فَاللّهُ هُوَ الْوَلِیُّ». (1) و قال سبحانه: «إِنِ الْحُکْمُ إِلاّ للّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ و هو خَیْرُ الْفاصِلینَ». (2) و من جانب ثالث: انّ وجود الحکومة و الحاکم البشری فی المجتمع أمر ضروری کما أشار إلیه الاِمام علی - علیه السلام - بقوله:  
- - -  
(1) الشوری: 9.  
(2) الاَنعام:  
57  
55  
«لابدّ للنّاس من أمیر برّ أو فاجر». (1) و من المعلوم انّ ممارسة الاِمرة و تجسید الحکومة فی الخارج لیس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من یماثل المحکوم علیه فی النوع و یشافهه و یقابله مقابلة الاِنسان للاِنسان و علی ذلک، فوجه الجمع بین حصر الحاکمیة فی اللّه سبحانه و لزوم کون الحاکم و الاَمیر بشراً کالمحکوم علیه، هو لزوم کون من یمثّل مقام الاِمرة مأذوناً من جانبه سبحانه لاِدارة الاَُمور و التصرّف فی النفوس و الاَموال و أن تکون ولایته مستمدّة من ولایته سبحانه و منبعثة منها و علی هذا فالحکومات القائمة فی المجتمعات یجب أن تکون مشروعیّتها مستمدّة من ولایته سبحانه و حکمه بوجه من الوجوه و إذا کانت علاقتها منقطعة غیر موصولة به سبحانه فهی حکومات طاغوتیة لا مشروعیّة لها.  
2. التوحید فی الطّاعة لا شکّ انّ من شوَون الحاکم و الولی، لزوم إطاعته علی المحکوم و المولّی علیه، فإنّ الحکومة من غیر لزوم إطاعة 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 ولایة و لا حکومة علی أحد إلاّ بإذنه تعالی و باستناد حکومته إلی حکومته سبحانه، فلیس له حقّ الطّاعة علی أحد إلاّ کذلک.  
- - -  
(1) نهج البلاغة: الخطبة 40  
56  
قال تعالی: «وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ لِیُطاعَبِإِذْنِ اللّهِ». (1) و قال سبحانه: «وَمَنْ أَطاعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللّه». (2)  
3. التوحید فی التشریع إنّ الربوبیّة علی قسمین: تکوینیّة و تشریعیّة و دلائل التوحید فی الربوبیّة التکوینیة یثبت التوحید فی الربوبیّة التشریعیة أیضاً، فإنّ التقنین و التشریع نوع من التدبیر، یدبّر به أمر الاِنسان و المجتمع البشری، کما انّه نوع من الحکومة و الولایة علی الاَموال و النفوس، فبما انّالتدبیر و الحکومة منحصرتان فی اللّه تعالی، فکذلک لیس لاَحد حقّ التقنین و التشریع إلاّ له تعالی و أمّا الفقهاء و المجتهدون فلیسوا بمشرّعین، بل هم متخصّصون فی معرفة تشریعه سبحانه و وظیفتهم الکشف عن الاَحکام بعد الرجوع إلی مصادرها و جعلها فی متناول الناس و أمّا ما تعورف فی القرون الاَخیرة من إقامة مجالس النوّاب أو الشوری فی البلاد الاِسلامیة، فلیست لها وظیفة سوی التخطیط لاِعطاء البرنامج للمسوَولین فی الحکومات فی ضوء القوانین الاِلهیّة لتنفیذها و التخطیط غیر التشریع کما هو واضح و هناک آیات من الذکر الحکیم تدلّ بوضوح علی اختصاص التشریع  
- - -  
(1) النساء: 64.  
(2) النساء: 80  
57  
باللّه سبحانه نشیر إلی بعضها: قال سبحانه:  
1. «وَمَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ». (1)  
2. «وَمَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ». (2)  
3. «وَلْیَحْکُمْ أَهْلُ الاِِنْجِیلِ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فِیهِ و من لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ». (3)  
- - -  
(1) المائدة: 44.  
(2) المائدة: 45.  
(3) المائدة: 47

5. التوحید فی العبادة

اشارة

التوحید فی العبادة ممّا اتّفق علی اختصاصه باللّه سبحانه جمیع المسلمین بل الاِلهیین و هو الهدف و الغایة الاَسنی من بعث الاَنبیاء و المرسلین، قال سبحانه: «وَلَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوت». (1) و ناهیک فی أهمیّة ذلک انّ الاِسلام قرّره شعاراً للمسلمین یوَکّدون علیه فی صلواتهم الواجبة و المندوبة بقولهم:  
«إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعین». (2) کما أنّ مکافحة النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بل و سائر الاَنبیاء للوثنیین تترکّز علی هذه النقطة غالباً کما هو ظاهر لمن راجع القرآن الکریم و بالجملة لا تجد مسلماً ینکر هذا الاَصل أو یشکّ فیه و إنّما الکلام فی تشخیص مصادیق العبادة و جزئیاتها عن غیرها، فتری انّ أتباع الوهّابیّة یرمون غیرهم بالشرک فی العبادة بالتبرّک بآثار الاَنبیاء و التوسّل بهم إلی اللّه سبحانه و نحو ذلک، فتمییز العبادة عن غیرها هی المشکلة الوحیدة فی هذا المجال، فیجب قبل کلّ شیء دراسة واقعیة عن حقیقة العبادة علی ضوء العقل و الکتاب و السنة فنقول:  
- - -  
(1) النحل: 36.  
(2) الفاتحة: 5

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 الاِنسان بالتذلّل لوالدیه فیقول: «وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما کَما رَبَّیانی صَغیراً». (1) 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 لِلْمَلائِکةِ اسْجُدُوا لآدمَ فَسَجَدُوا إِلاّ إِبْلِیسَ». (2) 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». (3) إذن لیس معنی العبادة التی تختصّ باللّه سبحانه و لا تجوز لغیره تعالی هو الخضوع و التذلّل، أو نهایة الخضوع، فما هی حقیقة العبادة؟  
- - -  
(1) الاِسراء: 24.  
(2) البقرة: 34.  
(3) یوسف: 100  
60  
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». (1) و قد ورد هذا المضمون فی عشرة موارد أو أکثر فی القرآن الکریم. (2) و معنی هذا التعلیل انّ الذی یستحقّ العبادة هو من کان إلهاً و لیس هو إلاّ اللّه، فإذا تحقّق وصف الاَُلوهیة 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 الاَُلوهیّة هو ما یعدّ من شوَون الاِله، أعنی: الاستقلال فی الذات و الصفات و الاَفعال، فمن اعتقد لشیء نحواً من الاستقلال إمّا فی وجوده، أو فی صفاته، أو فی أفعاله و آثاره فقد اتّخذه إلهاً و الاَبحاث المتقدّمة حول التوحید الذاتی و الصفاتی و الاَفعالی کانت هادفة لحصر الاَُلوهیة المطلقة للّه سبحانه و إبطال أُلوهیّة غیره تعالی. ثمّ إنّ المستفاد من مطالعة عقائد الوثنیة فی کتب الملل و النحل و یوَیده القرآن الکریم أیضاً انّ معظم الاِنحرافات 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  
- - -  
(1) الاَعراف: 59.  
(2) یمکن للقاریَ أن یراجع لذلک الآیات التالیة: الاَعراف|65، 73، 85؛ هود|50، 61، 84؛ طه|14؛ الاَنبیاء|25؛ الموَمنون|2223  
61  
أرباب من دون اللّه و انّ لهم الاَُلوهیّة فی مجال الربوبیّة و التدبیر و کان الغرض من عبادتهم الاستنصار علی الاَعداء و العزّة و الغلبة، یقول سبحانه: «واتّخذوا مِنْ دُونِ اللّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ یُنْصُرون» (1) و یقول سبحانه: «واتَّخذوا مِنْ دُونِ اللّهِ آلهةً لیَکُونُوا لَهُمْ عِزّاً». (2) و من هنا نری أنّ قسماً من الآیات تعلّل الاَمر بحصر العبادة فی اللّه وحده، بأنّه الرَّبّ، فمن ذلک قوله سبحانه: «وَقالَ الْمَسِیحُ یا بَنی إِسْرائیلَ اعْبُدُوا اللّهَ رَبِّی وَ ربَّکُمْ». (3) و قوله سبحانه: «إِنَّ هذهِ أُمَّتُکُمْ أُمَّةً واحدةً وَ أَنَا رَبُّکُمْ فَاعْبُدُون». (4) و قوله سبحانه: «إِنَّ اللّهَ رَبِّی وَ رَبُّکُمْ فَاعْبُدُوهُ هذا صِراطٌ مُسْتَقِیم». (5) و غیر ذلک من الآیات الّتی تجعل العبادة دائرة مدار الربوبیة. (6) و من المعلوم انّالربوبیّة بالذات و الاستقلال من شوَون الاَلوهیّة.  
- - -  
(1) یس: 74.  
(2) مریم:  
81.  
(3) المائدة: 72.  
(4) الاَنبیاء: 92.  
(5) آل عمران: 51.  
(6) لاحظ الآیات الکریمات التالیات: یونس|3؛ الحجر|9؛ مریم|36، 65؛ الزخرف|64  
62  
زبدة المقال خلاصة القول فی المقام، انّ أیَّ خضوع ینبع من الاعتقاد بأنّ المخضوع له إله العالم أو ربّه أو فُوِّض إلیه تدبیر العالم کلّه أو بعضه، یکون الخضوع بأدنی مراتبه عبادة و یکون صاحبه مشرکاً فی العبادة إذا أتی به لغیر اللّه و یقابل ذلک الخضوع غیر النابع من هذا الاعتقاد، فخضوع أحد أمام موجود و تکریمه مبالغاً فی ذلک من دون أن ینبع من الاعتقاد بأُلوهیّته، لا یکون شرکاً و لا عبادة لهذا الموجود و إن کان من الممکن أن یکون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقة، أو المرأة لزوجها، فإنّه و إن کان حراماً فی الشریعة الاِسلامیة لکنّه لیس عبادة بل حرام لوجه آخر و لعل الوجه فی حرمته هو انّ السجود حیث إنّه وسیلة عامّة للعبادة عند جمیع الاَقوام و الملل، صار بحیث لا یراد منه إلاّ العبادة، لذلک لم یسمح الاِسلام بأن یستفاد منها حتّی فی الموارد الّتی لا تکون عبادة و التحریم إنّما هو من خصائص الشریعة الاِسلامیة، إذ لم یکن حراماً قبله و إلاّ لما سجد یعقوب و أبناوَه لیوسف - علیه السلام - إذ یقول عز و جل: «وَرَفَعَ أَبَوَیْهِ عَلَی الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً». (1) و من هذا القبیل سجود الملائکة لآدم - علیه السلام -. قال الجصّاص: قد کان السجود جائزاً فی شریعة آدم - علیه السلام - للمخلوقین و یشبه أن یکون قد کان باقیاً إلی زمان یوسف - علیه السلام - … إلاّ انّ السجود لغیر اللّه علی وجه التکرمة و التحیّة منسوخ بما روت عائشة و جابر و أنس انّ النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) قال: «ما ینبغی لبشر أن یسجد لبشر و لو صلح لبشر أن یسجد لبشر لاَمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقِّه علیها». (2)  
- - -  
(1) یوسف: 100.  
(2) أحکام القرآن: 1|32

نتائج البحث

نتائج البحث  
نتائج البحث و علی ما ذکرنا لا یکون تقبیل ید النبیّ أو الاِمام، أو المعلّم أو الوالدین، أو تقبیل القرآن أو الکتب الدینیة، أو أضرحة الاَولیاء و ما یتعلّق بهم من آثارٍ، إلاّتعظیماً و تکریماً، لا عبادة و بذلک یتّضح انّکثیراً من الموضوعات الّتی تعرّفها فرقة الوهّابیّة عبادة لغیر اللّه و شرکاً به، لیس صحیحاً علی إطلاقه و إنّما هو شرک و عبادة إذا کان المخضوع له معنوناً بالاَُلوهیّة و انّه فوّض إلیه الخلق و التدبیر و الاِحیاء و الاِماتة و الرزق و غیر ذلک من شوَون الاِلهیّة المطلقة، أو الاعتقاد بأنّ فی أیدیهم مصیر العباد فی حیاتهم الدنیویة و الاَُخرویة و أمّا إذا کان بداعی تکریم أولیاء اللّه تعالی کان مستحسناً عقلاً و شرعاً، لاَنّه وسیلة لاِبراز المحبّة و المودّة للصالحین من عباد اللّه تعالی الذی فیه رضاه سبحانه بالضّرورة.  
64

الباب الثانی فی أسمائه و صفاته تعالی

اشارة

الباب الثانی فی أسمائه و صفاته تعالی  
الباب الثانی فیأسمائه و صفاته تعالی و فیه ستّة فصول:  
1. کیف نتعرّف علی صفاته تعالی؟  
2. التقسیمات الرائجة فی صفاته سبحانه.  
3. الصفات الثبوتیة الذاتیة.  
4. الصفات الثبوتیة الفعلیة.  
5. الصفات الخبریّة.  
6. الصفات السلبیة

الفصل الاول؛ کیف نتعرف علی صفاته تعالی

اشارة

الفصل الاَوّل کیف نتعرّف علی صفاته تعالی؟ اعتاد الاِنسان الساکن بین جدران الزمان و المکان أن یتعرّف علی الاَشیاء مقیّدة بالزمان و المکان موصوفة بالتحیّز و التجسیم، متَّسمة بالکیف و الکم، إلی ذلک من لوازم المادَّة و مواصفات الجسمانیة، فقد قضت العادة الملازمة للاِنسان، أعنی: أُنسه بالمادّة و اعتیاده علی معرفة کلّ شیء فی الاِطار المادّی، أن یُصوِّر لربِّه صوراً خیالیة علی حسب ما یألفه من الاَُمور المادّیة الحسیّة و قلَّ ما أن یتّفق لاِنسان أن یتوجّه إلی ساحة العزّة و الکبریاء و نفسه خالیة عن المحاکاة. بین التشبیه و التعطیل علی ذلک الاَساس افترق جماعة من الاِلهیین إلی مشبِّه و معطِّل، فالاَوّلون تورّطوا فی مهلکة التشبیه و شبهوا بارئهم بإنسان له لحم و دم و شعر و عظم و له جوارح و أعضاء حقیقیة من ید و رجل و رأس و یجوز علیه المصافحة و الانتقال. (1) و إنکار باریَ بهذه الاَوصاف المادّیة المنکرة  
- - -  
(1) الملل و النحل: 1|104  
66  
أولی من إثباته ربّاً للعالم، لاَنّ الاعتقاد بالباریَ بهذه الصفات یجعل الاَُلوهیة و الدعوة إلیها منکراً تتنفّر منه العقول و الاَفکار المنیرة و الطائفة الثانیة أرادت التحرّز عن وصمة التشبیه و عار التجسیم فوقعت فی إسارة التعطیل، فحکمت بتعطیل العقول عن معرفته سبحانه و معرفة صفاته و أفعاله، قائلة بأنّه لیس لاَحد الحکم علی المبدأ الاَعلی بشیء من الاَحکام و لیس إلی معرفته من سبیل إلاّبقراءة ما ورد فی الکتاب و السنّة، فقالت: إنّالنجاة کلّ النجاة فی الاعتراف بکلّ ما ورد فی الشرع الشریف من دون بحث و نقاش، فقد نقل عن سفیان بن عیینة انّه قال: «کلّما وصف اللّه به نفسه فی کتابه فتفسیره تلاوته و السکوت علیه». (1) ما هو المسلک الصحیح؟ و لکن هناک طائفة ثالثة تری أنّ من الممکن التعرّف علی صفاته سبحانه من طریق التدبّر و علی ضوء ما أفاض اللّه سبحانه علی عباده من نعمة العقل و الفکر و حجّتهم فی ذلک انّ اللّه سبحانه ما نصّعلی أسمائه وصفاته فی کتابه و سنّة نبیّه إلاّلکی یتدبّر فیها الاِنسان بعقله و فکره فی حدود الممکن، فهذا أمر یدعو إلیه العقل و الکتاب العزیز و السنة الصحیحة و یکفی فی تعیّن هذا الطریق ما ورد فی أوائل سورة الحدید من قوله سبحانه: «سَبَّحَ للّهِ ما فِی السَّماواتِ و الاََرْضِ».  
- - -  
(1) الملل و النحل: 1|93  
67  
إلی قوله: «وَهُوَ عَلِیمٌ بِذاتِ الصُّدُور» و ما ورد فی آخر سورة الحشر من قوله سبحانه: «هُوَ اللّهُ الّذی لا إله إِلاّهُوَ المَلِکُ». إلی قوله: «وَهُوَ الْعَزِیزُ الحَکیم» و غیر ذلک من الآیات المتضافرة فی بیان صفات ذاته و أفعاله تعالی. فهل یظنّ عاقل انّ تلک الآیات المتکثّرة إنّما أنزلها اللّه تعالی لمجرّد القراءة و التلاوة و لو کان کذلک فما معنی التدبّر فی الآیات القرآنیة الّذی دعا القرآن نفسه إلیه بوجه أکید؟ کلمة قیِّمة من الاِمام علی - علیه السلام - و هناک کلمة قیِّمة للاِمام علی - علیه السلام - تدعو إلی ذلک الطریق الوسط، قال - علیهم السلام - : «لَمْ یُطْلِع العقول علی تَحدید صِفته و لم یَحجُبْها عن واجب مَعرفته». (1) و العبارة تهدف إلی أنّ العقول و إن کانت غیر مأذونة فی تحدید الصفات الاِلهیة، لکنّها غیر محجوبة عن التعرّف حسب ما یمکن و أوضح دلیل علی قدرة العقل علی البحث و دراسة الحقائق السفلیة و العلویة حَثُّ الوحی علی التعقّل سبع و أربعین مرَّة و علی التفکّر ثمانی عشرة مرّة و علی التدبّر أربع مرّات فی الکتاب العزیز.  
- - -  
(1) نهج البلاغة: الخطبة 291  
68  
و تخصیص هذه الآیات بما وقع فی أُفق الحسّ تخصیص بلا دلیل و لو کان عمل السلف فی هذا المجال حجّة فهذا الاِمام علی بن أبی طالب - علیه السلام - قد خاض فی الاِلهیات فی خطبه و رسائله و کلماته القصار، فلا ندری لماذا تحتج سلفیّة العصر الحاضر و الماضی بعمل أهل الحدیث من الحنابلة و الاَشاعرة و لا تحتجّ بفعل الاِمام أمیر الموَمنین - علیه السلام - ربیب أحضان النبیّ ص و تلمیذه الاَوّل و خلیفة المسلمین أجمعین؟! عودة نظریّة التعطیل فی ثوب جدید لقد عادت نظریّة التعطیل فی العصر الحاضر بشکل جدید و هو انّ التحقیق فی المسائل الاِلهیة لا یمکن إلاّمن خلال مطالعة الطبیعة، قال محمّد فرید وجدی: «بما انّ خصومنا یعتمدون علی الفلسفة الحسیّة و العلم الطبیعی فی الدعوة إلی مذهبهم فنجعلهما عمدتنا فی هذه المباحث، بل لا مناص لنا من الاعتماد علیهما، لاَنّهما اللّذان أوصلا الاِنسان إلی هذه المنصَّة من العهد الروحانی». (1) أقول: لا شکّ انّ القرآن یدعو إلی مطالعة الطبیعة کما مرَّ، إلاّ أنّ الکلام فی مدی کفایة النظر فی الطبیعة و دراستها فی البرهنة علی المسائل التی طرحها القرآن الکریم مثل قوله سبحانه: «لَیْسَکَمِثْلِهِ شَیءٌ». (2) «وَللّهِ الْمَثَلُ الاََعْلی». (3)  
- - -  
(1) لی أطلال المذهب المادی: 1| 16.  
(2) الشوری: 11.  
(3) النحل: 60  
69  
«لَهُ الاََسْماءُ الْحُسْنی». (1) «هُوَ الاََوَّلُ و الآخِرُ و الظاهِرُ و الْباطِنُ و هو بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ». (2) «وَهُوَ مَعَکُمْ أَیْنَما کُنْتُمْ». (3) إلی غیر ذلک من المباحث و المعارف التی لا تنفع دراسة الطبیعة و مطالعة العالم المادّی فی فکِّ رموزها و الوقوف علی حقیقتها، بل تحتاج إلی مبادیَ و مقدّمات عقلیة و أُسس منطقیة. إنّ مطالعة الطبیعة تهدینا إلی أنّ للکون صانعاً عالماً قادراً و لکن لا تهدینا إلی أجوبة عن سوَالات عدیدة 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 نهایة تقف عندها أو لا؟ هل هو أوّل الاَشیاء و آخرها؟ هل هو ظاهر الاَشیاء و باطنها؟ فالاِمعان فی عالم الطبیعة لا یفید فی الاِجابة عن هذه التساوَلات و غیرها من المعارف المطروحة فی القرآن و عندئذٍ لا مناص عن سلوک أحد الطریقین: إمّا أن یصار إلی التعطیل و تحریم البحث حول هذه المعارف و إمّا الاِذعان 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.  
- - -  
(1) طه: 8.  
(2) الحدید:  
3.  
(3) الحدید:  
4

الطرق الصحیحة إلی معرفة صفاته تعالی

الطرق الصحیحة إلی معرفة صفاته تعالی  
الطرق الصحیحة إلی معرفة صفاته تعالی قدعرفت أنّ ذاته سبحانه و أسماءه و صفاته و إن کانت غیر مسانخة لمدرکات العالم المحسوس، لکنّها لیست علی نحو یستحیل التعرّف علیها بوجه من الوجوه و من هنا نجد أنّ الحکماء و المتکلّمین یسلکون طرقاً مختلفة للتعرّف علی ملامح العالم الربوبی و‌ها نحن نشیر إلی هذه الطرق: الاَوّل: الطریق العقلی إذا ثبت کونه سبحانه غنیّاً غیر محتاج إلی شیء، فإنّ هذا الاَمر یمکن أن یکون مبدأً لاِثبات کثیر من الصفات الجلالیة، فانّ کلّ وصف استلزم خللاً فی غناه و نقصاً له، انتفی عنه و لزم سلبه عن ذاته و قد سلک الفیلسوف الاِسلامی نصیر الدین الطوسی هذا السبیل للبرهنة علی جملة من الصفات الجلالیة 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 الجهة و حلول الحوادث فیه و الحاجة و الاَلم مطلقاً و اللذة المزاجیة و المعانی و الاَحوال و الصفات الزائدة و الروَیة». بل انطلق المحقّق من نفس هذه القاعدة لاِثبات سلسلة من الصفات الثبوتیة حیث قال:  
71  
«وجوب الوجود یدل علی ثبوت الجود و الملک و التمام و الحقیّة و الخیریة و الحکمة و التّجبُّر و القهر و القیُّومیة». (1) و قد سبقه إلی ذلک موَلّف الیاقوت إذ قال: «وهو (وجوب الوجود) ینفی جملة من الصفات عن الذات الاِلهیة و انّه لیس بجسم و لا جوهر و لا عرض و لا حالاّ ً فی شیء و لا تقوم الحوادث به و إلاّ لکان حادثاً». (2) و علی ذلک یمکن الاِذعان بما فی العالم الربوبی من الکمال و الجمال بثبوت أصل واحد و هو کونه سبحانه موجوداً غنیاً و اجب الوجود، لاَجل بطلان التسلسل الذی عرفته و لیس إثبات غناه و وجوب وجوده أمراً مشکلاً علی النفوس و من هذا تنفتح نوافذ علی الغیب و التعرّف علی صفاته الثبوتیة و السلبیة و ستعرف البرهنة علی هذه الصفات من هذا الطریق. الثانی: المطالعة فی الآفاق و الاَنفس من الطرق و الاَُصول التی یمکن التعرّف بها علی صفات اللّه، مطالعة الکون المحیط بنا و ما فیه من بدیع النظام، فإنّه یکشف عن علم واسع و قدرة مطلقة عارفة بجمیع الخصوصیات الکامنة فیه و کل القوانین التی تسود الکائنات، فمن خلال هذه القاعدة و عبر هذا الطریق أی مطالعة الکون، یمکن للاِنسان أن یهتدی إلی قسم کبیر من الصفات الجمالیة و بهذا یتبیّن أنّ ذات اللّه سبحانه و صفاته لیست محجوبة عن التعرّف  
- - -  
(1) کشف المراد:  
المقصد الثالث، الفصل الثانی، المسألة: 7 21.  
(2) أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت: 76، 80، 81، 99  
72  
المطلق و غیر واقعة فی أُفق التعقّل، حتّی نعطّل العقول و قد أمر الکتاب العزیز بسلوک هذا الطریق، یقول سبحانه: «قُلِ انْظُرُوا ماذا فِی السَّماواتِ و الاََرْضِ». (1) و قال سبحانه: «إِنَّ فی خَلْقِ السَّماواتِ و الاََرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ و النَّهارِ لآیاتٍ لاَُولی الاََلْبابِ». (2) و قال سبحانه: «إِنَّ فی اخْتِلافِ اللَّیْلِ و النَّهارِ و ما خَلقَ اللّه فِی السَّماواتِ و الاََرْضِ لآیاتٍ لِقَومٍ یَتَّقُونَ». (3) الثالث: الرجوع إلی الکتاب و السنة الصحیحة و هناک أصل ثالث یعتمد علیه أتباع الشرع و هو التعرّف علی أسمائه و صفاته و أفعاله بما ورد فی الکتب السماویّة و أقوال الاَنبیاء و کلماتهم و ذلک بعدما ثبت وجوده سبحانه و قسم من صفاته و وقفنا علی أنّ الاَنبیاء مبعوثون من جانب اللّه و صادقون فی أقوالهم و کلماتهم و باختصار، بفضل الوحی الّذی لا خطأ فیه و لا زلل نقف علی ما فی المبدأ الاَعلی من نعوت و شوَون، فمن ذلک قوله سبحانه: «هُوَ اللّهُ الَّذِی لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُوَْمِنُ الْمُهَیْمِنُ  
- - -  
(1) یونس: 101.  
(2) آل عمران: 190.  
(3) یونس: 6  
73  
«الْعَزِیْزُ الْجَبارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا یُشْرِکُونَ\* هُوَ اللّهُ الْخالِقُ الْبارِیَُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الاََسْماءُ الْحُسْنی یُسَبِّحُ لَهُ ما فِی السَّماواتِ و الاََرْضِ و هو الْعَزیزُ الْحَکیمُ». (1) الرابع: الکشف و الشهود و هناک ثلّة قلیلة یشاهدون بعیون القلوب ما لا یدرک بالاَبصار، فیرون جماله و جلاله و صفاته و أفعاله بإدراک قلبی، یدرک لاَصحابه و لا یوصف لغیرهم و الفتوحات الباطنیة من المکاشفات أو المشاهدات الروحیة و الاِلقاءات فی الروع غیر مسدودة، بنص الکتاب العزیز. قال سبحانه: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً». (2) أی یجعل فی قلوبکم نوراً تفرّقون به بین الحقّ و الباطل و تمیّزون به بین الصحیح و الزائف، لا بالبرهنة و الاستدلال بل بالشهود و المکاشفة و قال سبحانه: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ یُوَْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یَجْعَل لَکُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ یَغْفِر لَکُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحیمٌ». (3) و المراد من النور هو ما یمشی الموَمن فی ضوئه طیلة حیاته فی  
- - -  
(1) الحشر: 22 23.  
(2) الاَنفال: 29.  
(3) الحدید:  
28  
74  
معاشه و معاده، فی دینه و دنیاه. (1) و قال سبحانه: «وَالَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا». (2) إلی غیر ذلک من الآیات الظاهرة فی أنّ الموَمن یصل إلی معارف و حقائق فی ضوء المجاهدة و التقوی، إلی أن یقدر علی روَیة الجحیم فی هذه الدنیا المادیة. قال سبحانه: «کَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقین\* لَتَرَوُنَّ الْجَحیم». (3) نعم لیس کلُّ من رمی، أصاب الغرض و لیست الحقائق رمیة للنبال و إنّما یصل إلیها الاَمثل فالاَمثل، فلا یحظی بما ذکرناه من المکاشفات الغیبیة و الفتوحات الباطنیة إلاّ النزر القلیل ممّن خلَّص روحه و صفّا قلبه.  
- - -  
(1) 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). (الاَنعام:  
122) و أمّا فی الآخرة فهو ما أشار إلیه سبحانه بقوله: (یَوْمَ تَرَی الْمُوَْمِنینَ وَ المُوَْمِناتِ یَسْعی نُورُهُمْ بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ بِأَیْمانِهِمْ). (الحدید:  
12).  
(2) العنکبوت: 29.  
(3) التکاثر: 5 6

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:  
1. 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 الاِلهیة 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 الاِصطلاحین [الجمالیة] و [الجلالیة] قریبان ممّا ورد فی  
76  
الکتاب العزیز، قال سبحانه: «تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ و الاِِکْرامِ». (1) فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغیر و صفة الاِکرام ما تکرّمت ذاته بها و تجمّلت، فیوصف بالکمال و ینزّه بالجلال». (2)  
2. صفات الذات و صفات الفعل قسَّم المتکلّمون صفاته سبحانه إلی صفة الذات و صفة الفعل و الاَوّل: 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 الرَّحمة و المغفرة فهما یطلقان علیه علی الوجه الذی بیّنّاه.  
3. الحقیقیّة و الاِضافیّة و للصّفات تقسیم آخر و هو تقسیمها إلی الحقیقیّة و الاِضافیّة و المراد من الاَُولی ما تتصف به الذات حقیقة و هی إمّا ذات إضافة کالعلم و القدرة،  
- - -  
(1) الرحمن: 78.  
(2) الاَسفار: 6|118  
77  
و أما حقیقة محضة کالحیاة و الاِضافیة هی الصفات الانتزاعیّة کالعالمیّة و القادریّة و الخالقیة و الرازقیة و العلیّة.  
4. الصفات الخبریّة و المراد منها ما ورد توصیفه تعالی بها فی الخبر الاِلهی من الکتاب و السنة من العلو و کونه ذا وجه و یدین و أعین، إلی غیر ذلک من الاَلفاظ الواردة فی القرآن أو الحدیث التی لو أُجریت علی اللّه سبحانه بمعانیها المتبادرة عند العرف لزم التجسیم و التشبیه. هل أسماء اللّه توقیفیّة؟ نقل غیر واحد من المتکلّمین و المفسّرین أنّ أسماءه تعالی و صفاته توقیفیة و جوّزوا إطلاق کلّ ما ورد فی الکتاب و الاَحادیث الصحیحة دعاءً أووصفاً له و إخباراً عنه و منعوا کلّ مالم یرد فیهما و سمّوا ذلک إلحاداً فی أسمائه و علی ذلک منع جمهور أهل السنَّة کلّ ما لم یأذن به الشارع، مطلقاً و جوّز المعتزلة ما صحّ معناه و دلّ الدلیل علی اتصافه به و لم یوهم إطلاقه نقصاً و قد مال إلی قول المعتزلة بعض الاَشاعرة، کالقاضی أبی بکر الباقلانی و توقف إمام الحرمین الجوینی و التفصیل یقع فی مقامین: الاَوّل: تفسیر ما استدلوا به من الآیة. الثانی: تجویز مالم یوهم إطلاقه نقصاً. أمّا الاَوّل: فقد قال سبحانه: «وَللّهِ الاََسْماءُ الْحُسْنی فَادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذِینَ یُلْحِدُونَ فی أَسْمائهِ»  
78  
سَیُجْزَوْنَ ما کانُوا یَعْمَلُونَ». (1) الاستدلال مبنی علی أمرین: أ. إنّ اللام فی الاَسماء الحسنی للعهد، تشیر إلی الاَسماء الواردة فی الکتاب و السنة الصحیحة. ب. إنّ المراد من الاِلحاد، التعدّی إلی غیر ما ورد. وکلا الاَمرین غیر ثابت، أمّا الاَوّل فالظاهر أنّ اللام للاِستغراق قدّم علیها لفظ الجلالة لاَجل إفادة الحصر و معنی الآیة إنّ کلّ اسم أحسن فی عالم الوجود فهو للّه سبحانه، لا یشارکه فیه أحد، فإذا کان اللّه سبحانه ینسب بعض هذه الاَسماء إلی غیره کالعالم و الحی، فأحسنها للّه، أعنی: الحقائق الموجودة بنفسها الغنیة عن غیرها و الثابت لغیره من العلم و الحیاة و القدرة المفاضة من جانبه سبحانه، من تجلیات صفاته و فروعها و شوَونها و الآیة بمنزلة قوله سبحانه: «أَنَّ الْقُوَّةَ للّهِ جَمِیعاً». (2) و قوله سبحانه: «إِنَّ الْعِزَّةَ للّهِ جَمِیعاً». (3) إلی غیر ذلک و علی ذلک فمعنی الآیة أنّ للّه سبحانه حقیقةُ کلّ اسم أحسن لا یشارکه غیره إلاّبما ملّکهم منه، کیف ما أراد و شاء و أمّا الثانی: فلاَنّ الاِلحاد هو التطرّف و المیل عن الوسط إلی أحد  
- - -  
(1) الاَعراف: 180.  
(2) البقرة: 165.  
(3) یونس: 65  
79  
الجانبین و أمّا الاِلحاد فی أسمائه فیتحقّق بأُمور:  
1. إطلاق أسمائه علی الاَصنام بتغییر مّا، کإطلاق «اللاّت» المأخوذة من الاِله بتغییر، علی الصنم المعروف و إطلاق «العُزّی» المأخوذ من العزیز و «المناة» المأخوذ من المنّان، فیلحدون و یمیلون عن الحقّ بسبب هذه الاِطلاقات لاِرادتهم التشریک و الحط من مرتبة اللّه و تعلیة ما صنعوه من الاَصنام و سیجزی هوَلاء علی طبق أعمالهم فلا یصل النقص إلی اللّه و لا یرتفع مقام مصنوعاته.  
2. تسمیته بما لا یجوز وصفه به لما فیه من النقص، کوصفه سبحانه بأبیض الوجه و جعد الشعر و من هذا القبیل تسمیته سبحانه بالماکر و الخادع تمسّکاً بقوله سبحانه: «وَمَکَرُوا وَ مَکَرَ اللّهُ و اللّهُ خَیْرُ الْماکِرین». (1) و قوله سبحانه: «إِنَّ الْمُنافِقِینَ یُخادِعُونَ اللّهَ و هو خادِعُهُمْ». (2) فإنّ المتبادر من هذین اللفظین غیر ما هو المتبادر من الآیة، فإنّ المتبادر منهما منفردین مفهوم یلازم النقص و العیب بخلاف المفهوم من الآیتین فإنّه جزاءُ الخادع و الماکر علی وجه لا یبقی لفعلهما أثر.  
3. تسمیته ببعض أسمائه الحسنی دون بعض کأن یقولوا «یا اللّه» و لا یقولوا «یا رحمن» و قد قال اللّه تعالی: «قُلِ ادْعُوا اللّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَیّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الاََسْماءُ الْحُسْنی». (3)  
- - -  
(1) آل عمران: 54.  
(2) النساء: 142.  
(3) الاِسراء: 110  
80  
و قال سبحانه: «و إذا قِیلَ لَهُمُ اسْجُدُوا للرَّحْمنِ قالُوا و ما الرَّحْمنُ أَنَسْجُدُ لِما تَأْمُرُنا وَ زادَهُمْ نُفُوراً». (1) إلی غیر ذلک من أقسام الاِلحاد و العدول عن الحق فی أسمائه و بذلک یظهر أنّه لا مانع من توصیفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الاَزلی، أو الاَبدی و إن لم ترد فی النصوص، إذ لیس فی إطلاقها علیه سبحانه طروء نقص أوإیماء إلی عیب، مع أنّه سبحانه یقول: «صُنْعَ اللّهِ الّذی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ». (2) هذا کلّه حول المقام الاَوّل و أمّا المقام الثانی: و هو تجویز تسمیته تعالی بکلّما یدل علی الکمال أو یتنزّه عن النقص و العیب، فذلک لاَنّ الاَلفاظ التی نستعملها فی حقّه سبحانه لم توضع إلاّ لما نجده فی حیاتنا المشوبة بالنقص و العیب، فالعلم فینا الاِحاطة بالشیء من طریق أخذ صورته من الخارج بوسائل مادّیة و القدرة فینا هی المنشئیّة للفعل بکیفیة مادیّة موجودة فی عضلاتنا و من المعلوم أنّ هذه المعانی لا یصحّ نسبتها إلی اللّه إلاّ بالتجرید، کأن یفسّر العلم بالاِحاطة بالشیء بحضوره عند العالم و القدرة المنشئیّة للشیء بإیجاده و مثله مفاهیم الحیاة و الاِرادة و السمع و البصر، فلا تطلق علیه سبحانه إلاّ بما یلیق بساحة قدسه، منزّهة عن النقائص، فإذا کان الاَمر علی هذا المنوال فی الاَسماء التی وردت فی النصوص فیسهل الاَمر فیمالم یرد فیها و کان رمزاً للکمال أو مُعرباًعن فعله سبحانه علی صفحات الوجود، أو  
- - -  
(1) الفرقان: 60.  
(2) النمل: 88  
81  
مشیراً إلی تنزیهه و غیر ذلک من الملاکات المسوغة لتسمیته و توصیفه. نعم بما أنّ العوام من الناس ربما لا یتبادر إلی أذهانهم ما یدلّ علی الکمال أو یرمز إلی التنزیه، فیبادرون إلی تسمیته و توصیفه بأسماء و صفات فیها أحد المحاذیر السابقة، فمقتضی الاحتیاط فی الدین الاقتصار فی التسمیة بما ورد من طریق السمع بل التجنّب عن الاِجراء و الاِطلاق علیه سبحانه و إن لم یکن هناک تسمیة

الفصل الثالث: الصفات الثبوتیة الذاتیة

[سؤال]

هل أسماء الله توقیفیّة؟

1. علمه تعالی

الفصل الثالث الصفات الثبوتیة الذاتیة  
1علمه تعالی ما هوالعلم؟ عرّف العلم بأنّه صورة حاصلة من الشیء فی الذهن و هذا التعریف لا یشمل إلاّ 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 الصورة المنتزعة من الشیء بأدوات الاِحساس و هذه الصورة الذهنیة وسیلة وحیدة لدرک الخارج و إحساسه و لاَجل ذلک أصبح الشیء الخارجی معلوماً بالعرض و الصورة الذهنیة معلومة بالذات و أمّا العلم الحضوری فهو عبارة عن حضور المدرَک لدی المدرِک من دون توسط أیّ شیء و ذلک کعلم الاِنسان بنفسه  
83  
علی ضوء ما ذکرنا من تقسیم العلم إلی الحصولی و الحضوری یصحّ أن یقال: «إنّ العلم علی وجه الاِطلاق عبارة عن حضور المعلوم لدی العالم» و هذا التعریف یشمل العلم بکلا قسمیه، غیر انّ الحاضر فی الاَوّل هو الصورة الذهنیة دون الواقعیة الخارجیة و فی الثانی نفس واقعیة المعلوم من دون و سیط بینها و بین العالم. إذا وقفت علی حقیقة العلم، فاعلم أنّ الاِلهیّین أجمعوا علی أنّ العلم من صفات اللّه الذاتیة الکمالیة 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:  
1. 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 خصوصیة حضور ذاته لدی ذاته، غیر انّا نرمز إلی هذا العلم ب «حضور ذاته لدی ذاته و علمه بها من دون وساطة شیء فی البین»  
84  
الثانی: التجرّد عن المادة ملاک الحضور ملاک الحضور و الشهود العلمی لیس إلاّ تجرّد الوجود عن المادّة، 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 المادّة و الجزئیة و التبعّض، کانت ذاته حاضرة لدیها حضوراً کاملاً و بذلک نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجوداً علی مستوی عال من التجرّد و البساطة عاریاً عن کلّ عوامل الغیبة التی هی من خصائص الکائن المادّی، کانت ذاته حاضرة لدیه و هذا معنی علمه سبحانه بذاته أی حضور ذاته لدی ذاته بأتمّ وجه لتنزّهه عن المادّیة و الترکّب و التفرّق کما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحید. ثمّ إنّ المغایرة الاعتباریة تکفی لانتزاع عناوین العلم و المعلوم و العالم من ذات واحدة 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.  
2. علمه سبحانه بالاَشیاء قبل إیجادها إنّ علمه سبحانه بالاَشیاء علی قسمین: علم قبل الاِیجاد و علم بعد الاِیجاد و نستدل علی القسم الاَوّل بوجهین:  
85  
الاَوّل: العلم بالسّبب علم بالمسبَّب إنّ العلم بالسبب و العلّة بما هو سبب و علّة، علم بالمسبّب و المراد من العلم بالسّبب و العلّة، العلم بالحیثیة التی صارت مبدأ لوجود المعلول و حدوثه و لتوضیح هذه القاعدة نمثل بمثالین:  
1. انّ المنجّم العارف بالقوانین الفلکیّة و المحاسبات الکونیّة یقف علی أنّ الخسوف و الکسوف أو ما شاکل ذلک یتحقّق فی وقت أو وضع خاص و لیس علمه بهذه الطواریَ، إلاّ من جهة علمه بالعلّة من حیث هی علّة لکذا و کذا.  
2. انّ الطبیب العارف بحالات النبض و أنواعه و أحوال القلب و أوضاعه یقدر علی التنبّوَ بما سیصیب المریض فی مستقبل أیامه و لیس هذا العلم إلاّ من جهة علمه بالعلّة من حیث هی علّة. إذا عرفت کیفیّة حصول العلم بالمعلول قبل إیجاده من العلم بالعلّة نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه و ذاته تعالی علّة له و قد تقدّم انّ ذاته سبحانه عالم بذاته و بعبارة أُخری: العلم بالذات علم بالحیثیة التی صدر منها الکون بأجمعه و العلم بتلک الحیثیة یلازم العلم بالمعلول. قال صدر المتألّهین: «إنّ ذاته سبحانه لمّا کانت علّة للاَشیاء بحسب وجودها و العلم بالعلّة یستلزم العلم بمعلولها … فتعقّلها من هذه الجهة لابدّ أن یکون علی ترتیب صدورها واحداً بعد واحد». (1)  
- - -  
(1) الاَسفار: 6|275  
86  
الثانی: إتقان الصنع یدلّ علی علم الصانع إنّ وجود المعلول کما یدلّ علی وجود العلّة، کذلک خصوصیّاته تدلّ علی خصوصیّات علّته، فإنّ المصنوع من جهة الترتیب الذی فی أجزائه و من جهة موافقة جمیع الاَجزاء للغرض المقصود من ذلک المصنوع، یدلّ علی أنّه لم یحدث عن فاعل غیر عالم بتلک الخصوصیات. فالعالم بما انّه مخلوق للّه سبحانه یدلّ ما فیه من بدیع الخلق و دقیق الترکیب علی أنّ خالقه عالم بما خلق، علیم بما صنع، فالخصوصیات المکنونة فی المخلوق ترشدنا إلی صفات صانعه و قد أشار القرآن الکریم إلی هذا الدلیل بقوله: «أَلا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ و هو اللَّطِیفُ الْخَبیرُ». (1) و قال الاِمام علی - علیه السلام - : «وعَلِمَ ما یمضی و ما مضی، مبتدع الخلائق بعلمه و منشئهم بحکمه». (2) و قال الاِمام علی بن موسی الرضا (علیهما السّلام) : «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحکمته و وضع کلّ شیء منه موضعه بعلمه». (3) و إلی هذا الدلیل أشار المحقّق الطوسی فی «تجرید الاعتقاد» بقوله: «والاِحکام دلیل العلم».  
- - -  
(1) الملک: 14.  
(2) نهج البلاغة: الخطبة 191.  
(3) بحار الاَنوار: 4|85  
87  
3. علمه سبحانه بالاَشیاء بعد إیجادها إنّ کلّ ممکن، معلول فی تحقّقه للّه سبحانه و لیس للمعلولیة معنی سوی تعلّق وجود المعلول بعلّته و قیامه بها قیاماً واقعیاً کقیام المعنی الحرفی بالمعنی الاسمی، فکما انّ المعنی الحرفی بکل شوَونه قائم بالمعنی الاسمی فهکذا المعلول قائم بعلّته المفیضة لوجوده و ما هذا شأنه لا یکون خارجاً عن وجود علّته، إذ الخروج عن حیطته یلازم الاستقلال و هو لا یجتمع مع کونه ممکناً. فلازم الوقوع فی حیطته و عدم الخروج عنها، کون الاَشیاء کلّها حاضرة لدی ذاته و الحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدی العالم و یترتب علی ذلک انّ العالم کما هو فعله، فکذلک علمه سبحانه و علی سبیل التقریب لاحظ الصور الذهنیة التی تخلقها النفس فی وعاء الذهن، فهی فعل النفس و فی نفس الوقت علمها و لا تحتاج النفس فی العلم بتلک الصور إلی صور ثانیة و کما أنّ النفس محیطة بتلک الصور و هی قائمة بفاعلها و خالقها، فهکذا العالم دقیقه و جلیله مخلوق للّه سبحانه قائم به و هو محیط به، فعلم اللّه و فعله مفهومان مختلفان و لکنهما متصادقان فی الخارج و قد اتّضح بما تعرّفت أنّ علمه تعالی بأفعاله بعد إیجادها حضوری، کما أنّ علمه سبحانه بذاته و بأفعاله قبل إیجادها حضوری، فإنّ المناط فی کون العلم حضوریاً هو حصول نفس المعلوم و حضوره لدی العالم لا حضور صورته و ماهیته و هذا المناط متحقّق فی علمه تعالی بذاته و بأفعاله مطلقاً  
88  
علمه تعالی بالجزئیات و الاِمعان فیما ذکرنا حول الموجودات الاِمکانیة 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 فالاِفاضة التدریجیّة و الحضور بوصف التدرّج لدیه سبحانه یلازم علمه تبارک و تعالی بالجزئیّات الخارجیّة. شبهات المنکرین قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئیات و بقی الکلام فی تحلیل الشبهات التی أُثیرت فی هذا المجال و إلیک بیانها:  
1. 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 المطابقة و علی هذا فهو سبحانه إنّما یعلم الجزئیات من حیث هی ماهیات معقولة لا بما هی جزئیة متغیّرة. إنّ الشبهة قائمة علی فرض کون علمه سبحانه بالاَشیاء علماً حصولیاً علی طریق الصور المرتسمة القائمة بذاته سبحانه و عند ذلک یکون التغیّر فی المعلوم ملازماً لتغیّر الصور القائمة به و یلزم علی ذلک کون ذاته محلاً للتغیّر و التبدّل و قد عرفت أنّ علمه تعالی بالموجودات حضوری بمعنی أنّ الاَشیاء بهویّاتها الخارجیة و حقائقها العینیة حاضرة لدیه سبحانه، فلا مانع من  
89  
القول بطروء التغیّر علی علمه سبحانه إثر طروء التغیّر علی الموجودات العینیة، فإنّ التغیّر الممتنع علی علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتی و أمّا العلم الفعلی أی العلم فی مقام الفعل، فلا مانع من تغیّره کتغیّر فعله، فإنّ العلم فی مقام الفعل لا یعدو عن کون نفس الفعل علمه لا غیر.  
2. إدراک الجزئیات یحتاج إلی آلة إنّ إدراک الجزئیات یحتاج إلی أدوات مادّیة و آلات جسمانیة و هو سبحانه منزّه عن الجسم و لوازمه الجسمانیّة و الجواب عن هذه الشبهة واضح، فإنّ العلم بالجزئیات عن طریق الاَدوات المادیّة إنّما هو شأن من لم یحط الاَشیاء إحاطة قیّومیّة و لم تکن الاَشیاء قائمة به حاضرة لدیه، کالاِنسان فی علمه الحصولی بالجزئیات الخارجیة، فإنّ علمه بها لمّا کان عن طریق انتزاع الصور بوسیلة الاَدوات الحسیّة 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. تکملة قد ورد فی الشریعة الاِسلامیة الحقّة توصیفه تعالی بالسمع و البصر وعدّ السمیع و البصیر من أسمائه سبحانه (1) و الحقّ انّ سمعه و بصره تعالی لیسا وصفین یغایران وصف العلم، إنّما المغایرة بلحاظ المفهوم لا من حیث الحقیقة و المصداق، فقد عرفت أنّ جمیع العوالم الاِمکانیة حاضرة لدیه سبحانه، فالاَشیاء علی الاِطلاق و المسموعات و المبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه و فی الوقت نفسه علمه تعالی.  
- - -  
(1) انّه سبحانه وصف نفسه بالبصیر 42 مرّة و بالسمیع 41 مرّة فی الکتاب العزیز  
90  
ثمّ إنّ الملاک المتقدّم و إن کان موجوداً فی المشمومات و المذوقات و الملموسات، فإنّها أیضاً حاضرة لدیه سبحانه کالمسموعات و المبصرات، لکن لمّا کان إطلاق هذه الاَسماء ملازماً للمادّة 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 ربَّه 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 بصیغة الفاعل من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه: «لا تُدْرِکُهُ الاََبْصارُ و هو یُدْرِکُ الاََبْصارَ و هو اللَّطیفُ الْخَبِیرُ». (1) و لا شکّ انّه سبحانه بحکم الآیة الشریفة مدرک، لکن الکلام فی أنّ الاِدراک هل هو وصف وراء العلم بالکلیات و الجزئیات؟ أو هو یعادل العلم ویرادفه؟ أو هو علم خاص؟ و الاَقرب هوالاَخیر و هو العلم بالموجودات الجزئیة العینیة، فإدراکه سبحانه هو شهود الاَشیاء الخارجیة و و قوفه علیها وقوفاً تاماً. قال سبحانه: «أَوَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهیدٌ». (2)  
- - -  
(1) الاَنعام:  
103.  
(2) فصلت: 53

2. قدرته تعالی

2. قدرته تعالی  
2قدرته تعالی اتّفق الاِلهیّون علی أنّ القدرة من صفاته الذاتیة الکمالیة کالعلم و لاَجل ذلک یعدّالقادر و القدیر من أسمائه سبحانه. تعریف القدرة إنّ هناک تعریفین للقدرة مشهورین: أحدهما: أنّها عبارة عن صحّة الفعل و الترک و المراد من الصحّة: الاِمکان، فالقادر هو الّذی یصحّ أن یفعل و أن یترک و الثانی: أنّها عبارة عن صدور الفعل بالمشیّة و الاختیار، فالقادر من إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و قد أُورد علی التعریف الاَوّل بأنّ الاِمکان المأخوذ فی التعریف، إمّا إمکان ماهوی یقع وصفاً للماهیة، أو إمکان استعدادی یقع وصفاً للمادّة؛ و علی کلا التقدیرین لا یصحّ أخذه فی تعریف قدرته سبحانه، لاَنّ اللّه تعالی منزّه عن الماهیة و المادّة و المراد من المشیّة فی التعریف الثانی هو الاختیار الذاتی له سبحانه، فهو تعالی یفعل باختیاره الذاتی و یترک کذلک، أی لیس فعله و ترکه لازماً علیه لعدم وجود قدرة غالبة تضطرّه علی الفعل أو الترک  
92  
برهان قدرته تعالی استدلّ علی قدرته سبحانه بوجوه نکتفی بواحد منها و هو برهان إحکام الصنع و إتقانه. توضیحه: أنّه قد عرفت فی الاَبحاث المتقدّمة انّ الفعل کما یدلّ علی وجود الفاعل، کذلک خصوصیاته تدلّ علی خصوصیات الفاعل، فإذا کان الفعل متَّسماً بالاِحکام و الاِتقان و الجمال و البهاء یدلّ ذلک علی علم الفاعل بتلک الجهات و قدرته علی إیجاد مثل ذلک الصنع و لاَجل ذلک نری أنّه سبحانه عندما یصف روائع أفعاله و بدائع صنعه فی آیات الذکر الحکیم، یختمها بذکر علمه تعالی و قدرته، یقول سبحانه: «اللّهُ الّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ و من الاََرْضِمِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الاََمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ وَ أَنَّ اللّهَ قَدْ أَحاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْماً». (1) فالاِحکام و الاِتقان فی الفعل آیتا العلم و علامتا القدرة و انّا نری فی کلمات الاِمام علی - علیه السلام - انّه یستند فی البرهنة علی قدرته تعالی بروعة فعله و جمال صنعه سبحانه: قال - علیه السلام - : «وأرانا من ملکوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حکمته». (2)  
- - -  
(1) الطلاق: 12.  
(2) نهج البلاغة: خطبة الاَشباح، الخطبة 91  
93  
و قال أیضاً: «وأقام من شواهد البیّنات علی لطیف صنعته و عظیم قدرته». (1) و قال أیضاً: «فأقام من الاَشیاء أودها و نهج حدودها و لاءم بقدرته بین متضادّها». (2) سعة قدرته تعالی إنّ الفطرة البشریة تقضی بأنّ الکمال المطلق الذی ینجذب إلیه الاِنسان فی بعض الاَحایین قادر علی کلّ شیء ممکن و لا یتبادر إلی الاَذهان أبداً لولا تشکیک المشکّکین انّ لقدرته حدوداً، أو انّه قادر علی شیء دون شیء و لقد کان المسلمون فی الصدر الاَوّل علی هذه العقیدة استلهاماً من کتاب اللّه العزیز الناصّ علی عمومیة قدرة اللّه سبحانه. قال سبحانه: «وَکانَ اللّهُعَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیراً». (3) و قال تعالی: «وَکانَ اللّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ مُقْتَدِراً». (4) کما صرّح بعمومیة قدرته تعالی فی الاَحادیث المرویّة عن أئمّة أهل البیت:  
- - -  
(1) نهج البلاغة: الخطبة 165.  
(2) نهج البلاغة: الخطبة 91.  
(3) الاَحزاب: 27.  
(4) الکهف: 45.  
94  
قال الاِمام الصادق - علیه السلام - : «الاَشیاء له سواء علماً و قدرةً و سلطاناً و ملکاً و إحاطةً». (1) البرهان العقلی علی عمومیة قدرته تعالی إذا تعرّفت علی قضاء الفطرة علی عمومیّة قدرته تعالی و نصّ القرآن و الحدیث علی ذلک، فاعلم أنّ هناک براهین عقلیة علی ذلک نکتفی بتقریر واحد منها و هو: إنّ وجوده سبحانه غیر محدود و لا متناه، بمعنی انّه وجود مطلق لا یحدّه شیء من الحدود العقلیة و الخارجیة و ما هو غیر متناه فی الوجود، غیر متناه فی الکمال و الجمال، لاَنّ منبع الکمال هو الوجود، فعدم التناهی فی جانب الوجود یلازم عدمه فی جانب الکمال و أیّ کمال أبهی من القدرة، فهی غیر متناهیة تبعاً لعدم تناهی وجوده و کماله. دفع شبهات فی المقام ثمّ إنّ هناک شبهات، أُوردت علی القول بعمومیة قدرته تعالی ربما یعسر دفعها علی الطالب، یجب أن نذکرها و نبین وجه الدفع عنها:  
1. هل هو سبحانه قادر علی خلق مثله؟ فلو أُجیب بالاِیجاب لزم افتراض الشریک له سبحانه و لو أُجیب بالنفی ثبت ضیق قدرته و عدم عمومها و یدفع ذلک بأنّه ممتنع فلا یصل الکلام إلی تعلّق القدرة به أو عدمه،  
- - -  
(1) التوحید للصدوق: الباب9، الحدیث 15  
95  
و الوجه فی امتناعه هو لزوم اجتماع النقیضین، أعنی: کون شیء واحد واجباً بالذات و ممکناً کذلک، فإنّ ذلک المثل بما انّه مخلوق، یکون ممکناً و بما انّه مثل له تعالی، فهو وا جب بالذات و هو محال بالضرورة.  
2. هل هو قادر علی أن یجعل العالم الفسیح فی البیضة من دون أن یصغر حجم العالم أو تکبر البیضة؟ و الجواب عنه کسابقه، فإنّ جعل الشیء الکبیر فی الظرف الصغیر أمر ممتنع فی حدّ ذاته، إذ البداهة تحکم بأنّ الظرف یجب أن یکون مساویاً للمظروف، فجعل الشیء الکبیر فی الظرف الصغیر یستلزم کون ذلک الظرف مساویاً للمظروف لما یقتضیه قانون مساواة الظرف و المظروف و أن یکون أصغر منه غیر مساوٍ له لما هو المفروض و هذا محال و إنّما یبحث عن عمومیة القدرة و عدمها بعد فرض کون الشیء ممکناً فی ذاته و إلی هذا أشار الاِمام علی - علیه السلام - فی الجواب عن نفس السوَال بقوله: «إنّ اللّه تبارک و تعالی لا ینسب إلی العجز و الذی سألتنی لا یکون». (1)  
3. هل یمکنه سبحانه أن یوجد شیئاً لا یقدر علی إفنائه، فإن أُجیب بالاِیجاب لزم عدم سعة قدرته حیث لا یقدر علی إفنائه و إن أُجیب بالسلب لزم أیضاً عدم عموم قدرته و الجواب عنه: انّ الشیء المذکور بما انّه ممکن فهو قابل للفناء و بما انّه مقیّد بعدم إمکان إفنائه فهو واجب غیر ممکن، فتصبح القضیة کون شیء واحد ممکناً و واجباً، قابلاً للفناء و غیر قابل له و هو محال، فالفرض المذکور مستلزم للمحال و المستلزم للمحال محال و هو خارج عن موضوع بحث عمومیّة القدرة، کما تقدّم.  
- - -  
(1) التوحید للصدوق: الباب9، الحدیث9  
96

3. حیاته تعالی

3. حیاته تعالی  
3حیاته 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 (1) 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  
- - -  
(1) و هی: الجذب و الدفع، النمو و الرشد، التوالد و التکاثر، الحرکة وردّة الفعل  
97  
الاِنسان لا 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 إلاّ 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 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 تخرج عن کون المتّصف بها درّاکاً و فعّالاً 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 عُدَّ من صفاته الثبوتیة الذاتیة، الاَزلیة و الاَبدیة و السرمدیّة و القدم  
98  
و البقاء و علیه فهو سبحانه قدیم أزلیّ، باق أبدیّ و موجود سرمدیّ، قالوا: یطلق علیه الاَوّلان لاَجل انّه المصاحب لمجموع الاَزمنة المحقّقة أو المقدَّرة فی الماضی، کما یطلق علیه الآخران لاَجل انّه الموجود المستمرّ الوجود فی الاَزمنة الآتیة محقّقة کانت أو مقدَّرة 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 المقدَّرة، الماضیّة أو اللاحقة و اللّه سبحانه منزَّه 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

4. إرادته تعالی

4. إرادته تعالی  
4إرادته تعالی إنّ الاِرادة من صفاته سبحانه و المرید من أسمائه و لا یشکّ فی ذلک أحد من الاِلهیین أبداً و إنّما اختلفوا فی حقیقتها و انّها هل تکون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟ الاَقوال فی تفسیر إرادته تعالی إنّ الاِرادة فی الاِنسان بأیّ معنی فسّرت، ظاهرة تظهر فی لوح النفس تدریجیة و من المعلوم انّ الاِرادة بهذا المعنی لا یمکن توصیفه سبحانه بها، لاَنّه یستلزم کونه موجوداً مادیّاً یطرأ علیه التغیّر و التبدّل من الفقدان إلی الوجدان و ما هذا شأنه لا یلیق بساحة الباری و لاَجل ذلک اختلفت کلمة الاِلهیین فی تفسیر إرادته تعالی و إلیک بعض الآراء المطروحة فی هذا المجال:  
1. إرادته سبحانه، علمه بالنظام الاَصلح فسّرت طائفة من المحقّقین إرادة اللّهتعالی بعلمه بالنظام الاَصلح و الاَتم، قال صدر المتألهین: «معنی کونه مریداً انّه سبحانه یعقل ذاته و یعقل نظام الخیر الموجود  
100  
فی الکلّ من ذاته و انّه کیف یکون». (1) و قال الحکیم السبزواری: «الاِرادة و القدرة عین علمه العنائی و هو عین ذاته». (2) یلاحظ علیه: أنّ تفسیر الاِرادة بالعلم، یرجع إلی إنکار حقیقة الاِرادة فیه سبحانه و لاَجل عدم صحّة هذا التفسیر نری أنّ أئمّة أهل البیت (علیهم السّلام) ینکرون تفسیرها بالعلم، قال بکیر بن أعین: قلت لاَبی 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». (3)  
2. إرادته سبحانه ابتهاجه بذاته و بفعله قد یقال: إنّللاِرادة مقامین:  
1. إرادة فی مقام الذات و هی ابتهاجه تعالی فی ذاته.  
2. 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 المحبَّة الفعلیة هی الاِرادة فی مرحلة الفعل و هی الّتی وردت فی الاَخبار التی جعلت الاِرادة من صفات فعله و إلیها أشار الحکیم السبزواری بقوله:  
- - -  
(1) الاَسفار: 6| 316.  
(2) شرح الاَسماء الحسنی: 42.  
(3) الکافی: 1|109، باب الاِرادة  
101  
رضاوَه بالذات بالفعل رضا \* وذا الرّضا إرادة لمن قضی و یرد علی هذه النظریة ما أوردناه علی سابقها، فإنّ حقیقة الاِرادة غیر حقیقة الرضا و الابتهاج، فتفسیر الاِرادة بهما یرجع إلی إنکارها.  
3. الاِرادة إعمال القدرة ربما تفسّر إرادته سبحانه بإعمال القدرة و یقال: (1) «انّا لا نتصور لاِرادته 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». (2) یلاحظ علیه: أنّ إعمال القدرة و السلطنة إمّا فعل اختیاری له سبحانه أو إضطراری و لا سبیل إلی الثانی لاَنّه یستلزم أن یکون تعالی فاعلاً مضطرّاً و علی الاَوّل فما هو ملاک کونه مختاراً؟ لاَنّه 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.  
- - -  
(1) المحاضرات: 2|36و 72.  
(2) یس: 82  
102  
4. إرادته، کونه مختاراً بالذات الحقّ انّ الاِرادة من الصفات الذاتیة و تجری علیه سبحانه مجرّدة من شوائب النقص و سمات الاِمکان، فالمراد من توصیفه بالاِرادة کونه فاعلاً مختاراً فی مقابل کونه فاعلاً مضطرّاً، لا إثبات الاِرادة له بنعت کونها طارئة زائلة عند حدوث المراد، أو کون الفاعل خارجاً بها عن القوّة إلی الفعل، لاَنّها لا تعدّ من صفات الکمال مقیّدة بهذه الخصائص، بل کمالها فی کون صاحبها مختاراً، مالکاً لفعله آخذاً بزمام عمله، فإذا کان هذا کمال الاِرادة فاللّه سبحانه واجد له علی النحو الاَکمل، إذ هو الفاعل المختار غیر المقهور فی سلطانه و لیس هذا بمعنی إرجاع الاِرادة 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 صحَّ تسمیة هذا الاختیار الذاتی بالاِرادة، فالاِرادة من صفات ذاته تعالی و إلاّ وجب القول بکونها من صفات الفعل. (1)  
- - -  
(1) ما أفاده شیخنا الاَُستاذ دام ظلّه فی تفسیر إرادته تعالی یوافق نظریة العلاّمة الطباطبائی (قدّس سرّه) فإنّه أیضاً ناقش الرأی المشهور عند الفلاسفة من تفسیر الاِرادة بالعلم بالنظام الاَصلح، ثمّ أثبت للّه تعالی اختیاراً ذاتیاً، ثمّ بیّن انّ الاِرادة 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 الاِیجاد 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 الاَسفار: 6|315316؛ نهایة الحکمة: المرحلة 12، الفصل 13؛ بدایة الحکمة: المرحلة 12، الفصل 6و8  
103  
الاِرادة 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:  
1. 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». (1)  
2. روی صفوان بن یحیی قال: قلت لاَبی الحسن - علیه السلام - : أخبرنی عن الاِرادة من اللّه و من الخلق؟ قال: فقال - علیه السلام - : «الاِرادة من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل و أمّا من اللّه تعالی فإرادته إحداثه لا غیر ذلک، لاَنّه 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». (2)  
3. روی محمد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - قال: «المشیئة محدثة». (3) تری أنّ الروایة الاَُولی تنفی صفة الاَزلیّة عن الاِرادة، فلا تکون من  
- - -  
(1) الکافی: 1|109، باب الاِرادة، الحدیث 1.  
(2) نفس المصدر: الحدیث 3.  
(3) نفس المصدر: الحدیث7  
104  
صفاته الذاتیة الّتی هی عین ذاته تعالی، کما أنّ الروایة الثالثة صرّحت علی أنّ المشیئة محدثة، فلا تکون من صفاته الذاتیة و قد صرّحت الروایة الثانیة علی أنّ إرادته تعالی عین إحداثه تعالی و إیجاده فهی عین فعله و لکن الروایات لا تنفی کون الاِرادة بالمعنی الّذی فسّرناها به، أعنی: الاختیار الذاتی من صفات ذاته، بل الذی نفته، هی الاِرادة بالمعنی الموجود فی الاِنسان، لاَنّ إثبات هذه الاِرادة للّه تعالی یستلزم محذورین: الاَوّل: قدم المراد أو حدوث المرید، کما ورد فی الروایة الاَُولی. الثانی: طروء التغیّر و التدریج علی ذاته سبحانه، کما ورد فی الروایة الثانیة

الفصل الرابع: الصفات الثبوتیة الفعلیة

اشارة

إنّ صفات اللّه تعالی الفعلیة التی تنتزع من مقام فعله سبحانه کثیرة و الّذی نخصّه بالبحث هنا أمران: التکلّم و الحکمة، فنقول  
: 1التکلّم  
أجمع المسلمون تبعاً للکتاب و السنة علی کونه سبحانه متکلّماً و لکنهم اختلفوا فی أمرین: ألف. تفسیر حقیقة کلامه تعالی و ما هو المراد منه. ب. حدوثه و قدمه. لقد شغلت هذه المسألة بال العلماء و المفکّرین الاِسلامیّین فی عصر الخلفاء و حدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامیة مذکورة فی التاریخ  
106  
الأقوال فی تفسیر کلامه تعالی  
تفصیلاً و عرفت ب «محنة القرآن» فیلزمنا البحث و التحلیل حول ذینک الاَمرین علی ضوء العقل و القرآن و النقل المعتبر فنقول: الاَقوال فی تفسیر کلامه تعالی الاَقوال التی ذکرها المتکلّمون و الفلاسفة فی هذا المجال أربعة:  
1. ما اختاره المعتزلة: و هو انّ کلامه تعالی عبارة عن أصوات و حروف غیر قائمة باللّه تعالی قیاماً حلولیاً أو عروضیاً، بل یخلقها فی غیره کاللوح المحفوظ أوجبرائیل أو النبی أو غیر ذلک، قال القاضی عبد الجبار: «حقیقة الکلام الحروف المنظومة و الاَصوات المقطّعة و هذا کما یکون منعماً بنعمة 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». (1) و هذا المعنی من الکلام هو الّذی یسمّی بالکلام اللفظی و هو من صفات فعله تعالی، حادث بحدوث الفعل.  
2. نظریة الاَشاعرة: یظهر من موَلّف المواقف (2) انّ الاَشاعرة معترفون به و بأنّه حادث و لکنهم یدّعون معنی آخر وراءه و یسمّونه بالکلام النفسی. قال الفاضل القوشجی فی تفسیر الکلام النفسی: «إنّ من یورد صیغة أمر أو نهی أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غیر ذلک یجد فی نفسه معانی یعبّر عنها بالاَلفاظ التی نسمّیها بالکلام الحسّی، فالمعنی الذی یجده فی نفسه و یدور فی خلده، لا یختلف باختلاف  
- - -  
(1) شرح الاَُصول الخمسة: 528. (2) شرح المواقف: 8|93  
107  
العبارات بحسب الاَوضاع و الاصطلاحات و یقصد المتکلم حصوله فی نفس السامع لیجری علی موجبه، هو الّذی نسمّیه الکلام النفسی». (1) و هذا المعنی من الکلام علی فرض ثبوته یکون من صفات ذاته تعالی و قدیم بقدم الذات و لکنه لیس أمراً وراء العلم التصوّری أو التصدیقی.  
3. نظریّة الحکماء: ذهبت الحکماء إلی أنّ لکلامه سبحانه مفهوماً أوسع ممّا ذکره المعتزلة 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 إلاّ إبراز ما هو موجود فی نفس المتکلّم و مستور عن المخاطب و السامع، فالکلام لیس إلاّ لفظاً دالاً علی المعنی الذی تصوّره المتکلّم و أراد إیجاده فی ذهن السامع، فحقیقة الکلام هی الدلالة و الحکایة و لا شکّ انّ الفعل کما یدلّ علی وجود فاعله فهکذا خصوصیاته الوجودیة دالّة علی خصوصیاته الوجودیة و لیس الفرق بین دلالة اللفظ علی المعنی و دلالة الفعل علی الفاعل، إلاّ أنّ دلالة الاَوّل وضعی اعتباری و دلالة الثانی تکوینی عقلی و الدلالة التکوینیة العقلیة أقوی من الدلالة اللفظیة الوضعیّة 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.  
- - -  
(1) شرح التجرید للقوشجی: 319

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 ثلاثة نشیر إلیها:  
1. الکلام اللفظی: قال سبحانه: «فَلَمّا أَتاها نُودِیَ مِنْ شاطِیَِ الوادِ الاََیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِالْمُبارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ یا مُوسی إِنِّی أَنَا اللّهُ رَبُّ الْعالَمِینَ». (1) دلّت الآیة الکریمة علی أنّه تعالی نادی نبیه موسی - علیه السلام - و کلّمه من طریق الشجرة، إمّا بإیجاد الکلام فیها کما قال بعضهم أو بأخذه حجاباً و تکلیمه من ورائه. (2)  
2. الکلام بالاِیحاء: و هو إلقاء المعنی فقط أو اللفظ و المعنی معاً فی روع الاَنبیاء و غیرهم من الاَولیاء الاِلهیین، إمّا بلا واسطة أو معها، قال سبحانه: «وَما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللّهُ إِلاّ وَ حْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکِیمٌ». (3) فقوله: «إِلاّوَحْیاً» إشارة إلی الاِیحاء بلا واسطة و قوله: «أَو یُرسِلَ رَسُولاً … » إشارة إلی الاِیحاء بواسطة ملک الوحی کما قال تعالی: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الاََمْینُ\* عَلی قَلْبِکَ». (4) کما أنّ قوله: «أَو مِنْ وَراء حِجاب» إشارة إلی الکلام المسموع کما تقدّم.  
- - -  
(1) القصص: 30.  
(2) و علی الاحتمال الثانی فالآیة راجعة إلی قوله تعالی: (أَوْمِنْ وَراءِ حِجاب) (الشوری|51).  
(3) الشوری: 51.  
(4) الشعراء: 193194  
109  
فتری انّه سبحانه أطلق لفظ الکلام علی الوحی بقسمیه، وعدَّ إیحاءه سبحانه، تکلیماً له، فالوحی کلامه و الاِیحاء تکلیمه.  
3. نفس وجود الاَشیاء: هناک آیات تدلّ علی أنّ وجود الاَشیاء کلام له تعالی، تری أنّه تعالی یصف المسیح - علیه السلام - بأنّه کلمة اللّه التی ألقاها إلی مریم العذراء، قال تعالی: «إِنَّما الْمَسیحُ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللّهِ وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». (1)  
4. القضاء و الحکم الاِلهی قد استعملت الکلمة فی کثیر من الآیات فیما قاله تعالی و حکم به، کقوله: «وَتَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ الْحُسْنی عَلی بَنی إِسْرائیلَ بِما صَبَرُوا». (2) و قوله: «و کذلک حَقَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ عَلی الّذینَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لایُوَْمِنُونَ». (3) و قوله: «وَلَولا کَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ لَقُضِیَ بَیْنَهُمْ». (4) إلی غیر ذلک من الآیات الکثیرة فی هذا المجال.  
- - -  
(1) النساء: 171.  
(2) الاَعراف: 137.  
(3) یونس: 33.  
(4) یونس: 19  
110  
و قد فسّر الاِمام علی - علیه السلام - قوله تعالی بفعله الذی ینشئه و یمثله، حیث قال: «یقول لمن أراد کونه کن فیکون، لا بصوت یقرع و لا بنداء یسمع و إنّما کلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله». (1) 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 الاِیحاء و القضاء أیضاً من أفعاله سبحانه و بذلک یظهر انّ الصواب من الآراء المتقدّمة هو نظریّة الحکماء و أمّا نظریة المعتزلة فهی غیر منطبقة علی جمیع مصادیق کلامه سبحانه و إنّما هو قسم قلیل منه و أمّا نظریة الاَشاعرة فلیس له أثر فی الکتاب العزیز. فالمعتزلة أصابوا فی جهة و أخطأوا فی جهة أُخری، أصابوا فی جعلهم کلامه تعالی من صفات أفعاله سبحانه و أخطأوا فی حصره فی الکلام اللفظی و لکن الاَشاعرة 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 حقیقة کلامه تعالی و تحلیل الآراء المطروحة فی هذا المجال.  
- - -  
(1) نهج البلاغة: الخطبة 186

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟  
کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟ من المسائل التی اختلفت فیها کلمات المتکلّمین، مسألة حدوث کلامه تعالی أو قدمه و یمکن إرجاع هذه المسألة 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 دراسة الآراء و تطوّرها فی المسألة:  
1. نظریة أهل الحدیث و الحنابلة 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 فکرة عدم خلق القرآن و یدافع عنها بحماس، متحمّلاً فی سبیلها من المشاقّ ما هو مسطور فی زبر التاریخ و إلیک نصّنظریته فی هذه المسألة: «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 الاَوّل». (1) ثمّ إنّه قد نقل عنه ما یوافق التوقّف فی المسألة و لذلک یری المحقّقون انّ إمام الحنابلة کان فی أوّلیّات حیاته یری البحث حول القرآن بأنّه مخلوق أو غیر مخلوق، بدعة و لکنه بعدما زالت المحنة و طلب منه  
- - -  
(1) السنّة: 49  
112  
الخلیفة العباسی المتوکّل، الاِدلاء برأیه، اختار کون القرآن لیس بمخلوق و مع ذلک لم یوَثر انّه قال إنّه قدیم. (1)  
2. نظریة المعتزلة قد تبنَّت المعتزلة القول بخلق القرآن و انبروا یدافعون عنه بشتّی الوسائل و لمّا کانت الخلافة العباسیة فی عصر المأمون و من بعده إلی زمن الواثق باللّه، توَید حرکة الاِعتزال و آراءها، استعان المعتزلة من هذا الغطاء و قاموا باختبار علماء الاَمصار الاِسلامیة فی هذه المسألة و کانت نتیجة هذا الامتحان أن أجاب جمیع الفقهاء فی ذلک العصر بنظریة الخلق و لم یمتنع إلاّ نفر قلیل علی رأسهم الاِمام أحمد بن حنبل و إلیک ما ذکره القاضی عبد الجبّار فی هذا المجال: «أمّا مذهبنا فی ذلک انّ القرآن کلام اللّه تعالی و وحیه و هو مخلوق محدث، أنزله اللّه علی نبیّه لیکون علماً و دالاًّ علی نبوته و جعله دلالة لنا علی الاَحکام لنرجع إلیه فی الحلال و الحرام و استوجب منّا بذلک الحمد و الشکر و إذا هو الذی نسمعه الیوم و نتلوه و إن لم یکن (ما نقروَه) محدثاً من جهة اللّه تعالی فهو مضاف إلیه علی الحقیقة کما یضاف ما ننشره الیوم من قصیدة امریَ القیس علی الحقیقة و إن لم یکن امروَ القیس محدثاً لها الآن». (2)  
3. نظریة الشیخ الاَشعری أوّل ما أعلنه الشیخ الاَشعری فی هذا المجال هو القول بعدم کون القرآن مخلوقاً حیث قال:  
- - -  
(1) تاریخ المذاهب الاِسلامیة: 300.  
(2) شرح الاَُصول الخمسة: 528  
113  
«ونقول: إنّ القرآن کلام اللّه غیر مخلوق و انّ من قال بخلق القرآن فهو کافر». (1) 7 و لکنه رأی أنّ القول بقدم القرآن المقروء و الملفوظ شیئاً لا یقبله العقل السلیم، فجاء بنظریة جدیدة أصلح بها القول بعدم خلق القرآن و التجأ إلی أنّ المراد من کلام اللّه تعالی لیس القرآن المقروء بل الکلام النفسی. دلالة القرآن علی حدوث کلامه تعالی صرّح القرآن الکریم علی حدوث کلامه تعالی أعنی: القرآن فی قوله سبحانه: «ما یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاّ اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ». (2) و المراد من «الذکر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه: «إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ». (3) و قوله سبحانه: «وَإِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَومِکَ». (4) و المراد من «محدث» هو الجدید و هو وصف «للذکر» و معنی کونه جدیداً انّه أتاهم بعد الاِنجیل، کما أنّ الاِنجیل جدید، لاَنّه أتاهم بعد التوراة و کذلک بعض سور القرآن و آیاته ذکر جدید أتاهم بعد بعض،  
- - -  
(1) الاِبانة: 21 و لاحظ مقالات الاِسلامیین: 321.  
(2) الاَنبیاء: 2.  
(3) الحجر: 9  
(4) الزخرف: 44  
114  
و لیس المراد کونه محدثاً من حیث نزوله، بل المراد کونه محدثاً بذاته بشهادة انّه وصف ل «ذکر»، فالذکر بذاته محدث، لا بنزوله فلا معنی لتوصیف المحدث بالذات بکونه من حیث النزول، لتقدّم ما بالذات علی ما بالعرض و یدل علی حدوثه قوله سبحانه: «ولَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ ثُمَّ لا تَجِدُ لَکَ بِهِ عَلَیْنا وَکِیلاً». (1) فهل یصحّ توصیف القدیم بالاِذهاب و الاِعدام؟! موقف أهل البیت: إنّ تاریخ البحث و ما جری علی الفریقین من المحن، یشهد بأنّ التشدّد فیه لم یکن لاِحقاق الحقّ وإزاحة الشکوک بل استغلّت کلّ طائفة تلک المسألة للتنکیل بخصومها، فلاَجل ذلک نری أنّ أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - منعوا أصحابهم من الخوض فی تلک المسألة، فقد سأل الریّان بن الصلت الاِمام الرضا - علیه السلام - و قال له: ما تقول فی القرآن؟ فقال - علیه السلام - : «کلام اللّه لا تتجاوزوه و لا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلوا». (2) فانّا نری أنّ الاِمام - علیه السلام - یبتعد عن الخوض فی هذه المسألة لما رأی من أنّ الخوض فیها لیس لصالح الاِسلام و انّ الاکتفاء بأنّه کلام اللّه أحسم لمادّة الخلاف.  
- - -  
(1) الاِسراء: 86.  
(2) التوحید للصدوق: الباب 30، الحدیث 2

2. الصدق

2. 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». (1) تکملة اتّفق المسلمون و الاِلهیون 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 الاَساسیة فی کلام العدلیة.  
- - -  
(1) المصدر السابق: الحدیث 4

3. الحکمة

3. الحکمة  
2الحکمة من الصفات الفعلیة الحکمة و هی تطلق علی معنیین: أحدهما: کون الفعل فی غایة الاِحکام و الاِتقان و غایة الاِتمام و الاِکمال و ثانیهما: کون الفاعل لا یفعل قبیحاً و لا یخل بواجب. قال الرازی: « … معنی الاِحکام فی حقّ اللّه تعالی فی خلق الاَشیاء 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 الاَرض 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» (1) ".  
- - -  
(1) الموَمنون: 115؛ لاحظ شرح أسماء اللّه الحسنی: 279280  
117  
و قال: «وما خَلَقْنَا السَّماءَ و الاََرْضَ و ما بَیْنَهُما باطِلاً». (1) و یمکن الاستدلال علی حکمته تعالی بمعنی إتقان فعله و تدبیره بوجهین:  
1. التدبّر فی نظام الکون و بدائعه أوضح دلیل علی أنّه تعالی حکیم بهذا المعنی، انّ فعله فی غایة البداعة و الاِحکام و الاِتقان 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 علی السیر إلی الکمال و إن شئت فانظر إلی الاَشیاء المحیطة بک ممّا هو من مظاهر حکمته تعالی. فلاحظ القلب و هو مضخّة الحیاة التی لا تکلّ عن العمل فإنّه ینبض یومیّاًما یزید علی مائة ألف مرّة، یضخّ خلالها ثمانیة آلاف لتر من الدم و بمعدّل وسطی یضخّ ستة و خمسین ملیون غالون علی مدی حیاة الاِنسان، فتری هل یستطیع محرّک آخر للقیام بمثل هذا العمل الشاقّ لمثل تلک الفترة الطویلة من دون حاجة لاِصلاح … ؟ و أمثال ذلک الکثیر ممّا لا تستوعبه السطور بل و لا الزبر. إنّ معطیات العلوم الطبیعیة عمّا فی الکون أفضل دلیل علی وجود الحکمة الاِلهیة فی الفلکیات و الاَرضیات.  
- - -  
(1) ص: 27  
118  
2. مناسبة الفعل لفاعله إنّ أثر کلّ فاعل یناسب واقع فاعله و موَثره فهو کظلّ یناسب ذا الظلّ، فالفاعل الکامل من جمیع الجهات یکون مصدراً لفعل کامل و موجود متوازن أخذاً بقاعدة مشابهة الظلّ لذی الظلّ و قد استعملت الحکمة بهذا المعنی فی کلمات الاِمام علی - علیه السلام - حیث قال: « … وأرانا من ملکوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حکمته … فظهرت البدائع التی أحدثتها آثار صنعته وأعلام حکمته … قدّر ما خلق فأحکم تقدیره ودبّره فألطف تدبیره إلی أن قال: بدایا خلائق أحکم صنعها وفطرها علی ما أراد وابتدعها». (1) و أمّا البحث عن حکمته تعالی، بالمعنی الثانی فسیجیء عند البحث عن عدله سبحانه فانتظره.  
- - -  
(1) نهج البلاغة: الخطبة 91

الفصل الخامس: الصفات الخبریّة

اشارة

قسّم بعض المتکلّمین صفاته سبحانه إلی ذاتیّة و خبریّة و المراد من الاَُولی أوصافه المعروفة من العلم و القدرة و الحیاة و المراد من الثانیة ما أثبتته ظواهر الآیات و الاَحادیث له سبحانه من العلو و الوجه و الیدین إلی غیر ذلک و قد اختلفت آراء المتکلّمین فی تفسیر هذا القسم من الصفات إلی أقوال:

الاَوّل: الاِثبات مع التکییف و التشبیه

الاَوّل: الاِثبات مع التکییف و التشبیه  
زعمت المجسِّمة و المشبِّهة انّ للّه سبحانه عینین و یدین مثل الاِنسان. قال الشهرستانی: «أمّا مشبِّهة الحشویّة … أجازوا علی ربِّهم الملامسة و المصافحة و انّ المسلمین المخلصین یعانقونه سبحانه فی الدنیا و الآخرة، إذا بلغوا فی الریاضة و الاجتهاد إلی حدّ الاِخلاص». (1)  
- - -  
(1) الملل و النحل: 1|105

الثانی: الإثبات بلا تشبیه

الثانی: الإثبات بلا تشبیه  
و بما انّ التشبیه و التجسیم باطل بالعقل و النقل فلا نبحث حول هذه النظریة. 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 (الاِبانة) : إنّ للّه سبحانه وجهاً بلا کیف، کما قال: «وَیَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الجَلالِ وَ الاِِکْرامِ». (1) و انّ له یدین بلا کیف، کما قال: «خَلَقْتُ بِیَدَیَّ». (2) و قد نقل هذه النظریة عن أبی حنیفة و الشافعی و ابن کثیر. (3) و حاصل هذه النظریة انّ له سبحانه هذه الحقائق لکن لا کالموجودة 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 کأیدینا، أو وجهاً لا کوجوهنا و هکذا سائر الصفات الخبریة أشبه بالاَلغاز فاستعمالها فی المعانی الحقیقة و إثبات معانیها علی اللّه سبحانه بلا کیفیة أشبه بکون حیوان أسداً حقیقة و لکن بلا ذنب و لا مخلب و لا ناب و لا …  
- - -  
(1) الرحمن: 27.  
(2) ص: 75.  
(3) لاحظ «علاقة الاِثبات و التفویض» : 4649  
121  
و إبراز العقیدة الاِسلامیة بصورة الاِبهام و الاَلغاز کما فی هذه النظریة کإبرازها بصورة التشبیه و التجسیم المأثور من الیهودیة و النصرانیة کما فی النظریة الاَُولی، لا یجتمع مع موقف الاِسلام و القرآن فی عرض العقائد علی المجتمع الاِسلامی و ممن خالف هذه النظریة منهم أبو حامد الغزالی و حاصل ما ذکره فی نقدها انّ هذه الاَلفاظ التی تجری فی العبارات القرآنیة و الاَحادیث النبویّة لها معان ظاهرة و هی الحسیّة التی نراها و هی محالة علی اللّه تعالی و معان أُخری مجازیة مشهورة یعرفها العربی من غیر تأویل و لا محاولة تفسیر، فإذا سمع الید فی قوله (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) : «إنّ اللّه خمّر آدم بیده و إنّ قلب الموَمن 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: «البلدة 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 عبادة المخلوق کفر و عبادة الصنم کانت کفراً لاَنّه مخلوق. (1) و منهم أبو زهرة المعاصر فإنّه أیضاً قدح فی هذه النظریة و قال: «قولهم بأنّ للّه یداً و لکن لا نعرفها». «وللّه نزولاً لکن لیس کنزولنا» الخ.  
- - -  
(1) الجاء العوام

الثالث: التفویض

الثالث: التفویض  
هذه إحالات علی مجهولات، لا نفهم موَدّاها و لا غایاتها. (1) الثالث: التفویض و قد ذهب جمع من الاَشاعرة و غیرهم إلی إجراء هذه الصفات علی اللّه سبحانه مع تفویض المراد منها إلیه. قال الشهرستانی: «إنّ جماعة کثیرة من السّلف یثبتون صفات خبریة مثل الیدین و الوجه و لا یوَوّلون ذلک، إلاّ أنّهم یقولون انّا لا نعرف معنی اللفظ الوارد فیه، مثل قوله: «اَلرَّحْمنُ عَلی الْعَرْشِ اسْتَوی» و مثل قوله: «لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ» و لسنا مکلّفین بمعرفة تفسیر هذه الآیات بل التکلیف قد ورد بالاعتقاد بأنّه لا شریک له و ذلک قد أثبتناه». (2) و إلیه جنح الرازی و قال: «هذه المتشابهات یجب القطع بأنّ مراد اللّه منها شیء غیر ظواهرها کما یجب تفویض معناها إلی اللّه تعالی و لا یجوز الخوض فی تفسیرها». (3)  
- - -  
(1) تاریخ المذاهب الاِسلامیة: 1|219 220.  
(2) الملل و النحل: 1|9293 بتلخیص.  
(3) أساس التقدیس: 223  
123

الرابع: التأویل

الرابع: التأویل  
أقول: «إنّ لاَهل التفویض عذراً واضحاً فی هذا المجال، فإنّهم یتصوّرون انّ الآیات المشتملة علی الصفات الخبریّة من الآیات المتشابهة و قد نهی سبحانه عن ابتغاء تأویلها و أمر عباده بالاِیمان بها». (1) نعم یلاحظ علی مقالتهم هذه انّ الآیات لیست من الآیات المتشابهة، فإنّ المفاد فیها غیر متشابه (2) إذا أمعن فیها الاِنسان المتجرّد عن کلّ رأی سابق. الرابع: التأویل (3) إنّ العدلیّة من المتکلّمین هم المشهورون بهذه النظریة حیث یفسّرون الید بالنعمة و القدرة و الاستواء بالاستیلاء و إظهار القدرة. أقول: إنّ الظاهر علی قسمین: الظاهر الحرفی و الظاهر الجملی، فإنّ الید مثلاً مفردة ظاهرة فی العضو الخاص و لیست کذلک فیما إذا حفت بها القرائن، فإنّقول القائل فی مدح إنسان انّه «باسط الید»، أو فی ذمه «قابض الید» لیس ظاهراً فی الید العضویة التی أسمیناها بالمعنی الحرفی، بل ظاهر فی البذل و العطاء أو فی البخل و الاقتار و ربما یکون مقطوع الید و حمل الجملة علی غیر ذلک المعنی، حمل علی غیر ظاهرها و علی ذلک یجب ملاحظة کلام الموَوِّلة فإن کان تأویلهم علی غرار  
- - -  
(1) لاحظ آل عمران: 7.  
(2) یعنی انّ هذه الآیات و إن کانت متشابهة فی بادیَ الرأی و قبل إرجاعها إلی المحکمات، لکنّها تصیر محکمة بعد إرجاعها إلیها.  
(3) قد استوفی شیخنا الاَُستاذ دام ظلّه الکلام فی أقسام التأویل فی مقدمة الجزء الخامس من موسوعته القرآنیة «مفاهیم القرآن» : 12 16  
124  
ما بیّناه فهوَلاء لیسوا بموَوِّلة بل هم مقتفون لظاهر الکتاب و السنّة و لا یکون تفسیر الکتاب العزیز علی ضوء القرائن الموجودة فیه تأویلاً و إنّما هو اتّباع للنصوص و الظواهر و إن کان تأویلهم باختراع معان للآیات من دون أن تکون فی الآیات قرائن متصلة أو منفصلة دالّة علیها فلیس التأویل بهذا المعنی بأقلّ خطراً من الاِثبات المنتهی إمّا إلی التجسیم أو إلی التعقید و الاِبهام و علی ضوء ما قرّرنا من الضابطة و المیزان، تقدر علی تفسیر ما ورد فی التنزیل من الوجه (1) و العین (2) و الجنب (3) و الاِتیان (4) و الفوقیة (5) و العرش (6) و الاستواء (7) و ما یشابهها، من دون أن تمسّ کرامة التنزیة و من دون أن تخرج عن ظواهر الآیات بالتأویلات الباردة غیر الصحیحة.  
- - -  
(1) (کُلّ شیءٍ هالِک إِلاّ وجهه) (القصص|88).  
(2) (وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ و حینا) (هود|37).  
(3) (أَنْ تقول نفس یا حَسرتی عَلی ما فَرَّطْت فی جَنْب اللّه) (الزمر|56).  
(4) (وَجاءَ رَبّکَ و المَلَکُ صَفّاً صَفّاً) (الفجر|22). (فَأتی اللّه بنیانهم من القواعد) (النحل|26).  
(5) (یَدُ اللّهِ فَوقَ أَیدِیهِمْ) (الفتح|10).  
(6) (إِذاً لابْتَغَوا إِلی ذِی الْعَرشِ سَبیلاً) (الاِسراء|42).  
(7) (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرشِ اسْتَوی) (طه|5)

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 کُلاً 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 لاِبطال جمیع تلک المذاهب و الآراء وجوب الوجود بالذات، فإنّ الجمیع مستلزم للترکیب و الجسمیة و هما آیتا الفقر و الحاجة المنافیة لوجوب الوجود بالذات.  
126  
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:  
1. 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 2. لیس فی جهة و لا محلّوقد تبیّن استغناوَه عنهما ممّا ذکرنا من الدلیل علی نفی الجسمیة، فإنّ الواقع فی جهة أو محلّ لا یکون إلاّجسماً أوجسمانیاً. (1)  
3. لیس حالاً 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.  
- - -  
(1) بجهة طرف الامتداد فی مأخذ الاِشارة 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 الاِشارة 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.  
127  
4. 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 الاِتحاد إمّا أن یکونا موجودین فلا اتحاد، أو یکون واحد منهما موجوداً و الآخر معدوماً و المعدوم إمّا هو الممکن، فیلزم الخلف و عدم الاِتحاد، أو الواجب فیلزم إنعدام الواجب و هو محال.  
5. 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 الاَُمور المادیّة و هو سبحانه أجلّ من أن یکون مادّة أو مادّیاً  
6. لا تقوم اللَّذة 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  
128  
أفاعلیه و مخلوقاته و بین الفعل و فاعله کمال الملائمة الوجودیة، فلا یتصوّر ألمٌ عقلی له سبحانه و أمّا اللَّذة العقلیة فأثبتها للّه تعالی بعضهم قائلین بأنّ واجب الوجود فی غایة الجمال و الکمال و البهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمَّ الموجودات و أکملها، فیکون أعظم مدرِک لاَجلّ مدرَک بأتم إدراک و لکن منع بعضهم عن توصیفه سبحانه باللَّذة 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 یلتذُّ بکماله النقصانی». (1) و هو ظاهر کلام المحقّق الطوسی فی تجرید الاعتقاد، حیث نفی الاَلم مطلقاً و قید اللَّذة المنفیة بالمزاجیّة (2) و من المانعین له المحقّق البحرانی حیث قال: «اتّفق المسلمون علی عدم إطلاق هذین اللفظین علیه تعالی … و أمّا الفلاسفة فإنّهم … لمّا فسروا اللَّذة بأنّها إدراک الملائم أطلقوا علیه لفظ اللَّذة 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». (3)  
- - -  
(1) أنوار الملکوت: 102.  
(2) کشف المراد:  
المقصد 3، الفصل 2، المسألة 18.  
(3) قواعد المرام:  
القاعدة 4، الرکن 2، البحث 8  
129

انّه تعالی لیس بمرئی

انّه تعالی لیس بمرئی  
7. 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، جوَّزوا 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 أُمور 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 القلبیة کما ورد فی روایات أهل البیت - علیهم السلام - و الشهود العلمی التام فی مصطلح العرفاء و هذا المعنی من الروَیة هو الظاهر من کلام الشیخ الاَشعری حیث قال: «وندین بأنّ اللّه تعالی یری فی الآخرة بالاَبصار کما یری القمر لیلة البدر، یراه الموَمنون کما جاءت الروایات عن رسول اللّه ص». (1)  
- - -  
(1) الاِبانة: 21  
130  
و قال أیضاً: «إن قال قائل: لم قلتم إنّ روَیة اللّه بالاَبصار جائزة من باب القیاس؟ قیل له: قلنا ذلک لاَنّ مالا یجوز أن یوصف به اللّه تعالی و یستحیل علیه، لا یلزم فی القول بجوازالروَیة». (1) لکنّ المتأخرین منهم لمّا رأوا انّ القول بجواز الروَیة بالاَبصار تستحیل فی حقّه تعالی، حاولوا تصحیح مقولتهم بوجوه مختلفة فقال الاِمام الرازی: «وقبل الشروع فی الدلالة لابدّ من تلخیص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن یقول: إن أردت بالروَیة الکشف التامّ، فذلک ممّا لا نزاع فی ثبوته و إن أردت بها الحالة 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 تفرقة بین الحالین و تلک التفرقة لا تعود إلی ارتسام الشبح فی العین و لا إلی خروج الشعاع منها، بل هی عائدة إلی حالة أُخری مسمّاة بالروَیة، فندّعی انّ تعلّق هذه الصفة بذات اللّه تعالی جائز». (2) و حاصله کما لخّصه المحقّق الطوسی: انّ الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح فی العین أو خروج الشعاع منها، المغایرة للحالة الحاصلة عند العلم، یمکن أن یحصل مع عدم الارتسام و خروج الشعاع. یلاحظ علیه: أنّ الحالة المذکورة إمّا تکون روَیة بصریة بالحقیقة، فذلک محال فی حقّه تعالی کما اعترف به الرازی أیضاً و إمّا لا تکون کذلک و إنّما هی مشترکة مع الروَیة البصریة فی النتیجة، أعنی: المشاهدة،  
- - -  
(1) اللمع: 61 بتلخیص.  
(2) تلخیص المحصل: 316  
131  
فهی راجعة إلی الکشف التام و الروَیة القلبیة و لا نزاع فیها، قال المحقّق الطوسی: «ویحتاج فی إثبات کون تلک الحالة غیر الکشف التام إلی دلیل». (1) و قال الفضل بن روزبهان الاشعری: «إذا نظرنا إلی الشمس فرأیناها ثمّ غمضنا العین، فعند التغمیض نعلم الشمس علماً جلیّاً و هذه الحالة مغایرة للحالة الاَُولی التی هی الروَیة بالضرورة … و یجوز عقلاً أن یکون تلک الحالة تدرک الاَشیاء من غیر شرط و محلّ و إن کان یستحیل أن یدرک الاِنسان بلا مقابلة و باقی الشروط عادة، فالتجویز عقلی و الاستحالة عادیة». (2) یلاحظ علیه: أنّ تلک الحالة الحاصلة عند التغمیض إنّما هی صورة المرئی و محلّها الحس المشترک أو الخیال لا الباصرة و هی موقوفة علی سبق الروَیة، فإن کانت روَیة اللّه سبحانه ممتنعة، فقد امتنعت هذه الحالة و إلاّ فلا حاجة إلی تکلّف إثبات هذه الحالة و جعلها محلّ النزاع، هذا إذا کان مراده حصول تلک الحالة حقیقة و أمّا إن کان مراده ما یشبه تلک الحالة لا نفسها، فهو خارج عن محلّ النزاع لاَنّه راجع إلی الروَیة القلبیّة و لا تکون ممتنعاً لا عقلاً و لا عادة. فأمثال هذه المحاولات لا تخلو من بطلانه رأساً، أو خروجه عمّا کان محلّ النزاع فی الصدر الاَوّل بین الاَشاعرة و العدلیة.  
- - -  
(1) نفس المصدر: 328.  
(2) دلائل الصدق: 1|183184  
132  
أدلّة امتناع روَیته تعالی یدلّ علی امتناع الروَیة وجوه:  
1. انّ الروَیة إنّما تصحّ لمن کان مقابلاً کالجسم أو فی حکم المقابل کالصورة فی المرآة و المقابلة و ما فی حکمها إنّما تحقّق فی الاَشیاء ذوات الجهة و اللّه منزّه عنها فلا یکون مرئیاً و إلیه أشار موَلّف الیاقوت بقوله: «ولا یصحّ روَیته، لاستحالة الجهة علیه». (1)  
2. انّ الروَیة لا تحقق إلاّ بانعکاس الاَشعَّة من المرئی إلی أجهزة العین و هو یستلزم أن یکون سبحانه جسماً ذا أبعاد.  
3. انّ الروَیة بأجهزة العین نوع إشارة إلیه بالحدقة و هی إشارة حسّیة لا تتحقق إلاّ بمشار إلیه حسّی واقع فی جهة و اللّه تعالی منزّه عن الجسمانیّة و الجهة.  
4. انّ الروَیة إمّا أن تقع علی الذات کلِّها أو علی بعضها، فعلی الاَوّل یلزم أن یکون المرئی محدوداً متناهیاً و علی الثانی یلزم أن یکون مرکّباً ذا أجزاء و أبعاض و الجمیع مستحیل فی حقِّه تعالی. أدلّة القائلین بالجواز إنّ للقائلین بجواز روَیته تعالی أدلّة عقلیة و نقلیة، فمن أدلّتهم العقلیة ما ذکره الاَشعری بقوله: «لیس فی جواز الروَیة إثبات حدث، لاَنّ المرئی لم یکن مرئیاً لاَنّه محدث و لو کان مرئیاً لذلک للزمه أن یری کلّمحدث و ذلک باطل عنده». (2)  
- - -  
(1) أنوار الملکوت: 82.  
(2) اللمع: 61  
133  
یلاحظ علیه: أنّ الحدوث لیس شرطاً کافیاً فی الروَیة حتّی تلزم روَیة کلّ محدث، بل هو شرط لازم یتوقف علی انضمام سائر الشروط التی أشرنا إلیها و بما انّ بعضها غیر متوفّر فی الموجودات المجرّدة المحدثة، لا تقع علیها الروَیة و هناک دلیل عقلی استدلّ به مشایخ الاَشاعرة فی العصور المتأخرة و حاصله انّملاک الروَیة و المصحّح لها أمر مشترک بین الواجب و الممکن و هو الوجود، قالوا: «إنّ الروَیة مشترکة بین الجوهر و العرض و لابدّ للروَیة المشترکة من علّة واحدة و هی إمّا الوجود أو الحدوث و الحدوث لا یصلح للعلیّة لاَنّه أمر عدمی، فتعیّن الوجود، فینتج انّ صحّة الروَیة مشترکة بین الواجب و الممکن». (1) و هذا الدلیل ضعیف جدّاً و من هنا لم یتمّ عند المفکرین من الاَشاعرة أیضاً، إذ لقائل أن یقول: إنّ الجهة المشترکة للروَیة فی الجوهر و العرض لیست هی الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقیّد بعدّة قیود و هی کونه ممکناً، مادّیاً، یقع فی إطار شرائط خاصّة، یستحیل فی حقّه تعالی و لو کان الوجود هو الملاک التام لصحّة الروَیة للزم صحّة روَیة الاَفکار و العقائد و الروحیات و النفسانیات کالقدرة و الاِرادة و غیر ذلک من الاَُمور الروحیة الوجودیة الّتی لا تقع فی محلّ الروَیة.  
- - -  
(1) شرح المواقف: 8|115؛ شرح التجرید للقوشجی: 329330؛ تلخیص المحصل: 317؛ کشف المراد:  
231؛ قواعد المرام:  
78  
134  
استدلال المجوّزین بالکتاب العزیز استدلّ القائلون بالجواز بآیات من الکتاب العزیز:  
1. قوله تعالی: «وُجُوهٌ یَومَئِذٍ ناضِرَةٌ\* إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ». (1) و توضیح الاستدلال: «انّ النظر فی اللّغة جاء بمعنی الانتظار و یستعمل بغیر صلة و جاء بمعنی التفکّر و یستعمل ب (فی) و جاء بمعنی الرأفة و یستعمل ب (اللام) و جاء بمعنی الروَیة و یستعمل ب (إلی) و النظر فی الآیة موصول ب (إلی) فوجب حمله علی الروَیة». (2) یلاحظ علیه: أنّ النظر المتعدّی ب «إلی» کما یجیء بمعنی الروَیة، کذلک یجیء کنایة عن التوقّع و الانتظار کما قال الشاعر: وجوه ناظرات یوم بدر \* إلی الرحمان یأتی بالفلاح و کقول آخر: إنّی إلیک لما وعدت لناظر \* نظر الفقیر إلی الغنی الموسر و قد شاع فی المحاورات: «فلان ینظر إلی ید فلان» یراد انّه رجل معدم محتاج یتوقع عطاء الآخر.  
- - -  
(1) القیامة: 22 23.  
(2) شرح التجرید للفاضل القوشجی: 331  
135  
و التأمّل فی الآیتین بمقارنتهما بالآیتین الواقعتین فی تلوهما یهدینا إلی أنّ المراد من النظر فی الآیة، هو التوقع و الانتظار، لا الروَیة و إلیک تنظیم الآیات حسب المقابلة:  
1. «وُجُوهٌ یَومَئِذٍ ناضِرَةٌ» و یقابلها قوله تعالی:  
2. «وُجُوهٌ یَومَئِذٍ باسِرَةٌ».  
3. «إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ» و یقابلها قوله تعالی:  
4. «تَظُنُّ أَنْ یُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ». فالفقرتان الاَولیتان تصفان الناس یوم القیامة و انّهم علی طائفتین: طائفة مطیعة و هم ذات وجوه ناضرة و طائفة عاصیة و هم ذات وجوه باسرة، ثمّ ذکر لکلّ منهما وصفاً آخر، فللاَُولی انّهم ناظرة إلی ربّها و للثانیة انّهم یظنون أن یفعل بهم فاقرة أی یتوقعون أن ینزل علیهم عذاب یکسر فقارهم و یقصم ظهورهم. فالمقابلة بین الفقرة الثالثة و الرابعة تشهد علی المراد من الفقرة الثالثة الّتی مضادَّة للرابعة و بما انّ الفقرة الرابعة ظاهرة فی أنّ المراد توقُّع العصاة العذاب الفاقر، یکون المراد من الفقرة الثالثة توقع الرحمة و الکرم من اللّه تعالی لا روَیته تعالی. ثمّ إنّ الرازی ناقش فی تفسیر النظر فی الآیة بالانتظار، بأنّالانتظار سبب الغم و الآیة مسوقة لبیان النعم و آجاب عنه المحقّق الطوسی، بأنّ الظاهر من الآیات، انّالحالة التی عبّر عنها تعالی بقوله: «وُجُوهٌ یَومئِذٍ ناضِرَةٌ\* إِلی رَبّها ناظِرَة» متقدّمة علی حالة استقرار أهل الجنّة فی الجنة  
136  
و أهل النار فی النار و ذلک لاَنّ فی حال استقرار أهل النار فی النار قد فعل بها الفاقرة و علیه فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح یقتضی نضارة الوجه و لیس سبباً للغم، کما أنّانتظار العقاب بعد الاِنذار بوروده غمّ عظیم یقتضی بسارة الوجه. (1)  
2. قوله تعالی حکایة عن موسی - علیه السلام - : «رَبِّ أَرِنی أَنْظُر إِلَیْکَ». (2) وجه الاستدلال: انّ الروَیة لو لم تکن جائزة لکان سوَال موسی جهلاً أو عبثاً. (3) و الجواب عنه انّ التدبر فی مجموع ما ورد من الآیات فی القصة یدلّنا علی أنّ موسی - علیه السلام - ما کان طلب الروَیة إلاّ لتبکیت قومه عندما طلبوا منه أن یسأله الروَیة لنفسه، حتی تحلّ روَیته للّه مکان روَیتهم و ذلک بعد ما سألوه أن یریهم اللّه جهرة لکی یوَمنوا بأنّ اللّه کلّمه، فأخذتهم الصاعقة، فطلب الکلیم منه سبحانه أن یحییهم اللّه تعالی، حتی یدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إلیهم، فلربما قالوا: إنّک لم تکن صادقاً فی قولک انّ اللّه یکلّمک، ذهبت بهم فقتلتهم، فعند ذلک أحیاهم اللّه و بعثهم معه و إلیک الآیات الواردة فی القصّة: ألف. «وَإِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُوَْمِنَ لَکَ حَتّی نَرَی اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْکُمُ الصّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». (4) ب. «یَسْأَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ». (5)  
- - -  
(1) تلخیص المحصل: 320 321.  
(2) الاَعراف: 143.  
(3) تلخیص المحصل: 320.  
(4) البقرة: 55.  
(5) النساء: 153  
137  
ج. «وَاخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعِینَ رَجُلاً لِمِیقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیّایَ أَتُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا». (1) د. «وَلَمّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ». (2) فالآیتان الاَُولی و الثانیة تدلاّن 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 إلاّ 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 (3) و اخری بالصاعقة. (4) و بما انّه لم یکن لموسی مع قومه إلاّ 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».  
- - -  
(1) الاَعراف: 155.  
(2) الاَعراف: 143.  
(3) لاحظ الاَعراف: 78.  
(4) حم السجدة: 17  
138  
3. قوله تعالی فیما أجاب موسی عند سوَال الروَیة لنفسه: «وَلکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوفَ تَرانِی». (1) وجه الاستدلال: «انّه تعالی علّق الروَیة علی استقرار الجبل و هو ممکن و المعلّق علی الممکن، ممکن فالروَیة ممکنة». (2) یلاحظ علیه: أنّ المعلَّق 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». (3) 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». (4) 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  
- - -  
(1) الاَعراف: 143.  
(2) تلخیص المحصل: 319؛ شرح التجرید للقوشجی: 329.  
(3) الاَعراف: 143.  
(4) کشف المراد:  
231؛ تلخیص المحصل: 319  
139  
من أراد الوقوف علی کلمات الاِمام علی - علیه السلام - أن یراجع نهج البلاغة و علی کلمات سائر أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - أن یراجع الکافی لثقة الاِسلام الکلینی و التوحید للشیخ الصدوق. (1) ثمّ إنّهم - علیهم السلام - رغم تأکیدهم علی إبطال الروَیة الحسیة البصریة صرّحوا علی إمکان الروَیة القلبیّة، فهذا هو الاِمام علی (علیه السّلام) حینما سأله ذعلب الیمانی هل رأیت ربّک یا أمیر الموَمنین؟ فقال - علیه السلام - : «أفأعبد ما لا أری؟! » فقال: و کیف تراه؟ فقال: «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان و لکن تدرکه القلوب بحقائق الاِیمان». (2) و هکذا أجاب - علیه السلام - سوَال حبر من الیهود حینما سأله بنفس ذلک السوَال. (3) و روی الصدوق بسنده عن عبد اللّه بن سنان عن أبیه، قال: حضرت أبا جعفر - علیه السلام - فدخل علیه رجل من الخوارج، فقال له: یا أبا جعفر أی شیء تعبد؟ قال: «اللّه»، قال: رأیته؟ قال: «لم تراه العیون بمشاهدة العیان و لکن رأته القلوب بحقائق الاِیمان». (4) إلی غیر ذلک من الروایات و أمّا البحث عن حقیقة تلک الروَیة القلبیة التی هی غیر الروَیة البصریّة الحسیة، فلیطلب من مظانّه.  
- - -  
(1) الکافی: ج1، باب إبطال الروَیة؛ التوحید:  
الباب الثامن و یراجع أیضاً بحار الاَنوار: ج4، باب نفی الروَیة و تأویل الآیات فیها.  
(2) نهج البلاغة: الخطبة 179.  
(3) لاحظ التوحید للصدوق: الباب 8، الحدیث 6.  
(4) المصدر السابق: الحدیث 5  
140  
الباب الثالث فی مباحث العدل و الحکمة و فیه اثنا عشر فصلاً:  
1. التحسین و التقبیح العقلیّان  
2. العدل الاِلهی.  
3. أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغایات.  
4. المصائب و الشرور و حکمته تعالی.  
5. التکلیف بما لا یطاق قبیح.  
6. وجوب اللطف عند المتکلّمین  
7. فی الجبر و الکسب.  
8. نظریة التفویض.  
9. أمر بین أمرین.  
10. الاِجابة عن شبهات و شکوک.  
11. فی القضاء و القدر.  
12. فی حقیقة البداء

الباب الثالث فی مباحث العدل و الحکمة

الفصل الأوّل: التحسین و التقبیح العقلیان

الفصل الاَوّل التحسین و التقبیح العقلیان إنّ العدل عند المتکلمین عبارة عن تنزّهه تعالی عن فعل ما لا ینبغی و هذا أحد معانی الحکمة، فالعدل الحکیم هو الذی لا یفعل القبیح و لا یُخلُّ بالحسن و التصدیق بثبوت هذه الصفة للباری تعالی مبنیّ علی القول بالتحسین و التقبیح العقلیین، فإنّ مفاد تلک المسألة انّ هناک أفعالاً یدرک العقل کونها حسنة أو قبیحة و یدرک انّ الغنیّ بالذّات منزّه عن الاتصاف بالقبیح و فعل مالا ینبغی و من هنا یلزمنا البحث عن تلک المسألة علی ضوء العقل و الکتاب العزیز فنقول: ذهبت العدلیة إلی أنّ هناک أفعالاً یدرک العقل من صمیم ذاته من دون استعانة من الشرع انّها حسنة و أفعالاً أُخری یدرک أنّها قبیحة کذلک و قالت الاَشاعرة: لا حکم للعقل فی حسن الاَشیاء و قبحها، فلا حسن إلاّما حسّنه الشارع و لا قبیح إلاّ ما قبّحه و النزاع بین الفریقین دائر بین الاِیجاب الجزئی و السلب الکلی، فالعدلیة یقولون بالاَوّل و الاَشاعرة بالثانی. إطلاقات الحسن و القبح و ملاکاتهمالا شکّ انّ للحسن و القبح معنی واحداً و إنّما الکلام فی ملاک کون  
142  
الشیء حسناً أو قبیحاً و هو یختلف باختلاف الموارد، فقد ذکر للحسن و القبیح ملاکات نوردها فیما یلی:  
1. ملائمة 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. .  
2. موافقة الغرض و المصلحة و مخالفتهما: و الغرض و المصلحة 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 الشخصیة، 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 لمصلحة النوع فهو قبیح. .  
3. کون الشیء کمالاً للنفس أونقصاناً لها: کالعلم و الجهل، فالاَوّل زین لها و الثانی شین و مثلهما الشجاعة و الجبن و غیرهما من کمالات النفس و نقائصها. .  
4. ما یوجب مدح الفاعل و ذمّه عند العقل: و ذلک بملاحظة 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 بالاِساءة 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،  
143  
و کذلک فی الحسن و القبیح بملاک الغرض و المصلحة الشخصیین و أمّا الغرض و المصلحة النوعیان فإنّ کثیراً من الباحثین عن التحسین و التقبیح العقلیین یعلّلون حسن العدل و الاِحسان و قبح الظلم و العدوان، باشتمال الاَوّل علی مصلحة عامّة و الثانی علی مفسدة کذلک و هذا الملاک فی الحقیقة من مصادیق الملاک الرابع کما لا یخفی. دلائل المثبتین و النافین ألف. دلائل المثبتین: استدلّ القائلون بالتحسین و التقبیح العقلیین بوجوه عدیدة 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 منزَّه 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 العلاّمة الحلّی بقوله:  
144  
«لو کان الحسن و القبح باعتبار السمع لا غیر لما قبح من اللّه تعالی شیء (1) و لو کان کذلک لما قبح منه تعالی إظهار المعجزات علی ید الکاذبین و تجویز ذلک یسدّ باب معرفة النبوة، فانّ أیّ نبیّأظهر المعجزة عقیب ادّعاء النبوّة لا یمکن تصدیقه مع تجویز إظهار المعجزة علی ید الکاذب فی دعوی النبوة». (2) و العجب انّ الفضل بن روزبهان حاول الاِجابة عن هذا الدلیل بقوله: «عدم إظهار المعجزة علی ید الکذّابین لیس لکونه قبیحاً عقلاً بل لعدم جریان عادة اللّه الجاری مجری المحال العادی بذلک». (3) فعند ذلک لا ینسدّ باب معرفة النبوة لاَنّ العلم العادی حاکم باستحالة هذا الاِظهار. یلاحظ علیه: أنّه من أین وقف علی تلک العادة و انّ اللّه لا یجری الاِعجاز علی ید الکاذب؟ و لو کان التصدیق متوقّفاً علی إحرازها لزم أن یکون المکذّبون بنبوّة نوح أو من قبله و من بعده معذورین فی إنکارهم لنبوّة الاَنبیاء، إذ لم تثبت عندهم تلک العادة، لاَنّ العلم بها إنّما یحصل من تکرّر روَیة المعجزة علی ید الصادقین دون الکاذبین. ب. أدلّة النافین الدلیل الاَوّل: قالوا: لو کان العلم بحسن الاِحسان و قبح العدوان  
- - -  
(1) لما تقدّم فی الدلیل الاَوّل من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقاً.  
(2) نهج الحق و کشف الصدق: 84.  
(3) دلائل الصدق: 1|369، ثمّ إنّ هناک أدلّة أُخری لاِثبات عقلیة الحسن و القبح طوینا الکلام عنها لرعایة الاختصار، للطالب أن یراجع الاِلهیات: 1|246  
145  
ضروریاً لما وقع التفاوت بینه و بین العلم بأنّالواحد نصف الاثنین، لکنّ التالی باطل بالوجدان و یلاحظ علیه أوّلاً: أنّه یجوز التفاوت فی الاِدراکات البدیهیة، فالاَوّلیات متقدمة علی المشاهدات و هی علی الفطریات و هکذا، فوجود التفاوت بین البدیهیات لا ینافی بداهتها و إلیه أشار المحقّق الطوسی بقوله: «ویجوز التفاوت فی العلوم لتفاوت التصوّر». (1) و ثانیاً:  
نفی کون الحکم بحسن فعل أو قبحه بدیهیّاً لا یدلّعلی نفی کونه عقلیاً، فانّ نفی الاَخص لا یدلّ علی نفی الاَعم، فمن الجائز أن یکون العقل مستقلاً بحسن فعل أو قبحه لکن بالتأمل و النظر، فعلی فرض قبول ما ادعی من التفاوت لا یجدی المنکر شیئاً. الدلیل الثانی لو کان الحسن و القبح عقلیین لما اختلفا، أی لما حسن القبیح و لما قبح الحسن و التالی باطل، فإنّ الکذب قد یحسن و الصدق قد یقبح و ذلک فیما إذا تضمّن الکذب انقاذ نبیّ من الهلاک و الصدق إهلاکه. فلو کان الکذب قبیحاً لذاته لما کان واجباً و لا حسناً عندما استفید به عصمة دم نبیّ عن ظالم یقصد قتله. (2) و الجواب عنه: انّ کلاً من الکذب فی الصورة الاَُولی و الصدق فی الصورة الثانیة علی حکمه من القبح و الحسن، إلاّ انّ ترک إنقاذ النبی أقبح  
- - -  
(1) کشف المراد:  
236.  
(2) شرح التجرید للقوشجی: 339  
146  
من الکذب و إنقاذه أحسن من الصدق، فیحکم العقل بترک الصدق و ارتکاب الکذب قضاءً لتقدیم الاَرجح علی الراجح، فإنّ تقدیم الراجح علی الاَرجح قبیح عند العقل. الدلیل الثالث إنّ القول بالتحسین و التقبیح العقلیین دخالة فی شوَون ربّ العالمین الذی هو مالک کلّ شیء حتی العقل، فله أن یتصرّف فی ملکه کیف یشاء و لازم القول بأنّ العقل حاکم بحسن بعض الاَفعال و قبحه تحدید لملکه و قدرته سبحانه و یردّه انّ العقل لیس فارضاً علی اللّه تعالی شیئاً و إنّما هو کاشف عن القوانین السائدة علی أفعاله تعالی، فالعقل یطالع أوّلاً صفات اللّه الکمالیة کالغنی الذاتی و العلم و القدرة الذاتیین، ثمّ یستنتج منها تنزّهه عن ارتکاب القبائح و هذا کما 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. (1) 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.  
- - -  
(1) إن شئت الوقوف التّام علی مجموع دلائل الاَشاعرة راجع القواعد الکلامیّة، بقلم الموَلّف، ص 7083  
147  
1. «إِنَّ اللّهَیَأْمُرُ بِالْعَدْلِ و الاِِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی القُرْبی وَ یَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ و الْمُنْکَرِ و الْبَغْی یَعظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ». (1)  
2. «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّی الْفَواحِشَ». (2)  
3. «یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ». (3) فهذه الآیات تعرب بوضوح عن أنّ هناک أُموراً توصف بالعدل و الاِحسان و المعروف و الفحشاء و المنکر و البغی قبل تعلّق الاَمر و النهی بها و انّ الاِنسان یجد اتّصاف بعض الاَفعال بأحدها ناشئاً من صمیم ذاته و لیس عرفان الاِنسان 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:  
4. «و إذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا و اللّهُأَمَرَنا بِها قُلْإِنَّ اللّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (4) 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:  
- - -  
(1) النحل: 90.  
(2) الاَعراف: 33.  
(3) الاَعراف: 157.  
(4) الاَعراف: 28  
148  
«أَوَ لَوْ کانَ آباوَُهُمْ لا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُونَ». (1)  
5. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدِیْنَ فِی الاََرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجّارِ». (2)  
6. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمینَ کَالْمُجْرِمینَ\* ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ». (3)  
7. «هَلْ جَزاءُ الاِِحْسانِ إِلاَّ الاِِحْسانُ». (4) و هذه الآیات تدلّ علی أنّه سبحانه اتّخذ وجدان الاِنسان سنداً لقضائه فیما تستقلّ به عقلیته، فالاِنسان 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 الاِحسان بالاِحسان و هذا الاِدراک الفطری هو السند فی حکم العقل بوجوب یوم البعث و الحساب کی یفصل بین الفریقین و یجزی کلّمنهما بما یقتضیه العدل و الاِحسان الاِلهی.  
- - -  
(1) البقرة: 170.  
(2) ص: 28.  
(3) القلم:  
36 37.  
(4) الرحمن: 60

الفصل الثانی: العدل الإلهی

الفصل الثانی: العدل الإلهی  
الفصل الثانی العدل الاِلهی 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. حقیقة العدل و أقسامه أحسن کلمة فی تعریف العدل ما روی عن علی - علیه السلام - حیث قال: «العدل یضع الاَُمور مواضعها». (1) بیان ذلک: إنّ لکلّ شیء وضعاً خاصّاً یقتضیه إمّا بحکم العقل، أو بحکم الشرع و المصالح الکلیة و الشخصیة فی نظام الکون، فالعدل هو رعایة ذلک الوضع و عدم الانحراف إلی جانب الاِفراط و التفریط، نعم موضع کلّ شیء  
- - -  
(1) نهج البلاغة: قسم الحکم، الرقم 437  
150  
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 بالنسبة إلی اللّه تعالی یجمعها أقسام ثلاثة:  
1. العدل التکوینی: و هو إعطاوَه تعالی کلّ موجود ما یستحقه و یلیق به من الوجود، فلا یهمل قابلیة و لا یعطّل استعداداً فی مجال الاِفاضة و الاِیجاد.  
2. العدل التشریعی: و هو انّه تعالی لا یهمل تکلیفاً فیه کمال الاِنسان و سعادته و به قوام حیاته المادّیة و المعنویة، الدنیویة و الاَُخرویة، کما انّه لا یکلّف نفساً فوق طاقتها.  
3. العدل الجزائی: و هو انّه تعالی لا یساوی بین المصلح و المفسد و الموَمن و المشرک فی مقام الجزاء و العقوبة، بل یجزی کلّإنسان بما کسب، فیجزی المحسن بالاِحسان و الثواب و المسیء بالاِساءة و العقاب، کما أنّه تعالی لا یعاقب عبداً علی مخالفة التکالیف إلاّ بعد البیان و الاِبلاغ. استنتاج عدله تعالی من قاعدة 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 منزَّه من الظلم، لاَنّ القیام بالعدل حسن و ترکه  
151

الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلَّلة بالغایات

الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلَّلة بالغایات  
العدل و أقسامه فی القرآن الکریم و قد وصف الذکر الحکیم اللّه تعالی بالعدل و نزَّهه عن الظلم بجمیع أقسامه فی کثیر من آیات الذکر الحکیم.  
1. قوله تعالی: «شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ و الْمَلائِکَةُ وَ أُولُوا العِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ». (1) فإنّ قوله «قائِماً» إمّا حال من اسم اللّه تعالی موَکّدة و إمّا حال من «هو» فی قوله: «لا إله إِلاّ 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 (2) 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. (3)  
2. قال سبحانه: «وَلا نُکَلِّفُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها». (4) و هذا ناظر إلی عدله تعالی فی التشریع و التکلیف.  
3. قال تعالی: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ و المِیزانَ لِیَقُومَ  
- - -  
(1) آل عمران: 18.  
(2) لاحظ مجمع البیان: 2|420، (کما روی عنه (صلای اللّه علیه و آله و سلم) َّنّبالعدل قامت السماوات و الاَرض).  
(3) لاحظ المیزان: 3| 119.  
(4) الموَمنون: 62  
152  
النّاسُ بِالْقِسْطِ». (1) و هذا أیضاً من شوَون عدله التشریعی، فالغرض من بعث الرسل و تشریع القوانین الاِلهیة إقامة القسط فی المجتمع البشری.  
4. قال سبحانه: «وَلَدَیْنا کِتابٌ یَنْطِقُ بِالحَقِّ وَ هُمْ لا یُظْلَمُونَ». (2)  
5. قال تعالی: «وَنَضَعُ الْمَوازِینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیامَة فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیئاً». (3)  
6 و قال سبحانه: «ما کُنّا مُعَذِّبینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً». (4) و هی ناظرة إلی عدله تعالی فی مقام الحساب و الجزاء و الآیات فی هذا المجال أکثر من أن تحصی. العدل فی روایات أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - اشتهر علی - علیه السلام - و أولاده - علیهم السلام - بالعدل و عنه أخذت المعتزلة، حتی قیل: «التوحید و العدل علویّان و التشبیه و الجبر أمویّان» و إلیک بعض ما أثر عنهم - علیهم السلام - :  
1. سئل علی - علیه السلام - عن التوحید و العدل، فقال:  
- - -  
(1) الحدید:  
25.  
(2) الموَمنون: 62.  
(3) الاَنبیاء: 47.  
(4) الاِسراء: 15  
153  
«التوحید أن لا تتوهّمه و العدل أن لا تتّهمه». (1) أی أن لا تتوهّم فی توصیفه تعالی بالصفات التی یدرکها الوهم و لا تتّهمه بقبائح الاَفعال.  
2. روی الصدوق، عن الصادق - علیه السلام - انّه قال: «أمّا التوحید فأن لا تجوِّز علی ربک ماجاز علیک و أمّا العدل فأن لا تنسب إلی خالقک ما لامک علیه». (2)  
3 و قال علی - علیه السلام - : «الَّذِی صَدَقَ فِی مِیعَادِهِ وَ ارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ وَ قَامَ بِالْقِسْطِ فِی خَلْقِهِ وَ عَدَلَ عَلَیْهِمْ فِی حُکْمِهِ». (3) و قد أُشیر فی هذا الکلام الشریف إلی جمیع أقسام العدل: فقوله - علیه السلام - : «ارتفع عن ظلم عباده» و کذا قوله - علیه السلام - : «وعدل علیهم فی حکمه». ناظر إلی العدل فی مقام التشریع و الجزاء و قوله - علیه السلام - : «وقام بالقسط فی خلقه». ناظر إلی العدل فی الاِیجاد و الخلق، فانّ الخلق لا یختص بالاِنسان بل یعمّه و غیره.  
- - -  
(1) نهج البلاغة: قسم الحکم، رقم 470.  
(2) التوحید للصدوق: الباب 5، الحدیث 1.  
(3) نهج البلاغة: الخطبة 185  
154  
إجابة عن إشکال لا شکّفی وجود آلام و مصائب اجتماعیة یتألّم منها و یستضرّ بها أفراد المجتمع من غیر فرق بین الموَمن و الکافر و المطیع و العاصی، فإذا کان الکافر و العاصی مستحقاً لتلک المصائب بکفره و عصیانه، فما هو المصحح لتألّم الموَمن المطیع و تضرّره منها، مع أنّ مقتضی العدل أن لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری و لا یعاقب الموَمن بعقوبة الکافر، أفلا یخلُّ ذلک بعدله تعالی؟ و الجواب عنه: انّ من خواص یوم القیامة انّه «یوم الفصل»، فیفصل أهل النار من أهل الجنّة و تجزی کلّنفس بما کسبت و أمّا الحیاة الدنیویة فالناس یعیشون فیها بالاختلاط و الاشتراک، فإذا نزلت بلیّة و کارثة طبیعیة أو غیر طبیعیة یتألّم منها الجمیع و لکن مع ذلک انّ اللّه تعالی بعدله و رحمته یعوِّض غیر المستحقین لتلک النازلة بما هوأنفع لهم إمّا فی الدنیا و إمّا فی الآخرة و هذا هو المراد من «العوض» فی اصطلاح المتکلمین. ثمّ إنّ هذا الجواب لا یختصّ بالمقام، بل یأتی فی جمیع الموارد التی یکون عمل فرد أو أفراد سبباً تکوینیّاً أو تشریعیّاً لتألّم الغیر و تضرّره، کالاختلالات العضویة و الفکریة الطارئة علی بعض الموالید الناشئة من سوء تغذیة الوالدین أوبعض الاعتیادات المضرّة و غیر ذلک، فربما یخرج الولد أعمی أو أبکم أو أصم أو غیر ذلک من العلل، مع أنّ السبب لها هو غیره سبحانه، لکنّه تعالی یعوِّضهم برحمته و یرفع عنهم التکلیف الشاقّ. فیعطی للمتألّم عوضاً لتألّمه و ابتلائه من الاَجر ما یکون أنفع بحاله و هذا کما یکون مقتضی عدله سبحانه، یکون أیضاً مقتضی لطفه و رحمته و یدخل تحت قاعدة الاَصلح فی الدین و جمیع ذلک مروی عن أئمّة أهل

الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حکمته تعالی

الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حکمته تعالی  
البیت - علیهم السلام - و استلهم العدلیة من المتکلّمین من تلک الروایات و عنونوها فی مسفوراتهم الکلامیة. روی الصدوق بسند صحیح، عن الصادق - علیه السلام - انّه قال: «کان فیما أوحی اللّه عز و جل إلی موسی - علیه السلام - أنْ یا موسی ما خلقت خلقاً أحبُّ إلیَّ من عبدی الموَمن و إنّما أبتلیه لما هو خیر له و أُعافیه لما هو خیر له و أنا أعلم بما یصلح علیه أمر عبدی، فلیصبر علی بلائی و لیشکر نعمائی و لیرض بقضائی، أکتبه فی الصدّیقین عندی إذا عمل برضائی فأطاع أمری». (1)  
- - -  
(1) التوحید:  
الباب62، الحدیث 13  
156  
الفصل الثالثأفعال اللّه سبحانه معلَّلة بالغایات ممّا یترتّب علی مسألة التحسین و التقبیح العقلیّین تنزیه أفعاله سبحانه عن العبث و لزوم اقترانها بالغایات و الاَغراض و هذه المسألة من المسائل التی تشاجرت فیها العدلیة و الاَشاعرة، فالاَُولی علی الاِیجاب و الثانیة علی السلب و استدلّت العدلیة علی مدّعاهم بأنّ خلوَّ الفعل عن الغایة و الغرض یعدّ لغواً و عبثاً و هو من القبائح العقلیة و اللّه تعالی منزَّه عن القبائح فلابدّ أن تکون أفعاله مقترنة بأغراض و معلَّلة بغایات و المهمّ فی هذا المجال التحقیق حول دلائل الاَشاعرة علی إنکار کون أفعاله تعالی معلّلة بالغایات و أمّا دلیل نظریة العدلیة فهو واضح، لاِنّ هذه المسألة کما تقدّم من فروع مسألة التحسین و التقبیح العقلیّین فنقول: استدلّت الاَشاعرة 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». (1)  
- - -  
(1) شرح المواقف: 8|202203  
157  
الجواب: انّ الاَشاعرة 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 العلّة الغائیة فی أفعال الفواعل البشریة هی السبب لخروج الفاعل عن کونه فاعلاً بالقوّة إلی کونه فاعلاً بالفعل، فهی متقدّمة علی الفعل صورة و ذهناً و موَخّرة عنه وجوداً و تحقّقاً و لا تتصوّر العلّة الغائیة 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 الفاعلیة مستکملاً بشیء وراء ذاته و هو لا یجتمع مع غناه المطلق و لکن نفی العلّة الغائیة بهذا المعنی لا یلازم أن لا 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 الممکنة إلاّما یناسب ذلک و لا یصدر منه ما یضادّه و یخالفه». (1) قالوا: «سلّمنا انّ الغرض قد یعود إلی غیر الفاعل، لکن نفع غیره إن کان أولی بالنسبة 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». (2)  
- - -  
(1) و إلی ذلک أشار المحقّق الطوسی بقوله: «ونفی الغرض یستلزم العبث و لا یلزم عوده إلیه» کشف المراد:  
المقصد 3، الفصل 3، المسألة 4.  
(2) شرح المواقف: 8|203  
158  
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 الاستفادة و نحو ذلک؟ القرآن و أفعاله سبحانه الحکیمة و العجب من غفلة الاَشاعرة من النصوص الصریحة فی هذا المجال، یقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ». (1) و قال: «وَما خَلَقْنَا السَّماواتِ و الاََرْضَ و ما بَیْنَهُما لاعِبینَ». (2) و قال: «وما خَلَقْنَا السَّماءَ و الاََرْضَ و ما بَیْنَهما باطِلاً ذلِکَ ظَنُّ الّذینَ کَفَرُوا فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مِنَ النّارِ». (3)  
- - -  
(1) الموَمنون: 115.  
(2) الدخان: 38.  
(3) ص: 37  
159  
و قال: «وَما خَلَقْتُ الجِنَّ و الاِِنْسَ إِلاّ لِیَعْبُدُونَ». (1) مذهب الحکماء فی أفعاله تعالی ربما یتوهم اتّفاق رأی الحکماء مع الاَشاعرة فی نفی الغایة و الغرض عن أفعاله تعالی و لکنه خطأ محض، قال صدر المتألهین: «إنّ الحکماء ما نفوا الغایة و الغرض عن شیء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا فی فعله المطلق إذا لوحظ الوجود الاِمکانی جملة واحدة، غرضاً زائداً علی ذاته تعالی و أمّا ثوانی الاَفعال و الاَفعال المخصوصة و المقیّدة فأثبتوا لکلّ منها غایة مخصوصة کیف و کتبهم مشحونة بالبحث عن غایات الموجودات و منافعها … ». (2)  
- - -  
(1) الذاریات: 56.  
(2) الاَسفار: 7|84  
160  
الفصل الرابع المصائب و الشرور و حکمته تعالی إنّ اللّه سبحانه خلق السماوات و الاَرض و ما بینهما لمصلحة الاِنسان و انتفاعه بها فی معیشته، مع أنّ المصائب و البلایا تنافی هذه الغایة و تضادّها و الفاعل الحکیم لا یصنع ما یضادّ غرضه. أضف إلی ذلک انّ مقتضی رحمة اللّه الواسعة رفع المصائب و دفع الشرور الواقعة فی عالم الطبیعة کی لا تصعب المعیشة علی الاِنسان و تکون له هنیئة مریئة بلا جزع و مصیبة و الاِجابة عن هذه الشبهة تبتنی علی بیان أُمور:  
الاَوّل:  
المصالح النوعیّة راجحة علی المصالح الفردیة لا شکّ انّ الحیاة الاِنسانیة حیاة اجتماعیة، فهناک مصالح و منافع فردیة و اخری نوعیة اجتماعیة و العقل الصریح یرجّح المصالح النوعیة علی المنافع الفردیة و علی هذا فما یتجلّی من الظواهر الطبیعیة لبعض  
161  
الاَفراد فی صورة المصیبة و الشرّ، هو فی عین الوقت تکون متضمّنة لمصلحة النوع و الاجتماع، فالحکم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافی مصلحة الاِنسان، ینشأ من التفات الاِنسان إلیها من منظار خاص و التجاهل عن غیر نفسه فی العالم، من غیر فرق بین من مضی فی غابر الزمان و من یعیش فی الحاضر فی مناطق العالم أو سوف یأتی و یعیش فیها و ما أشبه الاِنسان فی مثل هذه الروَیة المحدودة بعابر سبیل یری جرّافة تحفر الاَرض، أو تهدم بناء مثیرة الغبار و التراب فی الهواء، فیقضی من فوره بأنّه عمل ضارّ و شرّ و هو لا یدری بأنّ ذلک یتمّ تمهیداً لبناء مستشفی کبیر یستقبل المرضی و یعالج المصابین و یهیّیَ للمحتاجین إلی العلاج وسائل المعالجة و التمریض و لو وقف علی تلک الاَهداف النبیلة لقضی بغیر ما قضی و لوصف ذلک التهدیم بأنّه خیر و انّه لا ضیر فیما یحصل من ضوضاء الجرّافة و تصاعد الغبار.  
الثانی:  
ضآلة علم الاِنسان و محدودیته إنّ علم الاِنسان المحدود هو الذی یدفعه إلی أن یقضی فی الحوادث بتلک الاَقضیة الشاذّة و لو وقف علی علمه الضئیل و نسبة علمه إلی مالا یعلمه لرجع القهقری قائلاً: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَکَ». (1) و لاَذعن بقوله تعالی: «وَما أُوتِیتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاّ قَلِیلاً». (2)  
- - -  
(1) آل عمران: 191.  
(2) الاِسراء: 85  
162  
و لذلک تری کبار المفکّرین و أعاظم الفلاسفة یعترفون بجهلهم و عجزهم عن الوقوف علی أسرار الطبیعة و هذا هو المخ الکبیر فی عالم البشریة الشیخ الرئیس یقول: «بلغ علمی إلی حدٍّ علمت أنّی لست بعالم».  
الثالث:  
الغفلة عن القیم الاِنسانیة العلیا لیست الحیاة الاِنسانیة حیاة مادیّة فقط، بل للاِنسان حیاة روحیة معنویة و لا شکّ انّ الفلاح و السعادة فی هذه الحیاة، هی الغایة القصوی من خلق الاِنسان و مفتاح الوصول إلی تلک الغایة هو العبادة و الخضوع للّه سبحانه و علی هذا الاَساس فالحوادث التی توجب اختلالاً مّا فی بعض شوَون الحیاة المادّیة ربما تکون عاملاً أساسیاً لاتّجاه الاِنسان إلی اللّه سبحانه کما قال سبحانه: «فَعَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ یَجْعََلُ اللّه فِیهِ خَیْراً کَثیراً». (1) کما سیوافیک بیان ذلک.  
الرابع:  
المصائب ولیدة الذنوب و المعاصی القرآن الکریم یعدّ الاِنسان مسوَولاً عن کثیر من الحوادث الموَلمة و الوقائع الموجعة فی عالم الکون، قال سبحانه: «ظَهَرَ الفَسادُ فِی البَرِّ و الْبَحْرِ بِما کَسَبَتْ أَیْدِی النّاسِ». (2) و قال سبحانه:  
- - -  
(1) النساء: 19.  
(2) الروم:  
41  
163  
«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ و الاََرْضِوَلکِنْ کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ». (1) و قال سبحانه: «وَما أَصابَکُمْ مِنْ مُصِیبَةٍ فَبِما کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ وَ یَعْفُو عَنْ کَثیرٍ». (2) إلی غیر ذلک من الآیات الدالّة علی أنّ لاَعمال الاِنسان دوراً واقعیاً فی البلایا و الشرور الطبیعیة و الاجتماعیة و لکن الاِنسان إذا أصابته مصیبة و کارثة یعجل من فوره و بدل أن یرجع إلی نفسه و یتفحّص عن العوامل البشریة لتلک الحوادث و یقوم بإصلاح نفسه، یعدّها مخالفة لحکمة الصانع أو عدله و رحمته. الفوائد التربویّة للمصائب إذا عرفت هذه الاَُصول فلنرجع إلی تحلیل فوائد المصائب و الشرور، فنقول:  
1. المصائب وسیلة لتفجیر الطاقات إنّ البلایا و المصائب خیر وسیلة لتفجیر الطاقات و تقدّم العلوم ورقی الحیاة البشریة، فإنّ الاِنسان إذا لم یواجه المشاکل فی حیاته لا تنفتح طاقاته و لا تنمو، بل نموّها و خروجها من القوّة إلی الفعل رهن وقوع الاِنسان فی مهبّ المصائب و الشدائد و إلی هذه الحقیقة یشیر قوله تعالی:  
- - -  
(1) الاَعراف: 96.  
(2) الشوری: 30  
164  
«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً\* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً\* فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ\* و إِلی رَبِّکَ فَارْغَبْ». (1)  
2. البلایا جرس إنذار و سبب للعودة إلی الحقّ إنّ التمتع بالمواهب المادّیة و الاستغراق فی اللذائذ و الشهوات یوجب غفلة کبری عن القیم الاَخلاقیة و کلّما ازداد الاِنسان توغّلاً فی اللذائذ و النعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنویة و هذه حقیقة یلمسها کلّ إنسان فی حیاته و حیاة غیره و یقف علیها فی صفحات التاریخ و نحن نجد فی الکتاب العزیز التصریح بصلة الطغیان بإحساس الغنی، إذ یقول عز و جل: «إِنَّ الاِِنْسانَ لَیَطْغی\* أَنْ رَاهُ اسْتَغْنی». (2) فإذاً لابدّ لانتباه الاِنسان من هذه الغفلة من هزّة و جرس إنذار یذکّره و یرجعه إلی الطریق الوسطی و لیس هناک ما هو أنفع فی هذا المجال من بعض الحوادث التی تقطع نظام الحیاة الناعمة بشیء من المزعجات حتی یدرک عجزه و یتنبّه من نوم الغفلة 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 لَعلَّهُمْ یَضَّرَّعُونَ». (3)  
- - -  
(1) الانشراح: 5 8.  
(2) العلق: 6 7.  
(3) الاَعراف: 94  
165  
و یقول أیضاً: «وَلَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنینَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمراتِ لَعَلَّهُمْ یَذَّکَّرُونَ». (1) و یقول أیضاً: «ظَهَرَ الفَسادُ فِی البَرِّ و الْبَحْرِ بِما کَسَبَتْ أَیْدِی النّاسِ لِیُذیقَهُمْ بَعْضَ الّذِی عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ». (2) و یقول تعالی: «وَبَلَوناهُمْ بِالحَسَناتِ و السَّیِّئاتِ لَعَلَّهُمْ یَرجِعُونَ». (3)  
3. حکمة البلایا فی حیاة الاَولیاء یظهر من القرآن الکریم و الاَحادیث المتضافرة انّ البلایا و المحن ألطاف إلهیّة فی حیاة الاَولیاء و الصالحین من عباد اللّه و شرط لوصولهم إلی المقامات العالیة فی الآخرة. قال سبحانه: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمّا یَأْتِکُمْ مَثَلُ الَّذِینَ خَلَوا مِنْ قَبْلِکُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرّاءُ وَ زُلْزِلُوا … ». (4) و قال أیضاً:  
- - -  
(1) الاَعراف: 130.  
(2) الروم:  
41.  
(3) الاَعراف: 168.  
(4) البقرة: 214  
166  
«وَلَنَبْلُوَنَّکُمْ بِشَیْءٍ مِنَ الْخَوفِ و الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الاََمْوالِ و الاََنْفُسِ 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». (1) و روی هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - انّه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الاَنبیاء، ثمّ الّذین یلونهم، ثمّ الاَمثل فالاَمثل». (2) و روی سلیمان بن خالد عنه - علیه السلام - انّه قال: «وانّه لیکون للعبد منزلة عند اللّه فما ینالها إلاّبإحدی خصلتین، إمّا بذهاب ماله أو ببلیة فی جسده». (3) 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 الموَمن ماله من الاَجر فی المصائب لتمنّی انّه قرّض بالمقاریض». (4) حاصل المقال إنّ المصائب علی قسمین: فردیة و نوعیة و إن شئت فقل: محدودة  
- - -  
(1) البقرة: 155 157.  
(2) الکافی: ج 2، باب شدة ابتلاء الموَمن، الحدیث 1.  
(3) نفس المصدر: الحدیث 23.  
(4) نفس المصدر: الحدیث15  
167  
و مطلقة و لاَعمال الاِنسان دور فی وقوع المصائب و البلایا و هی جمیعاً موافقة للحکمة و غایة الخلقة، فإنّ الغرض من خلقة الاِنسان وصوله إلی الکمالات المعنویة الخالدة و تلک المصائب جرس الاِنذار للغافلین و کفّارة لذنوب المذنبین و أسباب الاِرتقاء و التعالی للصالحین. هذا فی جانب الغرض الاَُخروی و أمّا فی ناحیة الحیاة الدنیویة فیجب إلفات النظر إلی أمرین:  
1. ملاحظة منافع نوع البشر المتوطّنین فی نواحی العالم، بلا قصر النظر إلی منافع الفرد أو طائفة من الناس.  
2. ملاحظة ما یتوصّل إلیه الاِنسان عند مواجهته للمشاکل و الشدائد من الاختراعات و الاکتشافات الجدیدة الموَدّیة إلی صلاح الاِنسان فی حیاته المادیة

الفصل الخامس: التکلیف بما لا یطاق قبیح

الفصل الخامس: التکلیف بما لا یطاق قبیح  
الفصل الخامس التکلیف بما لا یطاق قبیح إنّ التکلیف بما هو خارج عن قدرة المکلّف ظلم و قبح الظلم من البدیهیات الاَوّلیة عند العقل العملی، فیستحیل علی الحکیم أن یکلّف العبد بما لا قدرة له علیه، من غیر فرق بین کون نفس الفعل المکلّف به ممکناً بالذات و لکن کان خارجاً عن إطار قدرة المکلّف، کالطیران إلی السماء بلا وسیلة، أو کان نفس الفعل بما هوهو محالاً، کدخول الجسم الکبیر فی الجسم الصغیر من دون أن یتوسّع الصغیر أو یتصغّر الکبیر، هذا هو قضاء العقل فی المسألة و الآیات القرآنیة أیضاً صریحة فی أنّه سبحانه لا یکلّف الاِنسان إلاّوسعه و قدر طاقته و لا یظلمه مطلقاً. قال سبحانه: «لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّوُسْعَها». (1) و قال تعالی: «وَما رَبُّکَ بِظَلاّمٍ لِلْعَبید». (2)  
- - -  
(1) البقرة: 286.  
(2) فصلت: 46  
169  
الاَشاعرة و تجویز التکلیف بما لا یطاق و مع هذه البراهین المشرقة نری أنّ الاَشاعرة جوّزوا التکلیف بما لا یطاق و بذلک أظهروا العقیدة الاِسلامیة، عقیدة مخالفة للوجدان و العقل السلیم و من المأسوف علیه انّ المستشرقین أخذوا عقائد الاِسلام عن المتکلّمین الاَشعریین، فإذا بهم یصفونها بکونها علی خلاف العقل و الفطرة لاَنّهم یجوّزون التکلیف بما لا یطاق. إنّ الاَشاعرة استدلّوا بآیات تخیّلوا دلالتها علی ما یرتأونه، مع أنّها بمنأی عمّا یتبنّونه فی المقام و أظهر ما استدلّوا به آیتان: الآیة الاَُولی: قوله تعالی: «ما کانُوا یَسْتَطِیعُونَ السَّمْعَ و ما کانُوا یُبْصِرُونَ». (1) وجه الاستدلال: انّ الآیة صریحة علی أنّ المفترین علی اللّه سبحانه فی الدنیا، المنکرین للحقّ لم یکونوا مستطیعین من أن یسمعوا کلام اللّه و یصغوا إلی دعوة النبی إلی الحقّ مع أنّهم کانوا مکلّفین باستماع الحقّوقبوله، فکلّفهم اللّه تعالی بمالا یطیقون علیه. یلاحظ علیه: أنّ عدم استطاعتهم لیس بمعنی عدم وجودها فیهم ابتداءً، بل لاَنّهم حرموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لکونهم غیر مستطیعین لسمع الحقّ و قبوله و قد تواترت النصوص من الآیات و الاَحادیث علی أنّ العصیان و الطغیان یجعل القلوب عمیاء و الاَسماع صمّاء. قال سبحانه: «فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ». (2)  
- - -  
(1) هود:  
20.  
(2) البقرة: 26  
170  
و قال سبحانه حاکیاً عن المجرمین: «لَوْ کُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فِی أَصحابِ السَّعیر\*فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لاََصحابِ السَّعیر». (1) فقولهم:  
«لَوْ کُنّا نَسْمَعُ أَو نَعْقِلُ» یدلّ علی أنّهم کانوا قادرین علی ذلک، لاَنّه لو لم یکونوا قادرین کان المناسب فی مقام الاعتذار أن یقولوا: «لو کنّا قادرین علی السمع و التعقّل» کما لا یخفی و لقد أجاد الزمخشری فی تفسیر الآیة بقوله: «أراد أنّهم لفرط تصامّهم عن استماع الحقّوکراهتهم له، کأنّهم لا یستطیعون السمع و … الناس یقولون فی کلّلسان: هذا کلام لا استطیع أن أسمعه». (2) الآیة الثانیة: قوله تعالی: «یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ یُدْعَونَ إِلَی السُّجُودِ فَلا یَسْتَطیعُونَ». (3) وجه الاستدلال: انّه تعالی یدعوا الضالّین و الطاغین إلی السجود یوم القیامة مع أنّهم لا یستطیعون الاِجابة و الاِتیان بالسجود، فإذا جاز التکلیف بما لایطاق علیه فی الآخرة، جاز ذلک فی الدنیا. یلاحظ علیه: أنّ یوم القیامة دار الحساب و الجزاء و لیس دار التکلیف و العمل، فدعوته تعالی فی ذلک الیوم لیس بداعی التکلیف و غایة العمل، بل المقصود توبیخ الطاغین و إیجاد الحسرة فیهم لترکهم السجود  
- - -  
(1) الملک: 10 11.  
(2) الکشاف: 2| 386.  
(3) القلم:  
42  
171  
فی الدنیا مع کونهم مستطیعین علیه کما قال سبحانه: «وَقَدْ کانُوا یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ وَ هُمْ سالِمُونَ». (1) و نظیر الآیة قوله سبحانه: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ». (2)  
- - -  
(1) القلم:  
43.  
(2) البقرة: 23

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتکلمین

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتکلمین  
الفصل السادس وجوب اللطف عند المتکلّمین ممّا یترتب علی القول بالتحسین و التقبیح العقلیین وجوب اللطف علی اللّه تعالی و أشهر ما قیل فی تعریفه هو: انّاللطف عبارة عمّا یقرّب المکلّف إلی الطاعة و یبعّده عن المعصیة، ثمّ إن اتصل اللطف بوقوع التکلیف یسمّی لطفاً محصِّلاً و إلاّ یسمّی لطفاً مقرِّباً، قال السیّد المرتضی: «إنّ اللطف ما دعا إلی فعل الطاعة و ینقسم إلی ما یختار المکلّف عنده فعل الطاعة و لولاه لم یختره و إلی ما یکون أقرب إلی اختیارها، وکلا القسمین یشمله کونه داعیاً». (1) و قال التفتازانی: «وفی کلام المعتزلة انّ اللطف ما یختار المکلّف عنده الطاعة ترکاً أو إثباتاً أو یقرب منهما مع تمکّنه فی الحالین، فإن کان مقرّباً من الواجب أو ترک القبیح یسمّی لطفاً مقرّباً و إن کان محصِّلاً له فلطفاً محصِّلاً و یخصُّ  
- - -  
(1) الذخیرة فی علم الکلام:  
186  
173  
المحصِّل للواجب باسم التوفیق و المحصِّل لترک القبیح باسم العصمة». (1) برهان وجوب اللطف علی اللّه تعالی استدلّوا علی وجوب اللطف علیه سبحانه بأنّ ترک اللطف یناقض غرضه تعالی من خلقه العباد و تکلیفهم و هو قبیح لا یصدر من الحکیم، قال المحقّق البحرانی: «إنّه لو جاز الاِخلال به فی الحکمة فبتقدیر أن لا یفعله الحکیم، کان مناقضاً لغرضه، لکن اللازم باطل فالملزوم مثله. بیان الملازمة: انّه تعالی أراد من المکلّف الطاعة، فإذا علم انّه لا یختار الطاعة، أو لا یکون أقرب إلیها إلاّ عند فعل یفعله به لا مشقة علیه فیه و لا غضاضة، وجب فی الحکمة أن یفعله، إذ لو أخلّ به لکشف ذلک عن عدم إرادته له و جری ذلک مجری من أراد من غیره حضور طعامه و علم أو غلب ظنه انّه لا یحضر بدون رسول، فمتی لم یرسل عدَّ مناقضاً لغرضه و بیان بطلان اللازم:  
انّ العقلاء یعدّون المناقضة للغرض سفهاً و هو ضدّ الحکمة و نقص و النقص علیه تعالی محال». (2) أقول: إنّ اللطف إذا کان موَثّراً فی رغبة أکثر المکلّفین بالطاعة و ترک المعصیة یجب من باب الحکمة و أمّا إذا کان موَثراً فی آحادهم المعدودین فالقیام به من باب الفضل و الکرم.  
- - -  
(1) شرح المقاصد:  
4| 313.  
(2) قواعد المرام:  
117 118  
174  
ثمّ إنّ القائلین بوجوب اللطف ذکروا له شرطین: الاَوّل: أن لا یکون له حظ فی التمکین و حصول القدرة، إذ العاجز غیر مکلّف فلا یتصوّر اللطف فی مورده. الثانی: أن لا یبلغ حدّالاِلجاء و لا یسلب عن المکلّف الاختیار، لئلا ینافی الحکمة فی جعل التکلیف من ابتلاء العباد و امتحانهم و من هنا یتبیّن وهن ما استدلّ به القائل بعدم وجوب اللطف، حیث قال: «لو وجب اللطف علی اللّه تعالی لکان لا یوجد فی العالم عاص، لاَنّه ما من مکلّف إلاّ و فی مقدور اللّه تعالی من الاَلطاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبیح». (1) أقسام اللطف اللطف إمّا من فعل اللّه تعالی و یجب فی حکمته فعله کالبعثة و إلاّ عدّ ترکه نقضاً لغرضه کما مرّ، أو من فعل المکلّف و حینئذٍ فإمّا أن یکون لطفاً فی تکلیف نفسه و یجب فی حکمته تعالی أن یعرِّفه إیاه و یوجبه علیه و ذلک کمتابعة الرسل و الاقتداء بهم، أو فی تکلیف غیره و ذلک کتبلیغ الرسول الوحی و یجب أن یشتمل علی مصلحة تعود إلی فاعله، إذ إیجابه علیه لمصلحة غیره مع خلوِّه عن مصلحة تعود إلیه ظلم و هو علیه تعالی محال. (2)  
- - -  
(1) لاحظ شرح الاَُصول الخمسة: 523.  
(2) قواعد المرام:  
118؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: 278

الفصل السابع: فی الجبر و الکسب

الفصل السابع: فی الجبر و الکسب  
الفصل السابع الجبر و الکسب من الاَبحاث الکلامیة الهامّة، البحث عن کیفیة صدور أفعال العباد و انّهم مختارون فی أفعالهم أو مجبورون، مضطرّون علیها؟ و المسألة ذات صلة وثیقة بمسألة العدل الاِلهی، فانّ العقل البدیهی حاکم علی قبح تکلیف المجبور و موَاخذته علیه و انّ اللّه سبحانه منزَّه عن کلّ فعل قبیح. ثمّ إنّ هذه المسألة من المسائل الفکریة التی یتطلّع کلّ إنسان إلی حلّها، سواء أقدر علیه أم لا و لاَجل هذه الخصیصة لا یمکن تحدید زمن تکوّنها فی البیئات البشریة و مع ذلک فهی کانت مطروحة فی الفلسفة الاِغریقیة، ثمّ انطرحت فی الاَوساط الاِسلامیة و بحث عنها المتکلّمون و الفلاسفة الاِسلامیون، کما وقع البحث حولها فی المجتمعات الغربیة الحدیثة و المذاهب و الآراء المطروحة فی هذا المجال فی الکلام الاِسلامی أربعة:  
1. مذهب الجبر المحض.  
2. مذهب الکسب.  
3. مذهب التفویض.  
4. مذهب الاَمر بین الاَمرین  
176  
فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر. ألف الجبر المحض و هو المنسوب إلی جهم بن صفوان (المتوفّی | 128ه)، قال الاَشعری: «تفرّد جهم بأُمور، منها: انّه لا فعل لاَحد فی الحقیقة إلاّ اللّه وحده و انّ الناس إنّما تنسب إلیهم أفعالهم علی المجاز، کما یقال: تحرّکت الشجرة و دار الفلک و زالت الشمس». (1) و عرّفهم الشهرستانی بأنّهم یقولون: «انّ الاِنسان لا یقدر علی شیء و لا یوصف بالاستطاعة و إنّما هو مجبور فی أفعاله لا قدرة له و لا إرادة و لا اختیار و إنّما یخلق اللّه تعالی الاَفعال فیه علی حسب ما یخلق فی سائر الجمادات … و إذا ثبت الجبر فالتکلیف أیضاً کان جبراً». (2) و لا ریب فی بطلان هذا المذهب، إذ لو کان کذلک لبطل التکلیف و الوعد و الوعید و الثواب و العقاب و لصار بعث الاَنبیاء و إنزال الکتب و الشرائع السماویة لغواً. تعالی اللّه عن ذلک علواً کبیراً. ب الاَشاعرة و الکسب قد انطرحت نظریة الکسب فی معترک الاَبحاث الکلامیة قبل ظهور الشیخ الاَشعری بأکثر من قرن، فهذه هی الطائفة الضراریة (3) قالت:  
- - -  
(1) مقالات الاِسلامیین: 1| 312.  
(2) الملل و النحل: 1| 87.  
(3) هم أصحاب ضرار بن عمرو و قد ظهر فی أیّام و اصل بن عطاء (المتوفّی سنة 131ه)  
177  
«بأنّ أفعال العباد مخلوقة للّه تعالی حقیقة و العبد مکتسبها». (1) و تبعتهم فی ذلک الطائفة النجّاریة (2) فعرّفهم الشهرستانی بأنّهم یقولون: «إنّ الباری تعالی هو خالق أعمال العباد خیرها و شرّها، حسنها و قبیحها و العبد مکتسب لها و یثبتون تأثیراً للقدرة الحادثة و یسمّون ذلک کسباً». (3) و مع ذلک فقد اشتهرت نسبة النظریة إلی الاَشاعرة و عدّت من ممیّزات منهجهم و ما ذلک إلاّ لاَنّ الشیخ الاَشعری و تلامذة مدرسته قاموا بتحکیم هذه النظریة و تبیینها بالاَدلّة العقلیة و النقلیة و قد اضطربت عبارات القوم فی تفسیرها إلی حدّ صارت من الاَلغاز حتی قال الشاعر: ممّا یقال و لا حقیقة عنده \* معقولة تدنو إلی الاَفهام الکسب عند الاَشعری و الحال \* عند البهشمی و طفرة النظّام (4) و مرجع تلک التفاسیر المختلفة إلی أمرین:  
1. انّ للقدرة المحدثة (قدرة العبد) نحو تأثیر فی اکتساب الفعل و هو یسمّی «کسباً» و هذا التفسیر یظهر من جماعة من الاَشاعرة.  
2. لیس للقدرة المحدثة تأثیر فی الفعل سوی مقارنتها لتحقّق الفعل من جانبه سبحانه و هذا التفسیر یظهر من کلمات جماعة أُخری من الاَشاعرة و إلیک فیما یلی نصوصهم فی هذا المقام:  
- - -  
(1) الملل و النحل للشهرستانی: 1|90 91.  
(2) هم أصحاب الحسین بن محمد بن عبد اللّه النجّار و له مناظرات مع النظام، توفّی عام 230ه.  
(3) الملل و النحل: 1|89، نقل بالمعنی.  
(4) عبدالکریم الخطیب المصری (م1396ه) : القضاء و القدر: 185  
178  
1. 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». (1) 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 «بقوَّة محدثة» مقارنتها لحدوث الفعل لا تأثیرها فیه و هذا هو التفسیر الثانی و سیوافیک ما یرد علیه.  
2. 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:  
- - -  
(1) اللمع: 76  
179  
«إنّ الاِنسان یفرِّق 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». (1) 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 تخلو من صورتین: إمّا أن تکون من الاَُمور العدمیة، فعندئذٍ لا یکون للکسب واقعیة خارجیة، بل یکون أمراً ذهنیاً اعتباریاً خارجاً عن إطار الفعل و التأثیر، فکیف توَثّر القدرة الحادثة فیه، حتی یعدّکسباً للعبد و یکون ملاکاً للثواب و العقاب؟ و إمّا تکون من الاَُمور الوجودیة، فعندئذٍ تکون مخلوقة للّه سبحانه حسب الاَصل المسلَّم (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».  
- - -  
(1) الملل و النحل: 1|97 98  
180  
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». (1) و قد تبعه فی ذلک عدّة من مشایخهم المتأخرین کالتفتازانی و الجرجانی و القوشجی. (2) 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 بالذکر منهم رجالاً ثلاثة: الاَوّل: إمام الحرمین، فقد اعترف بنظام الاَسباب و المسببات الکونیة أوّلاً و انتهائها إلی اللّه سبحانه و انّه خالق للاَسباب و مسبباتها المستغنی علی الاِطلاق ثانیاً و انّ لقدرة العباد تأثیراً فی أفعالهم و انّ قدرتهم تنتهی إلی قدرته سبحانه ثالثاً. (3)  
- - -  
(1) لاحظ الاقتصاد فی الاعتقاد:  
47.  
(2) لاحظ شرح العقائد النسفیة: لسعد الدین التفتازانی (م792ه) : 117؛ شرح المواقف للجرجانی: 8|146 و شرح التجرید للقوشجی: 345.  
(3) لاحظ نص کلامه فی الملل و النحل: 1|98 99 و هو بشکل أدق خیرة الحکماء و الاِمامیة جمعاء  
181  
الثانی: الشیخ الشعرانی و هو من أقطاب الحدیث و الکلام فی القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمین فی هذا المجال و قال: «من زعم انّه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدرة الحادثة، إذا لم یکن لها أثر فوجودها و عدمها سواء و من زعم انّه مستبد بالعمل فقد أشرک، فلابدّ أنّه مضطرّ علی الاختیار». (1) الثالث: الشیخ محمّد عبده، فقال فی کلام طویل: «منهم القائل بسلطة العبد علی جمیع أفعاله و استقلاله المطلق و هو غرور ظاهر (یرید المعتزلة) و منهم من قال بالجبر و صرَّح به (یرید الجبریة الخالصة) و منهم من قال به و تبرّأ من اسمه (یرید الاَشاعرة) و هو هدم للشریعة و محو للتکالیف و إبطال لحکم العقل البدیهی و هو عماد الاِیمان و دعوی انّ الاعتقاد بکسب العبد (2) لاَفعاله یوَدّی إلی الاِشراک باللّه و هو الظلم العظیم دعوی من لم یلتفت إلی معنی الاِشراک علی ما جاء به الکتاب و السنّة، فالاِشراک اعتقاد انّ لغیر اللّه أثراً فوق ما وهبه اللّه من الاَسباب الظاهرة و انّ لشیء من الاَشیاء سلطاناً علی ما خرج عن قدرة المخلوقین … ». (3)  
- - -  
(1) عبد الوهاب بن أحمد الشعرانی (م976ه) : الیواقیت و الجواهر فی بیان عقیدة الاَکابر: 139 141.  
(2) یرید من الکسب، الاِیجاد و الخلق لا الکسب المصطلح عند الاَشاعرة، کما هو واضح لمن لاحظ کلامه.  
(3) محمّد عبده (م1323ه) : رسالة التوحید:  
5962

الفصل الثامن: نظریة التفویض

الفصل الثامن: نظریة التفویض  
الفصل الثامن المعتزلة و التفویض المنقول عن المعتزلة هو انّ أفعال العباد مفوَّضة إلیهم و هم الفاعلون لها بما منحهم اللّه من القدرة و لیس للّه سبحانه شأن فی أفعال عباده، قال القاضی عبد الجبار: «ذکر شیخنا أبو علیص: اتّفق أهل العدل علی أنّ أفعال العباد من تصرّفهم و قیامهم و قعودهم، حادثة من جهتهم و انّ اللّه عز و جل أقدرهم علی ذلک و لا فاعل لها و لا محدث سواهم». (1) و قال أیضاً: «فصلٌ فی خلق الاَفعال و الغرض به، الکلام فی أنّ أفعال العباد غیر مخلوقة فیهم و انّهم المحدثون لها». (2) ثمّ إنّ دافع المعتزلة إلی القول بالتفویض هو الحفاظ علی العدل  
- - -  
(1) المغنی فی أُصول الدین: 6|41، الاِرادة.  
(2) شرح الاَُصول الخمسة: 323  
183  
الاِلهی، 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 الاِنسان و إلیه تعالی، فزعموا انّهما عرضیان، فأحدهما ینافی الآخر و یستحیل الجمع بینهما و بما انّهم کانوا بصدد تحکیم العدل الاِلهی 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». (1) یلاحظ علیه: أنّ الاِنسان 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». (2) و  
ثانیهما:  
عدم التفکیک بین الاِرادة و القضاء التکوینیین و التشریعیین، فالتکوینی منهما یعمّ الحسنات و السیّئات بلا تفاوت و لکن التشریعی منهما لا یتعلّق إلاّ بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (3)  
- - -  
(1) المغنی: 6|41، الاِرادة.  
(2) فاطر: 15.  
(3) الاَعراف: 28  
184  
و قال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ». (1) 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 الاِرادة 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». (2) 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». (3)  
- - -  
(1) الاَعراف: 29.  
(2) بحار الاَنوار: 5|29 نقلاً عن التوحید و الخصال و العیون.  
(3) نفس المصدر: 121، نقلاً عن المحاسن  
185  
إلی غیر ذلک من الروایات و مفادها کما تری هو التفکیک بین الاِرادة التکوینیة و التشریعیة، أعنی: الرضی الاِلهی، فالمعاصی و إن لم تکن برضی من اللّه و لم یأمر بها و لکنها لا تقع إلاّ بقضاء اللّه تعالی و قدره و علمه و مشیّته التکوینیة و هذا هو المستفاد من أمثال قوله تعالی: «وَما هُمْ بِضارّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاّبِإِذْنِ اللّهِ». (1) بطلان التفویض فی الکتاب و السنة إنّ الذکر الحکیم یردّ التفویض بحماس و وضوح:  
1. یقول سبحانه: «یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الغَنِیُّ الحَمید». (2)  
2 و یقول سبحانه: «وَما هُمْ بِضارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ». (3)  
3 و یقول تعالی: «کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثیرةً بِإِذْنِ اللّهِ». (4)  
4 و یقول سبحانه: «وَما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ». (5)  
- - -  
(1) البقرة: 102.  
(2) فاطر: 15.  
(3) البقرة: 102.  
(4) البقرة: 249.  
(5) یونس: 100  
186  
إلی غیر ذلک من الآیات التی تقیّد فعل الاِنسان بإذنه تعالی و المراد منه الاِذن 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.  
1. روی الصدوق فی «الاَمالی» عن هشام، قال: قال أبو عبد اللّه - علیه السلام - : «إنّا لا نقول جبراً و لا تفویضاً». (1)  
2 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 الاَمر إلی خلقه وهناً منه و ضعفاً و لا أجبرهم علی معاصیه ظلماً». (2)  
3 و فی «العیون» عن الرضا - علیه السلام - انّه قال: «مساکین القدریة، أرادوا أن یصفوا اللّه عز و جل بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه». (3)  
- - -  
(1) بحار الاَنوار: 5|4، کتاب العدل و المعاد، الحدیث 1.  
(2) المصدر السابق: ص17، الحدیث 26.  
(3) المصدر السابق: ص 54، الحدیث 93

الفصل التاسع: أمر بین أمرین

الفصل التاسع: أمر بین أمرین  
الفصل التاسع الاَمر بین الاَمرین قد عرفت أنّ المجبّرة جنحوا إلی الجبر لاَجل التحفّظ علی التوحید الاَفعالی و حصر الخالقیة فی اللّه سبحانه، کما أنّ المفوّضة انحازوا إلی التفویض لغایة التحفّظ علی عدله سبحانه، وکلا الفریقین غفلا عن نظریة ثالثة یوَیّدها 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 الاَمر بین الاَمرین الّذی لم یزل أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - یحثّون علیه، من لدن 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 الاَُولی و هما:  
1. 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،  
188  
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.  
2. وحدة حقیقة الوجود تلازم عمومیّة التأثیر قد ثبت فی الفلسفة الاَُولی 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  
189  
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 أُخری، 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  
190  
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 بإیصال رجل آخر التیّار الکهربائی إلیه لیبعث فی عضلاته قوّة و نشاطاً بحیث یکون رأس السلک الکهربائی بید الرجل بحیث لو رفع یده فی آنٍ انقطعت القوّة عن جسم هذا الشخص، فذهب باختیاره و قتل إنساناً به و الرجل یعلم بما فعله، ففی مثل ذلک یستند الفعل إلی کلّ منهما، إمّا إلی المباشر فلاَنّه قد فعل باختیاره و إعمال قدرته و أمّا إلی الموصل، فلاَنّه أقدره و أعطاه التمکّن حتی فی حال الفعل و الاشتغال بالقتل و کان متمکّناً من قطع القوّة عنه فی کلّ آنٍ شاء و أراد و هذا مثال لنظریة الاَمر بین الاَمرین، فالاِنسان فی کلّ حال یحتاج إلی إفاضة القوّة و الحیاة منه تعالی إلیه بحیث لو انقطع الفیض فی آنٍ واحد بطلت الحیاة و القدرة، فهو حین الفعل یفعل بقوّة مفاضة منه و حیاة کذلک من غیر فرق بین الحدوث و البقاء. محصّل هذا التمثیل انّ للفعل الصادر من العبد نسبتین واقعیتین، إحداهما نسبته إلی فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختیاره و إعمال قدرته و ثانیهما نسبته إلی اللّه تعالی باعتبار أنّه معطی الحیاة و القدرة فی کلّ آن و بصورة مستمرّة حتی فی آن اشتغاله بالعمل. (1)  
- - -  
(1) هذا المثال ذکره المحقّق الخوئی (قدّس سرّه) فی تعالیقه القیّمة علی أجود التقریرات و محاضراته الملقاة علی تلامیذه. لاحظ أجود التقریرات: 1|90 و المحاضرات: 2|87 88 و هناک أمثلة أُخری لتقریب نظریة الاَمر بین الاَمرین، لاحظ تفسیر المیزان: 1|100 و الاَسفار: 6|377 388  
191  
الاَمر بین الاَمرین فی الکتاب و السنة إذا کان معنی الاَمر بین الاَمرین هو وجود النسبتین و الاِسنادین فی فعل العبد، نسبة إلی اللّه سبحانه و نسبة إلی العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الاَُخری، فانّا نجد هاتین النسبتین فی آیات من الذکر الحکیم:  
1. قوله سبحانه: «وَما رَمَیْتَ إِذْرَمَیْتَ و لکن اللّه رَمی». (1) فتری أنّ القرآن الکریم ینسب الرمی إلی النبیّ و فی الوقت نفسه یسلبه عنه و ینسبه إلی اللّه.  
2. قال سبحانه: «قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَیْدِیکُمْ … ». (2) فإنّ الظاهر انّ المراد من التعذیب هو القتل، لاَنّ التعذیب الصادر من اللّه تعالی بأید من الموَمنین لیس إلاّ ذاک، لا العذاب البرزخی و لا الاَُخروی، فإنّهما راجعان إلی اللّه سبحانه دون الموَمنین و علی ذلک فقد نسب فعلاً واحداً إلی الموَمنین و إلی خالقهم.  
3. انّ القرآن الکریم یذمّ الیهود بقساوة قلوبهم و یقول: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ … ». (3) و لا یصحّ الذم و اللوم إلاّ أن یکونوا هم السبب لعروض هذه الحالة  
- - -  
(1) الاَنفال: 17.  
(2) التوبة: 14.  
(3) البقرة: 74  
192  
علی قلوبهم و فی الوقت نفسه یسند حدوث القساوة إلی اللّه تعالی و یقول: «فَبِما نَقْضِهِمْ مِیثاقَهُمْ لَعَنّاهُمْ و جعلنا قُلُوبَهُمْ قاسِیَة». (1)  
4. هناک مجموعة من الآیات تعرِّف الاِنسان بأنّه فاعل مختار فی مجال أفعاله (2) و مجموعة أُخری تصرّح بأنّکلّما یقع فی الکون من دقیق و جلیل لا یقع إلاّبإذنه سبحانه و انّ الاِنسان لا یشاء لنفسه إلاّما شاء اللّه له. (3) فالمجموعة الاَُولی من الآیات تناقض الجبر و تفنِّده، کما أنّالمجموعة الثانیة تردّ التفویض و تبطله و مقتضی الجمع بینهما حسب ما یرشدنا إلیه التدبّر فیها لیس إلاّالتحفّظ علی النسبتین و انّ العبد یقوم بکلّ فعل و ترک باختیار و حرّیّة لکن بإقدار و تمکین منه سبحانه، فلیس العبد فی غنیً عنه سبحانه فی فعله و ترکه. هذا ما یرجع إلی الکتاب الحکیم و أمّا الروایات فنذکر النزر الیسیر ممّا جمعه الشیخ الصدوق فی «توحیده» و العلاّمة المجلسی فی «بحاره» :  
1. 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 منزلة ثالثة؟ قالا: «نعم أوسع ممّا بین السماء و الاَرض». (4)  
- - -  
(1) المائدة: 13.  
(2) لاحظ: الکهف: 29؛ النور: 11؛ السجدة: 49؛ الزمر: 7؛ الطور: 19؛ النجم:  
3941؛ المزمل: 19؛ المدثر: 55؛ الاِنسان: 61؛ النبأ: 39؛ عبس: 12؛ الشمس: 7 10.  
(3) لاحظ: البقرة: 102، 249، 251؛ الاَعراف: 188؛ یونس: 100؛ التکویر: 29.  
(4) التوحید، ص 360، الباب 59، الحدیث 3  
193  
2 و روی باسناد صحیح عن الرضا - علیه السلام - أنّه قال: «إنّ اللّه عز و جل لم یُطَع بإکراه و لم یُعصَ بغلبة 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». (1)  
3 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 معصیة فنهیته فلم ینته، فترکته ففعل تلک المعصیة، فلیس حیث لم یقبل منک فترکته، أنت الذی أمرته بالمعصیة». (2)  
4 و للاِمام الهادی - علیه السلام - رسالة مبسّطة فی الردِّ علی أهل الجبر و التفویض و إثبات العدل و الاَمر بین الاَمرین نقلها علیّ بن شعبة (قدّس سرّه) فی «تحف العقول» و أحمد بن أبی طالب الطبرسی (قدّس سرّه) فی «الاحتجاج» و مما جاء فیها فی بیان حقیقة الاَمر بین الاَمرین، قوله: «و هذا القول بین القولین لیس بجبر و لا تفویض و بذلک أخبر أمیر الموَمنین صلوات اللّه علیه عبایة بن ربعی الاَسدی حین سأله عن الاستطاعة التی بها یقوم و یقعد و یفعل، فقال له أمیر الموَمنین: سألت عن  
- - -  
(1) التوحید للصدوق: الباب 59، الحدیث 7.  
(2) المصدر السابق: الحدیث 8  
194  
الاستطاعة تملکها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسکت عبایة، فقال له أمیر الموَمنین: قل یا عبایة، 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». (1) تذییل نقل عن الفخر الرازی أنّه اعترف بأنّ الحقّفی المقام ما قاله أئمّة 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». (2) و ممن اعترف بالاَمر بین الاَمرین شیخ الاَزهر فی وقته، محمّد عبده فی رسالته حول التوحید، قال: «جاءت الشریعة بتقریر أمرین عظیمین، هما رکنا السعادة و قوام الاَعمال البشریة،  
الاَوّل:  
انّ العبد یکسب بإرادته و قدرته ما هو وسیلة لسعادته،  
و الثانی:  
انّقدرة اللّه هی مرجع لجمیع الکائنات و انّ من آثارها ما یحول بین العبد و إنفاذ ما یریده … و قد کلّفه سبحانه أن یرفع همّته إلی استمداد العون منه وحده بعد أن یکون قد أفرغ ما عنده من الجهد فی تصحیح الفکر و آجادة العمل و هذا  
- - -  
(1) بحار الاَنوار: 5|75، الباب الثانی، الحدیث 1.  
(2) راجع بحار الاَنوار: ج5، ص 82  
195  
الّذی قرّرناه قد اهتدی إلیه سلف الاَُمّة و عوّل علیه من متأخّری أهل النظر إمام الحرمین الجوینیص و إن أنکر علیه بعض من لم یفهمه». (1)  
- - -  
(1) رسالة التوحید:  
5762 بتخلیص.

الفصل العاشر: الإجابة عن شبهات

الفصل العاشر: الإجابة عن شبهات  
الفصل العاشر الاِجابة عن شبهات و شکوک فی المقام إلی هنا فرغنا عن دراسة المذاهب و الآراء فی مسألة الجبر و الاختیار، ثمّ إنّ هاهنا شبهات و شکوک یجب علینا دراستها و الاِجابة عنها:  
1. علم اللّه الاَزلی قالوا: «إنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور 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 قدرة علی الواجب و الممتنع و یبطل أیضاً التکلیف لابتنائه علی القدرة و الاختیار، فما لزم القائلین بمسألة خلق الاَعمال فقد لزم غیرهم لاَجل اعتقادهم بعلمه الاَزلی المتعلّق بالاَشیاء». (1)  
- - -  
(1) شرح المواقف: 8|155 بتلخیص منّا  
197  
و الجواب عنه: انّ علمه الاَزلی لم یتعلّق بصدور کلّفعل عن فاعله علی وجه الاِطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصیات الموجودة فیه و علی ضوء ذلک، تعلّق علمه الاَزلی بصدور الحرارة من النار علی وجه الجبر و الاضطرار، کما تعلّق علمه الاَزلی بصدور الرعشة من المرتعش کذلک و لکن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الاِنسان الاختیاری منه بقید الاختیار و الحریة و مثل هذا العلم یوَکّد الاختیار. قال العلاّمة الطباطبائی: «إنّ العلم الاَزلی متعلّق بکلّ شیء علی ما هو علیه، فهو متعلّق بالاَفعال الاختیاریة بما هی اختیاریة، فیستحیل أن تنقلب غیر اختیاریة … ». (1)  
2. إرادة اللّه الاَزلیة قالوا: «ما أراد اللّه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً و ما أراد اللّه عدمه منها لم یقع قطعاً، فلا قدرة له علی شیء منهما». (2) و الجواب عنه: انّ هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لکن بتبدیل العلم بالاِرادة، فیظهر الجواب عنه ممّا ذکرناه فی الجواب عن سابقه. قال العلاّمة الطباطبائی: «تعلّقت الاِرادة الاِلهیة بالفعل الصادر من زید مثلاً لا مطلقاً، بل من حیث إنّه فعل اختیاری صادر من فاعل کذا، فی زمان کذا و مکان کذا، فإذن  
- - -  
(1) الاَسفار: 6|318، تعلیقة العلاّمة الطباطبائی (قدّس سرّه).  
(2) شرح المواقف: 8|156  
198  
تأثیر الاِرادة الاِلهیة فی الفعل یوجب کون الفعل اختیاریاً و إلاّ تخلّف متعلّق الاِرادة … فخطأ المجبرة فی عدم تمییزهم کیفیّة تعلّق الاِرادة الاِلهیة بالفعل … ». (1)  
3. لزوم الفعل مع المرجِّح الخارج عن الاختیار قالوا: إنّ العبد لو کان موجداً لفعله بقدرته فلابدّ من أن یتمکّن من فعله و ترکه و إلاّ لم یکن قادراً علیه، إذ القادر من یتمکّن من کلا الطرفین و علی هذا یتوقف ترجیح فعله علی ترکه علی مرجح و إلاّ لزم وقوع أحد الجائزین بلا مرجِّح و سبب و هو محال و ذلک المرجّح إن کان من العبد و باختیاره لزم التسلسل الباطل، لاَنّا ننقل الکلام إلی صدور ذلک المرجّح عن العبد فیتوقّف صدوره عنه إلی مرجّح ثان و هکذا … و إن کان من غیره و خارجاً عن اختیاره، فبما انّه یجب وقوع الفعل عند تحقّق المرجح و المفروض انّ ذلک المرجح أیضاً خارج عن اختیاره، فیصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروریّ الوقوع غیر اختیاری له. (2) و الجواب عنه: انّ صدور الفعل الاختیاری من الاِنسان یتوقّف علی مقدمات و مبادیَ من تصوّر الشیء و التصدیق بفائدته و الاشتیاق إلی تحصیله و غیر ذلک من المبادیَ النفسانیة و الخارجیة و لکن هذه المقدمات لا تکفی فی تحقّق الفعل و صدوره منه إلاّبحصول الاِرادة النفسانیة التی یندفع بها الاِنسان نحو الفعل و معها یکون الفعل واجب التحقّق و ترکه ممتنعاً و المرجّح لیس شیئاً وراء داعی الفاعل و إرادته و لیس مستنداً إلاّ إلی  
- - -  
(1) المیزان: 1|99 100.  
(2) شرح المواقف: 8|149150 بتلخیص و تصرّف  
199  
نفس الاِنسان و ذاته، فإنّها المبدأ لظهوره فی الضمیر، إنّما الکلام من کونه فعلاً اختیاریاً للنفس أو لا، فمن جعل الملاک فی اختیاریة الاَفعال کونها مسبوقةً بالاِرادة وقع فی المضیق فی جانب الاِرادة، لاَنّ کونها مسبوقة بإرادة أُخری یستلزم التسلسل فی الاِرادات غیر المتناهیة و هو محال و أمّا علی القول المختار، من أنّ الملاک فی اختیاریة الاَفعال کونها فعلاً للفاعل الّذی یکون الاختیار عین هویته و ینشأ من صمیم ذاته و لیس أمراً زائداً علی هویّته عارضاً علیها، فلا إشکال مطلقاً و فاعلیة الاِنسان بالنسبة إلی أفعاله الاختیاریة کذلک، فاللّه سبحانه خلق النفس الاِنسانیّة مختارة و علی هذا یستحیل أن یسلب عنها وصف الاختیار و یکون فاعلاً مضطرّاً کالفواعل الطبیعیّة.  
4. التکلیف بمعرفة اللّه تکلیف بالمحال قالوا: «التکلیف واقع بمعرفة اللّه تعالی إجماعاً، فإن کان التکلیف فی حال حصول المعرفة فهو تکلیف بتحصیل الحاصل و هو محال و إن کان حال عدمها فغیر العارف بالمکلّف و صفاته المحتاج إلیه فی صحّة التکلیف منه، غافل عن التکلیف و تکلیف الغافل تکلیف بالمحال». (1) و الجواب عنه: انّا نختار الشقّ الاَوّل من الاستدلال و لکن لا بمعنی المعرفة التفصیلیة حتّی یکون تحصیلاً للحاصل، بل المعرفة الاِجمالیة الباعثة علی تحصیل التفصیلیة منها. توضیح ذلک: أنّ التکلیف بالمعرفة تکلیف عقلی، یکفی فیه التوجّه  
- - -  
(1) شرح المواقف: 8|157  
200  
الاِجمالی إلی أنّ هناک منعماً یجب معرفته و معرفة أسمائه و صفاته شکراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.  
5. لا یوجد الشیء إلاّ بالوجوب السابق علیه قد ثبت فی الفلسفة الاَُولی انّ الموجود الممکن مالم یجب وجوده من جانب علّته لم یتعیّن وجوده و لم یوجد و ذلک: لاَنّ الممکن فی ذاته لا یقتضی الوجود و لا العدم، فلا مناص لخروجه من ذلک إلی مستوی الوجود من عامل خارجی یقتضی وجوده، ثمّ ما یقتضی وجوده إمّا أن یقتضی وجوبه أیضاً أو لا. فعلی 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 إلاّبصیرورة وجود الممکن واجباً و بقائه علی العدم محالاً و هذا معنی قولهم:  
«إنّ الشیء مالم یجب لم یوجد». هذا برهان القاعدة و رتّب علیها القول بالجبر، لاَنّ فعل العبد ممکن فلا یصدر منه إلاّ بعد اتّصافه بالوجوب و الوجوب ینافی الاختیار و الجواب عنه: انّ القاعدة لا تعطی أزید من أنّ المعلول إنّما یتحقّق بالاِیجاب المتقدّم علی وجوده و لکن هل الاِیجاب المذکور جاء من جانب الفاعل و العلّة أو من جانب غیره؟ فإن کان الفاعل مختاراً کان وجود الفعل و وجوبه المتقدّم علیه صادراً عنه بالاختیار و إن کان الفاعل مضطرّاً کالفواعل الکونیة کانا صادرین عنه بالاضطرار و الحاصل: انّ الوجوب المذکور فی القاعدة 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 القاعدة المذکورة قید شعرة

الفصل الحادی عشر: القضاء و القدر

الفصل الحادی عشر: القضاء و القدر  
الفصل الحادی عشر القضاء و القدر إنّ القضاء و القدر من الاَُصول الاِسلامیة الواردة فی الکتاب و السنّة و لیس لمن له إلمام بهذین المصدرین الرئیسیین أن ینکرهما أو ینکر واحداً منهما، إلاّ أنّ المشکلة فی توضیح ما یراد منهما، فإنّه المزلقة الکبریفی هذا المقام و استیفاء البحث عنه یستدعی بیان أُمور:  
1. 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».  
- - -  
(1) و قال الراغب: «القدر و التقدیر تبیین کمیة الشیء». (2) (1) المقاییس: 5| 63.  
(2) المفردات: مادة قدر  
202  
هذا معنی القدر فی اللغة 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 المنیّة قضاءً لاَنّها أمر ینفذ فی ابن آدم و غیره من الخلق». (1) و قال الراغب: «القضاء فصل الاَمر قولاً کان ذلک أو فعلاً». (2) 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 أئمّة اللغة و قد سبقهم أئمّة 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 الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء و القضاء هو الاِبرام و إقامة العین». (3)  
- - -  
(1) المقاییس: 5| 99.  
(2) المفردات: مادة قضی.  
(3) الکافی: 1| 158 و رواه الصدوق فی توحیده بتغییر یسیر  
203  
2. 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 الاِلهیة الواردة فی الکتاب و السنّة و قد أشار إلیه الاِمام أمیر الموَمنین (علیه السّلام) فی کلامه حینما سأله الشامی عن معنی القضاء و القدر فقال: «الاَمر بالطاعة و النهی عن المعصیة و التمکین من فعل الحسنة و ترک السیئة و المعونة علی القربة إلیه و الخذلان لمن عصاه و الوعد و الوعید» إلی آخر کلامه الشریف. (1) ب. القضاء و القدر التکوینیان: و یعنی به ما یرجع إلی الحقائق الکونیة و نظام الوجود و له أقسام:  
1. القضاء و القدر العلمیّان فالتقدیر العلمی عبارة عن تحدید کلّ شیء به خصوصیاته فی علمه الاَزلی سبحانه، قبل إیجاده، فهو تعالی یعلم حدّکلّشیء و مقداره و خصوصیاته الجسمانیة و غیر الجسمانیة و المراد من القضاء العلمی هو علمه تعالی بضرورة وجود الاَشیاء و إبرامها عند تحقّق جمیع ما یتوقّف علیه وجودها من الاَسباب و الشرائط و رفع الموانع. فعلمه السابق بحدود الاَشیاء و ضرورة وجودها، تقدیر و قضاء علمیّان؛ و قد أَُُشیر إلی هذا القسم، فی آیات الکتاب المجید:  
- - -  
(1) التوحید للصدوق: 380؛ بحار الاَنوار: 5|128، باب القضاء و القدر، الحدیث 74  
204  
قال سبحانه: «وَما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ کِتاباً مُوََجَّلاً». (1) و قال أیضاً: «قُلْ لَنْ یُصیِبَنا إِلاّ ما کَتَبَاللّهُ لَنا هُوَ مَولانا و علی اللّهِ فَلْیَتَوَکَّلِالْمُوَْمِنُونَ». (2) و قال: «وَما یُعَمَّر مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّ فِی کِتابٍ إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللّهِ یَسیر». (3) و قال: «ما أَصابَ مِنْ مُصِیبَةٍ فِی الاََرْضِ وَ لا فِی أَنْفُسِکُمْ إِلاّ فی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها … ». (4) هذه بعض الآیات التی وردت فی بیان انّ خصوصیات الاَشیاء و ضرورة وجودها متحقّقة فی علمه الاَزلی، أو مراتب علمه کالکتاب الوارد فی الآیات الماضیة.  
2. القضاء و القدر العینیان التقدیر العینی عبارة عن الخصوصیات التی یکتسبها الشیء من علله  
- - -  
(1) آل عمران: 145.  
(2) التوبة: 51.  
(3) فاطر: 11.  
(4) الحدید:  
22  
205  
عند تحقّقه و تلبسه بالوجود الخارجی و القضاء العینی هو ضرورة وجود الشیء عند وجود علّته التامّة ضرورة عینیة خارجیة. فالتقدیر و القضاء العینیان ناظران إلی التقدیر و الضرورة 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 الموجودة فیه من حیث وجودها و آثار وجودها و خصوصیات کونها بما انّها متعلّقة 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». (1) أی هدی ما خلقه إلی ما قدّر له و أمّا قضاوَه، فلمّا کانت الحوادث فی وجودها و تحقّقها منتهیة إلیه سبحانه فما لم تتمّ لها العلل و الشرائط الموجبة لوجودها، فانّها تبقی علی حال التردّد بین الوقوع و اللا وقوع، فإذا تمَّت عللها و عامّة شرائطها و لم یبق لها إلاّ أن توجد، کان ذلک من اللّه قضاء و فصلاً لها من الجانب الآخر و قطعاً للاِبهام و بذلک یظهر انّ التقدیر و القضاء العینیین من صفاته الفعلیة سبحانه فانّ مرجعهما إلی إفاضة الحدّ و الضرورة علی الموجودات و إلیه یشیر الاِمام الصادق - علیه السلام - فی قوله:  
- - -  
(1) الاَعلی: 23  
206  
«القضاء و القدر خلقان من خلق اللّه و اللّه یزید فی الخلق ما یشاء». (1) و من هنا یکشف لنا الوجه فی عنایة النبی و أهل البیت (علیهم السّلام) بالاِیمان بالقدر و انّ الموَمن لا یکون موَمناً إلاّ بالاِیمان به (2) فإنّ التقدیر و القضاء العینیین من شعب الخلقة و قد عرفت فی أبحاث التوحید انّ من مراتب التوحید، التوحید فی الخالقیة و قد عرفت آنفاً انّ حدود الاَشیاء و خصوصیاتها و ضرورة وجودها منتهیة إلی إرادته سبحانه، فالاِیمان بهما، من شوَون التوحید فی الخالقیة و لاَجل ذلک تری انّه سبحانه أسند القضاء و القدر إلی نفسه و قال: «قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِکُلِّ شَیْءٍ قَدْراً». (3) و قال تعالی: «و إذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونَ». (4)  
- - -  
(1) التوحید للصدوق: الباب 60، الحدیث 1.  
(2) روی الصدوق فی «الخصال» بسنده عن علی - علیه السلام - قال: قال رسول اللّه ص: «لا یوَمن عبد حتی یوَمن بأربعة: حتی یشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شریک له و انّی رسول اللّه بعثنی بالحقّ و حتی یوَمن بالبعث بعد الموت و حتّی یوَمن بالقدر» (البحار: ج5، باب القضاء و القدر، الحدیث 2) و روی أیضاً بسنده عن أبی امامة الصحابی، قال: قال رسول اللّه ص: «أربعة لا ینظر اللّه إلیهم یوم القیامة: عاقّ و منان و مکذب بالقدر و مدمن خمر» (البحار: ج5، باب القضاء و القدر، الحدیث 3) و روی الترمذی عن جابر بن عبد اللّه قال: قال رسول اللّه ص: «لا یوَمن عبد حتی یوَمن بالقدر خیره و شره» (جامع الاَُصول، ابن الاَثیر الجزری (م606ه) : 10|511، کتاب القدر، الحدیث 7552).  
(3) الطلاق: 3.  
(4) البقرة: 117  
207  
و قال سبحانه: «فَقضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فی یَوْمَیْنِ». (1) و قال تعالی: «إِنّا کُلّ شَیءٍ خَلْقْناهُ بِقَدر». (2) و قال سبحانه: «وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ و ما نُنَزِّلُه إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (3) و غیرها من الآیات الحاکیة عن قضائه سبحانه بالشیء و إبرامه علی صفحة الوجود.  
- - -  
(1) فصلت: 12.  
(2) القمر: 49.  
(3) الحجر: 21

الفصل الثانی عشر: فی حقیقة البداء

الفصل الثانی عشر: فی حقیقة البداء  
الفصل الثانی عشر فی حقیقة البداء إنّ البداء فی اللغة هو الظهور بعد الخفاء، قال تعالی: «وَبَدا لَهُمْ مِنَ اللّهِ ما لَمْ یَکُونُوا یَحْتَسِبُونَ\* وَ بَدا لَهُمْ سَیِّئاتُ ما کَسَبُوا». (1) و البداء بهذا المعنی لا یطلق علی اللّه سبحانه بتاتاً، لاستلزامه حدوث علمه تعالی بشیء بعد جهله به. الاعتقاد بالبداء عند أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - تحتلّ مسألة البداء فی عقائد الشیعة الاِمامیة المکانة الاَُولی و هم تابعون فی ذلک للنصوص الواردة عن أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - فی تلک المسألة:  
1. روی الصدوق (2) بإسناده عن زرارة عن أحدهما، یعنی أبا جعفر و أبا عبد اللّه (علیهما السّلام)، قال: «ما عبد اللّه عز و جل بشیء مثل البداء».  
- - -  
(1) الزمر: 47 48.  
(2) التوحید للصدوق: الباب 54، الحدیث 1  
209  
2 و روی بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - قال: «ما عظّم اللّه عز و جل بمثل البداء».  
3 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: الاِقرار بالعبودیة و خلع الاَنداد و انّ اللّه یقدّم ما یشاء و یوَخّر ما یشاء».  
4 و عن الریّان بن الصلت، قال: سمعت الرضا - علیه السلام - یقول: «ما بعث اللّه نبیّاً قطّ إلاّبتحریم الخمر و أن یقرّله بالبداء». إلی غیر ذلک من مأثوراتهم - علیهم السلام - فی هذا المجال موقف الاِمامیة فی إحاطة علمه تعالی اتّفقت الاِمامیّة تبعاً لنصوص الکتاب و السنة و البراهین العقلیة علی أنّه سبحانه عالم بالاَشیاء و الحوادث کلّها غابرها و حاضرها و مستقبلها، کلِّیِّها و جزئیِّها و قد وردت بذلک نصوص عن أئمّة أهل البیت (علیهم السّلام). قال الاِمام الباقر - علیه السلام - : «کان اللّه و لا شیء غیره و لم یزل اللّه عالماً بما یکون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعدما کوَّنه». (1) و قال الاِمام الصادق - علیه السلام - : «فکلّ أمر یریده اللّه فهو فی علمه قبل أن یصنعه لیس شیء یبدو له إلاّ و قد کان فی علمه، انّ اللّه لا یبدو له من جهل». (2) إلی غیر ذلک من النصوص المتضافرة فی ذلک.  
- - -  
(1) بحار الاَنوار: 4|86، الحدیث 23.  
(2) بحار الاَنوار: 4|121، الحدیث 63  
210  
حقیقة البداء عند الاِمامیّة و بذلک یظهر انّ المراد من البداء الوارد فی أحادیث الاِمامیة و یعدُّ من العقائد الدینیة عندهم لیس معناه اللغوی، أفهل یصحّ أن ینسب إلی عاقل فضلاًعن باقر العلوم و صادق الاَُمّة القول بأنّ اللّه لم یعبد و لم یعظم إلاّ بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه و العلم بعد الجهل؟! کلاّ، کلّ ذلک یوَیّد انّ المراد من البداء فی کلمات هوَلاء العظام غیر ما یفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء لیس إلاّ انّ الاِنسان قادر علی تغییر مصیره بالاَعمال الصالحة و الطالحة (1) و انّ للّه سبحانه تقدیراً مشترطاً موقوفاً و تقدیراً مطلقاً و الاِنسان إنّما یتمکّن من التأثیر فی التقدیر المشترط و هذا بعینه قدر إلهی و اللّه سبحانه عالم فی الاَزل، بکلا القسمین کما هو عالم بوقوع الشرط، أعنی: الاَعمال الاِنسانیة الموَثرة فی تغییر مصیره و عدم وقوعه. قال الشیخ المفید (المتوفّی|413ه) : قد یکون الشیء مکتوباً بشرط فیتغیر الحال فیه، قال اللّه تعالی: «ثُمَّ قَضی أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمّی عِنْدَهُ». (2) فتبیّن انّ الآجال علی ضربین و ضرب منهما مشترط یصحّ فیه الزیادة و النقصان، ألا تری قوله تعالی: «وَما یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا یُنْقَصْ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّ فِی کِتابٍ». (3)  
- - -  
(1) سیوافیک انّالنبیّ الاَکرمص حسب ما رواه البخاری استعمل لفظ البداء فی نفس ذاک المعنی الذی تتبنّاه الاِمامیة.  
(2) الاَنعام:  
2.  
(3) فاطر: 11  
211  
و قوله تعالی: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ و الاََرْضِ». (1) فبیّن انّ آجالهم کانت مشترطة 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 … ». (2) 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 عزیمة إلی عزیمة، تعالی اللّه عمّا یقول المبطلون علوّاً کبیراً. (3) تفسیر البداء فی ضوء الکتاب و السنة قد اتّضح ممّا تقدّم انّ المقصود بالبداء لیس إلاّ تغییر المصیر و المقدّر بالاَعمال الصالحة و الطالحة و تأثیرها فی ما قدّر اللّه تعالی لهم من التقدیر المشترط و لاِیضاح هذا المعنی نشیر إلی نماذج من الآیات القرآنیة و ما ورد من الروایات فی تغییر المصیر بالاَعمال الصالحة و الطالحة. ألف. القرآن و تأثیر عمل الاِنسان فی تغییر مصیره  
1. قال سبحانه:  
- - -  
(1) الاَعراف: 96.  
(2) نوح: 10 11.  
(3) تصحیح الاعتقاد:  
50 و لاحظ أیضاً أوائل المقالات، باب القول فی البداء و المشیئة: 52  
212  
«إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَومٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (1)  
2 و قال سبحانه: «ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلی قَومٍ حَتّی یُغَیِّروا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (2)  
3 و قال سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ و الاََرْضِ و لکن کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ». (3)  
4 و قال سبحانه: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّکُمْ لَئِنْ شَکَرْتُمْ لاََزِیدَنَّکُمْ وَ لَئِنْ کَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابی لَشَدیدٌ». (4)  
5 و قال سبحانه: «فَلَولا کانَتْ قَرْیَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِیمانُها إِلاّ قَومَ یُونُسَ لَمّا آمَنُوا کَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلی حِینٍ». (5)  
6 و قال سبحانه: «فَلَولا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحینَ\* لَلَبِثَفِی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُون». (6)  
- - -  
(1) الرعد:  
11.  
(2) الاَنفال: 53.  
(3) الاَعراف: 96.  
(4) إبراهیم:  
7.  
(5) یونس: 98.  
(6) الصافات: 143144  
213  
7 و قال سبحانه: «وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً قَرْیَةً کانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً یَأْتِیها رِزْقُها رَغَداً مِنْ کُلِّ مَکانٍ فَکَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذاقَهَا اللّهُ لِباسَ الْجُوعِ و الْخَوفِ بِما کانُوا یَصْنَعُونَ». (1) إلی غیر ذلک من الآیات. ب. الروایات و تأثیر العمل فی تغییر المصیر  
1. روی جلال الدین السیوطی (المتوفّی 911ه) عن علی (علیه السّلام) انّه سأل رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) عن هذه الآیة «یَمْحُوا اللّه ما یَشاءُ»، فقال: «لاَقرَّن عینیک بتفسیرها و لاَقرَّن عین أُمّتی بعدی بتفسیرها: الصدقة علی وجهها و برّ الوالدین و اصطناع المعروف، یحوِّل الشقاء سعادة و یزید فی العمر و یقی مصارع السوء». (2)  
2 و أخرج الحاکم عن ابن عباس، قال: «لا ینفع الحذر من القدر و لکن اللّه یمحو بالدعاء ما یشاء من القدر». (3)  
3 و قال الاِمام الباقر - علیه السلام - : «صلة الاَرحام تزکّی الاَعمال و تنمّی الاَموال و تدفع البلوی و تیسّر الحساب و تنسیَ فی الاَجل». (4)  
- - -  
(1) النحل: 112.  
(2) الدر المنثور: 4| 66.  
(3) نفس المصدر.  
(4) الکافی: 2|470  
214  
4 و قال الصادق - علیه السلام - : «إِنَّ الدُّعَاءَ لَیَرُدُّ الْقَضَاءَ وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَیُذْنِبُ فَیُحْرَمُ بِذنبهِ الرِّزْق . (1) إلی غیر ذلک من الاَحادیث المتضافرة المرویة عن الفریقین فی هذا المجال. النزاع لفظی ممّا تقدّم یظهر انّ حقیقة البداء و هی تغییر مصیر الاِنسان بالاَعمال الصالحة و الطالحة ممّا لا مناص لکلّمسلم من الاعتقاد به و إلی هذا أشار الشیخ الصدوق بقوله: «فمن أقرَّ للّه عز و جل بأنّ له أن یفعل ما یشاء و یعدم ما یشاء و یخلق مکانه ما یشاء و یقدِّم ما یشاء و یوَخِّر ما یشاء و یأمر بما شاء کیف شاء، فقد أقرَّ بالبداء و ما عظّم اللّه عز و جل بشیء أفضل من الاِقرار بأنّ له الخلق و الاَمر و التقدیم و التأخیر و إثبات مالم یکن و محو ما قد کان». (2) فالنزاع فی الحقیقة لیس إلاّ فی التسمیة و لو عرف المخالف انّ تسمیة فعل اللّه سبحانه بالبداء من باب المجاز و التوسّع لما شهر سیوف النقد علیهم و إن أبی حتّی الاِطلاق التجوّزی، فعلیه أن یتّبع النبیّ الاَعظم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) حیث أُطلق لفظ البداءعلیه سبحانه بهذا المعنی المجازی الذی قلنا، فی حدیث الاَقرع و الاَبرص و الاَعمی، روی أبو هریرة انّه سمع رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) یقول: «إنّ ثلاثة فی بنی إسرائیل أبرص و أقرع و أعمی، بدا للّه عز و جل أن  
- - -  
(1) البحار: 93| 288.  
(2) التوحید:  
335، الباب 54.  
215  
یبتلیهم». (1) فبأیِّ وجه فسِّر کلامه (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) یفسَّر کلام أوصیائه. فاتّضح بذلک انّ التسمیة من باب المشاکلة و انّه سبحانه یعبّر عن فعل نفسه فی مجالات کثیرة بما یعبِّر به الناس عن فعل أنفسهم لاَجل المشاکلة الظاهریة، فتری القرآن ینسب إلی اللّه تعالی «المکر و الکید» و «الخدیعة» و «النسیان» و «الاَسف» إذ یقول: «یَکِیدونَ کَیْداً\* وَ أَکِیدُ کَیْداً». (2) «وَمَکَرُوا مَکْراً وَ مَکَرْنا مَکْراً». (3) «إِنَّ المُنافِقینَ یُخادِعُونَ اللّهَ و هو خادِعُهُمْ». (4) «نَسُوا اللّهَ فَنَسِیَهُمْ». (5) «فَلَمّا آسَفُونَا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ». (6) إلی غیر ذلک من الآیات و الموارد و بذلک تقف علی أنّ ما ذکره الاَشعری فی «مقالات الاِسلامیّین» و البلغمی فی تفسیره و الرازی فی المحصَّل و غیرهم حول البداء، لا صلة له بعقیدة الشیعة فیه، فإنّهم فسّروا البداء للّه بظهور ما خفی علیه و الشیعة  
- - -  
(1) النهایة فی غریب الحدیث و الاَثر: 1|109، للاِمام مجد الدین أبی السعادات المبارک بن محمّد الجزری؛ رواه البخاری فی صحیحه لاحظ: 4| 172.  
(2) الطارق: 15 16.  
(3) النمل: 50.  
(4) النساء: 142.  
(5) التوبة: 67.  
(6) الزخرف: 55  
216  
براء منه، بل البداء عندهم کما عرفت تغییر التقدیر المشترط من اللّه تعالی، بالفعل الصالح و الطالح، فلو کان هناک ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبة إلینا لا بالنسبة إلی اللّه تعالی، بل هو بالنسبة إلیه إبداء ما خفی و إظهاره و لو أطلق علیه البداء من باب التوسع الیهود و إنکار النسخ و البداء ثمّ إنّ المعروف من عقیدة الیهود انّهم یمنعون النسخ سواء کان فی التشریع و التکوین، أمّا النسخ فی التشریع فقد استدلّوا علی امتناعه بوجوه مذکورة فی کتب أُصول الفقه مع الجواب عنها و أمّا النسخ فی التکوین و هو تمکّن الاِنسان من تغییر مصیره بما یکتسبه من الاَعمال بإرادته و اختیاره، فقد استدلّوا علی امتناعه بأنّ قلم التقدیر و القضاء إذا جری علی الاَشیاء فی الاَزل استحال أن تتعلّق المشیئة بخلافه و بعبارة أُخری: ذهبوا إلی أنّ اللّه قد فرغ من أمر النظام و جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا کان فلا یمکن للّه سبحانه محو ما أثبت و تغییر ما کتب أوّلاً و هذا المعنی من النسخ الذی أنکرته الیهود هو بنفسه کما تری حقیقة البداء بالمعنی الذی یعتقده الشیعة الاِمامیة کما عرفت، فإنکاره من العقائد الیهودیة التی تسرَّت إلی المجتمعات الاِسلامیة فی بعض الفترات و اکتسی ثوب العقیدة الاِسلامیة، مع أنّ القرآن الکریم یردُّ علی الیهود فی عقیدتهم هذه و یقول: «یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُوَیُثْبِتُ و عندهُ أُمُّ الْکِتاب». (1) و یقول أیضاً: «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ». (2)  
- - -  
(1) الرعد:  
39.  
(2) الرحمن: 29  
217  
و یقول: «أَلا لَهُ الْخَلْقُ و الاََمْرُ تَبارَکَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمینَ». (1) و الآیة مطلقة غیر مقیّدة بزمان دون زمان و لاَجل ذلک ینسب إلی اللّه تعالی کلّ ما یرجع إلی الخلق و الاِیجاد و یبیّن ذلک بصیغ فعلیة استقبالیة دالّة علی الاستمرار فی کثیر من الآیات الراجعة إلی الخلق و التدبیر و قد حکی سبحانه عقیدة الیهود بقوله: «قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللّهِ مَغْلُولَة». (2) فهذا القول عنهم یعکس عقیدتهم فی حقّ اللّه سبحانه و انّه مسلوب الاِرادة تجاه کلّ ما کتب و قدّر و بالنتیجة عدم قدرته علی الاِنفاق زیادة علی ما قدّر و قضی، فردّاللّه سبحانه علیهم بإبطال تلک العقیدة بقوله: «بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ». (3) و لاَجل ذلک فسّر الاِمام الصادق - علیه السلام - الآیة 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». (4)  
- - -  
(1) الاَعراف: 54.  
(2) المائدة: 64  
(3) المائدة: 64.  
(4) التوحید:  
الباب 25، الحدیث 1  
218  
و من هنا تعرف أنّ القول بالبداء من صمیم الدین و لوازم التوحید و الاعتقاد بعمومیة قدرته سبحانه و انّه من مقادیره و سننه السائدة علی حیاة الاِنسان من غیر أن یسلب عنه الاختیار فی تغییر مصیره، فکما أنّه سبحانه، کل یوم هو فی شأن و مشیئته حاکمة علی التقدیر و کذلک العبد مختار له أن یغیِّر 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 بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (1) 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 الثابتة الحاکمة علی الکون و الاِنسان و المراد من التقدیر الموقوف الاَُمور المقدّرة علی وجه التعلیق، فقدّر  
- - -  
(1) الرعد:  
11  
219  
انّالمریض یموت فی وقت کذا إلاّ إذا تداوی، أو أجریت له عملیّة جراحیة، أو دعی له و تصدّق عنه و غیر ذلک من التقادیر التی تغیّر یإیجاد الاَسباب المادّیة 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 أئمّة أهل البیت - علیهم السلام - حول هذین التقدیرین:  
1. سئل أبو جعفر الباقر - علیه السلام - عن لیلة القدر، فقال: تنزل فیها الملائکة و الکتبة إلی سماء الدنیا فیکتبون ما هو کائن فی أمر السنة … قال: «وأمر موقوف للّه تعالی فیه المشیئة، یقدِّم منه ما یشاء و یوَخِّر ما یشاء» و هو قوله: «یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُوَیُثْبِتُ و عندهُ أُمُّ الْکِتابِ». (1)  
2. روی الفضیل قال: سمعت أبا جعفر - علیه السلام - یقول: «من الاَُمور أُمور محتومة جائیة لا محالة و من الاَُمور أُمور موقوفة عند اللّه یقدِّم منها ما یشاء و یمحو منها ما یشاء: و یثبت منها ما یشاء». (2)  
3 و فی حدیثٍ قال الرضا - علیه السلام - لسلیمان المروزی: «یا سلیمان انّمن الاَُمور أُموراً موقوفة عند اللّه تبارک و تعالی یقدِّم منها ما یشاء و یوَخِّر ما یشاء». (3)  
- - -  
(1) بحار الاَنوار: 4|102، باب البداء، الحدیث 14، نقلاً عن أمالی الطوسی.  
(2) المصدر السابق: 119، الحدیث 58.  
(3) نفس المصدر: 95، الحدیث 2  
220

تفسیر جوامع الجامع (سوره توبه)

سوره توبه

سوره توبه  
این سوره مدنی‌ست و تعداد آیات آن در مکتب کوفی 129 و در مکتب بصری 130 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 1 تا 4

آیات 1 تا 4  
بَراءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَی الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ (1) فَسِیحُوا فِی الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِی الْکافِرِینَ (2) 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 (3) إِلاَّ الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَیْئاً وَ لَمْ یُظاهِرُوا عَلَیْکُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلی مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِینَ (4)  
1ترجمه:  
این اعلان بیزاریست از طرف خداوند و پیامبرش، برای مشرکانی که شما با آنها، عهد و پیمان بسته‌اید. (1)  
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. (2)  
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 (3)  
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. (4)  
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  
2من قریش فی الدار (1) 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  
- - -  
1 - رجل مبتدا، «من قریش» صفت، «فی الدار» جارّ و مجرور، خبر.  
3بر 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 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. (1) أَنَّ اللَّهَ بَرِی‌ءٌ حرف «با» به دلیل تخفیف، (از کلمه بأنّ اللَّه) حذف گردیده، ولی بندرت إنّ اللَّه 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  
- - -  
1 - حج اکبر همین امروز است، زمام مرکب مرا رها کن.  
4 «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 5 تا 6

آیات 5 تا 6  
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 (5) وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ اسْتَجارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یَعْلَمُونَ (6)  
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. (5)  
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. (6)  
تفسیر:  
فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ منظور از أشهر، ماههاییست که به پیمان‌شکنان اجازه داده شده است که در روی زمین آزاد باشند.  
فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ 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 کُلَّ مَرْصَدٍ در هر گذرگاه و میان هر جادّه‌ای مراقب آنها باشید.  
کُلَّ مَرْصَدٍ ظرف و منصوب است، مثل: لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَکَ الْمُسْتَقِیمَ (1) که صراطک ظرف و منصوب.  
فَخَلُّوا سَبِیلَهُمْ (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 رَحِیمٌ خداوند گناهان گذشته آنها را از قبیل کفر و فریبکاریشان می‌آمرزد.  
- - -  
1 - اعراف / 16: در سر راه راست تو، برای آنها به کمین می‌نشینم - م.  
6 «احد» این کلمه مرفوع به فعل شرط مقدر که فعل بعدی مفسّر آن است و در تقدیر این گونه است:  
و ان استجارک احد استجارک: 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.  
«ذلک» 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 7 تا 8

آیات 7 تا 8  
کَیْفَ یَکُونُ لِلْمُشْرِکِینَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلاَّ الَّذِینَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَکُمْ فَاسْتَقِیمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِینَ (7) کَیْفَ وَ إِنْ یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ لا یَرْقُبُوا فِیکُمْ إِلاًّ وَ لا ذِمَّةً یُرْضُونَکُمْ بِأَفْواهِهِمْ وَ تَأْبی قُلُوبُهُمْ وَ أَکْثَرُهُمْ فاسِقُونَ (8)  
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  
7خداوند پرهیزکاران را دوست می‌دارد. (7)  
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. (8)  
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:  
8• لعمری ان الک من قریش  
• کال السقب من رأل النعام (1)  
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 9 تا 13

آیات 9 تا 13  
اشْتَرَوْا بِآیاتِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِیلاً فَصَدُّوا عَنْ سَبِیلِهِ إِنَّهُمْ ساءَ ما کانُوا یَعْمَلُونَ (9) لا یَرْقُبُونَ فِی مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَ لا ذِمَّةً وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ (10) فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّکاةَ فَإِخْوانُکُمْ فِی الدِّینِ وَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ (11) وَ إِنْ نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِی دِینِکُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْکُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَیْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ یَنْتَهُونَ (12) أَ لا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ (13)  
- - -  
1 - به جانم سوگند که خویشی تو، با قریش مانند خویشی بچّه شتر، با شترمرغ‌زاده است. حسّان از قبیله خزرج، حدود سال 563 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، 7 / 376 - م …  
9ترجمه:  
اینها آیات خدا را به بهای اندکی فروختند و (مردم) را از راه او، بازداشتند، آنها کارهای بدی انجام می‌دادند. (9)  
درباره هیچ مؤمنی رعایت خویشاوندی و پیمان را نمی‌کنند و اینها تجاوزکارانند. (10)  
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. (11)  
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. (12)  
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. (13)  
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.  
10  
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. (1) إِنَّهُمْ لا أَیْمانَ لَهُمْ برای آنها عهد و پیمانی نیست، یعنی عهد و پیمانشان را  
- - -  
1 - اما و اللَّه لقد عهد الی رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم و قال لی: یا علیّ لتقاتلن الفئة النّاکثة و الفئة الباغیة و الفئة المارقة.  
11  
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 14 تا 16

آیات 14 تا 16  
قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ وَ یُخْزِهِمْ وَ یَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ وَ یَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِینَ (14) وَ یُذْهِبْ غَیْظَ قُلُوبِهِمْ وَ یَتُوبُ اللَّهُ عَلی مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (15) 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 (16)  
12  
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. (14)  
و خشم دلهای مؤمنان را از میان ببرد و خداوند توبه هر کس را که بخواهد می‌پذیرد و خداوند بسیار دانا و درستکار است. (15)  
(1) 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. (16)  
تفسیر:  
خداوند پس از آن که در آیات قبل مؤمنان را برای ترک مقاتله با پیمان‌شکنان و مشرکان توبیخ کرد، اکنون در این آیات تأکید می‌کند که حتما با آنها کارزار کنید و پس از امر به قتال به آنها وعده می‌دهد که دشمنانشان را به دست آنها با کشته شدن کیفر می‌کند و به ذلّت اسیری دچارشان می‌سازد و مؤمنان را بر آنها پیروز می‌نماید و دلهای سوخته گروهی از مؤمنان را که قبیله «خزاعه» (2) می‌باشد شفا می‌دهد و سرد و  
- - -  
1 - در ترجمه این آیه بیشتر از مجمع البیان ترجمه رسولی محلّاتی استفاده شده، زیرا تفسیر نمونه چنان معنی کرده است که با مضارع مجزوم در جواب امر، درست درنمی‌آید - م.  
2 - استاد گرجی از صحاح نقل کرده:  
خزاعه، قبیله‌ایست از «أزد» که چون از مکّه خارج شدند تا این که جاهای دیگر بروند خزاعه با آنها مخالفت کردند و همانجا مقیم شدند، خزع: مخالفت کرد - م.  
13  
خنک می‌سازد. ابن عباس گفته است که مراد از این گروه، طوایفی از یمن، هستند که به مکّه آمده و مسلمان شده بودند و به این جهت تحت شکنجه و آزار مشرکان قرار گرفته بودند. رسول خدا آنها را دلداری داد و فرمود:  
«مژده باد شما را که گشایش نزدیک است». (1) وَ یُذْهِبْ غَیْظَ قُلُوبِهِمْ خشم دلهای مؤمنان را که از کثرت آزار مشرکان به وجود آمده، با این یاری و پیروزی از بین ببرد، پوشیده نیست که تمام این وعده‌ها نصیب اهل ایمان شد و این خود یکی از دلایل صحت نبوت پیغمبر اسلام بود.  
وَ یَتُوبُ اللَّهُ عَلی مَنْ یَشاءُ این جمله مستأنفه و آغاز سخن است و خبر می‌دهد که بزودی خداوند از کفر بعضی مردم اهل مکّه می‌گذرد و توبه آنها را می‌پذیرد و این نیز تحقّق یافت و بسیاری از آنها اسلام آوردند.  
وَ اللَّهُ عَلِیمٌ خداوند همان طور که به امور گذشته علم دارد، به آنچه که در آینده نیز واقع می‌شود علم و آگاهی دارد. «حکیم» : هیچ کاری را انجام نمی‌دهد مگر این که در آن، حکمت و مصلحتی است.  
«ام» (2) منقطعه است و از همزه آن معنای توبیخ استفاده می‌شود و خلاصه معنای آیه این است که: ای مردم شما هرگز به حال خود واگذار نمی‌شوید تا هنگامی که اهل اخلاص از شما مشخّص 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 اسرار زندگی خود را برای آنها فاش کنند.  
- - -  
1 - أبشروا فانّ الفرج قریب.  
2 - حرف عطف است که جمله استفهامی را بر استفهام دیگر عطف می‌کند و در این آیه، جمله عطف شده است بر جمله: «أَ لا تُقاتِلُونَ» که در آیه قبل ذکر شده است، از تفسیر نمونه.  
14  
وَ لَمَّا معنای این کلمه «توقع» است و دلالت می‌کند بر این که تشخیص میان این گروه مؤمنان و روشن شدن 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 شما، کوشش‌کنندگان و اهل اخلاصی وجود داشته باشد، جز آنها که غیر از خدا دوستانی گرفته‌اند. «ولیجة» بر وزن فعیله از «ولج» است یعنی دوست و صاحب اختیار. مثل «دخیل» از «دخل».  
منظور از نفی علم خدا، نفی معلوم است:  
چنین اشخاصی وجود ندارند 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 17 تا 18

آیات 17 تا 18  
ما کانَ لِلْمُشْرِکِینَ أَنْ یَعْمُرُوا مَساجِدَ اللَّهِ شاهِدِینَ عَلی أَنْفُسِهِمْ بِالْکُفْرِ أُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ وَ فِی النَّارِ هُمْ خالِدُونَ (17) 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 (18)  
ترجمه:  
مشرکان حق ندارند که مساجد خدا را تعمیر کنند در حالی که به کفر خود گواهی می‌دهند، آنها اعمالشان نابود شده و در آتش جاودانه خواهند ماند. (17)  
مسجدهای خدا را تنها کسی آباد می‌کند که ایمان به خدا 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  
15  
یافتگان باشند. (18)  
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:  
1 - این که هر نقطه‌ای از مسجد الحرام، خود مسجدی است.  
2 - مسجد الحرام قبله تمام مسجدهاست پس هر کس آن را آباد کند، گویی تمام مسجدها را آباد کرده است.  
3 - جنس مسجدها اراده شده پس مقدمترین و بالاترین همه آنها در این حکم داخل است و بعضی از قرّاء «مسجد اللَّه» به صورت مفرد خوانده‌اند.  
شاهِدِینَ این کلمه حال است از «واو» در «یعمروا» و معنای این که مشرکان، بر ضرر خود به کفر خود شهادت می‌دهند آن است که کفرشان ظاهر و آشکار است و بتهای خود را بر اطراف خانه کعبه نصب کرده و دور آن با حالت عریان طواف می‌کردند و هر بار که دور خانه می‌گشتند، برای آن سجده می‌کردند و بعضی گفته، چنین می‌گفتند:  
لبّیک لا شریک لک، الّا شریک هو لک، تملکه و ما ملک. (1) روایت شده است که مؤمنان مهاجر و انصار، اسیرانی 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  
- - -  
1 - 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.  
16  
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. (1) 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 19 تا 22

آیات 19 تا 22  
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 (19) الَّذِینَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْفائِزُونَ (20) یُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِیها نَعِیمٌ مُقِیمٌ (21) خالِدِینَ فِیها أَبَداً إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِیمٌ (22)  
- - -  
1 - یأتی فی آخر الزّمان ناس من امّتی، یاتون المساجد، یقعدون فیها حلقا، ذکرهم الدنیا و حبّ الدنیا، لا تجالسوهم فلیس للَّه بهم حاجة.  
17  
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. (19)  
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. (20)  
پروردگارشان آنها را به رحمتی از خود و خشنودی و باغهای بهشتی که در آن برای ایشان نعمتهای جاودانه است، بشارت می‌دهد. (21)  
همواره و تا ابد در این باغها، خواهند بود، چرا که نزد خداوند، پاداشی عظیم است. (22)  
تفسیر:  
تقدیر آیه این است:  
ا جعلتم اهل سقایة الحاج و عمارة 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:  
سقاة الحاج و عمرة المسجد الحرام. (1) خلاصه در این آیه، تشبیه اهل شرک و اعمال باطل آنها را به مؤمنان و کارهای درست آنها، امری ناپسند شمرده و تساوی و  
- - -  
1 - آب دهندگان حجاج و آبادکنندگان مسجد - م.  
18  
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:  
«رحمة» «رضوان» «نعیم» «مقیم»، زیرا این امور برتر از آنند که به توصیف وصف کننده درآیند یا در تعریف معرف گنجانده شوند.

آیات 23 تا 24

آیات 23 تا 24  
یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا آباءَکُمْ وَ إِخْوانَکُمْ أَوْلِیاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْکُفْرَ عَلَی الْإِیمانِ وَ مَنْ یَتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ (23) 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 (24)  
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. (23)  
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  
19  
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. (24)  
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 الْکُفْرَ اگر کفر را برگزینند و آن را بر ایمان ترجیح دهند، در حدیث آمده است:  
لا یجد احدکم طعم الایمان حتّی یحب فی اللَّه و یبغض فی اللَّه  
«هیچ کس از شما طعم ایمان را نمی‌چشد، مگر این که دوستی و دشمنی‌اش فقط برای خدا باشد».  
وَ عَشِیرَتُکُمْ «عشرتکم» به صورت مفرد، هم خوانده شده است. (1) فَتَرَبَّصُوا حَتَّی یَأْتِیَ 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  
- - -  
1 - استاد گرجی از کشّاف نقل کرده است «عشیرتکم و عشیراتکم»، نیز خوانده شده و حسن عشائرکم خوانده است.  
20  
برای تو دوست و نزدیکان را به خاطر تو دشمن داریم.

آیات 25 تا 27

آیات 25 تا 27  
لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللَّهُ فِی مَواطِنَ کَثِیرَةٍ وَ یَوْمَ حُنَیْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْکُمْ کَثْرَتُکُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْکُمْ شَیْئاً وَ ضاقَتْ عَلَیْکُمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّیْتُمْ مُدْبِرِینَ (25) ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَکِینَتَهُ عَلی رَسُولِهِ وَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ وَ أَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها وَ عَذَّبَ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ ذلِکَ جَزاءُ الْکافِرِینَ (26) ثُمَّ یَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ عَلی مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ (27)  
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. (25)  
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. (26)  
پس خداوند، بعد از این توبه هر کس را بخواهد می‌پذیرد و خداوند آمرزنده و مهربان است. (27)  
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  
21  
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:  
أَعْجَبَتْکُمْ کَثْرَتُکُمْ 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». (1) یاری از طرف خداوند آمد و «هوازن» شکست خوردند.  
- - -  
1 - الآن حمی الوطیس انا النّبی لا کذب، انا بن عبد المطّلب.  
22  
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 وَلَّیْتُمْ مُدْبِرِینَ شکست خوردید.  
ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَکِینَتَهُ خداوند رحمت خود را که مایه آرامش آنها بود برایشان نازل فرمود. «عَلی رَسُولِهِ وَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ» بر پیامبرش و مؤمنان که ثابت قدم با او ماندند.  
وَ عَذَّبَ الَّذِینَ کَفَرُوا کافران را کیفر داد:  
کشته و اسیر شدند، زنان و اولادشان آواره شدند و سرمایه و ثروتهایشان به غارت رفت.  
ثُمَّ یَتُوبُ 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 28

آیه 28  
یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَیْلَةً فَسَوْفَ یُغْنِیکُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (28)  
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. (28)  
23  
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. (1) 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» (2) 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.  
- - -  
1 - من صافح الکافر و یده رطبة، غسل یده و الا مسحها بالحائط.  
2 - اعراب کلمات از تصحیح استاد گرجی گرفته شده است.

آیه 29

آیه 29  
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 (29)  
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. (29)  
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.  
25  
«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 30 تا 33

آیات 30 تا 33  
وَ قالَتِ الْیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قالَتِ النَّصاری الْمَسِیحُ ابْنُ اللَّهِ ذلِکَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ یُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّی یُؤْفَکُونَ (30) اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِیحَ ابْنَ مَرْیَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِیَعْبُدُوا إِلهاً واحداً لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحانَهُ عَمَّا یُشْرِکُونَ (31) یُرِیدُونَ أَنْ یُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ یَأْبَی اللَّهُ إِلاَّ أَنْ یُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ کَرِهَ الْکافِرُونَ (32) هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ (33)  
26  
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؟ (30)  
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. (31)  
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. (32)  
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. (33)  
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 (1) 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  
- - -  
1 - چنان که در قسمت تفسیر بیان شده معلوم می‌شود شارح آیه را بدون همزه خوانده است.  
27  
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  
28  
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 اللَّه الا ان یتم نوره تنها چیزی که خداوند می‌خواهد به تمام و کمال رساندن نورش می‌باشد.

آیات 34 تا 35

آیات 34 تا 35  
یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّ کَثِیراً مِنَ الْأَحْبارِ وَ الرُّهْبانِ لَیَأْکُلُونَ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ وَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ (34) یَوْمَ یُحْمی عَلَیْها فِی نارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما کَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا ما کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ (35)  
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. (34)  
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. (35)  
29  
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:  
1 - این که مقصود، بسیاری از دانشمندان یهود و راهبان مسیحی باشد.  
2 - 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. (1) 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 / 9). (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  
- - -  
1 - ما ادی زکاته فلیس بکنز و ان کان باطنا و ما بلغ ان یزکّی فلم یزکّ فهو کنز و ان کان ظاهرا …  
30  
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 36

آیه 36  
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 (36)  
31  
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. (36)  
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». (1) 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» (2) 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  
- - -  
1 - الا ان الزمان قد استدار کهیئته یوم خلق اللَّه السموات و الارض، السّنة اثنا عشر شهرا، منها اربعة حرم.  
2 - شرح این کلمه در آیه بعد می‌آید - م.  
32  
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 الاسنّة» 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 37

آیه 37  
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 (37)  
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  
33  
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. (37)  
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:  
لِیُواطِؤُا 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  
34  
باشد که به معنای به تأخیر انداختن است نسأه نسأ و نسیأ مثل مسّه مسّا و مسیسا.  
فَیُحِلُّوا ما حَرَّمَ اللَّهُ فقط به منظور این که شماره ماهها را تکمیل کنند، جنگ را که خدا حرام کرده حلال می‌کردند.  
زُیِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِمْ خدا آنها را ذلیل کرد و در نتیجه، کارهای زشت خود را نیک پنداشتند. وَ اللَّهُ لا یَهْدِی: خدا به آنها لطفی ندارد بلکه ذلیلشان می‌گرداند.

آیات 38 تا 39

آیات 38 تا 39  
یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ما لَکُمْ إِذا قِیلَ لَکُمُ انْفِرُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَی الْأَرْضِ أَ رَضِیتُمْ بِالْحَیاةِ الدُّنْیا مِنَ الْآخِرَةِ فَما مَتاعُ الْحَیاةِ الدُّنْیا فِی الْآخِرَةِ إِلاَّ قَلِیلٌ (38) إِلاَّ تَنْفِرُوا یُعَذِّبْکُمْ عَذاباً أَلِیماً وَ یَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَیْرَکُمْ وَ لا تَضُرُّوهُ شَیْئاً وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ قَدِیرٌ (39)  
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. (38)  
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. (39)  
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  
35  
متضمّن معنای «میل» است و از این رو متعدّی به «الی» شده و معنای عبارت این است:  
متمایل به دنیا و لذّتهایش شدید و سختیهای سفر را قابل تحمّل ندانستید و از همین مورد است آیه: أَخْلَدَ إِلَی الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ: «لکن او (بلعم باعورا) به پستی گرایید و پیرو هوای نفسش شد». (1) بعضی گفته‌اند معنای آیه این است:  
به ماندن در سرزمین و خانه‌های خودتان میل و رغبت پیدا کردید.  
این قضیه درباره جنگ تبوک در سال دهم هجرت است که پیامبر اکرم صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم بعد از برگشتن از جنگ طائف، به مسلمانان دستور داد تا به سوی سرزمین تبوک حرکت کنند و چون زمان برداشت محصول و شدّت گرمای تابستان بود و از طرفی راه دور و دشمن بسیار و قوی به نظر می‌رسید، این تکلیف بر آنها سخت گران می‌آمد و چنین گفته‌اند که برای هیچ جنگی، پیغمبر اکرم مقصد خود را بطور صریح بیان نمی‌کرد بلکه توریه می‌فرمود، جز در این جنگ که قبل از حرکت معلوم ساخت، تا مردم آمادگی بهتری پیدا کنند.  
مِنَ الْآخِرَةِ: بدل الآخرة حرف «من» مفید عوض و بدلیت است، مثل این آیه شریفه: لَجَعَلْنا مِنْکُمْ مَلائِکَةً «به جای شما فرشتگان بیاوریم» (زخرف / 60).  
فَما مَتاعُ … پس کالای زندگانی دنیا در برابر (زندگانی) آخرت جز اندکی نیست.  
إِلَّا تَنْفِرُوا این عبارت خداوند، بیانگر خشم او بر کسانی‌ست که در رفتن به جنگ سهل‌انگاری می‌کنند، زیرا آنها را به کیفری بزرگ و فراگیر که شامل دنیا و آخرت می‌شود تهدید کرده و نیز اعلام نموده است که آنها را هلاک می‌کند و در عوض، گروه دیگری بهتر و مطیع‌تر از آنها می‌آفریند و برای یاری دینش از آنها بی‌نیاز است و کنُدیشان در این امر هیچ اثری در دین خدا ندارد.  
- - -  
1 - اعراف / 176.  
36  
بعضی گفته‌اند:  
ضمیر «وَ لا تَضُرُّوهُ» به پیامبر برمی‌گردد، چون خداوند وعده داده است که آن حضرت را از شرّ مردم نگاه دارد و خوارش نسازد، بلکه یاری‌اش کند و وعده خداوند هم امریست حتمی و یقینی.

آیه 40

آیه 40  
إِلاَّ 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 (40)  
ترجمه:  
اگر شما 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 سربازانی 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. (40)  
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 الَّذِینَ کَفَرُوا خداوند در این آیه، بیرون راندن پیامبر را به کفّار اسناد  
37  
داده، مثل: مِنْ قَرْیَتِکَ الَّتِی أَخْرَجَتْکَ «از دهکده تو، که تو را از خودش بیرون راند» (محمّد / 13). (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.  
ثانِیَ اثْنَیْنِ مراد یکی از آن دو است مثل «ثالِثُ ثَلاثَةٍ» (1) 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 سَکِینَتَهُ عَلَیْهِ 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.  
- - -  
1 - مائده / 73.  
38  
کَلِمَةَ الَّذِینَ کَفَرُوا 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 41 تا 43

آیات 41 تا 43  
انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالاً وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فِی سَبِیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (41) لَوْ کانَ عَرَضاً قَرِیباً وَ سَفَراً قاصِداً لاتَّبَعُوکَ وَ لکِنْ بَعُدَتْ عَلَیْهِمُ الشُّقَّةُ وَ سَیَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَکُمْ یُهْلِکُونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللَّهُ یَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ (42) عَفَا اللَّهُ عَنْکَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکَ الَّذِینَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْکاذِبِینَ (43)  
ترجمه:  
سبکبار و سنگین‌بار، کوچ کنید و با ثروتها و جانهایتان در راه خدا جهاد نمایید، که این بسود شماست اگر بدانید. (41)  
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. (42)  
خدا تو را عفو کرد، چرا به آنها اجازه دادی، پیش از آن که راستگویان برایت روشن شوند و دروغگویان را بشناسی؟ (43)  
تفسیر:  
خِفافاً وَ ثِقالًا در تفسیر این دو کلمه وجوهی ذکر شده که ذیلا بیان می‌گردد.  
39  
1 - با میل و رغبت، با سختی و مشقّت  
2 - بی‌سلاح و با سلاح  
3 - کم عائله، پر عائله  
4 - سواره و پیاده  
5 - جوان و پیر  
6 - 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 / 91) 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.  
«شقة» 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،  
40  
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 خداوند در این آیه با لطف و مهربانی پیامبرش را مورد عتاب قرار داده به این طریق که پیش از بیان عتاب‌آمیز سخن از عفو و گذشت به میان آورده و این گونه عتاب و نکوهش راجع به امری جایز است که غیر آن اولی و بهتر بود انجام شود، به ویژه درباره پیامبران و آنچه جار الله (زمخشری) در این آیه بیان داشته نادرست است، زیرا او گفته: «عَفَا اللَّهُ عَنْکَ» کنایه از جنایت و گناهی بزرگ می‌باشد و حال آن که پیشگاه 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 44 تا 48

آیات 44 تا 48  
لا یَسْتَأْذِنُکَ الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ أَنْ یُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ بِالْمُتَّقِینَ (44) إِنَّما یَسْتَأْذِنُکَ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ ارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِی رَیْبِهِمْ یَتَرَدَّدُونَ (45) وَ لَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لکِنْ کَرِهَ اللَّهُ انْبِعاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَ قِیلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقاعِدِینَ (46) لَوْ خَرَجُوا فِیکُمْ ما زادُوکُمْ إِلاَّ خَبالاً وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَکُمْ یَبْغُونَکُمُ الْفِتْنَةَ وَ فِیکُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ بِالظَّالِمِینَ (47) لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَکَ الْأُمُورَ حَتَّی جاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ کارِهُونَ (48)  
41  
ترجمه:  
آنان که به خدا و روز بازپسین ایمان دارند از تو اجازه نمی‌خواهند که به مال و جان خویش جهاد کنند و خداوند از حال پرهیزکاران آگاه است. (44)  
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. (45)  
اگر می‌خواستند که برای جنگ بیرون روند، وسیله‌ای برای آن فراهم می‌کردند، اما خداوند از حرکت آنها کراهت داشت، لذا از حرکت بازشان داشت و به آنان گفته شد:  
با بازنشستگان بنشینید. (46)  
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. (47)  
اینها پیش از این هم اقدام به فتنه‌انگیزی کردند و کارها را برای تو دگرگون ساختند تا این که حق فرارسید و امر خداوند آشکار شد، در حالی که آنها کراهت داشتند. (48)  
تفسیر:  
عادت مؤمنان بر این نیست که به خاطر جنگیدن یا برای دوست نداشتن جنگ، از تو کسب اجازه کنند، بلکه منافقانند 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 انْبِعاثَهُمْ خداوند نمی‌پسندد که منافقان به جنگ روند، زیرا می‌داند اگر بروند، به نمّامی و سخن‌چینی در میان مسلمانان می‌پردازند.  
فَثَبَّطَهُمْ آنها را از رفتن بازداشت خداوند منافقان را به کندی در امر و تنبلی وادار کرد و خوارشان ساخت، چون می‌دانست که آنها تبه کار و مفسدند.  
چون جمله «وَ لَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ»، معنای نفی دارد، پس از آن با کلمه «لکن» مطلب را استدراک کرده، گویا چنین گفته است:  
لم یخرجوا و لکن تثبطوا عن  
42  
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.  
43  
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 49 تا 52

آیات 49 تا 52  
وَ مِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ ائْذَنْ لِی وَ لا تَفْتِنِّی أَلا فِی الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِیطَةٌ بِالْکافِرِینَ (49) إِنْ تُصِبْکَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَ إِنْ تُصِبْکَ مُصِیبَةٌ یَقُولُوا قَدْ أَخَذْنا أَمْرَنا مِنْ قَبْلُ وَ یَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُونَ (50) قُلْ لَنْ یُصِیبَنا إِلاَّ ما کَتَبَ اللَّهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَ عَلَی اللَّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (51) قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا إِلاَّ إِحْدَی الْحُسْنَیَیْنِ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِکُمْ أَنْ یُصِیبَکُمُ اللَّهُ بِعَذابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَیْدِینا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَکُمْ مُتَرَبِّصُونَ (52)  
ترجمه:  
و بعضی از این منافقان، کسیست که می‌گوید:  
به من اجازه بده و مرا به فتنه نیانداز. آگاه باشید که اینها خود غرق در فتنه‌اند،  
44  
و همانا دوزخ به کافران احاطه دارد. (49)  
اگر به تو نیکی برسد بر آنها ناگوار آید و اگر برای تو حادثه ناگواری پیش آید آنها می‌گویند:  
ما، پیش از این تصمیم کار خود را گرفته‌ایم و با خوشحالی بازمی‌گردند. (50)  
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. (51)  
- 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. (52)  
تفسیر:  
«وَ مِنْهُمْ» از این منافقان، «مَنْ یَقُولُ ائْذَنْ لِی» کسی هست که می‌گوید:  
به من اجازه بده تا در خانه بنشینم و از جهاد دست بکشم «وَ لا تَفْتِنِّی» 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 می‌کنم و مرا از رفتن به جنگ معاف دار.  
أَلا فِی الْفِتْنَةِ سَقَطُوا آگاه باشید که آنها هم اکنون خود در گناه و فتنه تخلّف از فرمان خدا قرار دارند.  
وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِیطَةٌ بِالْکافِرِینَ  
در روز قیامت آتش جهنم تمام اطراف آنها را می‌گیرد و آنها را احاطه می‌کند 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 تُصِبْکَ حَسَنَةٌ اگر در برخی از جنگ‌ها، به تو پیروزی و غنیمت و نعمتی  
45  
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.  
یَقُولُوا قَدْ أَخَذْنا أَمْرَنا ما تصمیم خود را گرفته‌ایم و قبل از همه گرفتاریها، آنچه را وظیفه ماست از پرهیز و محکم‌کاری، انجام داده‌ایم.  
وَ یَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُونَ و به این بهانه خوش‌حال بودند و خود را از صحبت جنگ و جمع شدن برای آن دور می‌داشتند.  
قُلْ لَنْ یُصِیبَنا عبد اللَّه ابی چنین قرائت کرده است:  
«هل یصیبنا» و «لام» در:  
«ما کَتَبَ اللَّهُ لَنا» برای اختصاص است:  
هیچ امری به ما رو نمی‌آورد مگر این که خداوند آن را ویژه ما قرار داده، خواه پیروزی باشد یا شهادت. «هُوَ مَوْلانا» او ما را دوست می‌دارد و ما او را دوست می‌داریم.  
وَ عَلَی اللَّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُونَ چون سزاوار است که مؤمنان، جز به خداوند توکّل نکنند، از این رو آنچه سزاوار آنهاست باید انجام دهند.  
قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا آیا برای ما هیچ توقع و انتظاری دارید؟ «إِلَّا إِحْدَی الْحُسْنَیَیْنِ» جز یکی از دو سرانجامی که هر دو تایش از نیکوترین سرانجامهاست و آن دو، پیروزی و شهادت است.  
وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِکُمْ و ما نیز برای شما به یکی از دو عاقبت بد امیدواریم که عبارتند از:  
الف: «أَنْ یُصِیبَکُمُ اللَّهُ بِعَذابٍ مِنْ عِنْدِهِ» : این که خداوند شما را کیفری دهد که از آسمان بر شما نازل شود مثل آنچه بر قوم عاد و ثمود نازل شد.  
ب: «أَوْ بِأَیْدِینا» یا کیفری که به دست ما فرود آید:  
شما را بکشیم که چون کافرید.  
فَتَرَبَّصُوا درباره ما آنچه را راجع به سرانجام کارمان ذکر کردیم منتظر باشید.  
إِنَّا مَعَکُمْ مُتَرَبِّصُونَ ما هم با شما منتظریم و ناچار هر کداممان آنچه انتظار می‌کشد خواهد دید، نه بیشتر از آن.

آیات 53 تا 55

آیات 53 تا 55  
قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً لَنْ یُتَقَبَّلَ مِنْکُمْ إِنَّکُمْ کُنْتُمْ قَوْماً فاسِقِینَ (53) وَ ما مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ کَفَرُوا بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ لا یَأْتُونَ الصَّلاةَ إِلاَّ وَ هُمْ کُسالی وَ لا یُنْفِقُونَ إِلاَّ وَ هُمْ کارِهُونَ (54) فَلا تُعْجِبْکَ أَمْوالُهُمْ وَ لا أَوْلادُهُمْ إِنَّما یُرِیدُ اللَّهُ لِیُعَذِّبَهُمْ بِها فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ کافِرُونَ (55)  
ترجمه:  
بگو:  
چه با میل و رغبت و چه با ناراحتی و کراهت به هر نحو که انفاق کنید، هرگز از شما پذیرفته نمی‌شود، چرا که شما مردمی بدکار هستید. (53)  
هیچ چیز مانع پذیرش نفقات آنها نشد جز این که آنها به خدا و رسولش کفر ورزیدند و به نماز وارد نمی‌شوند مگر با کسالت و انفاق نمی‌کنند مگر از روی کراهت. (54)  
ثروتها و فرزندانشان تو را شگفت‌زده نسازد، چرا که خدا می‌خواهد آنان را به این وسیله در دنیا عذاب کند و در حال کفر جانشان بیرون آید. (55)  
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 / 80) قول کثیّر در شعر ذیل نیز از همین قبیل است:  
أسیئی بنا او أحسنی لا ملومة  
• لدینا و لا مقلیة ان تقلت  
چه نسبت به ما، بدی کنی و چه نیکی کنی، ما تو را سرزنش نمی‌کنیم و اگر  
47  
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 / 178) 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 56 تا 59

آیات 56 تا 59  
وَ یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْکُمْ وَ ما هُمْ مِنْکُمْ وَ لکِنَّهُمْ قَوْمٌ یَفْرَقُونَ (56) لَوْ یَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغاراتٍ أَوْ مُدَّخَلاً لَوَلَّوْا إِلَیْهِ وَ هُمْ یَجْمَحُونَ (57) وَ مِنْهُمْ مَنْ یَلْمِزُکَ فِی الصَّدَقاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْها رَضُوا وَ إِنْ لَمْ یُعْطَوْا مِنْها إِذا هُمْ یَسْخَطُونَ (58) وَ لَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا ما آتاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ قالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَیُؤْتِینَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ رَسُولُهُ إِنَّا إِلَی اللَّهِ راغِبُونَ (59)  
ترجمه:  
اینها به خدا سوگند می‌خورند که از شمایند، اما از شما نیستند، بلکه مردمی هراسانند. (56)  
اگر اینها پناهگاه یا نهانگاهها یا گریزگاههایی می‌یافتند، شتابان به سویش رو می‌کردند. (57)  
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. (58)  
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. (59)  
تفسیر:  
لَمِنْکُمْ (کافران سوگند می‌خورند) که از جمله شما هستند. «یَفْرَقُونَ» : از کشتن و اسیری می‌ترسند و به منظور تقیّه تظاهر به اسلام می‌کنند.  
لَوْ یَجِدُونَ 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»  
49  
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 إِلَیْهِ وَ هُمْ یَجْمَحُونَ با چنان سرعتی به سوی آن می‌شتافتند که هیچ چیز نتواند جلوشان را بگیرد. الفرس الجموح: اسب تیزرو.  
وَ مِنْهُمْ مَنْ یَلْمِزُکَ 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 60

آیه 60  
إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکِینِ وَ الْعامِلِینَ عَلَیْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِی الرِّقابِ وَ الْغارِمِینَ وَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ فَرِیضَةً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (60)  
ترجمه:  
زکات و صدقات ویژه فقرا و مساکین و کارکنانی‌ست که به  
50  
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. (60)  
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 (1) شده بودند، از این مورد به آنها کمک می‌شد تا  
- - -  
1 - 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.  
51  
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 61 تا 63

آیات 61 تا 63  
وَ مِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذِینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ (61) یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَکُمْ لِیُرْضُوکُمْ وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ یُرْضُوهُ إِنْ کانُوا مُؤْمِنِینَ (62) أَ لَمْ یَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ یُحادِدِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِداً فِیها ذلِکَ الْخِزْیُ الْعَظِیمُ (63)  
52  
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. (61)  
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. (62)  
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. (63)  
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 خَیْرٍ 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 رحمة» مجرور  
53  
و عطف بر «خیر» خوانده، ای اذن خیر و رحمة لا یسمع غیرهما و لا یقبله (1) 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 / 17) وَ رَحْمَةٌ … مِنْکُمْ 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  
- - -  
1 - او، فقط خوبی و رحمت را می‌شنود و جز این دو را نه، می‌شنود و نه، می‌پذیرد.  
54  
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، محادة 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 (1) («یهلک» جواب «من» بوده و حذف شده است).

آیات 64 تا 66

آیات 64 تا 66  
یَحْذَرُ الْمُنافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَیْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِما فِی قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِؤُا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ ما تَحْذَرُونَ (64) وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَیَقُولُنَّ إِنَّما کُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَ بِاللَّهِ وَ آیاتِهِ وَ رَسُولِهِ کُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ (65) لا تَعْتَذِرُوا قَدْ کَفَرْتُمْ بَعْدَ إِیمانِکُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طائِفَةٍ مِنْکُمْ نُعَذِّبْ طائِفَةً بِأَنَّهُمْ کانُوا مُجْرِمِینَ (66)  
- - -  
1 - آیا ندانستند که هر کس با خدا و رسولش بجنگد هلاک می‌شود و سرانجامش به آتش دوزخ است؟  
55  
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. (64)  
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؟ (65)  
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. (66)  
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  
56  
هؤلاء یستهزءون بی‌و بالقرآن.  
وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَیَقُولُنَّ «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 67 تا 70

آیات 67 تا 70  
الْمُنافِقُونَ وَ الْمُنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمُنْکَرِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ یَقْبِضُونَ أَیْدِیَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِیَهُمْ إِنَّ الْمُنافِقِینَ هُمُ الْفاسِقُونَ (67) وَعَدَ اللَّهُ الْمُنافِقِینَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْکُفَّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِینَ فِیها هِیَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِیمٌ (68) کَالَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ کانُوا أَشَدَّ مِنْکُمْ قُوَّةً وَ أَکْثَرَ أَمْوالاً وَ أَوْلاداً فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلاقِکُمْ کَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ بِخَلاقِهِمْ وَ خُضْتُمْ کَالَّذِی خاضُوا أُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ (69) أَ لَمْ یَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْراهِیمَ وَ أَصْحابِ مَدْیَنَ وَ الْمُؤْتَفِکاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَیِّناتِ فَما کانَ اللَّهُ لِیَظْلِمَهُمْ وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ (70)  
57  
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. (67)  
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. (68)  
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  
58  
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. (69)  
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. (70)  
تفسیر:  
بَعْضُهُمْ مِنْ جملة «بعض» برخی از منافقان از جمله برخی دیگرشان هستند و برخی به برخی دیگر نسبت داده می‌شوند. مقصود این است، که وقتی به مؤمنان می‌گویند:  
ما از شماییم (1) و بر این امر سوگند یاد می‌کنند دروغ می‌گویند و نیز این جمله در مقام تثبیت جمله «وَ ما هُمْ مِنْکُمْ» (2) 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 می‌کنند.  
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.  
- - -  
1 - إِنَّهُمْ لَمِنْکُمْ آیه 56 همین سوره.  
2 - مأخذ قبلی.  
59  
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:  
1 - مرفوع و خبر از برای مبتدای محذوف) یعنی: انتم مثل الذین من قبلکم  
2 - 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 می‌کند و فعل این منافقان را به عمل کسانی که قبل از آنها بوده‌اند، تشبیه می‌کند.  
«خلاق» نصیب، بهره، قسمت و آنچه برای انسان مقدّر شده است چنان که می‌گویند:  
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.  
60  
ابن عباس می‌گوید:  
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 مَدْیَنَ منظور، پیروان «شعیب» است. «وَ الْمُؤْتَفِکاتِ» 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 کانَ اللَّهُ لِیَظْلِمَهُمْ 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 71 تا 73

آیات 71 تا 73  
وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ یُطِیعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِیزٌ حَکِیمٌ (71) وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها وَ مَساکِنَ طَیِّبَةً فِی جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَکْبَرُ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ (72) یا أَیُّهَا النَّبِیُّ جاهِدِ الْکُفَّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ (73)  
61  
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. (71)  
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. (72)  
ای پیامبر با کافران و منافقان مبارزه کن و بر آنها سخت بگیر، جایگاهشان دوزخ است و چه بد سرانجامی دارند. (73)  
تفسیر:  
بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ این جمله در این آیه، در مقابل جمله «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» در آیه قبل است، (1) 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.  
سَیَرْحَمُهُمُ اللَّهُ «سین» بیان می‌کند که رحمت خداوند بر مؤمنان حتمیست و وعده الهی را مؤکّد می‌سازد نظیر: سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا «خدای مهربان بزودی برای آنان، دوستی قرار خواهد داد». (مریم / 96) و سَوْفَ یُؤْتِیهِمْ أُجُورَهُمْ «بزودی پاداشهای آنان را خواهد داد». (نساء / 152) عَزِیزٌ 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. «حَکِیمٌ» هر چیز را به جایش می‌گذارد و هر کاری را در وقت خود انجام می‌دهد.  
- - -  
1 - که درباره منافقان می‌باشد.  
62  
وَ مَساکِنَ طَیِّبَةً 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 / 61).  
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 ثلاثة:  
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 می‌گردد 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  
63  
می‌کرد. (1) 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 74

آیه 74  
یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ ما قالُوا وَ لَقَدْ قالُوا کَلِمَةَ الْکُفْرِ وَ کَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ وَ هَمُّوا بِما لَمْ یَنالُوا وَ ما نَقَمُوا إِلاَّ 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 (74)  
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 می‌کشیدند 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. (74)  
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.  
- - -  
1 - هل سمعتم انّ رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم قاتل منافقا؟ انّما کان یتالّفهم.  
64  
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. (1) 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 75 تا 78

آیات 75 تا 78  
وَ مِنْهُمْ مَنْ عاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتانا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَ لَنَکُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِینَ (75) فَلَمَّا آتاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ (76) فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِی قُلُوبِهِمْ إِلی یَوْمِ یَلْقَوْنَهُ بِما أَخْلَفُوا اللَّهَ ما وَعَدُوهُ وَ بِما کانُوا یَکْذِبُونَ (77) أَ لَمْ یَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ عَلاَّمُ الْغُیُوبِ (78)  
- - -  
1 - کانت ثمانیة منهم من قریش و اربعة من العرب.  
65  
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. (75)  
اما وقتی که از فضل خود به آنها بخشید، بخل ورزیدند و با اعتراض روی برگرداندند. (76)  
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. (77)  
آیا ندانستند که خداوند، راز نهان و سخن درگوشی آنها را می‌داند و محققا خداوند دانای تمام پنهانیهاست؟  
(78)  
تفسیر:  
شخص مورد بحث ثعلبة 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  
66  
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 79 تا 80

آیات 79 تا 80  
الَّذِینَ یَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِینَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ فِی الصَّدَقاتِ وَ الَّذِینَ لا یَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَیَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ (79) 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 الْفاسِقِینَ (80)  
67  
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. (79)  
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. (80)  
تفسیر:  
الَّذِینَ یَلْمِزُونَ 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 یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ:  
«خدا آنها را استهزاء می‌کند». (بقره / 15) 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 81 تا 83

آیات 81 تا 83  
فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ کَرِهُوا أَنْ یُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ قالُوا لا تَنْفِرُوا فِی الْحَرِّ قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ کانُوا یَفْقَهُونَ (81) فَلْیَضْحَکُوا قَلِیلاً وَ لْیَبْکُوا کَثِیراً جَزاءً بِما کانُوا یَکْسِبُونَ (82) فَإِنْ رَجَعَکَ اللَّهُ إِلی طائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوکَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِیَ أَبَداً وَ لَنْ تُقاتِلُوا مَعِیَ عَدُوًّا إِنَّکُمْ رَضِیتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخالِفِینَ (83)  
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. (81)  
پس آنها باید کم بخندند و بسیار بگریند به جزای بدیهایی که انجام می‌دادند. (82)  
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. (83)  
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.  
69  
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  
70  
آن گذشت.

آیات 84 تا 85

آیات 84 تا 85  
وَ لا تُصَلِّ عَلی أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً وَ لا تَقُمْ عَلی قَبْرِهِ إِنَّهُمْ کَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ ماتُوا وَ هُمْ فاسِقُونَ (84) وَ لا تُعْجِبْکَ أَمْوالُهُمْ وَ أَوْلادُهُمْ إِنَّما یُرِیدُ اللَّهُ أَنْ یُعَذِّبَهُمْ بِها فِی الدُّنْیا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ کافِرُونَ (85)  
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. (84)  
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. (85)  
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 کَفَرُوا 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 تُعْجِبْکَ أَمْوالُهُمْ این جمله (برای مرتبه دوم) تکرار شده، (1) و دلیلش آن است  
- - -  
1 - قبلا در آیه 55 همین سوره.  
71  
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 86 تا 89

آیات 86 تا 89  
وَ إِذا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَ جاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَکَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَ قالُوا ذَرْنا نَکُنْ مَعَ الْقاعِدِینَ (86) رَضُوا بِأَنْ یَکُونُوا مَعَ الْخَوالِفِ وَ طُبِعَ عَلی قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا یَفْقَهُونَ (87) لکِنِ الرَّسُولُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ أُولئِکَ لَهُمُ الْخَیْراتُ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (88) أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها ذلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ (89)  
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. (86)  
اینها راضی شدند که با معاف‌شدگان باشند و بر دلهایشان مهر نهاده شده، لذا نمی‌فهمند. (87)  
اما پیامبر و آنها که با او ایمان آورده‌اند، با مالها و جانهایشان به جهاد پرداختند و همه نیکیها برای آنهاست و همانها رستگارانند. (88)  
خداوند برای ایشان باغهایی از بهشت فراهم ساخته که نهرها از زیر آنها جاری است، جاودانه در آن خواهند بود، این است رستگاری بزرگ. (89)  
تفسیر:  
کلمه «سورة» را در این آیه، می‌توان به معنای سوره کامل گرفت و می‌توان گفت  
72  
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 الْقاعِدِینَ» کسانی که از رفتن به جنگ معاف و معذورند.  
رَضُوا بِأَنْ یَکُونُوا مَعَ الْخَوالِفِ منظور از خوالف زنها و کودکان و بیماران است.  
فَهُمْ لا یَفْقَهُونَ 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.  
لکِنِ 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 یَکْفُرْ بِها هؤُلاءِ … «اگر این گروه کافر شوند، قومی را که هرگز کافر نشوند برگماریم» (انعام / 89) ترجمه قمشه‌ای.  
لَهُمُ الْخَیْراتُ بهشت و نعمتهایش، یا منافع دو سرا.

آیه 90

آیه 90  
وَ جاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرابِ لِیُؤْذَنَ لَهُمْ وَ قَعَدَ الَّذِینَ کَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ سَیُصِیبُ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ (90)  
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. (90)  
73  
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:  
1 - کسر عین، به التقاء ساکنین: (معذّرون).  
2 - 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 الَّذِینَ کَذَبُوا 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.  
سَیُصِیبُ الَّذِینَ کَفَرُوا 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 91 تا 93

آیات 91 تا 93  
لَیْسَ عَلَی الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَی الْمَرْضی وَ لا عَلَی الَّذِینَ لا یَجِدُونَ ما یُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ ما عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ (91) وَ لا عَلَی الَّذِینَ إِذا ما أَتَوْکَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ ما أَحْمِلُکُمْ عَلَیْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْیُنُهُمْ تَفِیضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلاَّ یَجِدُوا ما یُنْفِقُونَ (92) إِنَّمَا السَّبِیلُ عَلَی الَّذِینَ یَسْتَأْذِنُونَکَ وَ هُمْ أَغْنِیاءُ رَضُوا بِأَنْ یَکُونُوا مَعَ الْخَوالِفِ وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلی قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا یَعْلَمُونَ (93)  
74  
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. (91)  
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. (92)  
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. (93)  
تفسیر:  
«الضُّعَفاءِ» افرادی که از بیماری طولانی، یا از پیری، ضعیف و ناتوانند.  
الَّذِینَ لا یَجِدُونَ منظور فقیران و تنگدستانند.  
مراد از «نصح» برای خدا و رسولش، ایمان و اطاعت، در نهان و آشکار است.  
ما عَلَی الْمُحْسِنِینَ آنها که عذر موجّه دارند و خیرخواهند.  
مِنْ سَبِیلٍ 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  
75  
تقدیر است، معنای آیه این است:  
و نیز بر کسانی که پیش تو آمدند و تو گفتی:  
تمکّنی ندارم، ایرادی نیست.  
تَوَلَّوْا وَ أَعْیُنُهُمْ تَفِیضُ 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 یَجِدُوا 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 94 تا 96

آیات 94 تا 96  
یَعْتَذِرُونَ إِلَیْکُمْ إِذا رَجَعْتُمْ إِلَیْهِمْ قُلْ لا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَکُمْ قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبارِکُمْ وَ سَیَرَی اللَّهُ عَمَلَکُمْ وَ رَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلی عالِمِ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَةِ فَیُنَبِّئُکُمْ بِما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (94) سَیَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَکُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَیْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ جَزاءً بِما کانُوا یَکْسِبُونَ (95) یَحْلِفُونَ لَکُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لا یَرْضی عَنِ الْقَوْمِ الْفاسِقِینَ (96)  
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. (94)  
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  
78  
اعمالی که انجام می‌دادند. (95)  
برای شما قسم یاد می‌کنند که از آنها راضی شوید، اگر از آنها راضی شوید، خداوند از جمعیت فاسقان راضی نمی‌شود. (96)  
تفسیر:  
لَنْ نُؤْمِنَ لَکُمْ 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 أَخْبارِکُمْ 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 سَیَرَی اللَّهُ عَمَلَکُمْ 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 (1) 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  
- - -  
1 - 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). .  
79  
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 97 تا 99

آیات 97 تا 99  
الْأَعْرابُ أَشَدُّ کُفْراً وَ نِفاقاً وَ أَجْدَرُ أَلاَّ یَعْلَمُوا حُدُودَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلی رَسُولِهِ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (97) وَ مِنَ الْأَعْرابِ مَنْ یَتَّخِذُ ما یُنْفِقُ مَغْرَماً وَ یَتَرَبَّصُ بِکُمُ الدَّوائِرَ عَلَیْهِمْ دائِرَةُ السَّوْءِ وَ اللَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ (98) وَ مِنَ الْأَعْرابِ مَنْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ یَتَّخِذُ ما یُنْفِقُ قُرُباتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَواتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّها قُرْبَةٌ لَهُمْ سَیُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِی رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ (99)  
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. (97)  
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. (98)  
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. (99)  
80  
تفسیر:  
مقصود از کلمه «اعراب» عربهای بیابان نشین است.  
أَشَدُّ کُفْراً 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 اللَّه 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 یَتَرَبَّصُ بِکُمُ 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.  
عَلَیْهِمْ 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 (1)  
وَ اللَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ 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.  
- - -  
1 - 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.  
81  
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:  
یَتَّخِذُ ما یُنْفِقُ 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:  
«سَیُدْخِلُهُمُ اللَّهُ» نیز به همین منظور است، زیرا «سین» مفید تأکید و تحقّق وعده است، «قربة» با ضمّه «راء» نیز قرائت شده است.

آیه 100

آیه 100  
وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِینَ وَ الأَْنْصارِ وَ الَّذِینَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی تَحْتَهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها أَبَداً ذلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ (100)  
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. (100)  
تفسیر:  
وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِینَ این گروه، کسانی‌اند که به هر دو قبله نماز  
82  
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 101 تا 102

آیات 101 تا 102  
وَ مِمَّنْ حَوْلَکُمْ مِنَ الْأَعْرابِ مُنافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِینَةِ مَرَدُوا عَلَی النِّفاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَیْنِ ثُمَّ یُرَدُّونَ إِلی عَذابٍ عَظِیمٍ (101) وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صالِحاً وَ آخَرَ سَیِّئاً عَسَی اللَّهُ أَنْ یَتُوبَ عَلَیْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ (102)  
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. (101)  
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. (102)  
تفسیر:  
مِنَ الْأَعْرابِ برخی از عربهایی که در اطراف شهر شما مدینه قرار دارند، منافقند،  
83  
و آنها قبایل: «جهینه» و «أسلم» و «غفار» و «اشجع» و «مزینه» می‌باشند که مسکن آنها اطراف شهر مدینه بود.  
وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِینَةِ 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 (1)  
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 عَلَی 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 مَرَّتَیْنِ 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 یُرَدُّونَ إِلی عَذابٍ عَظِیمٍ سپس به طرف عقوبتی بزرگ برده می‌شوند، منظور آتش دوزخ است.  
- - -  
1 - مصراع دوم این شعر این است:  
متی اضع العمامة تعرفونی  
(هر گاه عمامه را بر سر نهم مرا می‌شناسید).  
84  
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) ثعلبة 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 103 تا 105

آیات 103 تا 105  
خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَکِّیهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَیْهِمْ إِنَّ صَلاتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ (103) أَ لَمْ یَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ یَأْخُذُ الصَّدَقاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیمُ (104) وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَیَرَی اللَّهُ عَمَلَکُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتُرَدُّونَ إِلی عالِمِ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَةِ فَیُنَبِّئُکُمْ بِما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (105)  
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. (103)  
آیا نمی‌دانند که براستی خدا، توبه بندگانش را می‌پذیرد و صدقات را می‌گیرد و تنها خداست که بسیار توبه پذیر و  
85  
رحیم است. (104)  
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 می‌کردید خبر می‌دهد. (105)  
تفسیر:  
تُطَهِّرُهُمْ این جمله صفت است برای «صدقه» و «تا» برای خطاب است:  
صدقه‌ای که به آن وسیله تو آنها را پاک و تزکیه می‌کنی 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:  
1 - مبالغه و زیادی در تطهیر و پاکی.  
2 - برکت و افزایش در مال و ثروت.  
وَ صَلِّ عَلَیْهِمْ با دعا کردن برای پذیرفته شدن صدقات آنها برایشان آمرزش بخواه.  
إِنَّ صَلاتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ دعاهای تو باعث تسکین خاطر و آرامش قلب آنهاست.  
«وَ اللَّهُ سَمِیعٌ»، خدا دعای تو را برای آنان می‌شنود، «عَلِیمٌ» و از وضع حالشان آگاه است. بعضی در این سوره و در سوره هود به صورت مفرد «صلواتک» خوانده‌اند.  
أَ لَمْ یَعْلَمُوا … 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  
86  
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.  
فَیُنَبِّئُکُمْ پس از کارهایتان به شما خبر می‌دهد و بر آنها مجازاتتان می‌کند.

آیه 106

آیه 106  
وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا یُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا یَتُوبُ عَلَیْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (106)  
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. (106)  
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 107 تا 110

آیات 107 تا 110  
وَ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ کُفْراً وَ تَفْرِیقاً بَیْنَ الْمُؤْمِنِینَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَیَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلاَّ الْحُسْنی وَ اللَّهُ یَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ (107) لا تَقُمْ فِیهِ أَبَداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَی التَّقْوی مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِیهِ فِیهِ رِجالٌ یُحِبُّونَ أَنْ یَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُطَّهِّرِینَ (108) أَ فَمَنْ أَسَّسَ بُنْیانَهُ عَلی تَقْوی مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوانٍ خَیْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْیانَهُ عَلی شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ فِی نارِ جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ (109) لا یَزالُ بُنْیانُهُمُ الَّذِی بَنَوْا رِیبَةً فِی قُلُوبِهِمْ إِلاَّ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (110)  
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. (107)  
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. (108)  
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. (109)  
پیوسته این بنایی را که ساخته‌اند، مایه اضطراب و حیرت دلهای ایشان است، مگر آن که دلهایشان پاره پاره شود، و  
88  
خداوند بسیار دانا و با حکمت است. (110)  
تفسیر:  
وَ الَّذِینَ 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 کُفْراً و به منظور تقویت نفاق. وَ تَفْرِیقاً بَیْنَ الْمُؤْمِنِینَ 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  
89  
از شهادت فرشتگان او را غسل جنابت دادند. ) (1) 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  
- - -  
1 - از نسخه تصحیح استاد گرجی.  
90  
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.  
«هار» قسمتی از لبه درّه که در حال سقوط و خرابی است، بر وزن «فعل» است که در اصل «هائر» بوده و کوتاه شده است مثل «خلف» از «خالف» و مانند «شاک» و «صات» از «شائک» و «صائت» این الف فاعل نیست، بلکه در اصل هور و سوک و صوت بوده است. (1) فَانْهارَ بِهِ فِی نارِ جَهَنَّمَ با توجه به این که در عبارت قبل به طور مجاز، از باطل  
- - -  
1 - 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.  
91  
تعبیر به جرف هار: (کناره درّه که در حال سقوط است) کرده، با این عبارت آن را تکمیل فرمود:  
پس ناگهان او را در آتش جهنّم ساقط کند، پس گویا اهل باطل ساختمانی را بر لبه جهنّم بنا کرده که در حال سقوط 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 شبهه‌ای 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 111 تا 112

آیات 111 تا 112  
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 (111) التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاکِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ (112)  
92  
ترجمه:  
خداوند از مؤمنان جانها و مالهایشان را می‌خرد تا به آنها بهشت دهد، آنها در راه خدا پیکار می‌کنند، می‌کشند و کشته می‌شوند، این وعده‌ایست بر خدا، که در تورات و انجیل و قرآن قطعی شده و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است، پس بدین معامله که انجام داده‌اید خرسند باشید و این است کامیابی بزرگ. (111)  
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. (112)  
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. (1) 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  
- - -  
1 - لَیْسَ لأبدانکم ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِیعُوهَا إِلَّا بِهَا.  
93  
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 (1) در راه خدا جهاد کنید و بعد، می‌فرماید:  
یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوبَکُمْ (2)، 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.  
- - -  
1 - صف 11 و 12 و - مجزوم بودن «یغفر» دلیل بر این است که «تجاهدون» به معنای امر است.  
2 - همان.  
94  
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 113 تا 114

آیات 113 تا 114  
ما کانَ لِلنَّبِیِّ وَ الَّذِینَ آمَنُوا أَنْ یَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِکِینَ وَ لَوْ کانُوا أُولِی قُرْبی مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحِیمِ (113) وَ ما کانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهِیمَ لِأَبِیهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِیَّاهُ فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهِیمَ لَأَوَّاهٌ حَلِیمٌ (114)  
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. (113)  
ابراهیم که برای پدرش طلب آمرزش  
95  
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. (114)  
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 (1). 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 115 تا 116

آیات 115 تا 116  
وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ‌ءٍ عَلِیمٌ (115) إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ یُحْیِی وَ یُمِیتُ وَ ما لَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا نَصِیرٍ (116)  
- - -  
1 - (ممتحنه / 4).  
96  
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. (115)  
حکومت آسمانها و زمین از آن خداست، او زنده می‌کند و می‌میراند و برای شما، جز خداوند، دوست و یاوری نیست. (116)  
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 یَتَّقُونَ 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 117 تا 119

آیات 117 تا 119  
لَقَدْ تابَ اللَّهُ عَلَی النَّبِیِّ وَ الْمُهاجِرِینَ وَ الْأَنْصارِ الَّذِینَ اتَّبَعُوهُ فِی ساعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ ما کادَ یَزِیغُ قُلُوبُ فَرِیقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تابَ عَلَیْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِیمٌ (117) وَ عَلَی الثَّلاثَةِ الَّذِینَ خُلِّفُوا حَتَّی إِذا ضاقَتْ عَلَیْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَیْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَیْهِ ثُمَّ تابَ عَلَیْهِمْ لِیَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیمُ (118) یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ کُونُوا مَعَ الصَّادِقِینَ (119)  
97  
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. (117)  
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. (118)  
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، تقوای خدا پیشه کنید و با راستگویان باشید. (119)  
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 اللَّه 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  
98  
می‌رود مثل «غداة» و «عشیّة» و «یوم»، مثل قول شاعر:  
عشیّة قارعنا جذام و حمیرا (1)  
و مثل شعر دیگر:  
غداة طفت علماء بکر بن وائل (2)  
(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 (3) 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 اللَّه مثله. (4) «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.  
- - -  
1 - 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.  
2 - 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.  
3 - 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.  
4 - چنین چیزی نیست که خداوند مثل خود را آفریده باشد، در این جمله، امر در تقدیر است.  
99  
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 عَلَی الثَّلاثَةِ الَّذِینَ خُلِّفُوا سه نفر: کعب پسر مالک، مرارة پسر ربیع و هلال پسر امیّه، بودند. از قبول توبه باز ماندند و با پذیرش توبه دیگران (ابو لبابه و یارانش) (1) 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 عَلَیْهِمْ 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 عَلَیْهِمْ لِیَتُوبُوا 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 الصَّادِقِینَ … با کسانی باشید که در دین خدا از نظر نیّت و گفتار و کردار راستی و صداقت، دارند.  
- - -  
1 - کشّاف.  
100  
به قول امام باقر علیه السّلام یعنی: با آل محمّد صلّی اللَّه علیه و آله باشید و ابن عباس: «من الصادقین» خوانده و این قرائت از امام صادق علیه السّلام نیز نقل شده است.

آیات 120 تا 121

آیات 120 تا 121  
ما کانَ لِأَهْلِ الْمَدِینَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ یَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَ لا یَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ لا یُصِیبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ وَ لا مَخْمَصَةٌ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ لا یَطَؤُنَ مَوْطِئاً یَغِیظُ الْکُفَّارَ وَ لا یَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَیْلاً إِلاَّ کُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا یُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ (120) وَ لا یُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِیرَةً وَ لا کَبِیرَةً وَ لا یَقْطَعُونَ وادِیاً إِلاَّ کُتِبَ لَهُمْ لِیَجْزِیَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ ما کانُوا یَعْمَلُونَ (121)  
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. (120)  
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. (121)  
101  
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 / 53) 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.  
102  
لِیَجْزِیَهُمُ متعلق به «کتب» است، یعنی نفقات و پیمودن بیابانها در نامه اعمالشان نوشته می‌شود که پاداش آنها به حساب آید.

آیات 122 تا 125

آیات 122 تا 125  
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 (122) یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ وَ لْیَجِدُوا فِیکُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ (123) وَ إِذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ أَیُّکُمْ زادَتْهُ هذِهِ إِیماناً فَأَمَّا الَّذِینَ آمَنُوا فَزادَتْهُمْ إِیماناً وَ هُمْ یَسْتَبْشِرُونَ (124) وَ أَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلَی رِجْسِهِمْ وَ ماتُوا وَ هُمْ کافِرُونَ (125)  
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. (122)  
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. (123)  
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. (124)  
- و امّا آنهایی که در دلهایشان بیماری وجود دارد (آنچه نازل می‌شود) پلیدی  
103  
بر پلیدیشان می‌افزاید و در حال کفر بمیرند. (125)  
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 / 214) 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  
104  
تحمّل دارید، مثل: وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ (آیه 73 همین سوره).  
فَمِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ برخی از منافقان به برخی دیگر می‌گویند:  
این سوره، ایمان کدام یک از شما را افزایش داد؟ این حرف را منافقان برای مسخره کردن مؤمنان می‌گویند، 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 126 تا 129

آیات 126 تا 129  
أَ وَ لا یَرَوْنَ أَنَّهُمْ یُفْتَنُونَ فِی کُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَیْنِ ثُمَّ لا یَتُوبُونَ وَ لا هُمْ یَذَّکَّرُونَ (126) وَ إِذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ هَلْ یَراکُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یَفْقَهُونَ (127) لَقَدْ جاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِکُمْ عَزِیزٌ عَلَیْهِ ما عَنِتُّمْ حَرِیصٌ عَلَیْکُمْ بِالْمُؤْمِنِینَ رَؤُفٌ رَحِیمٌ (128) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِیَ اللَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیمِ (129)  
ترجمه:  
آیا نمی‌بینند که در هر سال یکی یا دو مرتبه آزمایش  
105  
می‌شوند، باز هم توبه نمی‌کنند و متذکّر نمی‌شوند. (126)  
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. (127)  
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. (128)  
پس اگر روی برگردانند، بگو:  
خدا مرا بس است، معبودی جز او نیست، توکّلم بر اوست، او پروردگار عرش بزرگ است. (129)  
تفسیر:  
أَ 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 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  
106  
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 أَنْفُسِکُمْ 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 می‌گوید:  
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 مركز

بسم الله الرحمن الرحیم  
جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ في سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه 41)  
با اموال و جانهاى خود، در راه خدا جهاد نماييد؛ اين براى شما بهتر است اگر بدانيد حضرت رضا (عليه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌اى كه امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهاى ما را ياد گيرد و به مردم ياد دهد، زيرا مردم اگر سخنان نيكوى ما را (بى آنكه چيزى از آن كاسته و يا بر آن بيافزايند) بدانند هر آينه از ما پيروى (و طبق آن عمل) مى كنند  
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص 159  
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال 1340 هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.  
مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال 1385 هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف ) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.  
اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.  
از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :  
الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی  
ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه  
ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازيهاي رايانه اي و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...  
د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رايگان نرم افزار هاي تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر  
ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای   
و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط 2350524)  
ز)طراحی سيستم هاي حسابداري ، رسانه ساز ، موبايل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...  
ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...  
ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه  
ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال  
دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگي مذهبي قائميه اصفهان  
تاریخ تأسیس: 1385 شماره ثبت : 2373 شناسه ملی : 10860152026   
وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com  
تلفن 25-2357023- (0311) فکس 2357022 (0311) دفتر تهران 88318722 (021) بازرگانی و فروش 09132000109 امور کاربران 2333045(0311)  
نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.  
شماره حساب 621060953 ، شماره کارت :6273-5331-3045-1973و شماره حساب شبا : IR90-0180-0000-0000-0621-0609-53به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خيابان مسجد سید  
ارزش کار فکری و عقیدتی  
الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».  
التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».  
[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».  
مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».