



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا
عليكم يا صابغين

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

أَصْحَابُ الظَّالِمَاتِ

الْمَكَايِدِ

تَرْجُومَةُ وَتَرْغِيبُ الرِّكَابِ وَتَقْدِيرُ الْعَمَلِ
مُسْتَكْرَامٌ وَتَكَاوُفُ الْعَمَلِ فِي الْبَحْرِ وَتَوْضِيحُ

أَقْدَامُ الْمُصْطَفَى
السَّيِّدِ الْمُجْتَبَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

٢٠

النَّسَبُ وَالنَّبِيَّةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ايصال الطالب الي المكاسب

كاتب:

آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي

نشرت في الطباعة:

اعلمي

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
9	ايصال الطالب الي المكاسب المجلد 2
9	هوية الكتاب
10	اشارة
11	مقدمة المؤلف
12	تممة المكاسب المحرمة
12	النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه.
12	اشارة
13	المسألة الأولى: تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها، او الامة التي يراد بيعها، حرام بلا خلاف-
33	المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام،
40	المسألة الثالثة التشيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة-
50	المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح حرام،
93	الخامسة التطفيف حرام،
97	السادسة التمجيم حرام،
97	اشارة
97	و توضيح المطلب يتوقف على الكلام في مقامات:
97	«الأول»- الظاهر انه لا يحرم الاخبار عن الاوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب، كالخسوف
105	«الثاني» يجوز الاخبار بحدوث الاحكام عند الاتصالات والحركات المذكورة،
107	«الثالث» الاخبار عن الحوادث والحكم بها مستندا الى تأثير الاتصالات
118	«الرابع»- اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات و الربط يتصور على وجوه:
118	«الأول» الاستقلال في التأثير
135	«الثاني» أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها، و الله سبحانه هو المؤثر الاعظم،
146	«الثالث»- استناد الافعال إليها كاستناد الاحراق الى النار.

152	«الرابع»- ان يكون ربط الحركات بالحوادث، من قبيل ربط الكاشف و المكشوف.
180	واما ما دل على كثرة الخطأ و الغلط في حساب المنجمين، فهي كثيرة.
180	منها: ما تقدم في الروايات السابقة،
181	ومنها: خبر عبد الرحمن ابن سيابة،
182	ومنها: خبر هشام،
184	ومنها المروى في الاحتجاج،
188	السابعة حفظ كتب الضلال حرام في الجملة،
208	الثامنة الرشوة حرام.
208	اشارة
243	فروع في اختلاف الدافع و القابض.
249	التاسعة سبّ المؤمنين حرام،
259	العاشرة السحر حرام في الجملة بلا خلاف،
259	اشارة
260	ثم ان الكلام هنا يقع في مقامين،
260	الأول في المراد بالسحر،
260	اشارة
269	ان السحر على اقسام،
269	اشارة
270	الاول: سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر،
272	الثاني: سحر اصحاب الاوهام و النفوس القوية.
272	الثالث: الاستعانة بالارواح الارضية
272	الرابع: التخيلات و الاخذ بالعيون
273	الخامس: الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة
273	السادس: الاستعانة بخواص الادوية،
274	السابع: تعليق القلب و هو ان يدعى الساحر انه يعرف علم الكيمياء

274 الثامن: النميمة
275 المقام الثاني: في حكم الاقسام المذكورة
299 انتهى الملخص منه.
304 الحادية عشرة الشعبة حرام بلا خلاف
306 الثانية عشرة الغش حرام بلا خلاف.
334 الثالثة عشرة الغناء، لا خلاف في حرمة في الجملة.
334 و الاخبار بها مستفيضة
334 اشارة
334 منها ما ورد مستفيضا، في تفسير قول الزور،
335 ومنها: ما ورد مستفيضا في تفسير: لهو الحديث
335 ومنها ما ورد في تفسير: الزور.
346 كلمات اللغويين و الفقهاء في معنى الغناء و الطرب.
359 ثم ان اللهو يتحقق بامرین:
359 احدهما: قصد التلهي
359 و الثاني: كونه لهوا في نفسه عند المستمعين،
360 لا فرق بين استعمال هذه الكيفية في كلام حق او باطل،
363 الشبهة في الازمنة المتأخرة في هذه المسألة تارة من حيث اصل الحكم. و اخرى من حيث الموضوع. و ثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.
363 اشارة
364 أما الأول أي الشبهة في أصل الحكم ..
388 و اما الثاني فهو الاشتباه في الموضوع
389 و اما الثالث: و هو اختصاص الحرمة ببعض افراد الموضوع.
404 بقى الكلام في ما استثناه المشهور من الغناء،
404 اشارة
405 أحدهما الحداء بالضم، كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالابل.
406 الثاني: غناء المغنية في الاعراس اذا لم يكتنف بها محرم آخر.

بطاقة تعريف: الحسيني الشيرازي، محمد، 1380 - 1305، شارح

عنوان واسم المؤلف: ايسال الطالب الي المكاسب: شرح واف بغرض الكتاب، تعرض لحل مشكلاته و ابدأ مقاصد في ايجاز و توضيح/
محمد الحسيني الشيرازي

تفاصيل المنشور: تهران : مؤسسة كتابسراي اعلمي ، 1385.

خصائص المظهر: ج 16

شابك : 964-94017-6-8(دوره)؛ 964-7860-59-5(ج. 1)؛ 964-7860-58-7(ج. 2)؛ 964-7860-57-9(ج. 3)؛
964-7860-56-0(ج. 4)؛ 964-7860-54-4(ج. 6)؛ 964-7860-53-6(ج. 7)؛ 964-7860-55-2(ج. 8)؛
964-7860-52-8(ج. 9)؛ 964-7860-51-X(ج. 10)؛ 964-7860-50-1(ج. 11)؛ 964-7860-49-8(ج. 12)؛
964-7860-45-X(ج. 13)؛ 964-7860-47-1(ج. 15)؛

لسان : العربية

ملحوظة : الفهرسة على أساس المعلومات فيپا

ملحوظة : هذا الكتاب هو وصف "المكاسب مرتضي بن محمد امين انصاري" يكون

عنوان آخر: المكاسب. شرح

موضوع : انصاري، مرتضي بن محمدامين، 1281 - 1214ق. المكاسب -- نقد و تفسير

موضوع : معاملات (فقه)

موضوع : فقه جعفري -- قرن ق 13

المعرف المضاف: انصاري، مرتضي بن محمدامين، 1281 - 1214ق. المكاسب. شرح

ترتيب الكونجرس: 1/190BP/الف8م 1337021385

تصنيف ديوي: 297/372

رقم البليوغرافيا الوطنية: م 85-16816

ص: 1

اشارة

مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين

وبعد .. يقول محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي: هذا هو الجزء الثاني من كتابنا (ايصال الطالب) في شرح (المكاسب) للعالم العامل التقى الزاهد آية الله الحاج الشيخ المرتضى الانصاري - قدس الله سره، و اجزل أجره-.

ويبتدىء بالنوع الرابع من انواع المكاسب المحرمة.

كتبته تبصرة للمبتدئين، والله المسئول ان يوفقني للاتمام، و يجعله ميينا لمنهج الاسلام، و خالصا لوجهه الكريم، و هو المستعان.

كربلاء المقدسة محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي

ص: 2

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه.

إشارة

وهذا النوع وان كان افراده هي جميع الاعمال المحرمة القابلة لمقابلة المال بها، في الاجارة، و الجعالة، وغيرهما، الا انه جرت عادة الاصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات، بل وغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به، كالغيبية، والكذب، و نحوهما.

(النوع الرابع) من انواع المكاسب المحرمة: (ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه).

(وهذا النوع وان كان افراده هي جميع الاعمال المحرمة القابلة) عرفا (لمقابلة المال بها، في الاجارة، و الجعالة، وغيرهما، الا انه جرت عادة الاصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات، بل و) ذكر (غير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به، كالغيبية، و الكذب، و نحوهما).

و حيث ان الفقهاء- رضوان الله عليهم- لم يجد و امكانا مناسبا لذكر المحرمات ادرجوا جملة منها في العدالة، في باب صلاة الجماعة.

و جملة منها هنا في المكاسب المحرمة. و جملة في القضاء. و فرقوا جملا اخرى في الابواب المناسبة كباب الصوم، و الحج، و الحدود، و الديات، و القصاص، و ما اشبه.

و الانصاف ان الجدير ان يجمع كل المحرمات في كتاب مستقل، مفصلا دليها و خصوصياتها، وقد ذكر المجلسي- رحمه الله- جملة

و كيف كان فنقتفى آثارهم بذكر اكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف اوائل عنواناتها ان شاء الله تعالى. فنقول:

المسألة الأولى: تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها، او الامة التي يراد بيعها، حرام بلا خلاف-

كما عن الرياض - وعن مجمع الفائدة الاجماع عليه.

منها في آخر كتابه «عين الحياة»، و ذكر الوالد جملة كبيرة منها في آخر رسالته العملية «بداية الاحكام».

لكن الامر بحاجة الى استدلال و تفصيل.

(و كيف كان) الامر، سواء كان ذكر المحرمات هنا حسنا أم لا (ف) نحن (نقتفى آثارهم بذكر اكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف اوائل عنواناتها ان شاء الله تعالى) من غير مراعاة لمادة الكلمة، و انما اللفظ فنقدم «التدليس» على «حفظ كتب الضلال» مثلا، لكن نراعى الحرف الثاني في الترتيب أيضا بتقديم «التدليس» على «تزيين الرجل» (فنقول).

(المسألة الاولى: تدليس الماشطة) و هي المرأة المزينة للنساء و اللفظ مشتق من المشط لانها تمشط رأس النساء (المرأة التي يراد تزويجها او الامة التي يراد بيعها حرام) خبر قوله «تدليس» (بلا- خلاف) بين الفقهاء (- كما عن الرياض - وعن مجمع الفائدة الاجماع عليه) و الاجماع اقوى من عدم الخلاف، اذ عدم الخلاف يلائم مع سكوت جماعة بعدم تعرضهم للمسألة اصلا، بخلاف الاجماع، فانه لا يكون الا بعد اتفاق الكل

و كذا فعل المرأة ذلك بنفسها و يحصل بوشم الخدود كما في المقنعة و السرائر و النهاية و عن جماعة.

قال في المقنعة: و كسب المواشط حلال اذا لم يغششش و لم يدلشن في عملهن فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس و يشمن الخدود و يستعلمن ما لا يجوز في شريعة الاسلام فان وصلن شعرهن بشعر غير الناس فلا بأس، انتهى.

(و كذا فعل المرأة ذلك) التدليس (بنفسها و يحصل بوشم الخدود كما في المقنعة و السرائر و النهاية و عن جماعة) تغيرا للزوج او المولى.

(قال) المفيد (في المقنعة: و كسب المواشط حلال اذا لم يغششش) النساء (و لم يدلشن في عملهن) تغيرا لمن يريد التزويج او الاشتراء (فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس) بوضع الشعر عارية، فيظن من لا اطلاع له ان لها شعرا جميلا طويلا (و يشمن الخدود) او غير الخدود مما يزيد المرأة جمالا، و الوشم عبارة عن غرز الابرة في مكان مكررا ثم جعل النيل و نحوه في ذلك المكان لينفذ في الجسم و يبقى لونه بعد ذلك (و يستعلمن ما لا يجوز) استعماله أو لا يجوز هيأته (في شريعة الاسلام) كاستعمال النجاسة في مكان الوشم، كاجزاء الميت، و مثل وشم الصليب في الجسم، و ما اشبهه (فان وصلن شعرهن) اى النساء (بشعر غير الناس) كالصوف او شعر التيس او ما اشبهه (فلا بأس) و لعل المراد من البأس في وصل شعرهن بشعر غيرهن من الناس، شعر غيرهن من النساء، و يكون البأس لنظر الرجل الاجنبى إليه، و الا فلا يخفى حصول التدليس بالوصل سواء كان بشعر انسان او شعر حيوان (انتهى).

و نحوه بعينه عبارة النهاية.

وقال في السرائر في عداد المحرمات: وعمل المواشط بالتدليس، بان يشمن الخدود، و يحمرنها، و ينقشن بالايدي، و الارجل، و يصلن شعر النساء بشعر غيرهن، و ما جرى مجرى ذلك، انتهى.

و حكى نحوه عن الدروس و حاشية الارشاد.

وفي القواعد وشم الخدود من جملة التدليس تأمل لان الوشم في نفسه زينة

و كذا التأمل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الانسان و وصله بشعر غيره، فان ذلك لا مدخل له في التدليس و عدمه.

(و نحوه بعينه عبارة النهاية).

(وقال في السرائر في عداد المحرمات: وعمل المواشط بالتدليس بان يشمن الخدود، و يحمرنها، و ينقشن بالايدي، و الارجل، و يصلن شعر النساء بشعر غيرهن، و ما جرى مجرى ذلك) من اقسام التدليس (انتهى).

(و حكى نحوه عن الدروس و حاشية الارشاد).

(وفي القواعد وشم الخدود من جملة التدليس تأمل، لان الوشم في نفسه زينة) و ليس كل زينة تدليسا.

(و كذا التأمل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الانسان و وصله بشعر غيره، فان ذلك) اي كون الشعر للانسان او غيره (لا مدخل له في التدليس و عدمه).

ص: 6

الا ان يوجه الاول بانه قد يكون الغرض من الوشم ان يحدث في البدن نقطة خضراء حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفاؤه اكثر مما كان يرى لولا هذه النقطة.

و يوجه الثاني بان شعر غير المرأة لا يلتبس على الشعر الاصلى للمرأة فلا يحصل التدليس به، بخلاف شعر المرأة.

و كيف كان يظهر من بعض الاخبار: المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغير. و ظاهرها: المنع و لوفي غير مقام

(الا ان يوجه الاول) اى كون الوشم تدليسا (بانه قد يكون الغرض من الوشم ان يحدث في البدن نقطة خضراء حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفاؤه اكثر مما كان يرى لولا هذه النقطة) الخضراء، فيكون الوشم سببا لإراءة غير الواقع.

(و يوجه الثاني) اى وجه التفصيل بين شعر الانسان و غيره (بان شعر غير المرأة لا يلتبس على الشعر الاصلى للمرأة) للفرق بين شعر الانسان و شعر غيره في المنظر (فلا يحصل التدليس به، بخلاف شعر المرأة) او الرجل، اذا وصل بشعر المرأة فانه يحصل التدليس، و يظن الرجل الذي لا خبرة له انه شعر اصلى، و الظاهران التدليس في ذلك انما هو لجواز نظر الذي يريد التزويج او الاشتراء الى شعر المرأة، و الا فاصل وصل الشعر بعد الزواج و الاشتراء ليس تدليسا فلا يكون حراما.

(و كيف كان) مراد المقنعة و غيره (يظهر من بعض الاخبار: المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغير) مطلقا (و ظاهرها: المنع و لوفي غير مقام

ففى مرسلة ابن ابى عمير عن رجل عن ابى عبد الله- عليه السلام- «قال- عليه السلام-: دخلت ماشطة على رسول الله- صلى الله عليه و آله- فقال لها: هل تركت عملك او اقامت عليه؟ فقالت: يا رسول الله، انا اعمله الآن الا ان تنهانى عنه فانتهى عنه فقال صلى الله عليه و آله: افعلى فاذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقة فانها تذهب بماء الوجه و لا تصلى شعر المرأة بشعر امرأه غيرها» و اما شعر المعز فلا بأس بان يوصله بشعر المرأة.

التدليس) لانها لم تقيد المنع بصورة التدليس.

(ففى مرسلة ابن ابى عمير عن رجل عن ابى عبد الله- عليه السلام- قال- عليه السلام- دخلت ماشطة على رسول الله- صلى الله عليه و آله- فقال لها: هل تركت عملك او اقامت) اى استمرت (عليه؟ فقالت: يا رسول الله، انا اعمله الآن) فى الحال الحاضر (الا ان تنهانى عنه فانتهى عنه) فلا اعمله بعد (فقال- صلى الله عليه و آله-: افعلى) اى لا بأس ان تستمرى عليه (فاذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقة) بذلك الوجه بها (فانها تذهب بماء الوجه) و رونقه، اذ ذلك الشىء، بالبدن يوجب كثرة جذب الدم الى الموضع المدلوك فيختلف لونه عن لون سائر الجسد بالإضافة الى حدوث نتو و انخفاض و امتقاع مما يسئ الهيئة و البريق الطبيعى الموجود (و لا تصلى شعر المرأة بشعر امرأه غيرها) و اما شعر المعز فلا بأس بان يوصله بشعر المرأة) قوله «و اما شعر المعز» من زيادة الفقيه و ليس فى

وفي مرسلة الفقيه: لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و اما شعر المعز فلا بأس بان يوصله بشعر المرأة.

و عن معانى الاخبار بسنده عن على بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه (ع) قال لعن رسول الله - صلى الله عليه و آله - النامصة و المنتمصه، و الواشرة، و الموتشرة، و الواصلة، و المستوصلة، و الواشمة، و المستوشمة، قال الصدوق - رحمه الله - قال على بن غراب: النامصة: التى تنتف الشعر.

الكافي. و يحتمل ان يكون توضيحا من الصدوق.

(و في مرسلة الفقيه: لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط و قبلت ما تعطى) قوله «و قبلت» بيان لقوله «لم تشارط» (و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و اما شعر المعز فلا بأس بان يوصله بشعر المرأة).

(و عن معانى الاخبار) للصدوق - رحمه الله - (بسنده عن على ابن غراب عن جعفر بن محمد، عن آبائه (ع) قال لعن رسول الله صلى الله عليه و آله - النامصة و المنتمصه، و الواشرة، و الموتشرة، و الواصلة، و المستوصلة، و الواشمة و المستوشمة) و بعد هذا الحديث (قال الصدوق - رحمه الله - : قال على بن غراب):

(النامصة: التى تنتف الشعر) لتجميل المرأة بازالة الشعور الزائدة التى فى خدها و جبهتها، بل يدها و رجلها، و جميع جسمها.

و المنتمصبة: التى يفعل ذلك بها.

و الواشرة: التى تشر اسنان المرأة و تغلجها و تحدددها.

و الموتشرة: التى يفعل ذلك بها.

و الواصلة: التى تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها.

و المستوصلة: التى يفعل ذلك بها.

و الواشمة التى تشم و شما فى يد المرأة او فى شىء من بدنها، و هى ان تغرز بدنها او ظهر كفها بآبرة حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل او بشىء من النورة، فتخضر.

(و المنتمصبة: التى يفعل ذلك بها) لانها تعين على الاثم.

(و الواشرة: التى تشر اسنان المرأة و تغلجها و تحدددها) و الوشر عبارة عن تحديد الاسنان و ترقيقها لتظهر جميلة لا كبيرة عريضة.

(و الموتشرة: التى يفعل ذلك بها)

(و الواصلة: التى تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها).

(و المستوصلة: التى يفعل ذلك بها).

(و الواشمة التى تشم و شما فى يد المرأة او فى شىء من بدنها) و لعل ذلك لايهام ان الوشم خلقى فيظن الرجل انها شامة اصلية او ما ذكره المصنف فيما تقدم، او لكونه ايداء لا يجوز حتى مع رضى المرأة بذلك (و هى ان تغرز بدنها او ظهر كفها) او ما اشبهه (بآبرة حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل او بشىء من النورة، فتخضر) او تسود.

والمستوشمة: التي يفعل بها ذلك

وظاهر بعض الاخبار: كراهة الوصل ولو بشعر غير المرأة.

مثل ما عن عبد الله بن الحسن قال «سألته عن القرامل. قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رءوسهن. قال:- عليه السلام- ان كان صوفا فلا بأس، و ان كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة و المستوصلة

و ظاهر بعض الاخبار: الجواز مطلقا.

ففى رواية سعد الاسكاف قال «سئل ابو جعفر عليه السلام عن القرامل التي

(والمستوشمة: التي يفعل بها ذلك) انتهى.

(و ظاهر بعض الاخبار: كراهة الوصل) بالشعر مطلقا (ولو بشعر غير المرأة).

(مثل ما عن عبد الله بن الحسن قال «سألته عن القرامل. قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رءوسهن. قال:- عليه السلام- ان كان صوفا فلا بأس، و ان كان شعرا فلا خير فيه) فان ظاهر «لا خير فيه» الكراهة، مضافا الى ان التجويز في بعض الروايات السابقة يوجب حمل هذا على الكراهة، حتى ولو كان بلفظ النهى (من الواصلة و المستوصلة) هذا من تنمة الرواية، و معناه الكراهة لهما.

(و ظاهر بعض الاخبار: الجواز مطلقا) مما يشمل اطلاقها حتى الوصل بشعر النساء.

(ففى رواية سعد الاسكاف قال «سئل ابو جعفر عليه السلام عن القرامل التي

بضعها النساء في رءوسهن، يصلن بشعورهن، قال:- عليه السلام- لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال: قلت له: بلغنا ان رسول الله (ص) لعن الواصلة والمستوصلة! فقال: ليس هناك، انما لعن رسول الله الواصلة التي تزنى في شبابها فاذا كبرت قادت النساء الى الرجال، فتلك الواصلة والمستوصلة.

يضعها النساء في رءوسهن، يصلن بشعورهن، قال- عليه السلام- لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال: قلت له: بلغنا ان رسول الله (ص) لعن الواصلة والمستوصلة! فقال: ليس هناك) اى ليس الرسول- صلى الله عليه وآله- اراد ما فهمت، او ليس معنى حديث الرسول صلى الله عليه وآله هناك الذي فهمت انت (انما لعن رسول الله الواصلة التي تزنى في شبابها، فاذا كبرت قادت النساء الى الرجال، فتلك الواصلة والمستوصلة) فالواصلة من تصل الرجال بالزنا، والمستوصلة التي تطلب وصول النساء الى الرجال.

«ثم» لا- يخفى انه لا- يبعد إرادة النبي- صلى الله عليه وآله- للمعنيين، وانما ذكر الامام- عليه السلام- المعنى الذي هو اهم، او اراد النبي- صلى الله عليه وآله- الكلى فبين الامام المصداق الالهى كما هو المتعارف في المحاورات، ومنه ما ورد من السؤال عن قول «عورة المؤمن على المؤمن حرام» فقال- عليه السلام-: يعنى اذاعة سره، وهكذا غيره.

ويمكن الجمع بين الاخبار بالحكم بكراهة وصل مطلق الشعر كما في رواية عبد الله بن الحسن، وشدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة.

وعن الخلاف والمنتهى: الاجماع على انه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان او امرأة.

واما ما عدا الوصل مما ذكر في رواية معانى الاخبار فيمكن حملها أيضا على

(ويمكن الجمع بين الاخبار) الدال بعضها على النهى المطلق، وبعضها على الاجازة مطلقا، وبعضها على التفصيل بين شعر الانسان و بين غير الانسان (بالحكم بكراهة وصل مطلق الشعر) حسب رواية النهى المطلق، وانما تحمل على الكراهة دون التحريم لمكان رواية الجواز المطلق (كما في رواية عبد الله بن الحسن، وشدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة) كما في رواية ابن ابي عمير.

وانما نحمل هذه الرواية على الكراهة، مع انها اخص من الجواز المطلق، لقوة المطلق في الدلالة، وضعف المقيد. وقد تقرر في الأصول ان العام او المطلق اذا كان قويا حمل الخاص والمقيد على الكراهة لا انه يتصرف في العام والمطلق بالتقييد والتخصيص.

(و) مما يؤيد حمل المقيد على الكراهة، لا تقييد المطلق به ما (عن الخلاف والمنتهى) من: (الاجماع على انه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان) ذلك الغير (او امرأة) هذا كله حكم الوصل.

(واما ما عدا الوصل مما ذكر في رواية معانى الاخبار) اي النمص والوشر والوشم (فيمكن حملها أيضا على

الكراهة، لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة.

خصوصا مع صرف الامام للنبوى الوارد في «الواصلة» عن ظاهره المتحد سياقاً مع سائر ما ذكر في النبوى.

ولعله اولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الامور، مع انه لو لا الصرف لكان الجواب

الكراهة، لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة) وقد تقدم ان المطلق اذا كان اقوى دلالة حمل المقيد على الكراهة، لا ان المقيد يقيد المطلق.

(خصوصا) مع ان المستفاد من كلام الامام عليه السلام عدم حرمة الوصل بمعنى وصل الشعر، في رواية سعد الاسكاف، فيدل على ان الوصل بمعنى وصل الشعر ليس حراما، وحيث ان الوصل ذكر في سياق الوشم والوشى والنمص، في النبوى- و السياق يفيد وحدة الحكم- كان اللازم حمل المذكورات أيضا على الكراهة والى هذا اشار المصنف- رحمه الله- بقوله خصوصا (مع صرف الامام للنبوى الوارد في الوصلة عن ظاهره) الذي هو وصل الشعر الى خلاف ظاهره الذي هو الزنا والقيادة (المتحد) اى الوصلة والتذكير باعتبار اللفظ- (سياقا مع سائر ما ذكر في النبوى).

(ولعله) اى حمل ما ذكر في النبوى على الكراهة، بقرينة «الواصلة» (اولى من تخصيص عموم الرخصة) فى رواية سعد (بهذه الامور) المذكورة في النبوى، بان يقال: كل زينة حلال الا الوشم والوشى والنمص (مع انه لو لا الصرف) اى صرف الامام عليه السلام «الواصلة» عن ظاهرها، بان قلنا ان «الوصل» حرام كما يقتضيه ظاهر النبوى (لكان الجواب) تقييد حرمة

اما تخصيص الشعر بشعر المرأة، او تقييده بما اذا كان هو او احد اخواته في مقام التدليس.

فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس، كفعل المرأة المزوجة ذلك لزوجها.

خصوصا بملاحظة ما في رواية على بن جعفر عن اخيه عليه السلام «عن المرأة تحف الشعر عن وجهها؟ قال: لا بأس».

الواصلة باحد شيئين اما بما اذا كان بشعر المرأة- لما دل على جواز الوصل بغير شعر المرأة- واما بما اذا كان الوصل والوشر والنص والوشم للتدليس- لما دل على جواز التزيين مطلقا خصوصا للزوج- واطلاق ادلة التزيين اقوى من النبوى- كما عرفت- والحاصل ان اللازم (اما تخصيص الشعر) في الوصلة المحرمة (بشعر المرأة) فلا يحرم الوصل بشعر غير المرأة (او تقييده) اى الوصل المحرم (بما اذا كان هو) اى الوصل (او احد اخواته) الوشر والوشم والنمص (في مقام التدليس)

وعلى هذا (فلا دليل على تحريمها) اى الامور الاربعة المذكورة (في غير مقام التدليس، كفعل المرأة المزوجة ذلك) اى احد هذه الامور (لزوجها) وكذا صنع المرأة لنفسها.

(خصوصا بملاحظة ما في رواية على بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن المرأة تحف الشعر) اى تنتفه (عن وجهها؟ قال:

لا بأس).

ص: 15

و هذه أيضا قرينة على صرف اطلاق «لعن النامصة»- فى النبوى- عن ظاهره بإرادة التدليس، او الحمل على الكراهة.

«نعم» قد يشكل الامر في وشم الاطفال، من حيث انه ايداء لهم بغير مصلحة، بناء على ان لا مصلحة فيه لغير المرأة المزوجة الا التدليس باظهار شدة بياض البدن وصفائه، بملاحظة النقطة الخضراء الكدرية في البدن.

لكن الانصاف: ان كون ذلك تدليسا مشكل، بل ممنوع

(و هذه) الرواية (أيضا) كصرف الواصلة عن ظاهرها، التى هى كانت قرينة لصرف النبوى عن ظاهره (قرينة على صرف اطلاق لعن النامصة فى النبوى عن ظاهره) اما (بإرادة التدليس، او الحمل على الكراهة) فلا وجه للتحريم مطلقا.

(نعم قد يشكل الامر في وشم الاطفال من حيث انه ايداء لهم بغير مصلحة بناء على ان لا مصلحة فيه لغير المرأة المزوجة الا التدليس) و مثل هذا التدليس و ان كان حلالا في نفسه الا انه من جهة كونه ايداء بدون مصلحة لا يجوز اما كونه تدليسا فذلك (ب) سبب (اظهار شدة بياض البدن وصفائه، بملاحظة النقطة الخضراء الكدرية في البدن) فهى ترى خلاف الواقع او بسبب زعم الناس انه وشم طبيعى خلقى، مع انه ليس كذلك.

(لكن الانصاف: ان كون ذلك تدليسا مشكل، بل ممنوع) سواء في الطفل، او في غيره، و لو كانت امرأة تريد التزويج، اذا لم تقصد تغيير الرجل بانه وشم خلقى، و لم تقصد تغييره براءة جسمها اكثر بياضا

بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة، فهو تزيين لا موهم لما ليس في البدن واقعا من البياض والصفاء.

«نعم» مثل نقش الايدي و الارجل بالسواد يمكن ان يكون الغالب فيه إرادة ايها بياض البدن و صفائه.

و مثله الخط الاسود فوق الحاجبين، او وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما.

من واقعه، بل قصدت ايجاد تزيين واقعي في البدن فليس تدليسا (بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة، فهو تزيين، لا موهم لما ليس في البدن واقعا من البياض والصفاء).

و على هذا ففيه مصلحة بالنسبة الى الطفل، لان تجميل الطفل مطلوب و الايذاء الحاصل له بسببه لا دليل على تحريمه، اذا صدر عن الولي لمصلحته كتحججه و فصده و ما اشبه.

«نعم» مثل نقش الايدي و الارجل بالسواد يمكن ان يكون الغالب فيه إرادة ايها بياض البدن و صفائه) لا قصد التزيين الطبيعي بايجاد الزينة الجسمية.

(و مثله الخط الاسود فوق الحاجبين، او وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما) لان اطراف القوس كلما كانت اكثر امتدادا كان القوس اظهر تقوسا.

«ثم» ان التدليس بما ذكرنا انما يحصل بمجرد رغبة الخاطب او المشتري و ان علما ان هذا البياض و الصفاء ليس واقعيًا، بل حدث بواسطة هذه الامور، فلا يقال: انها ليست بتدليس، لعدم خفاء اثرها على الناظر.

(«ثم») المراد بالتدليس هنا اعم من ترغيب الناظر، لا تغريه فقط، ف (ان التدليس بما ذكرنا انما يحصل بمجرد رغبة الخاطب او المشتري و ان علما) اي خاطب المرأة و مشتري الامة (ان هذا البياض و الصفاء ليس واقعيًا، بل حدث بواسطة هذه الامور) العارضة من الوشم و نحوه (فلا يقال: انها) اي الامور المذكورة (ليست بتدليس، لعدم خفاء اثرها على الناظر).

لكن الانصاف: ان مثل هذه الامور لا تعد تدليسا، اذا لم يخف اثرها، فان التدليس اخفاء العيب، او اظهار زينة او كمال بحيث يغرب به الجاهل.

و ان شئت قلت: ان مراد المصنف ان كان اثبات الموضوع فليس ذلك بعرفي، و ان كان اثبات الحكم- اي الحرمة- في هذا الامر الذي ليس بتدليس فهو خلاف النص و الفتوى، لاقتصارهما الحكم على موضوع التدليس، و الأدلة الخاصة انما دلت على المنع عن هذه الامور سواء كانت تدليسا أم لا، فليس السبب التدليس، بل اما لعلة اخرى او للتعبد، و مما ذكرنا يظهر وجه النظر في قوله:

و حينئذ فينبغي ان يعد من التدليس لبس المرأة او الامة الثياب الحمر او الخضر الموجبة لظهور بياض البدن و صفائه و الله العالم.

«ثم» ان المرسلة المتقدمة عن الفقيه دلت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعينة. و حكى الفتوى بها عن المقنع وغيره.

(و حينئذ) اي حين كان المراد بالتدليس اظهار جمال غير واقع- و ان علم الخاطب و المشتري بالواقع- (فينبغي ان يعد من التدليس لبس المرأة او الامة الثياب الحمر او الخضر الموجبة لظهور بياض البدن و صفائه) و مما تقدم يظهر أيضا حكم لبس الذهب او تحمير الوجه، او تخطيط الشفة، او كل شيء يوجب تسمين البدن مؤقتا او ما اشبه (و الله العالم) و قد ظهر مما سبق ان الحكم ليس خاصا بالماشطة و انما هي من باب المثال.

(«ثم») ان المرسلة المتقدمة عن الفقيه دلت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الاجرة) حيث قال عليه السلام «لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط و قبلت ما تعطى» (المعينة) اما اذا شرطت اصل الاجرة فلا كراهة (و حكى الفتوى بها) اي بالكراهة (عن المقنع) للصدوق (و غيره) و انما حمل الشرط في الرواية على الكراهة للاجماع على عدم التحريم مضافا الى ضعف السند، مما لا يصلح لاثبات التحريم، و ان كان لا يبعد حجية جميع روايات الفقيه، لالتزام الصدوق في أول الكتاب بحجية ما ينقله، فان هذا الالتزام ليس اقل من توفيق الراوى في الظن بصحة الرواية، و قد بنوا على حجية الظنون الرجالية.

و المراد بقوله عليه السلام «اذا قبلت ما تعطى» البناء على ذلك حين العمل و الا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

«ثم» ان اولوية قبول ما يعطى و عدم مطالبة الزائد، اما لان الغالب عدم نقص ما تعطى عن اجرة مثل العمل، الا ان مثل الماشطة و الحجام و الختان و نحوهم كثيرا ما يتوقعون ازيد مما يستحقون، خصوصا من اولى المروة و الثروة، وربما

(و) كيف كان ف (المراد بقوله عليه السلام: اذا قبلت ما تعطى البناء) منها (على ذلك) اى قبول ما تعطى (حين العمل) فان بنت على ذلك لم يكن عملها مكروها و الا كان مكروها (و الا ف) لو لم نفسر «قبلت ما تعطى» بالبناء، يشكل الحكم بالكراهة الدائرة مدار قبول ما تعطى بعد العمل اذ (لا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته) فان الكراهة و سائر الاحكام الخمسة اوصاف للفعل حين وقوعه، لا ان الوصف يلحق بعد وقوع الفعل اللهم الا ان يقال: الكراهة بالشرط المتأخر. فلو بنت على عدم الاشتراط ثم لم تقبل ما اعطيت كره عملها، بمعنى انه تبين الكراهة من اول الامر، و بالعكس لو بنت على عدم القبول ثم قبلت تبين عدم الكراهة من اول الامر.

(«ثم» ان) الحكمة في (اولوية قبول ما تعطى و عدم مطالبة الزائد) اما لان الغالب عدم نقص ما تعطى عن اجرة مثل العمل، الا ان مثل الماشطة و الحجام و الختان و نحوهم) من امثال عاملى هذه الاعمال كالفصاد مما يتفق للناس نادرا، و في مناسبات متباعدة و له جلبه و ضوضاء (كثيرا ما يتوقعون ازيد مما يستحقون خصوصا من اولى المروة و الثروة، وربما

يبادرون الى هتك العرض اذا منعوا ولا يعطون ما يتوقعون من الزيادة او بعضه الا استحياء و صيانة للعرض و هذا لا يخلو من شبهة فامروا في الشريعة بالقناعة بما يعطون و ترك مطالبة الزائد فلا ينافى ذلك جواز مطالبة الزائد، و الامتناع عن قبول ما يعطى، اذا اتفق كونه دون اجرة المثل.

و اما لان المشاركة في مثل هذه الامور لا تليق بشأن كثير من الاشخاص لان المماكسة فيها خلاف المروءة. و المسامحة فيها قد لا يكون مصلحة، لكثرة طمع هذه الاصناف

يبادرون الى هتك العرض) و التكلم بما لا يليق (اذا منعوا) و لم يعطوا ما يتوقعون من الزيادة (و لا يعطون ما يتوقعون من الزيادة او بعضه) اى بعض ما يتوقعون (الا استحياء و صيانة للعرض و هذا لا يخلو من شبهة) لان المأخوذ حياء كالمأخوذ غصبا (فامروا في الشريعة بالقناعة بما يعطون و ترك مطالبة الزائد) و بناء على ان تكون الحكمة منعهم عن مطالبة الزائد عن حقهم (فلا ينافى ذلك) الآذي ذكرنا من كراهة مطالبة الزائد (جواز مطالبة الزائد و الامتناع عن قبول ما يعطى اذا اتفق كونه) اى ما اعطى (دون اجرة المثل) فالشريعة في صدد بيان ان لا يظلم هؤلاء الناس، لا في مقام بيان قبولهم ما يعطون، و ان ظلمهم الناس.

(و اما لان المشاركة في مثل هذه الامور لا تليق بشأن كثير من الاشخاص) الذين يحتاجون الى المشاطة و الحجام و الختان (لان المماكسة فيها خلاف المروءة. و المسامحة فيها قد لا يكون مصلحة) للناس (لكثرة طمع هذه الاصناف)

فامروا بترك المشاركة، و الاقدام على العمل باقل ما يعطى و قبوله و ترك مطالبة الزائد مستحب للعامل، و ان وجب على من عمل له ايفاء تمام ما يستحقه من اجرة المثل، فهو مكلف وجوبا بالايفاء و العامل مكلف ندبا بالسكوت و ترك المطالبة خصوصا على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء.

اولاً ان الاولى في حق العامل قصد التبرع بالعمل و قبول ما يعطى على وجه التبرع، أيضا.

فالشارع لاحظ حال الناس في حكمه بكراهة المشاركة (فامروا) اي اصحاب هذه المهن (بترك المشاركة، و الاقدام على العمل باقل ما يعطى و قبوله) قليلا كان او كثيرا بدون شرط (و) لا يخفى ان (ترك مطالبة الزائد مستحب للعامل، و ان وجب على من عمل له ايفاء تمام ما يستحقه) العامل (من اجرة المثل فهو) اي صاحب العمل (مكلف وجوبا بالايفاء) الا اذا رضى العامل باقل منه (و العامل مكلف ندبا بالسكوت و ترك المطالبة خصوصا) اي ان هذا التكليف الندبي يتأكد في حق الذين اعتادوا سوء الاقتضاء (على ما يعتاده هؤلاء) اي الحجام و الختان و الماشطة (من سوء الاقتضاء) و الطلب المنافي للآداب.

(اولاً ان الاولى في حق العامل قصد التبرع بالعمل و قبول ما يعطى) له (على وجه التبرع أيضا) قوله «او» عطف على قوله «اما لان الغالب»

ان قلت: كيف يصح هذا الاحتمال مع استحباب المقاطعة في باب الاجارة، لقوله عليه السلام «لا تستعملن اجيرا حتى تقاطعه»؟

قلت: عدم المنافاة بين «لا تستعملن» و بين «عدم المشاركة» في

فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله- عليه السلام-: «لا تستعملن اجيرا حتى تقاطعه».

المقام على الاحتمالين الاولين- اى قولنا «اما لان الغالب» وقولنا «اما لان المشاركة»- تخصيص، فيستحب المشاركة في كل مقام الا في مقامنا هذا، وعلى الاحتمال الثالث- وهو قولنا «اولان الاولى»- تخصص لا تخصيص لان الفرض تبرع العامل.

(فلا ينافى ذلك) الاحتمال الثالث مع (ما ورد من قوله عليه السلام):

«لا تستعملن اجيرا حتى تقاطعه» لان العامل على هذا الفرض ليس اجيرا وانما هو متبرع، فعدم المشاركة لفقد موضوعها- وهو الاجير-

ص: 23

المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام،

لما ثبت في محله من حرمتها على الرجال.

و ما يختص بالنساء من اللباس، كالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن في العادات، على ما ذكره في المسالك، و كذا العكس اعنى تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمنطقة و العمامة، و يختلف باختلاف العادات

(المسألة الثانية) مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما:

(تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب) و هو (حرام) فى غير صورة الاستثناء اى فى حالة الحرب و نحوها (لما ثبت فى محله من حرمتها على الرجال) قال رسول الله صلى الله عليه و آله- مشيرا الى الذهب و الحرير:- ان هذين حرامان على ذكور امتى.

(و) كذا يحرم على الرجل (ما يختص بالنساء من اللباس، كالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن فى العادات) عند الناس. و ما ورد من اخبار النبي صلى الله عليه و آله بعض صحابته بلبس اسورة كسرى ملك الفرس لا ينافى ذلك، لان العادة فى ذلك كانت بلبس الرجل السوار (على ما ذكره فى المسالك و كذا) يحرم (العكس اعنى تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمنطقة) الخاصة بهم (و العمامة، و يختلف) هذا أيضا (باختلاف العادات) فان بعض النساء من اهل القرى يعتدن لبس العمام.

ثم: ان حرمة لبس الذهب للرجال لا اشكال فيه و لا خلاف، اما حرمة

و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم عدا النبوى المشهور المحكى عن الكافى و العلل: «لعن الله المتشبهين من

التزيين به بدون اللبس كان يجعل قطعة من الذهب في صدره، فقد وقع فيه خلاف.

و استدل القائلون بالحرمة بما تقدم من النبوى لاطلاقه بالنسبة الى التزيين اذ الحرمة اذا نسبت الى العين كان الظاهر منها الامر بالملائم لتلك العين فحرمة الامهات- فى الآية- يراد بها المباشرة و نحوها و حرمة الدم- فى الآية- يراد بها الشرب و حرمة الذهب يراد بها التزيين و اللبس

و بخبر روح بن عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله لامير المؤمنين عليه السلام: لا تختتم بالذهب فانه زينتك فى الآخرة فان التعليل ظاهر فى حرمة التزيين به فى الدنيا.

و خبر النمري عن الصادق عليه السلام: و جعل الله الذهب فى الدنيا زينة النساء فحرم على الرجل لبسه. بناء على ان المفهوم منه عدم جواز تزيين الرجل به.

نعم يستثنى من ذلك جواز شد الاسنان به لما ورد من الاخبار. و فى المسألة كلام ليس هنا محل ذكره.

هذا كله دليل حرمة التزيين بالذهب.

(و) اما لبس كل من الرجل و المرأة ما يختص بالآخر فقد (اعترف غير واحد) من العلماء (بعدم العثور على دليل لهذا الحكم عدا النبوى المشهور المحكى عن الكافى و العلل: «لعن الله المتشبهين من

الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال».

وفي دلالة قصور، لان الظاهر من التشبه: تأنث الذكر و تذكر الانثى لا مجرد لبس احدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه.

و يؤيده المحكى عن العليل ان: عليا- عليه السلام- رأى رجلا به تأنث في مسجد رسول الله- صلى الله عليه و آله- فقال له: اخرج من مسجد رسول الله- صلى الله عليه و آله- فاني سمعت رسول الله- صلى الله عليه و آله- يقول: لعن الله ... الخ.

الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال») بناء على شمول التشبه للباس كل واحد منهما لباس الآخر.

(و) لكن (في دلالة) اي النبوى لهذا الحكم (قصور، لان الظاهر من التشبه تأنث الذكر) بالملوطية (و تذكر الانثى) بالمساحقة (لا مجرد لبس احدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه) بل يدل على الجواز ما فعل الامام امير المؤمنين- عليه السلام- بأربعين من نساء همدان حيث البسهن العمائم و لباس الرجال حينما اراد ارجاع عائشة الى المدينة.

(و يؤيده) اي ما ذكرنا من ان المراد بالتشبه المساحقة و الملوطينة (المحكى عن العليل ان عليا عليه السلام رأى رجلا به تأنث في مسجد رسول الله) «في» متعلق ب «رأى» (فقال له: اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله فاني سمعت رسول الله- صلى الله عليه و آله- يقول: لعن الله ... الخ) اي ذكر عليه السلام الحديث المتقدم.

ص: 26

وفي رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة: ان فيهن قال رسول الله- صلى الله عليه و آله- «لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء ... الخ».

وفي رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله- عليه السلام- «لعن رسول الله- صلى الله عليه و آله- المتشبهين من الرجال بالنساء، و المتشبهات من النساء بالرجال، و هم المخنثون و اللائى ينكحن بعضهن بعضا».

«نعم» فى رواية سماعة عن ابي عبد الله- عليه السلام- «عن الرجل يجر ثيابه؟ قال: انى لاكره ان يتشبه بالنساء».

(وفي رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة ان فيهن قال رسول الله- صلى الله عليه و آله- «لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء») فان وحدة السياق بين هذه الرواية و النبوى السابق تعطى ان المراد بالتشبه هناك أيضا هو المساحقة و اللواط لا التشبه في اللباس

(وفي رواية اى خديجة عن ابي عبد الله- عليه السلام- «لعن رسول الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنثون) الذين يؤتى في ادبارهم (و اللائى ينكحن بعضهن بعضا) بالمساحقة.

(وفي رواية سماعة عن ابي عبد الله- عليه السلام- «عن الرجل يجرّ ثيابه؟) اى على الارض، في حال المشى (قال: انى لاكره ان يتشبه بالنساء») فان النساء كن يجرون ذيولهن تحفظا على اقدامهن من

وعنه- عليه السلام- عن آبائه- عليهم السلام- كان رسول الله- صلى الله عليه وآله- يزجر الرجل ان يتشبه بالنساء، وينهى المرأة ان تتشبه بالرجال في لباسها.

وفيهما- خصوصا الاولى بقريظة المورد- ظهور في الكراهة فالحكم المذكور لا يخلو عن اشكال.

الظهور، وهذا الخبر مما يؤيد إرادة التشبه في اللباس من النبوى السابق.

(وعنه- عليه السلام- عن آبائه- عليهم السلام- كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزجر الرجل ان يتشبه بالنساء وينهى المرأة ان تتشبه بالرجال في لباسها) وهذا أيضا مما يؤيد إرادة اللباس في النبوى المتقدم.

(وفيهما) اى في هذين الخبرين- (خصوصا الاولى) منهما (بقريظة المورد) اى جر الثياب على الارض- (ظهور في الكراهة) لوجود لفظ «اكراه» فى الاول و«يزجر» الظاهر في الكراهة، في الثانى.

هذا مضافا الى ما عرفت من قصة فعل على- عليه السلام- وانه لو اريد التشبه مطلقا يلزم القول به حتى في غير اللباس كان تشتغل الرجل بعمل النساء وبالعكس.

وكيف كان (فالحكم المذكور لا يخلو عن اشكال) كما ان الحكم بالجواز مطلقا خصوصا فيما اذا لبست المرأة الزى الكامل للرجال ولبس الرجل الزى الكامل للنساء مشكل.

«ثم» الخنثى يجب عليه ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل والمرأة، كما صرح به جماعة لانه يحرم عليه لباس مخالفه في الذكورة و الانوثة و هو مردد بين اللبسين، فيجتنب عنهما مقدمة، لانهما من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة احدهما.

و يشكل - بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه - بان الظاهر من التشبه صورة علم المتشبه.

(«ثم» الخنثى) ان قلنا انه طبيعة ثالثة يحل عليه الاتيان بالزينتين لاختصاص الادلة بالرجل و الانثى، و الخنثى ليس احدهما و ان قلنا انه احدهما (يجب عليه ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل والمرأة كما صرح به جماعة) كما يجب عليه الاتيان بواجب كل واحد منهما فيجهر في الجهرية و يأتي بتروك الحائض اذا رأى الدم و اذا دار الامر بين المحذورين تخير في اختيار احدهما (لانه يحرم عليه لباس مخالفه في الذكورة و الانوثة و هو) اى المحرم من اللباس (مردد بين اللبسين، فيجتنب عنهما مقدمة) لتحصيل العلم باتيانه بالتكليف المراد بين الامرين (لانهما) اى اللبسين (من قبيل) الامرين (المشتبهين المعلوم حرمة احدهما) كما لو اشتبه الخمر بالخل، و الظاهر بالنجس، و ما اشبهه. و على هذا فلا يجوز له ان ينظر الى الرجل والمرأة، و ان يتزوج او يزوج و ان وقع في العسر و الحرج من جهة ترك التزويج.

(و يشكل) حرمة اللبسين عليه (بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بان الظاهر من التشبه صورة علم المتشبه) فانه لا يقال تشبه الا اذا

علم المتشبه بانه تشبه. و الخشى لا يعلم بانه تشبه اذا لبس احد اللباسين.

نعم لا يجوز له لبس كليهما تدريجا اذا قلنا بحرمة الارتكاب تدريجا في باب العلم الاجمالي.

و المسألة طويلة الذيل رواية وفتوى و اشكالا نكتفى منها بهذا القدر لعدم الخروج عن شرح اللفظ و توضيح المراد. والله العالم.

المسألة الثالثة التشيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة-

وهو كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها، و اظهار شدة حبها بالشعر- حرام، على ما عن المبسوط و جماعة، كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثاني.

و استدل عليه بلزوم تفضيحها. و هتك حرمتها و ايدائها و اغراء الفساق بها و ادخال النقص عليها و على اهلها.

(المسألة الثالثة) مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما:

(التشيب بالمرأة المعروفة) مقابل المجهولة (المؤمنة المحترمة) لا الكافرة و الفاجرة.

(وهو) اي التشيب (- كما في جامع المقاصد-: ذكر محاسنها، و اظهار شدة حبها) اي حب الشخص لتلك المرأة (بالشعر) و سيأتي الكلام في النثر (حرام) خبر قوله «التشيب» (على ما عن المبسوط و جماعة كالفاضلين) المحقق و العلامة (و الشهيدين): الاول و الثاني (و المحقق الثاني): الكركي.

(و استدل عليه بلزوم تفضيحها) و معنى الفضيحة: ابداء ما من شأنه الاخفاء عملا او قولا، سواء كان المفصوح متصفا به أم لا و سواء كان صفة جمال او صفة نقص او امرا عاديا، كان يصف جمال المرأة او بغائها او كيفية مباشرته لها و ان كانت المباشرة حلالا لانها زوجته مثلا (و هتك حرمتها و ايدائها و اغراء الفساق بها و ادخال النقص عليها و على اهلها)

ولذا لا ترضى النفوس الآبية ذوات الغيرة و الحمية ان يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و اخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم.

والانصاف ان هذه الوجوه لا تنهض لاثبات التحريم، مع كونها اخص من المدعى، اذ قد لا يتحقق شيء من المذكورات في التشبيب.

بل و اعم منه من وجه

و يكفي في التحريم كونه ايداء فانه محرم و ان لم يوجد سبب آخر للتحريم.

نعم في بعض المواضع لم يكن ايداء كما اذا لم تعلم هي و لا اقرباؤها فاللزام التماس دليل آخر مما ذكره.

(ولذا لا- ترضى النفوس الآبية ذوات الغيرة و الحمية ان يذكر ذاكر عشق) نفسه او غيره ب (بعض بناتهم و اخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم).

(و الانصاف ان هذه الوجوه) التي تقدمت (لا- تنهض لاثبات التحريم) لان التحريم حينئذ ليس من حيث التشبيب و انما هو من حيث عنوان كل محرم منطبق عليه فجعل التشبيب عنوانا خاصا غير تام (مع كونها) اي هذه الوجوه (اخص من المدعى) الذي هو حرمة التشبيب مطلقا (اذ قد لا يتحقق شيء من المذكورات في التشبيب) كما لو وصف امرأة مؤمنة في محضر غير الفساق مما كان بينهم و بينها مسافات شاسعة.

(بل و اعم منه من وجه) فهناك تشبيب ليس فيه ما ذكر، كما تقدم من المثال، و هناك العناوين المذكورة بدون التشبيب و قد يجمعان، و اذا كان التشبيب اعم من وجه من الامور المذكورة في وجه حرمة، كيف يمكن ان

فان التشبيب بالزوجة قد يوجب اكثر المذكورات.

ويمكن أيضا ان يستدل عليه بما سيجيء من عمومات حرمة اللهو و الباطل.

و ما دل على حرمة الفحشاء.

و منافاته للعفاف المأخوذ في العدالة.

يستدل بها للتحريم؟ وقد مثل المصنف بما يكون تشبيبا محرما و لا يقولون بحرمة بعنوان التشبيب، بقوله (فان التشبيب بالزوجة قد يوجب اكثر المذكورات) و مع ذلك فانهم لا يقولون بحرمة بعنوان التشبيب و ان قالوا بحرمة بعنوان الفضيحة و الهتك و ما اشبه بل قيدوا المحرم بالشعر مع ان العناوين المذكورة تنطبق في النثر أيضا بل في الاشارة أيضا و الكتابة و ما اشبه و كذلك قيدوا المرأة بالمؤمنة مع ان الذمية و المعاهدة اذا انطبقت على التشبيب بها الوجوه المحرمة كان أيضا حراما.

(ويمكن أيضا ان يستدل عليه) اي على تحريم التشبيب (بما سيجيء من عمومات حرمة اللهو و الباطل) فانه من اقسام اللهو و الباطل و ينطبق عليه الميزان الذي ذكره الامام- عليه السلام- في انه اذا ميز الله الحق و الباطل كان مع الباطل.

(و ما دل على حرمة الفحشاء) بعد ان العرف يرى ان فاعل ذلك من الآتى بالفحشاء و المنكر.

(و منافاته) اي التشبيب (للعفاف المأخوذ في العدالة) في قوله عليه السلام: ان يكون معروفا بالستر و العفاف، و غيره من الاحاديث

وفحوى ما دل على حرمة ما يوجب- ولو بعيدا- تهيج القوة الشهوية بالنسبة الى غير الحليلة، مثل ما دل على المنع عن النظر، لانه سهم من سهام ابليس و المنع عن الخلوة بالاجنبية لان ثالثهما الشيطان و كراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان.

و برجحان التستر عن نساء اهل الذمة لانهن يصفن لازواجهن.

فان من يصف النساء بالتشيب لا- يسمى عفيفا قطعاً، و اذا كان منافيا للعدالة كان موجبا للفسق- بناء على عدم الوساطة بين الفسق و العدالة-.

(وفحوى) اى المناط و الاولوية و الملاك المستفاد من (ما دل على حرمة ما يوجب- ولو بعيدا-) اى ايجابا بعيدا (تهيج القوة الشهوية بالنسبة الى غير الحليلة مثل ما دل على المنع عن النظر) الى الاجنبية (لانه سهم من سهام ابليس) و من المعلوم ان سهمية التشيب ان لم تكن اقوى من سهمية النظر كانت مثلها. (و المنع عن الخلوة بالاجنبية لان ثالثهما الشيطان) فانه ليس ذلك الا لاجل تهيج الشهوة و من المعلوم ان التشيب اقوى في التهيج او مثله. (و كراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان) فان هذا يؤيد تحريم التشيب فانه اذا لم يرض الشارع- و لو كراهة- بجلوس الرجل في مكان المرأة اذا كان حارا فكيف يرضى بذكر محاسنها و ما اشبهه؟

(و برجحان التستر) للنساء المؤمنات (عن نساء اهل الذمة لانهن يصفن لازواجهن) فاذا لم يرض الشارع بوصف المؤمنة عند الرجل فهل يرضى بالتشيب بها؟ و قد اشير الى ذلك في قوله تعالى «او نسائهن»

والتستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى.

والنهى في الكتاب العزيز عن ان «بخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض» وعن ان «يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن» الى غير ذلك من المحرمات والمكروهات التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها، خصوصا ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول «رب راغب فيك».

المفهوم منه عدم الجواز بالنسبة الى نساء غيرهن، اي الكافرات.

(والتستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى) والمراد بالمميز غير البالغ الذي يميز بين الجميلة والقيحة ويعرف محاسن المرأة، مما يسمى في العرف مميزا، وليس له حد محدود وعمر مقدر في الشريعة.

(والنهى في الكتاب العزيز عن ان يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض) فان «الطمع» كالعلة في التحريم. ومن المعلوم وجوده في التشبيب (وعن ان يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن) كالخلخال وما اشبهه. ومن المعلوم ان المحرم الاعلام بما تخفى، ولا فرق بين ان يكون الاعلام منها او من غيرها (الى غير ذلك من المحرمات والمكروهات التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها) كحرمة مصافحة المرأة ومفاكحتها وحبسها لاجل الزنا- وان لم يزن- وكرهة التكلم معها اكثر من خمس كلمات وما اشبه ذلك من الامور المذكورة في كتاب النكاح (خصوصا) التشبيب ب (ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول: رب راغب فيك) او شائق أليك

ص: 35

«نعم» لوقيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد، بل مطلق من يراد تزويجها، لم يكن بعيدا، لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها و المسألة غير صافية عن الاشتباه و الاشكال.

«ثم» ان المحكى عن المبسوط و جماعة: جواز التشبيب بالحليلة، بزيادة الكراهة.

و عن المبسوط و ظاهر الكل: جواز التشبيب بالمرأة المبهمه، بان يتخيل امرأة و يتشيب بها.

«نعم» لوقيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد بل مطلق من يراد تزويجها) عندها لا فيما اذا سبب ذلك انطباق بعض العناوين المحرمة السابقة (لم يكن بعيدا لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها) و انطباق بعض الوجوه الاخر غير الدالة على الحرمة، غير ضار (و) على كل حال، ف (المسألة غير صافية عن الاشتباه) لمورد المحرم بغير المحرم (و الاشكال) في وجه التحريم، بناء على عدم انطباق عنوان محرم آخر عليه.

«ثم» ان المحكى عن المبسوط و جماعة جواز التشبيب بالحليلة) اى الزوجة المحللة (بزيادة الكراهة) اى بكراهة زائدة. و لعل مرادهم التشبيب بها وحدها، لا في محل حضور اشخاص خصوصا الفساق و ما اوجب الهتك و الفضيحة اذ الدليل في المقامين واحد- كما لا يخفى -.

(و عن المبسوط و ظاهر الكل) الذين قيدوا التحريم ب «المعينة» (جواز التشبيب بالمرأة المبهمه بان يتخيل امرأة و يتشيب بها) كما هو عادة الشعراء بل الأدباء الاتقياء منهم أيضا. و يدل عليه بالإضافة الى

و اما المعروفة عند القائل دون السامع - سواء علم السامع اجمالاً بقصد معينة أم لا - ففيه اشكال.

وفي جامع المقاصد - كما عن الحواشى -: الحرمة في الصورة الاولى

وفيه اشكال، من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم.

وكذا اذا لم يكن هناك سامع.

الاصل قصيدة السيد الحميرى «لام عمر بالوى مربع» وقد قررها الامام عليه السلام ولا يخفى ان التشبيب شامل لها.

نعم اذا انطبق على ذلك بعض العناوين المحرمة لم يجز وكذلك صورة النساء الخيالية.

(و اما) التشبيب بالمرأة (المعروفة عند القائل دون السامع - سواء علم السامع اجمالاً بقصد) القائل امرأة (معينة أم لا - ففيه اشكال) من جهة انه تشبيب و اثاره للشهوة و ما اشبهه. و من جهة ان المرأة المجهولة لا احترام لها كالشخص المجهول في جواز الغيبة.

(وفي جامع المقاصد) التفصيل و هو (-) كما عن الحواشى - الحرمة في الصورة الاولى) و هى ما لو علم السامع بقصد المتكلم امرأة معينة.

(وفيه اشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم) فبعضها - نحو اثاره الشهوة - عام لعلم السامع و عدمه و بعضها - كاغراء الفساق و هتك الحرمة و ما اشبهه - لا يشمل المجهولة مطلقاً سواء علم السامع بقصد المتكلم معينة أم لا.

(وكذا اذا لم يكن هناك سامع) ففي التشبيب اشكال من جهة انه ليس

و اما اعتبار الايمان فاختره في القواعد و التذكرة، و تبعه بعض الاساطين لعدم احترام غير المؤمنة.

وفي جامع المقاصد- كما عن غيره- حرمة التشبيب بنساء اهل الخلاف و اهل الذمة لفحوى حرمة النظر إليهن و نقض بحرمة النظر الى نساء اهل الحرب. مع انه صرح بجواز التشبيب بهن.

باغراء و لا هتك و لا اثاره شهوة و ما اشبهه، فهو جائز و من جهة انه خلاف الستر و العفاف و ما اشبهه، و لذا قالوا بانه لا يجوز الكذب على الله و الرسول و لوفي الخلوة، فليس بجائز.

(و اما اعتبار الايمان) في المرأة (فاختره في القواعد و التذكرة، و تبعه بعض الاساطين، لعدم احترام غير المؤمنة) فيشمله اصل الجواز و قاعدة «الحل» و قاعدة «الناس مسلطون على انفسهم» فانها تقتضى حلية جميع الاعمال، الا ما خرج بالدليل.

(وفي جامع المقاصد- كما عن غيره-) أيضا (حرمة التشبيب بنساء اهل الخلاف و اهل الذمة لفحوى حرمة النظر إليهن) فان التشبيب مثل النظر او أسوأ فاذا حرم النظر حرم التشبيب (و نقض) هذا الفحوى (بحرمة النظر الى نساء اهل الحرب) أيضا فان احدا من الفقهاء لم يجوز النظر الى جسد نساء اهل الحرب قبل الاسترقاق و التملك و يشمله عمومات ادلة التحريم (مع انه صرح بجواز التشبيب بهن) بالإضافة الى ان بعض ادلة التشبيب شاملة لمطلق النساء.

و المسألة مشكلة من جهة الاشتباه في مدرك اصل الحكم.

و كيف كان فاذا شك المستمع في تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع، كما صرح به في جامع المقاصد.

و اما التشيب بالغلام فهو محرم على كل حال، كما عن الشهيدين و المحقق الثاني، و كاشف اللثام، لانه فحش محض.

(و المسألة مشكلة من جهة الاشتباه في مدرك اصل الحكم) فانه ليس هناك لفظ «التشيب» في رواية حتى ينظر الى انه هل يعم أم لا؟

(و كيف كان) فهذا كله حال المتكلم اما السامع (فاذا شك المستمع في تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع، كما صرح به في جامع المقاصد) لاصالة البراءة.

و ربما يقال بلزوم الفحص لوجوب الفحص في الشبهات الموضوعية و لان المحرم لا اصالة في السكوت عليه الا اذا علم بالمرج للفاعل له، الا ترى انه لا يجوز السكوت على من يشرب الخمر، الا اذا علمنا انه يشربها للاضطرار، فان حمل فعل المسلم على الصحيح انما هو في غير المحرمات المحتاجة الى المخرج، و لذا قالوا: انه لو رأيناه يبيع وفقا لم يجز الا شراء منه الا اذا علمنا بجوازه له. و المسألة لها مقام آخر.

(و اما التشيب بالغلام فهو محرم على كل حال) بدون تلك التفاصيل المذكورة في التشيب بالمرأة (كما عن الشهيدين، و المحقق الثاني، و كاشف اللثام، لانه فحش محض).

و المراد بالفحش: المعصية الخارجة للحد، من فحش: اذا تعدى و كونه فحشا

فيشتمل على الاغراء بالقبيح.

وعن المفاتيح: «ان في اطلاق الحكم نظرا» والله العالم.

لان التشبيح بالغلام حرام مطلقا، و جريان جملة من الادلة المتقدمة هنا (فيشتمل على الاغراء بالقبيح) وهو قبيح، و حيث انه في سلسلة العلل فيجرى «كلما حكم به العقل حكم به الشرع».

(وعن المفاتيح: «ان في اطلاق الحكم نظرا») لان التشبيح به في الخلوة خصوصا اذا كان غلاما خياليا لم يدل دليل على تحريمه (والله العالم) ثم التشبيح بزوجة امام زوجة او تشبيح المرأة بالرجل الاجنبي، او الزوج، او التشبيح بلغة لا يفهمها الحاضرون، او التشبيح بحيوان او مجسمة كانت قابلة للمواقعة كالا جسام المطاطة المتعارفة الآن لدى الفساق، او غير قابلة، او التشبيح بالجان او الحور او الولدان او التشبيح بنفسه امرأة كانت او غلاما، او ما اشبه ذلك يعرف حكمها مما تقدم

ص: 40

المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح حرام،

إذا كانت الصورة مجسمة، بلا خلاف فتوى و نصا.

(المسألة الرابعة) مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما:

(تصوير صور ذوات الأرواح) وهو (حرام).

و التصوير على أربعة اقسام، لانه اما مجسم، او لا. و كل واحد منها اما ذوروح، او لا.

و قد اختلفوا فيها على خمسة اقوال:

الاول: الحرمة مطلقا.

الثاني: حرمة ذى الروح مجسمة كانت أم لا. دون غير ذى الروح.

الثالث: حرمة المجسمة ذات روح كانت أم لا دون سواها.

الرابع: حرمة ذات الروح مطلقا و المجسمة، دون غيرها.

الخامس: حرمة ذات الروح المجسمة فقط.

ثم ان الحرمة (إذا كانت الصورة) لذات روح (مجسمة، بلا خلاف فتوى و نصا) و هذا هو المتيقن من النصوص.

و مناقشة بعض بان هذه أيضا ليست بمحرم اذا لم يرد بها العبادة، بدعوى انصراف النصوص الى ما اريد بها العبادة لا الفن و اللعب و ما اشبه خالية عن الشاهد.

ص: 41

و كذا مع عدم التجسم، وفاقا لظاهر النهاية، و صريح السرائر، و المحكى عن حواشى الشهيد، و الميسية، و المسالك، و إيضاح النافع، و الكفاية و مجمع البرهان، و غيرهم.

للروايات المستفيضة:

مثل قوله- عليه السلام- «نهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم».

و قوله- عليه السلام- «نهى عن تزويق البيوت، قلت: و ما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير التماثيل».

و المتقدم عن تحف العقول «و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني».

(و كذا) تحريم صورة ذات الروح (مع عدم التجسم، وفاقا لظاهر النهاية، و صريح السرائر، و المحكى عن حواشى الشهيد، و الميسية و المسالك، و إيضاح النافع، و الكفاية، و مجمع البرهان و غيرهم).

و ذلك (للروايات المستفيضة):

(مثل قوله- عليه السلام- «نهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»).

(و قوله- عليه السلام- «نهى عن تزويق البيوت، قلت: و ما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير التماثيل») بناء على ان «الحيوان» و «الخاتم» من باب المثال، و كذا «البيوت» فى الخبر الثانى.

(و المتقدم عن تحف العقول «و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني») منسوب الى الروح، و ذلك يشمل المجسم و غير

وقوله- عليه السلام- في عدة اخبار: «من صور صورة كلفه الله يوم القيامة ان ينفخ فيها و ليس بنافخ».

وقد يستظهر اختصاصها بالمجسمة، من حيث ان نفخ الروح لا يكون الا في الجسم.

وإرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف ظاهر.

المجسم.

(وقوله- عليه السلام- في عدة اخبار: «من صور صورة كلفه الله يوم القيامة ان ينفخ فيها و ليس بنافخ»).

و من المعلوم ان «النهى» في الروايتين الاوليين ظاهر في التحريم كما حقق في الأصول-، و الاستثناء من الجواز- في رواية تحف العقول- ظاهر في التحريم، كما ان الظاهر من العقاب: ترتبه على الحرام، فلا يقال: ان التكليف بالنفخ لا يدل على التحريم، لانه عقاب، و ما اكثر ما ورد العقاب على المكروهات، كما يظهر من مراجعة «عقاب الاعمال» للصدوق- رحمه الله-.

(و) هذه الاخبار كما تراها تشمل النقش كما تشمل المجسم، و لكن (قد يستظهر اختصاصها بالمجسمة، من حيث ان نفخ الروح لا يكون الا في الجسم).

(و) ان قلت: نفخ الروح لا يلزم الجسمية فيراد بالحديث الاعم من الجسم و النقش، ب (إرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ فيه).

قلت: هذا (خلاف الظاهر) و خلاف الظاهر لا يؤخذ به.

ص: 43

وفيه: ان النفخ يمكن تصويره في النقش بملاحظة محله، بل بدونها كما في امر الامام الاسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة.

او بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة اجزاء لطيفة من الصبغ.

والحاصل: ان مثل هذا لا يعد قرينة عرفا على تخصيص الصورة بالمجسم.

واظهر من الكل صحيحة محمد بن مسلم «سألت أبا عبد الله- عليه السلام

(وفيه) ان الحديث اعم و ما ذكر من العلة لوجه الانصراف الى خصوص الجسم غير تام، ف (ان النفخ يمكن تصويره في النقش بملاحظة محله بل بدونها) اي بدون هذه الملاحظة (كما في امر الامام) الرضا عليه السلام- في مجلس المأمون (الأسد المنقوش على البساط) او الستار (باخذ الساحر في مجلس الخليفة) فان الاعجاز كما يجعل من الجسم الجامد الذي لا اجهزة له جسما حيا كامل الاجزاء و الاعضاء، كذلك يجعل من الصورة جسما.

(او بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة اجزاء لطيفة من الصبغ) اذا فالرواية اعم من ذات الجسم وغيرها.

(والحاصل: ان مثل هذا) اي «النفخ» (لا يعد قرينة عرفا على تخصيص الصورة بالمجسم) بحيث لا يشمل اطلاق الحديث غير المجسم.

(واظهر من الكل) في الدلالة على حرمة غير المجسم أيضا (صحيحة محمد بن مسلم «سألت أبا عبد الله- عليه السلام-

عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟ قال: لا بأس، ما لم يكن شيئاً من الحيوان» فان ذكر الشمس و القمر قرينة على اراده مجرد النقش، و مثل قوله- عليه السلام- «من جدّد قبرا او مثّل مثالا فقد خرج عن الاسلام».

فأن المثل و التصوير مترادفان- على ما حكاه كاشف اللثام عن اهل اللغة.

عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟ قال: لا بأس، ما لم يكن شيئاً من الحيوان» و المراد بالشيء الافراد، لا الاجزاء، (فان ذكر الشمس و القمر قرينة على إرادة مجرد النقش) لان المتعارف نقشهما لا تجسمهما (و مثل قوله- عليه السلام- «من جدّد قبرا او مثّل مثالا فقد خرج عن الاسلام»).

و المراد بتجديد القبر: دفن ميت آخر في قبر سابق، مما يستلزم النيش، او قتل انسان حتى يكون سببا لتجديد قبر.

او يقرأ بالخاء المهملة، و المراد تسنيم القبر، او بالجيم و المراد:

تجديد بنائه بعد الانداس.

او يقرأ بالخاء المنقطه من فوق، و المراد: شقه و نبشه.

و على بعض: الاحتمالات: العمل حرام، و على بعض: العمل مكروه.

و الشاهد في الفقرة الثانية (فان المثل و التصوير مترادفان- على ما حكاه كاشف اللثام عن اهل اللغة-) فالحديث شامل للنقش، و لكن ربما ينافيه الانصراف، و خصوص خبر على بن جعفر- عليه السلام قال «سألت اخي موسى- عليه السلام- عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل يصلى فيه؟ فقال- عليه السلام- تكسر رءوس التماثيل و تلتخ رءوس التصاوير

مع ان الشائع من التصوير و المطلوب منه هي الصور المنقوشة على اشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع، دون الاجسام المصنوعة على تلك الاشكال.

و يؤيده أن الظاهر ان الحكمة في التحريم هي حرمة التشبه بالخالق في ابداع الحيوانات و اعضائها على الاشكال المطبوعة، التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه، فضلا عن اختراعها.

و يصلى فيه» (مع ان الشائع من التصوير و المطلوب منه هي الصور المنقوشة على اشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع، دون الاجسام المصنوعة على تلك الاشكال) فالأخبار المتضمنة للنهي شاملة للصورة لانها شائعة.

ولكن لا يخفى ان في كلام المصنف- رحمه الله- تأملا، اذ المطلوب القسمان كما هو المشاهد.

(و يؤيده) اي اطلاق التحريم حتى للنقش المجرد عن الجسم (أن الظاهر) من الانصراف العرفي من النهي (ان الحكمة في التحريم هي حرمة التشبه بالخالق، في ابداع الحيوانات و اعضائها على الاشكال المطبوعة) اي الملائمة للطبع (التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه) من الدقائق و المزايا و الخصوصيات (فضلا عن اختراعها).

و انما استظهر المصنف هذه الحكمة، من جهة ما دل على انه يؤمر بالنفخ فيها، فان كون التعذيب بعد العجز عن النفخ يدل على ان السبب انه تشبه بمن لا يتمكن من ان يعمل عمله.

ولذا منع بعض الاساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك.

و من المعلوم ان المادة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة

لكن لا يخفى ما في استظهار هذه الحكمة من الضعف، بل لا يبعد كون الحكمة المنع عن عبادة الاصنام و توابعها، حتى العمل بصنع التصاوير و التماثيل، اما كون العذاب بعد الامر بالنفخ فذلك للمناسبة بين الصورة و بين النفخ، كالمناسبة بين اكل اموال اليتامى و بين اكل النار، و المناسبة بين اكل الربا و بين إرادة القيام و عدم التمكن منه، لانه ملاً بطنه فكبير و ظهرت له حالة كحالة المصروع المربوط بالعقل و الدماغ، لمشاركتهما في عدم العقل، و هكذا.

و مما يؤيد عدم كون الحكمة ذلك، الجواز في مثل الشجر مع اشتراكه للحيوان في التشبه، بل لعل هذا مما يؤيد ما ذكرناه من كون الحكمة العبادة فان المتعارف لدى الجاهلية كان عبادة التماثيل لا الاشجار و نحوها.

(و لذا) الذي ذكرناه من ان الحكمة في المنع التشبه بالخالق (منع بعض الاساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك) التصوير، فانه فهم من الاحاديث شدة الحرمة حتى ان غير المكلف أيضا يلزم اجتنابه، و من المعلوم ان هذه الشدة في الحرمة لا تكون الا بسبب التشبه بالخالق، و الا فلم يمنع غير المكلف عنه.

(و) حيث تحقق ان الحكمة ما ذكر نقول: (من المعلوم ان المادة) الجسمية كاللحم و العظم و الدم (لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة) اى البشر و الحيوان فان عجب الاختراع ليس لانه لحم و دم، و انما

فالتشبه انما يحصل بالنقش و التشكيل لا غير.

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الارواح، فان صور غيرها كثيرا ما يحصل بفعل الانسان للدواعى الاخر من غير قصد التصوير و لا يحصل به تشبه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه، بل

العجب بسبب الشكل كما قال سبحانه: **وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ***، و اذا كان المناط الصورة (فالتشبه انما يحصل بالنقش و التشكيل لا غير) فليس الجسم حراما بدون الشكل و انما الشكل حرام سواء كان مع الجسم أم لا فيدل ما ذكرناه على كون النقش أيضا حراما، و لا يخفى ان ما ذكره المصنف- رحمه الله- وجه خطايى لا دخل له بالاستدلالات الفقهية.

(و من هنا) اى من كون الحكمة التشبه بالخالق (يمكن استظهار) وجه (اختصاص الحكم بذوات الارواح، فان صور غيرها) كالشجر و الحجر (كثيرا ما يحصل بفعل الانسان) كأن يصنع الباب او البناء بشكل جبل او شجر او ما اشبه (للدواعى الاخر) من الحاجات (من غير قصد التصوير).

و الحاصل: ان التشبه انما يحصل بصنع ذى الروح، اما صنع غير ذى الروح فانه من فعل الله و من فعل الانسان، فاذا صنع انسان صورة غير ذى الروح، او جسم غير ذى الروح، لم يتشبه بالخالق، لان المشبه به امر مشترك بين الخالق و المخلوق (و) لذلك (لا- يحصل به) اى بتصوير غير ذات الروح (تشبه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه) فلا يحرم (بل) ليس صنع صورة غير ذى الروح من البشر امرا اتفاقيا- حتى يقال حيث ان صنع صورة غير ذى الروح الاكثر كونه من فعل الله، يحصل التشبه

كل ما يصنعه الانسان من التصرف في الاجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

ولذا قال كاشف اللثام- على ما حكى عنه- في مسألة «كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل»: «انه لو عمت الكراهة لتماثيل ذى الروح وغيرها كرهت الثياب

بالله أيضا اذا صور انسان صورة غير ذى الروح- فان (كل ما يصنعه الانسان من التصرف في الاجسام) من صنع الدار والقصر والكتاب والدرج وما اشبهه (فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله) فحيث ان صنع صورة غير ذى الروح يقع من الانسان بكثرة، كما انه يقع من الله تعالى لا يكون الا تيان بتصويره تشبها بالخالق، بخلاف صنع صورة ذى الروح، فانه خاص بالله تعالى، ولذا يكون الا تيان بتصويره تشبها بالخالق.

اقول: لا يخفى ما في هذا الكلام من الاشكال، فان كون كل شيء يصنعه الانسان شبيها بواحد من مخلوقات الله محل منع، وعدم حصول التشبه بصنع صورة الشجر والانهار والنجوم وما اشبه بالخالق أيضا محل منع.

(ولذا) الذي ذكرنا من ان صنع كل شيء يشبه مصنوعا من مصنوعات الله (قال كاشف اللثام- على ما حكى عنه- في مسألة «كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل»: انه لو عمت الكراهة لتماثيل ذى الروح وغيرها) بان قلنا ان المثل سواء كان لذى الروح او غير ذى الروح، مكروه في ثوب المصلى (كرهت) اى لزم ان تكره (الثياب) مطلقا في الصلاة

ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاخشاب و القصبات و نحوها و الثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها، بل الثياب قاطبة، لشبه خيوطها بالاخشاب و نحوها» انتهى.

و ان كان ما ذكره لا يخلو عن نظر - كما سيجيء -.

هذا، و لكن العمدة في اختصاص الحكم بذوات الارواح: أصالة الاباحة

اما (ذوات الاعلام) من الثياب، التي فيها طرائق تخالف لون القماش ف (لشبه الاعلام بالاخشاب و القصبات) الممتدة طولاً (و نحوها) من سائر المخلوقات المستقيمة الشكل، كالاغصان (و) اما (الثياب المحشوة) اي التي لا اعلام لها و قد حشت بالقطن (لشبه طرائقها المخيطة بها) اي بالاخشاب و القصبات (بل الثياب قاطبة، لشبه خيوطها بالاخشاب و نحوها).

و حاصل استدلال كشف اللثام: انه لو اريد بالتماثيل الاعم من ذى الروح و غير ذى الروح كراهة الصلاة في كل ثوب لكن هذا مخالف للضرورة و الاجماع فاللازم تخصيص الكراهة بالثوب ذى التماثيل الحيوانية فقط.

(و ان كان ما ذكره) كاشف اللثام (لا يخلو عن نظر - كما سيجيء -).

(هذا) كله استظهار لحكمة الحكم و تفرير عليه، و قد عرفت انه اشبه ببعض الاستحسانات التي هي في غاية الوهن، و لا اعلم كيف اصر المصنف رحمه الله - على هذا الاصرار، (و لكن العمدة في اختصاص الحكم) بتحريم التصوير (بذوات الارواح: أصالة الاباحة) في غير ذوات الارواح

مضافا الى ما دل على الرخصة، مثل صحيحة ابن مسلم السابقة، ورواية التحف المتقدمة، و ما ورد في تفسير قوله تعالى: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ» من قوله: «و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء، ولكنها تماثيل الشجر و شبهه» و الظاهر شمولها للمجسم و غيره فبها يقيد بعض ما مر من الاطلاق خلافا لظاهر جماعة. حيث انهم بين من يحكى عنه

(مضافا الى ما دل على الرخصة، مثل صحيحة ابن مسلم السابقة، ورواية التحف المتقدمة، و ما ورد في تفسير قوله تعالى: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ» من قوله) اي الامام- عليه السلام- في تفسير الآية الكريمة، (و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء، ولكنها تماثيل الشجر و شبهه) و صحيح زرارة عن الباقر- عليه السلام- «لا بأس بتماثيل الشجر» (و الظاهر شمولها للمجسم و غيره) فالمجسم و غير المجسم كلاهما جائزان اذا لم يكن مثال ذى الروح (فيها) اي باصالة الاباحة مضافا الى الاخبار الخاصة (يقيد ما مر من الاطلاق) الدال على حرمة كل تصوير

و الظاهر: ان مراد المصنف من «اصالة الاباحة»: العمومات المؤيدة بهذه الاخبار الخاصة، و الا فلو اراد الاصل العملى لم يكن ذلك العمدة في المسألة، فان نوبة الاصل بعد الدليل، و انما تكون العمدة حينئذ الروايات الخاصة، بل الاصل على هذا كالحجر في جنب الانسان.

(خلافا لظاهر جماعة) حيث لم يخصصوا التحريم بذى الروح فقط (حيث انهم بين من يحكى عنه

تعميمه الحكم لغير ذى الروح- و لو لم يكن مجسما- لبعض الاطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم، مثل قوله- عليه السلام- «نهى عن تزويق البيوت» وقوله- عليه السلام- «من مثل مثالا» الخ.

وبين من عبر بالتمثيل المجسمة، بناء على شمول التماثيل لغير الحيوان،- كما هو كذلك- فخص الحكم بالمجسم.

لان المتيقن من المقيدات للاطلاقات، و الظاهر منها بحكم غلبة الاستعمال و الوجود: النقوش لا غير

تعميمه الحكم) بالتحريم (لغير ذى الروح- و لو لم يكن مجسما-) و ذلك (لبعض الاطلاقات) الناهية، (اللازم تقييدها بما تقدم) من الادلة الدالة على جواز غير ذى الروح، و الاطلاقات (مثل: قوله- عليه السلام- «نهى عن تزويق البيوت»، وقوله عليه السلام- «من مثل مثالا») و غيرهما من الاطلاقات.

(وبين من عبر بالتمثيل المجسمة) المطلق لذى الروح او غير ذى الروح (بناء على شمول التماثيل لغير الحيوان،- كما هو كذلك-) فان التماثيل ليس خاصا بذى الروح (فخص الحكم) بالتحريم (بالمجسم) حيوانا كان او غير حيوان، و لا حرمة في غير المجسم و ان كان صورة حيوان او انسان.

و استدل لذلك بقوله: (لان المتيقن من المقيدات للاطلاقات) الدالة على التحريم مطلقا (و الظاهر منها) اى من المقيدات (بحكم غلبة الاستعمال و) غلبة (الوجود: النقوش لا غير) يعنى ان المقيد الذى دل

وفيه: ان هذا الظهور لو اعتبر لسقط الاطلاقات عن نهوضها لاثبات حرمة المجسم، فتعين حملها على الكراهة دون التخصيص بالمجسمة.

وبالجمله

على خروج الصورة من التحريم، الظاهر من ذلك المقيد «النقش» سواء كان نقش حيوان او غيره، وذلك لان «الصورة» يغلب استعمالها و يغلب وجودها في «النقش» فقط، وعلى هذا ف «التمثال» وان كان لغير ذى الروح، باق تحت النهى.

(وفيه: ان هذا الظهور لو اعتبر) بان قلنا ان المقيد ظاهر في النقش فقط (لسقط الاطلاقات عن نهوضها لاثبات حرمة المجسم) اذ بناء على هذا الاستظهار تكون اطلاقات النهى شاملة لتمثال غير ذى الروح لكن من المعلوم أن تمثال غير ذى الروح لا بأس به، فان الامام- عليه السلام قال: «لا بأس» بعد ما سئل عن تماثيل الشجر ونحوه (ف) اذا علمنا بالدليل ان تمثال غير ذى الروح ليس بمحرم (تعين حملها) اى المطلقات (على الكراهة) وذلك لان النهى ان اشتمل على المنهى عنه المكروه سقطت دلالته على التحريم، وذلك (دون التخصيص) للتحريم (بالمجسمة) كما يريد هذا القائل.

(وبالجمله) نقول- فى رد هذا القائل بان المجسم مطلقا حرام و النقش مطلقا حلال-: ان هناك دليلين: احدهما: يحرم التمثال مطلقا و الآخر: يحل التمثال مطلقا، فما هو وجه حمل التمثال في الأخبار المحللة على النقش، وفي الاخبار المحرمة على المجسم؟ فان

ص: 53

التمثال في الاطلاقات المانعة مثل قوله- عليه السلام- «من مثل مثالا» ان كان ظاهرا في شمول الحكم للمجسم، كان كذلك في الأدلة المرخصة لما عدا الحيوان، كرواية تحف العقول، وصحيحة ابن مسلم، و ما في تفسير الآية.

فدعوى ظهور الاطلاقات المانعة في العموم، واختصاص المقيدات المجوزة بالنقوش تحكّم.

«ثم» انه لو عممنا الحكم بغير الحيوان مطلقا او مع التجسم فالظاهر

(التمثال في الاطلاقات المانعة مثل قوله- عليه السلام- «من مثل مثالا» ان كان ظاهرا في شمول الحكم) بالتحريم (للمجسم، كان التمثال شاملا (كذلك) للمجسم (في الأدلة المرخصة لما عدا الحيوان، كرواية تحف العقول، وصحيحة ابن مسلم، و ما في تفسير الآية) فيكون دليل حرمة التمثال، و دليل حليته متعارضان، فيحمل ما دل على التحريم على الكراهة كما هو مقتضى ادلة الجواز و المنع-.

(فدعوى) هذا القائل (ظهور الاطلاقات المانعة في العموم) للمجسم و غير المجسم (و اختصاص المقيدات المجوزة بالنقوش) مع ان اللفظ في الاخبار المانعة و المجوزة واحد (تحكّم) اى حكم بدون دليل.

«ثم» انه لو عممنا الحكم) بالتحريم (بغير الحيوان مطلقا) اى قلنا بان صورة غير الحيوان- مطلقا سواء كانت مجسمة أم لا- كالحيوان محرم أيضا (او مع التجسم) بان قلنا بان صورة غير الحيوان محرمة اذا كانت مجسمة، كما ان صورة الحيوان مطلقا حرام (فالظاهر) ان نقول: يشترط

ان المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر، على وجه تميل النفس الى مشاهدة صورتها، المجردة عن المادة او معها فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الابنية و السفن، مما هو مصنوع للعباد، و ان كانت في هيئة حسنة معجبة خارج.

و كذا مثل تمثال القصب و الاخشاب و الجبال و الشطوط مما خلقه الله لا على هيئة معجبة للناظر، بحيث تميل النفس الى مشاهدتها

في التحريم ان يكون «الممثل» صورة مخلوقة لله تعالى، و ان تكون صورة معجبة، فصورة غير المخلوق - كصورة السيف - و صورة مخلوق غير معجبة كصورة القصب، لا- بأس بها، أما الاستثناء الاول فواضح، و اما الاستثناء الثاني، فلان المنصرف من التمثال الصور المعجبة لا- مطلق الصورة، ف (ان المراد به) اى بتحريم غير الحيوان أيضا (ما كان مخلوقاً لله سبحانه) أولاً و (على هيئة خاصة معجبة للناظر، على وجه تميل النفس الى مشاهدة صورتها، المجردة عن المادة) في النقش (او معها) اى مع المادة، اى الصور المخلوقة ثانياً، و ذلك كبعض الاشجار الجميلية، او الكواكب، او المناظر الخلابة المخلوقة (فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الابنية و السفن مما هو مصنوع للعباد، و ان كانت في هيئة حسنة معجبة خارج) عن التحريم لانها من صنع البشر، و قد شرطنا في التحريم ان يكون من صنع الله تعالى.

(و كذا مثل تمثال القصب و الاخشاب و الجبال و الشطوط مما خلقه الله) و لكن (لا على هيئة معجبة للناظر، بحيث تميل النفس الى مشاهدتها

ولو بالصور الحاكية لها، لعدم شمول الأدلة لذلك.

هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل، فلو دعت الحاجة الى عمل شي ء يكون شبيها بشي ء من خلق الله، ولو كان حيوانا، من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعا.

و منه يظهر

ولو بالصور الحاكية لها) اي ان النفس لا تميل الى المشاهدة لكل من الصور الاصلية و الصور النقشية، وانما تميل الى مشاهدة الصور الاصلية فقط فان صنع صور هذه الامور أيضا جائز، اذ قد شرطنا في التحريم ان تكون الصورة معجبة (لعدم شمول الأدلة لذلك).

لكن اذ اسلمنا عموم الأدلة لم يكن وجه للتقييد، بان تكون الصورة معجبة فالانصراف ممنوع، كما يمنع الانصراف الى صورة الحيوان المعجبة فكل صورة حيوان محظورة.

(هذا كله) تمام الكلام في التصوير (مع قصد الحكاية و التمثيل ف) اما اذا لم يقصد التمثيل، وانما قصد صنع شي ء يكون هو مثال الحيوان او نحوه، كما (لو دعت الحاجة الى عمل شي ء يكون شبيها بشي ء من خلق الله، ولو كان حيوانا من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعا) عند المصنف و آخرين، و كأنه لدعوى الانصراف، وربما يقال: بالمنع، اذ لا وجه للتخصيص بالقصد بعد الاطلاق، و الانصراف، و هل يقال مثل ذلك في صنع الصليب و الصنم و المزمار و ما اشبهه؟

(و منه) اي مما ذكرنا من اشتراط قصد الحكاية في التحريم (يظهر

ص: 56

النظر فيما تقدم عن كاشف اللثام.

«ثم» ان المرجع في الصورة الى العرف، فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء.

وليس فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها، أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص.

النظر فيما تقدم عن كاشف اللثام) الذي اشكل في الصلاة في مطلق الثياب بناء على الاشكال في مطلق الصور- حيث ان الثياب لا يقصد من اعلامها و خياطتها الحكاية، وقد عرفت اشتراط قصد الحكاية.

لكن ربما يقال: ان الادلة المانعة عن الصلاة في الثوب ذي الصور لا وجه لتقيدها بقصد الحكاية، أ رأيت انه لو قال المولى: يكره الصلاة في البيت الذي فيه تمثال، لم ير العرف فرقا بين قصد صاحب التمثال و عدم قصده في كراهة الصلاة هناك.

(«ثم» ان المرجع في الصورة الى العرف) فما سمي صورة حرم سواء كانت ناقصة أم كاملة (فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الاعضاء).

(و) ان قلت: ان كانت الصورة الناقصة محرمة فلما ذا يكفي تنقيص بعض اجزاء الصورة.

قلت: (ليس فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها، او كسر رأسها، دلالة على جواز تصوير الناقص) لإمكان ان يكون الاحداث للصورة الناقصة محرما، اما الابقاء لها بعد التنقيص ليس محرما- بناء على تحريم ابقاء الصورة- بل سيأتى ان الظاهر جواز ابقاء الصورة كاملة

ولو صور بعض اجزاء الحيوان ففى حرمة نظر، بل منع، و عليه فلو صور نصف الحيوان، من رأسه الى وسطه، فان قدر الباقي موجودا بأن فرضه انسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه حرم، وان قصد النصف لا غير لم يحرم، الا مع صدق الحيوان على هذا النصف.

ولو بدا له في اتمامه حرم الاتمام، لصدق التصوير باكمال الصورة، لانه ايجاد لها.

فانه لا ملازمة بين الاحداث و الابقاء.

(ولو صور بعض اجزاء الحيوان ففى حرمة نظر، بل منع) لان المنصرف من الصورة تمام الصورة لا بعضها (وعليه) اى بناء على جواز تصوير الناقص (فلو صور نصف الحيوان، من رأسه الى وسطه، فان قدر) المصور (الباقي موجودا، بان فرضه انسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه، حرم) لصدق الصورة الكاملة عليه (وان قصد النصف لا غير) بان كانت الصورة ناقصة (لم يحرم، الا مع صدق الحيوان) الكامل (على هذا النصف).

فالمصور و ان قصد بعض الحيوان، و لكن العرف كان يراه حيوانا كاملا.

(و) لو صور بعض الحيوان ف (لو بدا له في اتمامه) بان اخذ في اتمامه (حرم الاتمام) لان المحرم انما يتحقق حينئذ، دون حالة اؤل التصوير (لصدق التصوير) الكامل (باكمال الصورة) حينئذ (لانه ايجاد لها) الآن و الايجاد انما يتحقق حال الاتمام، لا حال الشروع الذي لم يرد الا بعض

ص: 58

ولو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراما، حتى لو بدا له في اتمامه.

وهل يكون ما فعل حراما، من حيث التصوير، او لا يحرم الا من حيث التجري؟ وجهان:

من انه لم يقع الا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه.

الصورة.

(ولو اشتغل بتصوير حيوان) بان اراد من الابتداء ان يصور حيوانا كاملا (فعل حراما، حتى لو بدا له في اتمامه) بان بنى على عدم اتمامه فلم يتممه.

لكن ربما يقال: بالحرمة من الاول في الصورة الاولى، وبعدم الحرمة وانما بالتجري فقط- في الصورة الثانية، لان مدار الحرمة: الحيوان الكامل، لا القصد، فان المصور في الاول شرع في الحرام وان لم يقصد الحرام، وفي الثانية لم يأت بالحرام وان زعم انه يأتي به.

(و) كيف كان ففي صورة ما لو قصد الا تمام من اول الامر، ثم لم يتم ف (هل يكون ما فعل) من بعض التصوير (حراما، من حيث التصوير او لا يحرم الا من حيث التجري؟ وجهان):- وذلك بناء على حرمة التجري لا على ما اختاره المصنف- رحمه الله- في الرسائل من عدم حرمة التجري.

اما وجه عدم الحرمة الا من حيث التجري.

ف (من) جهة (انه لم يقع الا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه) فالفعل ليس بمحرم.

ص: 59

و من ان معنى حرمة الفعل - عرفا- ليس الا حرمة الاشتغال به عمدا، فلا يراعى الحرمة باتمام العمل.

و الفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على اتمامه، وبين الحرام، هو قضاء العرف فتأمل.

«بقي الكلام» في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه:

فالمحكى عن شرح الارشاد- للمحقق الاردبيلي-: «ان المستفاد من

(و) اما وجه حرمة الفعل لا من حيث التجري ف (من) جهة (ان معنى حرمة الفعل) اى التصوير (- عرفا- ليس الا حرمة الاشتغال به عمدا، فلا يراعى الحرمة باتمام العمل) فالشروع حرام، و ان لم يتم.

(و) ان قلت: على هذا لو شرع في الصلاة لزم ان يكون آتيا بالواجب و ان لم يتمها، مع ان احد الا يقول بذلك؟

قلت: (الفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على اتمامه و بين) فعل (الحرام) الذي قلنا انه و ان لم يتمه فعل حراما، (هو قضاء العرف) و كفى به قاضيا في مقام الاطاعة و العصيان (فتأمل) فان الثابت من العرف ليس الا الاشتغال بالحرام واقعا، و بعض الصورة ليس حراما واقعا- و ان زعم المصور انه يأتى بالحرام-.

(«بقي الكلام» في جواز اقتناء) و حفظ (ما حرم عمله من الصور و عدمه) اى عدم الجواز:

(فالمحكى عن شرح الارشاد- للمحقق الاردبيلي-: «ان المستفاد من

الأخبار الصحيحة، وأقوال الأصحاب: عدم حرمة إبقاء الصور» انتهى وقرره الحاكى على هذه الاستفادة.

وممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة: المحقق الثاني في جامع المقاصد- مفرعا على ذلك جواز بيع الصور المعمولة، وعدم لحوقها بآلات اللهو والقمار وأواني النقدين-، وصرح في حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها.

لكن ظاهر كلام بعض القدماء: حرمة بيع التماثيل وابتاعها:

ففى المقنعة- بعد ان ذكر فيما يحرم

الأخبار الصحيحة، وأقوال الأصحاب، عدم حرمة إبقاء الصور» انتهى) مضافا الى أصالة عدم حرمة الإبقاء، حيث لم يوجد دليل على حرمة الإبقاء (وقرره الحاكى على هذه الاستفادة).

(وممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة: المحقق الثاني في جامع المقاصد- مفرعا على ذلك) اى على جواز الإبقاء وعدم جواز الإبقاء (جواز بيع الصور المعمولة) فان قلنا بجواز إبقاء الصور جاز بيعها، وان قلنا بعدم جواز إبقاء الصور لم يجز بيعها (وعدم لحوقها) اى الصور (بآلات اللهو والقمار وأواني النقدين-) بناء على جواز بيع الصور، وعدم جواز بيع تلك الامور.

(وصرح في حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها) ولعل المراد بجواز النظر جواز الإبقاء، والا فالنظر جائز حتى الى ما يجب افنائه كالصليب و الصنم.

(لكن ظاهر كلام بعض القدماء: حرمة بيع التماثيل وابتاعها).

(ففى المقنعة) للمفيد- رحمه الله- (- بعد ان ذكر فيما يحرم

الاكتساب به، الخمر وصناعتها وبيعها- قال: «و عمل الاصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة، و الشطرنج، و النرد، و ما اشبه ذلك حرام، و بيعه و ابتياعه حرام» انتهى.

و في النهاية: «و عمل الاصنام، و الصلبان، و التماثيل المجسمة، و الصور و الشطرنج، و النرد و سائر انواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز و التجارة فيها، و التصرف فيها و التكبس بها، محظور» انتهى، و نحوها ظاهر السرائر.

«و يمكن» ان يستدل للحرمة- مضافا الى ان الظاهر من تحريم عمل الشي ء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً و استدامة- بما تقدم في صحيحة ابن مسلم من قوله- عليه السلام-

الاكتساب به الخمر و صناعتها و بيعها- قال: «و عمل الاصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة، و الشطرنج، و النرد، و ما اشبه ذلك حرام، و بيعه و ابتياعه حرام» انتهى) كلام المفيد.

(و في النهاية: «و عمل الاصنام، و الصلبان، و التماثيل المجسمة، و الصور، و الشطرنج، و النرد و سائر انواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز و التجارة فيها، و التصرف فيها) بالحفظ و الاقتناء و الهبة (و التكبس بها محظور») ممنوع شرعا (انتهى، و نحوها ظاهر السرائر) لابن ادريس.

(و يمكن ان يستدل للحرمة) اى حرمة اقتناء الصور (- مضافا الى ان الظاهر من تحريم عمل الشي ء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً) بالصنع (و استدامة) بالاقتناء- (بما تقدم في صحيحة ابن مسلم من قوله- عليه السلام-

«لا بأس ما لم يكن حيواناً» بناء على ان الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل، سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها، العام البلوى، وهو الاقتناء، واما نفس اليجاد فهو عمل مختص بالنقاش، الا ترى انه لو سئل عن الخمر فاجاب بالحرمة، او عن العصير، فاجاب بالإباحة، انصرف الذهن الى شربهما دون صنعتهما.

بل ما نحن فيه اولى بالانصراف لان صناعة العصير و الخمر تقع من كل احد بخلاف صناعة التماثيل.

«لا بأس ما لم يكن حيواناً» هذا نقل للحديث بالمعنى، و الالفظ الحديث «شيء من الحيوان» بناء على ان الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف) عند الناس (المتعلق بها) اى بالتماثيل (العام البلوى) اى الابتلاء (وهو الاقتناء) و الحفظ، فالسائل سأل عن الحفظ، و الامام اجاب بعدم الجواز في الحيوان (و اما نفس اليجاد فهو عمل مختص بالنقاش) و لا يقع عنه السؤال بمثل هذه الالفاظ بل المناسب ان يقال في السؤال عنه: ما تقول فيمن يرسم او ينقش او يصور او ما اشبه (الا ترى انه لو سئل عن الخمر، فاجاب) المسئول (بالحرمة، او) سئل (عن العصير، فاجاب بالإباحة، انصرف الذهن الى شربهما دون صنعتهما).

(بل ما نحن فيه) من السؤال عن التصاوير (اولى بالانصراف) الى الاقتناء، من سؤال الشخص عن الخمر و العصير (لان صناعة العصير و الخمر تقع من كل احد) فيمكن ان يكون السؤال عن التخمير و العصر (بخلاف صناعة التماثيل) فانها لا تقع الا من اشخاص مخصوصين.

وبما تقدم من الحصر، في قوله عليه السلام في رواية تحف العقول انما حرم الله الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً، ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح، الشيء.

فان ظاهره: ان كل ما

(وبما تقدم) عطف على «بما تقدم في صحيحة الخ».

وهذا دليل ثان على حرمة اقتناء الصور (من الحصر، في قوله عليه السلام في رواية تحف العقول) المتقدمة في أول الكتاب (انما حرم الله الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً) وفيها، اعم من ان يكون ظرفاً للفساد، مثل آلات اللهو والغناء، حيث انها مثل الظرف للفساد، او ان يكون مبعثاً للفساد، مثل الصنم الذي لا يعد عرفاً ظرفاً للفساد، وانما هو مبعث للفساد.

وانما قلنا: بان «فيها» اعم بقريته قوله: (ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح) وتذكير الضمير في «منه وفيه» باعتبار (الشيء) وتأنيته في «فيها» باعتبار الصناعة الى قوله عليه السلام يحرم جميع التقلب فيه فان ضميمته الجملتين «انما حرم» و «يحرم» تعطى: ان كل شيء ليس فيه صلاح يحرم جميع انواع التقلب فيه فاذا ضمنا هذه الكبرى الكلية المستفادة من النص الى صغرى خارجية: وهي ان الصور يجئ منها الفساد محضاً، انتجت المقدمتان، ان الصور يحرم جميع انواع التقلب فيها، ومن اقسام التقلب الاقتناء.

(فان ظاهره) اي ظاهر قوله عليه السلام: انما حرم الله (ان كل ما

يحرم صنعته- و منها التصاوير- يجئ منها الفساد محضاً فيحرم جميع التقلب فيه، بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة.

وبالنبوى: لا تدع صورة الا محوتها ولا كلبا الا قتلته، بناء على إرادة

يحرم صنعته- و منها التصاوير- يجئ منها الفساد محضاً) و «يجئ» خبر «ان كلما».

وبضميمة هذا الظاهر الى قوله عليه السلام يحرم جميع التقلب يتم المطلوب في باب التصاوير (فيحرم جميع التقلب فيه) اى فيما يحرم صنعته التى منها التصاوير.

و انما قلنا: يحرم (بمقتضى ما ذكر في الرواية) «ما ذكر» هو قوله عليه السلام «فيحرم...» (بعد هذه الفقرة) اى فقرة «انما حرم الله...».

و الحاصل ان الرواية تقول هنا «ما يأتى منه الفساد» و «ما يأتى منه الصلاح».

و الاول يحرم جميع انواع التقلب فيه، فالرواية حصر حقيقى، و لا قسم ثالث، بحيث يأتى منه الفساد و لا يحرم جميع انواع التقلب فيه.

(وبالنبوى) عطف على «بما تقدم» و هو دليل ثالث على حرمة اقتناء الصور (لا تدع صورة الا محوتها، و لا كلبا الا قتلته) فان: لا تدع، ظاهر في حرمة الابقاء، فيحرم اقتناء الصور.

لا يقال: لا تدع، محمول على الكراهة بقريئة و لا كلبا فان قتل الكلب ليس واجبا، فلا دلالة في النبوى على حرمة الاقتناء، بل على كراهة اقتناء الصور.

لانه يقال: لا تدع ظاهر في الحرمة (بناء على إرادة

الكلب الهراش المؤذى الذي يحرم اقتنائه.

و ما عن قرب الاسناد بسنده عن على بن جعفر عليه السلام، عن اخيه عليه السلام، قال: سألته عن التماثيل، هل يصلح ان يلعب بها؟

قال: لا.

وبما ورد في انكار ان المعمول لسليمان على نبينا وآله و عليه السلام هي تماثيل الرجال و النساء

الكلب الهراش) الذي لا عمل له، كحفظ البستان و الغنم و نحوهما (المؤذى الذي يحرم اقتنائه).

فكما ان حفظ مثل هذا الكلب حرام، كذلك حفظ الصورة حرام.

وانما يحرم ابقاء كلب الهراش المؤذى، لوجوب قطع مادة الفساد، و كلب الهراش منها.

(و) ب (ما عن قرب الاسناد) عطف على «بما تقدم» و هو دليل رابع لحرمة اقتناء الصور (بسنده عن على بن جعفر عليه السلام، عن اخيه عليه السلام، قال: سألته عن التماثيل، هل يصلح ان يلعب بها؟ قال) عليه السلام (لا).

وجه الاستدلال: انه لو جاز الاقتناء جاز اللعب، اذ اللعب بما هو لعب ليس بحرام، فاذا لم يجز اللعب دل على انه لا يجوز الاقتناء.

(و بما ورد في انكار ان المعمول لسليمان على نبينا وآله و عليه السلام هي تماثيل الرجال و النساء) عطف على «بما تقدم» و هو دليل خامس لحرمة اقتناء الصور، فقد ورد في الآية الكريمة: يَعْْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ

ص: 66

فان الانكار انما يرجع الى مشيئة سليمان للمعمول، كما هو ظاهر الآية، دون اصل العمل

مَحَارِبَ وَتَمَائِيلَ.

و حيث توهم ان المراد تماثيل الانسان و انه كيف يجوز ذلك؟ و الحال ان صنع التمثال حرام، نفاه الامام عليه السلام و بين ان المراد بالآية: تماثيل الشجر و نحوه، لا تماثيل الرجال و النساء.

و وجه الاستدلال بانكار الامام عليه السلام ما ذكره المصنف بقوله:

(فان الانكار انما يرجع الى مشيئة سليمان للمعمول، كما هو ظاهر الآية).

بيان ذلك، ان الانسان قد يقول: انى اكره عمل الصورة، وقد يقول:

انى اكره الصورة.

فاذا قال، الاول لم يدل على كراهته لبقاء الصورة.

و اما اذا قال الثاني دل على كراهته لبقاء الصورة.

اذا عرفت هذا نقول: هذا الاستدلال الخامس يقول: ان انكار الامام عليه السلام راجع الى مشيئة سليمان للصورة.

فمعنى كلام الامام ان سليمان ما كان يحب الصور فيدل على حرمة الاقتناء، و الا فلما ذا كان يكره سليمان الصور؟ (دون اصل العمل) عطف على «للمعمول».

و عليه: فليس انكار الامام راجعا الى مشيئة سليمان لعمل الصور، حتى لا يرتبط كلام الامام عليه السلام بالاقتناء.

و انما قال المصنف: كما هو ظاهر الآية لان قوله: يعملون تعلق ب «ما».

فدل على كون مشيئة وجود التمثال من المنكرات التي لا يليق بمنصب النبوة.

وبمفهوم صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام: لا بأس بان يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رءوسها، و ترك ما سوى ذلك.

ورواية المثنى عن ابي عبد الله عليه السلام: ان عليا عليه

فالمعنى: يعملون مشيئة سليمان: المشيئة التي هي تماثيل، و الامام انكر هذا، اى لا يكون مشيئة سليمان الصور.

و اذا انكر الامام عليه السلام (فدل على كون مشيئة وجود التمثال من المنكرات التي لا يليق بمنصب النبوة).

و حيث ان الأنبياء اسوة، و ان الشريعة السابقة- اذا لم يعلم نسخها- جارية الى يومنا هذا، كان اللازم بقاء هذا الحكم، و هو كون اقتناء الصور منكرا و محرما.

(و بمفهوم صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام: لا- بأس بان يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رءوسها، و ترك ما سوى ذلك) من اجسادها.

و هذا عطف على «بما تقدم» و هو دليل سادس لحرمة اقتناء الصور، فان مفهوم الرواية البأس في بقاء التماثيل، اذا لم تغير، فيدل على حرمة الاقتناء لان معنى الباس الحرمة.

(و) ب (رواية المثنى عن ابي عبد الله عليه السلام: ان عليا عليه

السلام يكره الصور في البيوت بضميمة ما ورد في رواية اخرى مروية في باب الربا ان عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال.

ورواية الحلبي المحكية عن مكارم الاخلاق، عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: اهدى إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فامرته به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر هذا.

وفي الجميع نظر.

اما الاول: فلان الممنوع هو ايجاد

السلام) كان (يكره الصور في البيوت) فيدل على عدم جواز الاقتناء، وهذا عطف على «بما تقدم» وهو دليل سابع لحرمة الاقتناء، بضميمة ما ورد في رواية اخرى مروية في باب الربا ان عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال).

فمعنى ان عليا عليه السلام كان يكره الصور، ان بقاء الصور ليس بحلال.

(و) ب (رواية الحلبي المحكية عن مكارم الاخلاق، عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: اهدى إليّ طنفسة) هي نوع من الفرش (من الشام فيها تماثيل طائر، فامرته به) الضمير في «به» عائد الى «الشيء المهدى» اي الطنفسة (فغير رأسه) اي رأس الطائر (فجعل كهيئة الشجر).

وجه الاستدلال بهذه الرواية: انه لو لم يكن الاقتناء حراما، لم يكن وجه لتغيير رأس الطائر المنقوش على الطنفسة (هذا) تمام الاستدلال على حرمة اقتناء الصور.

(و) لكن (في الجميع) جميع الاستدلالات التسعة (نظر).

(اما الاول) الذي قال: مضافا الى ان الظاهر .. (فلان الممنوع هو ايجاد

الصورة، وليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه.

نعم قد يفهم الملازمة من سياق الدليل او من خارج كما ان حرمة ايجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه المستلزم

الصورة) اى صنعها، لانه الظاهر من النهى عن عمل الصور (وليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه).

و لا تلازم بين الامرين فقد ينهى الأب ولده عن صبغ الغرفة مثلا ويكون النهى بداعى ان لا يشغل وقته ويتأخر عن الدراسة، مع ان بقاء الصبغ ليس مبغوضا.

ولذا اذا خالفه و صبغ، لا يريد ازالة الصبغ، بل احيانا يكون بقاء الصبغ محبوبا عنده، فلعل داعى نهى الشارع عن عمل الصور، ان لا يتخذ الناس مهنة، وهو شيء لا ينفع الدين ولا الدنيا، اما اذا صنعه انسان و خالف لم يكن بقائها منهيًا عنه.

(نعم قد يفهم الملازمة) بين مبغوضية الصنع، وبين مبغوضية البقاء (من سياق الدليل) بان كانت هناك قرينة داخلية.

مثلا: يقول: لا تصنع التمثال لان بقاءه يشبه الكفار الذين يكون في بيتهم الصنم (او من خارج) بان كانت هناك قرينة خارجية.

مثلا يقول: لا تأت بعدوى الى دارى، حيث ان الواضح انه يكره ان يكون عدوه في داره.

وقد مثل المصنف بالقرينة المفهومة للتلازم بقوله: (كما ان حرمة ايجاد النجاسة في المسجد يستلزم) حيث فهم العرف (مبغوضية وجودها فيه) اى في المسجد، فلا يجاد حرام و الابقاء حرام (المستلزم) اى

لوجوب رفعها.

و اما الروايات فالصحيحة الاولى غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء لان عمل الصور مما هو مركز في الاذهان، حتى ان السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، اذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله.

يستلزم كون البقاء حراما (لوجوب رفعها) لانا علمنا من الخارج ان الشارع يريد طهارة بيته، قال سبحانه: وَطَهَّرَ بَيْتِي، الآية.

(و اما الروايات فالصحيحة الاولى) لابن مسلم (غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء) بل ظاهرها كون السؤال عن العمل، فقول الامام عليه السلام في جواب السؤال: لا بأس، اى لا بأس بالعمل، اذ لم يكن حيوانا.

و عليه فمفهومها البأس عن العمل اذا كان حيوانا، وليس مفهومها البأس عن الاقتناء اذا كان حيوانا.

و انما كانت الصحيحة ظاهرة في السؤال عن العمل (لان عمل الصور مما هو مركز في الاذهان) ففهم حكمه مطلوب لكل انسان (حتى ان السؤال عن حكم اقتنائها) اقتناء الصور، انما يكون (بعد معرفة حرمة عملها).

فالسؤال أولا عن العمل، ثم عن الاقتناء.

فالصحيحة ظاهرة في ان السؤال عن العمل.

و انما كان السؤال عن العمل أو لا (اذ لا يحتمل) عرفا (حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله).

ولذا كان الاسلوب الطبيعي ان يسأل الانسان أولا: هل عمل الصورة حرام، أم لا؟

ص: 71

و اما الحصر في رواية تحف العقول فهو بقرينة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات الى ما يترتب عليه الحلال و الحرام و ما لا يترتب عليه الا الحرام، اضافى بالنسبة الى هذين القسمين

فاذا قيل له: يحل، فلا سؤال لانه يعلم بديهة جواز اقتنائها.

اما اذا قيل: يحرم جاء دور السؤال الثاني: هل اقتنائها حرام أم لا؟

(و اما الحصر في رواية تحف العقول) حيث دلّت على ان جميع الثقلب انما يحرم، اذا كان يأتي من الشيء الفساد محضاً.

و حيث ان الصور يأتي منها الفساد محضاً، فلا بد ان يحرم جميع الثقلب فيها التي منها الاقتناء (فهو) اى الحصر لا نسلم كونه حقيقياً حتى يستلزم حرمة الاقتناء، على التقريب المتقدم، بل نقول: بان الرواية تقول: ان ما ذكرها من القسمين، اذا كان قسم الحرام، يحرم جميع انواع الثقلب، و لا دلالة في الرواية على انه ليس هناك قسم ثالث بحيث يحرم في الجملة، و لا يحرم جميع انواع الثقلب فيه.

اذ: (بقرينة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات الى ما يترتب عليه الحلال و الحرام، و ما لا يترتب عليه الا الحرام، اضافى) «اضافى» خبر «الحصر» (بالنسبة الى هذين القسمين) فانه حيث ذكر في الرواية قسمين فقط، فاذا حصرت الرواية بعد ذلك الحكم في ما يحرم كل ثقلب فيه، و في ما لا يحرم ان ثقلب فيه لم يدل الحصر على انه لا قسم ثالث يكون حكمه حرمة الثقلب في الجملة، و حلية الثقلب في الجملة.

فالحصر الاضافى لا يقول: ان كل محرم عمله يحرم كل ثقلب فيه بل

يعنى لم يحرم من القسمين الا ما ينحصر فائدته في الحرام، ولا يترتب عليه الا الفساد.

نعم يمكن ان يقال: ان الحصر وارد في مساق التعليل، واعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

يقول: و (يعنى) انه (لم يحرم من القسمين الا ما ينحصر فائدته في الحرام، ولا يترتب عليه الا الفساد).

فلا- مانع ان يكون هناك قسم ثالث يحرم عمله ولكن لا يحرم كل تقلب فيه، ومن القسم الثالث: الصورة، حيث يحرم عملها، ولا يحرم اقتنائها.

(نعم يمكن ان يقال: ان الحصر) فى الرواية حقيقى بملاحظة انه (وارد فى مساق التعليل) اى العلة لحرمة عمل، و لحرمة عمل (و اعطاء الضابطة) عطف على «مساق التعليل».

و انما اعطى الضابطة (للفرق بين الصنائع) فإرادة الحصر لبيان العلة (لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور) من القسمين.

و لا يمكن ان يخرج من الضابطة قسم، حتى يكون هناك قسم ثالث.

و انما يكون ما لبيان الضابطة حصرا حقيقيا، لانه لو كان الحصر اضافيا لا تكون ضابطة.

و الحاصل: ففهمنا من العلة فى الرواية، الضابطة.

شيرازى، سيد محمد حسينى، إيصال الطالب إلى المكاسب، 16 جلد، منشورات اعلمى، تهران - ايران، اول، ه ق

إيصال الطالب إلى المكاسب؛ ج 2، ص: 73

و يفهم من الضابطة: كون الحصر حقيقيا.

و انما يفهم من العلة، الضابطة لان ظاهر العلة: انها فى مقام بيان سبب الحرام والحلال، و اذا كان قسم خارج لم يكن بيان كل اسباب

ص: 73

و اما النبوى، فسياقه ظاهر في الكراهة كما يدل عليه عموم الامر بقتل الكلاب.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض من الروايات ولا قبرا إلا سويته.

و اما رواية على بن جعفر عليه السلام، فلا تدل الا على كراهة اللعب بالصورة، ولا نمنعها بل ولا حرمة، اذا كان اللعب على وجه اللهو.

الحرام والحلال.

(و اما النبوى، فسياقه ظاهر في الكراهة) فيدل على كراهة ابقاء الصور، لا حرمة ابقائها (كما يدل عليه) اى على هذا السياق (عموم الامر بقتل الكلاب) اذ لم يقل يقتل الكلاب المؤذية، حتى يدل على الوجوب، بل قال: يقتل الكلاب، اى الهراش، فيشمل المؤذى وغير المؤذى.

و من المعلوم: ان قتل كل كلب هراش ليس بواجب.

(وقوله صلى الله عليه وآله وسلم) عطف على «عموم» (فى بعض من الروايات) لان الروايات الواردة في امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلى عليه السلام حين وجهه الى اليمن متعددة (ولا قبرا الا سويته) مع وضوح ان تسوية القبور مستحبة لا واجبة.

فكما ان ترك التسوية مكروه، كذلك ترك الصور مكروه.

(و اما رواية على بن جعفر عليه السلام، فلا تدل الا على كراهة اللعب بالصورة، ولا نمنعها) اى لا نمنع كراهة اللعب بالصورة.

و من المعلوم: ان كراهة اللعب لا تلازم حرمة الاقتناء (بل ولا) نمنع (الحرمة) اى حرمة اللعب بالصورة (اذا كان اللعب على وجه اللهو)

و اما ما في تفسير الآية، فظاهره رجوع الانكار الى مشيئة سليمان على نبينا و آله و عليه السلام لعملهم بمعنى اذنه فيه او الى تقريره لهم في العمل.

و اما الصحيحة فالبأس فيها محمول على الكراهة لاجل الصلاة، او مطلقا مع دلالة على جواز الاقتناء

المحرم، اى غاية دلالة رواية على بن جعفر انه يحرم اللعب بالصورة، و حرمة اللعب لا تلازم حرمة الاقتناء.

(و اما ما في تفسير الآية) آية: يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلَ (ف) لا نسلم ان الرواية نفت مشيئة سليمان عليه السلام وجود التمثال، اذ (ظاهرة) اى ظاهر ما في تفسير الآية (رجوع الانكار الى مشيئة سليمان على نبينا و آله و عليه السلام لعملهم) فلم يرد سليمان عليه السلام عمل التمثال، لا انه لم يرد ذات التمثال (بمعنى) ان الامام عليه السلام انكر (اذنه) اى اذن سليمان عليه السلام (فيه) فى العمل (او) رجوع الانكار (الى تقريره) اى تقرير سليمان عليه السلام (لهم) للعملة (فى العمل).

فالرواية تقول: ان سليمان عليه السلام لم يأذن، و لم يقرر عملهم، لا ان الرواية تقول: ان سليمان عليه السلام لم يرد ذات التمثال.

(و اما الصحيحة) لزراعة (فالبأس فيها محمول على الكراهة) لا الحرمة (لاجل الصلاة) كما هو المشهور في باب الصلاة في ثوب فيه صور (او مطلقا) و انه يكره لبس الثوب الذي فيه الصور، فلا علاقة للصحيحة بالمقام (مع دلالة) اى دلالة البأس، اذا كان للكراهة (على جواز الاقتناء) للصور

وعدم وجوب المحو.

و اما ما ورد من ان عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال فمحمول على المباح المتساوى طرفاه، لانه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً.

و اما رواية الحلبي، فلا دلالة لها على الوجوب اصلاً و لو سلم الظهور في الجميع فهي معارضة بما هو اظهر

(وعدم وجوب المحو) اذ لو كان الاقتناء حراماً لزم النهي لا ان يقول بالكراهة

(و اما ما ورد من ان عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال) بضميمة انه عليه السلام كان يكره الصور في البيوت، مما يدل على ان الصور حرام (ف) هو (محمول على المباح المتساوى طرفاه) اي انه لم يكن يكره المباح.

و يدل على هذا الحمل ما ذكره بقوله: (لانه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً) فلا دليل على انه عليه السلام كان اذا كره شيئاً كان حراماً، بل كان يكره الحرام، كما كان يكره المكروه، فاذا ورد انه كان يكره الصور كان المنصرف منه الكراهة لا الحرمة.

(و اما رواية الحلبي) حيث قال عليه السلام: فامرت به فغير رأسه (فلا دلالة على الوجوب اصلاً) حتى يدل على حرمة ترك التغيير، فيدل على حرمة الاقتناء.

فان امر الامام عليه السلام اعم من الاستحباب و الوجوب، هذا وجه عدم دلالة روايات القائل بحرمة اقتناء الصور، على مطلوبه (و لو سلم الظهور في الجميع) اي جميع تلك الروايات (فهي معارضة بما هو اظهر) دلالة مما يوجب صرف ظاهر تلك الروايات الى الكراهة، لقاعدة الجمع

ص: 76

مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ربما قمت اصلي، و بين يدي الوسادة فيها تماثيل طير، فجعلت عليها ثوبا.

ورواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير، او سبع، أ يصلّي فيه؟ قال (ع) لا بأس.

وعنه عن اخيه عن البيت فيه صورة سمكة او طير، يعث به اهل البيت هل يصلّي فيه قال: لا حتى يقطع رأسه، و يفسد.

ورواية ابي بصير، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

بين الظاهر و الاظهر (و اكثر) عددا.

(مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام) قال: (ربما قمت اصلي، و بين يدي) اي امامي (الوسادة) المنخدة (فيها تماثيل طير، فجعلت عليها ثوبا) مما يدل على وجود التماثيل في بيت الامام عليه السلام.

(ورواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام) موسى الكاظم (ع) سأله (عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير، او سبع، أ يصلّي فيه) هل يجوز ذلك؟ (قال «ع» لا بأس) مما يدل على عدم حرمة الاقتناء.

(وعنه) اي عن علي بن جعفر «ع» (عن اخيه) الكاظم «ع» سأله (عن البيت فيه صورة سمكة او طير) او شبههما (يعث به اهل البيت، هل يصلّي فيه قال) «ع» (لا حتى يقطع رأسه، و يفسد) فانه لو كان بقائه في البيت حراما، لكان اللازم ان ينهي عنه الامام فعدم نهيه دليل على عدم حرمة الاقتناء، (ورواية ابي بصير، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

الوسادة و البساط يكون فيه التماثيل، قال: لا بأس به يكون في البيت، قلت: ما التماثيل؟ قال: كل شيء يوطأ فلا بأس و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله، كما لا يخفى.

الوسادة و البساط) الفرش (يكون فيه التماثيل) هل يجوز ذلك؟ (قال) عليه السلام (لا بأس به يكون في البيت، قلت: ما) هي (التماثيل؟ قال كل شيء يوطأ) عليه بالاقدام (فلا بأس) فانه دليل على عدم حرمة الاقتناء.

وقوله عليه السلام «يوطأ» يراد به في مقابل الاحترام للعبادة، كما يتخذها عباد الاصنام لذلك.

ولذا، فلا خصوصية للوطء، كما هو المفهوم عرفاً من الرواية.

(و) ان قلت: ظاهر الرواية: ان السؤال و الجواب انما هما بالنسبة الى ما يجوز عمله من تماثيل الشجر و نحوها، فلا دلالة في الرواية لمحل البحث من تماثيل ذوى الارواح.

قلت: (سياق السؤال) حيث ان غير ذوى الارواح كان واضحاً عند الرواة عدم حرمة (مع عموم الجواب) حيث لم يفصل الامام عليه السلام بين تماثيل ذى الروح، و تماثيل غير ذى الروح (يأبى عن تقييد الحكم) بالجواز (بما يجوز عمله) من التماثيل (كما لا يخفى) على الخير بكلام امثال ابى بصير، و بكلام الائمة عليهم السلام.

فان الفقهاء من اصحابهم عليهم السلام لا يسألون عما حليته واضحة، كما انهم عليهم السلام لا يطلقون الكلام، اذا كان هناك تقييد في الحكم.

ورواية اخرى لابي بصير، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: انا نسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها قال: لا بأس منها بما يبسط و يفرش، و يوطأ و انما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير.

و عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام سألته عن رجل كان في بيته تماثيل، او في ستر و لم يعلم بها، و هو يصلى في ذلك البيت، ثم علم ما عليه قال (ع): ليس عليه فيما لم يعلم شيء، فاذا علم،

(ورواية اخرى لابي بصير، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: انا نسط) اي نفرش (عندنا الوسائد) جمع و سادة، لانهم كانوا يجلسون على الوسادة (فيها التماثيل و نفرشها) اي نجعلها فراشا (قال: لا بأس منها بما يبسط و يفرش، و يوطئ و انما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير) فيدل على جواز الاقتناء، و انما يكره جعله في مكان التعظيم مثل المنصوب على الحيطان، و المنصوب على المرتفع من السرير - كالحائط-.

اما الموضوع على مكان المقعد من السرير فهو مثل المفروش على الارض، كما لا يخفى.

(و عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر) عليه السلام (عن اخيه عليه السلام) قال: (سألته) عليه السلام (عن رجل كان في بيته تماثيل، او) كان التماثيل (في ستر) - بالفارسي - : پرده - (و لم يعلم بها، و هو يصلى في ذلك البيت، ثم علم، ما عليه) اي علم بالحال التي كان على تلك الحالة من وجود التماثيل في بيته، او في ستره (قال (ع): ليس عليه فيما لم يعلم شيء، فاذا علم،

فليزغ الستر و ليكسر رءوس التماثيل.

فان ظاهره ان الامر بالكسر، لاجل كون البيت مما يصلى فيه.

ولذلك لم يأمره بتغيير ما على الستر، و اكتفى بنزعه.

و منه يظهر ان ثبوت البأس في صحيحة زرارة السابقة- مع عدم تغيير الرءوس - انما هو لاجل الصلاة.

فليزغ الستر و ليكسر رءوس التماثيل).

فان الرواية تدل على عدم البأس بوجود التماثيل في البيت او الستر

فان قلت: فلما ذا قال الامام عليه السلام فليكسر رءوس التماثيل؟

قلت: قاله عليه السلام لاجل الصلاة.

(فان ظاهره ان الامر بالكسر، لاجل كون البيت مما يصلى فيه) و انما استظهرنا ذلك للانصراف.

(ولذلك) الذي كان الكسر لاجل الصلاة- لا لاجل حرمة الاقتناء- (لم يأمر (ع) بتغيير ما على الستر) من الصور (و اكتفى بنزعه) حيث لا ينافى الصلاة، اذا لم تكن الصور ظاهرة.

و الا فلو كان الامر بكسر التماثيل لاجل حرمة اقتنائها، كان اللازم ان يأمر عليه السلام بمحو التماثيل من الستر أيضا- كما لا يخفى-.

(و منه) اي مما ذكرناه في هذه الرواية (يظهر ان ثبوت البأس في) مفهوم (صحيحة زرارة السابقة- مع عدم تغيير الرءوس - انما) البأس (هو) لاجل الصلاة) لا لاجل حرمة الاقتناء- كما زعمه المستدل-.

و كيف كان فالمستفاد من جميع ما ورد من الاخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه تماثيل الا اذا غيرت او كانت بعين واحدة او القى عليها ثوب جواز اتخاذها.

و عمومها يشمل المجسمة وغيرها.

و يؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور و التماثيل في البيت و اقتناء الكلب و الاناء المجتمع فيه البول، في الاخبار الكثيرة.

(و كيف كان) الامر، سواء كانت للروايات السابقة دلالة، و انما تسقط بدلالة هذه الروايات، او انه لا دلالة للروايات السابقة (فالمستفاد من جميع ما ورد من الاخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه تماثيل الا اذا غيرت) فلا تكره الصلاة (او كانت بعين واحدة) بان كانت ناقصة، فلا تكره الصلاة (او القى عليها ثوب) حتى لا تكون ظاهرة.

و انما تكره الصلاة اذا كانت التماثيل ظاهرة.

فقوله: (جواز اتخاذها) خبر «المستفاد».

(و عمومها) اي عموم تلك الروايات (يشمل المجسمة وغيرها) بان كانت ذات جسم او صورة فقط، اذ لو كان الاقتناء حراما لزم التنبيه على حرمتها لا الاكتفاء بذكر ما يدل على الكراهة، خصوصا ما دل على كفاية القاء ثوب عليها.

(و يؤيد الكراهة) كراهة الاقتناء دون حرمة (الجمع بين اقتناء الصور و التماثيل في البيت، و) بين (اقتناء الكلب و الاناء المجتمع فيه البول، في الاخبار الكثيرة).

مثل ما روى عنهم عليهم السلام مستفيضا عن جبرئيل على نبينا وآله وعليه السلام انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان، ولا بيتا يبال فيه، ولا بيتا فيه كلب وفي بعض الاخبار اضافة الجنب إليها والله العالم باحكامه.

مع ان اقتناء الكلب و مجمع البول مكروه لا حرام، فارداف التماثيل لهما يدل على كراهة اقتناء الصورة أيضا.

(مثل ما روى عنهم عليهم السلام مستفيضا) اي في اخبار كثيرة (عن جبرئيل على نبينا وآله وعليه السلام) انه قال: (انا) معاشر الملائكة (لا ندخل بيتا فيه صورة انسان، ولا بيتا يبال فيه، ولا بيتا فيه كلب) و الظاهر ان المراد بالبيت الغرفة لا كل الدار (وفي بعض الاخبار اضافة الجنب إليها) اي الى الثلاثة مع ان وجود الجنب في البيت ليس بحرام.

وانما قال المصنف (ره) «يؤيد» لان السياق شاهد، وليس بدليل.

اذ من الممكن جمع المحرم والمكروه في كلام واحد (والله العالم باحكامه) و ان كان حسب الظواهر الواردة عن اهل العصمة عليهم السلام: ان الاقتناء مكروه وليس بحرام.

بل ربما قيل: ان عمل الصور مجسمة وغير مجسمة- أيضا- ليس بحرام اذا لم يكن بقصد العبادة، وانما المحرم عملها بقصد العبادة بقرينة الانصراف الى ذلك، ولو بمعونة كون المتعارف في ذلك الزمان عبادة المشركين لها.

ونفى الامام عليه السلام قصة تماثيل سليمان عليه السلام، لان اهل الكتاب نسبوا إليه عليه السلام انه صنع الاصنام للعبادة.

ويؤيده ما تقدم من ذكره عليه السلام عدم البأس فيما يوطؤ من التماثيل لئلا يكون موضع الاحترام والله العالم.

ذكره في القواعد في المكاسب و لعله استطراد، او المراد اتخاذه كسبا، بان ينصب نفسه كيالا او وزانا، فيطفف للبائع.

المسألة (الخامسة) مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما:

(التطفيف) اى النقص في الكيل و الوزن و هو (حرام) بلا اشكال و لا خلاف و يدل عليه الادلة الاربعة:

اما الكتاب فقوله سبحانه: «وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ» و قوله: «وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ» و قوله: «لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ» * بل و قوله:

«لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» *.

و اما السنة فروايات كثيرة متواترة، كقول الصادق - عليه السلام - فى جملة من الاوصاف المحرمة: «ورأيت الرجل معيشته من بخس المكيال و الميزان».

و اما الاجماع فهو مستفيض الدعوى و النقل فى كلامهم.

و اما العقل فلاستقلاله بقبح اكل مال الغير بالباطل و حيث ان القبح فى سلسلة العلل، يشمل «كلما حكم به العقل حكم به الشرع».

(ذكره فى القواعد فى المكاسب) المحرمة (و لعله استطراد) اذ ليس التطفيف من انواع الكسب، (او المراد اتخاذه) اى التطفيف (كسبا، بان ينصب) الشخص (نفسه كيالا او وزانا، فيطفف للبائع) او لنفسه بان يبيع ناقصا و يأخذ الزائد لنفسه.

و كيف كان فلا اشكال في حرمة، و يدل عليه الادلة الاربعة.

«ثم» ان البنخس في العدوّ و الذرع يلحق به حكما، و ان خرج عن موضوعه.

و لو وازن الربوي بجنسه فطف في احدهما، فان جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلي فيدفع الموزون على انه بذلك الوزن اشتغلت ذمته بما نقص

(و كيف كان) مراد العلامة (فلا اشكال في حرمة، و يدل عليه الادلة الاربعة) كما عرفت الاشارة إليها.

(ثم ان البنخس) و التنقيص (فى العدوّ) بأن يبيع عشرة بيوض ثم يعطى تسعة مثلا (و الذرع) كأن يبيع عشرين ذراعا و يسلم تسعة عشر (يلحق به حكما) اى بالتطيف، فذلك حرام قطعا للعقل و النقل (و ان خرج عن موضوعه) لان الغالب من استعمال التطيف انما هو في المكيل و الموزون، و لذا فسر التطيف في المصباح بالتقليل الشامل لكل اقسام التقليل و عليه فالخروج موضوعا محل مناقشة.

(و لو وازن الربوي) اى الامور التى يجرى فيها الربا (بجنسه) لان ربا المعاملة لا- يكون الا- بالجنس (فطف في احدهما، فان جرت المعاوضة على الوزن) او الكيل (المعلوم الكلى) بان باع مئتا من حنطة، بمنّ من حنطة، و كلاهما كان كليا (فيدفع) بعد ذلك (الموزون) الناقص كثلاثة ارباع المنّ - مثلا- بناء (على انه) اى هذا المدفوع (بذلك الوزن) الذي جرت عليه المعاوضة (اشتغلت ذمته بما نقص) و صح البيع، لان النقص

ص: 85

وان جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري، انه بذلك الوزن فسدت المعاوضة في الجميع، للزوم الربا.

ولو جرت عليه، على انه بذلك الوزن بجعل ذلك عنوانا لل عوض، فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه، لم يبعد الصحة.

ويمكن ابتناؤه

كان في مقام الوفاء (وان جرت) المعاوضة (على الموزون المعين) الكامل (باعتقاد المشتري) و (انه بذلك الوزن) الناقص واقعا (فسدت المعاوضة في الجميع، للزوم الربا) لان المقابلة انما وقعت بين الجنسين و احدهما ناقص، و هذا هو موضوع الربا، الموجب للفساد وضعا، و الحرمة تكليفا، الا انه حيث يجهل الربا في المقام لا تكون حرمة تكليفية.

(ولو جرت) المعاوضة (عليه، على انه بذلك الوزن) المساوي للجنس في الطرف الآخر (بجعل ذلك) الوزن (عنوانا لل عوض) بان يكون الملحوظ في المعاوضة هو الجنس المقيّد بالوزن الكذائي، و ذلك بخلاف الصورة الثانية حيث ان الملحوظ نفس الجنس فقط (فحصل) في الصورة الثالثة (الاختلاف بين العنوان و المشار إليه، لم يبعد الصحة) لان مصب العقد «المقيّد بما هو مقيّد» و هو مساو للثمن، اما المشار إليه فليس هو مصب العقد، حتى يكون التفاوت بينه و بين الثمن موجبا للربا.

لكن يمكن ان يقال: ان المناط هو «المشار إليه» و هو مخالف للثمن وزنا و لذا اضرب المصنف - رحمه الله - عن القول بالصحة بقوله:

(ويمكن ابتناؤه) اي البطلان و الصحة في مسألة تخلف الذات و

ص: 86

على ان: لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض، أم لا، فعلى الاول يصح دون الثاني.

الوصف (على ان لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض) كأنه جزء حكمي، فاذا باع نصف من حنطة بشرط كونه متا بمقابل من الحنطة، كان «المن الثمن» نصفه في مقابل «ذات المثلث» و نصفه في مقابل «شرط كونه متا» (أم لا) بان لا يكون الشرط بمنزلة الجزء (فعلى الاول يصح) لعدم لزوم الربا، اذ وقعت المعاوضة بين «نصف من» و «نصف من» و بين «الشرط» و «نصف من آخر».

(دون الثاني) اذ: لو قلنا ان الشرط ليس بمنزلة الجزء كان «المن» واقعا في مقابل «نصف من» فيلزم الربا، وهو موجب للبطلان.

ص: 87

إشارة

وهو- كما في جامع المقاصد-: الاخبار عن احكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية.

و توضيح المطلب يتوقف على الكلام في مقامات:

«الأول»- الظاهر انه لا يحرم الاخبار عن الاوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب، كالخسوف

المسألة (السادسة) مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما:

(التنجيم) وهو (حرام) في الجملة بلا اشكال و لا خلاف

(وهو- كما في جامع المقاصد-: الاخبار عن احكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية) مثلا يقول: «ان الهواء يبرد لانه مقتضى حركة الكوكب الفلاني» (و الاتصالات الكوكبية) اى اتصال بعض الكواكب ببعض و المراد بالاتصال: الاقتراب، او دخول كوكب في برج كدخول الشمس في برج الحمل، و الحاصل من «الحركة» و «الاتصال» انه قد يحكم حكما مستندا الى الكواكب بمجردة، و قد يحكم حكما مستندا الى الكواكب باعتبار معيته مع كوكب آخر.

(و توضيح المطلب) ليعرف المحلل من المحرم (يتوقف على الكلام في مقامات):

(«الأول» الظاهر) من الاخبار و كلمات العلماء، مضافا الى الاصل (انه لا يحرم الاخبار عن الاوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب كالخسوف

الناشئ عن حيلولة الارض بين النيرين و الكسوف الناشئ عن حيلولة القمر او غيره بل يجوز الاخبار بذلك اما جزما اذا استند الى ما يعتقد به برهانا، او ظنا اذا استند الى الامارات.

وقد اعترف بذلك جملة ممن انكر التنجيم:-

«منهم» السيد المرتضى، و الشيخ ابو الفتح الكراجكى - فيما حكى عنهما-

الناشئ عن حيلولة الارض بين النيرين): الشمس و القمر، و لذا لا يستفيد القمر من نور الشمس فينخسف، (و الكسوف الناشئ عن حيلولة القمر) في الكسوف المرئى (او غيره) من سائر الكواكب في الكسوف غير المرئى، الا-بالارصاد، بين الشمس و الارض، فاذا حال القمر حجب قسما من نور الشمس فلا- يصل الى الارض، فلا يرى قسم من الشمس، او تمامها و ذلك هو الكسوف المرئى، فهذا القسم من التنجيم جائز و ليس بمحرم (بل يجوز الاخبار بذلك) الوضع الفلكى (اما جزما اذا استند) الاخبار (الى ما يعتقد به) المنخبر (برهانا) و دليلا (او ظنا، اذا استند الى الامارات) و العلامات التى لا تورث العلم.

وقوله: «بل» ترقى عن قوله: «لا يحرم الاخبار» اذ الاخبار شامل للاحتمالى، فالأخبار العلمى و الظنى ارقى منه درجة.

(وقد اعترف بذلك) الذي ذكرنا من جواز الاخبار بمثل هذه الامور (جملة ممن انكر التنجيم) و قالوا ببطلانه.

«منهم» السيد المرتضى، و الشيخ ابو الفتح الكراجكى - فيما حكى عنهما-

فى رد الاستدلال على اصابتهم فى الاحكام باصابتهم فى الاوضاع ما حاصله-: ان الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب، و له اصول صحيحة، و قواعد سديدة و ليس كذلك ما يدعونه عن تأثير الكواكب فى الخير و الشر، و

فى رد الاستدلال على اصابتهم فى الاحكام باصابتهم فى الاوضاع)

فان بعض الناس قالوا: ان المنجم كما يصيب فى اخباره بالاوضاع الفلكية من قبل الكسوف و الخسوف، كذلك يصيب فى اخباره بالاحكام الفلكية، مثل ان الجيش اذا تحرك يوم كذا يظفر، او الانسان اذا ولد فى ساعة كذا يطول عمره، و ما اشبه ذلك، لكن السيد و الشيخ لم يقبلا هذا القياس و ردها فقالا (ما حاصله-: ان الكسوفات) الكلية و الجزئية و الشمسية و القمرية و الكوكبية (واقتران الكواكب) باقتراب بعضها من بعض (و انفصالها) بابتعاد بعض الكواكب عن بعض (من باب الحساب و سير الكواكب) فان الانسان اذا حسب ان القمر يسير فى كل يوم كذا سيرا و ان بينه و بين عقدة الذنب مثلا مسافة كذا يوم، و ان الشمس فى يوم كذا فى العقدة، علم بحيلولة القمر بين الشمس و بين الارض، فيحدث الكسوف، و هذا كما انك تخبر ان الانسان الفلانى يصل فى الساعة الفلانية الى المكان الكذائى اذا عرفت مقدار سير هذا الانسان كل ساعة، و عرفت المسافة بين هذا الشخص و بين ذلك المكان (وله) اى لهذا الحساب (اصول صحيحة، و قواعد سديدة) مبتنية على الرؤية و الحدس المورث للعلم، (و ليس كذلك) داخلا فى الأصول و القواعد (ما يدعونه عن تأثير الكواكب، فى الخير و الشر و

النفع والضرر، و لو لم يكن الفرق بين الامرين الا الاصابة الدائمة المتصلة في الكسوفات و ما يجرى مجراها فلا يكاد تبين فيها خطأ، و ان الخطاء الدائم المعهود انما هو في الاحكام حتى ان الصواب فيها عزيز، و ما يتفق فيها من الاصابة قد يتفق من المخمن اكثر منه.

النفع والضرر) كان يكون زحل نحسا فاذا ولد عند اقترانه بالكوكب الكذائي مولود- مثلا- كان صاحب شر و ظلم، و ان تكون الزهرة مباركة، وهكذا (و لو لم يكن الفرق بين الامرين) بين الكسوف و الاتصال و الانفصال و بين الاحكام الكوكبية (الا الاصابة الدائمة المتصلة) لبعض افرادها ببعض (في الكسوفات و ما يجرى مجراها) من تغير الهواء في ابراج خاصة، و ما اشبه ذلك (فلا يكاد تبين فيها) اى في الكسوفات و ما يجرى مجراها (خطاء) تقريبا (و ان الخطاء الدائم المعهود) الذي نعهده في كلام المنجمين (انما هو في الاحكام) الباقية اى ما يقولونه من الخير و الشر المربوط بالنجوم (حتى ان الصواب فيها) اى في الاحكام الباقية (عزيز) نادر (و ما يتفق فيها) اى في الاحكام الباقية (من الاصابة) و صحة القول (قد يتفق من المخمن) الذي يقول تخميننا و ببعض الشواهد الاحتمالية، كما يقول بعض النساء: ان الليلة الفلانية اذا جاء فيها الضيف يورث النكبة او الفرحة و اذا اصبن مرة كان اتفاقا، لا من باب الاستناد الى تلك الليلة (اكثر منه) اى من احكام المنجمين في الخير و الشر «لكفى» فى كونه فارقا، و قولنا «لكفى» خبر لقوله: «لو لم يكن الفرق» و قد حذف الخبر في الكلام، للعلم به. قال ابن مالك: «و حذف ما يعلم جائز كما» «تقول زيد بعد من عندكما».

فحمل احد الامرين على الآخر بهت و قلة دين انتهى المحكى من كلام السيد.

وقد اشار الى جواز ذلك في جامع المقاصد مؤيدا ذلك بما ورد من كراهة السفر و التزويج في برج العقرب

(فحمل احد الامرين) من الحسابات الفلكية الاحكام الفلكية (على الآخر) بان تقول: كما انهم يصيبون في الحساب كذلك يصيبون في الاحكام (بهت و قلة دين) لان الشارع منع من الاحكام، و لم يمنع من الحساب لان الذي يقول بذلك لا حياء له حتى يخجل فلا يقيس الباطل بالحق (انتهى المحكى من كلام السيد).

(وقد اشار الى جواز ذلك) اى الاخبار عن الاوضاع الفلكية (في جامع المقاصد مؤيدا ذلك) الجواز- بعد الاصل- (بما ورد من كراهة السفر و التزويج في) وقت كون القمر في (برج العقرب) فان هذا مؤيد لجواز اخبارهم اذ لو لا- كون اخبارهم بان القمر في برج كذا صحيحا، لم يعرف هذا الموضوع، حتى تتمكن من تجنب التزويج و السفر في ذلك البرج، فقد ورد عنهم عليهم السلام «من سافر او تزوج و القمر في برج العقرب لم ير الحسنى ابدا» و وجه كونه تأييدا لا دليلا: احتمال ان كون القمر في برج العقرب لا يبني على قول المنجم، و انما هو واضح للعيان لان الانسان يرى القمر في السماء محاذيا للبرج الذي فيه صورة العقرب.

«ثم» ان كون المعيار في الكراهة صورة العقرب، او برجها، محل اشكال.

لكن ما ذكره السيد من الاصابة الدائمة في الاخبار عن الاوضاع محل نظر، لان خطأهم في الحساب في غاية الكثرة، ولذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم فضلا عن فساقهم.

لان حسابهم مبتنية على امور نظرية مبتنية على نظريات اخر.

(لكن ما ذكره السيد) المرتضى (من الاصابة الدائمة) للمنجم (في الاخبار عن الاوضاع) الفلكية (محل نظر، لان خطأهم في الحساب في غاية الكثرة) ويدل على خطأهم اختلاف التقاويم في هذه الامور، ولو كانت الاصابة دائمة لم يكن هناك اختلاف اصلا (وكذلك) اى مع الخطاء الكثير منهم (لا يجوز الاعتماد على عدولهم فضلا عن فساقهم) اذ العدل انما يعتمد عليه اذا لم يظهر خطأه المستمر، فانه خارج عن ادلة الاخذ بقول العادل

و حيث لا يصح الاعتماد عليهم لم يكن قولهم حجة فيما كان الموضوع الفلكى الكذائى مورد حكم من الاحكام الشرعية، فاللازم جريان الأصول العملية فيها أو الاحتياط، اذا كان هناك مجال للاحتياط، مثل ان يؤخذ ماء النيسان في وقت يكون قطعاً من النيسان، و الافلوقال المنجم: دخل الوقت، استصحب عدم الدخول، كاستصحاب عدم الفجر للشاك فيه (لان حسابهم مبتنية على امور نظرية) كالافلاك التى اثبتوها لكل كوكب مثلاً قالوا «المائل الحامل ثم الجوزهر» «وهكذا التدوير افلاك القمر» (مبتنية) تلك الامور النظرية (على نظريات اخر) فان وجود تلك الافلاك مبتنية على نظرية ان الحركات الكوكبية لا تكون إلا طبق مدارات، لما ذكره من استحالة حركة الكوكب حركة غير طبيعية، و كلتا النظريتين محل نظر، اذ- أو لا-

الا فيما هو كالبديهي مثل اخبارهم يكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب و انتقال الشمس عن برج الى برج في هذا اليوم

من الممكن كون الافلاك اكثر و اقلا و لا افلاك اطلاقا و ثانيا- من الممكن ان تكون حركات الكواكب تحت نظام ارادى لا نظام طبيعي.

و يظهر ما ذكرنا بهذا المثال، كان يرى انسان راكب في قطار- يظنه واقفا، و هو يتحرك كل ساعة فرسخا- ان سيارة تقترب منه في كل ساعة فرسخين، فيقول «هذه السيارة تسير في كل ساعة فرسخين، و بيننا و بينها أربعة فراسخ، فهي تصل إلينا بعد ساعتين، بينما ان قوله «تسير في كل ساعة فرسخين» خطأ لان السير موزع بين القطار ثلاث ساعات، و بين السيارة ساعة و قوله «أربعة فراسخ» خطأ، لان المسافة اكثر.

و الحاصل ان المنجم يرى النتائج، لكن هذه النتائج متوقفة على تلك المقدمات التي رتبها او على مقدمات اخرى، فذلك غير معلوم- أولا- و كون النتائج دائمية غير معلوم- ثانيا- كما نرى الآن ان المنجمين ينسبون «الفصول الاربعة» بحركة الارض، و القدماء كانوا ينسبونها الى حركة الشمس.

(الا فيما هو كالبديهي مثل اخبارهم يكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب) لأنهم يرون القمر محاذيا لصورة الكواكب التي تسمى ب «العقرب» (و انتقال الشمس عن برج الى برج في هذا اليوم) لان الفصول الاربعة هي التي تعين مواضع الشمس من البروج، و الفصول امر باد للحس: و قوله «كالبديهي» و لم يقل «بديهي» لان رؤية المحاذاة لا تدل على

وان كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع الى تفاوت سير.

ويمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم اذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين او نحوه.

انه واقعا محاذ، فان الاجسام البعيدة لا ترى كالواقع، ولذا نرى الشمس الكبيرة صغيرة جدا، والفصول انما تحدد المكان للشمس تقريبا لا تحقيا (وان كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع الى تفاوت سير) في ان الساعة الكاذبة وقت الخسوف، او ساعة قبلها او بعدها- كما هو المشاهد في اختلاف التقاويم-.

(ويمكن الاعتماد في مثل ذلك) الامر الذي هو كالبيدهي (على شهادة عدلين منهم اذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين) جعلاه عند البرج الكذائي (أو نحوه) كما لو جعل أول سنة زرعه أو اغنامه أول برج كذا وقلنا بصحة السنة الشمسية للخمس في مثل هذه الامور- كما ليس ببعيد-

«ثم» ان قول المصنف- رحمه الله- «شهادة عدلين» مبني على الاحتياج الى «العدد، والعدالة» في اهل الخبرة، ولا يبعد عدم الاحتياج فان قول اهل الخبرة حجة، وان كان واحدا غير عادل، ولذا يعتمد على الطبيب المسيحي، والمكاري غير المسلم، ومن اشبه.

ويدل على ذلك- بالإضافة الى عدم شمول الأدلة المشترطة للعدد والعدالة، لاهل الخبرة- اعتماد النبي صلى الله عليه وآله في «قصة غزوة بدر» حيث سأل احد الكفار عن مقدار جيش المشركين، وغيره وتفصيل المسألة في محلها.

«الثاني» يجوز الاخبار بحدوث الاحكام عند الاتصالات و الحركات المذكورة،

بان يحكم بوجود كذا في المستقبل عند الوضع المعين من القرب و البعد و المقابلة و الاقتران بين الكوكبين، اذا كان على وجه الظن المستند الى تجربة محصلة أو منقولة في وقوع تلك الحادثة بإرادة الله تعالى عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط بينهما اصلا.

(«الثاني»)- من الامور التي توقف الكلام في التنجيم عليها (يجوز الاخبار بحدوث الاحكام) الفلكية كموت كبير، أو فيضان الماء، أو ما اشبه (عند الاتصالات) الكوكبية (و الحركات المذكورة) سابقا اي حركات الكواكب (بان يحكم بوجود كذا) من الاخبارات (في المستقبل عند الوضع المعين من القرب) بين كوكبين (و البعد) بينهما (و المقابلة) بان يكون نصف الفلك فاصلا بينهما (و الاقتران بين الكوكبين) بان يكون احدهما محاذيا للآخر (اذا كان) الاخبار (على وجه الظن) اي اخبارا ظنيا بان يقول «اظن ان كذا سيقع» (المستند) ذلك الظن (الى تجربة محصلة) لنفس هذا المنجم (أو منقولة) عن المنجمين السابقين (في وقوع تلك الحادثة) «في» متعلق ب «اخبار» (إرادة الله تعالى عند الوضع الخاص) كالبعد و القرب و الاقتران (من دون اعتقاد ربط بينهما) اي بين ذلك الوضع الخاص و بين ذلك الحادث (اصلا) بل بمجرد المصادفة الغالبة و الدائمة كما ان من يقول: ان وصول عقرب الساعة الى علامة الاثنى عشر على الصفحة يدل على دق اثنى عشرة مرة، فانه لا يعتقد ان الدق معلول للوصول المذكور، بل يعتقد التقارن بينهما للفن الذي اعمل في الساعة

بل الظاهر حينئذ جواز الاخبار على وجه القطع اذا استند الى تجربة قطعية، اذ لا حرج على من حكم قطعاً بالمطر في هذه الليلة نظراً الى ما جربه من نزول كلبه عن السطح الى داخل البيت- مثلاً- كما حكى انه اتفق ذلك لمروج هذا العلم بل محييه نصير الملة و الدين، حيث نزل في بعض اسفاره على طحان له طاحونة خارج البلد فلما دخل منزله صعد السطح، لحرارة الهواء فقال له صاحب المنزل: انزل ونم في البيت تحفظاً من المطر فنظر المحقق الى الاوضاع الفلكية فلم ير شيئاً فيما هو مظنة للتأثير في المطر، فقال صاحب المنزل: ان لي كلباً

و هكذا كل امرين متلازمين لعلة ثالثة فالنجم يعتقد ان وصول الشمس لبرج الحوت مثلاً علامة كثرة الامطار المعلولة لارادة الله تعالى.

(بل الظاهر حينئذ) اي حين وجود العلامة و عدم الاعتماد بالربط (جواز الاخبار على وجه القطع) و الجزم، لا الظن (اذا استند الى تجربة قطعية اذ لا حرج على من حكم) حكماً (قطعاً، بالمطر في هذه الليلة نظراً الى ما جربه من نزول كلبه عن السطح الى داخل البيت، مثلاً كما حكى انه اتفق ذلك لمروج هذا العلم) اي النجوم (بل محييه نصير الملة و الدين) الطوسي - رحمه الله - (حيث نزل في بعض اسفاره على طحان له طاحونة خارج البلد فلما دخل منزله صعد السطح) للنوم (لحرارة الهواء فقال له صاحب المنزل) الطحان: (انزل ونم في البيت تحفظاً من المطر) لئلا- يصيبك (فنظر المحقق الى الاوضاع الفلكية فلم ير شيئاً فيما هو مظنة للتأثير في المطر) اي علامة نزوله (فقال صاحب المنزل ان لي كلباً

ينزل في كل ليلة يحس المطر فيها الى البيت، فلم يقبل منه المحقق ذلك و بات فوق السطح فجاءه المطر في الليل و تعجب المحقق.

«ثم» ان ما سيجي ء في عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا او ينصرف الى غيره، لما عرفت من معنى التنجيم.

«الثالث» الاخبار عن الحوادث و الحكم بها مستندا الى تأثير الاتصالات

ينزل في كل ليلة يحس المطر فيها الى) داخل (البيت فلم يقبل منه المحقق ذلك) الاخبار عن المستقبل (و بات فوق السطح فجاءه المطر في الليل و تعجب المحقق) من حس الكلب فان كاشفية شي ء عن امر مستقبل كثير و قد جعل الله تعالى ذلك الكاشف لذلك المكشوف، ككشف انفلاق الصبح عن طلوع الشمس، منتهى الامر ان بعض اقسام الانكشاف يعرفه غالب الناس و بعض اقسام الانكشاف لا يعرفه الا المنجم.

(ثم ان ما) ذكرناه من جواز هذا القسم من التنجيم انما هو للاصل و ما (سيجي ء في عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا) القسم (او) ينصرف الى غيره لما عرفت من معنى التنجيم) الذي ذكره المحقق الثاني في اول المبحث، حيث يراد بالتنجيم في الاخبار الناهية الاخبار بتأثير الوضع الفلكي في الحادث الكذائي اما بالاستقلال عن الله تعالى او بالضميمة إليه، كما ان الكفار يعتقدون ذلك الى هذا اليوم.

(«الثالث») من الامور التي يتوقف الكلام في التنجيم عليها (الاخبار عن الحوادث و الحكم بها مستندا الى تأثير الاتصالات) بين الكواكب

المذكورة فيها بالاستقلال او بالمدخلية، و هو المصطلح عليه بالتنجيم فظاهر الفتاوى و النصوص حرمة مؤكدة:

فقد ارسل المحقق في المعتبر عن النبي - صلى الله عليه و آله-:

من صدق منجما او كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد- صلى الله عليه و آله-

و هو يدل على حرمة حكم المنجم بابلغ وجه.

(المذكورة) بعدا او قريبا او تقارنا او ما اشبه (فيها) اى في الحادثات (بالاستقلال او بالمدخلية) بان يرى استقلال الكواكب في التأثير او مدخليتها في التأثير بان تكون الكواكب جزء علة (و) هذا المعنى (هو المصطلح عليه) في كلام الفقهاء (بالتنجيم فظاهر الفتاوى و النصوص حرمة مؤكدة).

(فقد ارسل المحقق في المعتبر) اى نقل خبرا مرسلا بدون ذكر السند (عن النبي - صلى الله عليه و آله- انه من صدق منجما او كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد- صلى الله عليه و آله-) فالمنجم هو الذي يخبر عن المستقبل عن الاوضاع الفلكية و الكاهن هو الذي يخبر عن المستقبل عن قواعد ثابتة عنده.

و المراد الكفر عملا ان لم يدخل التصديق في عنوان ينطبق عليه تكذيب شيء من اصول الدين و الا كان المراد بالكفر الكفر عقيدة مما يوجب الخروج عن زمرة المسلمين.

(و هو) اى هذا الخبر (يدل على حرمة حكم المنجم بابلغ وجه) كما لا يخفى.

وفي رواية نصر بن قابوس عن الصادق عليه السلام «ان المنجم ملعون و الكاهن ملعون و الساحر ملعون».

وفي نهج البلاغة أنه عليه السلام لما اراد المسير الى بعض اسفاره فقال له بعض اصحابه: ان سرت في هذا الوقت خشيت ان لا تظفر بمرادك- من طريق علم النجوم- فقال عليه السلام له: «أ تزعم انك تهدي الى الساعة التي من سار فيها انصرف عنه السوء، و تخوف الساعة التي من سار فيها حاق به الضر، فمن صدقك بهذا القول فقد كذب القرآن

(وفي رواية نصر بن قابوس عن الصادق- عليه السلام- ان المنجم ملعون و الكاهن ملعون و الساحر ملعون) و اللعن ظاهر في التحريم و ان استعمل في الروايات في الكراهة أيضا.

(وفي نهج البلاغة انه) اى الامام امير المؤمنين (عليه السلام) لما اراد المسير الى بعض اسفاره فقال له بعض اصحابه: ان سرت في هذا الوقت خشيت ان لا تظفر بمرادك- من طريق علم النجوم-) اى ان ما اقول هو من الاكتشاف عن علوم النجوم (فقال) الامام (عليه السلام) له: أ تزعم انك تهدي الى الساعة التي من سار فيها انصرف عنه السوء و تخوف الساعة التي من سار فيها حاق) و احاط (به الضر فمن صدقك بهذا القول فقد كذب القرآن) الدال على ان الامور كلها بيد الله فان المنجمين كانوا يرون الارتباط بين الوضع الفلكى و بين الحوادث قطعيا، و من المعلوم ان إرادة الله فوق كل شيء فمن لم ير لارادته سبحانه قيمة في

و استغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب و دفع المكروب الى ان قال:- ايها الناس اياكم و تعلم النجوم الا ما يهتدى به في بر أو بحر فانها تدعو الى الكهانة فالكاهن كالساحر و الساحر كالكافر و الكافر في النار» الى آخره.

مقابل الاوضاع الفلكية كان مكذبا بالقرآن (و استغنى عن الاستعانة بالله) اذ لو كان بين الوضع الفلكى و بين الحوادث ملازمة تامة فاين تكون الاستعانة بالله في جلب محبوب و دفع مكروه (في نيل المحبوب و دفع المكروب) و من المعلوم ان الاستغناء عن الاستعانة بالله خلاف الدين و الاسلام (- الى ان قال-) الامام عليه السلام: (ايها الناس اياكم و تعلم النجوم الا ما يهتدى به في بر او بحر) فى الطرق الى البلاد، و وقت الرياح، و الحر و البرد، و ما اشبهه. فان ذلك كله هداية للناس كما قال سبحانه «وَالنَّجْمُ هُمْ يَهْتَدُونَ» فان اهل السفن مثلا يعرفون بالنجوم الرياح التى توجب الـمواج فيرسون في البحر، و هكذا السائرون في البر، الى غير ذلك، و الامام عليه السلام في مقام التحذير عن الاخبارات الخاصة، كالظفر و الموت و الحياة و الولد و ما اشبهه، التى يربطها المنجم بالحوادث الفلكية (فانها) اى النجوم (تدعو الى الكهانة) فان من يخبر عن الاوضاع الفلكية يترقى و يتدرج الى ان يخبر عن الدلائل و الخصوصيات التى يراها في سائر الاشياء فان الكهانة ادق من التنجيم فيصل التنجيم إليها (فالكاهن كالساحر و الساحر كالكافر) فان هؤلاء الاربعة مشتركون في الانحراف عن طريق الله سبحانه (و الكافر في النار الخ)

وقريب منه ما وقع بينه وبين منجم آخر نهاه عن المسير أيضا، فقال عليه السلام له: «أ تدري ما في بطن هذه الدابة اذكر أم انثى؟ قال:

ان حسبت علمت. قال عليه السلام: فمن صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن، قال الله: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ» الآية.

وان كان الكافر اشد من الساحر، و الساحر اشد من الكافر و الكاهن اشد من المنجم.

(وقريب منه) اى من هذا الحديث المتقدم عن نهج البلاغة (ما وقع بينه عليه السلام وبين منجم آخر نهاه عن المسير أيضا، فقال عليه السلام له: أ تدري ما في بطن هذه الدابة اذكر أم انثى؟ قال) المنجم (ان حسبت علمت: قال عليه السلام فمن صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن) حيث (قال الله) سبحانه (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) اى وقت يوم القيامة (و ينزل الغيث) اى المطر (و يعلم ما في الارحام) الى آخر (الآية).

«ثم» لا يخفى: ان ظاهر الآية الحصر، يعنى ان العلم بقيام الساعة و العلم بما في الارحام خاص بالله، و انزال الغيث لا يقدر عليه الا الله سبحانه فمن ادعى علم ذلك او القدرة على الامطار فقد كذب بالقرآن الذي يخص هذه الامور به سبحانه.

لا يقال: فقد كان الائمة عليهم السلام يعلمون ذلك و يقدرون على الامطار باذن الله تعالى.

لانه يقال: المراد العلم بدون تعليم الله، و القدرة المستقلة لا

ما كان محمد- صلى الله عليه وآله- يدعى ما ادّعت أترعم أنك تهدي

العلم المأخوذ من علمه، و القدرة المستمدة منه.

ان قلت: فكيف يخبرون في الحال الحاضر بالجنين بسبب العلامات الطبية و الأشعة و كيف ينزلون المطر بالقنبلة؟

قلت: فرق بين العلم بجميع خصوصيات الجنين من الذكورة و الانوثة و اللون و العمر و السمن و الهزال و الصفات الباطنية و مزايا الجسم و غيرها، و بين العلم بخصوصية ما- كالذكورة و الانوثة- فان الاول خاص به سبحانه و لا يكشف لا بالعلامات و لا بالاشعة و لا بغيرهما بخلاف الثاني و الآية المباركة في صدد الامر الاول، و قول الامام عليه السلام من باب المثال فان المنجم الذي يدعى العلم بالذكورة و الانوثة بالحساب يدعى العلم بكل المزايا، كما نراهم في الحال الحاضر يدعون كل ذلك و اما نزول المطر بسبب القنبلة الموجب لتكثيف الندى الموجود في الجو و نزوله فانه غير نزول المطر الذي كان الآية المباركة بصدد.

و الحاصل: ان نزول المطر بالاسباب الكونية خاص بالله سبحانه و كذلك بالنسبة الى «ما تَدْرِي نَفْسٌ ما ذَا تَكْسِبُ غَدًا، وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» فان المراد منهما الدراية التامة اما الدراية الناقصة و الجزئية فكثيرا ما يحصل لبعض الناس، و هذه أيضا قرينة على المراد بعلم ما في الارحام و نزول الغيث.

ثم قال الامام عليه السلام لذلك المنجم (ما كان محمد صلى الله عليه وآله يدعى ما ادعت أترعم أنك تهدي) و ترشد الناس

الى الساعة التى من سار فيها صرف عنه السوء و الساعة التى من سار فيها حاق به الضر! من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في هذا الوجه، و احوج الى الرغبة أليك في دفع المكروه عنه.

و في رواية عبد الملك بن أعين المروية عن الفقيه قلت لابي عبد الله عليه السلام انى قد ابتليت بالنظر في النجوم فاريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم اذهب فيها، و اذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة! فقال عليه السلام لى: أ تقضي؟ قلت:

(الى الساعة التى من سار فيها صرف عنه السوء و الساعة التى من سار فيها حاق به الضر؟ من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في هذا الوجه) لائك انت ترشده الى خيره و ضره، فلا يحتاج الى ان يستعين بالله في دفع مكروه او جلب محبوب (و) كان ذلك المصدق بك (احوج الى الرغبة أليك) من الرغبة الى الله (فى دفع المكروه عنه) الى آخر كلامه عليه السلام.

(و في رواية عبد الملك بن اعين المروية عن الفقيه قلت لابي عبد الله عليه السلام: انى قد ابتليت) بالنجوم (فاريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع) الاصل في «الطالع» الكوكب الطالع ثم استعمل في الامور الفلكية التى يزعمون انها دخيلة او علامة للامور المستقبلية (و رأيت الطالع الشر جلست و لم اذهب فيها) اى في تلك الحاجة (و اذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة) فما تقول في هذا العمل (فقال عليه السلام لى أ تقضي؟) و تحكم بان الامور الفلكية دخيلة في مستقبل الانسان (قلت):

نعم. قال عليه السلام احرق كتبك.

وفي رواية الفضيل بن عمرو المرورية عن معاني الاخبار في قوله تعالى «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ»

«ثم» ان مقتضى الاستفصال في رواية عبد الملك المتقدمة بين القضاء

نعم. قال عليه السلام احرق كتبك) لانها سبب ضلالك، وهذا بخلاف ما لو كان يحتمل ولا يقضى فانه لم يكن بذلك بأس.

(وفي رواية الفضيل بن عمرو المرورية عن معاني الاخبار في قوله تعالى «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ» قال: واما الكلمات فمنها ما ذكرناه ومنها المعرفة بقدم بارئه) وخالقه (و توحيده و تنزيهه عن الشبيه حتى نظر) ابراهيم عليه السلام (الى الكواكب و القمر و الشمس و استدل باقول) و غروب (كل منها على حدوثة و) استدل (بحدوثة على محدثه) اذ كل حادث لا بد له من محدث (جل شأنه ثم اعلم ان الحكم بالنجوم خطأ) فكانه سبحانه اراد ان يبين لابراهيم ما يدل عليه النجوم و ما لا يدل عليه هو الصانع و ما لا يدل عليه هو الحكم و الحوادث.

«ثم» ان مقتضى الاستفصال في رواية عبد الملك المتقدمة بين القضاء

بالنجوم بعد النظر و عدمه: انه لا بأس بالنظر اذا لم يقض به بل اريد به مجرد التفاؤل ان فهم الخير، و التحذر بالصدقة ان فهم الشر، كما يدل عليه ما عن المحاسن عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمرو بن اذينة عن سفيان بن عمر قال: كنت انظر في النجوم و اعرفها و اعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك الى ابي الحسن عليه السلام فقال عليه السلام اذا وقع في نفسك من ذلك شيء فتصدق على أول مسكين ثم امض، فان الله تعالى يدفع عنك.

بالنجوم بعد النظر) إليها (و عدمه) أي عدم القضاء، كما استفيد هذا الاستفصال من قوله عليه السلام «أ تقضي» (انه لا بأس بالنظر اذا لم يقض بل اريد به مجرد التفاؤل) و الاستبشار (ان فهم الخير و التحذر بالصدقة) و الدعاء و نحوهما (ان فهم الشر، كما يدل عليه) أي على جواز ذلك (ما عن المحاسن عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمرو بن اذينة عن سفيان بن عمر قال: كنت انظر في النجوم و اعرفها و اعرف الطالع) المربوط بالحوادث المستقبلية- على زعمهم- (فيدخلني من ذلك) العرفان (شيء) اذ كنت اكف عن المضى فيما اريد اذا رأيت الشر (فشكوت ذلك الى ابي الحسن عليه السلام) و ان الشر الذي اراه في النجوم يمنعني عن المضى في اعمالى فما ذا اصنع (فقال عليه السلام: اذا وقع في نفسك من ذلك شيء فتصدق على أول مسكين) تراه في طريقك (ثم امض) لحاجتك (فان الله تعالى يدفع عنك) الشر بالصدقة- لو كان شر في الواقع-.

ولو حكم بالنجوم على جهة ان مقتضى الاتصال الفلاني و الحركة الفلانية الحادثة الواقعية، و ان كان الله يمحو ما يشاء و يثبت لم يدخل أيضا في الاخبار الناهية.

لأنها ظاهرة في الحكم على سبيل البت، كما يظهر من قوله عليه السلام «فمن صدقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانة بالله» في دفع

(ولو حكم بالنجوم على جهة ان مقتضى الاتصال الفلاني) بين كوكب و كوكب (و الحركة الفلانية الحادثة الواقعية) اي ان مقتضى الاتصال الحادثة الكذائية ف «الحادثة» خبر «مقتضى» (و ان كان الله يمحو ما يشاء و يثبت) بمعنى ان الله سبحانه جعل هذا النجم في حركته و اتصاله سببا لحادثة خاصة و ان الامر بعد أيضا بيد الله تعالى فان شاء ابطل سببية هذه العلة لذلك المعلول (لم يدخل أيضا) هذا القسم من الاخبار (في الاخبار الناهية) عن التنجيم بل يكون مثله مثل من يقول: ان الله سبحانه جعل النار سببا للاحراق فاذا وقع شيء في النار احترق و الامر بيد الله بعد فان شاء ابطل تأثير النار كما في قصة ابراهيم عليه السلام و هارون المكي و من اشبهه.

و انما قلنا بان مثل هذا الاخبار لا يدخل في الاخبار الناهية (لأنها) اي الاخبار الناهية (ظاهرة في) النهي عن (الحكم على سبيل البت) و القطع (كما يظهر من قوله عليه السلام فمن صدقك بهذا) الذي تقول من انك تقدر على معرفة الذكر من الانثى في الرحم (فقد استغنى عن الاستعانة بالله) اي (في دفع

المكروه بالصدقة و الدعاء و غيرهما من الاسباب.

نظير تأثير نحوسة الايام الواردة في الروايات، ورد نحوستها بالصدقة، الا ان جوازها مبني على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويات للحوادث السفلية، و سيجي انكار المشهور لذلك و ان كان يظهر ذلك من المحدث الكاشاني.

المكروه بالصدقة و الدعاء و غيرهما من الاسباب) الرافعة للمكروهات كالتوسل بالأئمة الطاهرين عليهم السلام فان ظاهر كلام الامام عليه السلام ان الاخبار القطعي محذور، لا الاخبار المقيد بمشية الله تعالى اذ الاخبار المقيد بالمشية لا يكون استغناء عن الله تعالى و على هذا فحال تأثير الكوكب:

(نظير تأثير نحوسة الايام الواردة) تلك النحوسة (في الروايات) المروية عن اهل البيت عليهم السلام (ورد نحوستها بالصدقة) و الدعاء و القرآن و ما اشبهه (الا- ان جوازها) اى جواز مثل هذه الاعتقادات بان للاجرام العلوية تأثيرا ما في الكرة الارضية (مبني على جواز اعتقاد الاقتضاء) و العلية (في العلويات للحوادث السفلية و سيجي انكار المشهور لذلك) و انه لا ربط بين العلويات و الامور الواقعة في الارض (و ان كان يظهر ذلك من المحدث الكاشاني) و انه ربط للحوادث في العالم بالحركات العلوية بل الربط في الجملة مسلم عند علماء الفلك كحوادث المدّ و الجزر و الحر و البرد و نضج الثمار و ما اشبه كما يستفاد ذلك أيضا من بعض الاخبار مما لا يخفى ذلك على من راجع البحار في كتاب السماء و العالم.

ولو اخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانية من دون اقتضاء لها اصلا كان اسلم.

قال في الدروس: وان اخبر بان الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم وان كره انتهى.

«الرابع» - اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات و الربط يتصور على وجوه:

«الأول» الاستقلال في التأثير

بحيث

(ولو اخبر) المنجم (بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة) الفلانية في الارض (عند الحركة الفلانية) للكوكب في السماء (من دون اقتضاء لها) اى لتلك الحركة بهذه الحادثة (اصلا) فهو كالاخبار بمجيء زيد عند الظهر مما ليس الظهر سببا في المجيء و انما جوعه هو الذي يحركه، و انما الجوع و الظهر متقارنان فقط (كان) اخباره (اسلم) عن الاشكال، و من احتمال شمول الاخبار الناهية له.

(قال في الدروس: وان اخبر بان الله تعالى يفعل كذا) في الارض (عند كذا) اى الحركة الفلانية - مثلا - في السماء (لم يحرم وان كره) لما يظهر من بعض الاخبار من عدم الحوم حول النجوم اطلاقا (انتهى) كلام الدروس.

(«الرابع») من الامور التي يتوقف الكلام في التنجيم عليها (اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات) الارضية (و الربط يتصور على وجوه) أربعة:

(«الاول» الاستقلال) اى ما في الفلك من الاجرام (في التأثير بحيث

يتمتع التخلف عنها، امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية. و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا.

قال السيد المرتضى - رحمه الله - فيما حكى عنه: «و كيف يشته على مسلم بطلان احكام النجوم، وقد اجمع المسلمون قديما و حديثا على تكذيب المنجمين، و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان احكامهم. و معلوم من دين الرسول صلى الله عليه و آله ضرورة تكذيب ما يدعيه المنجمون و الازراء عليهم و التعجيز لهم. و في الروايات عنه صلى الله عليه و آله ما لا يحصى كثرة و كذا عن علماء اهل بيته و خيار اصحابه. و ما اشتهر بهذه الشهرة في دين الاسلام كيف يفتى بخلافه

يتمتع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية) التامة (و ظاهر كثير من العبارات) التي ذكرها الفقهاء (كون هذا) الاعتقاد (كفرا).

(قال السيد المرتضى - رحمه الله - فيما حكى عنه: و كيف يشته على مسلم بطلان احكام النجوم، وقد اجمع المسلمون قديما و حديثا على تكذيب المنجمين و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان احكامهم و معلوم من دين الرسول صلى الله عليه و آله ضرورة) اي علما ضروريا (تكذيب) الرسول صلى الله عليه و آله ل (ما يدعيه المنجمون و الازراء) اي الالهانة (عليهم و التعجيز لهم) اي بيان عجزهم عن الاخبار بالامور المستقبلية (و في الروايات عنه صلى الله عليه و آله ما لا يحصى كثرة) في التكذيب و التعجيز (و كذا) ورد (عن علماء اهل بيته) الائمة الطاهرين عليهم السلام (و خيار اصحابه) المؤمنين (و ما اشتهر بهذه الشهرة) المحققة المتكثرة (في دين الاسلام كيف يفتى بخلافه

منتسب الى الملة و مصلل الى القبلة» انتهى.

وقال العلامة في المنتهى - بعد ما افلى بآحرلم الالناجم و تعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثرة أو ان لها مدخلا في الأأأير و النفع قال: «و بالجملة كل من اعتقد ربط الأركاا النفسانية و الطبعية بالأركاا الفلكية و الاأصلاا الكوكبية كافر» انتهى.

وقال الشهيد في قواعدہ «كل من اعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و مودة له فلا ريب أنه كافر».

منتسب الى الملة) الاسلامية (و مصلل الى القبلة) باعتبار انه مسلم فانه لا يجمع الاسلام و الأصدیق بالنجوم (انتهى) كلام السيد المرآضى.

(وقال العلامة في المنتهى - بعد ما افلى بآحرلم الالناجم مع اعتقاد أنها مؤثرة) كاملة في الكون (أو ان لها مدخلا في الأأأير و النفع) على وجه الجزئية للعة (قال: و بالجملة كل من اعتقد ربط الأركاا النفسانية) التي تصدر عن النفس كالأقدام و الاحجام و البخل و السخاء، و ما اشبه من صفاء الناس و الأناماا التي لها نفس و (الطبعية) كالمد و الجزر و الأبر و ما اشبه (بالأركاا الفلكية و الاأصلاا الكوكبية) بان تكون الافلاك و الكواكب علة تامة، أو جزء علة، و الجزء الاآر هو إرادة الله سبحانه، فهو (كافر) لانه اما انكار لله، أو جعل شريك له

(وقال الشهيد) الاول (في قواعدہ كل من اعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و مودة له فلا ريب انه كافر).

وقال في جامع المقاصد «واعلم ان التنجيم، مع اعتقاد ان للنجوم تأثيرا في الموجودات السفلية- ولوعلى جهة المدخلية- حرام وكذا تعلم النجوم على هذا النحو بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر و نعوذ بالله» انتهى.

وقال شيخنا البهائي: «ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالاجرام العلوية ان زعموا انها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو انها شريكة في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبتنى على هذا كفر. وعلى هذا حمل ما ورد في الحديث من التحذير عن علم النجوم و النهى عن اعتقاد صحته» انتهى.

(وقال) المحقق الثاني (في جامع المقاصد: واعلم ان التنجيم مع اعتقاد ان للنجوم تأثيرا في الموجودات السفلية- ولوعلى جهة المدخلية-) و الجزئية للعلة (حرام وكذا تعلم النجوم على هذا النحو بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر و نعوذ بالله) من الكفر (انتهى) كلام جامع المقاصد.

(وقال شيخنا البهائي: ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالاجرام العلوية ان زعموا انها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال) بدون مدخلية لله سبحانه (او انها شريكة) لله سبحانه في التأثير (فهذا) اى كل واحد من هذين الزعمين (لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبتنى على هذا كفر) لانه اما انكار لله، او جعل الشريك معه (وعلى هذا) المعنى من الاستقلال او الشراكة (حمل ما ورد في الحديث من التحذير من علم النجوم و النهى عن اعتقاد صحته انتهى) و

وقال في البحار: «لا نزاع بين الأمة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات و الشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق» انتهى.

وعنه في موضع آخر: ان «القول بانها علة فاعلية بالارادة والاختيار وان توقف تأثيرها على شرائط اخر كفر» انتهى

انما يحمل على هذا المعنى لان غير هذا المعنى لا دليل على بطلانه بل ورد في الحديث عن الامام امير المؤمنين عليه السلام: انما العلوم اربع: علم الفقه لحفظ الاديان و علم النجوم لحفظ الازمان و علم النحو لحفظ اللسان و علم الطب لحفظ الابدان.

(وقال في البحار: لا نزاع بين الأمة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات و الشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق، انتهى) والمراد الكفر المطلق الذي يصح اطلاق الكافر عليه بدون تقييد، مقابل الكفر العملي الذي يصح اطلاق الكفر مقيدا بان يقال انه كافر بالحج اي تارك له عالما عامدا وقد ورد في بعض المباحث السابقة ان الكفر على قسمين كفر في العقيدة و كفر في العمل.

(وعنه) اي البحار (في موضع آخر ان القول بانها) اي الكواكب (علة فاعلية بالارادة والاختيار) كعلية الانسان لصنع الدار (وان توقف تأثيرها على شرائط اخر) من العلة المادية والغائية والصورية (كفراه) و انما يكون كفرا لانه انكار لفاعلية الله سبحانه التي ثبتت بالضرورة من الدين و نطقت به الآيات و الروايات كالأيات التي تسند الافعال و الخلق و الرزق و الخير

بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده الى جميع علمائنا حيث قال- رحمه الله- «قد صرح علمائنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها او مدخليتها في التأثير و ذكروا ان بطلان ذلك من ضروريات الدين» انتهى.

بل يظهر من المحكى عن ابن ابى الحديد: ان الحكم كذلك عند علماء العامة أيضا حيث قال في شرح نهج البلاغة «ان المعلوم ضرورة من الدين ابطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهى و الزجر عن تصديق المنجمين و هذا معنى قول امير

و الشر إليه سبحانه.

(بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده الى جميع علمائنا) فهو- رحمه الله- مدع للاجماع.

و الضرورة في المسألة (حيث قال- رحمه الله- قد صرح علمائنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها او مدخليتها في التأثير و ذكروا ان بطلان ذلك) الاستقلال او الاشتراك (من ضروريات الدين، انتهى) فمن قال بعدم بطلان التنجيم- بهذا المعنى- كان منكرا للضرورة.

(بل يظهر من المحكى عن ابن ابى الحديد ان الحكم) فى التنجيم (كذلك) كما عند علمائنا (عند علماء العامة أيضا حيث قال في شرح نهج البلاغة: ان المعلوم ضرورة من الدين ابطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهى و الزجر عن تصديق المنجمين و هذا) الذي ذكرناه (معنى قول امير

المؤمنين عليه السلام: فمن صدقك بهذا فقد كذب بالقرآن واستغنى عن الاستعانة بالله، انتهى.

«ثم» لا فرق في اكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور الى انكار الصانع جل ذكره، كما هو مذهب المنجمين.

و بين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الاجرام العلوية على وجه تتحرك على وجه مخصوص سواء قيل بقدمها

المؤمنين عليه السلام: فمن صدقك بهذا فقد كذب بالقرآن واستغنى عن الاستعانة بالله انتهى) وقد كان المنجم يربط الحوادث بالكواكب والطبيب يربط الحوادث بالطبيعة، ولذا نسب الى الامام امير المؤمنين - عليه السلام - أنه قال:

«قال المنجم والطبيب كلاهما» «لن يحشر الاموات قلت إليكما».

«ان كان قولكما فلسنت بخاسر» «أو كان قولي فالخسار عليكم».

«ثم» لا فرق في اكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور في باب التنجيم «الى».

1- (انكار الصانع جل ذكره، كما هو مذهب بعض المنجمين) حيث يرون ان النجوم هي صانع العالم.

2- (و بين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الاجرام العلوية على وجه تتحرك على وجه مخصوص) من الاقامة والاستقامة و الرجوع و ما اشبه (سواء قيل يقدمها) اي قدم الكواكب قدما زمانيا، اذ لا يناسب القدم الذاتي لكونها مخلوقة - كما هو المفروض -

كما هو مذهب بعض آخر.

أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير إليها، كما هو المحكى عن ثالث منهم.

و بين ان لا يرجع الى شي ء من ذلك، بان يعتقد ان حركة الافلاك تابعة لارادة الله، فهي مظاهر لارادة الخالق تعالى، و مجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع- جل ذكره- كالألة.

أو بزيادة أنها مختارة باختيار هو عين اختياره تعالى

(كما هو مذهب بعض آخر).

3- (أم قيل بحدوثها و تفويض) الله (التدبير) للعالم (إليها، كما هو المحكى عن ثالث منهم).

4- (و بين ان لا يرجع الى شي ء من ذلك) الثلاث المتقدم (بان يعتقد ان حركة الافلاك تابعة لارادة الله، فهي مظاهر لارادة الخالق تعالى) بان إرادة الخالق تظهر من الافلاك فالاشياء السفلية انما تكون تابعة للارادة التي تظهر من الافلاك (و مجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع كالألة) فكما ان النجار يقطع الخشب لكن بواسطة المنشار كذلك الله سبحانه يخلق الانسان لكن بواسطة الكواكب.

5- (أو بزيادة) للكواكب على الآلة المجردة ب (أنها مختارة باختيار هو عين اختياره تعالى) كتنوير الزجاج بنور هو عين نور الشمس.

و ان شئت قلت: ان الاقسام ستة: لانها اما «مستقلة بدون وجود الله» أو «مستقلة مع الاعتراف بوجود الله» أو «شريكة لله» أو «آلة لله في الخلق و الصنع» أو «مختارة باختيار هو عين اختيار الله» أو «مختارة

عما يقول الظالمون.

لكن ظاهر ما تقدم في بعض الاخبار- من ان المنجم بمنزلة الكاهن الذي هو بمنزلة الساحر الذي هو بمنزلة الكافر- من عدا الفرق الثلاث الاول، اذ الظاهر عدم الاشكال في كون الفرق الثلاث من اكفر الكفار لا بمنزلتهم.

و منه يظهر

كاختيار الانسان الذي وهبه الله اياه» تعالى (عما يقول الظالمون).

(لكن ظاهر ما تقدم في بعض الاخبار- من ان المنجم بمنزلة الكاهن الذي هو بمنزلة الساحر الذي هو بمنزلة الكافر-).

اقول: حيث قال الامام عليه السلام- بعد قوله «فانها تدعو الى الكهانة»: «المنجم كالكاهن، و الكاهن كالساحر، الخ» و كان فقرة «المنجم كالكاهن» سقطت من عبارة المصنف- قبل صفحة- أو ان السقط من النسخ، و لذا لا يرد الاشكال على المصنف بانه لم يتقدم منه «كون المنجم كالكافر» (من عدا الفرق الثلاث الاول) التي اشرنا إليها برقم «1-2-3» (اذ الظاهر) من الادلة العقلية (عدم الاشكال في كون الفرق الثلاث من اكفر الكفار) اى اكثرهم كفرا، في مقابل سائر الكافرين كالوثنيين و النصرى و اليهود و المجوس (لا بمنزلتهم) فما ورد في الحديث من ان الكاهن- بالأخرة- بمنزلة الكافر، يراد به غير الاقسام الثلاثة الاول.

(و منه) اى مما ذكرنا من ان المراد من عدا الفرق الثلاث (يظهر

ص: 117

ان ما رتبته- عليه السلام-، على تصديق المنجم- من كونه تكذيبا للقرآن و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانة بالله، في جلب الخير و دفع الشر يراد منه ابطال قوله، بكونه مستلزما لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن و الاستغناء عن الله، كما هو طريقة كل مستدل من انتهاء بطلان التالي الى ما هو بديهى البطلان عقلا أو شرعا او حسا او عادة.

ان ما رتبته) امير المؤمنين (- عليه السلام-) فى الحديث السابق (على تصديق المنجم- من كونه تكذيبا للقرآن، و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانة بالله، في جلب الخير و دفع الشر- يراد منه) «يراد» خبر «ما رتبته» (ابطال قوله) اى اراد الامام ابطال قول المنجم (ب) سبب (كونه) اى كون قول المنجم (مستلزما لما هو في الواقع) و الحقيقة (مخالف للضرورة) و البديهية (من كذب القرآن و الاستغناء عن الله) «من» بيان «لما هو» و الاستدلال هكذا «تصديق المنجم يستلزم كذب القرآن لكن التالي باطل- بالضرورة- فتصديق المنجم باطل- (كما هو) اى ايقاع التلازم بين قضية و قضية اخرى، (طريقة كل مستدل) اذا اراد ابطال القضية الاولى أو اثبات القضية الاولى (من انتهاء) و اىصال (بطلان التالي) فى الشرطية- و لو قال «المقدم» كان احسن، لان المستدل دائما يريد ابطال المقدم أو اثباته (الى ما هو بديهى البطلان عقلا-) كاجتماع النقيضين (أو شرعا) كعدم الثواب للمثيب (او حسا) كعدم اللون للجسام الملونة (أو عادة) كتواطى اناس مختلفين متباعدين على الكذب، فيما لو قال: «يمنتع اجتماع الامر و النهى و إلا لزم اجتماع النقيضين» او «الحسن و القبح

و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر، وانما يلزم ممن التفت الى الملازمة و اعترف باللازم.

و الا فكل من افتى بما هو مخالف لقول الله- واقعا- اما لعدم تقطنه لقول الله أو لدلالته، يكون مكذبا للقرآن.

العقليان موجودان و إلا لزم عدم الثواب للمثيب» أو «ليس النور هو المولد للالوان لكن عدم اللون للاجسام الملونة مخالف للحس» او «التواتر ان لم يكن حجة لزم تواطئ أناس مختلفين على الكذب، لكنه مخالف للعادة».

(و لا يلزم من مجرد ذلك) التلازم بين شي ء و بين امر باطل بالضرورة (الكفر) لمن يلتزم بذلك المقدم (وانما يلزم) الكفر (ممن التفت الى الملازمة) بين المقدم الذي يلتزم به و بين التالي الموجب للكفر (و اعترف باللازم) كمن ينكر وجوب الصلاة، ملتفتا الى التلازم بينه و بين كذب النبي و ان تكذيب النبي صلى الله عليه و آله موجب للكفر.

(و الا) فلو كان مجرد التلازم بين مقدم و تال باطل بالضرورة موجبا لكفر الملتزم بالمقدم (فكل من افتى بما هو مخالف لقول الله- واقعا-) اى مخالفة في مقام الواقع و الحقيقة، و قد افتى بذلك (اما لعدم تقطنه لقول الله) بان لم يعلم ان الله سبحانه قال كذا (أو) لعدم تقطنه (لدلالته) بان علم ان الله قال كذا، ولكنه لم يعلم أن قوله سبحانه يدل على ذلك المعنى- المخالف لما يقوله المفتى- (يكون مكذبا للقرآن) «يكون» خبر «فكل» و قد اراد المصنف من قوله «و لا يلزم» الى هنا، اثبات ان المنجم المسلم المعترف بكل ما انزل على محمد- صلى الله عليه و آله- ليس

و أما قوله- عليه السلام-: «من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد صَلَّى اللهُ عليه وآله» فلا يدل أيضا على كفر المنجم و
انما يدل على كذبه فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له، و يدل عليه عطف الكاهن عليه.

كافرا و كذلك من يصدقه و انما يكون فاعلا للحرام، كما أن الساحر و الكاهن ليسا بكافرين.

نعم لو علم هؤلاء بلازم قولهم، و علموا بان لازمه تكذيب القرآن و الرسول، كانوا داخلين في زمرة الكفار.

(و) ان قلت فما ذا تصنع بما صرح فيه بان المصدق للمنجم كافر الدال على كفر المنجم دلالة عرفية أيضا؟ قلت (اما قوله- عليه السلام-
من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد صَلَّى اللهُ عليه وآله فلا يدل أيضا على كفر المنجم) و لا على كفر من يصدق
بكلامه (و انما يدل على كذبه) أى المنجم، لانه لو كان صادقا لم يكن التصديق به كفرا، و انما تصديق الكاذب في الامور الاعتقادية كفر
(فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له) كما لو قال زيد «السموات ثمانية» و قال الشارع «السموات سبعة» فصدق شخص بكلام زيد
كان المصدق كافرا لانه كذب الشارع بتصديقه لزيد، و اما زيد القائل فليس بكافر لانه اخبر خبرا كان منافيا لكلام الشارع (و يدل عليه) اى
على ان كفر المصدق لا يلزم كفر المنجم (عطف الكاهن عليه) و من المعلوم ان الكاهن ليس بكافر.

وبالجملة فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم- بالمعنى الذي تقدم للتنجيم في صدر عنوان المسألة- كفرا حقيقيا.

فالواجب للرجوع فيما يعتقد المنجم الى ملاحظة مطابقته لاحد موجبات الكفر من انكار الصانع أو غيره مما علم من الدين بديهية.

(وبالجملة) المنجم اما ينكر بعض اصول الدين، أو يكون لازم كلامه منافيا لبعض ما جاء به النبي أم لا، فالأول كافر، و الثاني فاسق حيث خالف الشرع، و الثالث عمل عملا جائزا و المصدق بالمنجم ان رجع تصديقه الى انكار شيء كان كافرا- ان كان متوجها الى الاستلزام و بطلان اللازم و الا- لم يكن كافرا، و الكفر المذكور في الروايات، اما يخصص بما اذا ارجع الى انكار اصل من اصول الدين، او انكار ضرورى من ضرورياته و اما يحتمل على الكفر العملى ككفر تارك الحج، و كفر النمام و ما اشبه مما كثر اطلاقه في الروايات (ف) تحصل انه (لم يظهر من الروايات تكفير المنجم) او المصدق به (بالمعنى الذي تقدم للتنجيم في صدر عنوان المسألة) اعنى اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات (كفرا حقيقيا) كسائر الكفار.

(فالواجب الرجوع فيما يعتقد المنجم الى ملاحظة مطابقته) اى اعتقاد المنجم (لاحد موجبات الكفر من انكار الصانع او غيره مما علم من الدين بديهية) فان كان مطابقا كان كافرا و الا كان مسلما و ان كان عاصيا لانه فعل محرما بالنظر في النجوم، مثلا من كانت عقائده صحيحة لكنه ينظر الى النجوم و يخبر عن الذكر و الانثى و الطالع و السعد و النحس و النجاح و الفشل في الاعمال لا يكون كافرا بل عاصيا.

ولعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد في تكفير المنجم على من يعتقد في الكواكب انها مدبرة لهذا العالم و موجدة له، ولم يكفر غير هذا الصنف كما سيجيء ء تتمه كلامه السابق.

ولا شك ان هذا الاعتقاد انكار، اما للصانع، و اما لما هو ضرورى الدين من فعله تعالى و هو ايجاد العالم و تدييره.

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم في الاول:

قال السيد الشارح للنخبة

(ولعله لذا) الذي ذكرنا من عدم كفر المنجم مطلقا (اقتصر الشهيد) الاول (فيما تقدم من القواعد في تكفير المنجم على من يعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له، و لم يكفر غير هذا الصنف كما سيجيء ء تتمه كلامه السابق) وأنه يخطئ - ولا ينسب الى الكفر - بعض المنجمين الآخرين غير من يعتقد كون الكواكب مدبرة للعالم.

(ولا شك ان هذا الاعتقاد) اى كون الكواكب مدبرة (انكار، اما للصانع) اذا اعتقد المنجم ان الكواكب مدبرة وحيدة للعالم، وليس مدبر سواها (و اما لما هو ضرورى الدين من فعله تعالى و هو ايجاد العالم و تدييره) له اذا كان المنجم يعتقد وجود الله لكنه يرى ان الكواكب هى الخالقة.

(بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم) الموجب للكفر (فى الاول) و هو كون الكواكب موجدة للعالم.

(قال السيد الشارح للنخبة) و هى رسالة للشيخ الكلbasى - رحمه

«ان المنجم من يقول بقدم الافلاك و النجوم، و لا يقولون بمفلك و لا خالق و هم فرقة من الطبيعيين يستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الكفار في مسفورات الخاصة و العامة، يعتقدون في الانسان أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيا فاذا مات بطل و اضمحل و ينكرون جميع الأصول الخمسة» انتهى.

ثم قال ره: و اما هؤلاء الذين يستخرجون بعض

اللّه- («ان المنجم من يقول بقدم الافلاك و النجوم، و لا- يقولون بمفلك) اى جاعل الفلك فلكا (و لا خالق، و هم فرقة من الطبيعيين يستمطرون) اى يطلبون المطر (بالأنواء) اى النجوم، جمع «نوء» و هو النجم، فان الجاهليين كانوا ينتظرون الامطار وقت طلوع بعض الكواكب كالثريا و الدبران و نحو ذلك، فيقولون مطرنا بنوء كذا، نعم من يقول ان طلوع النوء الكذائى وقت للمطر، لا- انه يرى النوء علة للمطر لم يكن بذلك بأس، (معدودون) هؤلاء (من فرق الكفار في مسفورات الخاصة و العامة) اى كتبهم (يعتقدون في الانسان أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيا فاذا مات بطل و اضمحل) كما حكى الله سبحانه عنهم «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا» و كما تقدم في بيت الامام- عليه السلام- «قال المنجم و الطيب كلاهما- لن يحشر الاموات» (و ينكرون جميع الأصول الخمسة) التوحيد و العدل و النبوة و الامامة و المعاد (انتهى) كلام السيد الشارح.

(ثم قال ره: و اما هؤلاء) المسمون بالمنجمين (الذين يستخرجون بعض

اوضاع السيارات وربما يتخصصون عليها باحكام مبهمه متشابهة ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الاقدمين مع صحة عقائدهم الاسلاميه فغير معلوم دخولهم في المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد» انتهى.

اقول: فيه- مضافا الى عدم انحصار الكفار من المنجمين فيمن ذكر بل هم على فرق ثلاث كما اشرنا إليه و سيجي ء التصريح به من البحار في مسألة السحر- ان النزاع المشهور بين المسلمين في صحة التنجيم و بطلانه هو المعنى الذي ذكره اخيرا

اوضاع السيارات وربما يتخصصون) اي يقولون قولاً بدون علم و دليل (عليها باحكام مبهمه متشابهة ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الاقدمين) كقولهم- مبهما-: يحتمل موت كبير، او زلزال في مكان او محاربة بين دولتين، او ما اشبه ذلك، من الاحكام المبهمه التي نشاهدها اليوم- في التقاويم (مع صحة عقائدهم الاسلاميه فغير معلوم دخولهم في المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد) في الاخبار المروية عن الائمة الاطهار عليهم الصلاة و السلام (انتهى) كلام شارح النخبة.

(اقول: فيه- مضافا الى عدم انحصار الكافر من المنجمين فيمن ذكر) من المنكرين لكل الأصول (بل هم على فرق ثلاث كما اشرنا إليه) حيث قلنا «ثم لا- فرق» وقد رقمنا عليه ب «1- 2- 3» (و سيجي ء التصريح به من البحار في مسألة السحر- ان النزاع المشهور بين المسلمين في صحة التنجيم و بطلانه هو المعنى الذي ذكره) السيد الشارح (اخيرا) بقوله «و اما هؤلاء»

كما عرفت من جامع المقاصد، و المطاعن الواردة في الاخبار المتقدمة وغيرها كلها او جلها على هؤلاء، دون المنجم بالمعنى الذي ذكره أولاً.

و ملخص الكلام، ان ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه.

و يؤيده ما رواه في البحار عن محمد و هارون ابني سهل النوبختي:

أنهما كتبا الى أبي عبد الله عليه السلام: «نحن ولد نوبخت المنجم وقد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها؟»

الخ (كما عرفت من جامع المقاصد، و المطاعن الواردة في الاخبار المتقدمة وغيرها) من الاخبار التي لم نقلها (كلها او جلها) اى غالبها (على هؤلاء) و هم المسلمون الذين صحت عقائدهم و لكنهم يخبرون بالامور المستقبلية (دون المنجم بالمعنى الذي ذكره أولاً) لما تقدم من ان هذا القسم من المنجم من اكفر الكفار، و انما الذي بمنزلة الكاهن انما هو المسلم الذي يحتاج كفره الى مئونة، ثم ان ما ورد في كفرهم قد عرفت أنه لا يدل على الكفر بمعناه المعروف.

(و ملخص الكلام ان ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه) و المراد بما عرفت تنزيلهم بمنزلة الكاهن الخ عند قولنا «بل ظاهر ما تقدم» و قولنا «و اما قوله عليه السلام من صدق كاهنا».

(و يؤيده) اى عدم الكفر (ما رواه في البحار عن محمد و هارون ابني سهل النوبختي: انهما كتبا الى أبي عبد الله عليه السلام «نحن ولد نوبخت المنجم وقد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها؟») اى في النجوم

فكتبت نعم، و المنجمون يختلفون في صفة الفلك، فبعضهم يقولون: ان الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر- الى ان قال- فكتب- عليه السلام: نعم ما لم يخرج عن التوحيد».

«الثاني» أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها، و الله سبحانه هو المؤثر الاعظم،

كما يقوله بعضهم، على ما ذكره العلامة و غيره.

قال العلامة- في محكى شرح فص الياقوت-: اختلف قول المنجمين على قولين: احدهما، قول من يقول: انها حية مختارة.

(فكتبت: نعم، و المنجمون يختلفون في صفة الفلك، فبعضهم يقولون:

ان الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر- الى ان قال- فكتب- عليه السلام-: نعم ما لم يخرج عن التوحيد) فالامام عليه السلام اجاز النظر في النجوم اذا لم يصادم «التوحيد» و ذكر «التوحيد» من باب المثال فان المراد اصول الدين و ضرورياته، و لعل ذكر التوحيد من جهة مصادمة النجوم ذلك الوقت للتوحيد فقط.

(«الثاني»)- من وجوه اعتقاد الربط بين الحركات الفلكية و الكائنات (أنها) اى الحركات الفلكية (تفعل الآثار إليها، و الله سبحانه هو المؤثر الاعظم كما يقوله) اى هذا القول (بعضهم) اى بعض المنجمين (على ما ذكره العلامة و غيره).

(قال العلامة- في محكى شرح فص الياقوت-: اختلف قول المنجمين) حول الاجرام الفلكية (على قولين):

(احدهما- قول من يقول انها) اى الاجرام الفلكية (حية مختارة)

الثاني - قول من يقول: انها موجبة، والقولان باطلان.

وقد تقدم عن المجلسي - رحمه الله - ان القول بكونها فاعلة بالارادة والاختيار - وان توقف تأثيرها على شرائط اخر - كفر.

وهو ظاهر اكثر العبارات المتقدمة، ولعل وجهه ان نسبة الافعال التي دلت ضرورة الدين على استنادها الى الله تعالى: كالخلق والرزق والاحياء والاماتة وغيرها - الى غيره تعالى، مخالف لضرورة الدين.

كحياة الانسان واختياره.

(الثاني - قول من يقول انها موجبة) بصيغة اسم الفاعل، بمعنى ان الافعال تصدر عنها بالايجاب (والقولان باطلان) لان الاجرام الفلكية لا تأثير لها في الامور الارضية حتى يقع الكلام حول أنها الافاعيل بالاختيار او بالجبر.

(وقد تقدم عن المجلسي - رحمه الله - ان القول بكونها) اي الاجرام الفلكية (فاعلة بالارادة والاختيار - وان توقف تأثيرها على شرائط اخر - كفر).

(وهو) اي ما ذكره العلامة المجلسي من بطلان هذا القول وكونه كفرا (ظاهر اكثر العبارات المتقدمة، ولعل وجهه ان نسبة الافعال - التي دلت ضرورة الدين على استنادها الى الله تعالى: كالخلق والرزق والاحياء والاماتة وغيرها - الى غيره تعالى، مخالف لضرورة الدين) فهو باطل، والقول به كفر، لان من مراتب التوحيد توحيد الافعال بنسبة

ص: 127

لكن ظاهر شيخنا الشهيد في القواعد العدم، فانه- بعد ما ذكر الكلام الذي نقلناه منه سابقا- قال: و ان اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها و الله سبحانه هو المؤثر الاعظم فهو مخطئ اذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلى و لا نقلى» انتهى.

و ظاهره ان عدم القول بذلك

الافعال الكونية الى الله تعالى، فقد قال المتكلمون: ان التوحيد على أربعة مراتب: توحيد الذات، و توحيد الصفات، و توحيد الافعال، و توحيد العبادة.

(لكن ظاهر شيخنا الشهيد في القواعد العدم) اى عدم كون هذا الاعتقاد كفرا (فانه- بعد ما ذكر الكلام الذي نقلناه منه سابقا- قال: و ان اعتقد انها تفعل الآثار المنسوبة إليها و الله سبحانه هو المؤثر الاعظم) كما ان الانسان يفعل الاشياء، و الله هو المؤثر الاعظم، مثلا الزرع من الانسان و الله هو المؤثر الاعظم، و لذا قال سبحانه «أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» و هكذا بالنسبة الى الامانة و الشفاء بل و الرمى و لذا قال تعالى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (فهو مخطئ اذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة) تلك الحياة (بدليل عقلى و لا نقلى) و ما استدل به لذلك كقوله- عليه السلام- «أيها الخلق المطيع» و ما اشبه لا يدل على الحياة كما لا يخفى، اذ الاطاعة اعم من الحياة فهى من قبيل «أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» و قد ثبت في الروايات ان الملائكة هى التى تجرى بعض الحركات الفلكية.

(و ظاهره) اى ظاهر كلام الشهيد (ان عدم القول بذلك) اى

لعدم المقتضى له- وهو الدليل- لا لوجود المانع منه، وهو انعقاد الضرورة على خلافه فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

ولعل وجهه ان الضرورى عدم نسبة تلك الافعال الى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله كما هو ظاهر قول المفوضة.

يكون الاثر من الكواكب مع كون الله هو المؤثر الاعظم ككون الاثر من الطبيب و الزارع مع ان الله هو المؤثر الاعظم (لعدم المقتضى له- وهو الدليل لا- لوجود المانع منه، وهو انعقاد الضرورة على خلافه فهو) اى كون الكواكب هى المؤثرات (ممكن) فى ذاته (غير معلوم الوقوع).

(و لعل وجهه) عدم كونه فى نفسه مخالفا للدين، وانما لا نقول به لعدم الدليل (اذ الضرورى) البديهى (عدم نسبة تلك الافعال الى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله) بان يكون الله سبحانه فوض تلك الافعال الحادثة فى الارض الى الكواكب حتى أنها تفعل كل شىء مستقلا، كما يفعل الانسان المصنوعات الجزئية بإرادة مستقلة (كما هو ظاهر قول المفوضة) فانهم يزعمون ان الله سبحانه فوض الامر كله الى النبي و الامام و قسم آخر منهم يزعمون ان الله سبحانه فوض جميع الاعمال الى البشر من دون مدخلية له اصلا- و هؤلاء مفوضة فى مقابل المجبرة بخلاف القسم الاول من المفوضة، و كلا القولين باطل.

اما قول الامام عليه السلام فى خطبة نهج البلاغة «نحن صنائع الله و الناس بعد صنائع لنا» فمعناه انهم يفعلون بامر الله و ارادته كما ان ملك الموت يقبض الارواح بامر الله سبحانه، و هذا غير التفويض الذي

اما استنادها الى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيئته واختياره حتى يكون كالألة بزيادة الشعور وقيام الاختيار به، بحيث يصدق انه فعله
وفعل الله فلا.

اذ المخالف للضرورة انكار نسبة الفعل الى الله تعالى على وجه

زعمه جماعة من الغلاة- و تفصيل الكلام في كتب اصول الدين-.

(اما استنادها) اي الافعال (الى الفاعل بإرادة الله) اي الذي يفعل ولكن لا بإرادة نفسه بل بإرادة الله تعالى فاذا اراد الله خلق زيد فعله الكواكب الكذائي كما ان الله اذا اراد قبض روح زيد أماته ملك الموت (المختار) صفة «الفاعل» اي يختار الفاعل اختيارا- (بعين مشيئته) و ارادته (و اختياره) سبحانه، فاختياره من اختيار الله تعالى (حتى يكون) الكواكب (كألة بزيادة الشعور) مثلا المنشار آلة ولكن لا شعور له، ولكن ملك الموت آلة وله شعور (و قيام الاختيار به بحيث يصدق انه فعله و فعل الله) باعتبارين فباعتبار انه المباشر يقال انه فعله، و باعتبار ان الله هو القابض للروح حقيقة يقال انه فعل الله، ولذا ورد تارة «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» و تارة «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» وكذلك معاجز الأنبياء فهي تارة تنسب إليهم لانهم المباشرون لآلهارها، و تارة الى الله تعالى لانه سبحانه فاعل تلك المعاجز (فلا) جواب «اما» اي ليس استناد الافعال الى فاعل مختار بمنزلة الآلة ضرورى العدم حتى يستلزم القول به الكفر.

(اذ المخالف للضرورة انكار نسبة الفعل الى الله تعالى على وجه

الحقيقة لا اثباته لغيره أيضا، بحيث يصدق انه فعله.

«نعم» ما ذكره الشهيد من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرص ونسبة فعل الله الى غيره بلا دليل، وهو قبيح.

و ما ذكره- قدس سره- كأن مأخذه ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال سأل الزنديق أبا عبد الله- عليه السلام- فقال: «ما تقول فيمن يزعم ان هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة؟ قال- عليه السلام-: يحتاجون الى دليل ان هذا العالم الاكبر

الحقيقية) بان يقول الشخص ان الفعل الكذائي ليس فعل الله حقيقة (لا) ان الضروري انكار (اثباته لغيره) تعالى (أيضا، بحيث يصدق انه فعله) اي فعل ذلك الغير.

(«نعم» ما ذكره الشهيد) في القواعد (من عدم الدليل عليه) وأنه لم يدل على نسبة الافعال الى الاجرام العلوية (حق فالقول به تخرص) و قول بدون دليل (ونسبة فعل الله الى غيره بلا دليل، وهو قبيح) قوله «ونسبة» عطف على «تخرص».

(و ما ذكره) الشهيد (قدس سره) من ان القول بذلك قول بلا دليل (كأن مأخذه ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال سأل الزنديق أبا عبد الله- عليه السلام- فقال: «ما تقول فيمن يزعم ان هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة؟) القمر و العطار و الزهرة و الشمس و المريخ و المشتري و الزحل (قال- عليه السلام-:

يحتاجون الى دليل ان هذا العالم الاكبر) المشاهد من الامور الكونية

و العالم الاصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك، و تدور حيث دارت، منقبة لا تقتر، و سائرة لا تقف.

ثم قال- عليه السلام-: و ان كل نجم منها موكل مدبر فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين، فلو كانت قديمة ازلية لم تتغير من حال الى حال، الخبر

(و العالم الاصغر) اى الانسان (من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك و تدور حيث دارت منقبة لا تقتر، و سائرة لا تقف).

و كان الامام- عليه السلام- وصف «النجوم» بقوله «تسبح» الخ اشارة الى عدم كونها ازلية اذ القديم لا يتغير- كما اشار الى ذلك فيما يأتى من كلامه عليه السلام- فكأنه عليه السلام اراد بيان امرين: الاول- ان كون شيء خالقا يحتاج الى الدليل. الثاني- ان النجوم لا يعقل ان تكون خالقة بالاستقلال، و لعله عليه السلام اراد ردّ طائفتين: من يزعم ان الافلاك و النجوم قديمة كما يقوله جمع من فلاسفة يونان. و من يزعم انها خالقة بالاستقلال و ان لم تكن قديمة (ثم قال- عليه السلام- و ان كل نجم منها موكل مدبر فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين، فلو كانت قديمة ازلية لم تتغير من حال الى حال، الخبر).

الظاهر ان «موكل» و «مدبر» بصيغة المفعول. اى ان كل كوكب و كّل به الملائكة- كما ورد في الاحاديث ان الشمس تجرّها كثرة من الملائكة و ان كل كوكب دبر الله امره، فهي ليست آمرة ناهية- كما يزعم الفلاسفة- و انما هي مأمورة منهية، و انما قال «بمنزلة العبيد» و لم يقل «عبيد» لان

و الظاهر ان قوله- عليه السلام- «بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين» يعنى: فى حركاتهم، لا انهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم فهى مدبرة باختياره المنبعث عن امر الله تعالى.

«نعم» ذكر المحدث الكاشانى فى الوافى- فى توجيه البداء-.

للعبيد اختيارا وإرادة، وليس للانجم اختيار ولا إرادة فهى «بمنزلة العبيد» فى كون امرها الى مولاهما.

ثم انه قد ثبت فى علم الكلام التنافى بين القدم و التغير، اذ التغير يلازم الحدوث، و الحادث ليس بقديم، و لذا قال عليه السلام «فلو كانت قديمة الخ».

(و الظاهر ان قوله- عليه السلام- «بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين» يعنى: فى حركاتهم) فهى تتحرك الى جهة وفق امر الله و لا تتحرك الى اخرى وفق نهى الله عن الحركة الى تلك الجهة الاخرى (لا) ان مراده عليه السلام (انهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم) اى ان الله امرهم بحركات، و تلك الحركات تدبر امر العالم (فهى مدبرة باختياره المنبعث) ذلك الاختيار (عن امر الله تعالى) قوله «فهى» من تنمة «المنفى» اى ليس الأمر كذلك.

(«نعم» ذكر المحدث الكاشانى فى الوافى- فى توجيه البداء-) و معناه بالنسبة الى الله سبحانه، و انه كيف يمكن البداء فى حقه تعالى و هو يعلم كل شي ء.

اقول: «البداء»: هو الاظهار بعد الاخفاء، و هو المراد حيث

كلاما ربما يظهر منه مخالفة المشهور.

حيث قال: «اعلم ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهى تلك الامور، بل انما تنقش فيها

ينسب البداء الى الله تعالى، لان المراد الظهور بعد الخفاء.

ان قلت: اذا كان الله يعلم ان زيد الا يموت مثلا من هذا المرض فما وجه الصدقة و الدعاء و ما اشبهه؟.

قلت: ان الله يعلم ان زيد الا يموت من هذا المرض، و يعلم ان سبب عدم موته الدواء و الدعاء و الصدقة فالله سبحانه يعلم بالامرين، كما ان الله يعلم ان زيدا يتزوج فيولد له، فلا يقال: ان الله اذا علم ان زيدا يولد له فما هو وجه الاحتياج الى الزواج، و اذا علم ان زيدا لا يولد له فالازواج لا تأثير له.

و كيف كان فمسألة البداء من اوضح الواضحات التي لا غبار عليها، و لا يلزم منه جهل او نحوه، و تفصيل الكلام في علم الكلام (كلاما ربما يظهر منه مخالفة المشهور) الذين قالوا بعدم كون الكواكب مدبرة للعالم - حتى تدبيرا منبعثا عن امر الله تعالى -.

(حيث قال: «اعلم ان القوى المنطبعة الفلكية») اي القوى التي انطبقت في الافلاك (لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور) في العالم احاطة (دفعة واحدة) و انما لم تحط دفعة واحدة (لعدم تناهى تلك الامور) و القوى الفلكية متناهية، فما يتناهى لا يمكن ان يحيط بما لا يتناهى، (بل انما تنقش فيها) اي في القوى الفلكية

ص: 134

الحوادث شيئاً فشيئاً فان ما يحدث في عالم الكون و الفساد انما هو من لوازم حركات الافلاك و نتائج بركاتها، فهي تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا» انتهى موضع الحاجة

(الحوادث شيئاً فشيئاً) اي تدريجاً (فان ما يحدث في عالم الكون و الفساد) «هذا العالم يسمى بالكون و الفساد» لان الامور تتكون و توجد فيها ثم تفسد و تفنى و تضمحل (انما هو من لوازم حركات الافلاك و نتائج بركاتها فهي) اي الافلاك (تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا) اي انه كلما كان مثلاً الدعاء كان دفع البلاء.

و كان الكاشاني اراد بهذا ان ظهور «ان زيدا لا يموت» في الافلاك انما يكون بعد «الدعاء» اما قبله فلم يكن ذلك ظاهراً و منقوشاً فيها- و هذا هو معنى البداء-.

و لا يخفى مواضع النظر في كلامه اذ- أولاً- لم يثبت علم الافلاك.

و ثانياً- عدم تناهي المخلوقات غير تام اذ: المخلوق مهما امتد طولاً او عرضاً فهو متناه و إلا خرج عن كونه مخلوقاً.

و ثالثاً- لو كانت الافلاك متناهية لم يمكن ان تحيط بغير المتناهي اطلاقاً، و لو تدريجاً، و اذا لم تكن متناهية امكن ان تحيط بالاشياء دفعة واحدة.

و رابعاً- كون ما في هذا العالم من لوازم حركات الافلاك أول الكلام فأى دليل على ذلك.

و خامساً- ان ما ذكره هو معنى البداء، خلاف ظاهر الاخبار، بل و

و ظاهره أنها فاعلة بالاختيار، لملزومات الحوادث.

وبالجمله فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني لم يظهر من الاخبار.

ومخالفته لضرورة الدين لم يثبت أيضا، اذ: ليس المراد العلية التامة كيف وقد حاول المحدث الكاشاني بهذه المقدمات اثبات البداء!

خلاف الادلة العقلية.

و كيف كان فهذا الكلام من فروع القول بالعقول العشرة الذي ثبت خلافه كما فصل في شرح التجريد وغيره فراجع.

(و) كيف كان فان (ظاهره انها فاعلة بالاختيار لملزومات الحوادث) اى للحركة التى يلزم منها الحوادث الكونية فالحركة «ملزومة» و الحوادث «لازمة»

(و) بالجمله فكفر المعتقد بالربط) بين الحركات الفلكية و الحوادث الارضية (على هذا الوجه الثاني) سواء قلنا أنها كالألة بلا شعور أو انها كملك الموت بالارادة و الاختيار (لم يظهر من الاخبار).

(و) لا من الادلة العقلية و النقلية، كما ان (مخالفته) اى اعتقاد الربط المذكور (لضرورة الدين لم يثبت أيضا، اذ ليس المراد) بهذا النحو من الربط (العلية التامة) للافلاك، بالنسبة الى الأمور الكونية و (كيف) يراد بهذا النحو من الربط العلية التامة (و قد حاول المحدث الكاشاني بهذه المقدمات) التى من جملتها الربط بين الكواكب و الحوادث (اثبات البداء) و دفع الاشكال عن بعض صفات الله تعالى، فهل يعقل ان ينكر وجود الله تعالى من يريد اثبات بعض صفاته.

ص: 136

«الثالث» - استناد الافعال إليها كاستناد الاحراق الى النار.

و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفرا، الا انه قال شيخنا المتقدم في القواعد- بعد الوجهين الاولين-: و اما ما يقال من استناد الافعال إليها كاستناد الاحراق الى النار وغيرها من العاديات، بمعنى ان الله تعالى اجري عادته: انها اذا كانت على شكل مخصوص او وضع مخصوص

و ان شئت قلت: «الربط بين الافلاك و الحوادث» مما يدفع الاشكال عن بعض صفات الله تعالى، فكيف يمكن ان يكون «القول بالربط» مخالفا للأصول أو لضروري الدين؟.

(«الثالث»-) من وجوه ربط الحركات الفلكية بالكائنات الارضية (استناد الافعال إليها كاستناد الاحراق الى النار) بان تكون الكواكب فاعلة بالقسر.

(و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم) من العلماء (كون هذا الاعتقاد كفرا الا انه قال شيخنا المتقدم) الشهيد الاول- رحمه الله- (في القواعد- بعد الوجهين الاولين-) اي كونها مستقلة بالتأثير، و المؤثرة مع كون المؤثر الاعظم هو الله سبحانه (و اما ما يقال من استناد الافعال إليها كاستناد الاحراق الى النار وغيرها) اي غير النار (من العاديات) كاستناد التبريد الى الثلج و ما اشبهه (بمعنى ان الله تعالى اجري عادته أنها) اي الكواكب (اذا كانت على شكل مخصوص) من القرب و البعد و الاقتران و ما اشبهه (او وضع مخصوص) ككونه في الاوج او الحضيض، او ان المراد بالشكل هذا

يفعل ما ينسب إليها، ويكون ربط المسببات بها كـربط مسببات الادوية و الأغذية بها مجازا باعتبار الربط العادى، لا الربط العقلى الحقيقى، فهذا لا يكفر معتقده لكنه مخطئ، و ان كان اقل خطأ من الاول لان وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم و لا اكثرى انتهى.

المعنى، و كونه في وضع مخصوص المعنى الاول (يفعل ما ينسب إليها، و يكون ربط المسببات بها كـربط مسببات الادوية و الاغذية بها) اى بالادوية و الاغذية (مجازا) اى كون النسبة مجازا، و الا فالنسبة الحقيقية الى الله تعالى، فالنسبة الى المسببات (باعتبار الربط العادى لا الربط العقلى الحقيقى، فهذا) الاعتقاد (لا يكفر معتقده) لانه ليس مصادما مع اصل من اصول الدين (لكنه مخطئ، و ان كان اقل خطأ من الاول) الذي يزعم التأثير لها و لكن المؤثر الاعظم هو الله سبحانه بمعنى أن لها حياة.

و انما نقول بانه مخطئ اذا اعتقد كونه سببا عاديا (لان وقوع هذه الآثار) الارضية (عندها) اى عند تلك الاشكال و الاوضاع للجرام (ليس بدائم و لا اكثرى انتهى) و لو كانت اسبابا عادية لكانت الآثار دائمية كاحراق النار او اكثرية كاسهال السقمونيا.

وقوله «ان الله اجرى عادته» بناء على ان ظهور الآثار عند وجود الاسباب من باب عادة الله كما ذهب الى ذلك جمع من الحكماء، قال السبزوارى:

«و هل بتوليد أو اعداد ثبت» «او بالتوافى عادة الله جرت».

«و جرى عادة خطأ شديدا» «و ليست العلية توليدا».

و غرضه من التعليل المذكور الاشارة الى عدم ثبوت الربط العادى لعدم ثبوته بالحس، كالحرارة الحاصلة بسبب النار، و الشمس، و برودة القمر، و لا بالعادة الدائمة و لا الغالبة، لعدم العلم بتكرر الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم او الظن.

«ثم» على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث فلعل الأمر بالعكس او كلتاهما مستندان

«ثم» لا يخفى ان تخطئة الشهيد و غيره من العلماء لمن يقول بالتأثير العادى انما يريدون التأثير مطلقا لا مثل تأثير الشمس في الفصول و ما اشبه مما هو معلوم واضح.

(و) كيف كان ف (غرضه) اى الشهيد (من التعليل المذكور) اى قوله «لان وقوع» (اشارة الى عدم ثبوت الربط العادى، لعدم ثبوته بالحس كالحرارة الحاصلة بسبب النار، و الشمس، و برودة القمر و لا بالعادة الدائمة) التى لا تتخلف (و لا الغالبة) التى يغلب وجود المسبب عند وجود السبب (لعدم العلم بتكرر الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم او الظن) باستناد تلك الحوادث الى تلك الاسباب.

«ثم» على تقديره) اى تقدير وجود العادة الدائمة او الغالبة (فليس فيه) اى في ذلك التلازم او الغلبة بين الحركات و بين المسببات (دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث) التى ترى بعد تلك الحركات (فلعل الأمر بالعكس) و ان حدوث هذا الشئ ء في الأرض سبب حدوث ذلك الشئ ء في السماء (او كلتاهما) اى الحركات السماوية و الارضية (مستندان

الى مؤثر ثالث، فيكونان من المتلازمين في الوجود.

وبالجملة- فمقتضى ما ورد من انه «ابى الله ان يجرى الاشياء الا باسبابها» كون كل حادث مسببا، واما ان السبب هى الحركة الفلكية او غيرها فلم يثبت و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضرورة الدين، بل في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب.

مثل ما في الاحتجاج عن ابان بن تغلب- فى حديث اليماني الذي دخل على ابي عبد الله- عليه السلام- و سماه باسمه الذي لم يعلمه احد و هو سعد فقال له: «يا سعد و ما صناعتك قال انا من اهل بيت ننظر في النجوم- الى ان قال-

الى مؤثر ثالث، فيكونان من المتلازمين في الوجود) كالنور و الحرارة للشمس، لا- ان احدهما مستندة الى الأخرى، فالقول بان هذه المسببات مستندة الى تلك الحركات تخرص بدون دليل.

(وبالجملة- فمقتضى ما ورد من انه ابى الله ان يجرى الاشياء الا باسبابها كون كل حادث مسببا) عن سبب (و اما ان السبب) فى الامور الارضية (هى الحركة الفلكية أو غيرها فلم يثبت و) كذلك (لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضرورة الدين) حتى يكون المعتقد لذلك كافرا (بل) في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب) فى الجملة.

(مثل ما في الاحتجاج عن ابان بن تغلب- فى حديث اليماني الذي دخل على ابي عبد الله- عليه السلام- و سماه) اى الصادق عليه السلام (باسمه الذي لم يعلمه احد، و هو سعد- فقال له: «يا سعد و ما صناعتك؟ قال) سعد: (انا من اهل بيت ننظر في النجوم- الى ان قال-)

(ع) ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الابل؟ فقال: ما ادرى. قال عليه السلام: صدقت فقال عليه السلام: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت البقر؟ قال: ما ادرى قال عليه السلام: صدقت فقال: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: ما ادرى قال (ع) صدقت في قولك: لا- ادرى فما زحل عندكم في النجوم؟ فقال سعد اليماني: نجم نحس! فقال أبو عبد الله عليه السلام لا تقل هذا فانه نجم امير المؤمنين- عليه السلام و هو نجم الأوصياء و هو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى: في كتابه.

الامام (عليه السلام: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الابل؟) تريد السفاد و الازدواج (فقال: ما ادرى. قال عليه السلام: صدقت. فقال عليه السلام: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت البقر؟ قال: ما ادرى.

قال عليه السلام صدقت. فقال: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: ما ادرى. قال عليه السلام: صدقت في قولك لا ادرى).

و هذا ظاهر في علية طلوع تلك الكواكب لهيجان هذه الحيوانات.

اما احتمال ان يكون سؤال الامام من باب التعجيز فهو خلاف الظاهر، و ذلك بان لا يكون هناك نجم هكذا، كما ان احتمال ان يكون طلوع النجم وقتا للهيجان لا سببا أيضا خلاف الظاهر.

فقال عليه السلام (فما زحل عندكم في النجوم؟) اي باية صفة من السعد و النحس (فقال سعد اليماني: نجم نحس! فقال) له (ابو عبد الله (ع): لا تقل هذا فانه نجم امير المؤمنين- عليه السلام- و هو نجم الأوصياء و هو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى: في كتابه).

وفي رواية المدائني عن الكافي عن ابي عبد الله- عليه السلام:-

قال «ان الله خلق نجما في الفلك السابع، فخلقه من ماء بارد، وخلق سائر النجوم الجاريات من ماء حار، و هو: نجم الأوصياء والأنبياء و هو نجم امير المؤمنين، يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها، و يأمر بافتراش

لا يخفى ان النجم لا يكون بذاته سعدا أو نحسا، و انما تكون نحوسته أو سعوده بواسطة التعلق بشيء او بواسطة تأثيره في اثر خاص حسنا او سيئا و المنجمون انما يعتبرون زحل نحسا لانه يتعلق ببعض الشرور الكونية على زعمهم- كما قال سبحانه «و تَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الخَيْرِ فِتْنَةً» و كلام الامام- عليه السلام- تنبيهه الى أنه مربوط بالامام و الأوصياء، و لعل معنى الارتباط من قبيل ارتباط الدار بالانسان، أو من قبيل ارتباط النور بالشمس و سيأتي توضيح لذلك.

(وفي رواية المدائني المروية عن الكافي عن أبي عبد الله- عليه السلام- قال «ان الله خلق نجما في الفلك السابع، فخلقه من ماء بارد و خلق سائر النجوم الجاريات من ماء حار، و هو) اي النجم الذي في الفلك السابع (نجم الأوصياء و الأنبياء و هو نجم امير المؤمنين، يأمر) اما بمعنى الامر التكويني، و ان من طبيعته اشعاع هذا الامر في النفوس كما ان من طبيعة الشمس اشعاع الحرارة الى الاجسام، او بمعنى الامر حقيقة- كاوامر الناس- لكن بلغة خاصة يعرفها الأنبياء و الائمة (بالخروج) اي بخروج القلب (من الدنيا) كما قال- عليه السلام- «اخرجوا من الدنيا قلوبكم من قبل ان تخرج منها ابدانكم» (و الزهد فيها و يأمر بافتراش

التراب و توسد اللبن، و لباس الخشن و اكل الجشب، و ما خلق الله نجما اقرب الى الله منه».

و الظاهر ان امر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

«الرابع» - ان يكون ربط الحركات بالحوادث، من قبيل ربط الكاشف و المكشوف.

و الظاهر ان هذا الاعتقاد لم يقل احد بكونه كفرا.

التراب و توسد اللبن) جمع لبننة على وزن كلم و كلمة، (و لباس الخشن و اكل الجشب) اي الاطعمة غير اللذيذة (و ما خلق الله نجما اقرب الى الله منه) اي قريبا معنويا بمعنى اكثرية لطف الله له كما ان معنى قرب الانسان إليه تعالى كونه سبحانه اكثر لطفا إليه.

(و الظاهر ان امر النجم بما ذكر من المحاسن) في هذه الرواية (كناية عن اقتضائه لها) كما ان الظاهر ان المراد بالنجم «زحل» حسب ما ثبت كونه في الفلك السابع، و حسب ما تقدم في الرواية السابقة من انه نجم الامام و سائر الأوصياء.

(«الرابع»)- من وجوه ارتباط الحركات الفلكية بالكائنات الارضية (ان يكون ربط الحركات) الفلكية (بالحوادث) الارضية (من قبيل ربط الكاشف و المكشوف) فحركة كذا في الفلك تدل و تكشف عن وقوع شيء في الارض.

(و الظاهر ان هذا الاعتقاد لم يقل احد بكونه كفرا) فانه من قبيل كشف النور في جانب الشرق عند الصبح عن خروج الشمس بعد ساعة و

قال شيخنا البهائي - رحمه الله - بعد كلامه المتقدم الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها ما هذا لفظه «وان قالوا: ان اتصالات تلك الاجرام و ما يعرض لها من الاوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجد الله سبحانه بقدرته و ارادته، كما ان حركات النبض و اختلافات اوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة و اشتداد المرض و نحوه، و كما يستدل باختلاج بعض الاعضاء على بعض الاحوال المستقبلية، فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده، و ما روى

نصف عن ذلك الموضوع او وصول النجم الكذائي الى وسط السماء من انتصاف الليل او ما اشبهه.

(قال شيخنا البهائي - رحمه الله - بعد كلامه المتقدم الظاهر) ذلك الكلام (في تكفير من قال بتأثير الكواكب او مدخليتها) في التأثير (ما هذا لفظه «وان قالوا) اي المنجمون (: ان اتصالات تلك الاجرام) بالاقتران و الاقتراب و ما اشبهه (و ما يعرض لها من الاوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجد الله بقدرته و ارادته) و للاوضاع الفلكية مجرد الكشف (كما ان حركات النبض و اختلافات اوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة و اشتداد المرض و نحوه، و كما يستدل باختلاج) و ضربان (بعض الاعضاء على بعض الاحوال المستقبلية) كما هو مذكور في علمي الطب و التشريح (فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده، و ما روى) من النهي عن علم النجوم محمول على غير

فى صحة علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى» انتهى.

و مما يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة- رحمه الله- «ان المنجمين بين قائل بحياة الكواكب و كونها فاعلة مختارة، و بين من قال انها موجبة».

و يظهر ذلك من السيد- رحمه الله- حيث قال- بعد اطالة الكلام فى التشنيع عليهم- ما هذا لفظه المحكى «و ما فيهم احد يذهب الى ان

هذا المعنى و ما ورد (فى صحة علم النجوم و جواز تعلمه) كرواية الامام أمير المؤمنين عليه السلام: انما العلوم اربع كما تقدم، و غيره (محمول على هذا المعنى) فلا تنافى بين الطائفة المانعة و الطائفة المجوزة (انتهى) كلام الشيخ البهائى.

(و مما يظهر منه خروج هذا) المعنى من معانى التنجيم (عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة- رحمه الله- «ان المنجمين بين قائل بحياة الكواكب و كونها فاعلة مختارة، و بين من قال انها فاعلة (موجبة).

فمن المعلوم ان العلامة لم يحسب من لا يقول بالفاعلية اصلا فى عداد المنجم حتى ينصب عليه الطعن الذي ذكره فى كلامه.

(و يظهر ذلك) اى خروج هذا القسم من مورد طعن العلماء (من السيد) المرتضى (- رحمه الله- حيث قال- بعد اطالة الكلام فى التشنيع عليهم- ما هذا لفظه المحكى «و ما فيهم) اى فى المنجمين (احد يذهب الى ان

اللّه تعالى أجرى العادة بان يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده افعالا من غير ان يكون للكواكب بانفسها تأثير في ذلك، قال: و من ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و متجمل بهذا المذهب عند اهل الاسلام» انتهى.

لكن ظاهر المحكى عن ابن طاوس - رحمه الله - انكار السيد لذلك أيضا حيث انه بعد ما ذكر ان للنجوم علامات و دلالات

اللّه تعالى أجرى العادة بان يفعل عند قرب بعضها من بعض (اي قرب بعض النجوم من بعض (او بعده) اي بعد بعض الكواكب عن بعض (افعالا-) فينسب الافعال إليه تعالى، لا الى الكواكب (من غير ان يكون للكواكب بانفسها تأثير في ذلك) الفعل (قال) السيد: (و من ادعى منهم هذا المذهب الآن) بان الله أجرى العادة بخلق الشيء الفلاني عند وضع خاص للكواكب (فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء) من المنجمين (و متجمل) اي جمل نفسه (بهذا المذهب) الذي يلائم الدين (عند اهل الاسلام اه) فان الظاهر من السيد ان هذا المذهب لا يخالف العقيدة الاسلامية حتى ان القائل به انما يقول للمجاملة مع المسلمين و لو كان مخالفا لاهل الاسلام لم يكن ستارا يتستر به.

(لكن ظاهر المحكى عن ابن طاوس - رحمه الله - انكار السيد) المرتضى - رحمه الله - (لذلك) الاعتقاد بان النجوم علامات و ان الله أجرى عادته بخلق شيء معين عند وضع خاص للنجوم (أيضا) كما انكر التأثير (حيث انه بعد ما ذكر) السيد ابن طاوس (ان للنجوم علامات و دلالات

على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى ان يغيرها بالبر و الصدقة و الدعاء و غير ذلك من الاسباب»، و جوز تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به، اذا لم يعتقد انها مؤثرة.

و حمل اخبار النهى على ما اذا اعتقد انها كذلك، ثم انكر على «علم الهدى» تحريم ذلك، ثم ذكر لتأييد ذلك اسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به انتهى.

على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى ان يغيرها بالبر و الصدقة و الدعاء و غير ذلك من الاسباب) التى توجب رفع الشر و النجاسة المقدرة للانسان، كما كان المقدر موت تلك العروس ليلة العرس لكن حيث تصدقت ارتفع ذلك الشر منها.

(و جوز) السيد ابن طاوس (تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به، اذا لم يعتقد المتعلم (انها مؤثرة).

(و حمل) ابن طاوس (اخبار النهى) عن النجوم (على ما اذا اعتقد انها) اى النجوم (كذلك) اى مؤثرة (ثم انكر على علم الهدى) السيد المرتضى (تحريم ذلك) اى تحريم النظر حتى لمن يعتقد انها ليست بمؤثرة، و ان المؤثر هو الله سبحانه (ثم ذكر) السيد ابن طاوس (لتأييد ذلك) الجواز الذي ذهب إليه - خلافا للسيد المرتضى - (اسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به انتهى) اى بعلم النجوم و لو كان النجوم حراما مطلقا لم يكن وجه لتعلم علماء الشيعة له.

وما ذكره ره حق الا ان مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الاحاطة بتلك العلامات، و معارضاتها، و الحكم مع عدم الاحاطة لا يكون قطعيا، بل و لا ظنيا.

(و ما ذكره) ابن طاوس (ره حق) فان للنجوم علامات و دلالات، و يجوز تعلم علم النجوم اذا لم يعتقد بتأثيرها (الا ان مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى) فى جواز الحكم على طبقها.

ولعل الفرق بين العلامة و الدليل، ان بينهما عموما من وجه، فان زيد الذي يدل على دار عمر و يسمى دليلا، و لا يسمى علامة، و علم الثوب الذي فيه طرائق يخالف لونها لون الثوب علامة، و ليس دليلا، و يجتمعان في مثل علم الطريق فانه دليل و علامة.

او ان بينهما عموما مطلقا، فان كل علامة دليل و ليس كل دليل علامة.

وانما قلنا: لا يجدى، لانه (مع عدم الاحاطة بتلك العلامات، و معارضاتها) كيف يجوز الحكم (و) ذلك، لان (الحكم مع عدم الاحاطة لا يكون قطعيا، بل و لا ظنيا) فان من يعرف مثلا ان سرعة النبض دليل الحمى في الجملة و لا يعلم في اى مورد يكون ذلك دليلا و لا يعلم ان المعارض لدلالة السرعة على الحمى ما هو؟ كيف يمكن ان يستدل من سرعة النبض على الحمى اذ لعل السرعة ناشئة من الركض، او من الخوف، او ما اشبه ذلك.

ثم ان قول المصنف «الا» اشكال اول على ابن طاوس، حيث ان ظاهر كلام ابن طاوس جواز الحكم و اشكل المصنف عليه اشكالا ثانيا حيث ان ابن طاوس نسب الى السيد انكار دلالة النجوم، و الحال ان السيد

و السيد علم الهدى انما انكر من المنجم امرين، احدهما اعتقاد التأثير، وقد اعترف به ابن طاوس.

و الثاني: غلبة الاصابة في احكامهم، كما تقدم منه ذلك في صدر المسألة.

و هذا امر معلوم بعد فرض عدم الاحاطة بالعلامات، و معارضاتها.

لا ينكر دلالة النجوم.

(و) ذلك، لان (السيد علم الهدى انما انكر من المنجم امرين، احدهما اعتقاد التأثير) بان النجوم مؤثرات في امور الارض (وقد اعترف به) اى بان النجوم لا تأثير لها (ابن طاوس) ففي هذه النقطة لا خلاف بين السيدين.

(و الثاني: غلبة الاصابة في احكامهم) اى ان اغلب احكام المنجمين اصابتها للخارج، فاذا قالوا شيئاً كان الغالب صدقهم، فان السيد المرتضى ينكر هذا (كما تقدم منه ذلك في صدر المسألة).

حيث تقدم قوله «ان الخطأ الدائم المعهود انما هو في الاحكام- اى احكام المنجم- حتى ان الصواب فيها عزيز».

(وهذا) الذي ذكره السيد المرتضى في الامر الثاني (امر معلوم) ولا وجه لان ينكر ابن طاوس هذا الكلام من السيد (بعد فرض عدم الاحاطة بالعلامات، و معارضاتها) كما فرضناه.

و الحاصل: ان لا مجال لانكار ابن طاوس على السيد، لان السيد قال امرين اولهما ما يسلم ابن طاوس به، و ثانيهما امر معلوم لا يصح انكاره.

ولقد اجاد شيخنا البهائي أيضا حيث انكر الامرين.

وقال بعد كلامه المتقدم في انكار التأثير، والاعتراف بالامارة والعلامة، اعلم: ان الامور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية اصول بعضها مأخوذة من اصحاب الوحي سلام الله عليهم.

وبعضها يدعون لها التجربة.

وبعضها مبتن على امور منشعبة، لا تقى القوة البشرية بضبطها والاحاطة بها.

(ولقد اجاد شيخنا البهائي ره أيضا حيث انكر الامرين) الذين انكرهما السيد قبله.

(وقال بعد كلامه المتقدم في انكار التأثير) للكواكب (و) في الاعتراف بالامارة والعلامة) اي ان النجوم امارة وعلامة للحوادث (اعلم: ان الامور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية) مثلا ولادة مولود كذائي وانتصار الجيش او انكسارهم، وموت فلان ومرض فلان ونحو ذلك (اصول بعضها مأخوذة من اصحاب الوحي سلام الله عليهم) من الأنبياء والائمة واصحابهم الخواص الذين كانوا يعرفون البلايا، والمنايا بارشاد منهم عليهم السلام.

(وبعضها يدعون لها التجربة) بانه اذا كان النجم الفلاني في البرج الفلاني امطرت السماء، او صار القحط، او مات السلطان، او ما اشبه ذلك.

(وبعضها مبتن على امور منشعبة، لا تقى القوة البشرية بضبطها والاحاطة بها).

كما يؤمى إليه قول الصادق عليه السلام: كثيره لا يدرك، وقليله لا ينتج.

ولذلك وجد الاختلاف في كلامهم، و تطرق الخطأ الى بعض احكامهم

اذا كان القمر في العقرب و كان في فصل الصيف، و كان الزحل في جوزاء و لم تكن الرياح عاصفة، كان الزواج مباركا، او المنجم لا يعرف من هذا الا ان القمر في العقرب يوجب نحوسة الزواج، بينما هذا الزواج ليس نحسا حيث منع عن نحوسته المانع، او فقد شرطا.

(كما يؤمى إليه) اى الى عدم ادراك الامور المنشعبة، فلا يمكن الحكم بادراك بعض الامور فقط (قول الصادق عليه السلام: كثيره) اى الكثير من علم النجوم (لا يدرك) للمنجم، و ان كان يدركه المعصوم بالهامه تعالى (وقليله لا ينتج) علما، فلا يمكن الحكم على طبق النجم.

(و لذلك وجد الاختلاف في كلامهم، و تطرق الخطاء الى بعض احكامهم).

فهذا المنجم يقول: ان الجيش ينتصر، و الآخر يقول: انه ينكسر، و ليس مثل الرياضيات حيث انه لا خطأ فيها اصلا، فالكل يقول: ان أربعة في أربعة ستة عشر، و ان المجهول يمكن تحصيله بضرب الطرفين المعلومين احدهما في الآخر، و تقسيم الحاصل على الوسط المعلوم، او بضرب الوسطين احدهما في الآخر و تقسيم الحاصل على الطرف المعلوم فحاصل التقسيم هو المجهول، لا يقال الخطأ و الاختلاف ينصرف الى قول الفقهاء و الاطباء وغيرهم من اهل الخبرة، فهل ان معنى ذلك عدم صحة كلامهم؟ لانه يقال: لا كلام في ان المنجم اهل خبرة، و انما الكلام

و من اتفق له الجرى على الأصول الصحيحة صح كلامه، و صدقت احكامه، لا محالة، كما نطق به الصادق عليه السلام.

ولكن هذا امر عزيز المنال، لا يظفر به الا القليل، و الله الهادى الى سواء السبيل، انتهى.

و ما افاده ره أولا: من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية علامات.

و آخرا: من عدم النفع في علم النجوم، الا مع الاحاطة التامة هو

فى ان ما يقوله ليس كله مطابقا، و هذا لا يصححه النقض باهل الخبرة في سائر العلوم.

(و من اتفق له الجرى على الأصول الصحيحة صح كلامه، و صدقت احكامه لا محالة، كما نطق به الصادق عليه السلام).

فان قوله عليه السلام: كثيره لا يدرك، انه لو ادرك كان ما يقوله المنجم صحيحا، كما يدل عليه بعض الروايات الاخر الآتية.

(ولكن هذا) الجرى على الأصول الصحيحة (امر عزيز المنال) «منال» مصدر «نال» اى: ادرك، اى قليل النيل (لا يظفر به الا القليل، و الله الهادى الى سواء السبيل، انتهى) كلام الشيخ البهائى ره.

(و ما افاده) البهائى (ره أولا: من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية علامات) للاحداث الأرضية.

(و آخرا: من عدم النفع في علم النجوم، الا مع الاحاطة التامة) بالعلامات و ما يعارضها في الدلالة (هو

الَّذِي صرّح به الصادق عليه السلام، في رواية هشام الآتية، بقوله ان اصل الحساب حق.

ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق.

الَّذِي صرّح به الصادق عليه السلام، في رواية هشام الآتية، بقوله) عليه السلام (ان اصل الحساب حق) فانه دليل الكلام الاول للبهائي ره.

(ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق) فانه دليل الكلام الآخر للبهائي ره.

و المراد ب: انه لا يعلم ذلك، ان الاحاطة اذا حصلت، علم الانسان مواليد الخلق، و انه من يلد و في اى وقت يلد، الى غير ذلك.

و من المعلوم: ان هذا العلم خاص بالله سبحانه، و بمن علّمه سبحانه، كالانبياء و الائمة.

و من الواضح: انه يمكن ان يعلم بعض الناس بالعلم بعض ذلك، كما يعلم به ما في الارحام.

و لا ينافى ذلك حصر علم ما في الارحام فيه سبحانه، لان العلم الكامل بما في الارحام من ذكر و انثى و خنثى، جميل او قبيح، طويل او قصير، كريم او بخيل، شجاع او جبان، الى غيرها من الصفات الجسدية النفسية، و المستقبلية، خاص به سبحانه.

و كذلك في النجوم، بل كل العلوم، كل جزئياتها خاصة بالله سبحانه و بمن علّمهم سبحانه، و نتف منها يحصلها الانسان بالتعلم، فان فوق كل ذى علم من المخلوقين عليهم، حتى ينتهى إليه تعالى، حيث ان الى ربك

ويدلّ أيضا على كل من الامرين: الاخبار المتكثرة، فما يدل على الاول- وهو ثبوت الدلالة و العلامة في الجملة-.

مضافا الى ما تقدم من رواية سعد المنجم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببية طلوع الكواكب، لهيجان الابل، و البقر، و الكلاب

المنتهى.

(ويدل أيضا على كل من الامرين) اصل الحساب حق، و لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق (الاخبار المتكثرة، فما يدل على الاول- وهو ثبوت الدلالة و العلامة في الجملة-) «في الجملة» بمعنى: لا لكل منجم، و انما لمن علم مواليد الخلق.

و ليس المراد ان الثبوت الواقعي في الجملة لانه الكل في الكل.

(مضافا الى ما تقدم من رواية سعد المنجم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها) الظاهر (الدال على سببية طلوع الكواكب، لهيجان الابل، و البقر، و الكلاب).

و لا يخفى انه ان اراد بالخبر السببية الحقيقية، بدون ان يكون الله سبحانه جعل تلك، فاللازم الصرف، لكن هذا ما لا يريده الخبر.

و ان اراد السببية المجعولة له تعالى، كجعله سبحانه النار سببا للإحراق، فلا وجه للصرف، بل قد ثبت في العلم الحديث ذلك، و لا منافات له لا للعقل و لا للنقل.

و كون الحركات علامات لا ينافي كونها مؤثرات أيضا، كما ان النار التي

ص: 154

على كونه أمانة و علامة عليه المروى في الاحتجاج عن رواية دهقان المنجم الذي استقبل امير المؤمنين حين خروجه الى نهروان.

فقال له عليه السلام يومك هذا، يوم صعب

تشعل لاجل اراءة الطريق- فى الصحراء- علامة، و في نفس الوقت مؤثرة في طبخ الطعام أيضا، و الشهب علامة و قاتلة للشياطين كما ورد (على كونه أمانة و علامة) «على» متعلق «بالمحمولة» (عليه) اى علامة على هيجان الحيوانات المذكورة.

اما نفس الهيجان، فسببه اما ارادته تعالى مباشرة، او شيء كامن في ابدان الحيوانات- مثلا- على رأى المصنف.

قوله (المروى) خبر «فما يدل» (فى) كتاب (الاحتجاج) للطبرسى ره (عن رواية دهقان المنجم الذي استقبل امير المؤمنين) عليه السلام (حين خروجه الى) حرب اهل (نهروان) و هم الخوارج الذين انشقوا عن الامام في قصة التحكيم الذي صنعه معاوية و ابن العاص.

و لا يخفى: ان رضوخ الامام للتحاكم الى القرآن كان معناه: ارتياب الناس بانه عليه السلام لا يعلم الحق لنفسه.

و اما وضوحه للحكم كان تحت وطأة الاضطرار، و كان هذا اهون الشرين لان انكساره عن الحكم ليس دليلا الا على ان الحكم لم يختره.

اما انكساره عن الاستدلال بالقرآن كان معناه: ان القرآن لا يؤيده و لذا قبل بالحكم اضطرارا، و لم يقبل بالتحاكم الى القرآن اضطرارا.

(فقال) الدهقان: (له عليه السلام يومك هذا، يوم صعب) فى قضاء

قد انقلب منه كوكب و انقذح من برجك النيران، و ليس لك الحرب بمكان فقال عليه السلام له: ايها الدهقان المنبئ عن الآثار المحذر عن الاقدار ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها، الى ان قال عليه السلام له:

اما قولك انقذح من برجك النيران،

الحاجات و الوصول الى الاهداف (قد انقلب منه كوكب) بان رؤى و قد سقط، او تقلب وجهها الى وجهه، دلالة على انقلاب الحال، و سقوط الكوكب رؤية من تموج الهواء لا حقيقة له، و منه تناثر النجوم لموت عالم و نحوه (و انقذح) اي ظهر (من برجك) اي البرج الذي يطابق ولادتك او يطابق يومك هذا و هي الابراج الاثني عشر المعروفة (النيران) ظهرت فيه الشهب (و ليس لك الحرب بمكان) اي لا موضع لنجاحك في الحرب.

شيرازى، سيد محمد حسيني، إيصال الطالب إلى المكاسب، 16 جلد، منشورات اعلمى، تهران - ايران، اول، ه ق

إيصال الطالب إلى المكاسب؛ ج 2، ص: 156

(فقال عليه السلام له: ايها الدهقان المنبئ) اي المخبر (عن الآثار) آثار الكواكب في الأرض (المحذر عن الاقدار) تحذر ان يكون تقدير الانسان سيئا، اذا تحرك في هذا اليوم (ثم سأله) الامام عليه السلام (عن مسائل كثيرة من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها).

وقد اراد الامام بذلك ان يعرفه انه جاهل فكيف يمكنه معرفة الخير و الشر، و الأثر و المؤثر، و السعد و النحس (الى ان قال) الامام (عليه السلام له:) ردا على موضع تكهنه بالنسبة الى خروج الامام و ان استنباطه باطل.

(اما قولك انقذح من برجك النيران) الذي استنبطت منه الشر لى

ص: 156

فكان الواجب ان تحكم به لى، لا عليّ اما نوره و ضيائه فعندى و اما حريقه و لهبه فذهب عنى، فهذه مسألة عميقة، فاحسبها ان كنت حاسبا.

وفي رواية اخرى: انه عليه السلام قال له: احسبها ان كنت عالما بالاكوار و الادوار قال لو علمت هذا

(فكان الواجب ان تحكم به) اى بانقداح النيران (لى) و لنفعى (لا على) و على ضررى.

و وجه انه لى، لا على، لانه (اما نوره و ضيائه فعندى) لانه اذا خرجت النار من مكان، انارت ذلك المكان (و اما حريقه و لهبه فذهب عنى) لان النار ابتعدت فلا أثر لها عليّ (فهذه مسألة عميقة، فاحسبها ان كنت حاسبا) كحجر الزناد اذا قدح، ظهرت النار فأضاءت الحجر، لكن ناره ابتعدت فلا توجب حرارة و تأثيرا في الحجر.

و لعل الامام عليه السلام اراد بالمسألة العميقة، مسألة كمون النار في الحجر، كما هو رأى في علم الفيزياء.

و عليه: فالمراد بالحساب الدقة، لا التعداد، كما يقال: هل حسبت للامر الفلانى حسابه؟ قال تعالى «حَسِبْتُهُ لُجَّةً».

(وفي رواية اخرى: انه عليه السلام قال له: احسبها ان كنت عالما بالاكوار و الادوار) فان الفلك و كل شئ له دور يقطعه، و له كور اى هلاك قال تعالى: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» اى ذهب ضيائها، اى ان كنت بمسير الاشياء و مصيرها.

ثم (قال) عليه السلام: (لو علمت هذا) الذي اقوله، يا دهقان من

لعلمت انك تحصى عقود القصب في هذه الأجمة.

وفي الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيابة، هذا حساب اذا حسبه الرجل، ووقف عليه، عرف القصبه التي في وسط الأجمة وعدد ما عن يمينها، وعدد ما عن يسارها، وعدد ما خلفها، وعدد ما امامها، حتى

الادوار والاكوار (لعلمت انك تحصى عقود القصب في هذه الأجمة).

فكانه كانت هناك اجمة، وهى محل نبت القصب، فقال عليه السلام ان من يعلم النجوم يعلم كم عقدة في الاجمة فان في كل قصبه، عدة عقود، وفي الأجمة مئات الالوف من القصب وهذا من باب التعجيز مثل:

حتى يلج الجمل في سم الخياط.

والحاصل: ان علم الطالع وعلم الادوار والاكوار وعلم عقود القصب كلها متلازمة، وحيث لا تعلم الادوار والاكوار ولا عقود القصب لا تعلم الطالع أيضا.

(وفي الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيابة) قال عليه السلام (هذا حساب اذا حسبه الرجل، ووقف عليه، عرف) اى معرفة (القصبه التي في وسط الأجمة) وسطها من حيث المساحة لا من حيث اعداد ما على اطرافها اذ لو اريد وسط الاعداد اكتفى من ذكر طرفين فقط.

اذ الطرفان الآخران- حينئذ كالطرفين الاولين، كما هو واضح- (وعدد ما عن يمينها، وعدد ما عن يسارها، وعدد ما خلفها وعدد ما امامها)

فان وسط المساحة يمكن ان يختلف اعداد كل ما عن جوانبه الاربع بخلاف وسط التعداد، فان كل جانبين لهما عدد متساو للآخر (حتى

لا يخفى عليه شيء من قصب الأجمة.

وفي البحار، وجد في كتاب عتيق عن عطاء، قال: قيل لعلى ابن ابي طالب عليه السلام: هل كان للنجوم اصل.

لا يخفى عليه شيء من) عدد (قصب الأجمة) وذكر القصب من باب المثال و الا فالمراد كالشيء.

اذ: كيف يمكن ان يعرف الانسان المستقبل غير الموجود، و كانكسار الامام عليه السلام في الحرب، و لا يعرف الحاضر الموجود.

ثم انه قد تبين اشتباه الدهقان، فان الامام عليه السلام: انتصر في نهروان على الخوارج، كما انه انتصر في الجمل، و كذلك انتصر في صفين اذ مهمة الامام في صفين كانت كشف معاوية، و انه ليس من حملة الاسلام و اللاتقين بامارته.

و من هذا القبيل قوله سبحانه: **إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا... فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**، فانهم عليهم السلام يريدون كشف الطغاة، و نشر حسن الحسن، و قبح القبيح، و كلهم عليهم السلام قد تمكنوا من الامرين.

و الحاصل: ان مهمتهم مبدئية لا عسكرية، فان انتصروا عسكريا فيها و نعمت الزيادة و ان لم ينتصروا عسكريا فقد ادوا مهمتهم و انتصروا فيما يبغونه

(و في البحار، وجد في كتاب عتيق عن عطاء، قال: قيل لعلى ابن ابي طالب عليه السلام: هل كان ل) علوم (النجوم) المتداولة عند المنجمين ما يحكمون بها على المستقبل (اصل) صحيح، ثم ذهب و بقيت منه اثاره مختلطة صحيحها بباطلها، أم لا اصل لها؟

قال نعم، نبى من الأنبياء قال له قومه انا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق، و آجالهم.

فاوحى الله عز و جل الى غمامة فامطرتهم، و استنقع حول الجبل ماء صافيا ثم اوحى الله الى الشمس و القمر و النجوم ان تجرى في الماء ذلك ثم اوحى الله الى ذلك النبي ان يرتقى هو و قومه الى الجبل فارتقوا الجبل،

(قال) عليه السلام: (نعم نبى من الأنبياء قال له قومه انا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق) اى زمان ولادة المواليد، و انه لمن يولد، و في اى وقت يولد.

و يحتمل ان يكون المراد كيف بدء خلق الكون.

لكن الظاهر الاول بقريظة قوله: (و آجالهم) اى مدة بقاء كل انسان او وقت موته، مثل قوله: كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ.

و لعلمهم ارادوا ذلك من النبى علامة لصدق نبوته.

(فاوحى الله عز و جل) اى امر (الى غمامة فامطرتهم، و استنقع) اى وقف، و باب الاستفعال هنا ليس بمعنى الطلب (حول الجبل) الذي كان هناك (ماء صافيا ثم اوحى الله الى الشمس و القمر و النجوم ان تجرى) امثالها (فى الماء ذلك) فان كلا من هذه الاجرام العلوية تقع اشباحها في الماء.

و الظاهر انه ليس المراد سيرا خاصا لها، و انما وقع شبحها في الماء بسيرها الطبيعي، فان كل سيرها بامر سبحانه و ارادته.

(ثم اوحى الله الى ذلك النبي ان يرتقى هو و قومه الى الجبل، فارتقوا الجبل) و الظاهر انهم بقوا هنالك نهارا و ليلا

فقاموا على الماء، حتى عرفوا بدء الخلق، و آجالهم بمجاري الشمس، و القمر، و النجوم، و ساعات الليل و النهار و كان احدهم يعرف متى يموت و متى يمرض، من ذا الذي يولد له، و من ذا الذي لا يولد له فبقوا كذلك برهة من دهرهم.

ثم ان داود قاتلهم على الكفر، فاخرجوا الى داود عليه السلام في القتال من لم يحضر اجله، و من حضر اجله خلفوه في بيوتهم.

(فقاموا) اى وقفوا و اطلعوا (على الماء، حتى عرفوا بدء الخلق و آجالهم بمجاري الشمس، و القمر، و النجوم، و ساعات الليل و النهار).

مثلا: اراهم ان الشمس اذا كانت جارية في دائرة مثل كذا، و كان النجم الفلاني في برج كذا حبلت من النساء من كانت لها سبع عشرة سنة في الساعة الفلانية من الليل، اذا جامعها زوجها.

و كذلك يموت من له عمر كذا، اذا كان القمر في برج السنبله و العطاردي في برج حوت في ساعة كذا من النهار (و كان احدهم يعرف متى يموت و متى يمرض، من ذا الذي يولد له، و من ذا الذي لا يولد له).

الظاهر ان ذكر هذه الامور الاربعة من باب المثال و الارتباط بما يأتي من الكلام في حروبهم، و الا فقد تقدم ان التنجيم الصحيح يوجب معرفة كل شئ (فبقوا كذلك برهة من دهرهم) يعلمون امور مستقبلهم.

(ثم ان داود) عليه السلام (قاتلهم على الكفر) اى على كفرهم (فاخرجوا الى داود عليه السلام في القتال من لم يحضر اجله) حتى لا يموت (و من حضر اجله خلفوه في بيوتهم) ليموت في البيت، حتى

فكان يقتل من اصحاب داود، و لا يقتل من هؤلاء احد.

فقال داود: ربّ اقاتل على طاعتك، و يقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل اصحابي؟ و لا يقتل من هؤلاء احد

لا ينكسر الجيش بموته أولاً، و حتى لا تنزل معنويات جيشهم بموت بعضهم قتلا في المعركة، بينما تنزل معنويات جيش داود عليه السلام حيث يرون انهم يقتلون و لا يقتلون.

و هنا سؤال، و هو انه ان كان من قدرّ موته بدون القتل، يصلح لان يقتل، لم يكن المقدر صحيحا، و ان كان لا يصلح لان يقتل لم يكن اخراجه ضارا؟

ثم هل يمكن ان يكون من قدر قتله يموت و هل يمكن العكس؟

و الجواب، اما عن الاول لعلهم ما كانوا يعرفون كيفية الموت، انه قتل او حنق الانف، و انما كانوا يعرفون اصل الموت.

و اما عن الثاني: ان المقدر كائن، و علم الله قبل حدوثه بالمقدر يشبه علم احدنا به بعد حدوثه.

فكما انه اذا حدث الحادث لا يعقل تبدله، كذلك اذا لم يحدث بعد (فكان يقتل من اصحاب داود، و لا يقتل من هؤلاء احد) مما سبب كسر معنويات جيش داود عليه السلام- و ان كان من الممكن انه لم يستلزم ذلك انهزامهم عسكريا-

(فقال داود: ربّ اقاتل على طاعتك، و يقاتل هؤلاء على معصيتك) فكيف (يقتل اصحابي؟) مع انك ناصر المؤمنين (و لا يقتل من هؤلاء احد)

فاوحى الله عز و جل إليه انى علمتهم بدء الخلق و آجاله.

وانما اخرجوا أليكَ من لم يحضر اجله، و من حضر اجله خلفوه في بيوتهم، و من ثم يقتل من اصحابك، و لا يقتل منهم احد.

قال داود عليه السلام: ربّ على ما ذا علمتهم؟ قال: على مجارى الشمس و القمر و النجوم، و ساعات الليل و النهار، قال: فدعا الله عز و جل، فحبس الشمس عليهم فزاد في النهار، و اختلطت الزيادة

مع انهم من اصحاب الشيطان، («و كان كيد الشيطان ضعيفا»).

(فاوحى الله عز و جل إليه انى علمتهم بدء الخلق و آجاله) «الخلق» باعتبار لفظه مفرد، و باعتبار معناه جمع و لذا رجع ضمير المفرد إليه هنا و رجع ضمير الجمع إليه في السابق.

(وانما اخرجوا أليكَ من لم يحضر اجله، و من حضر اجله خلفوه في بيوتهم و من ثم) «ثم» بالفتح بمعنى من اجل ذلك (يقتل من اصحابك و لا يقتل منهم احد).

و في هذا اشارة الى وجوب المشى حسب سنن الكون في الوصول الى الغايات.

(قال داود عليه السلام) يا ربّ على ما ذا علمتهم؟ قال: على مجارى الشمس و القمر و النجوم، و ساعات الليل و النهار، قال) على عليه السلام (فدعا) داود عليه السلام (الله عز و جل) فى ان يرفع عنهم هذا العلم (فحبس الشمس عليهم) مقداراً ما، فان الشمس لو تأخرت مقدار دقيقة تعطل كل الحسابات، كما هو واضح (فزاد في النهار، و اختلطت الزيادة

فى اللئل والنهار و لم يعرفوا قدر الزلادة فاختلط حسابهم قال على عليه السلام: فمن ثم كره النظر فى علم النجوم.

فى اللئل والنهار) لان اللئل ىنقص اذا زاد النهار، فتؤثر زلادة النهار فى تخرب اللئل أيضا (و لم يعرفوا قدر الزلادة) حتى ىنظموا حساباتهم بذلك المقدار (فاختلط حسابهم) و لم يعرفوا من ىموت، و من لا ىموت.

ثم (قال على عليه السلام: فمن ثم) بفتح الثاء (كره النظر فى علم النجوم) حىث انها مختلطة.

فعدم امكان الاعتماد، لعدم صحة نتائجه اوجب الكراهة، فىما اذا اراد الانسان الحكم على طبقها.

لا ىقال: كىف صارت معصية جماعة سببا لحرمان البشر من هذه الفائدة العظيمة.

لانه ىقال: الكشف عن المستقبل، ىهدم نظام هذا العالم.

وانما كان الكشف لاولئك، لاجل تعريف البشر- بمثال عملى- انهم غير قابلين لتحمل هذا العلم، ولذا ىعلمه اللذين لهم تحمل ذلك كالانبياء و من الىهم.

ثم انه كان بالامكان محو علم هذا من صدور اولئك القوم، بدل تخرب النظام السماوى، لكن حىث ان الثانى كان ادل على قدرته تعالى، كما فى ان الله ىأتى بالشمس من المشرق، قدم هذا على الاول و لعل هناك سببا آخر و الله العالم.

وفي البحار أيضا عن الكافي بالاسناد عن ابي عبد الله عليه السلام:

قال: سئل عن النجوم فقال: لا يعلمها، الا اهل بيت من العرب، واهل بيت من الهند.

وبالاسناد عن محمد بن سالم، قال: قال ابو عبد الله عليه السلام قوم يقولون النجوم اصح من الرؤيا

(وفي البحار أيضا عن الكافي بالاسناد عن ابي عبد الله) الصادق (عليه السلام: قال: سئل عن النجوم) هل هناك من يعلمها؟ (فقال) عليه السلام: (لا يعلمها، الا اهل بيت من العرب)، لعلهم اهل بيت النبوة عليهم السلام (و اهل بيت من الهند) لعلهم عائلة «بوذا» او من اشبهه.

فان من المحتمل قريبا ان يكون بوذا نبيا، ويكون هو «يوداسف» الذي وردت قصته في كلام الامام العسكري عليه السلام فان من قرية إلا خلا فيها نذير، و تحريف قومه تعاليمه، لا يدل على ان تعاليمه كان كذلك من الاول فحالة تعاليمه المحرفة الآن، حال تعاليم سائر الأنبياء عليهم السلام، الذين حرفوا اممهم تعاليمهم.

و كيف كان فهذا الحديث يدل على صحة اصل علم النجوم.

(وبالاسناد عن محمد بن سالم، قال: قال ابو عبد الله عليه السلام قوم يقولون النجوم اصح من الرؤيا) فان كلا منهما يكشف عن المستقبل.

ففي الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم: ان الرؤيا جزء من النبوة اي كما ان النبوة اخبار عن المستقبل والماضي، كذلك الرؤيا.

وكان ذلك صحيحا، حين لم يردّ الشمس على يوشع ابن نون و امير المؤمنين عليه السلام فلما ردّ الله الشمس عليهما ضل فيها علماء النجوم.

و خبر يونس قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام، جعلت فداك اخبرني عن علم النجوم ما هو؟ قال علم من علوم الأنبياء

لكن الرؤيا ليست دائما صادقة، بخلاف النبوة، فكانها جزء منها.

ثم رد الصادق عليه السلام عليهم بقوله: (وكان ذلك صحيحا، حين لم يرد الشمس على يوشع بن نون) عليه السلام (و امير المؤمنين عليه السلام)

وقد قرأت في بعض الصحف الصادرة من الكويت، ان علماء الفلك اكتشفوا ان في الكون تغييرا، يدل على ان الشمس ردت، بمعنى دوران الارض عكس دورانها المعتاد (فلما ردّ الله الشمس عليهما ضل فيها) اي في النجوم (علماء النجوم) لما تقدم من قصة داود عليه السلام.

وعلى هذا فسبب ضياع هذا العلم، رد الشمس ثلاث مرات.

ومنه ان النجوم و الرؤيا سيان، لا ان الاول اصح من الثاني.

نعم: لا اشكال ان كلامه عليه السلام، انما هو بالنسبة الى المغيبات لا بالنسبة الى الحسابات، امثال الخسوف و الكسوف.

(و خبر يونس قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام، جعلت فداك اخبرني عن علم النجوم ما هو) كانه اراد السؤال عن مدعى صحة هذا العلم او انه عند من؟ او انه كيف بدء هذا العلم؟ او كان سؤاله عن مجموع هذه الاسئلة.

(قال) عليه السلام: (علم من علوم الأنبياء) فانهم ألهموه من الله

فقلت: كان على ابن ابي طالب عليه السلام يعلمه قال: كان اعلم الناس به، الخبير.

و خبر ريان بن الصلت، قال: حضر عند ابي الحسن الرضا عليه السلام،

سبحانه (فقلت: كان على بن ابي طالب عليه السلام يعلمه) كانه توهم السائل عدم علم الامام به، لانه ليس بنبي، ولذا استفسر عن الصادق عليه السلام (قال: كان اعلم الناس به، الخبير) اى اعلم الناس العاديين او اعلم من الأنبياء، لانه عليه السلام كان افضل من سائر الأنبياء، الا من محمد صلى الله عليه وآله وسلم، كما في حديث اصبغ.

ولا يخفى ان الظاهر ان كلام الامام امير المؤمنين عليه السلام مع اصبغ كان على سبيل ذكر ما يدركه الطرف الآخر، بمقتضى: امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم، فان الافضلية حقيقية، الا ان مدارك اصبغ كانت لا تحمل اكثر من الامثلة التى ذكرها الامام عليه السلام، و الا فالامثلة لا تكفى لاثبات الافضلية.

فمثلا بعض الزهاد أيضا لا يأكلون المباح، فهل هذا دليل انهم افضل من آدم عليه السلام؟ وعلى (ع) كان اكثر تزهدا من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أيضا، مع انه لم يكن دليلا على انه عليه السلام افضل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، الى غير ذلك مما بينه في وجه الافضلية، وليس المقام يسع تفصيل الكلام.

(و خبر ريان بن الصلت، قال: حضر عند ابي الحسن الرضا عليه السلام.

الصباح ابن نصر الهندي، و سأله عن علم النجوم، فقال هو علم في اصله حق، و ذكروا ان اوّل من تكلم به في النجوم ادريس عليه السلام.

و كان ذو القرنين به ماهرا، و اصل هذا العلم من الله.

و عن معلى بن خنيس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم احق هي؟ قال: نعم ان الله بعث المشتري الى الارض في صورة رجل.

الصباح ابن نصر الهندي، و سأله عن علم النجوم، فقال) عليه السلام:

(هو علم في اصله حق).

ثم قال عليه السلام: (و ذكروا ان اوّل من تكلم به في النجوم ادريس «ع»).

و قوله عليه السلام «ذكروا» اما لاجل اقناع الهندي، او لاجل انه عليه السلام كان منكرا لذلك.

و انما ذكره لاجل انه كان حسب معتقد الهندي.

فعلى الاول «ذكروا» صحيح، و على الثاني ليس بصحيح.

(و كان ذو القرنين به ماهرا) و لعله بسبب ذلك تمكن من السيطرة على الدنيا، ثم قال: (و اصل هذا العلم من الله) اي انه اوحى به الى انبيائه، لا مثل بعض العلوم الاخر الذي ادركه البشر بذكائه، و إلا فكل علم يكون بالهامه تعالى للانبياء، او احياء الى ادمغة الناس.

(و عن معلى بن خنيس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم احق هي؟ قال: نعم) ثم بين اصله بقوله: (ان الله بعث المشتري الى الارض في صورة رجل).

فاتى رجلا من العجم، فعلمه، فلم يستكملوا ذلك، فاتى بلد الهند، فعلم رجلا منهم.

الظاهر ان المراد به ملك، لا كما يتوهم من ان المراد به الكوكب، فانه و ان كان ممكنا بان يقطع الله منه قطعة ثم يجعله رجلا، كما قطع من الجبل قطعة جعلها ناقة صالح عليه السلام.

وكما ان قطعة من القمر نزلت حتى سقطت امام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في حديث شق القمر، اذ ان الله سبحانه قادر على ان ينزل القمر، وكلما اقترب من الارض مما يقتضي ان يرى اكبر، ينثرا جزائه في الهواء ذرات، حتى يكون بمقدار من الحجم، يراه الرائي مقدار حجمه وهو في مكانه من السماء، حتى يبقى منه حين وصوله الى الارض مقدار قرص خبز، فاذا رجعت التحقت به الذرات تدريجيا بحيث يرى بنفس المقدار الى حين وصوله الى مكانه من السماء.

اقول بالنسبة الى المشتري الكوكب، و ان كان الامر ممكنا، الا انه خلاف المنصرف.

(فاتى رجلا من العجم، فعلمه، فلم يستكملوا) اى اخلاف ذلك الرجل و لعل من علمه كان نبيا من الأنبياء (ذلك) العلم، و لذا لم يحتووه احتواء كاملا (فاتى) المشتري (بلد الهند، فعلم رجلا منهم) و لعله كان نبيا، كما تقدم في حديث آخر، و كان اهل الهند- اخلاف ذلك الرجل استوعبوه.

فمن هناك صار علم النجوم بها.

وقد قال قوم: هو علم من علوم الأنبياء خصوصا به لاسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها، فشاب الحق بالكذب الى غير ذلك مما يدل على صحة علم النجوم في نفسه.

(فمن هناك صار علم النجوم بها) المراد ان هناك اكثر اتقا، و الا فقد تقدم انه لا يستوعبه، الا الأنبياء و الائمة، و من إليهم.

(وقد قال قوم) الظاهر انه من الرواية.

و يحتمل ان يكون من كلام الراوى، اى جامع الروايات، و اذا كان من الرواية، فالظاهر ان كلا الامرين كان واقعا، فللنجوم سببان (هو علم من علوم الأنبياء خصوصا به لاسباب شتى).

منها: انهم اكثر ذكاء للاستيعاب.

و منها: انهم اكثر امانة، لعدم افشاء السر.

و منها: انهم اطوع لله تعالى فلا يجلبون به ضرر الاحد، الى غير ذلك (فلم يستدرك المنجمون) «استدرك» معناه الطلب، فكانه اراد بذكر باب الاستفعال انهم طلبوا الادراك، لكنهم لم يصلوا إليه (الدقيق منها) اى الامور الخفية، و انما ادركوا بعض الامور الظاهرة التى لا تنفع في فهم ما يشاءون (فشاب) اى اختلط (الحق بالكذب) لانهم يذكرون كل شيء مستقبل، مع انهم لا يعلمون منها الا بعضها، كما نراهم الى الآن، يذكرون الخسوفين، و الامطار، و الحر، و البرد، و الاسعار، و غير ذلك (الى غير ذلك مما يدل على صحة علم النجوم في نفسه).

ص: 170

و اما ما دل على كثرة الخطأ و الغلط في حساب المنجمين، فهي كثيرة.

منها: ما تقدم في الروايات السابقة،

مثل قوله عليه السلام في الرواية الاخيرة: فشاب الحق بالكذب، وقوله عليه السلام: ضل فيها علماء النجوم، وقوله (ع) في تخطئة ما ادعاه المنجم، من ان زحل عندنا كوكب نحس، انه كوكب امير المؤمنين و الأوصياء.

و لا يخفى: ان فائدة علمنا بانه كان للنجوم اصل انما هو فائدة تاريخية لا اثر له عمليا.

(و اما ما دل على كثرة الخطأ و الغلط في حساب المنجمين، فهي كثيرة).

(منها: ما تقدم في الروايات السابقة، مثل قوله عليه السلام في الرواية الاخيرة: فشاب الحق بالكذب، وقوله عليه السلام: ضل فيها علماء النجوم، وقوله (ع) في تخطئة ما ادعاه المنجم، من ان زحل عندنا كوكب نحس) هذا مقالة المنجم (انه كوكب امير المؤمنين) عليه السلام (و الأوصياء) هذا متعلق بقوله: قوله في تخطئة.

و لعل معنى كونه للامام و الأوصياء، علاقة خاصة لهذا الكوكب بالامام و الأوصياء، كعلاقة الشمس بتربية النبات.

و لا يخفى: انه ربما توهم ان نحوسة زحل، سببت فشل الامام فانه مع مؤهلاته العديدة المثل في غير نبي الاسلام، كان يعاني من دهره ما هو معروف، لكنه نظر سطحي، فان الامام بعد الرسول صلى الله عليه و آله و سلم انجح انسان على وجه الارض، انه يحكم على ثمانمائة مليون مسلم،

ص: 171

و تخطيطه امير المؤمنين عليه السلام للدهقان الذي حكم بالنجوم، بنحوسة اليوم الذي خرج فيه امير المؤمنين عليه السلام.

و منها: خبر عبد الرحمن ابن سيابة،

قال: قلت: لابي عبد الله عليه السلام، جعلت فداك: ان الناس يقولون: ان النجوم لا يحل النظر فيها، وهي تعجبني،

منهم أربعمئة مليون شيعة الآن، وقد كان حاكما على ارواحهم و اموالهم و اتجاهاتهم، منذ أربعة عشر قرنا.

فهل يمكن ان يقال: لمثل هذا الانسان انه لم ينجح؟ و هل ان النجاح ان يأكل الانسان طيبا، و تقل مشاكله حتى يكون من توافه الزمان.

اما معاوية الذي يظن بعض الناس بنجاحه، فهو من اكبر الاخطاء، فهل الانسان الذي يلعن طول ثلاثة عشر قرنا ناجح، و قد اجتث جذوره و لم يبق ذكره الا للعة.

اما الامام فاولاده و احفاده الى اليوم موضع احترام الجماهير حيا و ميتا، و لتفصيل الكلام مقام آخر.

(و تخطيطه امير المؤمنين عليه السلام للدهقان الذي حكم ب) سبب (النجوم، بنحوسة اليوم الذي خرج فيه امير المؤمنين عليه السلام) الى نهروان- كما تقدم-.

(و منها) اي و مما دلّ على كثرة خطأ المنجم (خبر عبد الرحمن ابن سيابة، قال: قلت: لابي عبد الله عليه السلام، جعلت فداك: ان الناس يقولون: ان النجوم لا يحل النظر فيها، وهي تعجبني) ان انظر فيها و

فان كان يضر بديني، فلا حاجة لي في شي ء يضر بديني، وان كان لا يضر بديني، فوالله اني لاشتهيها، واشتهي النظر إليها.

فقال ليس كما يقولون لا يضر بديناك.

ثم قال: انكم تنظرون في شي ء كثيره لا يدرك، وقليله لا ينفع، الخير.

و منها: خبر هشام،

قال: قال لي ابو عبد الله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم؟ قلت: ما خلفت بالعراق ابصر بالنجوم مني.

ثم سأله عليه السلام عن اشياء لم يعرفها.

اعرف المستقبل (فان كان يضر بديني، فلا حاجة لي في شي ء يضر بديني) فاتركه من الآن (وان كان لا يضر بديني، فوالله اني لاشتهيها، و
اشتهي النظر إليها) اي ان علمه محبوب لدى، و مطالعته و بحثه محبوب أيضا.

(فقال) عليه السلام (ليس كما يقولون) من انه لا يحل.

و اردف عليه السلام- قائلا، انه (لا يضر بديناك)- اي مجرد النظر اما الحكم بها، فانه ضار كما لا يخفى.

ثم قال: انكم تنظرون في شي ء كثيره لا يدرك، وقليله لا ينفع) الى آخر (الخبر)، فهذا الخبر يدل على كثرة الخطأ في النجوم.

(و منها: خبر هشام، قال: قال لي ابو عبد الله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم؟ قلت: ما خلفت بالعراق ابصر بالنجوم مني) فاني اعلم من
جميع منجمي العراق.

(ثم سأله) الامام (عليه السلام عن اشياء) في النجوم (لم يعرفها) هشام، و كان الامام عليه السلام اراد بذلك كسر كبريائه الذي اوجب له

ثم قال فما بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب وفي ذلك حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر، ويحسب هذا لصاحبه بالظفر، فيلتقيان، فيهزم احدهما الآخر، فاين كانت النجوم؟ قال: فقلت: و الله ما اعلم ذلك.

فقال عليه السلام: صدقت ان اصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك الا

انه اعلم اهل العراق بالنجوم.

(ثم قال) الامام له في بيان بطلان اصل علم النجوم المعمول به في ذلك الزمان (فما بال العسكرين) اى ما شأنهما (يلتقيان في هذا حاسب وفي ذلك حاسب) كما كانت العادة في ذلك الزمان ان الجيش لا يتحرك للمحاربة الا اذا قال منجمه «حاسبه» انك تظفر و عدوك ينهزم (فيحسب هذا لصاحبه بالظفر، ويحسب هذا) الآخر أيضا (لصاحبه بالظفر، فيلتقيان فيهزم احدهما الآخر، ف) اذا كانت النجوم صحيحة (اين كانت النجوم؟) لاحدهما.

و هذا يدل على ان ما بايديهما لا يكفى في استكشاف الواقع، و لا يمكن ان يقال: ان الظافر كان على حق.

اذ المفروض ان كلا الحاسبين حسب عن مدرك واحد.

وانما قال احدهما بالظفر اتفاقا لا علما، كما ان الآخر قال: بالظاهر اعتباطا لا علما (قال: فقلت: و الله ما اعلم ذلك) و لما ذا الاختلاف بين الحاسبين.

(فقال عليه السلام: صدقت ان اصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك) كاملا (الا

و منها المروى في الاحتجاج،

عن ابى عبد الله عليه السلام، في حديث ان زنديقا.

من علم مواليد الخلق) و ان اى طفل يولد في اى يوم (كلهم) و هو النبي و الامام، و من كان من اتباعهم المرضيين.

كما ورد ان من جملة اصحابهم اناس كانوا يعلمون المنايا و البلايا، مثل كميل و غيره، و لا يرد انهم اذا كانوا يعلمون فلما ذا لم يكونوا يتجنبون الاخطار، و لما ذا لم يكونوا يجلبون الخيرات.

فان الجواب عن ذلك ان الله سبحانه لا يعطى ذلك الا لمن لا يستعمله لانه سبحانه يريد سير الكون على النظام الّذي جعله له، و الا فالانبياء كانوا يتمكنون من الجاء اعدائهم على الايمان، و ان يحفظوا اتباعهم من كل اذى و مكروه.

كما انهم عليهم السلام لما اذنهم الله سبحانه في اعجازاتهم فعلوا.

و ما ذكرناه لا ينافى قوله تعالى: **وَمَا أَذْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ،** اذ معناه حسب طبعى البشرى لا بالهام الله سبحانه، كيف و الشيطان كان يعلم الغيب حيث قال: **وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ،** و في القرآن الحكيم: **وَلَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ،** و فيه: **إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ،** و هذا اكثر من العلم بالغيب الى غيرها من الآيات المربوضة الدالة على انهم كانوا يعلمون الغيب، و فوق ذلك كانوا يحسون بالغيب (و منها المروى في الاحتجاج، عن ابى عبد الله عليه السلام، في حديث ان زنديقا) معرب «زندك» نسبة الى «زند» كتاب المجوس.

قال له ما تقول في علم النجوم قال عليه السلام: هو علم قلّت منافعه و كثرت مضاره، لانه لا يدفع به المقدور و لا يتقى به المحذور ان خبّر المنجم

وقد كانوا ينسبون الى المجوس كل من انحرف.

و لا يخفى ان اكثر ما نسب في كتب العامة من تواريخهم وغيرها، الى الزنادقة و القرامطة و من اشبه موضع شك، بل ظن بالعدم.

فاللازم التحقيق الدقيق، لان السلطات كانت قد اشترت الضمائر كما ان التعصب ضد الصالحين كان له دور كبير، في رمى كل من خالف السلطنة، او كان ضد المتطرف من مذهب ما، بمختلف النسب الباطلة.

وقد جرى بعض ذلك في كتب الشيعة غفلة، او من جهة حسن الظن فاللازم الدقة في ذلك.

(قال له ما تقول في علم النجوم) هل هو حق او باطل؟ (قال عليه السلام: هو علم قلّت منافعه، و كثرت مضاره).

اما منفعتة: فلانه احيانا يخبر بما اذا تبعه الإنسان نجى من محذور او ادرك غاية.

و اما مضاره: فلانه كثيرا ما يخطئ مما يسبب حزنا للانسان، الى مدة كشف خلافه، او ضررا على الانسان باتباع ما فيه ضرر.

مثلا: يخبر المنجم ان فلانا يموت يوم كذا، بينما لا يموت او يخبران بضاعة تترقى فيشترى منها التاجر كمية كبيرة رجاء الربح، فيخسر بذلك، حيث ينكشف خلافه ما قاله المنجم (لانه لا يدفع به المقدور، و لا يتقى به المحذور) - اي غالبا- لان كلامه ليس مطابقا للواقع (ان

خبّر المنجم

ص: 176

بالبلاء، لم ينجه التحرز عن القضاء.

و ان اخبر هو بخير لم يستطع تعجيله و ان حدث به سوء لم يمكنه صرفه، و المنجم يضادّ الله في علمه يزعمه انه يردّ قضاء الله عن خلقه الخبر الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان ما وصل إليه المنجمون اقل قليل من أمارات الحوادث من دون وصول الى معارضاتها.

بالبلاء) مثل: ان فلانا يموت كذا (لم ينجه التحرز عن القضاء) فان الفرار لا ينجي من الموت المحتوم.

(و ان اخبر هو)- المنجم- (بخير لم يستطع تعجيله) فما فائدة خبر بخير يأتي هو بنفسه سواء اخبر به المنجم، أم لم يخبر به؟ (و ان حدث به سوء لم يمكنه صرفه) فان المنجم مخبر، و ليس صارف بلاء (و المنجم يضادّ الله في علمه يزعمه انه يردّ قضاء الله عن خلقه).

فان المنجمين الذين كانوا في السابق، كانوا يزعمون انهم يقدرون ردّ القضاء، و ذلك لعدم ايمان اكثرهم، فما ذكره عليه السلام من باب القضية الخارجية، لا من باب القضية الحقيقية.

فهو مثل الشعر المنسوب الى الامام امير المؤمنين عليه السلام:

قال المنجم و الطيب كلاهما لن يحشر الاموات قلت: إيكما ان كان قولكما فلست بخاسر او كان قولي فالخسار عليكما

الى آخر (الخبر، الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان ما وصل إليه المنجمون اقل قليل من أمارات، الحوادث) و علامات الامور المستقبلية (من دون وصول الى معارضاتها) و شرائطها.

و من تتبع هذه الاخبار لم يحصل له ظن بالاحكام المستخرجة عنها فضلا عن القطع

نعم: قد يحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف، الظن، بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الاوضاع الفلكية.

فالاولى التجنب عن الحكم بها، و مع الارتكاب فالاولى الحكم على سبيل التقريب، و انه لا يبعد ان يقع كذا عند كذا و الله المسدد.

فهو كمن يعلم ان النار تحرق، لكن لا يعلم ان شرطه المقارنة مع الجسم و مانعه الرطوبة- مثلا-.

(و من تتبع هذه الاخبار) الواردة عن الائمة الاطهار عليهم السلام (لم يحصل له ظن بالاحكام المستخرجة عنها، فضلا عن القطع) خصوصا و المشاهد بطلان و كذب اكثرها.

(نعم: قد يحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف، الظن، بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الاوضاع الفلكية) مثل انخساف القمر و الشمس بالوصول الى عقدة الرأس او الذنب لحيلولة الارض بين الشمس و القمر و لحيلولة القمر بين الشمس و الارض.

و كذا في مدّ و جزر البحر المستندين الى القمر، و ظهور الهلال في ليلة كذا في العرض الشمالي او الجنوبي، الى غيرها من الامور المرتبطة بالقياسات و الحسابات.

(فالاولى التجنب عن الحكم بها) في غير المقطوعات (و مع الارتكاب) و اعادة الحكم (فالاولى الحكم على سبيل التقريب) بان يقول هذا ممكن او قريب (و) كان يقول: (انه لا يبعد ان يقع كذا) حادث (عند كذا) امر فلكي (و الله المسدد) للصواب، و هو اعلم بما وضعه في الكون من الحساب.

بلا خلاف كما في التذكرة وعن المنتهى.

ويدل عليه مضافا الى حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد.

والذم المستفاد من قوله تعالى: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ.

المسألة (السابعة: حفظ كتب الضلال) و الكتاب من باب المثال و الا فالورقة أيضا كذلك، الا ان يراد بالكتاب اصله اللغوي، اي المكتوب.

فحفظها: (حرام في الجملة) كما يأتي تفصيل الكلام فيه (بلا خلاف) في ذلك (كما) رايناه (في التذكرة) للعلامة ره (و) حكى لنا (عن) المنتهى) له ره أيضا.

(ويدل عليه) اي على كونه حراما (مضافا الى حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد).

و حيث ان حكم العقل في سلسلة العلل للاحكام يستلزم حكم الشرع أيضا، لقاعدة: كلما حكم به العقل حكم به الشرع.

اما موضوع كون الحفظ مادة للفساد في الجملة فلا اشكال فيه.

(و) مضافا الى (الذم المستفاد من قوله تعالى: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) فان الذم انما هو لاجل انتهاء الاشتراء الى الاضلال و هذه العلة موجودة في حفظ كتب الضلال.

و الامر بالاجتناب عن قول الزور، قوله عليه السلام فيما تقدم من رواية تحف العقول: انما حرم الله تعالى الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً، الخ.

بل قوله عليه السلام: قبل ذلك، او ما يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي، او باب يوهن به الحق، الى آخره.

وقوله عليه السلام في رواية عبد الملك المتقدمة، حيث شكا الى الصادق عليه السلام، اني ابتليت بالنظر الى النجوم، فقال عليه السلام

(و) مضافا الى (الامر بالاجتناب عن قول الزور، قوله عليه السلام فيما تقدم) في أول الكتاب (من رواية تحف العقول) حيث قال عليه السلام:

(انما حرم الله تعالى الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً، الخ).

فاذا كان ما يجئ منه الفساد محضاً حراماً، يكون حفظ كتب الضلال- حيث انها يأتي منها الفساد- حراماً أيضاً.

(بل) يدل عليه (قوله عليه السلام: قبل ذلك، او ما يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي، او باب يوهن به الحق، الى آخره).

فان حفظ كتب الضلال مشمول لقوله باب يوهن به الحق، فانه شامل للأصول و الفروع.

كما ان كتاب الضلال لو كان ضلالاً في اصول الدين، كان مشمولاً لقوله ما يقوى به الكفر و الشرك.

(وقوله عليه السلام في رواية عبد الملك المتقدمة، حيث شكا الى الصادق عليه السلام، اني ابتليت بالنظر الى النجوم، فقال عليه السلام)

أَتَقْضِي؟ قلت: نعم، قال احرق كتبك.

بناء على ان الامر للوجوب، دون الارشاد، للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم.

و مقتضى الاستفصال في هذه الرواية انه اذا لم يترتب على ابقاء

له: (أَتَقْضِي) و تحكم على طبق النجوم؟ (قلت: نعم، قال) عليه السلام (احرق كتبك) فانه يدل على وجوب اتلاف كتب الضلال.

و اذا كان الاتلاف واجبا كان الحفظ حراما، لان ترك كل واجب حرام كما ان ترك كل حرام واجب.

(بناء على ان الامر) فى: احرق (للاجوب، دون الارشاد، للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم).

اذ لو كان الامر للارشاد، لم يدل على وجوب التخلص فلا يدل على حرمة الحفظ، فان الامر الارشادى ليس مولويا حتى يدل على الوجوب.

وانما يكون الحكم على طبق النجوم حراما، فلا ربط له بمقامنا فان الامر المولوى له مصلحة في ذات المأمور به، بخلاف الامر الارشادى، فان المصلحة في الشيء الذي جعل الامر طريقا إليه.

مثلا: اذا قال المولى «صل» كانت المصلحة في ذات الصلاة، اما اذا قال راجع الطبيب تكون المصلحة في شرب الدواء لا في مراجعة الطبيب.

(و مقتضى الاستفصال في هذه الرواية) بين من يقضى، فيجب احراق كتبه، و بين من لا يقضى، فلا يجب احراق كتبه (انه اذا لم يترتب على ابقاء

كتب الضلال مفسدة، لم يحرم.

و هذا أيضا مقتضى ما تقدم من اناطة التحريم بما يجيى منه الفساد محضاً

نعم: المصلحة الموهومة او المحققة النادرة، لا اعتبار بها، فلا يجوز الابقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك، مع كون الغالب ترتب المفسدة

كتب الضلال مفسدة، لم يحرم) حفظها.

فان التفصيل، هو المفهوم من قوله عليه السلام «أ تقضي»

(وهذا) اى التفصيل (أيضا مقتضى ما تقدم) فى رواية تحف العقول (من اناطة التحريم بما يجيى منه الفساد محضاً) لان معناه ان ما لا يجيى ء منه الفساد محضاً بان كان يأتى منه الصلاح تارة و الفساد تارة اخرى لا يكون حراماً.

(نعم) تجب ان تكون المصلحة الموجبة لعدم تحريم الشي ء مصلحة واقعية محققة كثيراً، ف (المصلحة الموهومة) اى الاقل من المفسدة من الوهم الذى هو المرجوح فى قبال الظن الراجح، كما اذا كان يستعمل الشي ء فى الصلاح عشر مرات، و فى الفساد يستعمل مرة.

او ان المراد بالموهومة المحتملة و هذا اظهر لانه فى قبال قوله عليه السلام: (او المحققة النادرة، لا اعتبار بها) فى جواز الشي ء الذى يأتى منه الفساد و الصلاح.

و يؤيد المعنى الثانى قوله: (فلا يجوز الابقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك، مع كون الغالب ترتب المفسدة).

اللهم الا اذا كانت تلك المصلحة المترتبة احتمالاً من الاهمية بمكان،

ص: 182

و كذلك المصلحة النادرة غير المعتمد بها.

وقد تحصل من ذلك: ان حفظ كتب الضلال لا يحرم الا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعاً، او احتمالاً قريباً.

بحيث يرى العقل لزوم ابقاء الشيء و ان ترتب عليه بعض المفاسد القطعية

مثلاً: كان نثر شيء من السم على الارض يوجب مفسدة تسمم دواجن الدار قطعاً، لكن ذلك يكون لاجل احتمال مجيء حيّة تلدغ الانسان فتميته.

فاذا نثر هذا السم كان مانعاً عن وصول الحية، فان العقل و الشرع يقدم ايداء الحيوان المقطوع بها على موت الانسان المحتمل، ولو كان الاحتمال موهوماً كان يكون واحداً في المائة او اقل.

(و كذلك المصلحة النادرة غير المعتمد بها) ينبغي هنا الاستثناء المتقدم أيضاً، فان المصلحة النادرة قد توجب تقديمها على المفسدة المقطوعة، عقلاً و شرعاً و لعل المصنف ره ذكر «المعتمد بها» لاجل هذا الاستثناء.

(وقد تحصل من ذلك) الذي ذكرناه في حرمة حفظ كتب الضلال (ان حفظ كتب الضلال لا يحرم الا من حيث ترتب مفسدة الضلالة) فاذا ترتبت المفسدة (قطعاً، او احتمالاً قريباً) حرم الحفظ، و الا لم يحرم الحفظ و قد عرفت ان المراد بالضلالة، اعم من الضلال في العقيدة او الضلال في الشريعة اي ما يورث الحرام مثل كتب تعليم لعب القمار، و الغناء، و ما اشبهه.

ص: 183

فان لم يكن كذلك او كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة اقوى او عارضت المفسدة المتوقعة بمصلحة اقوى، او اقرب وقوعا منها فلا دليل على الحرمة الا ان يثبت اجماع، او يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف

(فان لم يكن) الحفظ (كذلك) موجبا لترتب المفسدة (او كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة اقوى) و لو كانت تلك المصلحة الاقوى احتمالية- كما مثلنا في «السم» (او عارضت المفسدة المتوقعة بمصلحة اقوى، او اقرب وقوعا منها)- اى من المفسدة-.

و الظاهر ان المراد بالاقرب القرب الاحتمالي، لا القرب الزماني، كما اذا كان في كتب الضلال احتمال المفسدة و احتمال المصلحة، لكن كان احتمال المصلحة اقرب.

مثلا: كان احتمال المفسدة واحدا في المائة، و احتمال المصلحة اثنين في المائة (فلا دليل على الحرمة)- جزاء «فان لم يكن»

اذ الادلة السابقة لا تشملها، بالإضافة الى انه في صورة التعارض يتنازع دليل الاهم و المهم، و الاهم يقدم على المهم، فان تقديم الاهم على المهم استفيد من الشرع حيث نراه قدم الاهم حتى قتل الانسان المحترم- فى مسألة ما لو تترس الكفار بالمسلمين مما توقف النصر على قتل المسلم- بالإضافة الى ان تقديم الاهم على المهم- فى الدوران بين المحذورين- عقلى فى سلسلة العلل (الا ان يثبت اجماع) و لا اجماع (او يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف) الذي ادعاه العلامة فى التذكرة و المنتهى.

الَّذِي لَا يَقْصِرُ عَنْ نَقْلِ الْأَجْمَاعِ.

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان، و ان المراد بالضلال ما يكون باطلا في نفسه.

فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة.

او ان المراد به مقابل الهداية.

و المراد بالمعقد الذي ذكره أولا، ثم قال انه مما لا خلاف فيه، او ذكره بعد قوله «انه مما لا خلاف فيه» (الذي لا يقصر عن نقل الاجماع) فان عدم الخلاف في المسألة مثل ان يكون اجماع فيها.

وفيه ان سكوت بعض الفقهاء لا يضر بعدم الخلاف، لكنه يضر بالاجماع، فتأمل.

(و حينئذ) اي حين كان الحكم بحرمة الحفظ ثابتا (فلا بد من تنقيح هذا العنوان) اي الموضوع (و ان المراد بالضلال) ما هو، لان في كتب الضلال احتمالين.

الاول: (ما يكون باطلا في نفسه) و ان لم يوجب اضلال احد.

(فالمراد) بكتب الضلال (الكتب المشتملة على المطالب الباطلة) مثل الكتب التي تنقل قصصا مكذوبة لا اساس لها من الصحة مما وضعها اصحابها لا ملاء الفراغ، و قتل الوقت، و طرد السأم.

(او ان المراد به) الاحتمال الثاني، اي (مقابل الهداية).

فالمراد بكتب الضلال الكتب التي توجب انحراف الانسان في عقيدته او طريقته الشرعية، بان تورث له كفرا، او فعل الحرام.

فيحتمل ان يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال.

وان يراد ما اوجب الضلال، وان كان مطالبا حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء.

(فيحتمل ان يراد بكتبه) اي بكتب الضلال (ما وضع لحصول الضلال) في الناس.

(و) يحتمل (ان يراد) به (ما اوجب الضلال، وان كان) واضع تلك الكتب لم يقصد الاضلال، بل كانت (مطالبها حقة).

وقوله: و ما اوجب، على سبيل منع الخلو، فان الاحتمال الثالث شمول كتب الضلال لكلا القسمين (كبعض كتب العرفاء والحكماء).

لا يخفى ان هناك كتب الحكمة والفلسفة و كتب الكلام و كتب العرفان و كتب التصوف.

فالاول: يتكلم عن الكون والحياة والمبدأ والحياة حسب ما وصل إليه العقل، والاستحسان والتجربة.

والثاني: يتكلم -أولا وبالذات- عن المبدأ والمعاد، ويتبعهما توابعهما، ومقدماتهما الكونية، حسب ما وصل إليه العقل بضميمة النقل.

والثالث: يتكلم عن الامور الموجبة لكيفية التأمل في المبدأ والمعاد والاستغراق في اعماق النفس، والكون.

والرابع: يتكلم حول الامر الثالث باضافة ارائة الطريق العملى للزهد والعالم بالاول: حكيم وفيلسوف وبالثاني متكلم. وبالثالث: عارف و
بالرابع صوفى.

ولا يخفى ان ما ذكرناه الماع الى ما ذكره اصحاب هذه العلوم من تعريفها من دون ان نقصد تصديقا لصحة ما قالوا، وانا لا نرى الا اخذ الأصول و طريقة العمل و التأمل من الادلة الاربعة حسب ما شرح في كتب علمائنا الاخير، و الله الهادى الموفق.

و من اراد الاطلاع على كتب الحكمة و الكلام، فعليه بالاسفار و المنظومة و شروح التجريد، و ما اشبه.

و من اراد الاطلاع على كتب العرفان و التصوف فعليه بالمشنوى، و كتب ابن العربي، و الشبستري و من إليهم.

لكن اللازم ان يكون المطالع لهذه الكتب محصنا عقيدة و عملا، حتى لا ينحرف ببعض ظواهرها.

نعم امثال شرح تجريد العلامة و نحوه لا يوجب انحرافا، لانه لا ظواهر لها تخالف العقيدة و الشريعة.

وانى ارى ان من اللازم ان يجرد جماعة من العلماء البارعين حملة لوضع كتب في العلوم الاربعة خالية عن الشوائب و الاشكالات و الظواهر المخالفة، و يضيفوا إليها الردّ لما استجدّ من الادلة و الافكار في العصر الحاضر، لتكون تبعا صافيا لمن شاء الاطلاع و العمل.

و لا اقصد بوضع كتب التصوف الاوضع كتب الزهد الصحيح، حسب ما ورد في الكتاب و السنة، و ايده الاجماع و العقل.

و كيف كان فبعض كتب العرفاء و الحكماء (المشتملة على ظواهر منكورة)

يدعون ان المراد غير ظاهرها.

فهذه أيضا كتب ضلال، على تقدير حقيتها

ثم الكتب السماوية المنسوخة غير المحرّفة، لا تدخل في كتب الضلال

كوحدة الوجود، او وحدة الموجود، او كون الاعجاز لا حقيقة له، وانما هو تصرف في مدارك الحاضرين، او ان الله لا يعرف الجزئيات، او ان الجنة و النار نفسية لا جسدية، او ما اشبه ذلك.

و ان كان اتباعها (يدعون ان المراد غير ظاهرها) يلزم اجتنابها و عدم ابقائها، اذا خيف من اضلالها.

(ف) ان (هذه) الكتب (أيضا كتب ضلال، على تقدير حقيتها) بان كان مراد اصحابها المطالب الحققة.

و ذلك لان بيان المراد لا يدفع الايراد، و لا يوجب اخراج الكتب من خوف ضلال الناس بها.

(ثم الكتب السماوية المنسوخة غير المحرّفة) اذ الفرض وجودها، كما يقال من انجيل برنابا، او فرض وجدان التورات الاصلية مثلا (لا تدخل في) هذا الاسم، فلا يقال لها (كتب الضلال) تنزيها لان يسمى كلام الله ضلالا.

اما اذا اورث اضلال الناس كان داخلا في هذا الحكم، كما انه اذا اوجب دعوة اصحابها للناس إليها و ترك القرآن.

وقد ورد ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم، نهى بعض اصحابه ان يذهب فيستمع الى التورات، قائلا: لو كان موسى عليه السلام حيا

لما وسعه الا اتباعى.

فان ظاهر تعليقه صلى الله عليه و آله و سلم: ان التورات كانت غير محرفة، و الا علله صلى الله عليه و آله و سلم بانها محرفة، و ان كان يحتمل انه صلى الله عليه و آله و سلم علله باحدى العلتين.

(و اما المحرفة كالتورات و الإنجيل على ما صرح به جماعة) من تحريفهما و يدل على ذلك الكتاب، كقوله تعالى: يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ* و السنة المتواترة، و دليل العقل، حيث انهما مشتعلان على ما لا يعقل من نسبة الله و انبيائه الى الكذب و الخرافة و مخالفات العقل على ما ذكرنا جملة منها في كتاب «هؤلاء اليهود» و «ما ذافي كتب النصرى».

و لا- ينافى ذلك قوله تعالى «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ» و قوله سبحانه «وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ» و قوله سبحانه «وَرَوْاهُ مَهْمِنًا عَلَيْهِ» حيث ان ظاهر الهيمنة حفظه عن الانحراف، و قوله تعالى «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» حيث ان: الذكر كل كلام الله سبحانه.

اذ يرد على الاول ان النزول لا يدل على البقاء كذلك.

و على الثاني: ان المراد به في حكم خاص كما ورد في التفاسير، فالقرينة الخارجية مانعة عن انعقاد الاطلاق.

و على الثالث: ان الهيمنة قد تكون ببيان مواضع الانحراف.

و على الرابع: ان المراد بالذكر القرآن، لان الكلام فيه فلا اطلاق له

فهي داخلة في كتب الضلال بالمعنى الاول بالنسبة إلينا، حيث انها لا يوجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة، نعم توجب الضلالة لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما فالادلة المتقدمة لا

(فهي داخلة في كتب الضلال بالمعنى الاول) اى ما يكون باطلا في نفسه (بالنسبة إلينا) فقط (حيث انها لا يوجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة) الذي هو المعنى الثاني.

وكان المصنف ره نظر الى زمانه، و الا ففى زماننا يورث الكتابان للمسلمين ضلالة، فكم قد اخرج النصارى المسلمين عن دينهم الى المسيحية، و قد رأيت بعضهم و باحث معهم، فهما بالنسبة الى المسلمين كتاب ضلالة أيضا.

هذا بالإضافة الى ان الضلالة بمعنى الاضلال، و يكون وصف الكتاب في نفسه، لا انه امر نسبي.

و الا فكتب الحكمة و العرفان التى سلم المصنف انها كتب الاضلال، ليست تورث الاضلال بالنسبة الى كل احد.

و منه يظهر الاشكال في قوله ره (نعم توجب الضلالة لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما) لانهم يظنون انهما صحيحان، مع انهما باطلان.

و فيه ما عرفت ان الكتاب مضل في نفسه سواء قبل نسخ الدين او بعد نسخه.

و على هذا (فالادلة المتقدمة) المحرمة لحفظ كتب الضلال (لا) ريب

تدل على حرمة حفظهما قال رحمه الله في كتاب المبسوط في باب الغنيمة من الجهاد فان كان في المغنم كتب، نظر، وان كانت مباحة يجوز اقرار اليد عليها، مثل كتب الطب و الشعر و اللغة و المكاتبات فجميع ذلك غنيمة.

و كذلك المصاحف و علوم الشريعة

في انها (تدل على حرمة حفظهما) بكلا معنئ الضلال، اى ما يكون باطلا في نفسه و ما يكون مورثا لضلال الناس.

ان قلت: اذا حرف الكتابان من قبل نبئ الاسلام، فبما ذا كان المؤمن مأمورا.

قلت: الارض لا تخلو عن الحجة، و قد كان اوصياء موسى عليه السلام الى زمان عيسى عليه السلام و اوصياء عيسى عليه السلام الى زمان محمد صلى الله عليه و آله و سلم، و كان عندهم النسخة الصحيحة، و كان الناس مأمورين باتباع الأوصياء.

و يؤيد ما ذكرناه من انهما كتابا ضلال، ما (قال) الشيخ (ره في كتاب المبسوط في باب الغنيمة من الجهاد) بما لفظه: (فان كان في المغنم كتب، نظر) إليها. (وان كانت مباحة) بحيث (يجوز اقرار اليد عليها، مثل كتب الطب و الشعر و اللغة و المكاتبات) بين الملوك و الرؤساء و العلماء و من اشبههم، فانها كانت تجعل كتبا لاجل التاريخ و الادب، و كذلك الكتب التي كان يكتبها البلغاء لاجل تعليم فنّ الكتابة و المراسلة (فجميع ذلك غنيمة) لاطلاق ادلتها الشامل لهذه الكتب.

(و كذلك المصاحف و علوم الشريعة) ككتب تواريخ الاسلام، و التفسير

ص: 191

الفقه والحديث لان هذا مال يباع ويشترى وان كانت كتب لا يحل امساكها كالكفر والزندقة و ما اشبه ذلك فكل ذلك لا يجوز بيعه.

فان كان ينتفع باوعيته اذا غسل كالجلود ونحوها، فانها غنيمة.

وان كانت مما لا ينتفع باوعيته كالكاغذ فانها تمزق،

و (الفقه والحديث) والكلام وغيرها، فانه كثيرا ما يكون عند الكفار موجودا فاذا غلب المسلمون عليهم غنموها.

وانما قلنا: انها داخله في الغنيمة (لان هذا) كله (مال يباع ويشترى).

و كل مال يملكه المسلمون من الكفار غنيمة.

نعم مالية القرآن من باب جلده ونحوه، لان المصحف الشريف لا يباع ولا يشتري، كما قرر في محلّه (وان كانت) الغنيمة (كتب لا يحل امساكها ك) كتب (الكفر والزندقة) تقدم في معنى الزنديق ما يفيد المقام.

و كان مراده بالزندقة الاشد من الكفر، كما هو المتبادر منه، فبينهما عموم مطلق (و ما اشبه ذلك) مثل كتب السحر (فكل ذلك لا يجوز بيعه) لانها لا تملك اذ يأتي منها الفساد محضا.

(فان كان ينتفع باوعيته اذا غسل) ظروفه و طرفيه (كالجلود ونحوها) كما اذا كان من القماش، او الخشب، او الحديد، او غيرها (فانها) تكون حينئذ (غنيمة) كسائر الغنائم.

(وان كانت مما لا- ينتفع باوعيته ك) ما اذا كان الوعاء من (الكاغذ) ونحوه (فانها تمزق) و ينتفع بالتمزق منه في وضع الادوية فيه، او ما اشبه

و لا تحرق، اذ ما من كاغذ، إلا وله قيمة.

و حكم التورات و الإنجيل هكذا، كالكاغذ فانه يمزق لانه كتاب معيّر مبدل، انتهى.

و كيف كان فلم يظهر من معقد نفى الخلاف، الا حرمة ما كان موجبا للضلال و هو الذي دلت عليه الادلة المتقدمة.

ذلك (و لا تحرق) لان الاحراق اسراف (اذ ما من كاغذ إلا وله قيمة) فاتلافه لا يجوز.

(و حكم التورات و الإنجيل هكذا، كالكاغذ، فانه يمزق) و لا يحرق (لانه كتاب معيّر مبدل) التغيير يشمل مثل الحذف و الزيادة و التبديل رفع شيء و وضع شيء آخر مكانه (انتهى) كلامه.

و لا يخفى: ان الظاهر جواز بيع مثل التورات و الإنجيل الى اصحابها ان لم يوجب ذلك مفسدة اما من باب استنقاذ اموالهم برضاهم، كما ذكروا في باب بيع الميتة ممن يستحل، او من باب شمول اطلاقات البيع له، فان الممنوع بيع ما يأتي منه الفساد، و المفروض انه لا يأتي منه الفساد محضاً

و كذلك يجوز بيعها ممن ينتفع بها، لردّ و نحوه، و اعطائها لبعض المسلمين من باب حصته من الغنيمة اذا كان اهلاً للردّ، و نحوه.

ثم ان اطلاق ما ذكره من ان كل كاغذ له قيمة، محل نظر.

(و كيف كان فلم يظهر من معقد نفى الخلاف، الا حرمة ما كان موجبا للضلال) لا ما كان باطلا في نفسه (و هو الذي دلت عليه الادلة المتقدمة).

لكن ربما يقال: بان حال ما كان باطلا في نفسه، حال ما كان مضلاً،

نعم: ما كان من الكتب جامعا للباطل من نفسه، من دون ان يترتب عليه ضلالة لا يدخل تحت الاموال، فلا يقابل بالمال لعدم المنفعة المحللة

لقوله عليه السلام: اذا ميّز الله الحق من الباطل، وقوله تعالى، لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُطْلِعَ الْبَاطِلَ، وقوله سبحانه: إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا فَالْبَاطِلُ يَلْزَمُ محوه، وازالته.

(نعم: ما كان من الكتب جامعا للباطل في نفسه، من دون ان يترتب عليه ضلالة) كما اذا كان مشتملا على قصة مكذوبة لا تضر.

اما الاشتمال على قصة مكذوبة تنفع، مثل كليلة ودمنة.

او مشتملا على اشعار المدح الكاذب، فالظاهر انه لا يدخل تحت الباطل، مثل قوله في العباس عليه السلام

لولا القضاء، لمحا الوجود بسيفه والله يقضى ما يشاء ويحكم

وذلك لانصراف ادلة الكذب عن ذلك ومنه: لسان الحال، كقول علي عليه السلام على قبر فاطمة عليها السلام:- فيما ينسب إليه

قال الحبيب وكيف لي بجوابكم وانا رهين جنادل و تراب اكل التراب محاسنى فنسيتكم و حجت عن اهلى و عن اترابى

مع انه لم يقل الحبيب، ولم يأكل التراب محاسنه، ولم ينسهم (لا يدخل تحت الاموال) شرعا فحاله حال الخمر و الخنزير، وان كان ما لا عرفا

وانما لم يكن ما لا-بدليل انه باطل يجب افتائه، و ما كان واجب الافناء لا يكون ما لا (فلا يقابل بالمال) فلا يصح بيعه (لعدم المنفعة المحللة

المقصودة فيه.

مضافا الى آيتى لهو الحديث، وقول الزور اما وجوب اتلافها، فلا دليل عليه.

و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأصول، و الفروع، و الحديث، و التفسير، و اصول الفقه، و ما دونها من العلوم، فان المناط في وجوب

المقصودة فيه).

و قد تقدم في اول الكتاب ان ما لا منفعة محللة مقصودة فيه، لا يصح بيعه، اذ البيع مبادلة مال بمال، كما يأتى في اول كتاب البيع.

(مضافا) في الدلالة على انه لا يقابل بالمال (الى آيتى لهو الحديث وقول الزور).

فالادلة على عدم صحة بيع الكتاب الباطل ثلاثة 1- عدم المنفعة 2- آية لهو الحديث 3- آية قول الزور.

و قد تقدم تقريب الآيتين في اول هذا المبحث.

و (اما وجوب اتلافها) اى اتلاف الكتب الباطلة التى لا توجب ضلالا (فلا دليل عليه) الا ما ذكرناه من وجوب ازهاق الباطل.

(و مما ذكرنا) من ان كتب الباطل - غير المضلّة- لا يقابل بالمال، ولكن لا دليل على وجوب اتلافها (ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأصول و الفروع) الفقهية (و الحديث، و التفسير، و اصول الفقه و ما دونها من العلوم) كالنحو، و الصرف و اللغة، و البلاغة (فان المناط في وجوب

ص: 195

الاتلاف: جريان الادلة المتقدمة فان الظاهر عدم جريانها في حفظ شيء من تلك الكتب الا القليل مما ألف في خصوص اثبات الجبر، و نحوه و اثبات تفضيل الخلفاء او فضائلهم و شبه ذلك.

و مما ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه في المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج على اهلها، او الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية،

الاتلاف: جريان الادلة المتقدمة) فان الاتلاف يجب اذا كانت موجبة للضلالة.

اما اذا لم تكن موجبة للضلالة، فلا يجب الاتلاف، و ان كانت باطلة في نفسها (فان الظاهر عدم جريانها) اي الأدلة المتقدمة (في حفظ شيء من تلك الكتب) للعامّة (الا القليل مما ألف في خصوص اثبات الجبر و نحوه) من عدم عدالة الله، و عدم عصمة الأنبياء، و بطلان إمامة الأئمة، و ما الى ذلك (و اثبات تفضيل الخلفاء) على على عليه السلام (او فضائلهم) المكذوبة (و شبه ذلك).

لكن ربما يقال: ان كتبهم الدينية توجب الانحراف، فتدخل في كتب الاضلال، الا ما شذ، فلا وجه لما ذكره المصنف ره من استثنائه لها الا القليل بل المستثنى هو القليل.

(و مما ذكرنا) من ان وجه وجوب الاتلاف لكتب الضلال، هو ايجابها الاضلال (أيضا يعرف) «أيضا» اي كما عرف مما ذكرنا «حكم تصانيف المخالفين» (وجه ما استثنوه في المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج على اهلها، او الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية).

او غير ذلك.

ولقد احسن جامع المقاصد، حيث قال: ان فوائد الحفظ كثيرة.

ومما ذكرنا أيضا يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال.

فان الواجب رفعه ولو بمحو جميع الكتاب الا ان يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال.

ولا يخفى ان التقيّة هي الاخفاء لاجل السير والوصول الى الغاية، فهي ايجابية، لا انها للوقوف وترك السير لتكون سلبية (او غير ذلك) كالمقارنة لاجل افادة الاتباع بمحاسن الدين والمذهب فان الاشياء تعرف باضدادها.

(ولقد احسن جامع المقاصد، حيث قال: ان فوائد الحفظ كثيرة) فلا يلزم اتلاف كتب الضلال الا نادرا، حتى لا يتوهم وجوب اتلاف كتب الضلال مطلقا انسياقا مع اطلاق جماعة من الفقهاء ذلك.

(ومما ذكرنا) من ان وجه وجوب الاتلاف لكتب الضلال هو ايجابها الاضلال (أيضا يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال) دون بعضه الآخر.

كما اذا كتب في اصول الدين، فكان بحثه في الوحدانية صحيحا دون بحثه في استحالة رؤيته سبحانه، حيث اثبت انه قابل للرؤية وهكذا

(فان الواجب رفعه) اي رفع ما يوجب الضلال (ولو بمحو جميع الكتاب) اذا لم يمكن محو الضلال فقط (الا ان يزاحم مصلحة وجوده) اي وجود القدر الصالح من الكتاب (لمفسدة وجود الضلال).

ص: 197

ولو كان باطلا في نفسه، كان خارجا عن المالية.

فلو قوبل بجزء من العوض المبذول تبطل المعاوضة بالنسبة إليه.

ثم الحفظ المحرم يراد به الاعم من الحفظ، بظهر القلب و النسخ و المذاكرة، و جميع ماله دخل في بقاء المطالب المضلّة.

فحينذاك يلاحظ ان ايهما اهم، فيقدم على المهم.

ولو كانا متساويين في الاهمية تختير بين الابقاء و الاتلاف.

(ولو كان) بعض الكتاب (باطلا في نفسه) بدون ان يوجب الاضلال (كان خارجا عن المالية) كما تقدم.

(فلو قوبل بجزء من العوض المبذول) كما لو اشترى الكتاب بدينار، و كان نصفه باطلا، فان نصف الدينار يكون في قبالة هذا النصف الباطل

(تبطل المعاوضة بالنسبة إليه) فاذا كان جاهلا، كان له خيار تبعض الصفقة.

(ثم الحفظ المحرم) الذي يأتي منه الفساد (يراد به الاعم من الحفظ، بظهر القلب و النسخ) اي الكتابة (و المذاكرة، و جميع ما له دخل في

بقاء المطالب المضلّة) كما يشمل القراءة و التسجيل و غيرهما لان كل ذلك يورث الفساد، فيحرم و الله العالم.

إشارة

وفي جامع المقاصد والمسالك: ان على تحريمها اجماع المسلمين ويدل عليه الكتاب والسنة.

وفي المستفيضة: انها كفر بالله العظيم، او شرك

المسألة (الثامنة: الرشوة حرام) بلا اشكال ولا خلاف.

(وفي جامع المقاصد والمسالك: ان على تحريمها اجماع المسلمين) بل تحريمها من الضروريات التي يعرفها كافة المسلمين، بل البشر عامة.

(ويدل عليه الكتاب والسنة) بل والعقل بالنسبة الى الرشوة، من جهة احقاق الباطل او ابطال الحق.

اما الكتاب، فقوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ*، فانه اكل للمال بالباطل بلا اشكال.

(وفي) الروايات (المستفيضة: انها كفر بالله العظيم، او شرك).

ويراد بالكفر هنا الكفر العملى، لان الكفر على نحوين.

الاول: الكفر العقيدى، وهو ما اذا انكر او شك في شي ء من اصول الدين.

الثاني: الكفر العملى، وهو ما اذا ترك حكما من احكام الله تعالى و عدم اطلاق الكفر الا على بعضها، مثل قوله تعالى في الحج: و من

كفر، وفي ترك الشكر: ولئن كفرتم، الى غيرهما انما هو لاجل التنبيه على

ففى رواية الاصبغ ابن نباته، عن امير المؤمنين عليه السلام، قال:

ايّما وال

شدة ذلك.

و من الممكن ان يراد بالكفر في ترك الاحكام معنا الكفر الاعتقادى مجازا، اى انه كالكفر.

اما اطلاق الشرك على الرشوة، فانه اما مجازى مبالغة، و ما اشتهر في السنة بعضهم، من ان المعصوم لا يبالغ يراد به المبالغة التى ليست من طريقة البلغاء، و الا فهى من محسنات الكلام.

نعم المبالغة التى هى خارجة عن اسلوب البلغاء، لا مجال له في كلام المعصوم.

كما ان المجاز الآذني ليس من طريقتهم، لا مجال له في كلامهم عليهم السلام، فان كلا من المجاز و المبالغة و هو فرع من المجاز اذا لم يرد بهما معناهما البلاغى، بل اريد بهما المعنى الحقيقى كان كذبا، و العادل لا يكذب، فكيف بالمعصوم.

و اما المراد به انه شرك خفى، حيث ان المعطى و الآخذ يشركان بالله سبحانه هوى النفس.

كما ورد ان الرياء شرك فان الشرك- كما حقق في محلّه- ينقسم الى شرك جلى و شرك خفى.

(ففى رواية الاصبغ ابن نباته، عن امير المؤمنين عليه السلام، قال:

ايّما وال) و الوالى من باب المثال، و الا فالمراد به كل من يتولى شئون

ص: 200

احتجب عن حوائج الناس، احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، وان اخذ هدية كان غلولا

الناس، ولو كان موظفا صغيرا (احتجب عن حوائج الناس) بان ابتعد عنهم، كانما بينه وبينهم حجاب (احتجب الله عنه يوم القيامة) كناية عن عدم نجاته تعالى لهم عن العذاب (وعن حوائجه) فلا يدفع عنه عذابا ولا يشمل برحمته (وان اخذ هدية كان غلولا) الغلول ما يسرق من الغنيمة وقد شبه عليه السلام الهدية بالغلول، لانها خيانة لعامة المسلمين.

فكما ان الغلول خيانة لهم عامة، لان الغنيمة ملك لجميعهم.

كذلك الهدية خيانة لجميع المسلمين.

اما من جهة انها تفتح باب عدم قضاء حوائجهم الا بالمال.

و اما من جهة ان مال الفرد كمال الجماعة، كما قال تعالى: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا، فان القانون الشامل لكل اذا خولف فقد خرق الشيء المرتبط بالكل، فحاله حال ما اذا ثقب المكان الصغير من السفينة فانه ثقب السفينة، او انه اى فرق بين ان يخالف الانسان القانون بالنسبة الى الفرد، او بالنسبة الى الكل، فان القانون حفاظ، ومن لا يراعى الحفاظ لا فرق بين ان لا يراعيه بالنسبة الى البعض او بالنسبة الى الكل.

ولذا من قتل انسانا او هتك عرضا، استوحش منه الكل.

ثم ان الهدية التي يراد بها المصانعة لاجل الحكم، نوع من استمالة الوالى بالمال، فهو كالرشوة.

و ان اخذ رشوة فهو شرك.

وعن الخصال في الصحيح عن عمار ابن مروان، قال كل شيء غلّ من الامام فهو سحت.

و الفرق بينهما: ان الرشوة تبذل في قبال الحكم، و الهدية تبذل لاجل ميل نفس الوالى الى هذا المعطى، فتكون العاقبة الحكم له مثل الفرق بين ان يعطى الزانى ما لا للزانية في قبال الزنا، او يعطيها ما لا هدية مما يوجب ميلها الى المعطى وينتهى الامر الى الزنا.

ولذا كانت الرشوة اشد فقال عليه السلام: (و ان اخذ رشوة فهو شرك) اما اذا اهدى الانسان الى الوالى مالا، لا لاجل الحكم بل لانه قريب له، او ما اشبه ذلك، فلا تدخل في هذه الرواية.

لان مناسبة الحكم و الموضوع تعطى المنع عن الهدية تكون في سبيل الحكم.

مثلا: كان اخ يهدى لاخته كل عيد اضحى مقدارا من لحم الاضحية او من الصدقة ثم ترقى اخوه و صار واليا، فانه لا اشكال ان اعطائه في هذه السنة ذلك المقدار من اللحم لا يدخل في هذا الباب.

(و عن الخصال في الصحيح عن عمار ابن مروان، قال) عليه السلام (كل شيء غلّ من الامام فهو سحت).

الغل انما سمي غلا، لانه يقيد الانسان و المال الذي يأخذه الانسان غلولا، يغله و يقيده عن ارتفاع النفس، او يقيده عن الانطلاق حسب الشرافة، فان المعاصى قيود و هى تنافى الحرية.

و السحت انواع كثيرة.

منها: ما اصيب من اعمال الولاة الظلمة.

و منها: اجور القضاة، و اجور الفواجر، و ثمن الخمر و النبيذ المسكر و الربا بعد البينة

و قد تقدم في اول الكتاب ان: السحت، هو اشد انواع الحرام و من المعلوم «غل الامام» اشع من غل غيره.

(و السحت انواع كثيرة).

(منها: ما اصيب من اعمال الولاة الظلمة).

مثلا: الوالى الظالم له عمل كبناء داره، فاذا بنى البناء داره في قبال اجر، كان الاجر اصابه من عمل الوالى الظالم، و هذا الاجر حرام و ان كان نفس البناء ان لم يكن للوالى - بل كان لسائر الناس - كان حلالا.

(و منها: اجور القضاة) لان القضاء، لا يحق للقاضى ان يأخذ المال في قبالة.

نعم: اذا كان محتاجا اعطاه بيت المال لاجل انه محتاج كما يعطى سائر المحتاجين، و هذا يسمى رزقا (و اجور الفواجر) لان الله اذا حرم شيئا حرّم ثمنه (و ثمن الخمر و النبيذ المسكر).

اما النبيذ الذي ينبذ التمر في الماء، ليغيّر طعم الماء الى الافضل فيشرب نهارا، او ينبذ نهارا ليشرب ليلا فليس بحرام، لانه ليس بمسكر (و الربا بعد) قيام (البينة) اى فهم الانسان ان الربا حرام.

ص: 203

و اما الرشاء في الاحكام، يا عمار، فهو الكفر بالله العظيم.

و مثلها رواية سماعة، عن ابي عبد الله عليه السلام.

وفي رواية يوسف ابن جابر لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نظر الى فرج امرأة لا- تحل له، ورجلا خان اخاه في امرأته، و رجلا احتاج الناس إليه لفقعه فسألهم الرشوة

اما الربا قبل علم الانسان بحرمة، فقد عفى عنه الشرع.

و لذا قال سبحانه: وَ ذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا.

(و اما) اخذ (الرشاء في) قبال (الاحكام) اى اصدار الحكم للناس (يا عمار، فهو الكفر بالله العظيم) و الاتيان بلفظ: العظيم انما هو للتشديد في التخويف.

(و مثلها) اى مثل الرواية السابقة عينا (رواية سماعة، عن ابي عبد الله عليه السلام).

(وفي رواية يوسف ابن جابر لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نظر الى فرج امرأة لا تحل له) و ان جاز له النظر الى جسمها، لكونها محرمة له (و رجلا- خان اخاه) المسلم (في امرأته) بنظرة او قبلة او زنا، او لمس او ضمّ (و رجلا احتاج الناس إليه لفقعه، فسألهم الرشوة) فلا يبين لهم الحكم، او لا يقضى لهم الا في قبال المال، هذا كله حكم الرشوة.

و اما موضوع الرشوة و انها ما هي، فقد اختلفوا في انها هل هي ما يبذل في قبال الباطل فقط.

او ما يبذل في قبال الوصول الى الهدف حقا كان او باطلا.

و ظاهر هذه الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه، فيكون ظاهرا في حرمة اخذ الرشوة للحكم بالحق، او للنظر في امر المترافعين، ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير اجرة.

و هذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة في القاموس بالجعل.

او ما يبذل حتى في قبال الحق او يفصل في المسألة، كما يأتي حكايته عن المختلف، و بصدد تنقيح المصنف الموضوع، يبين أو لا اطلاق الرشوة حتى للحكم بالحق، فقال: (و ظاهر هذه الرواية) ليوسف (سؤال الرشوة لبذل فقهه، فيكون ظاهرا في حرمة اخذ الرشوة للحكم بالحق) بان كانت الرشوة في قبال الحكم (او للنظر في امر المترافعين، ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق) فاخذه الرشوة لاجل نظره في امرهما اما حكمه بينهما فقد صدر (من غير اجرة).

لكن في الرواية احتمال ثالث، و هو انه لا يبين المسائل، الا في قبال المال.

و كان المصنف لم يذكر هذا المعنى، لظهور الرشوة في كونها لاجل الحكم، و هذا الظهور اقوى من ظهور «الفقه» في بيان المسألة، و لذا قال «و ظاهر هذه الرواية» حيث ان الرواية لا ظهور لها في بيان المسألة

(و هذا المعنى) اى بذل المال في قبال الحكم او في قبال النظر في امر المترافعين (هو ظاهر تفسير الرشوة في القاموس بالجعل) لان الجعل للقاضي لا يكون الا لاحد الامرين المذكورين.

وإليه نظر المحقق الثاني، حيث فسّر في حاشية الارشاد: الرشوة بما يبذله احد المتحاكمين.

وذكر في جامع المقاصد ان الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوة وهو صريح الحلّى أيضا في مسألة تحريم اخذ الرشوة مطلقا، واعطائها الا اذا كانت على اجراء حكم صحيح فلا يحرم على المعطى، هذا ولكن عن مجمع البحرين: قلّما يستعمل الرشوة الا فيما يتوصل به الى ابطال حق، او تمشية باطل.

(وإليه) اى الى نفس هذا المعنى (نظر المحقق الثاني، حيث فسّر في حاشية الارشاد: الرشوة بما يبذله احد المتحاكمين) لان البذل يكون في قبال الحكم، او في قبال النظر.

(وذكر) أيضا (في جامع المقاصد ان الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوة، و) هذا المعنى (هو صريح) ابن ادریس (الحلّى أيضا في مسألة تحريم اخذ الرشوة مطلقا) سواء اخذه لاجراء الحكم الصحيح او الباطل (واعطائها، الا اذا كانت على اجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطى هذا) لانه مجبور في الاعطاء والضرورات تبيح المحظورات.

نعم: اذا لم يكن مجبورا في الاعطاء كان اعطائها أيضا حراما.

ولما فرغ المصنف من تقريب كون الرشوة تشمل حتى الحكم بالحق شرع في تقريب انها لا تشمل الا ما اذا كان للحكم بالبطل.

فقال: (و لكن عن مجمع البحرين: قلّما يستعمل الرشوة الا فيما يترصل به الى ابطال حق، او تمشية باطل).

و عن المصباح هي ما يعطيه الشخص للحاكم، او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد.

و عن النهاية: انها الوصلة الى الحاجة بالمصانعة و الراشى الذي يعطى ما يعينه على الباطل، و المرتشى الآخذ، و الرائش هو الذي يسعى بينهما ليزيد لهذا او ينقص لهذا.

و مما يدل على عدم عموم الرشا، لمطلق الجعل على الحكم، ما تقدم في رواية عمار بن مروان، من جعل الرشاء في الحكم مقابلا لا جور القضاة

(و) كان ينبغي للمصنف ان ينقل كلام المصباح في سياق المعنى الاول، لان كلامه اعم من ما يبذل للحق او للباطل، فقد حكى (عن المصباح) ان الرشوة (هي ما يعطيه الشخص للحاكم، او غيره ليحكم) الحاكم (له) اى لمعطى الرشوة (او يحمله) اى يحمل المعطى الآخذ (على ما يريد) المعطى، مثلا يعطى مالا لحرس السجن حتى يطلق سراحه.

(و عن النهاية) لابن اثير (انها الوصلة) اى سبب الوصول (الى الحاجة) اى حاجة المعطى (بالمصانعة) اى يجعل المعطى الآخذ صنيع نفسه، ليعمل للمعطى ما يريده (و الراشى الذي يعطى ما يعينه على الباطل، و المرتشى الآخذ) للرشوة (و الرائش هو الذي يسعى بينهما ليزيد لهذا) الآخذ (او ينقص لهذا) المعطى اذ الآخذ يريد الزيادة، و المعطى يريد اعطاء اقل.

(و مما يدل على عدم عموم الرشا، لمطلق الجعل على الحكم، ما تقدم في رواية عمار بن مروان، من جعل الرشاء في الحكم، مقابلا لا جور القضاة)

خصوصاً بكلمة اما.

نعم: لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعم ما يبذل لحصول غرضه، وهو الحكم له حقا كان، او باطلا، وهو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهاية.

فان الرشوة لو كانت عامة شاملة لكل ما يعطى للحاكم، لم يكن وجه للتقابل بين الرشوة وبين اجر القاضى، اذ حينئذ يكون اجر القاضى من اقسام الرشوة، فجعل الرواية اجر القاضى في قبال الرشوة، دليل على عدم عموم الرشوة (خصوصاً بكلمة اما).

اذ هذه الكلمة تمنع من جعل ما بعدها عطف بيان لما قبلها، حتى يقال: بانه من عطف العام على الخاص، من قبيل ذهبت الى العراق الى النجف الاشرف.

(نعم: لا يختص) لفظ الرشوة (بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعم ما يبذل لحصول غرضه، وهو الحكم له) بل تمشية امره (حقا كان، او باطلا) كما هو ظاهر اطلاقها في العرف، فيقول: ارشيت حرس الحدود لادخال بضاعتي او لادخال الخمر، او ارشيت القاضى ليحكم بان الدار لى - سواء كانت الدار له واقعا، أم لا، بل اراد اغتصابها من صاحبها الشرعى - (وهو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهاية).

لكن يرد على المصنف ان ظاهر كلام النهاية: ان الرشوة تستعمل في خصوص الباطل.

اللهم الا ان يقال: ان صدر كلام النهاية مطلق، و ذيله من بلب

ويمكن حمل رواية يوسف ابن جابر على سؤال الرشوة للحكم للراشى حقا او باطلا.

او يقال: ان المراد الجعل فاطلق عليه الرشوة تأكيدا للحرمة.

ومنه يظهر حرمة اخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين، مع تعين الحكومة عليه كما يدل عليه قوله عليه السلام: احتاج الناس إليه لفقهم

المثال، فتأمل.

(ويمكن حمل رواية يوسف ابن جابر) التي تقدم ان قلنا ان ظاهرها كون الرشوة للحكم بالحق (على سؤال الرشوة للحكم للراشى حقا او باطلا) فالرواية أيضا دليل على اطلاق الرشوة على الاعم.

(او يقال: ان) الرواية ليست في الرشوة اصلا، بل (المراد) بالرشوة في الرواية (الجعل) الذي يعطيه الشخص للفقير (فاطلق عليه الرشوة) من باب المجاز (تأكيدا للحرمة).

وعلى كلا التقديرين: لا تكون الرشوة في رواية يوسف خلاف ما ذكرناه من عموم الرشوة للحكم بالحق، او بالباطل.

(ومنه) بناء على ان المراد بالرشوة في رواية يوسف «الجعل» (يظهر حرمة اخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين، مع تعين الحكومة عليه).

وانما قلنا: مع تعين الحكومة عليه، (كما يدل عليه قوله عليه السلام:

احتاج الناس إليه لفقهم) فان الاحتياج يكون دليلا على انه معين عليه

لكن فيه ان الاحتياج اعم من التعين عليه، اذ لو كان الفقيه متعدددا صح ان يقال اني احتاج الى الفقيه الفلاني، اذا كان الاحتياج الى النوع

والمشهور المنع مطلقا.

بل في جامع المقاصد: دعوى النص والاجماع.

ولعله لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج الى نوعه و لاطلاق ما تقدم في رواية عمار بن مروان، من جعل اجور القضاة من السحت بناء على ان الأجر- في العرف- يشمل الجعل

و الى هذا الاشكال الذي ذكرناه اشار المصنف بقوله: (والمشهور المنع) من اخذ القاضى الجعل (مطلقا) سواء كان الحكم معيناً عليه أم لا بان كان هناك فقهاء متعددون.

(بل في جامع المقاصد: دعوى النص والاجماع) على الحرمة مطلقا (ولعله) اي لعل وجه نسبة جامع المقاصد الاطلاق الى النص «مع انك عرفت ان ظاهر رواية يوسف الحرمة، اذا كان بذل الفقه متعينا عليه» (لحمل) جامع المقاصد (الاحتياج في الرواية على الاحتياج الى نوعه) اي نوع الفقيه لا- الى شخصه (و لاطلاق) عطف على «لحمل» و هذا دليل آخر لقول جامع المقاصد بالإطلاق (ما تقدم في رواية عمار بن مروان، من جعل اجور القضاة من السحت) فانه مطلق يشمل ما اذا كان القضاء معيناً عليه، او لم يكن معيناً عليه، لتعدد القاضى.

ان قلت: ما في رواية عمار ليس الجعل، بل الاجر، و كلامكم في الجعل.

قلت: لا بأس بذلك (بناء على ان الأجر- في العرف- يشمل الجعل) فما قلناه من حرمة الجعل، مطلقا يستفاد من الرواية لاطلاقها الاجر،

وان كان بينهما فرق عند المشرعة.

وربما يستدل على المنع بصحيفة ابن سنان، قال سئل ابو عبد الله عليه السلام، عن قاض بين فريقين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان قال عليه السلام: ذلك السحت.

وفيه ان ظاهر الرواية كون القاضى منصوبا من قبل السلطان الظاهر بل الصريح في سلطان الجور اذ ما يؤخذ من العادل، لا يكون

الشامل على الجعل (وان كان بينهما) اى بين الاجر و الجعل (فرق عند المشرعة) اما في اللغة و العرف العام يطلق كل واحد منهما على الآخر

(وربما يستدل على المنع) اى منع اخذ الجعل للحكم بالحق (بصحيفة ابن سنان، قال سئل ابو عبد الله عليه السلام، عن قاض بين فريقين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان، قال عليه السلام: ذلك السحت) فاطلاقه شامل لما اذا قضى بالحق، بل الغالب في القضاة القضاء بالحق.

(و) لكن (فيه) ان الاستدلال بهذه الرواية غير تام.

اذ: (ان ظاهر الرواية كون القاضى منصوبا من قبل السلطان) الذي كان في زمان الامام عليه السلام (الظاهر بل الصريح في سلطان الجور) وجه الصراحة ان القضية من القضايا الخارجية، لا الحقيقية، فان ظاهر القضاء و ان كانت الحقيقية الا ان وجود القرينة في المقام و امثاله توجب صرفها عن ظاهرها.

و يؤيد كونها خارجية ما ذكره بقوله: (اذ ما يؤخذ من العادل، لا يكون

و لا شك ان هذا المنسوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا الوجه

و لو فرض كونه قابلاً للقضاء، لم يكن رزقه من بيت المال، او من جائزة السلطان محرّماً قطعاً فيجب اخراجه عن العموم الا ان يقال: ان المراد الرزق

سحتا قطعاً) كيف وقد امر الامام امير المؤمنين عليه السلام في عهده المشهور لمالك الاشره باعطاء القضاء ما يزيح علّتهم.

(و) على هذا فكون ما يأخذه سحتاً، ليس من جهة انه اخذ الجعل للحكم بالحق، بل لانه (لا شك ان هذا المنسوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا الوجه) اى كونه موظفاً عند الجائر.

نعم اللازم استثناء ما اذا كان قضائه عند الجائر جائزاً لعنوان ثانوى كسائر الوظائف التى تباح عند الجائر لعنوان ثانوى.

ولذا كان الشهيد قاضى نور الله ره، وغيره قضاة عند الظلمة.

(و لو فرض كونه قابلاً للقضاء، لم يكن رزقه من بيت المال، او من جائزة السلطان محرّماً قطعاً).

اذ لا وجه للحرمة، لا من جهة كونه وظيفة عند الجائر و لا من جهة نفس القضاء، فانه رزق يعطيه السلطان لمن يقومون بشئون المسلمين التى من اهمّتها القضاء (فيجب اخراجه) اى اخراج هذا الفرد من كونه قابلاً للقضاء (عن العموم) اى عموم قوله: يأخذ على القضاء الرزق.

وقد عرفت ان اخراجه بدليل العقل و النقل (الا ان يقال: ان المراد) ب (الرزق) فى رواية ابن سنان الرزق

من غير بيت المال.

و جعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض.

و كيف كان فالاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا خلافا لظاهر المقنعة و المحكى عن القاضي من الجواز.

(من غير بيت المال).

و لا يراد به الرزق بالمعنى المتعارف الذي هو جائز، بل المراد به العوض.

(و) ذلك لان (جعله على القضاء) الذي هو (بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض) فالرواية تدل على احد امرين.

اما ان الرزق من سلطان الجور حرام.

و اما ان عوض القضاء من غير بيت المال حرام.

و على المعنى الثاني: تكون الرواية دليلا للمنع حيث قلنا و قد يستدل بالمنع.

(و كيف كان) معنى الرواية (فالاولى في الاستدلال على المنع) اى منع اخذ الجعل للحكم بالحق (ما ذكرنا) من روايات عمار، و سماعه و

يوسف

و ذلك لعدم صحة الاستناد الى رواية ابن سنان لذلك، لما عرفت من انها محتملة لامرين، فلا يصلح دليلا بعد اجمالها (خلافا لظاهر

المقنعة و المحكى عن القاضي) ابن البراج (من الجواز).

شيرازى، سيد محمد حسيني، إيصال الطالب إلى المكاسب، 16 جلد، منشورات اعلمى، تهران - ايران، اول، ه ق

إيصال الطالب إلى المكاسب؛ ج 2، ص: 213

و لا يخفى ان المقنعة للمفيد، و المقنع للصدوق و كلاهما في الفقه، فعندهما يجوز اخذ الجعل للقضاء بالحق.

ص: 213

ولعله للاصل، و ظاهر رواية حمزة بن حمران قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: ان في شيعتك قوما يتحملون علومكم، و يبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر و الصلة و الاكرام فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين انما ذاك الذي يفتى بغير علم، و لا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعا في حطام الدنيا، الخبر.

(ولعله) اى الجواز (للاصل) لاصالة كل ما لم يرد على تحريمه دليل (و ظاهر رواية حمزة بن حمران، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول:

من استأكل بعلمه افتقر) اى طلب المال من علمه (قلت: ان في شيعتك قوما يتحملون علومكم، و يبثونها في شيعتكم، فلا يعدمون منهم البر و الصلة و الاكرام) اى ان شيعتكم يكرمونها لاجل ما يبثون فيهم من علومكم.

و لا- يخفى ان البر عمل الخير و الصلة الخير الواصل الى الغير و الاكرام، ما كان العطاء مع احترام الطرف المقابل، فالبر اعم من الصلة و هى اعم من الاكرام.

(فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين) الذين عنيت، و ان كانوا اذا طلبوا لا كل سموا مستأكلين - لغة - (انما ذاك) المستأكل الذي قصدته، هو (الذي يفتى بغير علم، و لا هدى من الله).

لعل الفرق ان العلم الوجداني، و الهدى ما كان طريقا مجعولا، و ان لم يورث العلم، كما قال سبحانه: **بَغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًى وَ لَا كِتَابٍ مُّبِينٍ***، (ليبطل به الحقوق طمعا في حطام الدنيا) الى آخر (الخبر).

فان ظاهر هذا الخبر عدم الذم اذا كان حكما بالحق.

و اللام في قوله: لبيطل به الحقوق، اما للغاية او للعاقبة.

وعلى الاول: فيدل على حرمة اخذ المال في مقابل الحكم بالباطل

وعلى الثاني: فيدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا في الدنيا.

وعلى كل تقدير، فظاها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لاجل الحكم بالباطل، او مع عدم معرفة الحق

(و اللام في قوله: لبيطل به الحقوق، اما للغاية) اي قصده من اخذ المال الحكم بالباطل، مثل ابي هريرة، كان يأخذ المال من معاوية ليضع الاحاديث المكذوبة (او للعاقبة) مثل اللام في قوله تعالى: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ، لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا.

(وعلى الاول) اي لام الغاية (فيدل على حرمة اخذ المال في مقابل الحكم بالباطل).

و من الواضح انه حرام، فان الله اذا حرّم شيئا حرّم ثمنه.

(وعلى الثاني) اي لام العاقبة (فيدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا في الدنيا).

و من المعلوم: ان الانتصاب، سابق على اخذ المال.

(وعلى كل تقدير) سواء كانت اللام للغاية، او للعاقبة (فظاها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لاجل الحكم بالباطل، او لاجل الحكم (مع عدم معرفة الحق) لقوله عليه السلام، في عداد القضاة الذين هم في النار، ورجل قضى بالحق و هو لا يعلم.

و دعوى كون الحصر اضافيا بالنسبة الى الفرد الذي ذكره السائل فلا يدل الا على عدم الذم على هذا الفرد

فمناط الحكم بالباطل الموجود في الرواية «ليبطل به الحقوق» موجود في المقام، وهو الحكم بما لا يعلم، بل يظهر ذلك من قوله: بغير علم.

وعليه (ف) الرواية تدل على انه (يجوز الاستيكال مع الحكم بالحق) وهذا هو ما افتى به المفيد والقاضى.

(و) ان قلت: ان رواية حمزة لا تدل على جواز الحكم بالحق في قبال الجعل مطلقا، بل حيث ان الراوى سئل عن افراد مخصوصين اجاب الامام عليه السلام بالجواز بالنسبة إليهم، فالحصر في قول الامام «انما ذاك» اضافى بالنسبة الى مقابل «ذاك» والمقابل هو: الافراد الذين سألهم الراوى فقط، لا كل فرد يحكم بالحق.

وفرق بين ان يحصر الامام الحرام في طائفة ابتداءً فان الحصر حينئذ حقيقى، ويدل على ان كل من ليس من تلك الطائفة فعملهم حلال و بين ان يحصر الامام الحرام في طائفة بعد سؤال الراوى عن جماعة فان الحصر حينئذ اضافى، ويدل على ان عمل تلك الجماعة حلال، ولا يدل على ان عمل ما عداهم حلال- مطلقا-.

قلت: (دعوى كون الحصر) فى كلام الامام (اضافيا بالنسبة الى الفرد الذي ذكره السائل) فيدل كلامه عليه السلام على ان من ذكره السائل عمله حلال (فلا يدل) كلامه عليه السلام (الا على عدم الذم على هذا الفرد)

دون كل من كان غير المحصور فيه خلاف الظاهر.

وفصّل في المختلف: فجوز اخذ الجعل و الاجرة مع حاجة القاضى و عدم تعيين القضاء عليه و منعه مع غناه او عدم الغناء عنه، و لعل اعتبار عدم تعيين القضاء لما تقرر عندهم من

الَّذِي فِي كَلَامِ السَّائِلِ (دُون) دَلَالَةٌ لِكَلَامِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى عَدَمِ الذَّمِّ، لَ (كُلِّ مَنْ كَانَ غَيْرَ الْمَحْصُورِ فِيهِ) «غَيْرَ الْمَحْصُورِ فِيهِ» هُمْ «كُلِّ مَنْ يَفْتَى بِالْحَقِّ» لِأَنَّ الْإِمَامَ حَصَرَ الذَّمَّ فِي «مَنْ يَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ».

و الحاصل: ان حصر الامام الذم في من يفتى بغير علم لا يدل على عدم الذم في من لا يفتى بغير علم، (خلاف الظاهر) اذ ظاهر الحصر انه حقيقي، فكل من يفتى بعلم، لا بأس باخذه الجعل.

وقد تحقق الى هنا قولان.

الاول: ان من يفتى بالحق لا يجوز له اخذ الجعل.

الثاني: انه يجوز له اخذ الجعل.

(وفصّل) العلامة (في المختلف: فجوز اخذ الجعل و الاجرة) و الفرق بينهما هو الفرق بين الاجارة و الجعالة كما ذكره في كتب الفقه (مع حاجة القاضى) الى المال (و عدم تعيين القضاء عليه) بان لا يكون القاضى منحصر فيه (و منعه) اى اخذ الجعل و الاجرة (مع غناه) اى عدم حاجة القاضى (او عدم الغناء عنه) بان كان القاضى منحصر.

و المصنف ره ذكر وجه هذا التفصيل، بقوله: (و لعل اعتبار) العلامة (عدم تعيين القضاء) على القاضى (لما تقرر عندهم) اى عند الفقهاء (من)

خرمة الاجرة على الواجبات العينية.

و حاجته لا تسوّغ اخذ الاجرة عليها، و انما يجب على القاضى و غيره رفع حاجته من وجوه اخر.

و اما اعتبار الحاجة، فلظهور اختصاص ادلة المنع بصورة الاستغناء كما يظهر بالتأمل في روايتى يوسف، و عمار المتقدمتين.

حرمة) اخذ (الاجرة على الواجبات العينية).

فاذا وجب القضاء على القاضى حرم اخذه الاجرة له.

و لا يخفى ان حال الجعل في هذه المسألة حال الاجرة لان بنائهم لزوم ان يؤتى بالعمل المعين مجانا، فلا فرق بين ان يأخذ مصلى اليومية اجرة على صلاته، او ان يأخذ جعلاً.

(و) ان قلت: كيف يحرم اخذه الاجرة، و الحال ان القاضى محتاج فمن اين يمرر معاشه.

قلت: (حاجته) اى احتياج القاضى (لا تسوّغ اخذ الاجرة عليها) اى على فتاواه في القضاء (و انما يجب على القاضى و غيره) ممن يؤدى الواجبات العينية مع حاجته (رفع حاجته من وجوه اخر) كالخمس و الزكات

(و اما اعتبار) العلامة (الحاجة) فى جواز اخذ القاضى الاجرة (فلظهور اختصاص ادلة المنع) اى الروايات التى تقدمت مما دلّت على المنع من اخذ القاضى الاجرة (بصورة الاستغناء) اى غنى القاضى (كما يظهر بالتأمل في روايتى يوسف، و عمار المتقدمتين).

فان ظاهر الرشوة في رواية يوسف انها تكون بدون الاحتياج بالإضافة

و لا مانع من التكسب بالقضاء من جهة وجوبه الكفائي، كما هو احد الاقوال في المسألة الآتية في محلها ان شاء الله.

الى انها اردفت مع امور غير محتاج إليها، مثل النظر الى فرج المرأة و الخيانة لاعراض الناس.

و منه يعلم وجه دلالة رواية عمار، فان اجر الفاجرة يكون غالبا مع عدم الاحتياج، فتأمل.

(و) لكن لا يخفى ان تفصيل العلامة ضعيف اذ ما ذكرناه من الوجهين لكلامه ره بقولنا «و لعل» و «اما اعتبار» غير تامين.

اذ يرد على اولهما انه (لا مانع من التكسب بالقضاء من جهة وجوبه) «من» متعلق «بمانع» اى وجوب القضاء لا يمنع التكسب بالقضاء.

فان الوجوب (الكفائي) لا يمنع التكسب (كما هو احد الاقوال في المسألة) اى مسألة جواز اخذ الاجرة على الواجبات (الآتية في محلها ان شاء الله) تعالى.

ثم ان المصنف لم يذكر ردّ التعليل الثاني للعلامة، اى قوله «و اما اعتبار الحاجة» اكتفاء بما تقدم، من كون «الادلة تمنع الرشوة مطلقا لا في خصوص صورة غنا القاضى».

لكن المنع انما هو فيما اذا كان الحكم بالباطل.

و لا تمنع الادلة الرشوة فيما اذا كان حكمه بحق.

ثم ان المصنف بعد ان ذكر مسألة الأجرة في قبال القضاء بالحق، اراد ان يذكر سائر العناوين التى تكون في قبال القضاء بقوله:

و اما الارتزاق من بيت المال فلا اشكال في جوازه للقاضى مع حاجته بل مطلقا، اذا رأى الامام المصلحة فيه، لما سيجي ء من الاخبار الواردة في مصارف الاراضى الخراجية.

ويدل عليه: ما كتبه امير المؤمنين عليه السلام، الى مالك الاشر من قوله عليه السلام: و افسح له، اى للقاضى بالبذل ما يزيح علته و يقل معه حاجته الى الناس

(و اما الارتزاق من بيت المال) بان يكون القاضى كسائر موظفى الدولة يعطى له من بيت المال (فلا اشكال في جوازه للقاضى مع حاجته) للاصل و دلالة الادلة على جوازه (بل مطلقا) و ان لم يكن محتاجا (اذا رأى الامام المصلحة فيه) لوضوح انه اذا لم ير الامام المصلحة فلا يعطى من بيت المال.

و انما قلنا: بجواز الارتزاق (لما سيجي ء من الاخبار الواردة في مصارف الاراضى الخراجية) من ان رزق القاضى على بيت المال، فانه معدّ لكل مصالح المسلمين، و منها رزق القاضى.

(ويدل عليه) اى على جواز رزقه من بيت المال (ما كتبه امير المؤمنين عليه السلام: الى مالك الاشر) حين و لاه مصرفى عهده المعروف (من قوله عليه السلام: و افسح له، اى للقاضى بالبذل) و العطاء (ما يزيح) اى يزيل (علته) اى حاجته، فان الحاجة علة لكثير من المعاصى و الآثام (و يقلّ معه) حاجته اى مع بذلك له (حاجته الى الناس).

و انما قال عليه السلام «يقل» و لم يقل «يزول» لان الحاجة لا تزول

و لا فرق بين ان يأخذ الرزق من السلطان العادل، او من الجائر لما سيجيء من حلية بيت المال لاهله، و لو خرج من يد الجائر.

فان نهمة النفس الى المال، لا تزول مهما كان للانسان من ثروة.

ثم لا يخفى: ان عهد الامام عليه السلام الى مالك الاشر من افخر مفاخر الاسلام، لكن لا ينفع كتابته و طبعه و قراءته و الافتخار ما لم يضعه المسلم موضع التنفيذ، فان مثل هذا العهد، مثل الماء النازل من السماء يحتاج الى مدّ السواقى و الجد اول له، بالإضافة الى احتياجه الى الزرع بسببه حتى يعطى الثمار المطلوبة.

و عهد الامام عليه السلام هكذا بحاجة الى استخراج الفروع منه، و جعل الضوابط و الخطوط البارزة لما بينه الامام عليه السلام من الخطوط العامة في العهد، حتى يمكن ان تستفاد منه حكومة عصرية تعطى حاجات العصر بنحو افضل، مما تعطى سائر المبادئ و المذاهب السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية، هذا في الجانب العلمى ثم يأتي الدور الالهم و هو: الجانب العملى، بالسعى لتطبيق ذلك في الحياة.

و من المعلوم ان السعى يلزم ان يكون مناسباً لحجم المهمة و الله المستعان.

(و لا فرق بين ان يأخذ الرزق من السلطان العادل، او من الجائر).

اما العادل فواضح، و اما الجائر، ف (لما سيجيء من حلية بيت المال لاهله، و لو خرج من يد الجائر) فان ما يملكه الانسان يصبح حراماً اذا مرّ في يد غاصبة.

ص: 221

و اما ما تقدم في صحيحة ابن سنان من المنع من اخذ الرزق من السلطان، فقد عرفت الحال فيه.

و اما الهدية و هي ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له حقا كان، او باطلا، و ان لم يقصد المبدول له الحكم الا بالحق اذا عرف و لو من القرائن: ان الباذل قصد الحكم له على كل تقدير،

(و اما ما تقدم في صحيحة ابن سنان من المنع من اخذ الرزق من) يد (السلطان، فقد عرفت الحال فيه) و انه حيث لا يكون المنصوب اهلا للقضاء، الى آخر ما تقدم في توجيه الرواية.

(و اما الهدية) التي تبذل للقاضي - و هي القسم الرابع، اذ قد تقدم الاجرة و الجعل و الرزق - (و هي ما يبذله على وجه الهبة).

و الفرق بين الهدية و الهبة: ان الاول هبة فيها نوع اكرام (ليورث المودة الموجبة للحكم له حقا، كان) الحكم (او باطلا) بان كان قصد الباذل الوصلة الى مقصده (و ان لم يقصد المبدول له) و هو الحاكم الآخذ للهدية (الحكم الا بالحق) فالظاهر حرمة من جهة قصد الباذل (اذا عرف) الحاكم (و لو من القرائن: ان الباذل قصد الحكم له على كل تقدير) باطلا او حقا.

و انما شرط المصنف الحرمة بقوله: اذا، لانه اذا لم يعرف الحاكم ذلك - و ان احتمله - فانه لا بأس باخذها، لاصالة الصحة في فعل المسلم، بل في فعل كل انسان، و لو كان كافرا، لانه اصل عقلائي لم يردع عنه الشارع، بل بالنسبة الى فعل المسلم فرده بقوله عليه السلام:
ضع

فيكون الفرق بينها وبين الرشوة، ان الرشوة تبذل لاجل الحكم و الهدية تبذل لإيراث الحب المحرك له على الحكم، على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها، لانها رشوة، او بحكمها بتتقيح المناط.

وعليه يحمل ما تقدم من قول امير المؤمنين عليه السلام: وان اخذ، يعنى الوالى هدية، كان غلولا، و ما ورد من ان هدايا العمال غلول، و في آخر، سحت، و عن عيون الاخبار عن مولانا ابى الحسن الرضا عليه السلام عن امير المؤمنين عليه السلام، في تفسير قوله تعالى: أَكَّالُونَ لِلشُّحِّ

امر اخيك على احسنه (فيكون الفرق بينها وبين الرشوة، ان الرشوة تبذل لاجل الحكم) فكانها في قبال الحكم (و الهدية تبذل لإيراث الحب المحرك له) اى للحاكم (على الحكم، على وفق مطلبه) اى مطلب الباذل.

قوله (فالظاهر حرمتها) جواب «و اما الهدية» وقد ذكرنا الجواب نحن قبل اسطر إيضاحا للمطلب، بدون فصل طويل (لانها رشوة) عرفا فتشملها ادلة الرشوة (او بحكمها بتتقيح المناط) اذ لا يرى العرف فرقا بين الامرين.

(وعليه) اى على هذا النحو من الهدية (يحمل ما تقدم من قول امير المؤمنين عليه السلام) فى رواية اصبغ (وان اخذ، يعنى الوالى هدية، كان غلولا، و ما ورد) فى حديث آخر (من ان هدايا العمال غلول، و في) حديث (آخر) انها (سحت، و) روى (عن عيون الاخبار) لمؤلفه الصدوق (عن مولانا ابى الحسن الرضا عليه السلام، عن امير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: أَكَّالُونَ لِلشُّحِّ) حيث ذم الله سبحانه قوما من

قال هو الرجل يقضى لآخيه حاجته، ثم يقبل هديته.

و للرواية توجيهات، تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم، و على بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من اهل الحاجة إليه، لئلا يقع في الرشوة يوما.

و هل يحرم الرشوة في غير الحكم بناء على صدقها،

علماء الاديان السابقة (قال) عليه السلام: (هو الرجل يقضى لآخيه حاجته، ثم يقبل هديته) فانها تحمل على المعنى الذي ذكرناه للهدية، و الا لا تكون الهدية حراما، بلا اشكال.

(و) لا يخفى: ان (لرواية توجيهات) متعددة (تكون الرواية على بعضها) اى بعض تلك التوجيهات (محمولة على ظاهرها من التحريم) كما اذا كان من قبيل هدية العمال، و قد تقدم انها غلول (و على بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من اهل الحاجة إليه، لئلا يقع في الرشوة يوما) و هو ما اذا قلنا: ان المراد اخذ الهدية التي يخشى ان تنتهى الى الرشوة، و على بعضها محمولة على الكراهة العادية و هو ما اذا حمل على الأخذ للهدية لانه نوع من افساد العمل.

فما كان لله لا ينبغي ان يؤخذ في قبالة شيء، فهو مثل ان يصلى ثم يأخذ الهدية على صلواته.

(و هل يحرم الرشوة في غير الحكم) سواء كان ذلك العمل واجبا على المرتشى، أم لم يكن واجبا (بناء على صدقها) اى الرشوة على غير

كما يظهر مما تقدم عن المصباح و النهاية، كان يبذل له مالا، على ان يصلح امره عند الامير، فان كان امره منحصرافا في المحرم، مشتركا بينه، و بين المحلل لكن بذل على اصلاحه حراما، او حلالا، فالظاهر حرمة، لا لاجل الرشوة لعدم الدليل عليه عدا بعض الاطلاقات المنصرف الى الرشا في الحكم، بل لانه اكل للمال بالباطل، فتكون الحرمة هنا لاجل الفساد،

الحكم أيضا.

اما بناء على عدم صدقها موضوعا، فلا تشملها ادلة التحريم (كما يظهر) صدقها (مما تقدم عن المصباح و النهاية) حيث عرفا الرشوة بما يشمل غير الحكم أيضا (كان يبذل له) اي لمن يعمل (مالا، على ان يصلح امره عند الامير) واجبا كان ذلك، بان كان دفعا للظالم الذي يريد ظلمه، فان دفع المنكر للقادر واجب، أم لا.

كما اذا اراد ارضا من الامير للتجارة و الاسترباح (فان كان امره منحصرافا في المحرم) مثل ان يجيز له في بيع الخمر (او مشتركا بينه، و بين المحلل) مثل تحصيل رخصة للبناء (لكن بذل على اصلاحه حراما، او حلالا) رخصة يصلح بها ان يبنى مخمرا او مخبزا (فالظاهر حرمة لا لاجل) انه (الرشوة).

و انما قلنا: لا (لعدم الدليل عليه) اي على تحريم هذا النحو من الرشوة (عدا بعض الاطلاقات) المتقدمة (المنصرف الى الرشا في الحكم). و مراده ببعض الاطلاقات ما تقدم من النهاية و المصباح، بل و ما تقدم عن مجمع البحرين (بل) حرمة انما هي (لانه اكل للمال بالباطل، فتكون الحرمة هنا لاجل الفساد) فيدخل في رواية تحف العقول فالاعطاء

ص: 225

فلا يحرم القبض في نفسه، وانما يحرم التصرف، لانه باق على ملك الغير.

نعم: يمكن ان يستدل على حرمة بفحوى اطلاق ما تقدم في هدية الولاية و العمال.

و اما بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة، فلا حظر فيه، كما يدل عليه ما ورد في ان الرجل يبذل الرشوة ليتحرك من منزله ليسكنه، قال لا بأس و المراد المنزل المشترك كالمدرسة و المسجد و السوق

حرام، لانه اعانة على الفساد، و عليه: فالقبض حرام أيضا.

لكن المصنف قال: (فلا يحرم القبض في نفسه، وانما يحرم التصرف، لانه باق على ملك الغير) فيشملة قوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ.*

(نعم: يمكن ان يستدل على حرمة بفحوى اطلاق ما تقدم في هدية الولاية و العمال) فانها اذا كانت محرمة مع انها للحلال، فالاولى حرمة ما نحن فيه بعد اذا كان العمل منحصرا في الحرام، او اعطاه لاجل ان يصلحه حراما كان او حلالا- كما لا يخفى-.

(و اما بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة) و هو القسم الثالث لقوله: فان كان منحصرا في المحرم، (فلا حظر فيه) اى لا منع شرعا، للاصل (كما يدل عليه ما ورد في ان الرجل يبذل الرشوة ليتحرك من منزله ليسكنه، قال) عليه السلام: (لا بأس).

و المراد: المنزل الذي يريد ايجاره اى اشترائه فيما كان للمستأجر السابق الحق في ان لا يخليها، ا (و المراد المنزل المشترك كالمدرسة و المسجد و السوق

ونحوها.

ومما يدل على التفصيل في الرشوة، بين الحاجة المحرمة، وغيرها، رواية الصيرفي، قال سمعت أبا الحسن عليه السلام، وسأله حفص الاعور، فقال: ان عمال السلطان يشترون منا القرب و الأدوات فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا فرشوه حتى لا يظلمنا فقال: لا بأس بما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة، ثم قال: اذا انت رشوته يأخذ منك اقل من الشرط.

ونحوها).

اما اذا لم يحق للسكان السكنى، فاخذه المال في قبال الاخلاء حرام لانه اكل للمال بالباطل.

(ومما يدل على التفصيل في الرشوة، بين الحاجة المحرمة) فالرشوة حرام (وغيرها) فالرشوة حلال (رواية الصيرفي، قال سمعت أبا الحسن) موسى ابن جعفر (عليه السلام) فان أبا الحسن «المطلق» هو الامام الكاظم، و الثاني الرضا عليه السلام، و الثالث الهادي عليه السلام.

نعم في السنة الخطباء و تواريخ الرسول هو الامام امير المؤمنين عليه السلام (و سأله حفص الاعور، فقال: ان عمال السلطان يشترون منا القرب و الأدوات فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا) يعطينا الثمن، و يأخذ المثلث (فرشوه) اى اعطى عمالى للوكيل الرشوة (حتى لا يظلمنا) فلا يعطينا الاقل من حقنا، و لا يأخذ منا الأكثر من حقه (فقال) عليه السلام (لا بأس بما تصلح به مالك، ثم سكت) عليه السلام (ساعة، ثم قال: اذا انت رشوته يأخذ منك اقل من الشرط) المراد بالشرط القدر المقرّر من

ص: 227

قلت: نعم، قال فسدت رشوتك.

و مما يعد من الرشوة، او يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاببات كبيعه من القاضى ما يساوى عشرة دراهم بدرهم، فان لم يقصد من المعاملة الا المحاببات التى فى ضمنها، او قصد المعاملة، لكن جعل المحاببات لاجل الحكم له بان كان الحكم له من قبيل ما تواطيا عليه من الشروط غير المصرح بها فى العقد، فهى الرشوة،

المثمن، او يأخذ منه دون الصفة المشترطة.

(قلت: نعم، قال) عليه السلام: قد (فسدت رشوتك).

و الظاهر ان فساد الرشوة فيما اذا لم يكن له فى بيت المال حق قد ظلمه السلطان بعدم اعطائه له، و الا كان له الحق فى ذلك المقدار اقتصاصا.

و حيث ذكر المصنف حكم الرشوة، و الهدية و نحوهما بيّن حكم قسم آخر، فقال:

(و مما يعد من الرشوة، او يلحق بها) حكما لوحدة المناط (المعاملة المشتملة على المحاببات، كبيعه من القاضى ما يساوى عشرة دراهم بدرهم) او اشتراؤه من القاضى ما يساوى درهما بعشرة دراهم.

و كذلك صلحه معه و جعلته له، الى غير ذلك من صنوف المعاملات (فان لم يقصد من المعاملة الا المحاببات التى فى ضمنها) بحيث لو لا المحاببات لم يعامل اصلا (او قصد المعاملة، لكن جعل المحاببات لاجل الحكم له) و ذلك (بان كان الحكم له من قبيل ما تواطيا عليه من الشروط) الضمنية (غير المصرح بها فى العقد، فهى الرشوة).

ص: 228

و ان قصد اصل المعاملة، و حابى فيها، لجلب قلب القاضى فهو كالهديّة ملحقة بالرشوة.

و في فساد المعاملة المحابى فيها، وجه قوى.

ثم ان كلما حكم بحرمة اخذه، و جب على الآخذ ردّه، و ردّ بدله مع التلف اذا قصد مقابله بالحكم، كالجعل و الأجرة حيث حكم بتحريمهما، و كذا الرشوة، لانها حقيقة جعل

و يدل على ذلك تسمية العرف لها بالرشوة، فيشملها دليل حرمة الرشوة (و ان قصد اصل المعاملة، و) لكن (حابى فيها، لجلب قلب القاضى فهو كالهديّة) التى تقدم الكلام فيها (ملحقة بالرشوة) فى الحرمة عطاء و اخذاً.

(و في فساد المعاملة المحابى فيها، وجه قوى) لانه من اكل المال بالباطل.

و لا يخفى ان اضافة القاضى و الاحسان الى ولده، و ذويه، و العمل فى داره ببناء و نحوه مجاناً، او شبه المجان الى غير ذلك، كلها داخله فى الرشوة على التفصيل المتقدم.

(ثم ان كلما حكم بحرمة اخذه، و جب على) القاضى (الآخذ ردّه) ان كان موجوداً (و ردّ بدله مع التلف) لقاعدة ضمان اليد (اذا قصد) المعطى (مقابله) اى مقابلة ما اعطاه (بالحكم) بان اعطاه فى قبال الحكم (كالجعل) للقاضى (و الأجرة) له (حيث) اى فى اى مكان (حكم بتحريمهما و كذا) اللازم ردّ عين او بدل (الرشوة، لانها) اى الرشوة (حقيقة جعل

على الباطل.

ولذا فسرهما في القاموس بالجعل، و لو لم يقصد بها المقابلة، بل اعطى مجانا، ليكون داعيا على الحكم، وهو المسمى بالهدية، فالظاهر عدم ضمانه، لان مرجعه الى هبة مجانية فاسدة، اذ الداعى لا يعد عوضا، و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

على الباطل) فلا يصح عطائه وأخذه.

(ولذا فسرهما) اى الرشوة (فى القاموس بالجعل) لان الرشوة نوع جعل أيضا- هذا كله اذا قصد المقابلة بالحكم- (و لو لم يقصد بها المقابلة، بل اعطى) الرشوة (مجانا، ليكون داعيا على الحكم، وهو المسمى بالهدية) كما تقدم من انها لجلب قلب القاضى (فالظاهر عدم ضمانه، لان مرجعه الى هبة مجانية فاسدة).

وانما كانت مجانية (اذ الداعى) اى ما يطلبه من القاضى (لا- يعد عوضا) حتى اذا كان العوض فاسدا يكون المعوض باقيا على ملك المعطى.

و اذا تحقق انها هدية فاسدة قلنا: (و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده) كما تحقق في محله.

فكما ان الهبة الصحيحة لا يضمن أخذها، كذلك الهبة الفاسدة لا يضمن أخذها.

لكن لا يخفى ان عينها لو كانت موجودة، كان له اخذها، كما له اخذ كل هبة، بل يحتمل ان له الاخذ حتى فيما اذا كان من مستثنيات اخذ الهبة، كالمصرف فيها، والقريب، لانصراف ادلة المستثنيات عن المقام.

ص: 230

و كونها من السحت، انما يدل على حرمة الاخذ، لا على الضمان.

و عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجانى.

ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام وفي كلام بعض المعاصرين ان احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقا غير بعيد، معللا بتسليط المالك عليها مجّانا.

(و) ان قلت: ان كون مثل هذا المال من السحت يقتضي ضمان الآخذ له.

قلت: (كونها من السحت، انما يدل على حرمة الاخذ لا على الضمان) بل الاصل عدم الضمان.

(و) ان قلت: ان «على اليد» دال على وجوب ردّه.

قلت: (عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجانى) لان اطلاق: على اليد، منصرف الى غير المجانى.

(ولذا) حيث لا يشمل المقام عموم: على اليد (لا يضمن) الآخذ (بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام) أيضا (وفي كلام بعض المعاصرين ان احتمال عدم الضمان) اى عدم ضمان الحاكم (فى الرشوة مطلقا) بمختلف اقسامها (غير بعيد، معللا بتسليط المالك عليها) اى على الرشوة للحاكم (مجّانا) فقد اذهب المالك احترام مال نفسه، فهو من قبيل القاء المال في الشارع، بقصد الاعراض عنه.

فكما: ان «على اليد» لا يشمل المال الملقى في الشارع اذا اخذه انسان، كذلك لا يشمل الرشوة، فان الملك موضوع عرفى قرره الشارع،

قال: ولأنها تشبه المعاوضة، و ما لا يضمن بصحيحه، لا يضمن بفاسده.

و لا يخفى ما بين تعليله من التنافى.

لان شبهها بالمعاوضة يستلزم الضمان، لان المعاوضة الصحيحة توجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذي دفعه.

فاذا ازال هذا الموضوع العرفى، و لم يكن دليل من الشرع على بقاءه كان مقتضى القاعدة عدم الضمان.

قال: ولأنها) اى الرشوة (تشبه المعاوضة) حيث انها تعطى في مقابل الحكم (و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده) اذ المعاوضة لو كانت صحيحة لم يضمن الآخذ، فكذلك فيما اذا كانت فاسدة- حسب ما عرفت-.

(و لا يخفى ما بين تعليله) لعدم الضمان (من التنافى).

اذ كون الرشوة مجانية ينافى كونها كالمعاوضة، فانها لو كانت كالمعاوضة، لم تكن مجانية، بالإضافة الى ان كونها كالمعاوضة، يستلزم الضمان- لا عدم الضمان-.

(لان شبهها بالمعاوضة يستلزم الضمان) وذلك (لان المعاوضة الصحيحة توجب ضمان كل منهما) اى من الشخصين الذين عاوضا (ما وصل إليه بعوضه).

فالبائع ضامن للمال بمقابل المتاع.

و هنا الحاكم ضامن للرشوة بمقابل الحكم (الذي دفعه) فكان الحاكم دفع الحكم الى البازل في مقابل اخذه الرشوة منه.

فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعي و هو المثل، او القيمة.

وليس في المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحه حتى لا يضمن بفساده نعم قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة الى غير العوض، كما ان العين المستأجرة غير مضمونة في يد المستأجر بالاجارة

(ف) اذا كان اعطاء الرشوة كالمعاوضة (يكون مع الفساد) لاعطاء الرشوة (مضمونا) ذلك المال المعطى رشوة (بعوضه الواقعي و هو المثل) فيما اذا كانت الرشوة مثلية، كالحنطة (او القيمة) فيما اذا كانت الرشوة قيمية، كالانعام الثلاث.

و الحاصل: ان ما نحن فيه من صغريات قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» لا من صغريات قاعدة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده»

(و) ان قلت: فلتكن الرشوة من المعاوضات التي لا يضمن كل من الطرفين بصحيحها.

قلت: (ليس في المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحه، حتى لا يضمن بفساده).

اذ معنى المعاوضة المبادلة بين شيئين.

و من المعلوم ان المبادلة لا تكون الا بضمان كل جانب للآخر.

(نعم قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات) لكن لا بالنسبة الى العوضين، بل (بالنسبة الى غير العوض، كما ان العين المستأجرة) كالدرا التي آجرها زيد بمائة دينار (غير مضمونة في يد المستأجر بالاجارة) اي بسبب الاجارة، لكن العين ليست في طرف العوض، بل المنفعة

فربما يدعى انها غير مضمونة، اذا قبض بالاجارة الفاسدة.

لكن هذا كلام آخر.

و الكلام فعلا في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة.

و التحقيق: ان كونها معاوضة، او شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها، لا لعدم الضمان.

فروع في اختلاف الدافع و القابض.

و هي مضمونة.

(فربما يدعى انها غير مضمونة، اذا قبض بالاجارة الفاسدة).

اذ المعاوضة وقعت بين مال الاجارة، و بين المنفعة، فالعين كما لا تضمن في الاجارة الصحيحة، كذلك لا تضمن بالاجارة الفاسدة، وانما يضمن الطرفان المنفعة و الاجرة.

(لكن هذا) الكلام و هو ضمان العين في الاجارة الفاسدة (كلام آخر) غير مربوط بقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده».

(و الكلام فعلا) الآن (في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة).

(و) الحاصل: ان تعليل هذا المعاصر لعدم ضمان الرشوة بقاعدة:

ما لا يضمن، بكونها شبيهة بالعوض، تعليل للشيء بضده.

اذ: (التحقيق: ان كونها) اي الرشوة (معاوضة، او شبيهة بها) اي بالمعاوضة (وجه لضمان العوض فيها، لا) انه وجه (لعدم الضمان) فتأمل جيدا.

(فروع في اختلاف الدافع) للرشوة (و القابض) اي الحاكم.

لو ادعى الدافع انها هدية ملحقمة بالرشوة في الفساد و الحرمة و ادعى القابض انها هبة صحيحة، لداعى القربة، او غيرها احتمال تقديم الاول، لان الدافع اعرف بنيتته.

و لأصالة الضمان في اليد، اذا كانت الدعوى بعد التلف.

(لو ادعى الدافع انها هدية ملحقمة بالرشوة في الفساد) للدفع الموجب لاسترجاعها (و الحرمة) فى اكلها للآخذ (و ادعى القابض انها هبة صحيحة، لداعى القربة) الى الله تعالى (او غيرها) من سائر الدواعى الحسنة، كصلة الرحم، و مساعدة الفقير. بدون القربة.

اذ لا يشترط في الهبة القربة- كما قرر في كتاب الهبة- (احتمل تقديم الاول) اى قول الدافع (لان الدافع اعرف بنيتته).

وربما يشكل فيه: بان اصالة الصحة مقدمة على هذه الاعرفية اذ لو اريد بالاخذ بهذه الاعرفية لزم تقديم قول كل انسان فعل شيئاً يحتاج الى القصد، لدى اختلافه مع الطرف الآخر، مضافا الى انه لا دليل على حجية هذه الاعرفية.

(و لأصالة الضمان في اليد، اذا كانت الدعوى بعد التلف).

اذ قاعدة: على اليد ما اخذت، تفيد ان كل يد ضمانية الا ما خرج بالدليل و حيث لم تعلم ان المقام مما خرج، فالاصل «قاعدة اليد».

و انما قيده بما اذا كانت الدعوى بعد التلف لانه اذا كانت الدعوى قبلها كان للمعطى، اخذها مطلقا، لانها اما رشوة فاسدة، و اما هبة، و الهبة قبل التلف يصح استرجاعها.

والاقوى: تقديم الثاني لانه يدعى الصحة.

ولو ادعى الدافع انها رشوة، او اجرة على المحرم و ادعى القابض كونها هبة صحيحة، احتمال انه كذلك لان الامر يدور بين الهبة الصحيحة و الاجارة الفاسدة.

ويحتمل العدم، اذ لا عقد مشترك هنا، اختلفا في صحته و فساده، فالدافع منكر، لاصل العقد الذي يدعيه القابض، لا

ولكن فيه، انها اذا كانت لذى رحم، او زوج، او ما اشبهه، فلا يحق الاسترجاع و لو قال المصنف: فيما لو كانت الدعوى فيما لا يصح استرجاعها اذا كانت هبة، كان اولى.

(والاقوى: تقديم الثاني) اى عدم كونها رشوة فاسدة، بل هبة صحيحة (لانه) اى الحاكم (يدعى الصحة) و اصالة الصحة محكمة.

(ولو ادعى الدافع انها رشوة) محرمة (او اجرة على المحرم) بان اعطيتك لاثبات باطل او ابطال حق (و ادعى القابض كونها هبة صحيحة احتمال انه كذلك).

يأتى فيه الاحتمالان السابقان من «قاعدة اليد» المقتضية للضمان و «اصالة الصحة» المقتضية لعدم الضمان، مع قوة الاحتمال الثاني (لان الامر يدور بين الهبة الصحيحة و الاجارة الفاسدة) فاصالة الصحة محكمة.

(ويحتمل العدم) بان لا يكون القول قول الحاكم (اذ لا عقد مشترك هنا، اختلفا في صحته و فساده) حتى يقال: ان قول مدعى الصحة مقدم (فالدافع منكر، لاصل العقد الذي يدعيه القابض، لا) انه يعترف بالعقد

لصحته، فيحلف على عدم وقوعه.

وليس هذا من مورد التداعى، كما لا يخفى.

ولو ادعى الدافع انها رشوة، و القابض انها هدية فاسدة، لدفع الغرم عن نفسه، بناء على ما سبق، من ان الهدية المحرمة لا يوجب الضمان.

وينكر (لصحته) حتى يقال: بان المقام مجرى اصالة الصحة (فيحلف على عدم وقوعه) اى عدم وقوع العقد، فتكون حينئذ هبة، و يصح الرجوع في الهبة اذا لم تكن مما لا يصح الرجوع فيها.

(وليس هذا) المقام (من مورد التداعى، كما لا يخفى).

وجه احتمال التداعى، ان الباذل يدعى انه رشوة لا هبة و القاضى يدعى انه هبة لا رشوة فاللازم التحالف، ثم الرجوع الى اصالة الصحة.

ووجه عدم كونه تداعيا انه انما يكون تداعيا اذا لم يكن مع احدهما الاصل - كما لو ادعى احدهما البيع و الآخر الرهن -.

اما لو كان الاصل موجودا مع احدهما كما في ما نحن فيه، فليس الباب من التداعى.

(ولو ادعى الدافع انها رشوة، و القابض انها هدية فاسدة) و انما يدعى الدافع انها رشوة ليكون له الحق في الاسترجاع، و يدعى القابض انها هدية فاسدة (لدفع الغرم عن نفسه، بناء على ما سبق، من ان الهدية المحرمة لا يوجب الضمان) لقاعدة: ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده.

ص: 237

ففى تقديم الاول، لاصالة الضمان فى اليد.

او الآخر، لاصالة عدم سبب الضمان و منع اصالة الضمان.

وجهان، أفواهما: الاول، لان عموم خبر: على اليد، يقضى بالضمان الا مع تسليط المالك مجاناً، و الاصل عدم تحققه.

و هذا حاكم على اصالة عدم سبب الضمان، فافهم.

(ففى تقديم الاول، لاصالة الضمان فى اليد) لقاعدة: على اليد ما اخذت حتى تؤدى.

فكل مورد شك فى الخروج عن هذه القاعدة كانت الاصالة محكمة.

(او الآخر لاصالة عدم سبب الضمان و منع اصالة الضمان) اذ الضمان شي ء خلاف الاصل.

فكلما شك فيه، كان الاصل عدمه.

(وجهان، أفواهما: الاول) اى الضمان (لان عموم خبر: على اليد، يقضى بالضمان، الا مع تسليط المالك) للقبض (مجاناً و الاصل عدم تحققه) اى التسليط المجانى.

(و هذا) الاصل (حاكم على اصالة عدم سبب الضمان، فافهم) لعله اشارة الى ان بعد تحقق التسليط يشك فى انه كان مجانياً او بمقابل، و حيث ان المقابلة مئونة زائدة، كان الاصل عدمها.

ثم: انه لو اخذ القاضى، او الدال، او العامل، الهدايا المحللة فهل للامام ان يأخذها منه أم لا؟ احتمالان:

من ان الشىء انما قدم للوالى و اخويه، فهو المالك و ليس للامام ان

ينزع مالهم عن ايديهم.

و من: ان الشرط الضمنى ان الولاية او القضاء او العمالة بمقابل ما يعطيه الامام و ان كَلِّمًا عدا ذلك فهو للامام، فالمال و ان اهدى إليهم لكنه حسب الشرط الضمنى عمال رسول الله صلى الله عليه و آله جاءوا إليه، و جاءوا بالاموال يقسمونها قائلين هذا لكم و هذا لنا، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: ما بال العامل نبعثه على اعمالنا، يقول: هذا لكم و هذا اهدى الى، فهلا جلس في قعر بيته، او بيت ابيه، او بيت أمه ينظر أ يهدى إليه أم لا؟.

و الذي نفسى بيده لا يأخذ احد منها شيئًا إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبتة، الحديث، و تفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله.

ص: 239

في الجملة، بالأدلة الأربعة لأنه ظلم، و إيذاء و اذلال.

فقى رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق، و قتاله كفر، و اكل لحمه معصية، و حرمة

المسألة (التاسعة) مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرّما في نفسه (سبّ المؤمنين) و هو (حرام، في الجملة، بالأدلة الأربعة).

اما من الكتاب فقوله تعالى: **وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**، فان السبّ من اظهر مصاديق قول الزور.

و اما من العقل فلاستقلال العقل بقبح الظلم و من مصاديق الظلم السبّ و اما الاجماع فانه لا خلاف بين العلماء كافة في ذلك و (لانه ظلم، و ايذاء، و اذلال) و اهانة و تحقير و مورث للعداوة، الى غيرها من العناوين المحرمة و اما من السنة فمتواتر الروايات.

(فقى رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق) اى خروج عن طاعة الله فان الفسق بمعنى الخروج (وقتاله كفر) تقدم ان المراد بالكفر في مثل هذه الاحاديث الكفر العملى، و غالبا ما يطلق على المعصية الشديدة، و ان كانت كل معصية كفرا بهذا المعنى (و اكل لحمه) بالغيبة (معصية، و حرمة

ماله كحرمة دمه.

وفي رواية السكوني، عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة.

وفي رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام، قال: جاء رجل من تميم الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: اوصني فكان فيما اوصاه لا تسبوا، فتكتسبوا العداوة.

وفي رواية ابن الحجاج، عن ابي الحسن عليه السلام:

ماله كحرمة دمه).

فكما لا يجوز اراقة دم المؤمن، كذلك لا يجوز التصرف في ماله بدون اذنه.

(وفي رواية السكوني، عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة) سباب صيغة مبالغة على وزن فعال.

(وفي رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام، قال: جاء رجل من تميم الى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له: اوصني، فكان فيما اوصاه) الرسول صلى الله عليه وآله (لا تسبوا، فتكتسبوا العداوة) فان السب يوجب العداوة بين طائفة الساب والمسبوب- كما لا يخفى-.

(وفي رواية ابن الحجاج، عن ابي الحسن عليه السلام) اي موسى بن جعفر عليه السلام.

فان ابا الحسن المطلق و ابا الحسن الاول، يراد به الكاظم عليه السلام.

فى الرجلين يتسابان، قال: البادى منهما اظلم، ووزره على صاحبه «ووزر صاحبه عليه» ما لم يعتذر الى المظلوم.

وفى مرجع الضمائر اغتشاش، و يمكن الخطأ من الراوى.

و المراد- و الله اعلم-: ان مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه اياه فى السب من غير ان يخفف عن صاحبه شيء.

و أبأ الحسن الثانى يراد به الرضا عليه السلام.

و أبأ الحسن الثالث عليه السلام يراد به الهادى عليه السلام.

اما اطلاقه على امير المؤمنين، عليه السلام، فذلك يحتاج الى القرينة (فى الرجلين يتسابان، قال) عليه السلام (البادى) اى الذى ابتداءً (منهما اظلم) لانه سب، و سبب لسب انسان آخر (ووزره على صاحبه) الظاهر ان معناه: وزر سب الثانى للبادى، على البادى.

وفى بعض النسخ «وزر صاحبه عليه» (ما لم يعتذر) البادى (الى المظلوم) الذى ظلمه بسبه له أولاً، فاذا اعتذر حتى غفر له المسبوب، و استغفر الله تعالى، طهر عن ذنبه، هذا هو المعنى المفهوم من الرواية عرفاً.

(وفى مرجع الضمائر) «وزره» و «صاحبه» و «يعتذر» (اغتشاش، و يمكن الخطأ من الراوى) فى هذا التعبير الموجب للاغتشاش فى مرجع الضمائر.

(و المراد- و الله اعلم-: ان مثل وزر صاحبه) المسبوب (عليه) اى على السب (لإيقاعه اياه فى السب) فان البادى هو الذى اوقع المسبوب فى السب (من غير ان يخفف) تحمل السب لوزر المسبوب (عن صاحبه شيء) بل للمسبوب وزر واحد، و للسب وزران.

فاذا اعتذر الى المظلوم، عن سبه و ايقاعه اياه في السب، براء من الوزرين.

ثم ان المرجع في السب الى العرف، وفسره في جامع المقاصد باسناده ما يقتضي نقصه إليه مثل: الوضيع، و الناقص.

وفي كلام بعض آخر: ان السب و الشتم بمعنى واحد.

وفي كلام ثالث: ان السب ان تصف الشخص بما هو ازراء و نقص، فيدخل في النقص كلما يوجب الاذى كالقذف،

(فاذا اعتذر) الساب (الى المظلوم، عن سبه) له (و) عن (ايقاعه اياه في السب، براء من الوزرين) و زر السب، و وزر ايقاع الغير في السب.

اقول: و من المحتمل ان لا يكون للمسبوب وزر في سبه للبادئ- كما افتى بذلك جمع- تمسكا بإطلاق قوله تعالى: **فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ**.

(ثم ان المرجع في السب الى العرف، وفسره في جامع المقاصد باسناده) اي اسناد الساب (ما يقتضي نقصه) اي نقص المسبوب (إليه) و ذلك السب (مثل: الوضيع، و الناقص) و ما اشبهه.

(وفي كلام بعض آخر: ان السب و الشتم بمعنى واحد) قال في مجمع البحرين، السب: الشتم، و مثله السباب بالكسر، و خفة الموحدة انتهى.

(وفي كلام ثالث: ان السب ان تصف الشخص بما هو ازراء و نقص، فيدخل في النقص كلما يوجب الاذى كالقذف) بان ينسب إليه الزنا،

و

و الحقير، و الوضيع، و الكلب، و الكافر، و المرتد، و التعيير بشي ء من بلاء اللّٰه تعالى، كالا جدم و الابرص.

ثم الظاهر: انه لا يعتبر في صدق السب مواجهة المسبوب.

نعم يعتبر فيه قصد الالهانة و النقص، فالنسبة بينه و بين الغيبة،

اللواط، و ما اشبهه، او ينسب الى احد المربوطين به، نحو يا زاني، و يا لوطى و يا ابن الزنا، و ما اشبهه.

و في بعض النسخ، كالقذى، مكان: القذف، و المعنى: ان يقال:

له يا قذى، كانه من فرط اذيته قطعة من القذى من باب زيد عدل (و الحقير و الوضيع، و الكلب، و الكافر، و المرتد، و) ما اشبهه، او (التعيير) و الملامة (بشي ء من بلاء اللّٰه تعالى، كالا جدم و الابرص) او ما صنع به من القبيح او التشويه حقيقة كالملوط، و الاشتر، او ما اشبه ذلك، مما يعد في العرف سبا، و ان كان له حقيقة.

(ثم الظاهر: انه لا يعتبر في صدق السب) عرفا الذي هو ميزان الحرمة شرعا (مواجهة المسبوب) فاذا سب انسان غائبا، صدق السب.

نعم: الظاهر انه يعتبر فيه المواجهة في الجملة، فلو سب زيدا- في داره الخالية- بحيث لم يسمعه احد، و لا يسمعه احدا فيما بعد لم يكن سبا، لانصراف الادلة عنه.

نعم اذا كانت مسجلة تسجله عدّ سبا.

(نعم يعتبر فيه قصد الالهانة و النقص، فالنسبة بينه) اى بين السب (و بين الغيبة،

عموم من وجهه.

و الظاهر تعدد العقاب في مادة الاجتماع، لان مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه- و لو لا لقصد الاهانة- غيبة محرمة، و الاهانة محرم آخر.

ثم: انه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق، لما سيجيء في الغيبة من: انه لا حرمة له.

عموم من وجهه).

فان التنقيص مواجهة، سب لا غيبة.

و ذكر الشخص بما لا يرضاه في غيابه بدون تنقيص او اهانة، غيبة لا سب.

و ذكره بظهر الغيب بالتنقيص سب و غيبة.

لكن لا يبعد وحدة العقاب، و ان تعدد الملاك في المجمع بينهما.

(و) اما قول المصنف: (الظاهر تعدد العقاب في مادة الاجتماع، لان مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه- و لو لا لقصد الاهانة- غيبة محرمة، و الاهانة محرم آخر) خلاف المتفاهم عرفا، و إلا لزم تكثر العقاب لانه غيبة، و اهانة و سب، و اذلال، و تحقير و تنقيص، و تعاون على الأثم، الى غيرها من العناوين المحرمة.

و لا اظن ان يلتزم بذلك احد، و على كل حال فالمسألة كلامية لا فقهية، و المرجع فيها العرف.

(ثم: انه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق، كما سيجيء في) باب (الغيبة، من: انه لا حرمة له) فيجوز سبه، كما تجوز غيبته، بالنسبة الى

ص: 245

و هل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهى عن المنكر؟ فيشترط بشروطه، أم لا؟ ظاهر النصوص و الفتاوى - كما في الروضة - الثاني.

و الاحوط الاول.

و يستثنى منه المبتدع أيضا، لقوله صلى الله عليه و آله: اذا رأيتم اهل البدع من بعدى فاطهروا البراءة منهم و اكثروا من سبّهم و الوقعة فيهم.

الفسق المتظاهر فيه.

كان يقول له: يا خمارة، او يا زانى - اذا كان يرتكب احد العملين بلا خفاء - بل يجوز سبّه و سب المنتسب إليه، اذا كانا فاسقين كما قال حبيب ابن مظاهر ره لذلك الفاسق: يا ابن الخمارة و ما اشبهه.

(و هل يعتبر في جواز سبّه) حين كان متظاهرا (كونه من باب النهى عن المنكر فيشترط بشروطه) المذكورة في باب النهى عن المنكر، من احتمال التأثير، و ما اشبهه (أم لا) يشترط، بل يجوز سبّه مطلقا - باستثناء خوف الضرر -.

ف (ظاهر النصوص و الفتاوى - كما في الروضة -) للشهيد الثاني (الثاني) فيجوز السبّ مطلقا.

(و الاحوط الاول) الا في مثل ما تقدم عن حبيب بن المظاهر رضوان الله عليه، و ما اشبهه، فانه لا اشكال في جوازه مطلقا.

(و يستثنى منه) اى من حرمة السبّ (المبتدع أيضا، لقوله صلى الله عليه و آله: اذا رأيتم اهل البدع من بعدى فاطهروا البراءة منهم، و اكثروا من سبّهم، و الوقعة فيهم)

ص: 246

ويمكن ان يستثنى من ذلك ما اذا لم يتأثر المسبوب عرفا بان لا يوجب قول هذا القائل في حقه: مذلة و لا نقصا، كقول الوالد لولده او السيد لعبده- عند مشاهدة ما يكرهه-: يا حمار، و عند غيظه يا خبيث، و نحو ذلك سواء لم يتأثر بذلك، بان لم يكرهه اصلا او تأثر به بناء على ان العبرة بحصول الذل و النقص فيه عرفا.

و الظاهر انه لا يخص المسلم المبتدع، بل يعم غير المسلم.

ولكن هل يجوز سبّ غير المسلم مطلقا او المبتدع و ذو النشاط منهم؟

و هل يجوز سبّ اتباع المبتدع الذين لا بدعة و لا نشاط لهم الآن؟

للمسألة صور، و فيها وجوه.

(ويمكن ان يستثنى من ذلك) السب المحرم أيضا (ما اذا لم يتأثر المسبوب عرفا بان لا يوجب قول هذا القائل في حقه: مذلة و لا نقصا، كقول الوالد لولده او السيد لعبده- عند مشاهدة ما يكرهه-: يا حمار، و عند غيظه) و غضبه منه (يا خبيث و نحو ذلك) من الفاظ السباب، نحو: يا احمق، و يا مجنون، و يا سفیه (سواء لم يتأثر بذلك، بان لم يكرهه اصلا) كما هو المتعارف عند صفاء القلوب (او تأثر به).

و انما يجوز مع تأثره (بناء على ان العبرة بحصول الذل و النقص فيه عرفا).

و انما نقول: بالاستثناء، لانصراف ادلة الحرمة عن مثل ذلك.

لكن الظاهر: لزوم القول بإطلاق الحرمة، الا في صورة الرضا، اذ لا يبعد فهم العرف من ادلة الحرمة صورة الكراهة.

ويشكل الثاني بعموم ادلة حرمة الايذاء.

نعم: لو قال السيد ذلك في مقام التأديب، جاز لفحوى جواز الضرب و اما الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم عليهم السلام: انت و مالك لايك، فتأمل.

مضافا الى استمرار السيرة بذلك، الا ان يقال: ان استمرار السيرة، انما هو مع عدم تأثر السامع، و تأذيه بذلك.

و مع ذلك فهو مشكل أيضا في مثل القذف، و ما اشبه و ان رضى المقذوف.

(ويشكل الثاني) اي جواز السب في صورة التأثر (بعموم ادلة حرمة الايذاء) بل عموم ادلة حرمة السب، فانه شامل للمقام أيضا.

(نعم: لو قال السيد ذلك في مقام التأديب) و لم يكن قذفا و ما اشبه (جاز، لفحوى جواز الضرب).

وربما يشكل ذلك أيضا: بان جواز الضرب لا فحوى له، ولذا يجوز ضرب الزوجة، و لا يجوز سبها- في مورد النشوز- فتأمل.

(و اما الوالد فيمكن استفادة الجواز) حتى في صورة تأثر الولد بذلك (في حقه) بالنسبة الى الولد (مما ورد من مثل قولهم عليهم السلام: انت و مالك لايك) فان المال يجوز سبه، كان يقول الانسان لفراشه يا منحرف و ما اشبه (فتأمل) فان المالية للاب مجاز، مضافا الى ان المالية لا يوجب جواز كل تصرف حتى مثل السب.

(مضافا الى استمرار السيرة بذلك، الا ان يقال: ان استمرار السيرة انما هو مع عدم تأثر السامع، و تأذيه بذلك) فالسيرة اخص من المدعى.

و من هنا يوهن التمسك بالسيره في جواز سب المعلم للمتعلم فان السيره انما نشأت في الازمنة السابقة، من عدم تالم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه ادون من عبده، بل ربما كان يفتخر بالسب لدلالته على كمال لطفه.

و اما زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم، مما لم يتألم به من شركائه في البحث من القول و الفعل، فحل ايدائه يحتاج الى الدليل و الله الهادي الى سواء السبيل.

كما ربما يستدل لذلك، بقول امير المؤمنين عليه السلام، لمحمد بن الحنفية في حال الحرب «ادركك عرق من امك» فانه يعد سباً عرفاً فتأمل.

(و من هنا) اى من جهة ان السيره اخص (يوهن التمسك بالسيره في جواز سب المعلم للمتعلم) و صاحب الدكان لعامله، و ما اشبه (فان السيره انما نشأت في الازمنة السابقة، من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه ادون من عبده، بل ربما كان) المتعلم (يفتخر بالسب لدلالته على كمال لطفه) اى لطف الاستاد بالنسبة إليه.

(و اما زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم، مما لم يتألم به من شركائه في البحث من القول و الفعل) الصادرين من المعلم في حقه (فحلّ ايدائه يحتاج الى الدليل) و هو مفقود (و الله الهادي الى سواء السبيل).

بالإضافة الى انه ينبغي الاجتناب عنه مطلقاً و ان كان جائزاً و الله الموفق.

بل هو ضروري، كما سيجيء، و الاخبار به مستفيضة منها: ما تقدم من ان الساحر كالكافر.
و منها قوله عليه السلام: من تعلم شيئا من السحر، قليلا او كثيرا فقد كفر، و كان آخر عهده برّبه، و حدّه ان يقتل الا ان يتوب.

المسألة (العاشرة) مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه (السحر) و هو: (حرام في الجملة).

و انما قيده ب «في الجملة» لما سيأتى من بعض الصور المستثناة (بلا خلاف، بل هو) اى كونه حراما (ضروري، كما سيجيء، و الاخبار به مستفيضة) بالإضافة الى الكتاب و العقل، فيما لو كان مضرا.

فقد قال سبحانه: وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَ مَا كَفَرَ سَلِيمًا وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا، يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ، حيث دل على ان تعلم الناس السحر كفر.

اما الروايات، ف (منها: ما تقدم من ان الساحر كالكافر) في باب التنجيم.

(و منها قوله عليه السلام: من تعلم شيئا من السحر، قليلا او كثيرا فقد كفر، و كان آخر عهده برّبه، و حدّه ان يقتل الا ان يتوب).

و معنى الكفر، العملى، لا الاعتقادى، كما تقدم.

و معنى آخر عهده برّبه، انه انقطع عن الله تعالى فليست بينه و بين الله صلة الايمان و الطاعة.

وفي رواية السكوني، عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ساحر المسلمين يقتل، وساحر الكفار لا يقتل، قيل يا رسول الله (ص) لم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لان الشرك اعظم من السحر، ولان السحر والشرك مقرونان.

وفي نبوى آخر: ثلاثة لا يدخلون الجنة، مدمن خمر، و مدمن سحر وقاطع رحم، الى غير ذلك من الاخبار.

ثم ان الكلام هنا يقع في مقامين،

الأول في المراد بالسحر،

اشارة

(وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ساحر المسلمين يقتل، وساحر الكفار لا يقتل، قيل يا رسول الله (ص) لم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال) صلى الله عليه وآله: (لان الشرك اعظم من السحر، ولان السحر والشرك مقرونان).

والمعنى انه حيث اقترن السحر والشرك، وكان الشرك اعظمهما، لزم ان يقتل بالشرك لا السحر.

لكن الشرك لا يوجب القتل اذ القتل للمشرك تابع لموازين خاصة فاذا لم يؤثر الاعظم في القتل، لم يؤثر الادون في القتل.

بخلاف ساحر المسلمين فانه واجب القتل لسحره- حدًا-

(وفي نبوى آخر: ثلاثة لا يدخلون الجنة، مدمن خمر، و مدمن سحر وقاطع رحم، الى غير ذلك من الاخبار) والمشهور قتل الساحر حدًا، كما ذكروا في كتاب الحدود.

(ثم ان الكلام هنا يقع في مقامين، الاول في المراد بالسحر) موضوعا

ص: 251

و هو لغة على ما عن بعض اهل اللغة هو ما لطف مأخذه ودقّ.

وعن بعضهم: انه صرف الشيء عن وجهه.

وعن ثالث انه الخدع.

وعن رابع انه اخراج الباطل في صورة الحق.

وقد اختلفت عبارات الاصحاب في بيانه، فقال العلامة ره في القواعد و التحرير: انه كلام يتكلم به، او يكتبه او رقية،

(و هو لغة على ما عن بعض اهل اللغة هو ما لطف مأخذه ودقّ) فلا تصل إليه افهام العامة.

(وعن بعضهم: انه صرف الشيء عن وجهه).

مثلا: من يسحر اعين الناس بجعله في العصا زيقا فتتحرك في الشمس، فيظن الناس انها حية تسعى، لطف مأخذ عمله ودقّ.

كما انه صرف العصى عن وجهها الى صورة الحية، بالتدبير المذكور.

(وعن ثالث انه الخدع) للناس بتصوير غير الواقع واقعا.

(وعن رابع انه اخراج الباطل في صورة الحق) فكون العصى حية باطلا، لكنه يخرجها في صورة الحية الواقعية.

(وقد اختلفت عبارات الاصحاب في بيانه) و انه ما هو (فقال: العلامة ره في القواعد و التحرير: انه كلام يتكلم به، او يكتبه او رقية) من

«الرقى» طالب الشفاء، و تسمى «عوذة» أيضا.

ولعل الفرق بين «يكتبه» و «رقية» ان الثاني خاص بالشفاء و نحوه، او انه خاص بما اذا كتب و اعطاه للمسحور، بان جعله معه.

او يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور، او قلبه، او عقله، من غير مباشرة.

وزاد في المنتهى: او عقد.

وزاد في المسالك: او اقسام، و عزائم، يحدث بسببها ضرر على الغير وزاد في الدروس: الدخنة و التصوير، و النفث.

و لا يخفى: انه ليس كل رقية سحراً، كما ان كل سحر ليس برقية (او يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور) تمریضا، او تلويها، او ما اشبه (او قلبه) بالانحصار او الفرح او الحزن او ما اشبه (او عقله) بالجنون و ما اشبه (من غير مباشرة) بان يكون الساحر بعيداً، و يؤثر سحره في المسحور و قد يكون بالمباشرة كان يطعمه شيئاً مثلاً.

(وزاد في المنتهى: او عقد) اي يعقد الساحر بالخيط، فيعقد الرجل عن حليلته مثلاً، كما قال سبحانه: وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ.

(وزاد في المسالك: او اقسام) كما يقول الساحر: اقسامك يا فلان و يا فلان، و يذكر اسماء من الجن او الملائكة او الارواح او الجمادات او ما اشبه (و عزائم) كما يقول الساحر: عزمك يا ارواح الاجنة، (يحدث بسببها ضرر على الغير) او احضار جن او روح او ما اشبه.

(وزاد) الشهيد الاول (في الدروس: الدخنة) بضم الدال و سكون الخاء، دخان يصنعه الساحر عند السحر (و التصوير) فان بعضهم يصور صورة من السواد، ثم يقول للشخص انظر فيه، او يصور صورة، ثم يقطع رأس الصورة، و بذلك يقطع رأس ذلك الانسان الذي رسمه باسمه كما اتفق لبعض السحرة قبل قرن تقريباً- و القصة مشهورة- (و النفث) بان

و تصفية النفس .

ويمكن ان يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد: او يعمل شيئاً.

نعم: ظاهر المسالك و محكى الدروس: ان المعتبر في السحر الاضرار فان اريد من التأثير في عبارة القواعد و غيرها، خصوص الاضرار بالمسحور، فهو، و الا كان اعمّ.

ثم ان الشهيدين عدّا من السحر استخدام الملائكة.

ينفخ في شيء من ماء او عقدة او طعام فيؤثر فيه اثرًا خاصا (و تصفية النفس) تصفية شيطانية، فاذا صفت نفس الانسان، تمكن ان يؤثر في الغير بمجرد الإرادة، و تصفية النفس تحصل بالرياضة، و نحوها.

(ويمكن ان يدخل جميع ذلك) اى الاقسام التى ذكروها (فى قوله في القواعد: او يعمل شيئاً) فان كل ذلك عمل شيء كما لا يخفى.

(نعم: ظاهر المسالك و محكى الدروس: ان المعتبر في السحر الاضرار) بالغير.

(فان اريد من التأثير في عبارة القواعد و غيرها: خصوص الاضرار بالمسحور، فهو) اذ يطابق كلامه حينئذ كلامهما (و الا كان) كلام القواعد (اعمّ) من كلامهما.

و الظاهر: عدم شرط الاضرار لصدق السحر عرفا بكل تأثير، و لو لم يحدث ضررا.

(ثم ان الشهيدين) ره (عدا من السحر استخدام الملائكة) و هل هذا حقيقة استخدام للملائكة؟ او اسم فقط؟ و انما الشيء الواقع حصول

و استنزال الشياطين، في كشف الغائبات، و علاج المصاب و استحضارهم و تلبسهم ببدن صبي او امرأة و كشف الغائبات عن لسانه.

المطلوب بامر خارق للعادة، احتمالاً ان.

من ان الملائكة ارواح طاهرة خارجة عن قدرة البشر خصوصاً بعد قوله سبحانه: لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ.

و من المعلوم: ان مستخدمى الملائكة- بزعمهم- قد يفعلون بسبب ذلك المحرمات.

و من ان الملائكة ليسوا باشر من البشر الصالحين، فاذا اثر السحر فيهم اثر في الملائكة بطريق اولى.

و يدل على تأثير السحر في البشر الصالحين، ما ورد في شأن نزول «المعوذتين» فراجع (و استنزال الشياطين) و سَمَى استنزالا، تبعاً لقوله تعالى: عَلِيٌّ مِّنْ تَنْزِيلِ الشَّيَاطِينِ.

و قد ثبت في الاخبار- كما كشف عنه العلم الحديث- ان محل الشياطين و الجن فوق سبعة اذرع من الارض، فراجع في ذلك الاخبار في استحباب عدم علو البناء اكثر من سبعة اذرع، و كتاب: على حافة العلم الاثيرى لاحد علماء الغرب (في كشف الغائبات، و علاج المصاب، و استحضارهم، و تلبسهم ببدن صبي او امرأة).

و معنى التلبس ان الصبي و المرأة يتكلم بدون الشعور، و الموحى لذلك الكلام هو الشيطان، فهو يلقي الكلام على الصبي او المرأة (و كشف الغائبات عن لسانه).

ص: 255

و الظاهر ان المسحور في ما ذكره هي الملائكة، و الجن و الشياطين و الاضرار بهم يحصل بتسخيرهم، و تعجيزهم من المخالفة له، و الجائهم الى الخدمة.

وقال في الايضاح: انه استحداث الخوارق اما بمجرد التأثيرات النفسانية، و هو السحر

(و الظاهر ان المسحور في ما ذكره) الشهيدان (هي الملائكة، و الجن، و الشياطين).

و الفرق بين الجن، و الشيطان، و الملك، و الروح، ان الروح خاص بالانسان، و الملك روح طاهرة، و الشيطان روح شريرة، و الجن قسم خاص من الروح، بعضه شرير و بعضه طاهر.

لكن كل واحد من الاقسام الاربعة غير الآخر، و ان اشترك الجميع في كونها غير مرئية، و قابلة للتقمص و الرؤية، و قدرة على ما لا يقدر عليه الانسان، في كثير من الاحيان.

(و الاضرار بهم) اي بهؤلاء الارواح (يحصل بتسخيرهم، و تعجيزهم من المخالفة له) بسبب السحر (و الجائهم الى الخدمة).

او المراد اعم من ما ذكره المصنف، بان يكون المسحور الارواح المذكورة او باضافة سائر الناس بان يسحر بسببهم انسانا.

(وقال في الايضاح) في تعريف السحر (انه استحداث الخوارق) اي الخارق للعادة، باسباب خفية (اما بمجرد التأثيرات النفسانية، و هو السحر) بان تؤثر نفسه في شفاء، او مرض، او عقد رجل عن حليلته، او ما

او بالاستعانة بالفلكيات فقط و هو دعوة الكواكب، او بتمزيج القوى السماوية بالقوة الارضية و هي الطلسمات او على سبيل الاستعانة بالارواح السازجة و هي العزائم.

و يدخل فيه النيرنجات.

اشبه ذلك (او بالاستعانة بالفلكيات فقط) فانهم يسخرون الكواكب و الشمس و القمر- يزعمهم- فاذا طلبوا منها شيئا فارقا، كنقلهم الى مكان بعيد، او احضار شي ء بعيد، صار ذلك الشئ ء (و هو) المسماة ب (دعوة الكواكب، او بتمزيج القوى السماوية بالقوة الارضية) فيزعمون ان للارض قوة مسيطرة و للسماء قوة مسيطرة.

فاذا تمكن الانسان من مزج هاتين القوتين- كما تمزج قوة رجلين حين رفع حمل ثقيل، بحيث لا يقدر كل واحد منهما على رفعه- تمكن المازج بينهما من خرق العادة، و احداث أثر خارق (و هي) المسماة ب (الطلسمات) و الطلسم في اللغة الشئ ء الغامض (او على سبيل الاستعانة بالارواح السازجة) اى البسيطة بدون تركيب، كالقوة الارضية او السماوية او الجن او الملك، او روح الميت (و هي) المسماة ب (العزائم) كان الساحر يعزم على تلك القوة ان تفعل كذا.

(و يدخل فيه) اى في السحر (النيرنجات) و هو جمع «نيرنج» معرب «نيرنگ» اى «بدون لون».

وقد يسمى بالفارسية «چشم بندى» كالذى يحلب من صورة البقرة الموجودة في الجدار، اللبن، بجعل كيس مطاطى من اللبن تحت

و الكل حرام في شريعة الاسلام، و مستحله كافر، انتهى.

و تبعه على هذا التفسير في محكى التنقيح، و فسر النيرجات في الدروس باظهار غرائب خواص الامتزازات، و اسرار النيرين.

و في الايضاح اما ما كان على سبيل الاستعانة بخواص الاجسام السفلية فهو علم الخواص،

ابطه، و مدّ انبوب منه الى اصابعه و يلبس ثوبا طويل الاكمام، فاذا ضغط على الانبوب خرج الحليب، فيظن الجاهل انه حلب من الصورة، فانه «چشم بندى» و العمل «بدون لون» واقعى، و انما له لون خيالى.

(و الكل حرام في شريعة الاسلام، و مستحله كافر) كالذى يستحل سائر المحرمات (انتهى) كلام الايضاح.

(و تبعه على هذا التفسير) للسحر، بالامور المذكورة (فى محكى التنقيح، و فسر النيرجات) بغير ما تقدم (فى الدروس باظهار غرائب خواص الامتزازات).

مثلا: ان امتزج دواء ان ظهرت النار، و هذا غريب على الازهان لعدم معرفتهم ذلك (و اسرار النيرين) اى الشمس و القمر فان تسخيرهما ثم فعل اشياء خارقة، يسمى سرا لهما، فان السر هو الشيء المخفى الذى لا يطلع عليه الا النادر.

(و في الايضاح اما ما كان على سبيل الاستعانة بخواص الاجسام السفلية فهو علم الخواص) كالامور التى يذكرها الدميرى في حياة الحيوان، و منه سحر، اذا كان خفى السبب و العلة، و منه ليس بسحر.

او الاستعانة بالنسب الرياضية فهو علم الحيل، و جر الاثقال و هذان ليسا من السحر، انتهى.

و ما جعله خارجا قد ادخله غيره.

و في بعض الروايات دلالة عليه.

و سيجيء المحكي و المروي.

و لا يخفى ان هذا التعريف اعم من الاول، لعدم اعتبار مسحور فيه فضلا عن الاضرار ببدنه، او عقله.

مثلا: اذ اكتحل الانسان بالشيء الفلاني رأى الناس، و الناس لا يرونه (او الاستعانة بالنسب الرياضية فهو علم الحيل) جمع حيلة بمعنى علاج الامور بطرق فنية من نصب الجسور، و السرعة في السير (و جر الاثقال) و ما اشبهه (و هذان ليسا من السحر) الا ما ذكرناه من الاستثناء (انتهى) كلامه به (و ما جعله خارجا) من السحر (قد ادخله غيره) في اقسام السحر و الظاهر ان مقتضى القاعدة التفصيل الذي ذكرناه.

(و في بعض الروايات دلالة عليه) اي على كونه من السحر، كما يأتي في رواية الاحتجاج.

(و سيجيء المحكي) اشارة الى قوله «قد ادخله» (و المروي) اشارة الى قوله «و في بعض الروايات».

(و لا يخفى ان هذا التعريف اعم من الاول) اي تعريف الايضاح للسحر، اعم من التعريف الاول (لعدم اعتبار مسحور فيه) اي في هذا التعريف بخلاف الاول (فضلا عن) اعتبار (الاضرار ببدنه، او عقله) مما اعتبره

و عن الفاضل المقداد في التنقيح: انه عمل يستفاد منه ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باسباب خفية، و هذا يشمل علمى الخواص و الحيل.

وقال في البحار بعد ما نقل عن اهل اللغة: انه ما لطف و خفى سببه انه في عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه، و يتخيل على غير حقيقته و يجرى مجرى التمويه و الخداع، انتهى.

و هذا اعم من الكل، لانه ذكر بعد ذلك ما حاصله:

ان السحر على اقسام

اشارة

التعريف الاول.

(و عن الفاضل المقداد في التنقيح: انه عمل) كالرياضات البدنية (يستفاد منه ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باسباب خفية، و هذا) التعريف (يشمل علمى الخواص و الحيل) لصدق هذا التعريف عليه لكن لا يخفى ان قوله: ملكة نفسانية، يوجب خروج بعض اقسام الخواص و الحيل مما لا تحتاج الى الملكة.

و الظاهر من هذا التعريف ان مراد القائل، الخوارق التى يقوم بها اصحاب النفوس القوية التى يكتسبون تلك النفوس بالرياضات و المجاهدات

(وقال في البحار بعد ما نقل عن اهل اللغة) فى تعريف السحر (انه ما لطف و خفى سببه، انه في عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه، و يتخيل على غير حقيقته، و يجرى مجرى التمويه و الخداع) كسحر السحرة في قبال موسى عليه السلام (انتهى).

(و هذا اعم من الكل، لانه ذكر بعد ذلك ما حاصله: ان السحر على اقسام).

الاول: سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر،

و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب و يزعمون انها المدبرة لهذا العالم، و منها تصدير الخيرات، و الشرور، و السعادات، و النحوسات.

ثم ذكر انهم على ثلاثة مذاهب.

فمنهم: من يزعم انها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم.

و منهم من يزعم انها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها.

و منهم: من يزعم انها حادثة مخلوقة، فعالة مختارة

(الاول: سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر، و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب و يزعمون انها المدبرة لهذا العالم، و منها) اى من الكواكب (تصدير الخيرات) كالرخاء و الصحة (و الشرور) كالبلايا و الامراض (و السعادات و النحوسات) للافراد و الاشياء، فيوم كذا سعد، و شهر كذا نحس، و هكذا.

(ثم ذكر) البحار (انهم على ثلاثة مذاهب).

(فمنهم: من يزعم انها) اى الكواكب (الواجبة لذاتها الخالقة للعالم)

و لا يخفى بطلان قولهم، لاستحالة تعدد الواجب، كما قرر في محله بالإضافة الى ان فيها لوازم الحدوث كالحركة و الجسمية، و ما اشبه.

(و منهم من يزعم انها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها) حيث يرون هؤلاء ان الواجب تعالى فاعل بالجبر فالكواكب بالنسبة إليه كالحرارة بالنسبة الى النار.

(و منهم: من يزعم انها حادثة مخلوقة، فعالة مختارة) فى افعالها

فوض خالقها امر العالم إليها.

و الساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى العالية الفعالة بسائظها و مركباتها، و يعرف ما يليق بالعالم السفلى و يعرف معداتها ليعدها، و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية فيكون متمكنا من استحداث ما يخرق العادة

(فوض خالقها امر العالم إليها).

(و الساحر عند هذه الفرق) الثلاثة (من يعرف القوى العالية الفعالة بسائظها و مركباتها).

مثلا: ان زحل، فيه قوة فعالة غالبية على قوة الزهرة المنيرة، فاذا تعارضت القوتان غلبت قوة زحل على قوة زهرة، و القوة البسيطة هي التي تعمل وحدها، و القوة المركبة هي التي تعمل بمعاونة الغير (و يعرف ما يليق بالعالم السفلى) من قوى الكواكب (و يعرف معداتها) اى ما تهين تلك القوى (ليعدها).

مثلا: يعرف ان المثلث المنقوش بصورة كذا يعد قوة عطارد ليؤثر في الانسان الحامل له رفعة و سموا، كما ان الزجاجة الجامعة للاشعة تعدّ نور الشمس للتمركز في نقطة خاصة فتوجب الاحراق مثلا (و عوائقها ليرفعها) فاذا عرف ان الكوكب الفلانى يؤثّر في ايجاد الامطار الكثيرة، هينى ما يسبب بطلان هذه الخاصة، بكتابة طلسم او ما اشبه يمنع الامطار.

كل ذلك (بحسب الطاقة البشرية) علما و اعدادا، و منعا (فيكون) هذا الساحر بسبب هذه العلوم (متمكنا من استحداث ما يخرق العادة) التي لو لا عمل هذا الساحر لجزت العادة في مجراها الطبيعي.

ص: 262

الثاني: سحر اصحاب الاوهام و النفوس القوية.

الثالث: الاستعانة بالارواح الارضية

وقد انكرها بعض الفلاسفة، وقال بها الاكابر منهم، وهى في انفسها مختلفة، فمنهم خيرة، وهم مؤمنو الجن، و شريرة وهم كفار الجن و شياطينهم.

الرابع: التخيلات و الاخذ بالعيون

مثل

(الثاني: سحر اصحاب الاوهام و النفوس القويّة) عطف بيان للاوهام فان الشخص اذا زجر بدنه، و راضه تكون نفسه قوية.

فاذا قويت نفسه يتمكن من التأثير في الاشياء بالارادة.

فاذا كانت رياضته و عمله شرعيا، كان مشروعاً، و الا كان غير مشروع.

(الثالث: الاستعانة بالارواح الارضية) اى الارواح الموجودة في الارض (وقد انكرها بعض الفلاسفة، وقال بها الاكابر منهم، وهى في انفسها مختلفة، فمنهم خيرة، وهم مؤمنو الجن).

ولعل المراد بغير الجن- المفهوم من هذا الكلام- الارواح للاموات و إلا فإني لم اجد روحا خيرة سوى الجن (و شريرة وهم كفار الجن و شياطينهم) اى القسم الشيطاني من الجن، فان الشيطان من قسم الجن أيضا، كما قال سبحانه: **كَانَ مِنَ الْجِنَّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**، وقد تقدم الفرق بين الشيطان و بين الجن.

(الرابع: التخيلات) بعمل شيء ء يوجب خيال الطرف المقابل و ان لم يكن له حقيقة (و الاخذ بالعيون) بسبب شيء خفى حتى لا ترى العين الحقيقة.

و ذلك (مثل) هذا المثال الذي ليس بسحر، و انما يبين معنى

راكب السفينة يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا.

الخامس: الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة

كرقاص يرقص و فارسان يقتتلان.

السادس: الاستعانة بخواص الادوية،

مثل ان تجعل في الطعام بعض الادوية المبلدة، او المزيلة للعقل، او الدّخن المسكر او عصارة البنج المجعول في الملبس.

اشتباه العين، ك (راكب السفينة يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا) او راكب القطار يتخيل اتصال خطى الحديد مسافة بعيدة.

(الخامس: الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة) بشرط ان يسمى في العرف سحرا- أيضا- و الا، فالراديو و التلفزيون، و ما اشبه كلها من هذا الباب (كرقاص يرقص) بسبب الفنر المخفى (و فارسان يقتتلان) بالفنر او الكهرباء او ما اشبه.

(السادس: الاستعانة) فى تغيير منظر الشيء او ايجاد حالة في الغير (بخواص الادوية، مثل ان تجعل في الطعام بعض الادوية المبلدة) اى الموجبة للبلادة، فان التأثير في بدن الغير تمريرنا و عقد او تبليد او ما اشبه من السحر، اذا كان سببه خفيا (او المزيلة للعقل او الدّخن المسكر) فاذا اكل الطعام جنّ او سكر (او عصارة البنج المجعول في الملبس) فانه يؤثر تخديرا في الجسم اذا وضع في اللباس.

و يحتمل ان يكون «ملبّس» بصيغة المفعول بالتشديد و هو قسم من الحلويات يلبس فيه المسكر بشيء و يسمى بالفارسية «نقل».

و هذا مما لا سبيل الى انكاره، و اثر المغناطيس شاهد.

السابع: تعليق القلب و هو ان يدعى الساحر انه يعرف علم الكيمياء

و علم الليمياء و الاسم الاعظم حتى يميل إليه العوام، و ليس له اصل.

الثامن: النميمة

(و هذا) القسم (مما لا سبيل الى انكاره) حتى لمن ينكر السحر بالتأثيرات النفسية (و اثر المغناطيس شاهد) فانه يؤثر في جذب الحديد فاذا اخفى كان قسما من التمويه.

كما ينقل ان بعض المنحرفين ركب المغناطيس في الاركان الاربعة لقبة، فعلمت بسببها الضريح الحديدي، للمدفون في الفضاء، فكان يقول ان هذا من كرامة المدفون، فهدم احد العلماء جانبا من الاركان الاربعة، و لما اختل التوازن سقط الضريح.

(السابع: تعليق القلب) و توجيه الناس الى نفسه (و هو ان يدعى الساحر انه يعرف علم الكيمياء) و هو علم به يعرف الانسان كيف يبذل النحاس ذهبا (و علم الليمياء) و هو الطلسمات المؤثرة في امور مطلوبة.

وقد قالوا ان العلوم التي تؤثر تأثيرا غريبا خمسة تجمعها لفظة «كله سر» الكيمياء، و الليمياء، و الهيمياء، و السيمياء، و الريمياء (و الاسم الاعظم حتى يميل إليه العوام، و ليس له) اي لادعائه (اصل).

اقول: ان المجلسي بصدد بيان الامور المربوطة بالسحرة و السحر و لا يريد ان مثل هذا الادعاء سحر.

(الثامن: النميمة) لانها تفعل فعل السحر في التفريق بين المرء و

المقام الثاني: في حكم الاقسام المذكورة

ف نقول: اما الاقسام الاربعة المتقدمة من الايضاح فيكفي في حرمتها- مضافا الى شهادة المحدث المجلسي ره في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر، عند اهل الشرع، فيشملمها الاطلاقات- دعوى فخر المحققين في الايضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، و ان مستحلها كافر، و هو ظاهر الدروس أيضا، فحكم يقتل مستحلها

(المقام الثاني) من المقامين (في حكم الاقسام المذكورة فنقول:

اما الاقسام الاربعة المتقدمة من الايضاح) و هي السحر، و دعوة الكواكب، و الطلسمات و العزائم (فيكفي في حرمتها- مضافا الى شهادة المحدث المجلسي ره في البحار) فيما تقدم من كلامه (بدخولها في المعنى المعروف للسحر، عند اهل الشرع، فيشملمها الاطلاقات-) الدالة على حرمة السحر (دعوى فخر المحققين في الايضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، و ان مستحلها كافر).

انما استفاد من كلام الايضاح دعوى الضرورة بمناسبة حكمه بان المستحل كافر، اذ لا يقتل مستحل غير الضروري- كما لا يخفى- (و هو ظاهر الدروس أيضا، فحكم يقتل مستحلها).

و الحاصل: ان كون الاقسام الاربعة حراما، يدل عليه امران:

الاول: شهادة المجلسي بكونها سحرا، فتدخل في ادلة حرمة السحر.

الثاني: دعوى هؤلاء العلماء ضرورة الدين على الحرمة.

ان قلت: و هناك دليل ثالث على الحرمة، و هو الاجماع المدعى في

فانا وان لم نطمئن بدعوى الاجماع المنقولة.

الا ان دعوة ضرورة الدين مما يوجب الاطمينان بالحكم و اتفاق العلماء عليه، في جميع الاعصار.

كلام جمع.

قلت: لا اطمينان بالاجماع، بعد مخالفة بعض العلماء في بعض الاقسام، كشارح النخبة وغيره.

والى هذا اشار بقوله: (فانا وان لم نطمئن بدعوى الاجماع المنقولة) حتى نجعل الاجماع دليلا ثالثا على حرمة الاقسام الاربعة.

(الا ان دعوة ضرورة الدين) فى كلام من تقدم (مما يوجب الاطمينان بالحكم) بحرمة الاقسام الاربعة (و) ب (اتفاق العلماء عليه) اى على التحريم (فى جميع الاعصار).

اذ: لو لا اتفاقهم لا يمكن دعوى الضرورة، اى ان دعوى الضرورة كاشفة عن اتفاق العلماء.

ان قلت: كيف الجمع بين كلام المصنف اى قوله: «لم نطمئن بدعوى الاجماع» وقوله: «اتفاق العلماء»،؟

قلت: كلامه الاول فى صدد نفي الاجماع على كون الاقسام الاربعة داخلية فى موضوع السحر، و كلامه الثانى فى صدد كون الاقسام الاربعة محرمة- سواء كانت سحرا، أم لا-.

والحاصل: ان المصنف لما قال فى اول كلامه: «والمهم بيان حكمه لا موضوعه» صار بصدد ان حكم الاقسام الاربعة التحريم.

ص: 267

نعم ذكر شارح النخبة ان ما كان من الطلسمات مشتملا على اضرار او تمويه على المسلمين، او استهانة بشيء من حرمة الله، كالقرآن و ابعاضه، و اسماء الله الحسنى، و نحو ذلك.

ثم استدلل لذلك بكلام المجلسي «انها سحر، و كل سحر حرام» و بدعوى بعض «ضرورة الدين على تحريم الاقسام المذكورة» ثم نفى الاطمينان ب «الاجماع على كونها سحرا».

نعم هناك اجماع على كونها محرمة، و لا تلازم بين كونها ليست بسحر و بين عدم حرمتها.

شيرازى، سيد محمد حسينى، إيصال الطالب إلى المكاسب، 16 جلد، منشورات اعلمى، تهران - ايران، اول، ه ق

إيصال الطالب إلى المكاسب؛ ج 2، ص: 273

فمن الممكن خروج بعض الاقسام الاربعة عن السحر، موضوعا، مع كونها محرمة، لاجل دليل آخر، مثلا: ما تقدم في كلام المجلسي من «جعل المبلد في طعام الشخص» لا شك في كونه حراما، لكن في كونه من اقسام السحر اشكال.

(نعم) يشكل دعوى الاتفاق التي ذكرناها بمخالفة بعض العلماء.

فانه (ذكر شارح النخبة ان ما كان من الطلسمات مشتملا على اضرار او تمويه على المسلمين) والمراد: التمويه المحرم، فانه لا دليل على ان كل تمويه حرام.

مثلا: من موه على الناظر، بان لونه ابيض ناصع، و الحال ان لونه اصفر، لا دليل على حرمة مثل هذا التمويه- الا اذا اطلق عليه لفظ السحر (او استهانة بشيء من حرمة الله، كالقرآن و ابعاضه، و اسماء الله الحسنى، و نحو ذلك) كاستهانة باسم الأنبياء و الائمة، كما يحكى

عن

ص: 268

فهو حرام بلا-ريب، سواء عد من السحر، أم لا- وما كان للاغراض كحضور الغائب وبقاء العمارة وفتح الحصون للمسلمين، ونحوه فمقتضى الاصل جوازه.

و يحكى عن بعض الاصحاب.

وربما يستندون في بعضها الى امير المؤمنين و السند غير واضح.

بعض الناس من انهم يهينون المقدسات بالنجاسة- و العياذ بالله- فيخبرهم الارواح الشريرة بالمغيبات (فهو حرام بلا ريب، سواء عد من السحر، أم لا).

وذلك: لشمول ادلة السحر، لما عدّ منها سحرا، وشمول ادلة تحريم الاستهانة بالمقدسات، و ما اشبه في ما سوى ذلك (و ما كان) من الطلسمات (للاغراض) الاخر غير الاضرار، و التمويه، و الاستهانة (كحضور الغائب) سريعا (وبقاء العمارة) بعدم انهدامها بالعواصف و نحوها (و فتح الحصون للمسلمين، و نحوه) كزواج البنت، و رواج السوق، و قضاء الحاجة (فمقتضى الاصل جوازه) فان كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه.

(و يحكى) الجواز لهذه الاقسام من الطلسمات (عن بعض الاصحاب) أيضا.

(وربما يستندون في بعضها) اى بعض الطلسمات (الى امير المؤمنين) عليه السلام (و السند غير واضح).

و لعل مراده: بما يسند إليه عليه السلام «جنة الاسماء» المشهورة لمختلف الحوائج.

و كون السند غير واضح، لان في طريقها جمع من العامة.

و الحق في الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر، و وجهه غير واضح، انتهى.

و لا وجه اوضح من دعوى الضرورة من فخر الدين و الشهيد قدس سرهما.

لكن لا يخفى ان «الجنة» عبارة عن اسماء الله تعالى و آيات من القرآن.

و لا ينبغي الاشكال في جواز الطلسم الذي يكون مركبا من الاشياء الجائزة، كالقرآن و الادعية، و اسماء المقدسات لشمول الاطلاقات له، نحو «خذ من القرآن ما شئت لما شئت» و «قال ربكم: ادعوني استجب لكم» و ما دل على ان التوسل بالأئمة الطاهرين يوجب قضاء الحاجة- كما في تفسير الامام العسكري عليه السلام، و غيره-.

و لا يخفى: ان كلام شارح النخبة الى قوله: و السند، غير واضح.

(و الحق في الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر، و وجهه غير واضح، انتهى).

اذ لا دليل على كون الطلسمات مطلقا من السحر.

(و لا وجه اوضح) في تحريم الطلسمات (من دعوى الضرورة من فخر الدين و الشهيد قدس سرهما) فهما و ان لم يصرحا بلفظ «الضرورة» الا ان فتواهما بقتل المستحل، يلازم كونه ضروريا، اذ لا يقتل غير مرتكب ضرورى التحريم- كما حقق في كتاب الحدود-.

و بالجملة: فالمصنف ينكر كون الطلسمات، سحرا، و لذارد الدروس الملحق لها بالسحر، بقوله «وجهه غير واضح».

و لكنه يثبت التحريم للطلسمات، من جهة دعوى المجلسى و دعوى

و اما غير تلك الاربعة فان كان مما يضر بالنفس المحترمة، فلا اشكال أيضا في حرمة.

ويكفي في الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى ارادته فمثل احداث حب مفرط في الشخص يعد سحرا، روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على ان تسحر زوجها بسنده عن السكوني عن جعفر،

الضرورة على التحريم، من الفخر و الشهيد.

(و اما غير تلك) الاقسام (الاربعة) المذكورة في كلام الايضاح، من سائر الاقسام التي ذكرها بعضهم للسحر (فان كان مما يضر بالنفس المحترمة، فلا اشكال أيضا في حرمة) لان الضرر حرام، و ان لم يكن سحرا.

نعم: اذا لم يكن الضرر بالغا، و لم يسمى سحرا، و رضى الطرف المقابل بذلك، لم يكن دليل على التحريم.

(ويكفي في الضرر) المحرم (صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى ارادته) فلو يوقف الطلسم الطرف عن الحركة، او عن بناء الدار، او ما اشبه كان حراما و ان لم يكن سحرا- مثلا-.

و ذلك لان مثل هذا ضرر عرفا، و لا ضرر و لا ضرار في الاسلام، بل و ان لم يكن ضررا عرفا حرام أيضا، لانه سلب لارادة الشخص، و خلاف:

الناس مسلطون على انفسهم.

و كيف كان (فمثل احداث حب مفرط في الشخص يعد سحرا، روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على ان تسحر زوجها بسنده عن السكوني) و هو ثقة، كما حقق في الرجال (عن جعفر،

عن ابيه عن آباءه، قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لامرأة سألته ان لى زوجها و به غلظة عليّ، و انا صنعت شيئا لاعطفه على، فقال لها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: اف لك، كدرت البحار، و كدرت الطين و لعنتك الملائكة الاخير، و ملائكة السماء و الأرض، قال فصامت المرأة نهارها، و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوح، فبلغ ذلك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فقال: ان ذلك لا يقبل منها بناء على ان الظاهر

عن ابيه عن آباءه) عليهم السلام (قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لامرأة سألته ان لى زوجها و به غلظة على، و انا صنعت شيئا لاعطفه على فقال لها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: اف لك، كدرت البحار، و كدرت الطين).

و المعنى: ان هذا العصيان سبب تكدر البحار و الارض.

و لعل ذلك كناية عن تأذيهما، او عن عدم تمكنهما من عملهما الذي يأتي منهما، كالمراة اذا تكدرت، لا ترى فيها الصورة واضحة (و لعنتك الملائكة الاخير، و ملائكة السماء و الأرض، قال) الامام عليه السلام (فصامت المراة نهارها، و قامت ليلها) بالعبادة استغفارا عن المعصية، و توبة الى الله بالتقرب إليه بسبب الاعمال الصالحة (و حلقت رأسها) لتذيق نفسها المذلة، فان مقاسات غير الملائم توجب سمو النفس، و لعل حلق الشعر لم يكن محرما ذلك الحين (و لبست المسوح، فبلغ ذلك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فقال: ان ذلك لا يقبل منها) فان قبول التوبة مشروط برضى المتضرر، فلو اضر انسان انسانا، كانت توبته بالإضافة الى الاستغفار ارضاء المتضرر- كما ورد في الروايات- (بناء على ان الظاهر

من قولها: صنعت شيئاً، المعالجة بشي ء غير الادعية و الصلوات و نحوهما.

ولذا فهم الصدوق منها السحر، و لم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

و اما ما لا يضر، فان قصد به رفع ضرر السحر او غيره من المضار الدنيوية او الآخروية.

فالظاهر جوازه مع الشك في صدق اسم السحر عليه

من قولها: صنعت شيئاً، المعالجة) لجلب حبه (بشي ء غير الادعية و الصلوات و نحوهما).

(و لذا فهم الصدوق منها) اي من هذه الرواية (السحر، و لم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية) بل هو الظاهر من الحديث بقربنة تداول سحر المرأة للزوج، هذا كله فيما يضر من اقسام السحر غير الاقسام الاربعة المذكورة-.

(و اما ما لا يضر، فان قصد به رفع ضرر السحر) كان يفعل شيئاً يفك المسحور الذي عقد عن حليلته مثلاً (او غيره من المضار الدنيوية) كان يمنع الظالم بواسطة الطلسم عن الظلم (او الآخروية) كان يكره بواسطة السحر الى اللاطى، اللواط- كما سئل عن بعض فقال: امكن ان اعمل شيئاً انقر به فلان اللاطى عن عمل اللواط-.

(فالظاهر جوازه مع الشك في صدق اسم السحر عليه) لانه لا يحرم من حيث السحر، و كونه تصرفاً في الغير لا يحرم، اذا كان ذلك التصرف الذي يريد به الغير حراماً، كتصرف الظالم و اللاطى.

للاصل، بل فحوى ما سيحيى ء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا، و الا فلا دليل على تحريمه الا ان يدخل في اللهو او الشعبة.

نعم لو صح سند رواية الاحتجاج، صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنه، و كذا لو عمل بشهادة من تقدم

نعم يلزم ان يكون تصرف الغير العصيانى اقل من تصرف هذا الانسان المانع له، فلا يجوز ان يشربه دواء يذهب شهوته تحفظا عليه من اللواط.

وبما ذكرنا ظهر انه لا فرق بين كون المانع ضارا، أم لا، لانه اذا كان دفعا للضرر الالههم جاز ذلك.

و الحاصل ان الاضرار بالغير و التصرف فيه خلاف ارادته كلاهما حرام، فاذا تعارض هذا الحرام بشي ء اهم جاز ارتكابه، لانه ليس بحرام في هذا الحال.

و انما نقول بالجواز (للاصل، بل فحوى ما سيحيى ء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا) فما لا يعلم كونه سحرا، يجوز بطريق اولى (و الا) يقصد بما لا يضر، دفع الضرر (فلا دليل على تحريمه) لانه ليس بسحر و لا ضار، و لا مناف لقاعدة: الناس مسلطون على اموالهم و انفسهم (الا ان يدخل في اللهو) المحرم (او الشعبة) التى يأتى بيان موضوعها و حكمها.

فتحصل انه لو حصل احد العنوانات المذكورة من السحر او الاضرار او التصرف في الآخرين او اللهو و الشعبة حرم، و الا فلا دليل على الحرمة.

(نعم لو صح سند رواية الاحتجاج) المتقدمة (صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنه، و كذا لو عمل بشهادة من تقدم) فى كون الاشياء المذكورة من السحر

كالفاضل المقداد، و المحدث المجلسى ره بكون جميع ما تقدم من الاقسام داخلا في السحر، اتجه الحكم بدخولها تحت اطلاقات المنع عن السحر.

لكن الظاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد.

مع معارضته بما تقدم من الفخر من اخراج علمى الخواص و الحيل من السحر، و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره: السحر بما يحدث ضررا بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثر في بدن المسحور، او

(كالفاضل المقداد، و المحدث المجلسى ره بكون جميع ما تقدم من الاقسام داخلا في السحر) «بكون» متعلق ب «شهادة» (اتجه الحكم بدخولها تحت اطلاقات المنع عن السحر).

(لكن) لا يمكن الاستناد الى رواية الاحتجاج، لضعفها، و لا الى كلام من تقدم، لان (الظاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد) الشخصى، لا الى اللغة و العرف.

(مع) انه لو سلم استنادهم الى اللغة و العرف، لم يمكن الاخذ بهذه الشهادة (معارضته) اى كلام من تقدم من المقداد و المجلسى ره (بما تقدم من الفخر من اخراج علمى الخواص و الحيل من السحر، و) ب (ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره: السحر بما يحدث ضررا).

و اذا تضاربت اقوال اهل الخبرة، سقطت، فان كان هناك اصل موضوعى اخذ به، و الا كان المرجع: الأصول العملية، و هى تقتضى في المقام: الحل و الاباحة (بل عرفت تخصيص العلامة له) اى للسحر (بما يؤثر في بدن المسحور، او

قلبه، او عقله، فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الاقسام.

و تقديم شهادة الاثبات لا يجرى في هذا الموضوع، لان الظاهر استناد المثبتين الى الاستعمال و النافين الى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبة.

قلبه، او عقله، فهذه شهادة من هؤلاء) العلماء (على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الاقسام) المذكورة في البحار.

(و) ان قلت: ان شهادة من يقول بانها سحر مقدمة على شهادة من ينفي كونها سحرا، لان الاثبات دائما مقدم على النفي - كما ذكروا في باب تعارض الشهادات-.

قلت: (تقديم شهادة الاثبات لا يجرى في هذا الموضوع، لان الظاهر) ان كلتا الشهادتين علم و اطلاع، كما لو قال احدهم: زيد فاسق لانه شرب الخمر في الساعة الفلانية، وقال الآخر بل شرب الماء.

و انما تقدم شهادة الاثبات اذا كانت شهادة النفي عدم العلم، و المقام من قبيل شهادتى العلم ل (استناد المثبتين) لكون الاقسام المذكورة سحرا (الى الاستعمال) و هداية الحقيقة (و) استناد (النافين الى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبة) بين السحر و بين هذه الامور.

و يشهد للمجازية ذكرهم الادوية المبلدة و النميمة من السحر، مع معلومية انهما ليسا من السحر بمكان - الا على نحو من التأويل-.

والاحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الاقسام في البحار، بل لعله لا يخلو عن قوة، لقوة الظن من خبر الاحتجاج، وغيره.

بقى الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر

ويمكن ان يستدل له مضافا الى الاصل بعد دعوى انصراف الادلة الى غير ما قصد به غرض راجح شرعا- بالاخبار.

منها: ما تقدم في خبر الاحتجاج.

و منها: ما في الكافي عن القمي، عن ابيه، عن شيخ من اصحابنا الكوفيين، قال: دخل عيسى بن السقفي على ابي عبد الله عليه السلام،

(والأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الاقسام في البحار) الا- ما علم خروجه (بل لعله لا- يخلو عن قوة، لقوة الظن من خبر الاحتجاج، وغيره) بكون جميع تلك الاقسام من السحر.

(بقى الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر ويمكن ان يستدل له مضافا الى الاصل- بعد دعوى انصراف الادلة الى غير ما قصد به غرض راجح شرعا) اذ لو لا- دعوى هذا الانصراف لم يكن مجال للاصل، فان الاصل لا محل له عند وجود الادلة الاجتهادية من الاطلاقات والعمومات.

وقوله: (بالاخبار) متعلق ب «يستدل».

(منها: ما تقدم في خبر الاحتجاج) حيث دل على ان الملكين يدلان الناس الى علاج السحر بسحر مثله.

(و منها: ما في الكافي عن القمي، عن ابيه، عن شيخ من اصحابنا الكوفيين، قال: دخل عيسى بن السقفي على ابي عبد الله عليه السلام،

قال: جعلت فداك، انا رجل كانت صناعتى السحر، و كنت آخذ عليه الاجر و كان معاشى، و قد حججت منه، و قد منّ الله على بلقائك، و قد تبت الى الله من ذلك، فهل لى في شي ء من ذلك مخرج، فقال له: ابو عبد الله عليه السلام: حلّ و لا تعقد.

و كان الصدوق ره في العلل اشار الى هذه الرواية حيث قال: روى ان توبة الساحر ان يحل و لا يعقد.

و ظاهر المقابلة بين الحل و العقد، في الجواز و العدم كون كل منهما بالسحر.

قال: جعلت فداك، انا رجل كانت صناعتى السحر، و كنت آخذ عليه الاجر و كان معاشى) من الاجور التى آخذها من السحر (و قد حججت منه، و قد منّ الله على بلقائك، و قد تبت الى الله من ذلك، فهل لى في شي ء من ذلك مخرج) بمعنى انه هل يقبل الله توبتى؟ و هل اتمكن في المستقبل من تعاطى هذا العمل، أم لا؟ (فقال له: ابو عبد الله عليه السلام: حل) الرجل المعقود عن حليلته (و لا تعقد) فانه دال على جواز الحل الذي يكون بالسحر أيضا غالبا.

(و كان الصدوق ره في العلل اشار الى هذه الرواية حيث قال:

روى ان توبة الساحر ان يحل و لا يعقد).

و مراده ان التوبة تلازم ذلك، لا ان ذلك نفس التوبة- كما لا يخفى-.

(و ظاهر المقابلة) فى كلام الامام عليه السلام (بين الحل و العقد، في الجواز) للحل (و العدم) للعقد (كون كل منهما بالسحر) فيدل على جواز السحر حلا.

فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الدعاء، والآيات، ونحوهما كما عن بعض لا يخلو عن بعد.

ومنها: ما عن العسكري عن آبائه عليهم السلام، في قوله تعالى: **وَ مَا أُنزِلَ عَلَي الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَاوُتَ وَ مَاوُتَ** قال كان بعد نوح قد كثرت السحرة و المموهون بعث الله ملكين الى نبي ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة، و ذكر ما يبطل به سحرهم، و يرد به كيدهم

(فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الدعاء، والآيات ونحوهما) كالادوية (كما عن بعض) حمل الرواية على هذا المعنى (لا يخلو عن بعد)

(ومنها: ما عن العسكري عن آبائه عليهم السلام، في قوله تعالى:

وَ مَا أُنزِلَ عَلَي الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَاوُتَ وَ مَاوُتَ) بابل، ارض بقرب الحلة، المتوسطة بين كربلاء و النجف و بغداد.

و معنى الآية ان الناس اتبعوا السحر الذي كان الشياطين يصفونه عند ملك سليمان عليه السلام، و السحر الذي انزل على الملكين الذين كانا ببابل، و اسمهما هاروت و ماروت (قال) عليه السلام في تفسير الآية (كان بعد نوح قد كثرت السحرة و المموهون) من التمويه، بمعنى الباس الشيء لباس غيره حتى يظن الرائي - مثلا - ان الشيء حيّة - و الحال انه عصي حشيت بالزبيق، فتتحرك اذا اشرفت عليه الشمس، ف بعث الله ملكين الى نبي ذلك الزمان) مصاحبين (بذكر ما يسحر به السحرة، و ذكر ما يبطل به سحرهم، و يرد به كيدهم).

و اما لما ذا كانا ملكين، فيعلمه الله تعالى.

فتلقاه النبي عن الملكين، واداه الى عباد الله بامر الله، و امرهم ان يقضوا به على السحر و ان يبطلوه و نهاهم عن ان يسحروا به الناس و هذا كما يقال: ان السمّ ما هو؟ و ان ما يدفع به غائلة السم ما هو؟ ثم يقال للمتعلّم هذا السمّ من رأيتَه سمّ فادفع غائلته بهذا و لا تقتل بالسم، الى ان قال: و ما يعلمان من احد ذلك السحر و ابطاله حتى يقولوا للمتعلّم انما

و لعل احدهما كان يعلم السحر و الآخر كان يعلم ما يبطله، كما ان احد الملكين يكتب الحسنات و الآخر يكتب السيئات (فتلقاه) اى السحر و مبطل السحر (النبي عن الملكين، و اداه الى عباد الله بامر الله و امرهم) النبي (ان يقضوا به) بسبب هذا العلم (على السحر و ان يبطلوه) فالتعلم لاجل الابطال، (و نهاهم عن ان يسحروا به الناس، و) حيث انه كان الكلام موضع ايها انه اذا كان السحر حراما، فلما ذا علمهم النبي السحر و لم يقتصر تعليمه على مبطل السحر؟ قال عليه السلام: (هذا كما يقال:

ان السمّ ما هو؟ و ان ما يدفع به غائلة السم ما هو؟) كى يعرف اقسام السموم و بذلك يعرف علاج كل سم.

مثلا: عقد الرجل عن الحليلة قد يكون بالبنج و علاجه كذا، و قد يكون بالطلسم الكذائى و علاجه كذا، و قد يكون بالتسخير و علاجه كذا، فانه لا بدّ للمعلم ان يبين المرض و يبين العلامة و يبين العلاج (ثم يقال للمتعلّم هذا السم) ف (من رأيتَه سمّ، فادفع غائلته بهذا) الدواء، و الغائلة: الاثر السيئ (و لا تقتل) احدا (بالسم، الى ان قال) عليه السلام (و ما يعلمان من احد ذلك السحر و ابطاله حتى يقولوا للمتعلّم انما

نحن فتنة، و امتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا، و يبطلوا به كيد السحرة، و لا تسحروهم، فلا تكفروا باستعمال هذا السحر، و طلب الاضرار، و دعاء الناس الى ان يعتقدوا انك تحيي و تميت، و تفعل ما لا يقدر عليه الا الله فان ذلك كفر، الى ان قال: فيتعلمون ما يضرهم و لا ينفعهم، لانهم اذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا به و يضروا به، فقد تعلموا ما يضر بدينهم، و لا ينفعهم، فيه

نحن فتنة، و امتحان للعباد).

و يظهر من الحديث: ان الملكين علما نبى ذلك الزمان، و انهما كانا يعلمان الناس أيضا (ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا، و يبطلوا به كيد السحرة، و) كانا يقولان (لا تسحروهم) اي ايها المتعلمون لا تسحروا الناس (فلا تكفروا باستعمال هذا السحر).

و قد تقدم ان المراد الكفر العملى، لا الكفر الاعتقادى (و) ب (طلب الاضرار) بالناس بسبب السحر (و) ب (دعاء الناس الى ان يعتقدوا انك) ايها المتعلم (تحيي و تميت، و تفعل ما لا يقدر عليه الا الله) بان تفعل سحرا يوجب موت المسحور، او ان تفعل سحرا يوجب صحة المريض فتدعى انك احببت و اّمت، و ما اشبه ذلك، كالاغناء و الافقار و نحوهما (فان ذلك) السحر، و الاضرار، و ادعاء الاحياء و الاماتة (كفر، الى ان قال) عليه السلام (فيتعلمون) الناس من الملكين (ما يضرهم و لا ينفعهم، لانهم اذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا به و يضروا به) الناس (فقد تعلموا ما يضر بدينهم و لا ينفعهم فيه).

ص: 281

وفي رواية محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث قال: واما هاروت و ماروت، فكانا ملكين علما الناس السحر، ليحترزوا به عن سحر السحرة، فيبطلوا به كيدهم، و ما علما احدا من ذلك شيئا حتى قالوا انما نحن فتنة، فلا تكفر فكفر قوم باستعمالهم لما امروا بالاحتراز منه، و جعلوا يفرقون بما تعلموه بين المرء و زوجته، قال الله تعالى: **وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ**، يعنى بعلمه

اذ المتاع الدنيوية، لا تعد منفعة في مقابل الاضرار الاخرية الى آخر (الحديث) و هو طويل.

(وفي رواية محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث قال) عليه السلام (و اما هاروت و ماروت، فكانا ملكين علما الناس السحر، ليحترزوا به) اى بذلك السحر الذي تعلموه (عن سحر السحرة، فيبطلوا به كيدهم، و ما علما احدا من ذلك) السحر (شيئا حتى قالوا انما نحن فتنة) و امتحان (فلا تكفر) باستعمال السحر (فكفر قوم باستعمالهم لما امروا بالاحتراز منه، و جعلوا يفرقون بما تعلموه) من السحر (بين المرء و زوجته، قال الله تعالى: و ما هم) اى أولئك الناس الذين تعلموا السحر (بضارّين به) اى بذلك السحر (من احد) «من» للتعميم، اى واحدا (الا باذن الله، يعنى بعلمه).

و يمكن ان يكون معنى الاذن الاجازة التكوينية كما في قوله سبحانه:

كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ، فان الفتنه القليلة اذا كانت

هذا كله مضافا الى ان ظاهر اخبار الساحر إرادة من يخشى ضرره، كما اعترف به بعض الاساطين.

واستقرب لذلك جواز الحل به بعد ان نسبه الى كثير من اصحابنا، لكنه مع ذلك كله قد منع العلامة في غير واحد من كتبه، و الشهيد ره في الدروس و الفاضل الميسى، و الشهيد

مستعدة نفسيا للغلبة، و مهينة لها الظروف الخارجية، كان ذلك اذنا تكوينيا لها بالغلبة.

وبهذا يجاب عن الاشكال: بانه لم يتغلب عيسى عليه السلام على اليهود الذين اراد و اصلبه، و على عليه السلام و خلص شيعته على غاصبي الخلافة، و الحسن و الحسين عليهما السلام و انصارهما الاطياب على الخلفاء الجائرين.

و محل الكلام غير هذا المقام (هذا كله) دليل على ان ابطال السحر ليس بممنوع منه (مضافا الى ان ظاهر اخبار الساحر إرادة من يخشى ضرره، كما اعترف به بعض الاساطين).

لا يخفى ان هذا ظاهر بعض الاخبار ولكنه خلاف ظاهر بعض الاخبار الاخر كخبر المرأة التي عملت لمحبة الزوج، و خلاف اطلاقات اخر.

(واستقرب لذلك جواز الحل به) اى حل السحر بالسحر (بعد ان نسبه الى كثير من اصحابنا، لكنه مع ذلك كله) ظهور بعض الروايات، و كلام بعض الاساطين المناسب للجواز الى كثير من الاصحاب (قد منع العلامة في غير واحد من كتبه و الشهيد ره في الدروس و الفاضل الميسى و الشهيد

الثاني ره من حل السحر به.

و لعلهم حملوا ما دل على الجواز- مع اعتبار سنده- على حالة الضرورة و انحصار سبب الحل فيه لا مجرد دفع الضرر مع امكانه بغيره من الادعية و التعويذات.

ولذا ذهب جماعة منهم الشهيدان، و الميسي، و غيرهم: الى جواز تعلمه ليتوقى به من السحر و يدفع به دعوى المتنبى.

وربما حمل اخبار الجواز الحاكية لقصة هاروت و ماروت على جواز ذلك في

الثاني ره من حل السحر به) اى حل السحر بالسحر.

(و لعلهم حملوا ما دل على الجواز- مع اعتبار سنده- على حالة الضرورة) فى ابطال السحر (و انحصار سبب الحل فيه) اى فى السحر، بان لا يمكن حل السحر الا بسحر آخر، لا بدواء، او ما اشبهه.

ف (لا-) يجوز حل السحر بالسحر، ب (مجرد دفع الضرر مع امكانه) اى امكان دفع الضرر الوارد من السحر (بغيره من الادعية و التعويذات).

(ولذا) الذي ذكرنا من الجواز فى صورة الاضطرار، و عدم امكان دفع الضرر بغير السحر (ذهب جماعة منهم الشهيدان، و الميسي، و غيرهم:

الى جواز تعلمه) اى تعلم السحر (ليتوقى به من السحر) اى يتحفظ المتعلم للسحر (و يدفع به) اى بسبب السحر (دعوى المتنبى) اى الذي يدعى النبوة و يأتى بالسحر لاغراء الناس.

(وربما حمل اخبار الجواز) لدفع السحر بالسحر (الحاكية لقصة هاروت و ماروت، على جواز ذلك) السحر لدفع السحر (فى

الشريعة السابقة) جمعا بينها وبين ما دل على اطلاق المنع.

(وفيه نظر) اذ الظاهر من الاخبار جواز ذلك مطلقا.

ووجه الجمع تخصيص ما دل على المنع المطلق بهذه الاخبار، ان لم نقل بالتخصص.

ثم ان الظاهر امكان اقتران دعوى النبوة بالسحر، لان السحر لا يوجب اغراء اهل الخبرة الذين هم محور فهم الحقائق.

اما اغراء الجهال فذلك لا يجب دفعه على الله تعالى، حتى يقال:

كيف يمكن تسليط الله للساحر بان يأتي بالخارق مقترنا بدعواه النبوة.

وان هذا خلاف ما ثبت من ان الله لا يمكن الكاذب من الخارق الموجب لضلال الناس.

وعلى هذا المبني بنى في اصول الكلام لزوم الازعان بالذي يدعى النبوة، وياتى بالخارق.

وعلى هذا فمن الجائز عقلا عدم ردع الله تعالى تكويننا من يدعى النبوة وياتى بالسحر مؤيدا لدعواه، فان ذلك لا يوجب اغراء اهل الخبرة، والجهال اغرائهم كثير، حتى بدون الاتيان بالسحر.

وليس حفظهم واجبا عقلا على الله تعالى، لان المقدمات المضلّة باختيارهم، فان تكليفهم - الذي يرشد إليه عقولهم - المراجعة الى اهل الخبرة، فعدم رجوعهم الى اهل الخبرة، حجة عليهم.

و مثال ذلك: ما اذا راجع الجهال، الدجالين من مدعى الطب، فهل يعذرون عرفا اذا قالوا باننا لم نميز بين الدجال و الطيب؟ أم يلامون بانهم لم تسرعوا الى قبول مدعى الطبابة بدون سؤال اهل الخبرة عن الطيب الواقعي.

هذا كله حال امكان اقتران دعوى النبوة، من الكذاب لظهاره خارقا بالسحر.

و اما وجوب دفعه و لو بابطال سحره بسحر آخر فلان مصلحة الابطال اهم من مفسدة السحر.

و اذا جاز الابطال بالسحر، جازت مقدماته التي منها تعلم السحر.

و من ذلك ما يحكى من ان مدعيا للنبوة ظهر في زمن شيخنا البهائي رحمه الله و كان يقرن ذلك بالسحر، فطلبه الشيخ البهائي بمحضر الملك الصفوى، و كان المجلس في سطح مرتفع و لما جادله الشيخ و رأى منه الانكار و العناد، رأوا الناس هطول المطر بشدة حتى وصل ماء المطر الى السطح، و هناك جاءت سفينة بامر الشيخ لتقلهم حتى لا يغمرهم الماء المتزايد، و قدّم الشيخ المتنبى فلما ان وضع رجله في السفينة سقط من السطح و مات، و تبين انه لم يكن ماء و مطر و سفينة اطلاقا، و انما كان تصرفا من الشيخ لقتل هذا المتنبى الساحر.

(ثم ان الظاهر: ان التسخيرات باقسامها) سواء كان تسخير ملك، او جن، او روح، او انسان، او حيوان، او جمادات كالشمس، و ما اشبه

داخلة في السحر، على جميع تعاريفه.

وقد عرفت ان الشهيدين مع اخذ الاضرار في تحريم السحر، ذكرا:

ان استخدام الملائكة و الجن من السحر، و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره.

و اما سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها.

و ظاهر عبارة الايضاح أيضا دخول هذه في معقد دعواه الضرورة على التحريم

(داخلة في السحر، على جميع تعاريفه) المتقدمة.

لكن ربما يشكل عدم الانطباق في بعض الاقسام كتسخير الحيوانات و ما اشبهه، فراجع المفصلات.

(و) ان قلت: ان شرط السحر الاضرار- كما ذكر جمع- فكيف تنسبون اطلاق الحرمة الى الجميع حتى فيما اذا لم يكن ضررا؟ او لم يكن الضرر حراما- كتسخير الشمس، او تسخير الحيوان-.

قلت: الذين اشترطوا الضرر ذكروا للتسخير عنوانا مستقلا، اذ (قد عرفت) بما تقدم (ان الشهيدين مع اخذ الاضرار في تحريم السحر، ذكرا:

ان استخدام الملائكة و الجن من السحر، و لعل وجه دخوله) اى التسخير في السحر مع اشتراطهم الاضرار (تضرر المسخر بتسخيره) فتأمل.

(و اما سائر التعاريف) للسحر التى لم تأخذ عنوان الاضرار قيذا (فالظاهر شمولها) اى سائر التعاريف (لها) اى للتسخيرات.

(و ظاهر عبارة الايضاح أيضا دخول هذه) التسخيرات (فى معقد دعواه الضرورة على التحريم) اى ضرورة الدين الاستفادة من فتواه بقتل

لان الظاهر دخولها في الاقسام، و العزائم، و النفث.

و يدخل في ذلك تسخير الحيوانات من الهوام، و السباع و الوحوش و غير ذلك خصوصا الانسان.

و عمل السيميا ملحق بالسحر اسما، او حكما.

المستحل، لما تقدم من ان مستحل الضرورة يقتل.

فاذا افتي بالقتل كان معناه انه ضرورى التحريم.

و انما قلنا: بانه ظاهر عبارة الايضاح (لان الظاهر دخولها) اى التسخيرات (فى) ما ذكره من (الاقسام، و العزائم، و النفث) فان التسخير لا يكون الا بهذه الامور.

(و يدخل في ذلك) المحرم من انواع التسخيرات (تسخير الحيوانات من الهوام، و السباع، و الوحوش، و غير ذلك) كالطيور و الحيتان.

و على هذا فتسخير العقرب و الحية بعدم اللدغ من انواع السحر (خصوصا الانسان) لانه بالاضافة الى دخوله في عنوان السحر خلاف سلطنته على نفسه، و ضرر عرفا عليه.

(و) كذلك (عمل السيميا ملحق بالسحر اسما) لانه ليس سحرا (او حكما) لوجود المناط فيه.

و السيميا علم خواص الاشياء التى تؤثر تأثيرا غريبا كوضع عظم الهدهد في مكان خاص ليتكلم النائم بما يسأل عنه، و ما اشبه ذلك هذا و سيأتي من المصنف تعريفه بغير ذلك.

وقد صرح بحرمة الشهيد في الدروس، والمراد به على ما قيل احداث خيالات لا وجود لها في الحسّ يوجب تأثيرا في شي ء آخر.

(وقد صرح بحرمة الشهيد في الدروس، والمراد به على ما قيل احداث خيالات) في ذهن المسحور (لا وجود لها) حقيقة (في الحسّ) بحيث (يوجب تأثيرا في شي ء آخر) «يوجب» صفة «وجود» اى ليس لتلك الخيالات وجود حقيقى حتى تؤثر في الخارج، وانما خيال يؤثر في الذهن فقط.

مثلا: اراءة الساحر للنار فانها لا وجود لها حقيقة حتى تؤثر في الطبخ و الاحراق، وانما خيال يؤثر في الذهن فقط.

ص: 289

و ما ذكره من وجوه السحر، بعضها قد تقدم عن الايضاح، وبعضها قد ذكر في ما ذكره في الاحتجاج من حديث الزنديق الذي سئل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة، منها: ما ذكره بقوله: اخبرني عن السحر، ما اصله؟ وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه؟ و ما يفعل؟ قال ابو عبد الله عليه السلام ان السحر على وجوه شتى، منها: بمنزلة الطب كما ان الاطباء وضعوا لكل داء دواء، وكذلك علماء السحر احتالوا لكل صحة آفة، و لكل عافية عاهة، و لكل معنى حيلة.

زوجه، و بين الصديقين (انتهى الملخص منه) رحمه الله.

(و ما ذكره من وجوه السحر، بعضها قد تقدم عن الايضاح، وبعضها قد ذكر في ما ذكره في الاحتجاج من حديث الزنديق الذي سئل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة، منها: ما ذكره) ذلك الزنديق (بقوله:

اخبرني عن السحر، ما اصله؟ وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه؟ و ما يفعل) من الامور الخارقة للعادة (قال ابو عبد الله عليه السلام ان السحر على وجوه شتى، منها: بمنزلة الطب) ف (كما ان الاطباء وضعوا لكل داء دواء، و كذلك علماء السحر احتالوا لكل صحة آفة) فيعرفون كيف يمرضون الصحيح بادوية خفية؟ (و لكل عافية عاهة) فانهم يعرفون كيف يفرقون بين الناس فيبدلون العافية بضرها؟ او يكسدون سوق من له الحظ من الرواج، و ما اشبه ذلك (و لكل معنى حيلة) و علاجا، كالتصرف في النفوس بالقاء الحب بين الزوجين، او ما اشبه ذلك

ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق، وخفة.

ونوع منه ما يأخذه اولياء الشياطين منهم.

قال: فمن اين علم الشياطين السحر قال: من حيث علم الاطباء الطب بعضه بتجربة، وبعضه بعلاج.

(ونوع آخر منه) اى من السحر (خطفة) يخطفون المرئى بسرعة، فيظن من لا يلتفت الى الدقائق ان الشىء اعدم، كما يركبون تحت الجسم الثقيل ثقبه مبوّبة، فاذا سقط جاء الباب مكان الثقب فيظن الغبى ان الجسم اعدم من نفسه (وسرعة) فى الحركة، كسرعة اخذ الخاتم من وسط الخيط من طرف رأسه، فيظن الرائى انه اخذ من وسط الخيط (ومخاريق) ما يلعب به الصبيان من الخرق المفتولة فيصنعون فتائل يحشونها بالزبيق او نحوه، فيظن الرائى انها حيوانات تتحرك و ما اشبه ذلك (وخفة) فى الحركة، كما تقدم من مثال حلب البقرة على الحائط.

(ونوع منه ما يأخذه اولياء الشياطين منهم) اى من الشياطين كما قال سبحانه: **إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ**، فيخبرون عن المغيبات، و ما اشبه.

(قال) الزنديق (فمن اين علم الشياطين السحر) حيث قال: **وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ**، (قال:) عليه السلام (من حيث علم الاطباء الطب بعضه بتجربة) كمعرفة ان العناب ينفع فى تصفية الدم (وبعضه بعلاج) كمعرفة ان الضغط على موضع الجرح مدة يوجب وقوف الدم فانه علاج واضح، لا يحتاج الى التجربة لمعرفته.

قال: وما تقول في الملكين هاروت وماروت؟ وما يقول الناس بأنهما يعلمان الناس السحر؟ قال انما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة، تسبيحهما اليوم لو فعل الانسان كذا و كذا لكان كذا، ولو تعالج بكذا و كذا لصار كذا فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم، انما نحن فتنة، فلا تأخذوا عتًا ما يضرّكم ولا ينفعكم.

قال: أفيقدر الساحر على ان يجعل الانسان بسحره في صورة كلب او حمار او غير ذلك، قال: هو اعجز من ذلك، و اضعف من ان يغير خلق الله،

(قال) الزنديق (و ما تقول في الملكين هاروت و ماروت؟ و ما يقول الناس بانهما يعلمان الناس السحر) فهل ما يقوله الناس صحيح، أم لا؟

(قال) عليه السلام (انما هما) كانا (موضع ابتلاء) و امتحان للناس (و موقف فتنة) الفتنة بمعنى الامتحان (تسبيحهما اليوم) يمكن ان يراد: «ذلك اليوم» او يراد «اليوم الحاضر» و لكن الناس لا يسمعونهما و معنى التسبيح الورد و الكلام المستمر - تشبيها - (لو فعل الانسان كذا و كذا لكان كذا و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا) فانهما يبينان انواع العلاج و العلاقة بين الاسباب الخفية و المسببات (ف) كان الناس (يتعلمون منهما ما يخرج عنهما) من اقسام العلاج (فيقولان لهم، انما نحن فتنة) و امتحان (فلا تأخذوا عتًا ما يضرّكم ولا ينفعكم) و انما كانا يبينان الاسباب من جهة الامتحان.

(قال) الزنديق (أفيقدر الساحر على ان يجعل الانسان بسحره في صورة كلب او حمار او غير ذلك، قال) الامام عليه السلام (هو اعجز من ذلك، و اضعف من ان يغير خلق الله) بمثل هذا النحو من التغيير.

ان من ابطل ما ركبه الله تعالى، وصور غيره فهو شريك لله في خلقه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم والآفة والامراض، ولنفى البياض عن راسه والفقر عن ساحته.

وان من اكبر السحر النميمة، يفرق بها بين المتحابين، ويجلب بها العداوة على المتصافين، ويسفك بها الدماء، ويهدم بها الدور، و يكشف بها الستور و النمام شر من وطئ الأرض بقدم، فاقرب اقاويل السحر من الصواب، انه بمنزلة الطب

ف (ان من ابطل ما ركبه الله تعالى، وصور غيره) بان ابطل صورة، و اتى مكانها صورة اخرى (فهو شريك لله في خلقه، تعالى الله عن ذلك) الشريك (علوا كبيرا).

و (لو قدر الساحر على ما وصفت) من تغيير الصورة (لدفع عن نفسه الهرم والآفة والامراض، ولنفى البياض عن راسه والفقر عن ساحته) لان من يقدر على تبديل الانسان حمارا مثلا، يكون لهذه الامور اقدر.

(وان من اكبر السحر النميمة، يفرق بصيغة المجهول، او المراد «النام» المعلوم من الكلام (بها بين المتحابين، ويجلب بها العداوة على المتصافين، ويسفك بها الدماء) لان النميمة توجب العداوة، و العداوة تنتهى الى سفك الدماء (ويهدم بها الدور، و يكشف بها الستور) اى الاشياء المستورة، من: الاخلاق و الصفات و العداوات.

او المراد ستر النساء (و النمام شر من وطئ الارض بقدم) لما يترتب عليه من الشرور (فاقرب اقاويل السحر من الصواب، انه بمنزلة الطب) اى

ان الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء، فجاءه الطيب فعالجه بغير ذلك فابره، الحديث.

ثم لا يخفى ان الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غاية الاشكال.

لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه.

الاقوال التي قيلت بالنسبة الى السحر- و يكفى في الاضافة ادنى ملابس- (ان الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء، فجاءه الطيب فعالجه بغير ذلك فابره، الحديث).

فهذا الحديث تعرض لبعض اقسام السحر المذكورة سابقا في كلام المجلسي.

نعم: يمكن ادخال سائر الاقسام في قوله عليه السلام «احتالوا ... الخ».

(ثم لا يخفى ان الجمع بين ما ذكر في معنى السحر) في تعاريف اللغويين، و الفقهاء (في غاية الاشكال) لانه يرد على كل واحد من تلك التعاريف عدم الاطراد و الانعكاس.

(لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه) و احالة الموضوع الى العرف.

وهي الحركة السريعة بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشيء الى شبهه كما يرى النار المتحركة على الاستدارة دائرة متصلة، لعدم ادراك السكونات المتخللة بين الحركات.

ويدل على الحرمة- بعد الاجماع- مضافا الى انه من الباطل و اللهو، دخوله في السحر، في الرواية المتقدمة عن الاحتجاج

المسألة (الحادية عشرة) مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما (الشعبدة) وهي (حرام بلا خلاف) بين العلماء (وهي الحركة السريعة بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشيء الى شبهه) و اذا مثل لذلك بعمل محلل نقول: (كما يرى النار المتحركة على الاستدارة دائرة متصلة) مع انها ليست في الحقيقة دائرة، و انما ترى دائرة (لعدم ادراك السكونات المتخللة بين الحركات).

و هذا التعريف عبارة اخرى عن بقاء ارقام الحركة في النظر، لعدم مجال لمحوها عن الناظر.

(ويدل على الحرمة- بعد الاجماع-) الذي ادعاه الجواهر وغيره (مضافا الى انه من الباطل و اللهو) و سيأتي حرمة مثل هذا اللهو و ان لم نقل بحرمة كلّ لهو (دخوله في السحر، في الرواية المتقدمة عن الاحتجاج) حيث قال عليه السلام و نوع آخر «خطفة و سرعة و مخاريق و خفة»

المنجبر وهنها بالاجماع المحكى.

وفي بعض التعاريف المتقدمة للسحر ما يشملها.

(المنجبر وهنها بالاجماع المحكى) المتقدم.

(وفي بعض التعاريف المتقدمة للسحر ما يشملها) كالمحكى عن البحار الرابع: التخيلات و الأخذ بالعيون مثل راكب السفينة يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا، انتهى.

و لا يخفى: ان الشعبة لا تطلق الا على نوع من الخفة و السرعة يرى في العرف انه قسم من السحر، فلا يستشكل على ذلك انه ان اراد مطلق السرعة فهذا خلاف الواقع، فهل يقول احد بان تحريك النار الجواله حرام؟ او السرعة في السير؟ او ما اشبه.

و ان اراد سرعة خاصة، فما هو ميزان ذلك.

و ان شئت قلت: ان السحر من الموضوعات العرفية، فكما يصدق على بعض انحاء التصرف في الانسان و الحيوان و الجماد و على بعض الايهاامات كصنع الحيات الزبيقية، كذلك يصدق على بعض انواع الخفة و لذا لا يشك احد في تسمية ذلك بالسحر.

ثم الظاهر: ان التنويم المغناطيسى مع رضاية الطرف ليس محرما لعدم صدق السحر و عدم الضرر، و عدم كونه تصرفا في الاخر بدون ارادته.

و الوالد ره اشكل في ذلك في خاتمة «البداية» و ان كانت المسألة بعد تحتاج الى التنقيح.

كما ان الظاهر ان ما تبين واقعه لدى الناس حتى لم يسم سحرا يخرج عن

الثانية عشرة الغش حرام بلا خلاف،

و الاخبار به متواترة نذكر بعضها تيمنا.

فعن النبي صلى الله عليه وآله باسانيد متعددة: ليس من المسلمين من غشهم.

هذا العنوان.

كما لو فرض صنع الحيات الزبيقية للعب الاطفال بكثرة، بحيث يعرف ذلك الناس.

وكذلك لا اشكال في الشفاء المغناطيسى الذي يكون بقوة الروح و الله العالم.

المسألة (الثانية عشرة) مما يحرم الاكتساب به لكونه محرما في نفسه (الغش) و هو (حرام بلا خلاف، و الاخبار به) اي بتحريمه (متواترة نذكر بعضها تيمنا) اي لليمن و البركة- وقد تقدم تفسير ذلك-.

(فعن النبي صلى الله عليه وآله باسانيد متعددة: ليس من المسلمين من غشهم) المراد بكونه ليس منهم، عدم كونه كامل الاسلام لا انه كافر حقيقة.

و المنصرف عدم كونه جامعا لشرائط الاسلام اللازمة، لا انه ليس جامعا لشرائط الاسلام المكملة، كالتارك للآداب و السنن الذي ليس بمؤمن كامل و لذا يدل الحديث على الحرمة.

ص: 297

وفي رواية العيون، باسانيده قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

ليس منّا من غش مسلماً او ضره او ماكره.

وفي عقاب الاعمال، عن النبي صلى الله عليه وآله، من غش مسلماً في بيع او شراء، فليس منا، ويحشر مع اليهود يوم القيامة، لانه من غش الناس فليس بمسلم - الى ان قال - و من غشنا فليس منا، قالها ثلاثاً و من غش اخاه المسلم نزع الله بركة رزقه افسد عليه معيشته

(وفي رواية العيون باسانيده قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

ليس منّا من غش مسلماً او ضره او ماكره) يراد بالمكر مقابل الغش والضر وان كان ربما يطلق كل من الثلاثة على الآخرين لدى الاطلاق.

(وفي عقاب الاعمال، عن النبي صلى الله عليه وآله، من غش مسلماً في بيع او شراء، فليس منا، ويحشر مع اليهود يوم القيامة، لانه من غش الناس فليس بمسلم).

و الظاهر ان سبب حشره مع اليهود كون الغش شبيها باعمالهم وقد قال سبحانه: احشروا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَاَزْوَاجَهُمْ، (- الى ان قال) صلى الله عليه وآله (- و من غشنا فليس منا، قالها ثلاثاً) اي كرر هذه الجملة ثلاث مرات (و من غش اخاه المسلم نزع الله بركة رزقه) فيكون رزقه غير ثابت فان البركة من «برك» اذا استقر و دام، و نزع البركة من الغاش - بالإضافة الى انه واقعى من عالم الغيب - خارجى مشاهد أيضا فان الانسان الغاش يتفرق الناس عنه، و لا يعاملونه، فتذهب بركة رزقه، و كذلك الامة الغاشة و ان دام رزق الغاش، فانما هو ايام قلائل و (افسد عليه معيشته)

ووكله الى نفسه.

وفي مرسله هشام، عن ابي عبد الله عليه السلام، انه قال لرجل يبيع الدقيق: اياك و الغش، فان من غشّ، غشّ في ماله، فان لم يكن له مال غش في اهله.

وفي رواية سعد الاسكاف، عن ابي جعفر عليه السلام، قال: مر النبي صلّى الله عليه وآله في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما ارى طعامك إلا طيبا؟ فاوحى

اما عطف بيان.

واما ان يراد به ان يعيش منفورا بين الناس، حيث يرون منه الغش (ووكله الى نفسه) فلا يساعده في اموره حتى تنمو و تزدهر.

(وفي مرسله هشام، عن ابي عبد الله عليه السلام، انه قال لرجل يبيع الدقيق: اياك و الغش، فان من غشّ) الناس (غش في ماله) فان الناس أيضا يجازونه بالمثل (فان لم يكن له مال غش في اهله) فان عمله لا بدّ و ان يظهر للناس، فاذا ظهر، غشه الناس، ان كان له مال ففي ماله و الا ففي اهله.

و الغش في الاهل قابل الانطباق على اقسام كان ينظر الى اهله بنظر الخيانة.

(وفي رواية سعد الاسكاف، عن ابي جعفر عليه السلام، قال: مرّ النبي صلّى الله عليه وآله في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما ارى طعامك إلا طيبا) الظاهر ان مراد النبي صلّى الله عليه وآله انه يرى ظاهره كذلك- ولذا لم يقل ليس طعامك الا طيبا-، بل قال: ما ارى- (فاوحى)

ص: 299

اللّٰه إليه ان يدس يده في الطعام، ففعل فاخرج طعاما رديًا، فقال لصاحبه: ما اراك الا وقد جمعت خيانة و غشًا للمسلمين.

ورواية موسى بن بكير، عن ابي الحسن عليه السلام، انه اخذ دينارًا من الدينار المصنوعة بين يديه، فقطعها نصفين ثم قال لى: القه في البالوعة حتى لا يباع بشي ء فيه غشّ وقوله: فيه غشّ، جملة ابتدائية، و الضمير في لا يباع راجع الى الدينار.

وفي رواية هشام بن الحكم، قال: كنت ابيع السابري

اللّٰه إليه ان يدس) الرسول صلّى اللّٰه عليه وآله، و يدخل (يده في الطعام) و الظاهر ان المراد به الحنطة و الشعير (ففعل فاخرج طعاما رديًا، فقال لصاحبه: ما اراك الا وقد جمعت خيانة و غشًا للمسلمين) الاتيان بلفظ «ما ارى» لعله من باب المماثلة، كقوله تعالى: فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ.

(ورواية موسى بن بكير، عن ابي الحسن عليه السلام، انه اخذ دينارًا من الدينار المصنوعة بين يديه، فقطعها نصفين) ليستقط عن المالية (ثم قال لى: القه في البالوعة حتى لا يباع بشي ء فيه غش) فان الدينار كان مغشوشا.

وقد وجه المصنف الرواية بما يكون «فيه غش» جملة تعليلية لتشمل كل غش، فقال: (وقوله: فيه غش، جملة ابتدائية، و الضمير في لا يباع راجع الى الدينار) اى لا يباع الدينار بشي ء، لان فيه غشا.

(وفي رواية هشام بن الحكم، قال: كنت ابيع السابري) معوب «شابورى» ثوب جيد منسوب الى شاپور ملك فارس، و شاپور معناه ابن الملك

فى الظلال فمر بى ابو الحسن الاول فقال: لى يا هشام ان البيع فى الظلال غش و الغش لا يحل.

وفى رواية الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الرجل يشتري طعاما فيكون احسن له، و انفق له ان يبيله من غير ان يلتمس زيادته فقال: ان كان يبعلا لا يصلحه الا ذلك، و لا ينفقه غيره من غير ان يلتمس فيه زيادة، فلا بأس، و ان كان انما يغش به المسلمين، فلا يصلح.

وروايته الاخرى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الرجل يكون

(فى الظلال) اى تحت السقف (فمر بى ابو الحسن الاول) عليه السلام (فقال لى: يا هشام ان البيع فى الظلال غش) لان المشتري لا يراه جيدا (و الغش لا يحل).

(وفى رواية الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الرجل يشتري طعاما فيكون احسن له) اى للمشتري (و انفق له) اى اكثر رواجا فى السوق (ان يبيله) بالماء (من غير ان يلتمس) و يطلب بذلك (زيادته) فانه لا يريد ان يزيد وزن الطعام، بسبب الماء الذي يشربه عند البلل (فقال:

ان كان يبعلا) اى مبيعا (لا- يصلحه الا- ذلك) البلل (و لا ينفقه غيره) النفق الرواج، اى لا يروج طعامه بغير البلل (من غير ان يلتمس) و يطلب (فيه) اى فى ذلك البلل (زيادة، فلا بأس، و ان كان انما يغش به) اى بالبلل (المسلمين، فلا يصلح) ان يفعل ذلك.

(وروايته الاخرى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الرجل يكون

عنده لوانان من الطعام، سعرهما شتى، و احدهما اجود من الآخر، فيخلطهما جميعا، ثم يبيعهما بسعر واحد فقال: لا يصلح له ان يغش المسلمين حتى يبينه.

ورواية داود بن سرحان، قال كان معى جرابان من مسك، احدهما رطب و الآخر يابس، فبدئت بالرطب، فبعته، ثم اخذت اليابس ابيعه، فاذا انا لا اعطى باليابس الثمن الذي يسوى، و لا يزيدونى على ثمن الرطب فسئلت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، أ يصلح لى ان أنديه؟ قال: لا الا ان تعلمهم، قال فنديته ثم اعلمتهم.

عنده لوانان من الطعام، سعرهما شتى) جمع شتيت اى مختلف (و احدهما اجود من الآخر، فيخلطهما جميعا، ثم يبيعهما بسعر واحد) هل يجوز ذلك؟ (فقال) عليه السلام (لا يصلح له ان يغش المسلمين حتى يبينه) بان يقول: هذا جنسان و احدهما اجود من الآخر، حتى لا يزعم المشتري ان الجنس كله جيد- بسبب ما يرى من بعض الاجزاء الجيدة-.

(ورواية داود بن سرحان، قال كان معى جرابان من مسك، احدهما رطب و الآخر يابس، فبدئت بالرطب، فبعته، ثم اخذت اليابس) اريدان (ابيعه، فاذا انا لا اعطى باليابس الثمن الذي يسوى، و لا يزيدونى على ثمن الرطب).

قوله «ولا- يزيدونى» عطف بيان ل «يسوى» فان اليابس ازيد ثمنا من الرطب، لان اليابس اكثر مقدارا فيما اذا كان هو و الرطب متساويين (فسئلت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، أ يصلح لى ان أنديه؟ قال) عليه السلام (لا، الا ان تعلمهم) بانه يابس انديته (قال فنديته ثم اعلمتهم

قال: لا بأس.

ثم ان ظاهر الاخبار هو كون الغش بما يخفى، كمزج اللبن بالماء، و خلط الجيد بالردىء، في مثل الدهن فمنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلا، ونحو ذلك.

و اما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم، لعدم انصراف الغش إليه. _____

قال) عليه السلام (لا بأس) اذا اعلمتهم، الى غير ذلك من الروايات الكثيرة.

(ثم ان ظاهر الاخبار هو كون الغش) انما يتحقق (بما يخفى) و الموضوع شخصى.

فكل انسان يخفى عليه بالنسبة إليه يكون غشا له، و كل انسان لا يخفى عليه لا يكون غشا بالنسبة إليه (كمزج اللبن بالماء، و خلط الجيد بالردىء، في مثل الدهن) و انما مثل لذلك لان الخفاء فيه واضح (فمنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلا، و نحو ذلك) من اقسام الغش.

(و اما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم، لعدم انصراف) لفظ (الغش) الوارد في الاخبار (إليه) بل الغش منصرف عنه.

الا ترى انه لو علم المشتري ان ثلث هذا اللبن ماء، ثم اشتراه لا يقال عرفا انه مغشوش، و ان البائع غشه.

(ويدل عليه) اى على كون الغش انما يصدق مع الخفاء لا مع الظهور (- مضافا الى بعض الاخبار المتقدمة-) كرواية الحلبي «حتى يبينه» (صحيحه ابن مسلم عن

ص: 303

احدهما عليهما السلام انه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، وبعضه اجود من بعض، قال: اذ رؤيا جميعا فلا بأس، ما لم يغط الجيد الرديء.

ومقتضى هذه الرواية، بل ورواية الحلبي الثانية ورواية سعد الاسكاف انه لا يشترط في حرمة الغش كونه مما لا يعرف، الا من قبل البائع فيجب الاعلام بالعيب غير الخفى الا ان ينزل الحرمة في موارد الروايات الثلاث على ما اذا تعمد الغش برجاء التلبس على المشتري، و عدم التفطن له

احدهما عليهما السلام) اى الصادق او الباقر «ع» فانه قد كان ينسى انه سئل ايهما عليهما السلام، فيروى عن احدهما مرددا (انه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، وبعضه ذلك الطعام (اجود من بعض، قال) عليه السلام (اذ رؤيا جميعا) اى رآهما المشتري (فلا بأس، ما لم يغط الجيد الرديء) «الجيد» فاعل، و «الرديء» مفعول.

(ومقتضى هذه الرواية، بل ورواية الحلبي الثانية ورواية سعد الاسكاف انه لا يشترط في حرمة الغش كونه مما لا يعرف، الا من قبل البائع بل يمكن تحقق الغش وان امكن ان يعرفه غير البائع، فان الطعام الجيد الذي يعطى الرديء، مما يمكن ان يعرف ذلك المشتري بتقليب الطعام، ولكن مع ذلك فهو غش (فيجب الاعلام بالعيب غير الخفى) أيضا (الا ان ينزل الحرمة في موارد الروايات الثلاث على ما اذا تعمد الغش برجاء التلبس) و الاشتباه (على المشتري، و) برجاء (عدم التفطن له) اى تفطن المشتري للغش - كما لا يبعد ذلك - فان من يجعل اعلى الطعام جيدا و اسفله رديئا، انما يفعل ذلك - غالبا - لاجل الغش و عدم تفطن

وان كان من شأن ذلك العيب ان يتفطن له فلا تدل الروايات على وجوب الاعلام، اذا كان العيب من شأنه التفطن له فقصر المشتري و
سامح في الملاحظة.

ثم ان غش المسلم انما هو بيع المغشوش عليه مع جهله.

فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله، او بغيره فلو حصل اتفاقا او لغرض

المشتري (وان كان من شأن ذلك العيب ان يتفطن له) المشتري، لكن البائع يفعل ذلك رجاء الغش.

و على هذا (فلا تدل الروايات) الثلاث (على وجوب الاعلام، اذا كان العيب من شأنه التفطن له فقصر المشتري و سامح في الملاحظة).

ولكن لا يخفى انه اذا قلنا بعدم وجوب الاعلام لا بدّ وان يكون للمشتري خيار العيب، لان تقصيره في التفطن لا يسقط خياره.

نعم اذا اقدم كيفما كان، او علم و اقدم لم يكن له خيار.

(ثم ان غش المسلم) المحرم (انما هو بيع المغشوش عليه مع جهله) بالغش.

اما جهلا مطلقا او جهلا في الجملة، كما اذا علم ان في اللبن ماء لكن ظنه نصفاً فتبين ثلثين.

(فلا- فرق بين كون الاغتشاش بفعله، او ب) فعل (غيره) ولو كان ذلك الغير شيئاً لا يعقل، كما لو كان وضع اناء اللبن في الارض فمطرت
السماء فيه (فلو حصل) الاغتشاش (اتفاقاً) اى من باب الاتفاق بدون القصد- كالمثال- (او لغرض) صحيح، كما اذا اراد شرب اللبن
فمزجه بالماء، ثم بدا له في بيعه،

فيجب الاعلام بالعيب الخفى و يمكن ان يمنع صدق الاخبار المذكورة الاعلى ما اذا قصد التلبس، و اما ما هو ملتبس في نفسه، فلا يجب عليه الاعلام.

نعم يحرم عليه اظهار ما يدل على سلامته من ذلك.

فالعبرة في الحرمة بقصد تلبس الامر على المشتري، سواء كان العيب خفيا أم جليا- كما تقدم- لا بكتمان العيب مطلقا او خصوص

(فيجب الاعلام بالعيب الخفى).

و هل يحرم كتمان العيب مطلقا، او يحرم كتمان العيب الخفى، او لا يحرم الكتمان مطلقا، و انما يحرم قصد التلبس، احتمالا ان.

و الى هذا اشار المصنف بقوله: (و يمكن ان يمنع صدق الاخبار المذكورة) الدالة على حرمة الغش (الا على ما اذا قصد التلبس، و اما ما هو ملتبس في نفسه، فلا يجب عليه الاعلام) لعدم صدق الغش حينئذ.

(نعم يحرم عليه اظهار ما يدل على سلامته من ذلك) العيب.

فاذا كانت الحنطة رديئة و لها ظاهر حسن، لا يجب اعلام المشتري بذلك، و انما يحرم عليه ان يقول هذه حنطة جيدة.

(فالعبرة في الحرمة بقصد تلبس الامر على المشتري، سواء كان العيب خفيا أم جليا).

فاذا قصد التلبس، كان حراما و ان كان العيب جليا.

و ان لم يقصد التلبس لم يكن حراما و ان كان العيب خفيا (- كما تقدم-) انه يحرم لو قصد التلبس و ان كان العيب جليا، و (لا) عبرة (بكتمان العيب مطلقا) اى ليس كتمان العيب محرما، سواء كان العيب خفيا او جليا (او خصوص

الخفى، وان لم يقصد التلبس.

و من هنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقا مع عدم الاعلام بالعيب غشا.

وفي التفصيل المذكور في رواية الحلبي اشارة الى هذا المعنى، حيث انه عليه السلام جوّز بلّ الطعام بدون قيد الاعلام، اذا لم يقصد به الزيادة و ان حصلت به و حرّمه مع قصد الغش.

الخفى، وان لم يقصد التلبس) اى ليس كتمان اى عيب، او العيب الخفى محورا للحرمة، و انما المحور قصد التلبس.

(و من هنا) الذي ذكرنا من ان المحور للحرام: قصد التلبس، (منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقا) خفيا كان العيب او جليا (مع عدم الاعلام بالعيب غشا) و معناه جواز بيع المعيب في بعض الصور- و هى صورة ما اذا لم يقصد التلبس-.

(وفي التفصيل المذكور في رواية الحلبي اشارة الى هذا المعنى) الذي ذكرناه، و هو ان المحور للحرام قصد التلبس، لا العيب الواقعى (حيث انه عليه السلام جوز بلّ الطعام بدون قيد الاعلام، اذا لم يقصد به) البائع ببّله (الزيادة) فى مقدار الطعام (و ان حصلت) الزيادة (به) اى بالبلل، قوله «و ان» وصيلة (و حرّمه) الامام عليه السلام- اى البل- (مع قصد الغش) فيتبين منه ان المحور للحرام قصد الغش، لا العيب واقعا.

اقول لا يخفى: ان ما في هذا الاستظهار من الاشكال، لصدق الغش بمجرد السكوت.

نعم يمكن ان يقال: فى صورة تعيب المبيع، بخروجه عن مقتضى خلقته الاصلية بعيب خفى، او جلى، ان التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشتري كما لو صرح باشتراط السلامة فان العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب انه غاش.

و الرواية ليست شاهدة على التفصيل، بل هى للتلازم بين قصد الغش و الغش واقعا- تلازما غالبييا- كما لا يخفى.

(نعم يمكن ان يقال: فى صورة تعيب المبيع، ب) سبب (خروجه عن مقتضى خلقته الاصلية بعيب خفى) كالمرض الخفى فى الحيوان (او جلى) كالتورم فيه- مثلا- (ان التزام البائع بسلامته) اى المبيع (عن العيب) و ان كان الالتزام بسبب السكوت فى مقام يقتضى البيان (مع علمه به) اى بذلك العيب (غش للمشتري).

و يكون حال ذلك (كما لو صرح باشتراط السلامة) فان السكوت و الاشتراط للسلامة بمنزلة واحدة.

ولذا يقولون ان شرط السلامة شرط ضمنى و ان لم يصرحوا به، و لهذا الشرط الضمنى يحق للمشتري ان يرد المبيع ان ظهر فيه العيب (فان العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط) اى باع بشرط السلامة- لفظا او مقاما- (مع علمه بالعيب انه غاش).

و المحصل من كلام المصنف أولا، بقوله: و يمكن ان يمنع الخ الذى مقتضاه دوران الحرمة مدار قصد التليس.

و ثانيا: بقوله: نعم، الذى مقتضاه الحرمة فى صورة اشتراط السلامة

ثم ان الغش يكون باخفاء الادنى في الاعلى كمزج الجيد بالردي ء.

او غير المراد في المراد، كادخال الماء في اللبن.

وباظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعا، وهو التدليس.

وباظهار الشيء على خلاف جنسه، كبيع المموه على انه ذهب او فضة

لفظا او مقاما، ان البائع اذا لم يقصد الغش لم يكن حراما، الا اذا شرط السلامة- شرطا لفظيا او شرطا مقاميا-.

فلا يقال: ان بين قوله «يمكن» وبين قوله: «نعم» تهافت.

اذ قوله: «نعم» كالاستثناء عن اطلاق «يمكن» لا انه مضاد له، كما لا يخفى.

(ثم ان الغش) على اقسام، فانه (يكون) تارة (باخفاء الادنى في الاعلى كمزج الجيد بالردي ء).

(او) تارة اخرى بمزج (غير المراد) للمشتري (في المراد) له (كادخال الماء في اللبن).

(و) تارة ثالثة (باظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعا، وهو التدليس) كاظهار جمال الامة و الحال انها قبيحة.

(و) تارة رابعة (باظهار الشيء على خلاف جنسه، كبيع المموه على انه ذهب او فضة).

وله اقسام اخر مثل اظهار الصفة الرديئة التي هي مطلوبة للمشتري كبيع البكر باعتبار انها ثيب، فيما اذا كان المشتري يريد الثيب.

و مثل اظهار الخلو عن الصفة مع كونه متصفا بها، و ان لم تكن تلك

ثم ان في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى - بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء - وجهين في صحة المعاملة وفسادها من حيث ان المحرم هو الغش، و المبيع عين مملوكة ينتفع بها.

و من ان المقصود بالبيع هو اللبن، و الجارى عليه العقد هو المشوب.

ثم قال: وفي الذكرى في باب الجماعة ما حاصله: انه لو نوى الاقتداء بامام معين على انه زيد، فبان عمرو، ان في الحكم نظرا.

الصفة جمالا- و لا- قبحا كاظهار ان العبد لا اقرباء له او له اقرباء فيما اذا كان الواقع بالعكس، و كان يريد المشتري قسما خاصا منهما، و هكذا.

(ثم ان في جامع المقاصد ذكر في الغش بما لا (يخفى - بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء- وجهين في صحة المعاملة وفسادها).

اما وجه الصحة، ف (من حيث ان المحرم هو الغش، و المبيع عين مملوكة ينتفع بها) فالبيع صحيح، منتهى الامر تدارك ذلك بالخيار او اخذ التفاوت- مثلا-.

(و) اما وجه الفساد، ف (من) جهة (ان المقصود بالبيع هو اللبن، و الجارى عليه العقد هو المشوب).

فالمبيع غير العين و العين غير المبيع، و يكون من قبيل ما لو باعه حمارا فظهر فرسا.

(ثم قال) صاحب جامع المقاصد (وفي الذكرى في باب الجماعة ما حاصله: انه لو نوى الاقتداء بامام معين على انه زيد، فبان عمرو، ان في الحكم) بصحة الصلاة او فسادها (نظرا).

و مثله لو قال: بعتك هذا الفرس، فاذا هو حمار.

و جعل منشأ التردد تغليب الاشارة، او الوصف، انتهى.

و ما ذكره من وجهي الصحة و الفساد جار في مطلق العيب، لان المقصود هو الصحيح، و الجارى عليه العقد هو المعيب.

و جعله من باب تعارض الاشارة و الوصف

من جهة ان المقصود بالايتام زيد، فلا يصلح الايتام، حيث لم يكن زيدا.

و من جهة انه لا دليل على لزوم كون الامام مقصودا، بل صحة الجماعة في الجملة بتوفر شرائط الامامة في الامام.

(و مثله لو قال: بعتك هذا الفرس، فاذا هو حمار) فان في الحكم بصحة المعاملة نظرا.

(و جعل) صاحب جامع المقاصد (منشأ التردد) في هذه المقامات، هل يصح، أم لا؟ (تغليب الاشارة) على الوصف، فيصح البيع و الصلاة، لانه اشار الى الامام الحاضر، و الحيوان الحاضر (او الوصف) على الاشارة، فيبطل، لانه وصف الامام بكونه زيدا، و ليس بزيد، و وصف الحيوان بانه فرس و ليس بفرس (انتهى) كلام جامع المقاصد.

(و ما ذكره من وجهي الصحة و الفساد) بقوله: من حيث، و من ان المقصود (جار في مطلق العيب، لان المقصود هو الصحيح) او المتصف بوصف كذا (و الجارى عليه العقد هو المعيب) فله وجه صحة، و له وجه فساد.

(و جعله) اى جعل جامع المقاصد مسألة ما نحن فيه- اى الغش- (من باب تعارض الاشارة و الوصف) من قبيل هذا حمار، فاذا هو فرس،

مبنى على إرادة الصحيح من عنوان المبيع، فيكون قوله: بعتك هذا العبد- بعد تبين كونه اعمى-: بمنزلة قوله: بعتك هذا البصير.

وانت خبير بانه ليس الامر كذلك- كما سيجيء في باب العيب- بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية، وعدم كونه مقوما للمبيع، كما يشهد به العرف و الشرع.

(مبنى) هذا الجعل (على إرادة الصحيح من عنوان المبيع) حتى يكون العنوان الذي انصب عليه البيع صحيحا، و الواقع المشار إليه خارجا معيبا، فيكون من قبيل الفرس و الحمار (فيكون قوله: بعتك هذا العبد- بعد تبين كونه اعمى-: بمنزلة قوله: بعتك هذا البصير) بان يكون مصب العقد «البصير» و المشار إليه «الاعمى» حتى تندرج مسألة الغش في مسألة «الحمار و الفرس».

(وانت خبير بانه ليس الامر كذلك) اى ليس الوصف المفقود عنوانا و مصبا للعقد (- كما سيجيء في باب العيب-) من انه ليس مصب العقد الصحة (بل) مصب العقد هو: العبد، في المثال.

وانما (وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية، وعدم كونه) اى وصف الصحة، «و عدم» عطف على «وجه» (مقوما للمبيع، كما يشهد به العرف و الشرع) فان العرف لا يرى الا تخلف الشرط فيما كان اعمى و الشرع صرح بصحة البيع، وانما للمشتري الخيار.

ولو كان مصب العقد الصحيح، على وجه العنوانية، لا الاشتراط، لزم ان يكون بنظر العرف و الشرع باطلا.

ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن اشكال في تقديم العنوان على الاشارة بعد ما فرض

نعم: مثال «الحمار و الفرس»- فيما اذا لم يكن المقصود مطلق الحيوان، و الحمارية و الفرسية من باب الوصف- يختلف فيه مصب العقد فالمبيع شي ء، و المشار إليه شي ء آخر.

و ان شئت قلت: انه لو باعه العبد على انه بصير، فبان اعمى، راي العرف خلاف الشرط، و لذا يصح البيع مع الخيار.

و لو باعه الحمار، فبان فرسا رأى العرف خلاف ذات المبيع، و لذا يراه باطلا.

فتمثيل جامع المقاصد لما نحن فيه بالحمار و الفرس، في غير محله.

و على هذا فليس في مسألة الغش الاوجه الصحة.

و لا مجال للقول لفساد المعاملة- كما جعل جامع المقاصد المسألة ذات وجهين-.

و اما مسألة الجماعة فقد ذكروا انه لو اراد زيدا على وجه التقييد، بطلت الصلاة- او الجماعة- لانه لا يقصد الصلاة حينئذ، و ان اراده على وجه الخطاء في التطبيق صحت الصلاة و الجماعة.

(ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح) بان كان مصب العقد «البصير» في مثال العبد الاعمى (لم يكن) وجه لاحتمال الصحة كما احتمله جامع المقاصد- و هذا اشكال آخر، على جامع المقاصد.

اذ لا (اشكال في تقديم العنوان على الاشارة بعد ما فرض) جامع

ره، ان المقصود بالبيع هو اللين و الجارى عليه العقد هو المشوب، لان ما قصد لم يقع، و ما وقع لم يقصد.

ولذا اتفقوا على بطلان الصرف، فيما اذا تبين احد العوضين معييا من غير الجنس.

المقاصد (ره، ان المقصود بالبيع هو اللين) فقط (و الجارى عليه العقد هو المشوب).

و انما نقول بالبطلان، و تقديم العنوان (لان ما قصد) ه المشتري من اللين (لم يقع، و ما وقع) من المشوب (لم يقصد).

و من المعلوم: ان العقود تتبع القصود، اذ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» معناه العقد الذي اوقعتم، و المفروض ان المشتري لم يوقع العقد على المشوب.

(ولذا) الذي ذكرناه من عدم الاشكال في تقديم العنوان حيث يكون العنوان مصبّ العقد- المستلزم بطلان العقد- (اتفقوا على بطلان) بيع (الصرف) و هو بيع الذهب و الفضة، بعضها ببعض (فيما اذا تبين احد العوضين معييا من غير الجنس) كان يكون الذهب الثمن- مثلا- ذهبا مخلوطا بنحاس، لانه يستلزم حينئذ الربا، اذ المثل من مثقال من ذهب و الثمن نصف مثقال، و النصف الآخر النحاس، ليس مبيعا حتى يقابل بنصف مثقال ذهب المثل.

فتحصل ان الاشكال على جامع المقاصد بامرین.

الاول: ان جعل مسألة الغش من باب تعارض الوصف و العنوان، ليس في محله.

و اما التردد في مسألة تعارض الاشارة و العنوان، فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات، بحسب الدلالة اللفظية، فانها مردّدة بين كون متعلق العقد أولا وبالذات: هو العين الحاضرة، و يكون اتصافه بالعنوان مبنيا على الاعتقاد.

و كون متعلقه هو العنوان.

الثاني: انه لو فرض كون الغش من باب تعارض الاشارة و العنوان، يلزم القول بالبطلان.

فلا وجه لما ذكره جامع المقاصد من ان فيه وجهين- احتمال الصحة و احتمال البطلان-.

(و) ان قلت: اذا كان اللازم القول بالبطلان في مسألة تعارض الاشارة و العنوان فلما ذا نرى الفقهاء يترددون بين الصحة و البطلان في هذه المسألة.

قلت: (اما التردد) منهم (في مسألة تعارض الاشارة و العنوان فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات) للمتبايعين (بحسب الدلالة اللفظية، فانها) اى الدلالة اللفظية- فى مثل بعتك: البصير- (مردّدة بين كون متعلق العقد) و مصبّه (أولا وبالذات: هو العين الحاضرة) اى ذات العين (و يكون اتصافه بالعنوان) اى البصير، حين التلفظ بالعقد (مبنيا على الاعتقاد) بكونه بصيرا فيكون البصر شرطا، لا مصبّا للعقد- و على هذا يصح العقد و للمشتري خيار تخلف الشرط-.

(و) بين (كون متعلقه) اى متعلق العقد (هو العنوان) فصب العقد

و الاشارة إليه باعتبار حضوره.

اما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات، و مغايرته للموجود الخارجى - كما في ما نحن فيه- فلا يتردد احد في البطلان.

و

«البصير بوصف كونه بصيرا» (و الاشارة إليه) اى الى ذات العبد ليست باعتبار ان الذات مقصودة، بل (باعتبار حضوره) خارجا.

و على هذا يبطل العقد، لان ما قصد لم يقع، و ما وقع لم يقصد.

و الحاصل ان تردد الفقهاء في الصحة و البطلان، من جهة انه هل المصّب ذات العبد او البصير؟

اما اذا تبين ان المصّب ذات العبد، فلا اشكال في الصحة، كما انه اذا تبين ان المصّب وصف البصير، فلا اشكال في البطلان.

فالتردد منهم في الصحة و البطلان من جهة التردد في مقصود المتبايعين:- الذات، او الوصف-.

(اما على تقدير العلم بما هو المقصود) للمتبايعين (بالذات، و مغايرته) اى المقصود (للموجود الخارجى - كما في ما نحن فيه-) من مثال

ما اذا قصد الصحيح- كالبصير، في المثال- (فلا يتردد احد في البطلان) لان ما وقع لم يقصد، و ما قصد لم يقع.

(و) ان قلت: بناء على ما ذكرتم من انه لا- وجه للتردد، و انه يلزم القول بالبطلان، في صورة كون المقصود الوصف، و القول بالصحة في

صورة كون المقصود الذات، فلم ذكر الذكرى: ان مسألة الاقتداء، من

ص: 316

اما وجه تشبيه مسألة الاقتداء- فى الذكرى- بتعارض الاشارة و الوصف فى الكلام- مع عدم الاجمال فى النية.

فباعتبار عروض الاشتباه للتأوى- بعد ذلك- فيما نواه.

اذ كثيرا ما يشتبه على التأوى انه حضر فى ذهنه العنوان و نوى الاقتداء به معتقدا لحضوره

باب تعارض الوصف و الاشارة؟ بل اللازم ان نقول ببطلان الجماعة، فيما اذا اراد وصف زيد، و بالصحة فيما اذا اراد هذا الحاضر، و زعم انه زيد

قلت: (اما وجه تشبيه مسألة الاقتداء- فى الذكرى- بتعارض الاشارة و الوصف- فى الكلام-) اى فى كلام المتبايعين، فيما لو قال:

بعتك هذا البصير، و لم يعلم ان مصب العقد ذات العبد او وصف البصير فيما اذا اشار الى اعمى و وصف بصيرا (مع عدم الاجمال فى النية) اى كيف شبه الذكرى «الاقتداء» ب «البيع» مع ان البيع له لفظ، فيمكن الاجمال فيه و الذى يسبب ذلك الاجمال ان لا نعلم ان المصّب «الوصف» او «الذات» بخلاف «الاقتداء» فانه تابع للنية، فاذا عرف المصلى من نيته الوصف بطلت الجماعة، و اذا عرف من نيته الذات صحت، فكيف تشبه مسألة الاقتداء الواضحة بمسألة العقد المجملة.

(ف) الجواب انه (باعتبار عروض الاشتباه للتأوى- بعد ذلك-) الذى نوى (فيما نواه) فى اول الصلاة.

(اذ كثيرا ما يشتبه على التأوى) للجماعة (انه حضر فى ذهنه) حين الاقتداء (العنوان) و انه زيد (و نوى الاقتداء به معتقدا لحضوره)

المعتبر في امام الجماعة، فيكون الامام هو المعنون بذلك العنوان.

وانما اشار إليه معتقدا لحضوره او انه نوى الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلك العنوان لاحراز معرفته بالعدالة، او تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار، هذا

فمتعلق نيته عنوان خاص، و هو كونه زيدا (المعتبر) ذلك الحضور (في امام الجماعة) فكونه حاضرا، ليس مصب النية، وانما لكون الحضور معتبرا في امام الجماعة (فيكون الامام) بناء على هذا القسم من النية (هو المعنون بذلك العنوان) اى عنوان انه زيد.

(و انما اشار إليه معتقدا لحضوره) فالاشارة تطفلية (او انه نوى الاقتداء بالحاضر)- اى بهذا الذات-.

وقوله «او» عطف على قوله «نوى الاقتداء بالعنوان»

(و) انما (عنونه بذلك العنوان) اى انه زيد (لاحراز معرفته بالعدالة او) لاجل انه (تعنون) الحاضر (به) اى بهذا العنوان- اعنى كونه زيدا- (بمقتضى الاعتقاد) من المأموم (من دون اختيار) المأموم (هذا) العنوان بالذات.

فتحصل ان في الامام «ذات» و «وصف».

فان اقتدى المأموم ب «الذات» صحت الجماعة، و ان خرج الوصف بكونه زيدا مخالفا، بان بان انه عمرو.

و ان اقتدى المأموم ب «الوصف» بطلت الجماعة اذا خرج الوصف بكونه زيدا مخالفا بان بان انه عمرو، و قد يتردد المأموم انه نوى في اول

ثم انه قد يستدل على الفساد- كما نسب الى المحقق الاردبيلى ره- بورود النهى عن هذا البيع فيكون المغشوش منهيًا عن بيعه، كما اشير إليه في رواية قطع الدينار و الامر بإلقائه في البالوعة، معللا بقوله عليه السلام: حتى لا يباع بشي ء و لان نفس البيع غش منهى عنه.

الصلاة اى النحوين، و لذا يتردد في صحة الجماعة و بطلانها و هذا بخلاف مسألة الوصف و الاشارة، في البيع، فان اللفظ في العقد قد يكون مجملا و ذلك الاجمال يسبب التردد في صحة البيع او بطلانه.

فتشبيه الذكرى العقد بالصلاة في التردد في الصحة و البطلان، فيما اذا تخلف الوصف عن الاشارة، من باب تشبيه «العقد المجمل لفظه» ب «الصلاة التى جهل المأموم في الاثناء انه نوى الوصف، او الحاضر»

اما لو كان مصب العقد واضحا: انه وصف او اشارة، و مصب النية واضحا انه الحاضر، او الموصوف، فلا اشكال، و لا تردد.

(ثم) انه بعد ان تحقق عدم فساد بيع المغشوش من جهة القواعد الاولية، فلننظر هل هناك وجه آخر للفساد، أم لا؟.

ف (انه قد يستدل على الفساد- كما نسب) هذا الاستدلال (الى المحقق الاردبيلى ره- بورود النهى عن هذا البيع) بالغش (فيكون المغشوش منهيًا عن بيعه، كما اشير إليه) اى الى النهى المذكور (فى رواية قطع الدينار) المغشوش نصفين (و الامر بإلقائه في البالوعة، معللا-بقوله عليه السلام: حتى لا- يباع بشي ء) فيه غش، فالبيع فاسد (و لان نفس البيع غش منهى عنه) و هذا في الحقيقة دليلان على الفساد.

وفيه نظر فان النهى عن البيع - لكونه مصداقا لمحرم، هو الغش - لا يوجب فساده كما تقدم في بيع العنب ممن يعمله خمرا.

و اما النهى عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر.

و اما خبر الدينار فلو عمل به خرج المسألة عن مسألة الغش

الاول: الرواية.

الثاني: انطباق عنوان الحرام على هذه المعاملة.

(وفيه نظر) اما الجواب عن انطباق عنوان محرم عليه (ف) فيه (ان النهى عن البيع - لكونه مصداقا لمحرم، هو الغش - لا يوجب فساده) اى فساد البيع (كما تقدم في بيع العنب ممن يعمله خمرا) فان النهى في المعاملات لا يوجب الفساد، الا اذا كان ارشادا الى عدم مالية الثمن او المثلن او عدم امضاء الشارع للنقل والانتقال.

اما مجرد النهى فليس موجبا للفساد.

ولذا لو نهاه والده عن البيع، و باع لم يكن فاسدا، وانما عصى، وقد تقدم تفصيل ذلك في اول الكتاب، فراجع.

(و اما النهى عن بيع المغشوش لنفسه) اى نهيا نفسيا، بحيث يدل على عدم صلاحية المغشوش للانتقال (فلم يوجد في خبر) حتى يدل على الفساد.

(و اما) الجواب عن الرواية، اى (خبر الدينار) المتقدم (فلو عمل به خرج المسألة عن مسألة الغش) اذ قد يكون شي ء حراما لحرمة ما يقصد منه كآلات اللهو، وهذا لا يجوز بيعه.

ص: 320

لانه اذا وجب اتلاف الدينار، و القائه في البالوعة، كان داخلا فيما يكون المقصود منه حراما، نظير آلات اللهو و القمار.

وقد ذكرنا فيما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرما فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس النقدين او من غير الخالص منهما لاجل التلبيس

وقد يكون شيء حراما لانطباق عنوان محرم عليه.

ورواية الدينار ظاهرها انها من القسم الاول، لان الامام عليه السلام قال: حتى لا يباع، مما ظاهره ان التحريم لاجل قصد المحرم منه و يوضح ذلك الامر بالقائه في البالوعة (لانه اذا وجب اتلاف الدينار، و القائه في البالوعة، كان داخلا فيما يكون المقصود منه حراما، نظير آلات اللهو و القمار) لانه مما يحرم، لانطباق عنوان محرم عليه.

(وقد ذكرنا) ذلك الذي يكون المقصود منه حراما (فيما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرما).

وتكون الرواية على هذا اجنبية عن المقام.

فان قلت: كيف تقولون بان الدينار، المغشوش كالقمار، مع وجود فرق بينهما، اذ المقصود من القمار الحرام المحض و المقصود من الدينار البيع و الشراء.

قلت: حيث وردت الرواية بوجوب كسره و القائه في البالوعة لا بدّ و ان تقول: ان الدينار كان قسما خاصا، او لاجل غاية خاصة (فيحمل الدينار) في الرواية (على المضروب من غير جنس النقدين) فاللازم كسره لانه لا يأتي منه الا الحرام (او من غير الخاص منهما لاجل التلبيس

ص: 321

على الناس.

و معلوم ان مثله بهيئته لا يقصد منه الا التلبيس، فهو آلة الفساد لكل من دفع إليه.

و اين هو من لبن الممزوج بالماء و شبهه.

فالاقوى حينئذ في المسألة صحة البيع في غير القسم الرابع.

على الناس).

(و معلوم ان مثله) مما ضرب لاجل التلبيس (بهيئته) الخاصة (لا يقصد منه الا التلبيس، فهو آلة الفساد لكل من دفع إليه).

ولذا يجب التخلص منه، بل لا يبعد ان يقال: انه كان من غير جنس النقدين اطلاقاً.

اذ لو كان من جنسهما اشكل القائه في البالوعة بعد الكسر، لانه تلف للمال.

الا ان يقال: ان الالتقاء في البالوعة كناية عن عدم الانتفاع في المعاملة، بعنوان انه دينار لا ان المراد القائه في البالوعة حقيقة.

(و) كيف كان، ف (اين هو) الدينار المغشوش المحرم المعاملة به (من لبن الممزوج بالماء و شبهه) حتى يقال: اذا لم تجز المعاملة بالدينار، لم تجز المعاملة باللبن المغشوش.

(فالاقوى حينئذ) اي حين لم يكن دليل على تحريم بيع المغشوش حرمة توجب البطلان (في المسألة صحة البيع في غير القسم الرابع) من اقسام الغش، و هو بيع المموه على انه ذهب او فضة.

ص: 322

ثم العمل على ما يقتضيه القاعدة عند تبين الغش، فان كان قد غش في اظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس.

وان كان من قبيل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن، فهو لبن معيوب.

وان كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعض الصفقة، ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد

وانما يبطل البيع في هذا القسم، لانه غير مقصود بالبيع للمشتري، فكما لو اشترى انسانا فسلمه دابة، الا فيما اذا كان المبيع الجامع، ولكن بشرط كونه ذهباً حيث انه يدخل في مسألة تخلف الشرط.

(ثم) بعد صحة البيع في المغشوش (العمل على ما يقتضيه القاعدة عند تبين الغش، فان كان قد غش) البائع - عمداً وبلا عمد - (في اظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس) كان وصف الامة بالجمال، فظهرت قبيحة.

(وان كان من قبيل شوب اللبن بالماء فالظاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن، فهو لبن معيوب).

وربما يحتمل هنا خيار تبعض الصفقة، لانه اشترى لتراً من حليب، فظهر نصف لتر والماء الممزوج ان كانت له قيمة كان البائع شريكاً مع المشتري والا كان المال كله للمشتري مع خيار تبعض الصفقة.

(وان كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعض الصفقة، ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد) عن المقدار المتعارف

لانه غير متمول، ولو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله.

الموجود في غالب الحنطة (لانه غير متمول، ولو كان) الخليط (شيئاً متمولاً) كالزوان الداخل في الحنطة مثلاً (بطل البيع في مقابله) لانه غير مبيع، وكان للمشتري الخيار بالنسبة الى المقدار الموجود من المثلث

و مما تقدم تعرف حكم ما لو كان الغش في وجود وصف الكمال لمن شرط النقص وغيره من سائر الاقسام.

ص: 324

اشارة

و ادعى في الايضاح تواترها.

منها ما ورد مستفيضا، في تفسير قول الزور،

في قوله تعالى: وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ.

ففى صحيحة الشحام، و مرسله ابن ابى عمير، و موثقة ابى بصير المرويات عن الكافى، و رواية عبد الاعلى المحكية عن معانى الاخبار، و حسنة هشام المحكية عن تفسير القمى ره: تفسير قول الزور بالغناء.

المسألة (الثالثة عشرة) مما يحرم الاكتساب به لكونه محرما في نفسه (الغناء لا خلاف في حرمة في الجملة).

نعم في بعضها خلاف كالغناء في الاعراس - مثلا - كما سيأتى.

(و الاخبار بها مستفيضة و ادعى في الايضاح تواترها).

(منها ما ورد مستفيضا، في تفسير قول الزور، في قوله تعالى: وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) اى الباطل.

(ففى صحيحة الشحام، و مرسله ابن ابى عمير، و موثقة ابى بصير المرويات عن الكافى، و رواية عبد الاعلى المحكية عن معانى الاخبار و حسنة هشام المحكية عن تفسير القمى ره: تفسير قول الزور) فى الآية الكريمة (بالغناء).

و لا يخفى انه من باب ذكر المصدق، كما ان مثله كثير في الروايات حيث

و منها: ما ورد مستفيضا في تفسير: لهو الحديث

كما في صحيحة ابن مسلم، ورواية مهرا بن محمد، ورواية الوشاء، ورواية الحسن بن هارون ورواية عبد الاعلى السابقة.

و منها ما ورد في تفسير: الزور

في قوله تعالى: وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ، كما في صحيحة ابن مسلم عن ابي عبد الله تارة بلا واسطة، و اخرى بواسطة ابي الصباح الكناني.

وقد يחדش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الاولى،

يفسر الكلى الموجود في الآية ببعض مصاديقه، فلا ينافى سائر المصاديق.

وبهذا يرفع الاشكال الوارد في تفسير الروايات بعض الآيات بتفسيرين مختلفين، كما حقق في محله.

(و منها: ما ورد مستفيضا) أيضا (في تفسير: لهو الحديث) في الآية الكريمة بالغناء (كما في صحيحة ابن مسلم، ورواية مهرا بن محمد، ورواية الوشاء، ورواية الحسن بن هارون، ورواية عبد الاعلى السابقة) فاذا دلت الآية على حرمة لهو الحديث، اى الحديث اللهو، دلت على حرمة الغناء بعد ذكر الامام عليه السلام ان لهو الحديث الغناء.

(و منها ما ورد في تفسير: الزور، في قوله تعالى: وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ، كما في صحيحة ابن مسلم عن ابي عبد الله) عليه السلام (تارة بلا واسطة، و) تارة (اخرى بواسطة ابي الصباح الكناني).

و حيث ان الزور بمعنى الباطل دل المدح في الآية على حرمة الزور.

(وقد يחדش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الاولى)

بل الثانية في ان الغناء من مقولة الكلام، لتفسير قول الزور به.

ويؤيده ما في بعض الاخبار من ان: من قول الزور ان يقول للذى يغنى احسنت.

ويشهد له قول على ابن الحسين عليه السلام- في رسالة الفقيه الآتية في الجارية التى لها صوت: لا بأس لو اشتريتها، فذكرتك الجنة، يعنى بقراءة القرآن، و

التى وردت في تفسير قوله تعالى: وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ (بل الثانية) التى وردت في تفسير لهُو الحديث (فى ان الغناء من مقولة الكلام، لتفسير قول الزور به) اى بالغناء.

و من المعلوم ان: القول، كلام، و كذا: الحديث، في الطائفة الثانية من مقولة الكلام.

(ويؤيده) اى يؤيد كون الظاهر من الطائفة الاولى، كون الغناء من مقولة الكلام (ما في بعض الاخبار من ان: من قول الزور ان يقول) السامع (للذى يغنى: احسنت).

و وجه التأييد واضح، لان هذه الرواية تدل على ان «احسنت» هو كلام من مصاديق قول الزور فقول الزور من مقولة الكلام، و الغناء، من مقولة الكيفية.

و النتيجة ان الكلام الباطل الغنائى محرم، لا مطلق الغناء.

(ويشهد له) اى لكون الكلام الباطل الغنائى محرم، لا مطلق الغناء (قول على ابن الحسين عليه السلام- فى رسالة الفقيه الآتية- فى الجارية التى لها صوت: لا بأس لو اشتريتها، فذكرتك الجنة، يعنى بقراءة القرآن، و) ذكر

الزهد و الفضائل التي ليست بغناء.

ولو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضا.

وكذا لهو الحديث بناء على انه من اضافة الصفة الى الموصوف فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل فلا تدل على حرمة نفس الكيفية ولو

مواعظ ترتبط ب (الزهد و الفضائل التي ليست بغناء) فان كان تفسير الرواية ب «يعنى» من الامام، فالدلالة واضحة.

(ولو جعل التفسير من الصدوق) كانت الرواية أيضا شاهدة لنا، اذ (دل) التفسير (على الاستعمال) للغناء في الكيفية (أيضا) كما يستعمل في نفس «الكلام» فالكيفية ليست بغناء، و انما قد يكون الكلام المكيف باطلا فيسمى غناء وقد لا يكون الكلام المكيف باطلا فلا يسمى غناء.

و الحاصل: ان قوله: ليست بغناء يكون لغوا لو كان الغناء «الكيفية».

اذ لا معنى لاستثناء الكيفية من الكلام، بخلاف ما لو كان: الغناء، الكلام الباطل، فانه يصح وصف القرآن و الزهد و الفضائل بانها متصفة بكونها ليست كلام باطل.

(وكذا لهو الحديث) لا دلالة له في كون الكيفية محرمة، و انما يدل على ان الكلام الباطل «لهو الحديث» (بناء على انه من اضافة الصفة الى الموصوف) اى: الحديث اللهو لا انه من اضافة المصدر الى المفعول اى:

كيفية الحديث التي هي لهو (فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل) كما كانت عادة اهالى الغناء من التغنى بالباطل (فلا تدل) آية «قول الزور» و «لهو الحديث» (على حرمة نفس الكيفية ولو

لم يكن في كلام باطل.

ومنه يظهر الخدشة في الطائفة الثالثة، حيث ان مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدا هي مجالس التغنى بالباطيل من الكلام فالانصاف انها لا تدل على حرمة نفس الكيفية

لم يكن في كلام باطل).

وبهذا التقريب سقطت دلالة الآيتين - بضميمة تفسيرهما - على حرمة الغناء مطلقا، سواء كان التغنى بقول باطل او بقول حق.

ولكن لا يخفى ان مناقشة الشيخ غير واردة، و ان شئت التفصيل فراجع تعليقة المجاهد الشيرازي وغيره.

(ومنه) اي مما ذكرنا من الخدشة في دلالة الآيتين (تظهر الخدشة في الطائفة الثالثة) من الاخبار التي استدلت بها على حرمة الغناء وهي ما ورد في تفسير قوله تعالى وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ (حيث ان مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدا هي مجالس التغنى بالباطيل من الكلام) لا مطلق الغناء.

وانما ظهرت الخدشة، حيث ان «الزور» اذا اريد به في الآية السابقة الكلام الباطل، لا الكيفية، كانت قرينة وحدة لفظ «الزور» في الآية، و قرب سياق إحداها من الاخرى، كافيان في ان يراد من الآية الثانية نفس المراد من الآية الاولى.

(فالانصاف انها) اي هذه الآيات (لا تدل على حرمة نفس الكيفية) اطلاق «اللهو» و اطلاق «الزور».

الا من حيث اشعار لهو الحديث بكون اللهو عن اطلاقه مبعوضا لله تعالى و كذا: الزور، بمعنى الباطل و ان تحققا في كيفية الكلام، لا في نفسه كما اذا تغنى في كلام حق من قرآن او دعاء او مرثية.

وبالجملة: فكل صوت يعدّ في نفسه- مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به- لهوا و باطلا، فهو حرام.

و حيث ان للاطلاق قدرا متيقنا هو الكلام الباطل في ضمن الكيفية- لما عرفت من القرائن السابقة- لم يبق في الادلة المذكورة دلالة على حرمة مطلق الكيفية.

اذ الاطلاق ليس (الا- من حيث اشعار لهو الحديث بكون اللهو عن اطلاقه) سواء كان في المادة كالكذب، او في الهيئة كما في الغناء (مبعوضا لله تعالى، و كذا: الزور، بمعنى الباطل) مبعوض له سبحانه، سواء في المادة او في الهيئة (و ان تحققا) اللهو و الزور (في كيفية الكلام، لا في نفسه كما اذا تغنى في كلام حق من قرآن او دعاء او مرثية) او ما اشبهه، وقوله: «و ان» وصلية.

(وبالجملة) ان الدلالة للآيتين على حرمة مطلق الكيفية، متوقفة على اطلاق حرمة الله و الزور (فكل صوت يعد في نفسه- مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به- لهوا و باطلا، فهو حرام).

ولو قال «لهوا، و زورا» كان احسن، لكن دلالة الآيتين على هذا الاطلاق ممنوع فلا دلالة على حرمة مطلق الغناء، ولو كان كيفية لكلام حق و قرآن و ما اشبهه.

و مما يدل على حرمة الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا رواية عبد الاعلى - وفيها ابن فضال - قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء، وقلت انهم يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه و آله رخص في ان يقال جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحيتكم فقال كذبوا: ان الله تعالى يقول وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَاتَّخِذُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُتُبًا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ

(و مما يدل على حرمة الغناء) لا من حيث انه كيفية خاصة، بل (من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا) مما يؤيد ما تقدم من عدم دلالة الآيات على ان الكيفية - بما هي هي - محرمة، بل الكلام الباطل المشتمل على الكيفية الغنائية (رواية عبد الاعلى - وفيها ابن فضال - قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الغناء وقلت انهم) اى العامة (يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه و آله رخص في ان يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحيتكم) و لو لا الحبة السوداء لم نحلل بواديتكم - وهذا انما كان يقال في الاعراس - (فقال) عليه السلام (كذبوا) لم يجوزه رسول الله صلى الله عليه و آله (ان الله تعالى يقول: وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ) اى لاجل اللعب و اللهو بدون غاية و مصلحة (لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا) ولدا و ما اشبهه و اصناما (لَاتَّخِذُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا) من جنس الملائكة و العليين (إِنَّ كُتُبًا فَاعِلِينَ) لاتخاذ اللهو (بل) ليس فقط عدم اتخاذنا للهو، و انما نمحى اللهو، ف (نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ) و يزيله بان نسلط الحق على الباطل ليثبت بطلانه (فَإِذَا هُوَ) اى الباطل (زَاهِقٌ) زائل (وَ لَكُمْ) ايها الذين

الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ، ثم قال: ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس الخبر

فان الكلام المذكور المرخص فيه- بزعمهم- ليس بالباطل و اللهو اللذين يكذب الامام عليه السلام رخصة النبي صلى الله عليه وآله فيه.

تدعون ان الله تعالى اتخذ اللهو (الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ) من وصفه سبحانه باتخاذ اللهو (ثم قال:): عليه السلام (ويل لفلان مما يصف) و يقول (رجل لم يحضر المجلس، الخبر) اى فكيف ينسب الى النبي صلى الله عليه وآله هذا الرجل الذي لم يحضر مجلس النبي صلى الله عليه وآله انه اجاز هذا الكلام.

و كيف كان فان هذا الخبر يدل على ان الحرمة من حيث كون التغنى بهذا الكلام لهوا، لا من حيث ذات الكيفية.

(فان الكلام المذكور) اى «جئناكم جئناكم... الخ» (المرخص فيه يزعمهم-) لان العامة كانوا يزعمون ان النبي صلى الله عليه وآله اجاز ذلك (ليس) بنفسه بدون التغنى به (بالباطل و اللهو اللذين يكذب الامام عليه السلام رخصة النبي صلى الله عليه وآله فيه) فان الامام كذبهم في ان قولهم: النبي (ص) رخص هذا الكلام.

وجهة تكذيب الامام، انه كيف يرخص النبي صلى الله عليه وآله للهو؟

وقد ذكرت الآية: ان الله لا يتخذ اللهو، و حيث نرى ان ذات «جئناكم» ليس لهوا، نعرف ان مصب الكلام «جئناكم» المتغنى به.

فيدل الحديث على حرمة التغنى بالكلام الذي لا فائدة فيه فلا دليل على حرمة التغنى بمثل القرآن و الحكمة، مما لا يسمى لهوا.

فليس الانكار الشديد المذكور، و جعل ما زعموا الرخصة فيه، من اللهو و الباطل، الا من جهة التغنى به.

ورواية يونس قال سئلت الخراساني عن الغناء و قلت: ان العباسي زعم انك ترخص في الغناء فقال كذب الزنديق، ما هكذا قلت له و انما سألتني عن الغناء، قلت له ان رجلا اتى أبا جعفر عليه السلام، فسئله عن الغناء فقال له اذا ميّز الله بين الحق و الباطل، فاين يكون الغناء؟ قال مع الباطل، فقال: قد حكمت

(فليس الانكار الشديد المذكور) من الامام عليه السلام لتجويز النبي صلى الله عليه و آله ل «جئناكم» (و جعل) الامام عليه السلام (ما زعموا الرخصة فيه، من اللهو و الباطل، الا من جهة التغنى به).

و الحاصل: ان المستفاد من هذا الحديث ان الغناء للهوى باطل لا مطلق الكيفية.

(ورواية يونس) عطف على رواية عبد الاعلى (قال سئلت الخراساني) عليه السلام يعنى الامام الرضا عليه السلام (عن الغناء، و قلت: ان العباسي) و هو هشام بن ابراهيم (زعم انك ترخص في الغناء) فهل نقله عنك صحيح، أم لا؟ (فقال) عليه السلام (كذب الزنديق ما هكذا قلت له) و لم اجوز الغناء بل (و انما سألتني عن الغناء، قلت له ان رجلا اتى أبا جعفر عليه السلام، فسئله عن الغناء، فقال له) ابو جعفر (اذا ميّز الله بين الحق و الباطل، فاين يكون الغناء؟ قال) الرجل (مع الباطل، فقال) ابو جعفر عليه السلام (قد حكمت) بان الغناء حرام اذا ما يكون مع الباطل لا يكون الا حراما

ص: 333

و رواية محمد بن ابى عباد- و كان مستهترا بالسمع، و يشرب النبيذ- قال سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال لاهل الحجاز فيه رأى و هو في حيز الباطل و اللهو، أما سمعت الله عز و جل يقول: وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا.

و الغناء من السماع، كما نص عليه في الصحاح، و قال: أيضا جارية مسمعة اى مغنية

فهذا الخبر يدل على ان الغناء من حيث انه باطل محرم فلا دليل على حرمة الغناء الذي ليس بباطل، كالغناء في القرآن و ما اشبه.

(و رواية محمد بن ابى عباد- و كان مستهترا بالسمع، و يشرب النبيذ-) الاستهتار كثرة ارتكاب ما لا يليق، و المراد بالسمع سماع الاغانى و الالحن و ما اشبه (قال سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال) عليه السلام: (لاهل الحجاز فيه رأى) اى بالجواز و كان الامام عليه السلام قال ذلك تقية (و) لكن (هو) عندى (فى حيز الباطل و اللهو، أما سمعت الله عز و جل يقول) فى صفات المؤمنين (وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا) يعنى انهم لا يجلسون عند اللغو، بل يمرون عليه مرور الكرام.

فان كان المقام مقام الانكار انكروا و ان كان المقام مقام السكوت سكتوا.

و ليس معنى «مرور الكرام» السكوت كما ربما يزعمه غير المطلع بالتفسير.

(و) ان قلت: لفظ الرواية «السمع» لا الغناء.

قلت: (الغناء من السماع، كما نص عليه في الصحاح، و قال) الصحاح (أيضا جارية مسمعة اى مغنية).

وفي رواية الاعمش الواردة في تعداد الكبائر، قوله: و الملاهى التى تصدّ عن ذكر الله، كالغناء و ضرب الاوتار.

وقوله عليه السلام:- وقد سئل عن الجارية المغنية قد يكون للرجل الجارية تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب.

و ظاهر هذه الاخبار باسرها حرمة الغناء من حيث اللهو و الباطل.

فالغناء- و هى من مقولة الكيفية للاصوات-

و انما قال «من السماع» لان السماع شامل لالحن اهل الفسوق مما لا يسمى غناء أيضا.

فهذه الرواية تدل على ان الغناء الباطل و اللغو حرام، لا مطلق الكيفية

(وفي رواية الاعمش الواردة في تعداد الكبائر، قوله) عليه السلام (و الملاهى) جمع ملهى - بمعنى اللهو- (التى تصدّ) و تمنع (عن ذكر الله كالغناء و ضرب الاوتار) فان هذا الخبر يدل على النهى عن الغناء لكونه لهوا فيدل على عدم النهى عن مطلق الغناء و لو في ضمن قرآن او دعاء- مثلا-.

(وقوله عليه السلام:- وقد سئل عن الجارية المغنية قد يكون للرجل الجارية تلهيه) فما تقول فيها؟.

قال عليه السلام (و ما ثمنها إلا كثمن الكلب) فالمحرم اللهو الى غير ذلك من الروايات.

(و ظاهر هذه الاخبار باسرها) اى باجمعها (حرمة الغناء من حيث اللهو و الباطل) و لا يخفى ان هذا الاستظهار محل نظر و ان اصر عليه الشيخ ره

(فالغناء- و هى من مقولة الكيفية) لانه كيف مسموع (للاصوات-) لان

كما سيجي ء ان كان مساويا للصوت اللهوى و الباطل - كما هو الاقوى و سيجي ء- فهو.

شيرازى، سيد محمد حسينى، إيصال الطالب إلى المكاسب، 16 جلد، منشورات اعلمى، تهران - ايران، اول، ه ق

إيصال الطالب إلى المكاسب؛ ج 2، ص: 336

و ان كان اعم و جب تقييده بما اذا كان من هذا العنوان كما انه لو كان اخص و جب التعدى عنه الى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهوى.

و بالجمله، فالمحرم هو ما كان من لحن اهل الفسوق و المعاصى التى

الكيف قد يكون للامر المبصر، و قد يكون للامر المسموع، و قد يكون للامر الملموس و هكذا (كما سيجي ء) تعريف الغناء بهذا التعريف (ان كان مساويا للصوت اللهوى و الباطل - كما هو الاقوى) اى تساوى الغناء و الصوت اللهوى (و سيجي ء-) وجه القوة (فهو) المطلوب، اذ يثبت حرمة الغناء مطلقا، فان الروايات منعت عن اللهوى، و الغناء- على هذا- من اللهوى- مطلقا-

(و ان كان) الغناء (اعم) من الصوت اللهوى، كما يظهر من بعض، و انه كل صوت لهوى غناء، و بعض الغناء ليس بصوت لهوى كالقرآن و الدعاء اذا تغنى بها (و جب تقييده) اى الغناء المحرم (بما اذا كان من هذا العنوان) اى عنوان اللهوى (كما انه لو كان) الغناء (اخص) من الصوت اللهوى، بان صدق الصوت اللهوى على ما لم يصدق عليه الغناء (و جب التعدى عنه) اى عن الغناء- فى الحرمة- (الى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهوى).

فالمدار هو الصوت اللهوى سواء كان غناء او اخص من الغناء او اعم من الغناء

(و بالجمله، فالمحرم) فى باب الغناء (هو ما كان من لحن اهل الفسوق و المعاصى التى

ص: 336

ورد النهى عن قراءة القرآن بها سواء كان مساويا للغناء، او اعم او اخص.

كلمات اللغويين و الفقهاء في معنى الغناء و الطرب

مع ان الظاهر: ان ليس الغناء الا هو، و ان اختلف فيه عبارات الفقهاء و اللغويين، فعن المصباح: ان الغناء الصوت.

و عن آخر انه مدّ الصوت.

و عن النهاية عن الشافعى انه تحسين الصوت و ترقيقه.

و عنها أيضا ان كل من رفع صوتا و والاه، فصوته عند العرب غناء

ورد النهى عن قراءة القرآن بها)

فان اهل المعاصى - غالبا - لهم كيفية خاصة في الترجيع و التصنيف و ما اشبهه (سواء كان) لحن اهل الفسوق (مساويا للغناء، او اعم) منه (او اخص) و ليس المحور الغناء.

(مع ان الظاهر: ان ليس الغناء الا - هو) اى ان بين لحن اهل الفسوق و بين الغناء تساويا مطلقا (و ان اختلف فيه) اى في الغناء (عبارات الفقهاء و اللغويين، فعن المصباح: ان الغناء الصوت) و هذا تعريف بالاعم، من قبيل «سعدانة نبت».

(و عن آخر انه مدّ الصوت) و هذا أيضا اعم، لان كل مدّ الصوت ليس بغناء، بل بينه و بين الغناء عموم من وجه، اذ ليس في كل غناء مدّ الصوت

(و عن النهاية عن الشافعى انه تحسين الصوت و ترقيقه) و الظاهر انه ان لم يكن اعم من الغناء، فلا بد و ان يكون اعم من وجه منه.

(و عنها) اى النهاية (أيضا ان كل من رفع صوتا و والاه) اى والى اجزاء الصوت بعضها لبعض (فصوته عند العرب غناء) و الظاهر العموم من

وكل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها، وعدم صدق الغناء عليها فكلها اشارة الى المفهوم المعين عرفا.

والاحسن من الكل ما تقدم من الصحاح.

ويقرب منه المحكى عن المشهور بين الفقهاء من انه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

وجه أيضا بين هذا التعريف وبين الغناء.

(و) لذا قال الشيخ ره ان (كل هذه المفاهيم) التي ذكرها لتعريف الغناء (مما يعلم عدم حرمتها) بذاتها (وعدم صدق الغناء عليها) بقول مطلق

نعم: يصدق على بعض اقسامها الغناء (فكلها) اي كل هذه المفاهيم المذكورة في تعريف الغناء (اشارة الى المفهوم المعين عرفا) كما هي عادة اللغويين في تعاريف اللغات، ولذا قالوا: ان تعريفات اللغويين لفظية.

(والاحسن من الكل ما تقدم من الصحاح) حيث فسر الغناء بانه من السماع، وقال جارية مسمعة اي مغنية.

ولكن لا يخفى ان هذا التعريف لو لم يكن باخفى فليس باجلى.

اذ مفهوم الغناء اوضح لذى العرف من مفهوم السماع، بالإضافة الى ان الصحاح فسر كل واحد من السماع والغناء بالآخر، فراجع.

(ويقرب منه) اي من تعريف الصحاح للغناء (المحكى عن المشهور بين الفقهاء من انه) اي الغناء (مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب).

و معنى الترجيع طرؤ حالة للصوت يوهم انه يرجع الى الحلق بعد خروجه منه

ص: 338

و الطرب على ما في الصحاح خفة يعترى الانسان لشدة حزن او سرور و عن الاساس للزمخشري خفة لسرور، أو همّ.

و هذا القيد هو المدخل للصوت في افراد اللهو و هو الذي اراده الشاعر بقوله: اطربا و انت قنسرى، اى شيخ كبير، و الا فمجرد السرور او الحزن، لا يبعد عن الشيخ الكبير.

و بالجملة: فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب او و لو مع الترجيع لا يوجب كونه لهوا.

(و الطرب على ما في الصحاح خفة يعترى الانسان لشدة حزن، او) شدة (سرور، و عن) كتاب (الاساس للزمخشري) تعريف المطرب بانه (خفة لسرور، او هم) فان الانسان اذ اكثر سروره او حزنه طرأت عليه حالة يشعر بانه قد خفّ وزنه حتى كان روحه يقدر على اخضاع جسمه بحركات سريعة قفزا و عدوا و ما اشبه.

(و هذا القيد) اى قيد الطرب، في تفسير الغناء (هو المدخل للصوت في افراد اللهو) اذ مجرد الترجيع لا يوجب لهوا (و هو) اى الطرب بمعنى الخفة اللهوية (الذي اراده الشاعر بقوله: اطربا و انت قنسرى اى) أ تطرب، و انت (شيخ كبير) فان التأنيب على الخفة التي لا تناسب الانسان الكبير السن (و الا فمجرد السرور او الحزن، لا يبعد عن الشيخ الكبير) كيف و هما غير مقدورين - فى الجملة-.

(و بالجملة: فمجرد مدّ الصوت لا مع الترجيع المطرب) على ما عرف به الغناء في كلام بعض (او و لو مع الترجيع لا يوجب كونه لهوا) كما نرى ان

و من اکتفی بذكر الترجیع كالقواعد، اراد به المقتضى للاطراب.

قال جامع المقاصد في الشرح: ليس مجرد مدّ الصوت محرما، وان مالت إليه النفوس ما لم ينته الى حدّ يكون مطربا بالترجیع المقتضى للاطراب انتهى

ثم ان المراد بالمطرب ما كان مطربا في الجملة بالنسبة الى المغنى او المستمع او ما كان من شأنه الاطراب، و مقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت او غيره.

و اما لو اعتبر الاطراب فعلا خصوصا بالنسبة الى كل احد، و خصوصا

الخطباء و المؤذنين و من اشبه بمدّون اصواتهم و ليس بغناء و لا لهو.

(و من اکتفی بذكر الترجیع) بدون ذكر الاطراب (كالقواعد، اراد به المقتضى للاطراب) اذ الترجیع بدون الاطراب لا يسمى أيضا غناء.

(قال) في (جامع المقاصد في الشرح: ليس مجرد مدّ الصوت محرما، وان مالت إليه النفوس) فيما اذا كان حسنا كالمؤذن الصييت (ما لم ينته الى حدّ يكون مطربا بالترجیع المقتضى للاطراب) و خفة النفس (انتهى) كلام جامع المقاصد.

(ثم ان المراد بالمطرب ما كان مطربا في الجملة) شأنًا، و في بعض النفوس المستقيمة (بالنسبة الى المغنى او المستمع، او ما كان من شأنه الاطراب، و) كان (مقتضيا له) اي للاطراب (لو لم يمنع عنه) اي عن اطرابه فعلا (مانع من جهة قبح الصوت) في المغنى (او غيره) ككثرة افكار السامع بحيث لا يطربه الغناء.

(و اما لو اعتبر الاطراب فعلا خصوصا بالنسبة الى كل احد و خصوصا

بمعنى الخفة لشدة السرور او الحزن، فيشكل بخلو اكثر ما هو غناء عرفا عنه.

وكانّ هذا هو الذي دعى الشهيد الثاني الى ان زاد في الروضة و المسالك- بعد تعريف المشهور- قوله: او ما يسمى في العرف غناء، و تبعه في مجمع الفائدة، وغيره.

ولعل هذا أيضا دعى صاحب مفتاح الكرامة الى زعم: ان الاطراب في تعريف الغناء غير الطرب المفسّر في الصحاح بخفة، لشدة سرور او حزن

بمعنى الخفة لشدة السرور او الحزن، فيشكل) جعل هذا تعريفا للغناء (ب) سبب (خلو اكثر ما هو غناء- عرفا- عنه) اى عن مثل هذه الصفة، اذ ليس كل غناء مطربا لكل احد- كما لا يخفى-.

(و كان هذا) الذي ذكرناه من عدم انطباق هذا التعريف على كل فرد من افراد الغناء (هو الذي دعى الشهيد الثاني الى ان زاد في الروضة و المسالك- بعد تعريف المشهور-) للغناء بما تقدم (قوله: او ما يسمى في العرف غناء، و تبعه في مجمع الفائدة وغيره) في زيادة هذا القيد

(ولعل هذا) الذي ذكرناه من عدم انطباق تعريف المشهور للغناء على جملة من اقسام الغناء (أيضا دعى صاحب مفتاح الكرامة الى زعم:

ان الاطراب في تعريف الغناء) في كلام المشهور (غير الطرب المفسر في الصحاح بخفة، لشدة سرورا و حزن).

و ذلك لانه رأى ان فسّر الاطراب بما ذكره صاحب الصحاح لزم خروج كثير من اقسام الغناء، اذ كثير من اقسامه لا يوجب طربا بالمعنى الذي ذكره الصحاح.

و ان توهمه صاحب مجمع البحرين، و غيره من اصحابنا.

و استشهد على ذلك بما في الصحاح، من: ان التطريب في الصوت مده و تحسينه، و ما عن المصباح من: ان طرّب في صوته رجّعه بالتضعيف و مده و في القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرّب به، و ان التطريب الاطراب كالتطرب و التغنى قال ره: فيحصل من ذلك ان المراد بالتطريب و الاطراب غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن او سرور، كما توهمه صاحب

(و ان توهمه صاحب مجمع البحرين، و غيره من اصحابنا) اى ان مفتاح الكرامة بعد ان زعم ان الاطراب غير الطرب.

قال لكن صاحب مجمع البحرين و غيره زعموا الاتحاد بين المعنيين.

(و استشهد) صاحب المفتاح (على ذلك) الآذي ذكره من ان الاطراب غير الطرب (بما في الصحاح، من: ان التطريب في الصوت مده و تحسينه و ما عن المصباح من: ان طرب في صوته، رجعه بالتضعيف و مده و في القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرب به و ان التطريب الاطراب كالتطرب و التغنى)

فهذه التعريفات كلها تدل على ان الاطراب و التطريب بمعنى المدّ و الترجيع، فاذا علمنا ان الطرب بمعنى الخفة، تبين ان الطرب معناه غير معنى الاطراب.

و هذا هو الذي ادعاه صاحب مفتاح الكرامة.

ثم (قال ره: فيحصل من ذلك) الآذي رايته من تعريف اللغويين للاطراب (ان المراد بالتطريب و الاطراب غير) المراد ب (الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن او سرور، كما توهمه) اى الاتحاد بين معنيهما (صاحب

مجمع البحرين وغيره من اصحابنا فكانه قال في القاموس: الغناء من الصوت ما مدّ، و حسن، و رجّع فانطبق على المشهور، اذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت و النفس، فكان لازما للاطراب و التطريب انتهى كلامه ره.

وفيه ان الطرب اذا كان معناه على ما تقدم من الجوهري و الزمخشري هو ما يحصل للانسان من الخفة لا جرم يكون المراد بالاطراب و التطريب ايجاد هذه الحالة،

مجمع البحرين وغيره من اصحابنا).

والآذي يؤيد هذه المغايرة ما ذكره الفيروزآبادي فيما نقلناه عنه (فكانه قال في القاموس: الغناء من الصوت ما مدّ، و حسن و رجّع) لانه عرف الغناء ب «ما طرّب به» و عرف التطريب بالتغنّي.

و حيث علمنا ان التطريب ما مدّ و رجّع - كما في المصباح - صار معنى الغناء - لدى القاموس - ما مدّ و حسن، و رجّع (فانطبق) كلام القاموس (على) كلام (المشهور) في تعريف الغناء (اذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت و النفس، فكان لازما للاطراب و التطريب انتهى كلامه ره).

وقد رأيت كيف حاول صاحب الكرامة الى دعوى المغايرة بين التطريب و بين الطرب.

(وفيه) اي فيما ذكره مفتاح الكرامة (ان الطرب اذا كان معناه على ما تقدم من الجوهري) في الصحاح (و الزمخشري) في الاساس (هو ما يحصل للانسان من الخفة) و (لا جرم يكون المراد بالاطراب و التطريب) و هما من بابى الافعال و التفعيل (ايجاد هذه الحالة) اي حالة الطرب - لوحدة

و الا لزم الاشتراك اللفظي مع انهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتمق منه لفظ التطريب و الاطراب مضافا الى ما ذكر في معنى التطريب من الصحاح و المصباح انما هو للفعل القائم بذى الصوت، لا الاطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور دون فعل الشخص.

المادة فيهما- (و الا لزم الاشتراك اللفظي) في الطرب بين الخفة و بين المد و الترجيع، و الاشتراك اللفظي مخالف للاصل أولا و ثانيا (مع انهم لم يذكروا للطرب معنى آخر) غير الخفة (ليشتق منه لفظ التطريب و الاطراب)

و لو كان للطرب معنيان لزم ان يذكروهما، لا ان يذكروا احدهما.

و حيث ان صاحب المفتاح ذكر ان التطريب بمعنى المد و التحسين و استشهد لذلك بكلام الصحاح و المصباح، و ان الطرب بمعنى الخفة، فاخذ النتيجة بان التطريب غير الطرب رده المصنف ره بان التطريب معناه ايجاد سبب الطرب بالمد، كما ان التفريح، معناه ايجاد سبب الفرح و هذا المعنى لا ينافي كون الطرب بمعنى الخفة.

و الى هذا اشار بقوله: (مضافا الى) انه يرد على مفتاح الكرامة ان (ما ذكر في معنى التطريب من الصحاح و المصباح) و ان التطريب المد و الترجيع (انما هو للفعل القائم بذى الصوت) فان طرب صفة زيد (لا الاطراب القائم بالصوت) فان اطرب صفة الصوت يقال: طرب زيد، و صوت مطرب (و هو) اي الاطراب (المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور) فانهم قالوا:

الغناء صوت مطرب- من باب الافعال- (دون فعل الشخص) فلم يأخذوا التطريب- الذي هو فعل الشخص- في تعريف الغناء، و لم

فيمكن ان يكون معنى تطريب الشخص في صوته، ايجاد سبب الطرب بمعنى الخفة بمد الصوت و تحسينه و ترجيعه، كما ان تفريح الشخص ايجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه.

فلا ينافى ذلك ما ذكر في معنى الطرب.

و كذا ما في القاموس من قوله: ما طرّب به يعنى ما اوجد به الطرب مع انه

يقولوا: الغناء صوت مطرب، من باب التفعيل.

(ف) اذا كان التطريب صفة الشخص (يمكن ان يكون معنى تطريب الشخص في صوته، ايجاد سبب الطرب معنى الخفة بمد الصوت و تحسينه و ترجيعه، كما ان تفريح الشخص ايجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه) اى يوجب الفرح، كاعطائه المال- مثلا-.

(فلا ينافى ذلك) المذكور في معنى التطريب (ما ذكر في معنى الطرب) فان التطريب ايجاد الطرب بالمد و التحسين، و الطرب الخفة.

(و كذا ما) ذكر (في القاموس) اى ان كلامه كلام الصحاح و المصباح (من قوله: ما طرب به) فى تعريف الغناء (يعنى ما اوجد به الطرب) و الطرب الخفة

و الحاصل: انه لا يظهر من اهل اللغة تفسيرهم ل «طرّب» - من باب التفعيل - ان له معنى مخالفا للطرب- كما يريد ذلك مفتاح الكرامة- (مع انه) يرد على مفتاح الكرامة اشكال آخر، و هو انه اذا جعلتم التطريب بمعنى التحسين و الطرب بمعنى الخفة، لزم ان يكون الطرب الذي هو مادة التطريب بمعنى الحسن، و هذا خلاف الظاهر فليس معنى التطريب الا ايجاد الطرب- كما ذكرنا-.

ص: 345

لا- مجال لتوهم كون التطريب- بمادته- بمعنى التحسين و الترجيع اذ لم يتوهم احد كون الطرب بمعنى الحسن و الرجوع، او كون التطريب هو نفس المد فليست هذه الامور الا اسبابا للطرب يراد من ايجاده فعل هذه الاسباب هذا كله مضافا الى عدم امكان إرادة ما ذكر: من المد و التحسين و الترجيع من الطرب في قول الاكثر ان الغناء مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب

فانه (لا- مجال لتوهم كون التطريب- بمادته-) اى الطرب (بمعنى التحسين و الترجيع اذ لم يتوهم احد كون الطرب) الّذي هو مادة التطريب (بمعنى الحسن و الرجوع، او كون التطريب هو نفس المد، فليست هذه الامور) التحسين و الترجيع و المد (الا اسبابا للطرب يراد من ايجاده فعل هذه الاسباب) اى يراد من فعل هذه الاسباب ايجاد الطرب ف «فعل» نائب فاعل «يراد» و «من» بمعنى «من جهة».

اى انما يريد الشخص هذه الاسباب من اجل ايجاد الطرب (هذا كله) يرد على صاحب مفتاح الكرامة (مضافا الى) اشكال آخر، و هو انه لو اخذ الاطراب و التطريب، بمعنى واحد- كما تقدم في كلامه- لزم، بشاعة عبارة المشهور و عدم استقامتها ل (عدم امكان إرادة ما ذكر: من المدّ و التحسين و الترجيع من الطرب) الموجود في تعريف الغناء (في قول الاكثر) حين قالوا (ان الغناء مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب) اذ لو كان المطرب بمعنى المحسن المرجع كان المعنى: الغناء مدّ الصوت المحسن المرجع.

كما لا يخفى مع ان مجرد المدّ و الترجيع و التحسين لا يوجب الحرمة قطعاً لما مر و سيجي ء.

فتبين من جميع ما ذكرنا ان المتعين حمل الطرب في تعريف الاكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفة و توجيه كلامهم بإرادة ما يقتضي الطرب و يعرض

و هذا بخلاف ما ذكرنا من ان معنى الاطراب ايجاد الخفة، اذ المعنى حينئذ الغناء مدّ الصوت الموجد للخفة (كما لا يخفى).

فهذه خمسة اشكالات على صاحب مفتاح الكرامة الذي اراد ايجاد الفرق بين التطريب و الاطراب و بين الطرب.

اشار المصنف الى الاول، بقوله: وفيه، و الى الثاني بقوله: مع انهم و الى الثالث بقوله: مضافاً، و الى الرابع بقوله: مع انه، و الى الخامس بقوله: هذا كله (مع) ان هنا اشكالا آخر اذا لم نشترط الطرب بمعنى الخفة في الغناء، و هو (ان مجرد المدّ و الترجيع و التحسين لا يوجب الحرمة قطعاً) و ذلك (لما مر) بعد قول الشافعي «و كل هذه المفاهيم ... الى آخره» (و سيجي ء) من ان مقتضى الادلة حرمة اللهو و ذلك لا يكون الا بالخفة (فتبين من جميع ما ذكرنا ان المتعين حمل الطرب في تعريف الاكثر للغناء، على الطرب بمعنى الخفة، و) اما ما فرّ منه صاحب مفتاح الكرامة، حيث راي انه لو اخذ الخفة لم يحرم كثير من الغناء، اذ لا يوجب خفة و لذا اقتصر على كون المحرم ما فيه مد و تحسين، فلا موجب لهذا الفرار.

اذ لا يرد علينا الاشكال و ان اخذنا الخفة، في تعريف الغناء ل (توجيه كلامهم) اي الفقهاء المشترطين للخفة (بإرادة ما يقتضي الطرب و يعرض)

له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع و ان لم يطرب شخصه لمانع من غلظة الصوت و مج الاسماع له، و لقد اجاد في الصحاح حيث فسّر الغناء بالسماع و هو المعروف عند اهل العرف.

وقد تقدم في رواية محمد بن ابى عباد: المستهتر بالسماع.

و كيف كان فالمحصل من الادلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو، فان اللهو

«يعرّض» من باب التفعيل (له) اى للطرب (بحسب وضع نوع ذلك الترجيع و ان لم يطرب شخصه) فعلا- (لمانع) خارجى (من غلظة الصوت) في المغنى (و معّ الاسماع له) «معّ» بمعنى: رمى، او لاجل اشتغال السامع بهم او ما اشبه- كما تقدم- (و لقد اجاد في الصحاح حيث فسر الغناء بالسماع) لفظة «السماع» كانت مشهورة في زمان المصنف في تفسير الغناء.

و التعبير عنه كما اشار إليه بقوله: (و هو المعروف عند اهل العرف) و لذا كرر المصنف اجادة الصحاح بهذا التفسير، و الا ففى زماننا «السماع» اخفى مدلولاً من «الغناء».

(وقد تقدم في رواية محمد بن ابى عباد: المستهتر بالسماع) وقد اريد بالسماع الغناء.

(و كيف كان) سواء اخذت الخفة في «الغناء» كما فعلنا، أم لا، كما فعل مفتاح الكرامة (فالمحصل من الادلة المتقدمة) اى الروايات المذكورة (حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو، فان اللهو) على ثلاثة اقسام

كما يكون بألة من غير صوت كضرب الاوتار ونحوه، وبالصوت في الآلة كالمزمار و القصب ونحوهما فقد يكون بالصوت المجرد فكل صوت يكون لهوا بكيفيته و معدودا من الحان اهل الفسوق و المعاصى فهو حرام، و ان فرض انه ليس بغناء.

و كل ما لا يعد لهوا، فليس بحرام و ان فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق لعدم الدليل على حرمة الغناء الا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا

«آلة» و «صوت» و «آلة و صوت».

ف (كما يكون بألة من غير صوت كضرب الاوتار ونحوه) من سائر آلات اللهو (و بالصوت في الآلة كالمزمار و القصب و نحوهما فقد يكون بالصوت المجرد) عن الآلة (فكل صوت يكون لهوا بكيفيته) فى مقابل كونه لهوا بمادته- كالكذب و ما اشبه- (و معدودا من الحان اهل الفسوق و المعاصى) فان لهم لحنا خاصا يعرفون به، يطلقونه غالبا في البساتين و ما اشبه (فهو حرام و ان فرض انه ليس بغناء) اذ قد عرفت ان الدليل انما قام على حرمة اللهو.

(و كل ما لا يعد لهوا، فليس بحرام، و ان فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق).

و انما قال ره: غير محقق، لما تقدم من التساوى بين الصوت اللهوى و بين الغناء في قبال من يقول: ان قراءة القرآن بالصوت الغنائى لا يصدق عليه اللهو.

و انما جعلنا المحور للحرام اللهو (لعدم الدليل على حرمة الغناء الا من حيث كونه باطلا و لغوا و زورا) كما تقدم في الاحاديث المفسرة

ثم ان اللهو يتحقق بامرین:

احدهما: قصد التلهی

وان لم يكن لهوا.

و الثاني: كونه لهوا في نفسه عند المستمعين،

وان لم يقصد به التلهی.

ثم ان المرجع في اللهو الى العرف.

و الحاكم بتحقيقه هو الوجدان، حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص، و لحضور ما يستلذه القوى الشهوية، من كون المغنى جارية او امردا و نحو ذلك.

للآيات و غيرها.

(ثم ان اللهو يتحقق بامرین: احدهما: قصد التلهی و ان لم يكن لهوا) فعلا بالنسبة الى المستمع لخشونة صوت المغنى، او اشتغال السامع بهم و نحوه.

(و الثاني: كونه لهوا في نفسه عند المستمعين، و ان لم يقصد به التلهی) كان كان المغنى يريد قراءة القرآن و الدعاء.

و حاصل هذين الامرین يرجع الى ما تقدم منه ره من كونه مطربا شأننا في الجملة

(ثم ان المرجع في اللهو) و انه ما هو (الى العرف) فكلما ذكروا انه لهو فهو لهو، و كلما ذكروا انه ليس بلهو، فليس بلهو.

(و الحاكم بتحقيقه) اي اللهو (هو الوجدان) اذ الوجدان مرآة للعرف (حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص، و) مناسبا (لحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغنى جارية او امرد او نحو ذلك) من البسة خاصة، و تزيينات مخصوصة فان هذه الامور كلها من مناسبات اللهو، و بعضها يناسب بعضها آخر.

ص: 350

و مراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح و الخفاء، فقد يحسّ بعض الترجيع من مبادئ الغناء، و لم يبلغه.

و ظهر مما ذكرنا انه

لا فرق بين استعمال هذه الكيفية في كلام حق او باطل،

فقراءة القرآن و الدعاء و المراثي بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا اشكال في حرمتها، و لا في تضاعف عقابها لكونها معصية في مقام الطاعة،

(و) لا يخفى ان (مراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح و الخفاء فقد يحس بعض) الناس (الترجيع) المحرم (من مبادئ الغناء و) الحال انه (لم يبلغه) اي لم يبلغ الغناء و لا يحسّ بعض بذلك لاختلاف نفوس الناس في تأثير الترجيع و مقدماته فيهم.

كما انهم مختلفون في تأثير الشعر فيهم، فبعضهم يهزه الشعر العادي بينما لا يهز البعض الآخر الا الشعر القوي، و هذا هو السر في اختلاف بعض المتدينين في ان الصوت الفلاني غناء، أم لا؟

و اذا شك العرف في صدق الغناء- بعد الفحص- كان المرجع اصالة الحل و البراءة.

(و) قد (ظهر مما ذكرنا) من ان الغناء لهو، و كل لهو حرام- حسب الادلة المتقدمة- (انه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية في كلام حق او باطل) فالكيفية محرمة، سواء كانت المادة محرمة، أم لا (فقراءة القرآن و الدعاء و المراثي بصوت يرجع فيه) القارى (على سبيل اللهو لا اشكال في حرمتها، و لا في تضاعف عقابها).

و انما نقول بتضاعف العقاب (لكونها معصية في مقام الطاعة) و العقل

و استخفافا بالمقرو، و المدعو، و المرثى و من اوضح تسويلات الشيطان ان الرجل المسترقد تدعوه نفسه لاجل التفرج و التنزه و التلذذ، الى ما يوجب نشاطه و رفع الكسالة عنه من الزممة الملهية فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم و المراثى و نحوها فيتغنى به او يحضر عند من يفعل ذلك و ربما يعد مجلسا لاجل احضار اصحاب الالحن و يسميه مجلس المرثية

يستقل بان قبح المعصية المجرد اقل من قبح الطاعة المأتى بها في ضمن الطاعة.

مثلا: الرياء في اللباس اقل قبحا من الرياء في الصلاة (و استخفافا بالمقرو، و المدعو، و المرثى) اى بالقرآن، و الله، و الذي يرثى كالإمام الحسين عليه السلام، و هذا امر طيبعى لا- يحتاج الى القصد (و من اوضح تسويلات) اى تزيينات (الشيطان) الباطل حقا (ان الرجل المستر) مقابل المستهتر (قد تدعوه نفسه لاجل التفرج) اى الفرجة و السعة على النفس (و التنزه) اى الخروج الى مكان النزهة، اى المبتعدة عن المكروه، و المراد هنا الابتعاد عن المضايقات النفسية (و التلذذ) بتحصيل اللذة (الى ما يوجب نشاطه و رفع الكسالة عنه) «الى» متعلق ب «تدعو» (من الزممة) متعلق ب «ما يوجب نشاطه» و الزممة عبارة عن التصوت في الحلق و الخيشوم (الملهية) التى تلهيه، و لها حالة لهو و باطل (فيجعل ذلك) التفرج (فى بيت من الشعر المنظوم في الحكم و المراثى و نحوها، فيتغنى به) اى بذلك البيت (او يحضر عند من يفعل ذلك) فيأتيه اثم المستمع للغناء

(و ربما يعدّ مجلسا لاجل احضار اصحاب الالحن) الغنائية، (و يسميه مجلس المرثية

فيحصل له بذلك ما لا يحصل من ضرب الاوتار من النشاط و الانبساط.

وربما يبكى في خلال ذلك لاجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره من فقد ما يستحضره القوى الشهوية، و يتخيل انه بكى في المرثية و فاز بالمرتبة العالية و قد اشرف على النزول الى دركات الهاوية فلا ملجأ الا الله

فيحصل له بذلك) المجلس (ما لا يحصل) له (من ضرب الاوتار) و سائر آلات اللهو (من النشاط) الروحي (و الانبساط) النفسى.

(وربما يبكى في خلال ذلك) الانبساط (لاجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره) فان النفس تختزن الحزن و السرور فاذا هاجت النفس حرك ذلك الحزن و السرور الكامنان في النفس للأعصاب و يأتي اثر ذلك في البكاء و الانبساط و لا يعلم الانسان سبب البكاء او الانبساط لعدم التفاته الى الامر المخزون في النفس (من فقد ما يستحضره) اى يطلب حضوره (القوى الشهوية) و قوله «من» متعلق ب «العموم» (و يتخيل) له حين البكاء المنبعث عن الحزن المخزون في النفس (انه بكى في المرثية، و فاز بالمرتبة العالية) و الدرجة الرفيعة عند الله تعالى (و) الحال انه (قد اشرف على النزول الى دركات الهاوية) الهاوية اسم جهنم.

اما باعتبار هوى الاجسام الثقيلة النارية فيها كالأحجار التى تنفصل من حافاتها او الأحجار التى تتقلب فيها صعودا و نزولا.

و اما باعتبار الحال، اى الناس، بعلاقة الحال و المحل من قبيل جرى النهر (فلا ملجأ) و لا مفر (الا) الى (الله

من شر الشيطان، و النفس الغاوية.

وربما يجرى على هذا عروض

الشبهة في الازمنة المتأخرة في هذه المسألة تارة من حيث اصل الحكم. و اخرى من حيث الموضوع. و ثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

اشارة

من شر الشيطان، و النفس الغاوية) اللتين تورد ان الانسان موارد الهلكة عن شعور، او لا شعور-.

(وربما يجرى على هذا) الاقدام، اى بسبب الجرأة على الاقدام على الغناء في القرآن و المرثية ونحوهما (عروض الشبهة في الازمنة المتأخرة) «عروض» فاعل «يجرى» اى يجرى عروض الشبهة، على الاقدام على الغناء في القرآن (فى هذه المسألة) اى مسألة جواز الغناء في القرآن و المرثية.

تارة من حيث اصل الحكم) بالشبهة في حرمة اصل الغناء.

(و اخرى من حيث الموضوع) و انه هل هذا هو الفرد من الغناء، أم لا؟

للسك في كونه من مصاديق الغناء.

(و ثالثة من) جهة (اختصاص الحكم) بالتحريم (ببعض الموضوع) و ان بعض اقسام الغناء حرام دون بعض.

فلا بد في تنقيح المواضع الثلاثة، و رفع الشبهة منها، بيان ان اصل الغناء حرام، سواء اقترن بمحرم آخر، أم لا؟ و بيان ان بعض الافراد التى شك بعض في كونها من الغناء أم لا؟ انما هو من الغناء.

ص: 354

أما الأول: فلأنه حكى عن المحدث الكاشاني: انه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج، مثل اللعب بآلات اللهو ودخول الرجال والكلام بالباطل، و إلا فهو في نفسه غير محرم.

و بيان ان الغناء مطلقا حرام، لا ان الحرمة خاصة ببعض افرادها.

ولا يخفى: ان المقام الثاني لا يراد به انه لو شك واقعا في فرد انه هل من الغناء، أم لا؟ لا يكون حكمه الاباحة، بل المراد بعض الافراد الخاصة مما وقع الشك فيها.

اذ من المعلوم ان الافراد المشكوكة من كل موضوع محل اصل الحل و الاباحة.

(أما الأول) أي الشبهة الواردة على الغناء من حيث اصل الحكم، و انه هل هو حرام، أم لا؟ (فلأنه حكى عن المحدث الكاشاني: انه خص الحرام منه) أي من الغناء (بما اشتمل على محرم من خارج، مثل) الغناء المنضم الى (اللعب بآلات اللهو، و دخول الرجال) على النساء (و الكلام بالباطل) كالكذب و التشبيب (و إلا فهو في نفسه) اذا لم تنضم إليه الضمائم المذكورة (غير محرم).

و لا يخفى: ان الكاشاني لا يقول: بان من الغناء حراما، و من النساء حلالا، حتى يقال: بانه من القسم الثالث لا القسم الاول.

و انما يرى الكاشاني حلية مطلق الغناء و انما المحرم هي الضمائم المحرمة، بخلاف القسم الثالث، فانه تقسيم لذات الغناء الى محرم و محلل.

والمحكى من كلامه في الوافى - انه بعد حكاية الاخبار التي يأتي بعضها - قال: الذي يظهر من مجموع الاخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء، و ما يتعلق به من الاجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن الخلفاء من دخول الرجال عليهن و تكلمهن بالباطل، و لعبهن بالملاهي من العيدان و القصب و غيرها، دون ما سوى ذلك من انواعه، كما يشعر به قوله ليست بالتى تدخل عليها الرجال - الى ان قال -: و على هذا فلا بأس بالتغنى بالاشعار المتضمنة

(والمحكى من كلامه في الوافى - انه بعد حكاية الاخبار التي يأتي بعضها - قال: الذي يظهر من مجموع الاخبار الواردة) فى باب الغناء (اختصاص حرمة الغناء، و ما يتعلق به من) حرمة (الاجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء) للجارية المغنية (كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف) («بما») متعلق ب «اختصاص» (فى زمن الخلفاء، من دخول الرجال عليهن) اى على المغنيات (و تكلمهن بالباطل) من مدح الفساق و ما اشبهه (و لعبهن بالملاهي من العيدان و القصب و غيرها) من آلات اللهو (دون ما سوى ذلك من انواعه) اى انواع الغناء، فانه ليس بمحرم اذا لم يصحبه ما ذكر من المحرمات (كما يشعر به) اى بعدم التحريم (قوله) عليه السلام:

فى الرواية الآتية (ليست بالتى تدخل عليها الرجال) فان المفهوم منه ان المحرم انما هو الشيء الذى فيه دخول الرجال على النساء (-) الى ان قال -) الكاشانى (و على هذا فلا بأس بالتغنى بالاشعار المتضمنة

لذكر الجنة و النار، و التشويق الى دار القرار، و وصف نعم الملك الجبار و ذكر العبادات و الرغبات في الخيرات و الزهد في الفانيات و نحو ذلك.

كما اشير إليه في حديث الفقيه بقوله: ذكرتك الجنة، و ذلك لان هذا كله ذكر الله.

وَرَبِّمَا تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ، ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ.

و بالجمله: فلا يخفى على اهل الحجي بعد سماع هذه الاخبار تمييز حق الغناء

لذكر الجنة و النار، و التشويق الى دار القرار، و وصف نعم الملك الجبار) و تفضلات الله سبحانه على البشر في الدنيا و الآخرة (و ذكر العبادات و الرغبات في الخيرات) بان يذكر في الغناء الصلاة و غيرها، ليزداد شوقا او تشويقا إليها (و الزهد في الفانيات و نحو ذلك) فان القراءة الغنائية لهذه الاشياء ربما تزيد تأثيرا في نفس المتكلم او السامع.

(كما اشير إليه في حديث) من لا يحضره (الفقيه بقوله) عليه السلام (ذكرتك الجنة، و ذلك) الذي ذكرنا من جواز الغناء في هذه الامور (لان هذا كله ذكر الله) و ذكر الله حسن على كل حال.

وَرَبِّمَا تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ، ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ.

(و بالجمله: فلا يخفى على اهل الحجي) و العقل (بعد سماع هذه الاخبار تمييز حق الغناء) اى الغناء الحق - من اضافة الصفة الى

عن باطله، و ان اكثر ما يتغنى به الصوفية في محافلهم من قبيل الباطل انتهى.

اقول لو لا- استشهاده بقوله: ليست بالتى تدخل عليها الرجال امكن بلا- تكلف- تطبيق كلامه على ما ذكرنا من ان المحرم هو الصوت اللهوى الذي يناسبه اللعب بالملاهى، و التكلم بالباطيل، و دخول الرجال على النساء لحظ السمع و البصر من شهوة الزنا

الموصوف- (عن باطله، و) ظهر (ان اكثر ما يتغنى به الصوفية في محافلهم من قبيل الباطل) لانه ليس ذكر الله، و انما ذكر الشهوات، فان لدى اكثرهم يجوز التشبيب بالامرد من الغلمان، لانه بزعمهم الفاسد قنطرة الى التعشق بالذات الربوبية (انتهى) كلام الكاشانى.

(اقول: لو لا- استشهاده بقوله: ليست بالتى تدخل عليها الرجال، امكن- بلا تكلف- تطبيق كلامه) ره (على ما ذكرنا من) ان اللهو حرام، و ليس الغناء بعنوان انه غناء حراما.

ف (ان المحرم هو الصوت اللهوى الذي يناسبه اللعب بالملاهى، و التكلم بالباطيل، و دخول الرجال على النساء) دخولا محرما.

ذلك (لحظ السمع و البصر من شهوة الزنا) فان الداخل على المرأة المغنية يلتذ برؤيتها و بسماع صوتها المثير للشهوة، و كلاهما حرام.

لما روى من ان لكل عضو من اعضاء ابن آدم حظ من الزنا، فزنا البصر الرؤية، و زنا السمع الاستماع.

و المراد بالاستماع هو المحرم منه، كما قال سبحانه: فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ.

دون مجرد الصوت الحسن الذي يذكر امور الآخرة، وينسى شهوات الدنيا الا ان استشهاده بالرواية ليست بالتى تدخل عليها الرجال، ظاهر في التفصيل بين افراد الغناء لا من حيث نفسه

اما مجرد الكلام غير المثير، فالمشهور عدم الحرمة مطلقا، بل في الآية السابقة دلالة عليه، لان المنهى عنه هو الخضوع (دون مجرد الصوت الحسن الذي يذكر امور الآخرة، وينسى شهوات الدنيا) فان النفس اذا توجهت الى الكلام الزهدي تنسى الدنيا، خصوصا اذا كان في قالب الصوت الحسن (الا ان استشهاده) اى الكاشانى (بالرواية ليست بالتى تدخل عليها الرجال، ظاهر في التفصيل بين افراد الغناء لا من حيث نفسه) بل من حيث اقترانه بالمحرمات الخارجية.

فالكاشانى لا يريد التفصيل بين الغناء المحرم، و الغناء المحلل - من حيث نفس الغناء - لانه لا يرى حرمة الغناء في نفسه اصلا، و انما يريد ان يفصل بين ما لو كان الغناء مقترنا بالمحرمات الخارجية فيحرم و الا فلا يحرم.

و الحاصل: ان الكاشانى قد يرى التفصيل في نفس الغناء، و انه محلل اذا لم يكن لهويا، و محرم اذا كان لهويا، و هذا خلاف ظاهر كلامه

وقد يرى التفصيل في الصوت اللهوى، و ان منه محلل فيما اذا لم يقترن بالمحرمات الخارجية و منه محرم فيما اذا اقترن بالمحرمات الخارجية و هذا هو الظاهر من كلامه، حيث استدل بقوله عليه السلام «ليست بالتى» فانه ظاهر في ان الكاشانى يرى التحريم لامر خارجي، و هو دخول الرجال لا لامر داخلي في نفس الغناء اعنى كونه لهويا.

فان صوت المغنية التي ترف العرائس على سبيل اللهو لا محالة.

ولذا لو قلنا: باباحته فيما يأتي كنا قد خصصناه بالدليل ونسب القول المذكور الى صاحب الكفاية أيضا، و الموجود فيها بعد ذكر الاخبار المتخالفة جوازا و منعافى القرآن وغيره، ان الجمع بين هذه الاخبار يمكن بوجهين

احدهما تخصيص تلك الاخبار الواردة المانعة بما

واستدل المصنف لما فهم من كلام الكاشانى من انه يفصل فى امر خارجى عن الغناء، بقوله: (فان صوت المغنية التي ترف العرائس) انما يكون (على سبيل اللهو لا محالة) و مع ذلك يرى الكاشانى عدم حرمة اذا لم يقترن بدخول الرجال عليها.

و على هذا: فلا مجال لان نقول: ان الكاشانى يريد التفصيل بين الغناء للهوى، و الغناء غير للهوى.

(ولذا) الذي ذكرنا من انه للهوى (لو قلنا: باباحته فيما يأتي) اى فى مسألة الاستثناء عن الغناء المحرم (كنا قد خصصناه) اى تحريم الغناء (بالدليل) الدال على جواز الغناء فى الاعراس، و لم يكن من باب التخصص و انه ليس بلهو اصلا (و نسب القول المذكور) اى جواز الغناء اذا لم يقارنه محرم خارجى (الى) السيزوارى (صاحب الكفاية أيضا) كما انه قول للكاشانى (و الموجود فيها) اى فى الكفاية (بعد ذكر الاخبار المتخالفة جوازا و منعافى القرآن وغيره) كالمرثية و الحكم و المواعظ (ان الجمع بين هذه الاخبار يمكن بوجهين) «ان» خبر «و الموجود».

(احدهما تخصيص تلك الاخبار الواردة المانعة) عن الغناء (بما

ص: 360

و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءة يكون على سبيل اللهو، كما يصنعه الفساق في غنائهم.

و يؤيده رواية عبد الله بن سنان المذكورة اقرءوا القرآن بألحان العرب و اياكم و لحون اهل الفسوق و الكبائر و سيجي ء من بعدى اقوام يرجعون

عدا القرآن) فالغناء في القرآن جائز، و لكن لا مطلقا، بل الغناء الذي ليس من لحون اهل الفسوق.

(و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءة) للقرآن (يكون على سبيل اللهو، كما يصنعه الفساق في غنائهم).

فتحصل: ان الغناء في غير القرآن حرام مطلقا، و الغناء في القرآن على نوعين، غناء محلل و غناء محرم.

فالمحرم ما كان بلحن الفساق، و المحلل غيره، و بهذا يجمع بين ما دل على حرمة مطلق الغناء، و ما دل على حلية الغناء في القرآن و ما دل على حرمة الغناء في القرآن.

(و يؤيده) اى يؤيد هذا الجمع بين الغناء المحرم في القرآن، و الغناء المحلل في القرآن بما ذكرنا (رواية عبد الله بن سنان المذكورة اقرأ و القرآن بألحان العرب، و اياكم و لحون اهل الفسوق و الكبائر) حيث ان المنهى عنه لحن اهل الفسق، و المأمور به لحن العرب، و كلاهما من الغناء، لكن احدهما حرام و الآخر محلل.

و قوله عليه السلام في مقام الذم (و سيجي ء من بعدى اقوام يرجعون

القرآن ترجيع الغناء.

و ثانيهما ان يقال: و حاصل ما قال حمل الاخبار المانعة على الفرد الشائع في ذلك الزمان.

قال: و الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى و غيره في مجالس الفجور و الخمر، و العمل بالملاهى و التكلم بالباطل و اسماعهن الرجال.

فحمل المفرد المعروف- يعنى لفظ: الغناء- على تلك الافراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد.

القرآن ترجيع الغناء) و في مقام المدح، رجع بالقرآن صوتك.

(و ثانيهما) اى ثاني وجهى الجمع بين الاخبار المجوزة و الاخبار المانعة (ان يقال: و حاصل ما قال حمل الاخبار المانعة على الفرد الشائع في ذلك الزمان) اى زمان ورود الاخبار.

قال: و الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى و غيره) كالرجال المغنين (فى مجالس الفجور و الخمر و العمل بالملاهى) اى آلات اللهو (و التكلم بالباطل) كالتشبيب المحرم (و اسماعهن الرجال) اسماعا حراما، اذ الخضوع بالقول الموجب لطمع الذى في قلبه مرض حرام.

(فحمل المفرد المعروف- يعنى لفظ: الغناء-) فى الاخبار الناهية (على تلك الافراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد).

و الحاصل: ان الاخبار الناهية تنهى عن الغناء المشتمل على المحرمات الخارجية.

ص: 362

ثم ذكر رواية على بن جعفر الآتية ورواية اقرءوا القرآن المتقدمة وقوله ليست بالتى يدخل عليها الرجال مؤيدا لهذا الحمل، قال ان فيه اشعارا بان منشأ المنع في الغناء هو بعض الامور المحرمة المقترنة به، كالاتهاء وغيره الى ان قال: ان في عدة من اخبار المنع عن الغناء اشعارا بكونه لهوا باطلا.

وصدق ذلك في القرآن و الدعوات و الاذكار المقرّوة بالاصوات الطيبة المذكورة

و الاخبار المجوزة تجوز الغناء الذي لا يشتمل على تلك المحرمات الخارجية.

(ثم ذكر) السبزواری (رواية على بن جعفر الآتية) من قوله عليه السلام «لا بأس ما لم يزر به» مما يدل على الجواز اذا لم يشتمل على المزمارة المحرم (ورواية اقرءوا القرآن المتقدمة) حيث دلت على جواز الغناء في القرآن (وقوله) عليه السلام (ليست بالتى يدخل عليه الرجال) حيث دلت على الجواز اذا لم يشتمل على دخول الرجال المحرم (مؤيدا لهذا الحمل) الثاني، وقوله «مؤيدا» حال عن «ذكر» (قال) السبزواری (ان فيه) اى ما ذكر من الرواية (اشعارا بان منشأ المنع في الغناء هو بعض الامور المحرمة المقترنة به، كالاتهاء وغيره) كالمزمارة و دخول الرجال (الى ان قال) السبزواری (ان في عدة من اخبار المنع عن الغناء اشعارا بكونه) اى الغناء (لهوا باطلا).

(وصدق ذلك) اللهو الباطل (فى القرآن و الدعوات و الاذكار المقرّوة بالاصوات الطيبة المذكورة) للنعيم و الجحيم، اذ الصدق الطيب حيث يؤثر

المهيجة للاشواق الى العالم الاعلى، محل تامل.

على ان التعارض واقع بين اخبار الغناء، و الاخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن و الادعية و الاذكار، مع عمومها لغة، و كثرتها و موافقتها للاصل.

و النسبة بين الموضوعين عموم من وجه فاذا لا ريب في تحريم الغناء

في النفس، يكون اكثر تذكيرا و الفاتا (المهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تامل) خبر قوله «و صدق».

(على) انه بالإضافة الى التعارض بين خبرى التحريم و التجويز في الغناء في القرآن الموجب ذلك التعارض للحمل باحد الوجهين المذكورين (ان التعارض واقع بين اخبار) تدل على تحريم (الغناء، و) بين (الاخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن و الادعية و الاذكار، مع عمومها) اى عموم اخبار فضل قراءة القرآن (لغة) بحيث يشمل القراءة الغنائية و غيرها (و كثرتها) عددا (و موافقتها للاصل) اذ الاصل جواز قراءة القرآن سواء بصوت غنائى، أم لا.

(و النسبة بين الموضوعين) حرمة الغناء، و فضل قراءة القرآن (عموم من وجه).

فالغناء في غير القرآن مورد التحريم فقط، و القرآن بدون الغناء مورد الفضل فقط، و الغناء في القرآن مجمع الأمرين، فيتساقط الدليلان في مورد الاجتماع، و يكون المرجع اصل الاباحة و الحل (فاذا) اى حيث ان بين الطائفتين عموما من وجه (لا ريب في تحريم الغناء

على سبيل اللهو، و الاقتران بالملاهي ونحوهما.

ثم ان ثبت اجماع في غيره و الا بقى حكمه على الاباحة و طريق الاحتياط واضح انتهى.

اقول: لا يخفى ان الغناء- على ما استفدنا من الاخبار، بل فتاوى الاصحاب و قول اهل اللغة- هو من الملاهي نظير ضرب الاوتار و النفخ في القصب و المزمار.

وقد تقدم التصريح بذلك في رواية الاعمش الواردة في الكبائر فلا يحتاج في

على سبيل اللهو، و على سبيل (الاقتران بالملاهي ونحوهما) كدخول الرجال على النساء.

(ثم ان ثبت اجماع) بالتحريم للغناء (في غيره) و هو ما اذا لم يقترب بشيء من المحرمات، فهو (و الا بقى حكمه على الاباحة، و) الجواز.

نعم: (طريق الاحتياط) بالاجتناب عن كل قسم من اقسام الغناء (واضح) لا غبار عليه (انتهى) كلام السبزواري.

(اقول: لا يخفى ان الغناء- على ما استفدنا من الاخبار، بل فتاوى الاصحاب و قول اهل اللغة- هو) بنفسه (من الملاهي) و قسم من اللهو المنهى عنه، و لذا قلنا كل غناء لهو (نظير ضرب الاوتار و النفخ في القصب و المزمار) فكما ان الضرب و النفخ لهو، كذلك الغناء.

(وقد تقدم التصريح بذلك في رواية الاعمش الواردة في الكبائر) حيث قال عليه السلام: و الملاهي التي تصد عن ذكر الله، كالغناء و ضرب الاوتار (فلا يحتاج في

حرمته الى ان يقترن بالمحرمات الاخر، كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

نعم لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن، كما يظهر من بعض ما تقدم في تفسير معنى التطريب توجه ما ذكره، بل لا اظن احدا يفتى بإطلاق حرمة الصوت الحسن.

والاخبار بمدح الصوت الحسن، وانه من اجمل الجمال واستحباب القراءة والدعاء به وانه حلية القرآن، واتصاف الأنبياء والأئمة به في غاية الكثرة.

حرمته الى ان يقترن بالمحرمات الاخر، كما هو ظاهر بعض ما تقدم من العبارات التي نقلناها عن (المحدثين المذكورين) الكاشاني و السبزواري.

(نعم لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن، كما يظهر من بعض ما تقدم في تفسير معنى التطريب) بالتحسين للصوت (توجه ما ذكره) المحدثان المذكوران، من انه بنفسه ليس محرما، وانما يحرم اذا اقترن بالمحرمات الخارجية (بل لا اظن احدا يفتى بإطلاق حرمة الصوت الحسن).

(و) كيف يمكن هذا الافتاء والحال ان (الاخبار بمدح الصوت الحسن وانه من اجمل الجمال واستحباب القراءة والدعاء به وانه حلية القرآن) اي زينته (واتصاف الأنبياء والأئمة به في غاية الكثرة).

فعن النوفل عن ابي الحسن عليه السلام، قال: ذكرت الصوت الحسن عنده، فقال: ان علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ القرآن

وقد جمعها في الكفاية بعد ما ذكر ان غير واحد من الاخبار، يدل على جواز الغناء في القرآن بل استحبابه بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به و الظاهر ان شيئاً منها

فربما يمر به المار فصعق عن صوته، ان الامام لو اظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس من حسنه.

ورواية ابي بصير عن رسول الله صلى الله عليه وآله: ان من اجمل الجمال الشعر الحسن، و نغمة الصوت الحسن.

ورواية عبد الله بن سنان عن النبي صلى الله عليه وآله: لكل شيء حلية و حلية القرآن الصوت الحسن.

و المروى عن ابي عبد الله عليه السلام: ما بعث الله نبياً الا حسن الصوت، الى غيرها من الروايات الكثيرة.

(وقد جمعها في الكفاية بعد ما ذكر ان غير واحد من الأخبار، يدل على جواز الغناء في القرآن بل استحبابه).

و انما نقول بالاستحباب (بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به) اى بالقرآن.

فعن حفص، قال: ما رأيت احدا اشد خوفا على نفسه من موسى بن جعفر عليه السلام، و لا ارجى للناس منه، و كانت قراءته حزينه فاذا قرأ فكأنه يخاطب انسانا.

ثم قال السبزواری: (و الظاهر ان شيئاً منها) اى من حسن الصوت و التحزين و الترجيع

لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام اهل اللغة، وغيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا، انتهى.

وقد صرح في شرح قوله عليه السلام: اقرءوا القرآن بألحان العرب ان اللحن هو الغناء.

وبالجملة فنسبة الخلاف إليه في معنى الغناء اولى من نسبة التفصيل إليه بل ظاهر اكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضا ذلك، لانه في مقام نفى

(لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام اهل اللغة، وغيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا، انتهى).

اقول: استظهاره ان حسن الصوت و التحزين لا يوجد بدون الغناء لا يخفى ما فيه، ان اريد بالغناء الصوت المطرب كما ان الترجيع لا يلزم الغناء.

(وقد صرح) السبزواري (في شرح قوله عليه السلام: اقرءوا القرآن بألحان العرب، ان اللحن هو الغناء) مما يظهر منه انه يرى الغناء اعم من المطرب.

(وبالجملة فنسبة الخلاف إليه) اي الى السبزواري (في معنى الغناء) وانه يرى لفظ الغناء شاملا للمطرب المحرم، و غير المطرب (اولى من نسبة التفصيل) بين اقسام الغناء المطرب بتحليله ما كان في القرآن ونحوه، و تحريمه ما كان مشتملا على محرم خارجي (إليه) لما عرفت من انه يرى الغناء لكل صوت حسن و تحزين و ترجيع.

(بل ظاهر اكثر كلمات المحدث الكاشاني) الفيض قدس سره (أيضا ذلك) الخلاف في معنى الغناء (لانه) اي الكاشاني (في مقام نفى

التحريم عن الصوت الحسن المذكّر لامور الآخرة، المنسى لشهوات الدنيا.

نعم بعض كلماتهما ظاهرة فيما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوى الذي ليس هو عند التأمل تفصيلا بل قولاً بإطلاق جواز الغناء وانه لا حرمة فيه اصلاً، وانما الحرام ما يقترن به من المحرمات.

فهو- على تقدير صدق نسبته إليهما- في غاية الضعف لا شاهد له يقيد الاطلاقات الكثيرة المدعى تواترها الا بعض الروايات التي ذكراها.

التحريم عن الصوت الحسن المذكّر لامور الآخرة، المنسى لشهوات الدنيا).

و من المعلوم انه ليس كل صوت حسن هذا شأنه غناء مطرباً.

(نعم بعض كلماتهما) الكاشاني و السبزواري (ظاهرة فيما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوى) بين المحلل وهو الذي لا يشتمل على المحرمات الخارجية، وبين المحرم وهو المشتمل على المحرمات الخارجية.

فالتفصيل (الذي ليس هو عند التأمل تفصيلاً) بين اقسام الصوت اللهوى (بل قولاً بإطلاق جواز الغناء، وانه لا حرمة فيه اصلاً، وانما الحرام ما يقترن به من المحرمات) فهو كما لو فصل شخص بين اقسام الجلوس فما كان في مجلس منكر كان حراماً، و ما كان في غيره كان حلالاً، مما ليس تفصيلاً، وانما هو اطلاق تحليل الجلوس.

(فهو) اي هذا القول بالتفصيل بين اقسام الغناء اللهوى الراجع الى تحليل الغناء مطلقاً (- على تقدير صدق نسبته إليهما-) الكاشاني و السبزواري (في غاية الضعف لا شاهد له) بحيث (يقيد الاطلاقات الكثيرة) الواردة في تحريم الغناء (المدعى تواترها الا بعض الروايات التي ذكراها)

منها ما عن الحميرى- بسند لم يبعد في الكفاية الحاقة بالصحاح- عن على بن جعفر عن اخيه عليهما السلام، قال سألته عن الغناء في الفطر والاضحى، و الفرح قال: لا بأس، ما لم يعص به.

و المراد به ظاهرا ما لم يصير الغناء سببا للمعصية و لا مقدمة للمعاصى المقارنة له.

و في كتاب على بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الغناء، هل يصلح في الفطر و الاضحى و الفرح؟ قال: لا بأس، ما لم يزم به.

الكاشانى و السبزوارى، مما يمكن ان تكون شاهدة لتقييد المطلقات.

ف (منها) اى من الشواهد على التقييد (ما عن الحميرى- بسند لم يبعد في الكفاية الحاقة بالصحاح- عن على بن جعفر عن اخيه عليهما السلام، قال سألته عن الغناء في) يومى (الفطر و الاضحى و) عند (الفرح) كالعرس و شبهه (قال) عليه السلام (لا بأس، ما لم يعص به) فانه ظاهر في جواز الغناء في الجملة.

(و المراد به ظاهرا ما لم يصير الغناء سببا للمعصية) كاثارة الشهوات المحرمة (و لا مقدمة للمعاصى المقارنة له) كدخول الرجال على النساء و القول بالباطل.

(و في كتاب على بن جعفر عن اخيه) موسى عليه السلام (قال سألته عن الغناء، هل يصلح في الفطر و الاضحى و الفرح؟ قال لا بأس، ما لم يزم به) فانه ظاهر في ان حرمة الغناء لاجل بعض الملابس، لا انه حرام في نفسه.

و الظاهر: ان المراد بقوله: ما لم يزم به، ما لم يلعب معه بالمزمار او ما لم يكن الغناء بالمزمار ونحوه من آلات الأغاني.

ورواية ابي بصير، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن كسب المغنيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى الى الاعراس لا بأس به، وهو قول الله عز وجل: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ.

وعن ابي بصير، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال: اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس ليست بالتي تدخل عليها الرجال.

(و الظاهر: ان المراد بقوله: ما لم يزم به، ما لم يلعب معه) اى مع الغناء (بالمزمار، او ما لم يكن الغناء بالمزمار) الآذي هو آلة وباطل (و نحوه من آلات الأغاني) اذ لا خصوصية للمزمار.

(ورواية ابي بصير، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن كسب المغنيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى الى الاعراس لا بأس به، وهو) اى التي يدخل عليها الرجال (قول الله عز وجل وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) فانه ظاهر في التفصيل بين اقسام الغناء وان المحرم منه ما اقترن بمحرم خارجي.

(وعن ابي بصير، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال: اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس) لانها (ليست بالتي تدخل عليها الرجال) الموجب لحرمة اجرها.

فان ظاهر الثانية، وصريح الاولى ان حرمة الغناء منوطة بما يقصد منه فان كان المقصود اقامة مجلس اللهو حرم، والا، فلا.

وقوله: فى الرواية وهو قول الله اشارة الى ما ذكره من التفصيل ويظهر منه ان كلا الغناءين من لهو الحديث لكن يقصد باحدهما ادخال الناس فى المعاصى و الاخراج عن سبيل الحق، وطريق الطاعة دون الآخر.

و (فان ظاهر) الرواية (الثانية، وصريح) الرواية (الأولى ان حرمة الغناء منوطة بما يقصد منه) و يقترب معه (فان كان المقصود اقامة مجلس اللهو حرم) و يتبعه يحرم ثمنه (و الا فلا) حرمة (وقوله) عليه السلام (فى الرواية) الاولى (وهو قول الله اشارة الى ما ذكره من التفصيل) اى ان المحرم ما كان اضلالا، لا ما ليس كذلك، وليس ضمير «هو» راجعا الى «ما تدعى الى الاعراس».

اقول: ولكن الظاهر ان «هو» راجع الى «التي يدخل» وقوله «التي تدعى» كالمفهوم للجمللة الاولى.

لكن الشيخ تبعا لاستظهاره فى ضمير «هو» قال: (ويظهر منه) اى من قوله عليه السلام: وهو قول الله (ان كلا الغناءين من لهو الحديث) لان الامام طبق الآية على التفصيل الراجع الى قسمى الغناء (لكن يقصد باحدهما ادخال الناس فى المعاصى و الاخراج عن سبيل الحق، و) عن (طريق الطاعة دون) القسم (الآخر).

و الحاصل: ان اشتراء لهو الحديث للاضلال حرام لا مطلق اشتراء لهو الحديث اقول: ان مثل هذه الاستفادة عن استشهاد الامام بالآية الكريمة

وانت خبير بعدم مقاومة هذه الاخبار للاطلاقات لعدم ظهور يعتد به في دلالتها، فان الرواية الاولى لعلی بن جعفر ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع و هو قد يكون مطربا ملهيا فيحرم، وقد لا ينتهي الى ذلك فلا يعصى به.

في غاية البعد عن الفهم العرفي - كما لا يخفى - هذا غاية ما يستدل به من الروايات للقول بالتفصيل بين اقسام الغناء - كما نسب الى الكاشاني و السبزواری -.

(و) لكن (انت خبير بعدم مقاومة هذه الاخبار) الاربعة (للاطلاقات) الناهية عن الغناء بقول مطلق (لعدم ظهور يعتد به في دلالتها) اي دلالة هذه الاخبار الاربعة (فان الرواية الاولى لعلی بن جعفر ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء) فان معنى الغناء لا بأس به ما لم يعص به، ان من الغناء محرما و من الغناء محلا، مثل ان يقول القائل لا بأس باكل السمك ما لم يكن امس (فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع، و هو) كلی (قد يكون مطربا ملهيا فيحرم، وقد لا ينتهي الى ذلك الحد فلا يعصى به).

فالمراد العصيان بنفس الغناء، لا بأمر آخر مقارنة له.

و ان شئت قلت ان «به» في قوله «ما لم يعص به» ظاهر في كون نفس مرجع الضمير معصية، مثل: عصى فلان بشرب الخمر، لا ان الشيء مقدمة للحرام، فانه يشبه ان يقال: عصى فلان بالذهاب الى دكان الخمار.

و منه يظهر توجيه الرواية الثانية لعلی بن جعفر، فان معنى قوله:

لم يزم به، لم يرجع فيه ترجيع المزمارة، او لم يقصد منه قصد المزمارة، او ان المراد من الزمر: التغنى على سبيل اللّهُو.

واما رواية ابي بصير، مع ضعفها سندا، بعلی بن ابي حمزة البطائنی فلا تدل الا على كون غناء المغنية التي يدخل عليها الرجال داخلا في لهو الحديث في الآية.

وعدم دخول غناء التي تدعى الى

(و منه يظهر توجيه الرواية الثانية لعلی بن جعفر، فان معنى قوله:

لم يزم به، لم يرجع فيه ترجيع المزمارة).

فالغناء الشبيه بالمزمارة حرام وغيره حلال، فيكون معنى الغناء مطلق الصوت الحسن (او لم يقصد منه قصد المزمارة) اي التلهي و الطرب (او ان المراد من الزمر: التغنى على سبيل اللّهُو).

فالمعنى حينئذ اوضح، هذا بالإضافة الى قوة احتمال وحدة الحديثين لان الراوى و المروى عنه، و الموضوع في كليهما واحد، مع قرب المضمونين، فيكون المتن مضطربا لانه قال في الاول: ما لم يعص به، و قال في الثاني:

ما لم يزم به.

(و اما رواية ابي بصير، مع ضعفها سندا، ب) وجود (علی بن ابي حمزة البطائنی) في السند، و هو من الواقفية (فلا تدل الا على كون غناء المغنية التي يدخل عليها الرجال داخلا في لهو الحديث) المذكور (في الآية).

(و) كذلك يدل على (عدم دخول غناء) المرأة (التي تدعى الى

الاعراس فيها و هذا لا يدل على دخول ما لم يكن منهما في القسم المباح مع كونه من لهو الحديث قطعاً.

فاذا فرضنا ان المغنى يغنى بأشعار باطلة فدخول هذا في الآية اقرب من خروجه، و بالجملة فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنية باعتبار ما هو الغالب: من انها تطلب للتغنى اما في المجالس المختصة بالنساء كما في

الاعراس فيها) اى في لهو الحديث المذكور في الآية (و هذا) الحديث (لا يدل على دخول ما لم يكن منهما) اى من القسمين المذكورين (فى القسم المباح، مع كونه من لهو الحديث قطعاً) بان علمنا من الخارج ان القسم الثالث من لهو الحديث، مثلاً.

(فاذا فرضنا ان المغنى يغنى بأشعار باطلة، فدخول هذا) القسم من الغناء (فى الآية اقرب من خروجه).

لكن ربما يقال: ان اللهو الذي يترتب عليه الضلال هو المحرم، كما يستفاد من الآية، فالحرمة في المثال الذي ذكره الشيخ من جهة انطباق الآية، لا من جهة الغناء.

ولذا لو كان لهوا مضلاً بدون التغنى كان أيضاً حراماً، بالإضافة الى انه لو فرض تغنى الجارية في مجلس النساء بدون الاضلال و اللهو، كان خروجه اقرب، فلما ذا لا يقاس سائر اقسام الغناء على هذا الفرد.

و كيف كان فظهور الرواية في عدم الحرمة لا غبار عليه، لكنها ضعيفة السند كما عرفت (و بالجملة فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنية، باعتبار ما هو الغالب: من انها تطلب للتغنى اما في المجالس المختصة بالنساء كما في

و اما للتغنى في مجالس الرجال.

نعم: الانصاف انه لا يخلو عن اشعار، بكون المحرم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنيات.

لكن المنصف لا يرفع اليد عن الاطلاقات لاجل هذا الاشعار

الاعراس) في البلاد الاسلامية سابقا، حيث كانت الاعراس خاصة بالنساء لا مثل ما راج في بعض البلاد الآن- و بعد شيوع السفور- من الاختلاط في مجالس الاعراس بين الرجال و النساء.

(و اما للتغنى في مجالس الرجال) فالرواية انما تدل على حلية غناء المغنية في مجالس النساء في الاعراس و هذا مما نقول به.

اما جواز غنائها مطلقا اذا لم يكن هناك رجال- كما هو مطلوب المستدل بهذا الخبر- فلا دلالة للخبر على ذلك.

(نعم: الانصاف انه) اي رواية ابي بصير (لا يخلو عن اشعار بكون المحرم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنيات) فتدل على حلية ما سوى هذا القسم، سواء كان غناء الاعراس، او مطلق الغناء و لوفي غير العرس.

و انما نقول بهذا الاشعار لان الرواية واردة في مقام ضابط الحلال و الحرام فاذا خصص الحرام بقسم، دلت على حلية سائر الاقسام.

(لكن) الانسان (المنصف لا يرفع اليد عن الاطلاقات) المتقدمة الدالة على حرام الغناء بقول مطلق (لاجل هذا الاشعار) الضعيف في رواية

خصوصا مع معارضته بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنّية، و لو لخصوص مولاها، كما تقدم من قوله عليه السلام: قد يكون للرجل الجارية تلهيه، و ما ثمنها الا كثمن الكلب، فتأمل.

وبالجملة: فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص اظهر من ان يحتاج الى الاظهار.

ابى بصير (خصوصا مع معارضته) اى هذا الاشعار (بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنّية، و لو لخصوص مولاها، كما تقدم من قوله عليه السلام: قد يكون للرجل الجارية تلهيه، و ما ثمنها الا كثمن الكلب)، فان كون الثمن حراما لا يكون الا لاجل حرمة الغناء.

فالرواية و ان لم تصرح بحرمة الغناء، الا انها كالصريح في الحرمة، لذكرها حرمة الثمن الملازمة لحرمة الغناء (فتأمل).

فان الاشعار اذا تم، صلح لتقييد المطلقات، لانه اخص منها خصوصا بعد انصراف بعض المطلقات الى خصوص المجالس التى كانت معتادة في دور الخلفاء، من اختلاط النساء بالرجال، و وجود سائر المنكرات في تلك المجالس، كما ان الانصراف المذكور موجود في حديث: قد يكون للرجل الجارية تلهيه.

(وبالجملة: فضعف هذا القول) اى جواز الغناء في نفسه لو لا المحرمات المكتنفة به (بعد ملاحظة النصوص) الدالة على حرمة الغناء مطلقا (اظهر من ان يحتاج الى الاظهار) و البيان.

و ما ابعء ما بين هذا و بين ما سيجي ء من فخر الدين من عدم تجويز الغناء بالاعراس لان الروائين و ان كانتا نصّين في الجواز الا انهما لا يقاومان الاخبار المانعة لتواترها.

و اما ما ذكره في الكفاية من تعارض اخبار المنع للاخبار الواردة في فضل قراءة القرآن فيظهر فساده عند التكلم في التفصيل.

(و ما ابعء ما بين هذا) القول الذي ذكره الكاشاني من جواز الغناء مطلقا، الا ما خرج بالدليل (و بين ما سيجي ء من فخر الدين) ولد العلامة ره (من عدم تجويز الغناء بالاعراس) أيضا قال: (لان الروائين) الدالتين على جواز الغناء في الاعراس و هما: روايتا ابي بصير (و ان كانتا نصّين في الجواز الا انهما لا يقاومان الاخبار المانعة) الدالة على الحرمة مطلقا (لتواترها).

وقد ذكروا في الأصول: ان المطلق انما يقيد بالمقيد، اذا كان المقيد له قوة في التقييد، و اذا كثرت الاطلاقات و تظافت لم يكن للمقيد ان يقيدها فاللازم معاملة باب التعارض بينهما ان لم يكن للمقيد محمل ممكن.

(و اما ما ذكره في الكفاية من تعارض اخبار المنع) عن الغناء (للاخبار الواردة في فضيل قراءة القرآن) فالقرآن المقرّو بالغناء منهي عنه، لانه غناء، و مأمور به لانه قرآن.

و اذا تعارض الدليلان تساقطا، و كان المرجع اصالة الجواز (فيظهر فساده عند التكلم في التفصيل) الآتى و ان الجواز و الاستحباب و الكراهة لا يمكنها ان تعارض الوجوب و الحرمة كحرمة شرب الخمر، و ان طلبه شخص

ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبه زماننا تقليد المن سبقه من اعياننا، من منع صدق الغناء في المراثي، و هو عجيب، فانه ان اراد ان الغناء مما يكون لموادّ الالفاظ دخل فيه، فهو تكذيب للعرف و اللغة.

اما اللغة: فقد عرفت.

و اما العرف: فلانه لا ريب ان من سمع من بعيد صوتا مشتملا على

مسلم، فان استحباب اجابة المسلم لا توازيه حرمة شرب الخمر.

(و اما الثاني) من اقسام عروض الشبهة في حرمة الغناء (فهو الاشتباه في الموضوع، ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبه زماننا تقليد المن سبقه من اعياننا) الذين منعوا صدق الغناء على المرثية، لقولهم بان كيفية الرثاء غير كيفية الغناء و الطرب.

لكن هذا البعض اشتبه فحمل كلامهم على غير محمله (من منع صدق الغناء في المراثي) اطلاقا سواء كان فيه طرب، أو لا.

و كانه زعم انصراف الغناء الى ما يكون للسرور و الفرح فقط (و هو عجيب فانه ان اراد ان الغناء مما يكون لمواد الالفاظ) كمادة الرثاء، و مادة الاطوار، و مادة الاخبار، و ما اشبه (دخل فيه، فهو تكذيب للعرف و اللغة) فانهما يرون الغناء كيفية لا مادة.

(اما اللغة: فقد عرفت) تعريفاتهم للغناء، بانه صوت مطرب، او ما اشبه ما لم يأخذوا لمادة اللفظ دخلا فيه.

(و اما العرف: فلانه لا ريب ان من سمع من بعيد صوتا مشتملا على

الاطراب المقتضى للرقص، او ضرب آلات اللهو، لا يتأمل في اطلاق الغناء عليه، الى ان يعلم موادّ الالفاظ.

وان اراد ان الكيفية التى يقرأ بها للمرثية لا يصدق عليها تعريف الغناء، فهو تكذيب للحسّ.

و اما الثالث: و هو اختصاص الحرمة ببعض افراد الموضوع.

فقد حكى في جامع المقاصد: قولاً لم يسمّ قائله، باستثناء الغناء في

الاطراب المقتضى) ذلك الاطراب (للرقص، او) ل (ضرب آلات اللهو، لا- يتأمل) ولا يتوقف (فى اطلاق الغناء عليه) اى على ذلك الصوت المسموع من البعيد (الى ان يعلم مواد الالفاظ) و لو كان للمادة دخل لكان اللازم ان يتوقف حتى يعرف انه هل هو مرثية فليس بغناء، او غيره فهو غناء.

(و ان اراد) هذا القائل بان المرثية ليست بغناء (ان الكيفية التى يقرأ بها للمرثية) كيفية خاصة، لا علاقة لها بالاطراب، حتى يشمله الغناء.

ف (لا يصدق عليها) اى على تلك الكيفية (تعريف الغناء، فهو تكذيب للحس) فانا نحس ان المرثية تتأتى بنفس الكيفية التى تتأتى بها سائر اقسام الغناء.

اقول: لعل بعض الاعيان القائلين بان المرثية ليست غناء، ارادوا المراثى المتعارفة.

(و اما الثالث: و هو اختصاص الحرمة ببعض افراد الموضوع) بمعنى تسليم انه غناء، ولكن الكلام في انه غناء ليس بحرام.

(فقد حكى في جامع المقاصد: قولاً لم يسمّ قائله، باستثناء الغناء في

المراثى، نظير استثنائه في الاعراس ولم يذكر وجهه.

وربما وجهه بعض من متأخرى المتأخرين بعمومات ادلة الالبكاء، و الرثاء، وقد اخذ ذلك مما تقدم من صاحب الكفاية من الاستدلال بإطلاق ادلة قراءة القرآن.

وفيه: ان ادلة المستحبات لا تقاوم ادلة المحرمات خصوصا التي يكون

المراثى، نظير استثنائه في الاعراس ولم يذكر وجهه) اى وجه الاستثناء فان وجه استثناء الاعراس واضح، وهو النص، اما المراثى فلا نص خاص فيها يقتضي استثنائها.

(وربما وجهه بعض من متأخرى المتأخرين) بالانصراف، لأدلة الغناء عن مثله.

ووجهه آخرون (بعمومات ادلة الالبكاء و الرثاء) كقوله عليه السلام:

من بكى او ابكى او تباكى وجبت له الجنة، وقوله عليه السلام: لبعض الشعراء إرث الحسين عليه السلام (وقد اخذ ذلك) التوجيه هذا البعض (مما تقدم من صاحب الكفاية) السبزوارى (من الاستدلال بإطلاق ادلة قراءة القرآن) حيث ان السبزوارى قال: بان اطلاق ادلة القراءة شامل للقراءة المقارنة بالغناء.

وهذا البعض قال: اطلاق ادلة الرثاء شامل للرثاء المقارن بالغناء

(وفيه: ان ادلة المستحبات لا تقاوم ادلة المحرمات) فاذا قال المولى يستحب اجابة المسلم، لم يشمل ما اذا طلب المسلم من غيره ان يأتى بالمحرم، كشرب الخمر مثلا (خصوصا) المحرمات (التي يكون) تلك

من مقدماتها، فان مرجع ادلة الاستحباب الى استحباب ايجاد الشيء بسببه المباح لا بسببه المحرم، الا ترى انه لا يجوز ادخال السرور في قلب المؤمن واجابته بالمحرمات، كالزنا واللواط والغناء، و السر في ذلك

المحرمات (من مقدماتها) اى مقدمات المستحبات، بان يتوقف المستحب على الحرام كتوقف الابكاء المستحب على الغناء الحرام، او كتوقف اجابة المؤمن الى المشى في الارض المغصوبة للوصول إليه.

اما ان دليل المستحب لا يقاوم دليل الحرام، لان الباب من قبيل المتزاحم.

ومن المعلوم: ان الالهة مقدم على المهم، و اما الخصوصية التي ذكرها المصنف ره فيما اذا كان المحرم من مقدمات المستحب، فلان المقدمة للمستحب ليست مستحبة، فتبقى محرمة محضة.

فدليل المستحب لا يقاوم المحرم في نفس المستحب، فكيف يقاوم الحرام المقترن بمقدمة المستحب (فان مرجع ادلة الاستحباب الى استحباب ايجاد الشيء بسببه المباح) كاعطاء زيد ديناراً الذي كان مباحاً لي، لا اعطائه ديناراً مغصوباً، وقضاء حاجته بالشيء في الارض المباحة لا- في الارض المغصوبة (لا بسببه المحرم، الا ترى انه) من البديهيّات الاولى انه (لا يجوز ادخال السرور في قلب المؤمن و اجابته) اى اجابة المؤمن- التي هي مستحبة في نفسها- (بالمحرمات، كالزنا واللواط والغناء، و السر في ذلك) الذي ذكرنا من عدم مقاومة دليل المستحب

ان دليل الاستحباب انما يدل على كون الفعل، لو خَلَّى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم احد طرفيه.

فلا- ينافى ذلك طرؤ عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله، او تركه، كما اذا صار مقدمة لواجب، او صادفه عنوان محرم، فاجابة المؤمن و ادخال السرور في قلبه ليس في نفسه شي ء ملزم لفعله او تركه.

فاذا تحقق في ضمن الزنا فقد طراً عليه عنوان ملزم لتركه، كما انه اذا امر به

لدليل المحرم (ان دليل الاستحباب انما يدل على كون الفعل، لو خَلَّى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم احد طرفيه) وجودا ايجابا، او نفيًا تحريماً فخير: كون، كلمة: مستحبا، التي حذفت من الكلام لوضوحها.

(فلا ينافى ذلك) الاستحباب الطبيعي (طرؤ عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله، او) لزوم (تركه، كما اذا صار مقدمة لواجب) فانه يلزم فعله وان كان في نفسه مستحبا، كسقى المؤمن المشرف على الهلكة، فانه واجب لانه انقاذ نفس محترمة، وان كان السقى في نفسه مستحبا (او صادفه عنوان محرم) فانه يلزم تركه وان كان في نفسه مستحبا، كسقى المريض الذي يضره الماء ضرراً بالغاً، فانه محرم وان كان سقى المؤمن في نفسه مستحبا (فاجابة المؤمن و ادخال السرور في قلبه ليس في نفسه) و لو خَلَّى و طبعه (شي ء ملزم لفعله او تركه) اي لا يكون الانسان ملزماً بان يفعله او يتركه بل مستحب في نفسه-.

(فاذا تحقق في ضمن الزنا فقد طراً عليه عنوان ملزم لتركه) لان الزنا محرم، فلا- يبقى مجال للاستحباب (كما انه اذا امر به) اي بهذا المستحب

الوالد او السيد، طراً عليه عنوان ملزم لفعله.

والحاصل: ان جهات الاحكام الثلاثة اعنى الاباحة والاستحباب والكراهة، لا تزامم جهة الوجوب او الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع احدى الجهات الثلاث.

و يشهد بما ذكرنا من عدم تأدى المستحبات في ضمن المحرمات، قوله

الَّذي هو اجابة المؤمن، و ادخال السرور في قلبه (الوالد) و قلنا بوجوب اطاعة الوالد حتى في مثل هذه الامور (او السيد طراً عليه عنوان ملزم لفعله)

(والحاصل: ان جهات الاحكام الثلاثة اعنى الاباحة والاستحباب والكراهة، لا تزامم جهة الوجوب او الحرمة، فالحكم لهما) اى للوجوب و الحرمة (مع اجتماع جهتيهما مع احدى الجهات الثلاث) فاذا اجتمع وجوب مع كراهة او استحباب او إباحة، لزم الاتيان بالشيء، و لا يجوز تركه، لانه مستحب او مكروه او مباح.

و كذا اذا اجتمعت الحرمة مع احدى الثلاث لزم الترك و لا يلاحظ تلك العناوين الثلاثة ليرتب عليها اثرها.

نعم في مقام التعارض يجب اعمال قواعد المعارضة من ترجيح السند و شبهه، و لا يلاحظ اقوائية الوجوب و الحرمة ملاكاً.

فاذا ورد هناك خبران احدهما يدل على وجوب غسل الاحرام و حرمة تركه، و الآخر على استحبابه، و كان الثاني اقوى سنداً او جهة- مثلاً- قدم على الخبر الدال على الوجوب.

(و يشهد بما ذكرنا من عدم تأدى المستحبات في ضمن المحرمات قوله

صلى الله عليه وآله: اقرءوا القرآن بألحان العرب، و اياكم و لحن اهل الفسوق و الكبائر، و سيجي ء بعدى اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء، و النوح، و الرهبانية، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، و قلوب من يعجبه شأنهم.

قال في الصحاح: اللحن واحد الالحان و اللحن، و منه الحديث: اقرءوا

صلى الله عليه وآله: اقرءوا القرآن بألحان العرب، و اياكم و لحن اهل الفسوق و الكبائر، و سيجي ء بعدى اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء، و النوح) و الظاهر ان المراد بالنوح الغناء الحزين، كما جرت العادة على ذلك قديما و حديثا عند من لا يتورع (و الرهبانية) لعل المراد الاسلوب الذي يقرئه رهبان النصارى للانجيل، فانه كيفية غنائية خاصة، فان الشخص قد يقرأ القرآن مثل قراءة اهل الفرح، و قد يقرئه مثل قراءة المرثية و قد يقرئه مثل قراءة الزهاد مما فيه شطحات و تصعدات و تأوهات، كما يفعل ذلك بعض الصوفية، و هو من اقسام الغناء أيضا.

ف (لا- يجوز) قراءة القرآن (تراقيهم) فانه ليس بمقبول حتى يصعد الى من يصعد إليه الكلم الطيب و المراد بالترقوة: الحنجرة و (قلوبهم مقلوبة) كناية عن عدم استقرار الايمان و الفضيلة فيه، كالآنية المقلوبة التي لا يستقر فيها الماء و الطعام (و قلوب من يعجبه شأنهم).

اذ لو كان قلب ذلك الشخص سليما لم يعجبه المحرم.

(قال في الصحاح: اللحن واحد الالحان و اللحن، و منه الحديث: اقرءوا

القرآن بلحون العرب، وقد لحن في قراءته اذا طرب بها و غرّد، و هو الحن الناس اذا كان احسنهم قراءة او غناء انتهى.

و صاحب الحدائق جعل اللحن في هذا الخبر بمعنى اللغة، اى بلغة العرب، و كانه اراد باللغة اللهجة.

و تخيل ان ابقائه على معناه، يوجب ظهور الخبر في جواز الغناء في القرآن و فيه ما تقدم من ان مطلق اللحن اذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء.

وقوله صلى الله عليه و آله و سلّم:

القرآن بلحون العرب، و قد لحن في قراءته اذا طرب بها و غرّد) تغريد البلابل (و هو الحن الناس اذا كان احسنهم قراءة او غناء، انتهى) كلام الصحاح فهذا الكلام يدل على ان اللحن يستعمل بمعنى الحسن الجامع للغناء و القراءة الحسنة، و حيث نهى النبي صلى الله عليه و آله و سلّم، عن لحون اهل الفسوق، دل على حرمة الغناء في القرآن، و اما المراد بلحن العرب فهو لهجتهم المفهومة بالجمال.

(و صاحب الحدائق جعل اللحن في هذا الخبر بمعنى اللغة اى بلغة العرب، و كانه اراد باللغة اللهجة) اى الكيفية اذ لا معنى للغة بمعناها المعروف.

(و تخيل ان ابقائه) اى اللحن (على معناه، يوجب ظهور الخبر في جواز الغناء في القرآن) و كانه رأى اللحن عبارة اخرى عن الغناء.

(و فيه ما تقدم من ان مطلق اللحن اذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء).

(و) محل الشاهد في هذا الخبر: ان (قوله صلى الله عليه و آله و سلّم

و اياكم و لحون اهل الفسق، نهى عن الغناء في القرآن.

ثم ان في قوله: لا يجوز تراقيهم، اشارة الى ان مقصودهم ليس تدبير معانى القرآن، بل هو مجرد الصوت المطرب.

و ظهر مما ذكرنا انه لا تنافى بين حرمة الغناء في القرآن، و ما ورد من قوله صلى الله عليه و آله و سلّم: و رجّع في القرآن صوتك، فان الله يحب الصوت الحسن.

فان المراد بالترجيع ترديد الصوت في الحلق.

و من المعلوم ان مجرد ذلك لا يكون غناء، اذا لم يكن على

و اياكم و لحون اهل الفسق نهى عن الغناء في القرآن) اذ ليس لاهل الفسوق كيفية خاصة في الكلام الا الغناء.

(ثم ان في قوله) صلى الله عليه و آله و سلّم: (لا- يجوز تراقيهم، اشارة الى ان مقصودهم ليس تدبير معانى القرآن بل هو مجرد الصوت المطرب)

و لعل ما ذكرناه اظهر و ان كان بين ما ذكرناه و بين ما ذكره المصنف التلازم.

(و ظهر مما ذكرنا) من الفرق بين الصوت الحسن، و بين الغناء (انه لا تنافى بين حرمة الغناء في القرآن، و) بين (ما ورد من قوله صلى الله عليه و آله و سلّم: و رجّع في القرآن صوتك، فان الله يحب الصوت الحسن)

(ف) وجه عدم المنافات (ان المراد بالترجيع ترديد الصوت في الحلق) كانه يخرج و يرجع.

(و من المعلوم ان مجرد ذلك) الترجيع (لا يكون غناء، اذا لم يكن على

سبيل اللهو، فالمقصود من الامر بالترجيع ان لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة.

لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء، ولذا جعله نوعا منه في قوله صلى الله عليه وآله وسلم يرجعون القرآن ترجيع الغناء.

وفي محكى شمس العلوم: ان الترجيع ترديد الصوت، مثل ترجيع اهل الالحن والقراءة والغناء، انتهى.

سبيل اللهو، فالمقصود من الامر بالترجيع ان لا يقرأ القرآن (كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة) بل يستحب ان يكون للقراءة طور خاص كطور الخطابة مثلا

وقد اعتاد القراء في هذا الزمان الى نوعين من القراءة.

الاول: ما فيه ترجيع ومدّ و ترفيع و تخفيض.

الثاني: ما يعبرون عنه «القراءة باللحن» وهو اقل مدّا و ترجيعا.

والظاهر ان كليهما داخل في الحان العرب المندوب إليه في الحديث السابق.

(لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء، ولذا) الذي ذكرنا ان كل ترجيع ليس بغناء (جعله) اى الغناء (نوعا منه) اى من الترجيع (فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم) فى ذم الاقوام (يرجعون القرآن ترجيع الغناء) و لو كان كل ترجيع غناء كان القيد لغوا، كما لا يخفى.

(وفي محكى شمس العلوم) ما يدل على ان الترجيع يمكن تحقيقه بدون الغناء، فانه قال: (ان الترجيع ترديد الصوت، مثل ترجيع اهل الالحن والقراءة و) ترجيع (الغناء، انتهى).

وبالجملة: فلا تنافى بين الخبرين، ولا بينهما وبين ما دل على حرمة الغناء حتى في القرآن كما تقدم زعمه من صاحب الكفاية تبعاً- في بعض ما ذكره من عدم اللهو في قراءة القرآن وغيره- لما ذكره المحقق الأردبيلي ره حيث انه بعد ما وجه استثناء المراثى وغيرها من الغناء، بانه ما ثبت الاجماع الا في غيرها.

والمراد باهل الالحن والقراءة شيء واحد كما لا يخفى، وقد يكون المراد بالالحن ما يعبر عنه بالتصنيف، وهو قسم بين القراءة والغناء. (وبالجملة: فلا تنافى بين الخبرين) ما قال: رجع بالقرآن صوتك، وما قال: واياكم ولحون اهل الفسوق، (ولا) تنافى أيضا (بينهما) اي بين الخبرين الدالين على ترجيح القرآن، وقراءته بلحن العرب (وبين ما دل على حرمة الغناء حتى في القرآن) من الاطلاقات الناهية عن الغناء الشاملة للقراءة الغنائية (كما تقدم زعمه من صاحب الكفاية) حيث انه قال بالتعارض بين ما دل على حرمة الغناء، وبين ما دل على استحباب القراءة الشامل للقراءة الغنائية، ثم قدم دليل استحباب قراءة القرآن، و جوز الغناء في القرآن (تبعاً- في بعض ما ذكره من عدم اللهو في قراءة القرآن وغيره-) ولذا يجوز، اذ الاخبار الناهية عن الغناء تنهى عن اللهو، وقراءة القرآن ليست لهوا، وان اداها القارى بصورة الغناء (لما ذكره المحقق الأردبيلي ره حيث انه) اي الأردبيلي (بعد ما وجه استثناء المراثى وغيرها من الغناء، بانه ما ثبت الاجماع) على التحريم (الا في غيرها) اي غير المراثى ونحوها.

و الاخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقا ايّد استثناء المراثى بان البكاء و التفجع مطلوب مرغوب، وفيه ثواب عظيم، و الغناء معين على ذلك، و انه متعارف دائما في بلاد المسلمين من زمن المشايخ الى زماننا هذا، من غير نكير.

ثم ايّده بجواز النياحة، و جواز اخذ الاجر عليها.

و الظاهر انها لا تكون الا معه.

(و الاخبار) الدالة على التحريم مطلقا (ليست بصحيحة) و لا (صريحة في التحريم مطلقا).

و الحاصل انه لا اخبار تشمل المراثى و لا اجماع (ايّد استثناء المراثى)

وقوله «ايّد» هذا هو محل الشاهد الذي اخذ منه صاحب الكفاية (بان البكاء و التفجع مطلوب مرغوب، وفيه ثواب عظيم) على الامام الشهيد، او مطلقا اى على النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و سائر الائمة الطاهرين، بما فيهم الصديقة الطاهرة صلوات الله عليها (و الغناء معين على ذلك) البكاء و التفجع (و انه) اى الغناء في المراثى (متعارف دائما في بلاد المسلمين من زمن المشايخ الى زماننا هذا، من غير نكير) و لو كان الغناء حراما مطلقا لنهى العلماء عن الغناء في المراثية.

(ثم ايّده) اى جواز الغناء في المراثية (لجواز النياحة، و جواز اخذ الاجر عليها) فى الروايات الواردة عن الائمة الطاهرين.

(و) قال: (الظاهر انها) اى النياحة (لا تكون الا معه) اى مع الغناء

وبان تحريم الغناء للطرب على الظاهر، وليس في المراثى طرب، بل ليس الا الحزن، انتهى.

وانت خبير بان شيئاً مما ذكره لا ينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرنا.

اما كون الغناء معيناً على البكاء والتفجع، فهو ممنوع، بناء على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت اللهوى بل وعلى ظاهر تعريف المشهور من الترجيع المطرب لان الطرب الحاصل منه ان كان سروراً فهو مناف للتفجع لا معين،

(و) ايد الارديلي أيضاً جواز الغناء في المراثى (بان تحريم الغناء) انما هو (للترب على الظاهر) المستفاد من انصراف ادلة الغناء الى ما فيه الطرب (وليس في المراثى طرب، بل ليس الا الحزن، انتهى) كلام المقدس الاردبيلي.

(وانت خبير بان شيئاً مما ذكره لا ينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرنا) من انه الصوت اللهوى المطرب.

وان دلت تلك الوجوه، فانما تدل على جواز حسن الصوت والترجيع غير الغنائى.

(اما) قول المقدس (كون الغناء معيناً على البكاء والتفجع، فهو ممنوع بناء على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت اللهوى، بل وعلى ظاهر تعريف المشهور) أيضاً (من) تعريف الغناء بما فيه (الترجيع المطرب).

وجه المنع (لان الطرب الحاصل منه) اى من الغناء (ان كان سروراً فهو مناف للتفجع) والحزن (لا معين) له.

وان كان حزنا، فهو على ما هو المركوز في النفس الحيوانية من فقد المشتبهيات النفسانية، لا على ما اصاب سادات الزمان، مع انه على تقدير الاعانة لا ينفع في جواز الشيء لمستحب او مباح بل لا بدّ من ملاحظة عموم دليل الحرمة له.

فان كان فهو، و الا فيحكم باباحته، للاصل.

وعلى اى حال فلا يجوز التمسك للاباحة بكونه مقدمة لغير حرام

(وان كان) الطرب الحاصل، و الخفة الطارئة للنفس من الغناء (حزنا ف) لا يكون ذلك لاجل الائمة الطاهرين بل يكون (هو على ما هو المركوز في النفس الحيوانية من فقد المشتبهيات النفسانية) فان الانسان اذا هاج تذكر المشتبهيات و حرمانه منها، و لذا يحزن و يتفجع (لا على ما اصاب سادات الزمان) من المصائب و الاشجان (مع انه على تقدير الاعانة) من الغناء لتهدئة الحزن على سادات الزمان (لا ينفع في جواز الشيء) المحرّم بذاته (كونه مقدمة لمستحب او مباح، بل لا بدّ من ملاحظة عموم دليل الحرمة له) اى لذلك الشيء .

(فان كان) دليل الحرمة موجودا (فهو) و يجب الحكم بالحرمة (و الا) يكن له دليل الحرمة (فيحكم باباحته، للاصل) لا لكونه مقدمة لمباح، او مستحب.

(و على اى حال) سواء كان دليل الحرمة موجودا، أم لا (فلا يجوز التمسك للاباحة بكونه مقدمة لغير حرام) كما صنعه الاردبيلي قدس سره، حيث استدلل لكون الغناء ليس بحرام بانه مقدمة للحزن و البكاء الذي

لما عرفت.

ثم انه يظهر من هذا، و ما ذكر اخيرا من ان المراثى ليس فيها طرب ان نظره الى المراثى المتعارفة لاهل الديانة التى لا يقصدونها الا للتفجع و كأنه لم يحدث في عصره المراثى التى يكتفى بها اهل اللهو، و المترفون من الرجال و النساء عن حضور مجالس اللهو و ضرب العود و الاوتار و التغنى بالقصب و المزمار، كما هو الشائع في زماننا الذى قد اخبر النبي صلى الله عليه و آله و سلم بنظيره في قوله: يتخذون القرآن مزامير كما ان زيارة سيدنا و

ليس بمحرم، بل مستحب (لما عرفت) من ان المقدمية لا توجب رفع الحرمة اذا كان الشيء حراما ذاتا.

(ثم انه يظهر من هذا) الكلام للمقدس، اى قوله: ان الغناء مقدمة للتفجع و الحزن (و ما ذكر اخيرا من ان المراثى ليس فيها طرب) يظهر من هذين الكلامين (ان نظره الى المراثى المتعارفة لاهل الديانة التى لا يقصدونها الا للتفجع) و الحزن (و كأنه لم يحدث في عصره المراثى التى يكتفى بها اهل اللهو، و المترفون من الرجال و النساء عن حضور مجالس اللهو و ضرب العود و الاوتار، و التغنى بالقصب و المزمار، كما هو الشائع في زماننا).

اقول: كان الذى ذكره الشيخ ره، كان في زمانه فقط، اما في زماننا فلم اجد مثل هذه المجالس (الذى قد اخبر النبي صلى الله عليه و آله و سلم بنظيره في قوله: يتخذون القرآن مزامير) اى يقرءونه في المزامير او يقرءونه كالطور الذى ينفخ في المزامير (كما ان زيارة سيدنا و

ص: 393

مولانا ابي عبد الله عليه السلام صار سفرها من اسفار اللهو و النزهة لكثير من المترفين.

وقد اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بنظيره في سفر الحج، وانه يحج اغنياء امتي للنزهة، و الاوساط للتجارة، و الفقراء للسمعة.

و كان كلامه صلى الله عليه وآله وسلم كالكتاب العزيز وارد في مورد و جار في نظيره.

و الذي اظن ان ما ذكرنا في معنى الغناء

مولانا ابي عبد الله عليه السلام صار سفرها من اسفار اللهو و النزهة لكثير من المترفين) المترف بصيغة المفعول.

(وقد اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بنظيره في سفر الحج و) قال صلى الله عليه وآله وسلم ما حاصله: (انه يحج اغنياء امتي للنزهة) و السياحة (و الاوساط للتجارة) و الاكتساب (و الفقراء للسمعة) و ان يعرفوا باسم الحاج.

(و كان كلامه صلى الله عليه وآله وسلم كالكتاب العزيز وارد في مورد) خاص و مصداق مخصوص (و جار في نظيره) مثلاً قوله سبحانه: و نريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض، وارد في مورد بنى اسرائيل الذين اضطهدوا على يد فرعون و لكنه جار في كل مستضعف من قبل اهل الباطل

و من مصاديقه الامام المهدي عليه السلام، و شيعة الامام امير المؤمنين عليه السلام، فقول الرسول وارد في الحج و جار في زيارة الائمة الطاهرين.

(و الذي اظن) حسب ظواهر كلام القوم (ان ما ذكرنا في معنى الغناء

المحرم: من انه الصوت اللهوى، ان هؤلاء وغيرهم غير مخالفين فيه.

و اما ما لم يكن على جهة اللهو المناسب لسائر آلاته فلا دليل على تحريمه، لو فرض شمول الغناء له لان مطلقات الغناء منزلة على ما دل على اناطة الحكم فيه باللهو والباطل من الاخبار المتقدمة خصوصا مع انصرافها في انفسها- كاخبار المغنية- الى هذا الفرد.

بقي الكلام في ما استثناه المشهور من الغناء،

اشارة

المحرم: من انه الصوت اللهوى، ان هؤلاء الكاشاني والسبزواري والاردبيلي (وغيرهم غير مخالفين فيه) بل كلهم يقولون بالحرمة.

(و اما ما لم يكن على جهة اللهو المناسب لسائر آلاته) «المناسب» صفة «لهو» اي ما لم يكن لهويا بحيث يناسب آلات اللهو (فلا دليل على تحريمه، لو فرض شمول الغناء له) لانه قد تقدم ان المحرم هو اللهو.

اما الغناء فان ساوى اللهو حرم مطلقا، و الا لم يحرم فيما اذا لم يكن لهوا (لان مطلقات) تحريم (الغناء منزلة على ما دل على اناطة الحكم فيه باللهو والباطل من الاخبار المتقدمة).

وانما نزلها لقوة دلالة تلك الاخبار على اناطة الحكم مناط اللهو (خصوصا مع انصرافها) اي تلك الاخبار (في انفسها) الى الغناء اللهوى (- كاخبار المغنية- الى هذا الفرد) اي اللهوى من الغناء، لكن تقدم من الشيخ انه يرى ان كل غناء لهوى، وانما ذكر هذا الكلام على سبيل الفرض والتسليم.

(بقي الكلام في ما استثناه المشهور من) حرمة (الغناء) فقالوا: بانه

أحدهما الحداء بالضم، كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالابل.

وفي الكفاية ان المشهور: استثنائه، وقد صرح بذلك في شهادات الشرائع والقواعد وفي الدروس.

وعلى تقدير كونه من الاصوات اللهوية- كما يشهد به استثنائهم اياه عن الغناء، بعد اخذهم الاطراب في تعريفه- فلم اجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الاخبار بالتحريم- عدا رواية نبوية، ذكرها في المسالك من تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لعبد الله ابن رواحة حيث حدا للابل و كان

غناء حلال (و هو امران).

(احدهما الحداء بالضم، كدعاء) و هو (صوت يرجع فيه للسير بالابل)

(و) قال السبزواري (في الكفاية ان المشهور: استثنائه، وقد صرح بذلك) الاستثناء (في شهادات الشرائع والقواعد وفي الدروس) انما جاء بلفظة «في» ثانيا لبيان ان الاستثناء في الدروس ليس في كتاب الشهادات

(و على تقدير كونه من الاصوات اللهوية- كما يشهد به) لكونه لهوا (استثنائهم اياه) اى الحداء (عن الغناء، بعد اخذهم الاطراب في تعريفه-) و الا- فلو لم يكن لهويا لم يكن وجه لاستثنائه من الغناء الذي عرفوه بانه الصوت المطرب- اى اللهوى- (فلم اجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الاخبار بالتحريم-) للغناء مطلقا (عدا رواية نبوية، ذكرها في المسالك من تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لعبد الله ابن رواحة حيث حدا للابل، و كان

حسن الصوت، وفي دلالاته و سنده ما لا يخفى.

الثاني: غناء المغنية في الاعراس اذا لم يكتنف بها محرم آخر

من التكلم

حسن الصوت، وفي دلالاته و سنده ما لا يخفى).

اذ لم يدل الحديث على ان حدها، كان من قسم الغناء، و سنده ضعيف جدا.

لكن لا يخفى ان ضعف السند مع عمل المشهور جابر، بمعنى ان عمل المشهور يكشف عن احد شيئين اما استنادهم الى هذه الرواية او الى رواية اخرى حجة، فتأمل.

و ضعف الدلالة فيه ان المفروض كون الحدها من قسم الغناء، فاذا ورد تقرير النبي صلى الله عليه و آله و سلم له كان كافيا في الدلالة على الجواز

هذا بالإضافة الى ما دل على تقرير الامام الحسين عليه السلام للطرماع حين ابل ركبته في سفر كربلاء باشعار، مطلعها:

يا ناقتي لا تدعري من زجري و امض بنا قبل طلوع الفجر

و ما رواه الصدوق عن السكوني عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: زاد المسافر الحدها و الشعر ما كان منه ليس فيه خناء- اى الفحش- او جفاء او حنان و كذا رواه البرقي في المحاسن عن النوفلي عن السكوني هذا و للكلام مجال آخر فانه خارج عن غرض هذا الشرح.

(الثاني) من موردى جواز الغناء (غناء المغنية في الاعراس اذا لم يكتنف بها) و يكون معها (محرم آخر من التكلم

ص: 397

بالباطيل و اللعب بآلات الملاهى المحرمة، و دخول الرجال على النساء

و المشهور استثنائه للخبرين المتقدمين عن ابى بصير، في اجر المغنية التى تزف العرائس و نحوهما ثالث عنه أيضا.

وإباحة الاجر لازمة لإباحة الفعل.

و دعوى: ان الاجر لمجرد الزف لا للغناء عنده مخالفة للظاهر.

لكن في سند الروايات ابو بصير، و هو غير صحيح.

بالباطيل و اللعب بآلات الملاهى المحرمة، و دخول الرجال على النساء)

فان الغناء حينئذ يحرم للدليل، و الا فالمحلل الذي يكتنفه محرم، لا يحرم بنفسه، بل المحرم هو الشيء الحرام المكتنف للشيء الحلال.

(و المشهور استثنائه) فقالوا بجوازه (للخبرين المتقدمين عن ابى بصير، في اجر المغنية التى تزف العرائس و نحوهما ثالث عنه أيضا).

(و) هذه الاخبار و ان لم تصرح بحلّية الغناء، لكن اجازتها لاخذ الأجر كاشفة عن ذلك، اذ: (إباحة الاجر لازمة لإباحة الفعل) لما تقدم في

أول الكتاب من ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه.

(و دعوى) ان الاخبار لا- تدل على إباحة الغناء، ل (ان الاجر لمجرد الزف) للعروس، و الحفاوة بها الى زوجها (لا للغناء عنده) اى عند

الزف (مخالفة للظاهر) فان الكلام حول كسب المغنية بما هي مغنية لا بما هي تزف العرائس.

(لكن في سند الروايات ابو بصير، و هو غير صحيح) لضعف في احدهما و جهل في الثاني، نعم الثالث صحيح، و يكفى حجية.

و الشهرة على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة لان المحكى عن المفيد ره والمرضى، و ظاهر الحلبي، و صريح الحلبي، و التذكرة، و الايضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء - بعد التعميم - المنع.

لكن الانصاف ان سند الروايات، و ان انتهت الى ابي بصير، الا انه لا يخلو من وثوق.

و العمل بها تبعا للاكثر غير بعيد، و ان كان الاحوط كما في الدروس الترك و الله العالم.

(و الشهرة على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة) لعدم عمل جماعة من اعيان العلماء بهذه الاخبار، بدليل عدم استثنائهم له عن الغناء (لان المحكى عن المفيد ره، و المرتضى، و ظاهر الحلبي، و صريح) ابن ادريس (الحلي و التذكرة، و الايضاح، بل) ظاهر (كل من لم يذكر الاستثناء) للغناء في الاعراس (- بعد التعميم-) للمنع بان اطلق حرمة الغناء، و لم يذكر الاستثناء (المنع) خبر «لان».

(لكن الانصاف ان سند الروايات، و ان انتهت الى ابي بصير، الا انه لا يخلو من وثوق) و ذلك كاف في الحجية.

(و العمل بها) اي بروايات ابي بصير في جواز غناء الاعراس (تبعا للاكثر غير بعيد) للنص و الشهرة (و ان كان الاحوط كما في الدروس الترك) لما تقدم (و الله العالم).

و في المقام موارد للاشكال - بناء على القول بجواز الغناء في الاعراس - تنشأ من المناط، و من اصالة الاقتصار في موضع الاستثناء

على القدر المتيقن، كتغني الرجل للزوج، والغناء في المتعة، والتحليل، وملك اليمين، وامتداد الغناء الى اسبوع، ونحوه و تعدد المغنيات، والغناء قبل العقد، بل بعده قبل ليلة الزفاف، والغناء لمجرد العقد الذي يعتاد للمحرمة فقط، والتقصّد الى الغناء بالتوصل إليه بزفاف، وتغني نفس الزوج للرجال ونفس المرأة للنساء، وتغني احد الزوجين للآخر و حضور العرس من ليس مربوطا لاستماع الغناء فقط، والتغني بالآلة في العرس كالمسجلة او فتح الراديو، او نحوهما وتغني المرأة في المسجلة لاجل هذه الغاية، الى غيرها من الفروع الكثيرة وان كان بعض الفروع اقرب الى المنع.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩