



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

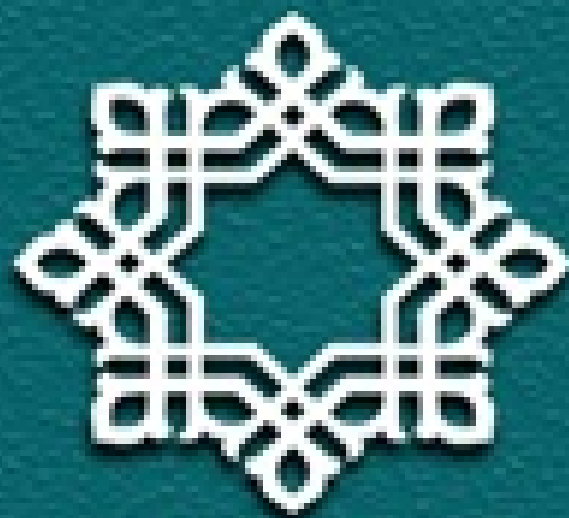
گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

# دروس حوزه علمیه



« پایه هفتم »

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# دروس حوزه علمیه جدید پایه اول تا دهم

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

## فهرست

٥	فهرست
٦٤	دروس حوزه علمیه جدید پایه ٧
٦٤	مشخصات کتاب
٦٤	اصول
٦٤	فرائد الاصول المجلد ١ (قطع و ظن)
٦٤	اشاره
٦٦	اشاره
٧٢	تقديم:
٧٦	[مقدمه]
٧٦	اشاره
٧٧	النسخ المعتمده فى التحقيق:
٨١	مراحل التحقيق:
٨١	اشاره
٨١	أ-مقابله النسخ:
٨١	ب-استخراج مصادر النصوص:
٨٣	ج-تقويم النص:
٨٣	د-المراجع العامه للكتاب:
٨٣	ه-تنظيم الفهارس:
٨٤	و-نضد الحروف:
٩١	[تمهيد]
٩١	اشاره
٩١	[المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى]
٩١	[الأصول العمليه الأربعة و مجاريها]
٩٢	[تقرير آخر لمجارى الاصول العمليه]

٩٥	المقصد الأول : فى القطع
٩٥	اشاره
٩٥	[وجوب متابعه القطع]
٩٥	[إطلاق الحجّه على القطع و المراد منه]
٩٦	[انقسام القطع إلى طريقي و موضوعي:]
٩٦	اشاره
٩٧	[خواص القسمين:]
٩٧	اشاره
٩٧	[١-عدم جواز النهى عن العمل فى الطريقي و جوازه فى الموضوعي]
٩٧	اشاره
٩٧	[القطع الموضوعي تابع فى اعتباره مطلقا او على وجه خاص لدليل الحكم]
٩٧	[أمثله للقطع الموضوعي المعتبر مطلقا:]
٩٩	[أمثله للقطع الموضوعي المعتبر على وجه خاص:]
١٠٠	[أمثله للقطع الموضوعي بالنسبه إلى حكم غير القاطع:]
١٠٠	[٢-قيام الأمارات و بعض الأصول مقام القطع الموضوعي و الطريقي:]
١٠٠	اشاره
١٠١	[عدم قيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي:]
١٠٢	[انقسام الظن كالقطع إلى طريقي و موضوعي:]
١٠٢	اشاره
١٠٤	التنبيه على امور:
١٠٤	الامر الأول [الكلام فى التجزى و أنه حرام أم لا؟]
١٠٤	اشاره
١٠٤	[هل القطع حجّه مطلقا أو فى خصوص صورته مصادفته للواقع؟]
١٠٤	[الاستدلال على حرمة التجزى بالإجماع]
١٠٥	[تأييد الحرمة ببناء العقلاء]
١٠٥	[الاستدلال على الحرمة بالدليل العقلي]

- ١٠٦----- [المناقشه فى الإجماع]
- ١٠٦----- [المناقشه فى بناء العقلاء]
- ١٠٧----- [المناقشه فى الدليل العقلى]
- ١٠٨----- [تفصيل صاحب الفصول فى التجزى:]
- ١١٠----- [المناقشه فى تفصيل صاحب الفصول:]
- ١١٢----- [عدم الإشكال فى القبح الفاعلى:]
- ١١٢----- [الإشكال فى القبح الفعلى:]
- ١١٣----- [أدلاله الأخبار الكثيره على العفو عن التجزى بمجزد القصد إلى المعصيه]
- ١١٣----- [أدلاله بعض الأخبار على العقاب فى القصد:]
- ١١٥----- [الجمع بين أخبار العفو و العقاب:]
- ١١٥----- [أقسام التجزى:]
- ١١٦----- [أما أفاده الشهيد حول بعض الأقسام المذكوره:]
- ١١٨----- الأمر الثانى: عدم حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين
- ١١٨----- اشاره
- ١١٨----- [مناقشه الأخباريين:]
- ١١٩----- [ألام المحدث الأستراىادى فى المسأله]
- ١٢١----- [ألام المحدث الجزائرى فى المسأله:]
- ١٢٢----- [مناقشه ما أفاده المحدث الجزائرى:]
- ١٢٢----- [ألام المحدث البحرانى فى المسأله:]
- ١٢٣----- [مناقشه ما أفاده المحدث البحرانى:]
- ١٢٤----- [نظريه المصنف فى المسأله:]
- ١٢٧----- [ألام السيد الصدر فى المسأله:]
- ١٢٧----- [تفسير الأخبار الداله على مدخلية تبليغ الحجّه:]
- ١٢٩----- [عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلّق بمناطات الأحكام:]
- ١٣١----- [أترك الخوض فى المطالب العقلية فيما يتعلّق باصول الدين:]
- ١٣٢----- الأمر الثالث [المشهور عدم اعتبار قطع القطاع]

- ١٣٢ ..... اشارة
- ١٣٢ ..... [كلام كاشف الغطاء فى المسأله:]
- ١٣٢ ..... [مناقشه ما أفاده كاشف الغطاء]
- ١٣٤ ..... [توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع:]
- ١٣٤ ..... [مناقشه التوجيه المذكور:]
- ١٣٤ ..... الأمر الرابع [الكلام فى اعتبار العلم الإجمالى، و فيه مقامان:]
- ١٣٤ ..... اشارة
- ١٣٨ ..... [المقام الثانى:]
- ١٣٨ ..... [الامتثال الإجمالى فى العبادات:]
- ١٣٩ ..... [لو توقّف الاحتياط على تكرار العباده]
- ١٣٩ ..... [لو لم يتوقّف الاحتياط على التكرار:]
- ١٤٠ ..... [هل يقمّ الظنّ التفصيلى المعتبر على العلم الإجمالى؟]
- ١٤٠ ..... [لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بدليل الانسداد:]
- ١٤١ ..... [لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص:]
- ١٤٤ ..... [المقام الأول]
- ١٤٤ ..... [أصور العلم الإجمالى:]
- ١٤٥ ..... [العلم الإجمالى الطريقى و الموضوعى]
- ١٤٦ ..... [إذا تولّد من العلم الإجمالى علم تفصيلى بالحكم الشرعى:]
- ١٤٦ ..... [عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلى و غيره من العلوم التفصيليه:]
- ١٤٦ ..... [الموارد التى توهم خلاف ذلك]
- ١٤٩ ..... [الجواب عن الموارد المذكوره:]
- ١٥٠ ..... [أقسام مخالفه العلم الإجمالى:]
- ١٥١ ..... [جواز المخالفه الالتزاميه للعلم الإجمالى:]
- ١٥٤ ..... [المخالفه الالتزاميه ليست مخالفه:]
- ١٥٤ ..... [أدليل الجواز بوجه أخصر:]
- ١٦٠ ..... [المخالفه العمليه للعلم الإجمالى:]



- ١٦٠ ..... [لو كانت المخالفه لخطاب تفصيلي:]
- ١٦١ ..... [لو كانت المخالفه لخطاب مردّد، ففيها وجوه:]
- ١٦٣ ..... [الأقوى عدم الجواز مطلقاً:]
- ١٦٣ ..... [الاشتباه من حيث شخص المكلف]
- ١٦٣ ..... [لو تردّد التكليف بين شخصين]
- ١٦٣ ..... [لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه:]
- ١٦٥ ..... [بعض فروع المسأله:]
- ١٦٦ ..... [أحكام الخنثى:]
- ١٦٧ ..... [معاملتها مع الغير:]
- ١٦٨ ..... [أحكامها بالنسبه إلى التكليف المختصه بكل من الفريقين]
- ١٦٩ ..... [معامله الغير معها:]
- ١٧١ ..... المقصد الثاني : في الظن
- ١٧١ ..... اشاره
- ١٧٣ ..... أما المقام الأول ..
- ١٧٣ ..... اشاره
- ١٧٣ ..... اشاره
- ١٧٣ ..... [أدله ابن قبه على الامتناع:]
- ١٧٤ ..... [استدلال المشهور على الإمكان:]
- ١٧٤ ..... اشاره
- ١٧٤ ..... [الأولى في وجه الاستدلال:]
- ١٧٤ ..... [المناقشه في أدله ابن قبه:]
- ١٧٤ ..... اشاره
- ١٧٥ ..... [الأولى في الجواب عن دليله الثاني:]
- ١٧٦ ..... [التعبّد بالخبر على وجهين: الطريقيه و السببويه:]
- ١٧٧ ..... [عدم الامتناع بناء على الطريقيه:]
- ١٧٨ ..... [عدم الامتناع بناء على السببويه:]

- ١٨٠ ..... [التعبّد بالأمارات غير العلميّة]
- ١٨٠ ..... اشاره
- ١٨٠ ..... [١-مسلك الطريقيّة:]
- ١٨٠ ..... [٢-مسلك السببيّة:]
- ١٨٠ ..... [وجوه الطريقيّة:]
- ١٨١ ..... [وجوه السببيّة:]
- ١٨١ ..... اشاره
- ١٨١ ..... أحدها: أن يكون الحكم مطلقاً
- ١٨٢ ..... الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأماره
- ١٨٢ ..... [الفرق بين هذين الوجهين:]
- ١٨٢ ..... [الثالث: المصلحه السلوكيّة]
- ١٨٤ ..... [الفرق بين الوجهين الأخيرين:]
- ١٨٥ ..... [معنى وجوب العمل على طبق الأماره:]
- ١٨٩ ..... [إشكال الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري:]
- ١٨٩ ..... اشاره
- ١٩٠ ..... [جواب الإشكال:]
- ١٩٠ ..... [حال الأماره على الموضوعات الخارجيّة:]
- ١٩١ ..... [القول بوجوب التعبّد بالأماره و المناقشه فيه:]
- ١٩٣ ..... [المقام الثاني]
- ١٩٣ ..... اشاره
- ١٩٣ ..... [أصالة حرمة العمل بالظنّ للأدلة الأربعة:]
- ١٩٥ ..... [تقرير هذا الأصل بوجوه أخر و المناقشه فيها:]
- ١٩٩ ..... [للحرمة في العمل بالظنّ جهتان:]
- ٢٠٠ ..... [الإشارة إلى هاتين الجهتين في الكتاب و السنّه:]
- ٢٠١ ..... [الاستدلال على أصالة الحرمة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ:]
- ٢٠٢ ..... [موضوع هذه الرساله هي الظنون المعتبره الخارجه عن الأصل المتقدّم]

- الأمارات المستعمله فى استنباط الأحكام [من ألفاظ الكتاب و السنّه] ..... ٢٠٣
- إشاره ..... ٢٠٣
- القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم ..... ٢٠٣
- إشاره ..... ٢٠٣
- و إنما الخلاف و الإشكال وقع فى موضعين: ..... ٢٠٥
- [١- حجّيه ظواهر الكتاب] ..... ٢٠٧
- [عدم حجّيه ظواهر الكتاب عند جماعه من الأخباريين:] ..... ٢٠٧
- [الدليل الاول: الاستدلال على ذلك بالأخبار:] ..... ٢٠٧
- [الجواب عن الاستدلال بالأخبار:] ..... ٢١٠
- [لمراد من التفسير بالرأى:] ..... ٢١٠
- [الأخبار الدالّه على جواز التمسك بظاهر القرآن:] ..... ٢١٢
- [الدليل الثانى على عدم حجّيه ظواهر الكتاب و الجواب عنه:] ..... ٢١٧
- الأمر الأول: [توهم عدم الثمره فى الخلاف فى حجّيه ظواهر الكتاب] ..... ٢٢٣
- [الجواب عن التوهم المذكور:] ..... ٢٢٣
- الامر الثانى: [لو اختلفت القراءه فى الكتاب] ..... ٢٢٥
- الثالث: [وقوع التحريف فى القرآن لا يمنع من التمسك بالظواهر] ..... ٢٢٦
- الامر الرابع: [توهم و دفع] ..... ٢٢٦
- [٢- حجّيه الظواهر بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه] ..... ٢٢٨
- [تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه و غيره:] ..... ٢٢٨
- توجيه هذا التفصيل: ..... ٢٢٨
- [المناقشه فى التفصيل المذكور:] ..... ٢٣١
- [احتمال التفصيل المتقدم فى كلام صاحب المعالم] ..... ٢٣٦
- [عدم الفرق فى حجّيه الظواهر بين ما يفيد الظنّ بالمراد و غيره:] ..... ٢٣٧
- [نظريّه المحقق الكلباسى و المناقشه فيها:] ..... ٢٣٨
- [تفصيل صاحب هدايه المسترشدين و المناقشه فيه:] ..... ٢٣٨
- [تفصيل السيّد المجاهد فى المسأله:] ..... ٢٣٩

- ٢٤٠ ..... [المناقشه في هذا التفصيل:]
- ٢٤١ ..... و أما القسم الثاني .....
- ٢٤١ ..... اشاره .....
- ٢٤١ ..... اشاره .....
- ٢٤١ ..... [حجيه قول اللغوى]
- ٢٤١ ..... [اهل قول اللغويين حجّه في الأوضاع اللغويه، أم لا؟]
- ٢٤٣ ..... [الاستدلال على الحجّيه بإجماع العلماء و العقلاء:]
- ٢٤٣ ..... [المناقشه في الإجماع:]
- ٢٤٤ ..... [امختار المصتّف في المسأله:]
- ٢٤٨ ..... [الإجماع المنقول]
- ٢٤٨ ..... [اهل الإجماع المنقول حجّه، أم لا؟]
- ٢٤٨ ..... [الكلام في الملازمه بين حجّيه الخبر الواحد و حجّيه الإجماع المنقول:]
- ٢٤٩ ..... الأمر الأول: [عدم حجّيه الإخبار عن حدس]
- ٢٤٩ ..... [الاستدلال بآيه النبأ على حجّيه الإجماع المنقول:]
- ٢٥٢ ..... [عدم عمومّيه آيه «النبأ» لكلّ خبر:]
- ٢٥٣ ..... الأمر الثاني: الإجماع في مصطلح الخاصه و العامه
- ٢٥٤ ..... [وجه حجّيه الإجماع عند الإماميه:]
- ٢٥٤ ..... [المسامحه في إطلاق الإجماع:]
- ٢٥٨ ..... [مسامحه اخرى في إطلاق الإجماع:]
- ٢٥٨ ..... [لا ضير في المسامحتين:]
- ٢٥٩ ..... [كلام صاحب المعالم رحمه الله و المناقشه فيه:]
- ٢٦٠ ..... [أنحاء حكايه الإجماع:]
- ٢٦١ ..... [مستند العلم بقول الإمام عليه السلام أحد امور:]
- ٢٦١ ..... أحدها: الحس
- ٢٦١ ..... الثاني: قاعده اللطف
- ٢٦٢ ..... [عدم صحّه الاستناد إلى اللطف:]

- ٢٦٥ ..... [أظهار الاستناد إلى قاعده اللطف من كلام جماعه:]
- ٢٦٦ ..... [الثالث الحدس:]
- ٢٦٧ ..... [لا يصلح للاستناد إلا الحدس:]
- ٢٧١ ..... [محامل دعوى إجماع الكل:]
- ٢٧١ ..... أحدها: أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى
- ٢٧١ ..... الثاني: أن يريد إجماع الكل
- ٢٧٢ ..... الثالث: أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل
- ٢٧٣ ..... [ذكر موارد تدلّ على الوجه الأخير:]
- ٢٨١ ..... [حاصل الكلام في المسأله:]
- ٢٨٣ ..... [فائده نقل الإجماع:]
- ٢٨٤ ..... لو حصل من نقل الإجماع و ما انضم إليه القطع بالحكم
- ٢٨٦ ..... [لو حصل من نقل الإجماع القطع بوجود دليل ظني معتبر:]
- ٢٨٧ ..... [كلام المحقق التستري في فائده نقل الإجماع:]
- ٢٩٣ ..... [الفائده المذكوره لنقل الإجماع بحكم المعدومه:]
- ٢٩٤ ..... استلزام الإجماع قول الإمام عليه السلام أو الدليل المعتبر إذا انضم إلى أمارات آخر
- ٢٩٦ ..... [حكم المتواتر المنقول:]
- ٢٩٦ ..... [معنى قبول نقل التواتر:]
- ٢٩٧ ..... [الكلام في تواتر القراءات:]
- ٣٠٠ ..... [الشهره الفتاويه]
- ٣٠٠ ..... [اهل الشهره الفتاويه حجّه، أم لا؟]
- ٣٠٠ ..... [منشأ توهم الحجّيه:]
- ٣٠٠ ..... أحدهما: الاستدلال بمفهوم الموافقه:
- ٣٠١ ..... [المناقشه في هذا الاستدلال:]
- ٣٠١ ..... الأمر
- ٣٠٣ ..... [الجواب عن الاستدلال بالمرفوعه:]
- ٣٠٤ ..... [الجواب عن الاستدلال بالمقبوله:]

- ٣٠٦ ..... [حجيه خبر الواحد]
- ٣٠٦ ..... [إثبات الحكم الشرعى بالأخبار يتوقف على مقدمات:]
- ٣٠٨ ..... [الخلاف فى الأخبار المدوّنه فى مقامين:]
- ٣٠٨ ..... أحدهما: كونها مقطوعه الصدور أو غير مقطوعه؟
- ٣٠٨ ..... الثانى: أنّها مع عدم قطعته صدورها معتبره بالخصوص أم لا؟
- ٣٠٩ ..... [ما هو المعتبر منها؟]
- ٣١١ ..... أما حجّه المانعين، فالأدله الثلاثه:
- ٣١١ ..... أما الكتاب:
- ٣١١ ..... و أما السنّه:
- ٣١٤ ..... وجه الاستدلال بالأخبار:
- ٣١٥ ..... و أما الإجماع:
- ٣١٥ ..... [الجواب عن الاستدلال بالآيات]
- ٣١٥ ..... [الجواب عن الاستدلال بالأخبار]
- ٣٢١ ..... [الجواب عن الاستدلال بالإجماع:]
- ٣٢٣ ..... [أدله القائلين بالحجّيه:]
- ٣٢٣ ..... [الاستدلال بالكتاب:]
- ٣٢٣ ..... [الآيه الاولى: آيه «لنبا»]
- ٣٢٣ ..... [الاستدلال بها من طريقين:]
- ٣٢٣ ..... [الطريق الاول: الاستدلال بمفهوم الآيه على حجيه خبر الواحد]
- ٣٢٣ ..... أحدهما: من طريق مفهوم الشرط
- ٣٢٤ ..... الثانى: من طريق مفهوم الوصف
- ٣٢٤ ..... ما أورد على الاستدلال بالآيه بما لا يمكن دفعه:
- ٣٢٤ ..... أحدهما: عدم اعتبار مفهوم الوصف
- ٣٢٧ ..... [عدم اعتبار مفهوم الشرط فى الآيه لآنه سالبه بانتفاء الموضوع:]
- ٣٢٨ ..... الثانى: تعارض المفهوم و التعليل
- ٣٣١ ..... [ما اجيب به عن إيراد تعارض المفهوم و التعليل:]

- ٣٣١ ..... [المناقشه في هذا الجواب:]
- ٣٣٢ ..... [الأولى في التخلّص عن هذا الإيراد:]
- ٣٣٢ ..... [الإيرادات القابله للدفع:]
- ٣٣٢ ..... منها:معارضه مفهوم الآيه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم،
- ٣٣٣ ..... [الجواب عن هذا الإيراد:]
- ٣٣٤ ..... و منها:أن مفهوم الآيه لو دلّ على حجّيته خبر العادل لدلّ على حجّيته الإجماع الذي أخبر به السيّد المرتضى
- ٣٣٤ ..... [الجواب عن هذا الإيراد:]
- ٣٣٥ ..... و منها:أن الآيه لا تشمل الأخبار مع الواسطه
- ٣٣٦ ..... [الجواب عن هذا الإيراد:]
- ٣٣٧ ..... [إشكال تقدّم الحكم على الموضوع:]
- ٣٤٠ ..... [و منها:عدم إمكان العمل بمفهوم الآيه في الأحكام الشرعيّه]
- ٣٤٠ ..... [الجواب عن هذا الإيراد]
- ٣٤١ ..... و منها: [عدم العمل بمفهوم الآيه في مورده،و الجواب عنه]
- ٣٤٢ ..... و منها: [مفهوم الآيه لا يستلزم العمل و الجواب عنه]
- ٣٤٢ ..... و منها: [كون المسأله اصوليّة و جوابه]
- ٣٤٣ ..... و منها: [انحصار مفهوم الآيه في المعصوم ع و من دونه]
- ٣٤٣ ..... [الجواب عن هذا الإيراد:]
- ٣٤٤ ..... [الطريق الثاني:الاستدلال بمنطوق الآيه على حجّيته خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه]
- ٣٤٥ ..... [المناقشه في الاستدلال المذكور:]
- ٣٤٧ ..... [الآيه الثانيه:آيه «لنفر»]
- ٣٤٧ ..... [وجه الاستدلال بها:]
- ٣٤٩ ..... [أظهر الآيه في وجوب التفقّه و الإنذار:]
- ٣٤٩ ..... [الأخبار التي استشهد فيها الإمام عليه السلام بآيه «لنفر» على وجوب التفقّه]
- ٣٥٢ ..... [المناقشه في الاستدلال بهذه الآيه من وجوه:]
- ٣٥٦ ..... [الأولى الاستدلال بالآيه على وجوب الاجتهاد و التقليد:]
- ٣٥٧ ..... [الآيه الثالثه:آيه «لكتمان»]

- ٣٥٧ ..... [وجه الاستدلال بها:]
- ٣٥٧ ..... [المناقشه في الاستدلال:]
- ٣٥٩ ..... [الآيه الرابعه: آيه «السؤال من أهل الذكر»]
- ٣٥٩ ..... [وجه الاستدلال بها:]
- ٣٦٠ ..... [المناقشه في الاستدلال:]
- ٣٦٠ ..... [امن هم أهل الذكر؟]
- ٣٦١ ..... [استدلال جماعه بالآيه على وجوب التقليد]
- ٣٦٢ ..... [الآيه الخامسه: آيه «الاذن»]
- ٣٦٢ ..... [وجه الاستدلال بها:]
- ٣٦٢ ..... [تأييد الاستدلال، بالروايه الوارده في حكايه إسماعيل]
- ٣٦٤ ..... [المناقشه في الاستدلال:]
- ٣٦٤ ..... [وَأُولَئِكَ الْمُرَادُ بِالْأَذْنِ سَرِيعَ التَّصَدِيقِ وَالْإِعْتِقَادِ بِكُلِّ مَا يَسْمَعُ
- ٣٦٤ ..... [و ثانيا: المراد من «تصديق المؤمنين»]
- ٣٦٦ ..... [اتوجه روايه إسماعيل:]
- ٣٦٨ ..... [أمدلول الآيات المستدلّ بها على حجّته الخبر الواحد]
- ٣٦٩ ..... [الاستدلال على حجّته الخبر الواحد بطوائف من الأخبار:
- ٣٦٩ ..... [منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين:
- ٣٧١ ..... [و منها: ما دلّ على إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم ع
- ٣٧٣ ..... [و منها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء
- ٣٧٩ ..... [و منها: الأخبار الكثيره التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد
- ٣٨١ ..... [القدر المتيقّن من الأخبار اعتبار الوثاقه:]
- ٣٨١ ..... [عدم اعتبار العداله:]
- ٣٨٢ ..... [الاستدلال على حجّته الخبر الواحد بالإجماع من وجوه:
- ٣٨٢ ..... [أحدها: الإجماع على حجّته خبر الواحد في مقابل السيد و أتباعه،
- ٣٨٢ ..... [أ: تتبّع أقوال العلماء
- ٣٨٢ ..... [ب: تتبّع الإجماعات المنقوله



- ٣٨٤ ..... [دعوى الشيخ الطوسى الإجماع على حجتيه الخبر الواحد]
- ٤٠٠ ..... [التدافع بين دعوى السيد و دعوى الشيخ]
- ٤٠٢ ..... [الجمع بين دعوى السيد و الشيخ قدس سزهما]
- ٤٠٢ ..... [عدم صحته هذا الجمع]
- ٤٠٣ ..... [الجمع بوجه آخر:]
- ٤٠٤ ..... [هذا الوجه أحسن الوجوه:]
- ٤٠٦ ..... [اعتراف السيد بعمل الطائفة بأخبار الآحاد:]
- ٤٠٨ ..... [القرائن على صدق الإجماع المدعى من الشيخ]
- ٤١٢ ..... [أذهب معظم الأصحاب إلى حجتيه الخبر الواحد:]
- ٤١٣ ..... [القدر المتيقن هو الخبر المفيد للاطمئنان:]
- ٤١٤ ..... [الثانى من وجوه تقرير الإجماع: الإجماع حتى من السيد و أتباعه على العمل بخبر الواحد]
- ٤١٥ ..... [الثالث من وجوه تقرير الإجماع: استقرار سيره المسلمين على العمل بخبر الواحد]
- ٤١٧ ..... [الرابع: استقرار طريقه العقلاء على العمل بخبر الواحد]
- ٤١٩ ..... [الخامس: إجماع الصحابه على العمل بخبر الواحد]
- ٤١٩ ..... [التأمل فى هذا الوجه:]
- ٤٢٠ ..... [السادس: دعوى إجماع الإماميه على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدوّته]
- ٤٢١ ..... [المناقشه فى هذا الوجه أيضا]
- ٤٢٣ ..... [الاستدلال بالدليل العقلى على حجتيه خبر الواحد و هو من وجوه]
- ٤٢٣ ..... [أولها: العلم الإجمالى بصدور أكثر الأخبار عن الأئمه عليهم السلام]
- ٤٢٤ ..... [شده اهتمام الأصحاب بتنقيح الأخبار]
- ٤٢٦ ..... [الداعى إلى هذا الاهتمام]
- ٤٢٧ ..... [أدس الأخبار المكذوبه فى كتب أصحاب الأئمه ع]
- ٤٢٩ ..... [المناقشه فى الوجه الأول]
- ٤٣١ ..... [المناقشه الثانیه فى الوجه الأول:]
- ٤٣٢ ..... [المناقشه الثالثه فى الوجه الأول]
- ٤٣٣ ..... [الوجه الثانى على حجتيه خبر الواحد: ما ذكره الفاضل التونى]

- ٤٣٣ ..... [المناقشه فيما أفاده الفاضل التونى]
- ٤٣٥ ..... الوجه الثالث: ما ذكره صاحب هدايه المسترشدين
- ٤٣٥ ..... [المناقشه فيما أفاده صاحب الهدايه]
- ٤٣٨ ..... [حاصل الكلام فى أدلّه حجتيه الخبر الواحد]
- ٤٣٩ ..... [الدليل العقلى على حجتيه مطلق الظنّ من وجوه أيضا:]
- ٤٣٩ ..... الوجه الأوّل: [وجوب دفع الضرر المظنون]
- ٤٤٠ ..... و اجيب عنه بوجوه:
- ٤٤٠ ..... أحدها: [جواب الحاجب عن هذا الوجه، و المناقشه فيه]
- ٤٤٣ ..... ثانيها: [جواب آخر عن هذا الوجه، و المناقشه فيه أيضا]
- ٤٤٤ ..... ثالثها: [جواب ثالث عن هذا الوجه]
- ٤٤٤ ..... [ما اجيب به عن هذا الجواب]
- ٤٤٤ ..... [عدم صحّه ما اجيب]
- ٤٤٤ ..... [الأولى فى المناقشه فى الجواب الثالث]
- ٤٤٤ ..... [الأولى فى الجواب عن الوجه الأوّل]
- ٤٥٢ ..... [مفاد هذا الدليل:]
- ٤٥٣ ..... [الوجه الثانى فى حجيه مطلق الظنّ: قبح ترجيح المرجوح]
- ٤٥٣ ..... [ما اجيب عن هذا الوجه و مناقشته]
- ٤٥٣ ..... [ما اجيب عن هذا الوجه أيضا و مناقشته]
- ٤٥٤ ..... [الأولى فى الجواب عن هذا الوجه]
- ٤٥٥ ..... الوجه الثالث: [ما حكى عن صاحب الرياض قدس سرّه:]
- ٤٥٥ ..... [المناقشه فى هذا الوجه:]
- ٤٥٧ ..... الوجه الرابع: [هو الدليل المعروف بدليل الانسداد]
- ٤٥٧ ..... [مقدمات دليل الانسداد]
- ٤٥٩ ..... أمّا المقدمه الاولى: [انسداد باب العلم و الظنّ الخاصّ]
- ٤٥٩ ..... [تسليم أو منع هذه المقدمه]
- ٤٦١ ..... و أمّا المقدمه الثانيه: [عدم جواز إهمال الوقائع المشتبّهه و الدليل عليه من وجوه:]

- الأول:الإجماع القطعي ..... ٤٦١
- الثاني: لزوم المخالفه القطعيه الكثيره] ..... ٤٦١
- الإشاره إلى هذا الوجه في كلام جماعه] ..... ٤٦٣
- الثالث: العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحزمات] ..... ٤٦٩
- المقدمه الثالثه:بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقتره للجاهل ..... ٤٧٦
- عدم وجوب الاحتياط لوجهين:] ..... ٤٧٦
- أحدهما:الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام ..... ٤٧٦
- الثاني:لزوم العسر الشديد و الحرج الأكيد في التزامه ..... ٤٧٧
- اتعليم و تعلم موارد الاحتياط حرج أيضا:] ..... ٤٧٧
- امع عدم إمكان الاحتياط لا مناص عن العمل بالظن] ..... ٤٧٩
- الإيراد على لزوم الحرج بوجوه:] ..... ٤٧٩
- الإيراد الأول] ..... ٤٧٩
- اجواب الإيراد] ..... ٤٨٠
- حكومه أدلّه نفى الحرج على العمومات المثبتة للتكليف] ..... ٤٨١
- الإيراد الثاني على لزوم الحرج و جوابه:] ..... ٤٨٥
- الإيراد الثالث على لزوم الحرج:] ..... ٤٨٥
- اجواب الإيراد الثالث:] ..... ٤٨٧
- الردّ على الاحتياط بوجوه آخر:] ..... ٤٨٨
- الوجه الأول و المناقشه فيه:] ..... ٤٨٨
- الوجه الثاني:أنّ العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط] ..... ٤٨٩
- المناقشه في هذا الوجه] ..... ٤٩٠
- مقتضى نفى الاحتياط عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومه فقط] ..... ٤٩٤
- دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضا ..... ٤٩٦
- الإشكال في هذه الدعوى] ..... ٤٩٦
- إشكال آخر في المقام:] ..... ٥٠٠
- إعلان الرجوع في كلّ واقعه إلى ما يقتضيه الأصل] ..... ٥٠١

- ٥٠٢ ..... [إعلان الرجوع إلى فتوى العالم و تقليده]
- ٥٠٤ ..... المقدمه الرابعه:تعين العمل بمطلق الظنّ
- ٥٠٥ ..... [مراتب امتثال الحكم الشرعى]
- ٥٠٥ ..... [ترتب هذه المراتب]
- ٥٠٦ ..... [الامتثال الظنى بعد تعذر العلمى لا يحتاج إلى جعل جاعل]
- ٥٠٧ ..... [الأخذ بالمرجوح و طرح الراجح قبيح مطلقاً]
- ٥١٠ ..... و ينبغى التنبيه على امور:
- ٥١٠ ..... [الأمر] الأول:عدم الفرق فى الامتثال الظنى بين الظنّ بالحكم الواقعى أو الظاهرى
- ٥١٠ ..... [المخالف للتعميم فريقان]
- ٥١١ ..... [أدلّه القائلين باعتبار الظنّ فى المسائل الاصوليه دون الفرعيه]:
- ٥١١ ..... [١-ما ذكره صاحب الفصول]
- ٥١٢ ..... [المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول]
- ٥٢٧ ..... الوجه الثانى: [ما ذكره صاحب هدايه المسترشدين]
- ٥٣٠ ..... [المناقشه فيما أفاده صاحب الهدايه]
- ٥٣٣ ..... [القول باعتبار الظنّ فى المسائل الفرعيه دون الاصوليه]
- ٥٣٤ ..... [ما ذكره صاحب ضوابط الاصول]
- ٥٣٤ ..... [المناقشه فيما أفاده صاحب ضوابط الاصول]
- ٥٣٦ ..... الأمر الثانى:الكلام فى مقامات:
- ٥٣٧ ..... المقام الأول فى كون نتيجته دليل الانسداد مهمله أو معتنه:
- ٥٣٨ ..... [تقرير دليل الانسداد بوجهين]:
- ٥٣٨ ..... [١-على وجه الكشف]
- ٥٣٩ ..... [٢-على وجه الحكومه]
- ٥٤٠ ..... [التعميم من حيث الموارد مشترك بين التقريرين]
- ٥٤٠ ..... [الازم الحكومه التعميم من حيث الأسباب دون المراتب]
- ٥٤١ ..... [الازم الكشف الإهمال من حيث الأسباب و المراتب]
- ٥٤١ ..... الحَقّ فى تقرير دليل الانسداد هو الحكومه من وجوه:

- المقام الثاني في أنه على أحد التقريرين السابقين ..... ٥٤٤
- [طرق التعميم على الكشف] ..... ٥٤٤
- الطريق الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض ..... ٥٤٤
- ما يصلح أن يكون معينا أو مرجحا أحد أمور ثلاثة: ..... ٥٤٥
- الأول من هذه الأمور: كون بعض الظنون متيقنا ..... ٥٤٥
- الأمر الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض ..... ٥٤٥
- الأمر الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجته ..... ٥٤٥
- [المناقشه في المرجحات المذكوره:] ..... ٥٤٨
- [١- تيقن البعض لا ينفع] ..... ٥٤٨
- [٢- أقوائته البعض لا يمكن ضبطه] ..... ٥٤٩
- [٣- الظن بحجته البعض ليست له ضابطه كليته أيضا] ..... ٥٥٠
- [عدم اعتبار مطلق الظن في تعيين القضية المهمله] ..... ٥٥١
- [عدم صحه تعيين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجته ما سواه] ..... ٥٦٠
- [اصحه تعيين القضية المهمله بمطلق الظن في مواضع] ..... ٥٦٢
- [وجوب الاقتصار على القدر المتيقن بناء على الكشف] ..... ٥٦٤
- [لو لم يكن القدر المتيقن كافيا] ..... ٥٦٥
- [الطريق الثاني للتعميم: عدم كفايه الظنون المعتمده] ..... ٥٦٧
- [المناقشه في هذه الطريقه] ..... ٥٦٩
- الثالث من طرق التعميم: قاعده الاشتغال ..... ٥٧١
- [المناقشه في هذه الطريقه أيضا] ..... ٥٧١
- [وجوب الاقتصار على الظن الاطمئنانى بناء على الحكومه] ..... ٥٧٦
- [النتيجه بناء على الحكومه هو التبويض في الاحتياط] ..... ٥٧٧
- [الفرق بين العمل بالظن بعنوان التبويض في الاحتياط أو بعنوان الحجته] ..... ٥٧٩
- [عدم الفرق في الظن الاطمئنانى بين الظن بالحكم أو الظن بالطريق] ..... ٥٨٢
- [الإشكال في العمل بما يقتضيه الأصل في المشكوكات] ..... ٥٨٢
- [الإشكال في الاصول اللفظيه أيضا] ..... ٥٨٤

- المقام الثالث - - - - - ٥٩٠
- ٥٩٠ - - - - - [توجه الإشكال على الحكومه]
- ٥٩١ - - - - - ثم إنَّ الإشكال هنا في مقامين:
- ٥٩١ - - - - - [المقام الأول: في خروج الظنّ القياسى عن حجتيه مطلق الظنّ]
- ٥٩١ - - - - - [أما قيل في توجيه خروج القياس]
- ٥٩١ - - - - - الأول: [منع حرمه العمل بالقياس فى زمان الانسداد]
- ٥٩٥ - - - - - [المناقشه فى هذا الوجه]
- ٥٩٦ - - - - - الثانى
- ٥٩٦ - - - - - [المناقشه فى هذا الوجه]
- ٥٩٧ - - - - - الثالث
- ٥٩٧ - - - - - [المناقشه فى هذا الوجه]
- ٥٩٨ - - - - - [الرابع: عدم حجتيه مطلق الظنّ النفس الأمري]
- ٦٠٠ - - - - - [المناقشه فى هذا الوجه]
- ٦٠٠ - - - - - [الخامس: عدم حجتيه الظنّ الذى قام على حجتيه دليل]
- ٦٠١ - - - - - [المناقشه فى هذا الوجه]
- ٦٠٣ - - - - - السادس: هو الذى اخترناه سابقا
- ٦٠٤ - - - - - [عدم تماميه هذا الوجه أيضا]
- ٦٠٤ - - - - - الوجه السابع: [مختار المصنّف فى التوجيه]
- ٦٠٧ - - - - - المقام الثانى
- ٦٠٧ - - - - - [أهل يجب العمل بالظنّ الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط؟]
- ٦٠٨ - - - - - [القول بوجوب طرح الظنّ الممنوع و الاستدلال عليه]
- ٦٠٩ - - - - - [المناقشه فى هذا الاستدلال]
- ٦١١ - - - - - [مختار المصنّف فى المسأله]
- ٦١٢ - - - - - الأمر الثالث
- ٦١٢ - - - - - [الظنّ المتعلّق بالألفاظ على قسمين]
- ٦١٣ - - - - - [الظاهر حجتيه هذه الظنون]

- ٦١٤ ..... [لو حصل الظنّ بالحكم من الأماره المتعلّقه بالموضوع الخارجى]
- ٦١٤ ..... [حجّيه الظنون الرجاليه]
- ٦١٥ ..... [ملخّص الكلام فى هذا التنبيه]
- ٦١٥ ..... [ما تخيله السيد المجاهد و المناقشه فيه]
- ٦١٦ ..... [حجّيه الظنّ فى المسائل الاصوليه]
- ٦١٦ ..... [أدلّه القائلين بعدم الحجّيه:]
- ٦١٦ ..... [أحدهما:أصالة الحرمة و عدم شمول دليل الانسداد]
- ٦٢١ ..... [الثانى من دليلى المنع:ما اشتهر من عدم حجّيه الظنّ فى مسائل اصول الفقه]
- ٦٢١ ..... [و الجواب:]
- ٦٢١ ..... [الجواب عن الدليل الأوّل]
- ٦٢٢ ..... [الجواب عن الدليل الثانى]
- ٦٢٤ ..... [الأمر الرابع]
- ٦٢٥ ..... [عدم حجّيه الظنّ فى الامور الخارجيه]
- ٦٢٦ ..... [حجّيه الظنّ فى بعض الامور الخارجيه كالضرر و النسب و شبههما]
- ٦٢٨ ..... [الأمر الخامس]
- ٦٢٨ ..... [الأقوال فى المسأله]
- ٦٣٠ ..... [مسائل اصول الدين على قسمين:]
- ٦٣٠ ..... [أحدهما:ما يجب على المكلف الاعتقاد و التدّين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف]
- ٦٣١ ..... [الثانى:ما يجب الاعتقاد و التدّين به إذا اتفق حصول العلم به]
- ٦٣٢ ..... [لو حصل الظنّ من الخبر:]
- ٦٣٣ ..... [العمل بظاهر الكتاب و الخبر المتواتر فى اصول الدين]
- ٦٣٤ ..... [أتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب]
- ٦٣٤ ..... [أهل تجب معرفه التفاصيل؟]
- ٦٣٦ ..... [عدم اعتبار معرفه التفاصيل فى الإسلام و الإيمان للأخبار الكثيره]
- ٦٣٩ ..... [أما يكفى فى معرفه الله تعالى]
- ٦٤٠ ..... [المراد من «المعرفه»]

- ٦٤٠ ..... [أما يكفى فى معرفه النبىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:]
- ٦٤٢ ..... [أما يكفى فى معرفه الأئمه عليهم السلام]
- ٦٤٢ ..... [أما يكفى فى التصديق بما جاء به النبىِّ ص:]
- ٦٤٣ ..... [أما يعتبر فى الإيمان]
- ٦٤٤ ..... و أمّا القسم الثانى الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد
- ٦٤٤ ..... [المقام الأول: فى القادر ] على تحصيل العلم فى الاعتقادات
- ٦٤٤ ..... الموضوع الأول: فى حكمه التكليفى: [وجوب تحصيل العلم و عدم جواز الاقتصار على الظنّ فى الاعتقادات]
- ٦٤٥ ..... [الاستدلال على ذلك]
- ٦٤٥ ..... و أمّا الموضوع الثانى: [الحكم بعدم الإيمان لو اقتصر على الظنّ و الدليل عليه]
- ٦٤٥ ..... [أهل يحكم بالكفر مع الظنّ بالحق؟]
- ٦٤٦ ..... [حكم الشاكّ غير الجاحد من حيث الإيمان و الكفر]
- ٦٤٧ ..... [أهل يكفى حصول الجزم من التقليد أو لا بدّ من النظر و الاستدلال؟]
- ٦٤٩ ..... [الأقوى: كفايه الجزم الحاصل من التقليد فى الاعتقادات]
- ٦٥٠ ..... [المقام الثانى: فى غير المتمكّن من العلم [فى الاعتقادات]
- ٦٥٠ ..... [أهل يوجد العاجز فى الاعتقادات؟]
- ٦٥١ ..... [أشهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين]
- ٦٥١ ..... [أهل يجب تحصيل الظنّ على العاجز؟]
- ٦٥٢ ..... [حكم العاجز من حيث الإيمان و الكفر]
- ٦٥٣ ..... [كلام السيّد الصدر فى أقسام المقلّد فى اصول الدين و بعض المناقشات فيه]
- ٦٥٦ ..... [كلام الشيخ الطوسى فى العده فى وجوب النظر مع العفو]
- ٦٥٨ ..... [المناقشه فيما أفاده الشيخ الطوسى]
- ٦٥٩ ..... [رأى المصنّف فى المسأله]
- ٦٦٠ ..... الأمر السادس
- ٦٦١ ..... [المقام الأول: الجبر بالظنّ الغير المعتبر
- ٦٦١ ..... [الكلام فى جبر قصور السند]
- ٦٦١ ..... [الكلام فى جبر قصور الدلاله]



٦٦٢	..... [الكلام فيما اشتهر: من كون الشهره فى الفتوى جابره لضعف سند الخبر]
٦٦٦	..... المقام الثانى: فى كون الظنّ الغير المعترف موهنا
٦٦٦	..... [الكلام فى الظنّ الذى علم عدم اعتباره]
٦٧١	..... [الكلام فى الظنّ الذى لم يثبت اعتباره]
٦٧٢	..... المقام الثالث: فى الترجيح بالظنّ الغير المعترف
٦٧٢	..... [الكلام فى الظنّ الذى ورد النهى عنه بالخصوص]
٦٧٢	..... [كلام المحقق فى الترجيح بالقياس]
٦٧٣	..... [الحقّ عدم الترجيح]
٦٧٤	..... [الكلام فى الظنّ غير المعترف لأجل عدم الدليل فى مقامات:]
٦٧٥	..... أما المقام الأول، الترجيح به فى الدلاله] فتفصيل القول فيه: -
٦٧٧	..... و أما المقام الثانى: الترجيح به فى وجه الصدور]، فتفصيل القول فيه: -
٦٧٨	..... [و أما المقام الثالث]
٦٧٩	..... [مقتضى الأصل عدم الترجيح]
٦٨٠	..... [ظاهر معظم الاصوليين هو الترجيح]
٦٨١	..... [أما استدلال به للترجیح بمطلق الظنّ:]
٦٨١	..... الوجه الأول: قاعده الاشتغال
٦٨٣	..... الوجه الثانى: ظهور الإجماع على ذلك
٦٨٥	..... الوجه الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار
٦٩١	..... [أما دعا أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين]
٦٩١	..... [القول بوجوب الترجيح و دليله]
٦٩٣	..... [القول بعدم وجوب الترجيح و دليله]
٦٩٤	..... [مقتضى الاحتياط فى المقام]
٦٩٨	..... العناوين العامه
٧٠٠	..... فهرس المحتوى
٧٤١	..... فقه
٧٤١	..... فقه ١ (المكاسب : از ابتدا تا پایان النوع الرابع)

المجلد ١	٧٤١
اشاره	٧٤١
اشاره	٧٤٢
فى المكاسب [المحرمه]	٧٤٤
و ينبغي أولاً التيقن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطه للمكاسب.	٧٤٤
النوع الأول الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى	٧٥٤
و فيه مسائل ثمان:	٧٥٤
اشاره	٧٥٤
المسأله الأولى يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم	٧٥٨
اشاره	٧٥٨
«فرعان»	٧٥٨
الأول:	٧٥٨
الثانى:	٧٤٢
المسأله الثانية يحرم بيع العذره النجسه	٧٤٤
اشاره	٧٤٤
«فرع» الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره التى ينتفع بها منفعه محلّله مقصوده.	٧٤٧
المسأله الثالثة يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف.	٧٤٨
اشاره	٧٤٨
«فرع» و أما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعه محلّله كالصبغ لو قلنا بجوازه	٧٤٨
المسأله الرابعه لا إشكال فى حرمه بيع المنى؛لنجاسته.	٧٧٠
المسأله الخامسه تحرم المعاوضه على الميتة و أجزائها التى تحلّ لها الحياه من ذى النفس السائله	٧٧٢
اشاره	٧٧٢
«فرعان»	٧٧٧
الأول:	٧٧٧
الثانى:	٧٨١
المسأله السادسه يحرم التكتب بالكلب الهراش و الخنزير البرّين	٧٨٢

- المسألة السابعة يحرم التكتسب بالخمير و كل مسكر مائع و الفقاع ..... ٧٨٣
- المسألة الثامنة يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسه الغير القابله للطهاره إذا توقّف منافعتها المحلّه المعتدّ بها على الطهاره؛ ..... ٧٨٤
- و أما المستثنى من الأعيان المتقدّمه فهي أربعة ..... ٧٨٨
- اشاره ..... ٧٨٨
- الأولى يجوز بيع المملوك الكافر،أصلياً كان أم مرتدّاً مليئاً، ..... ٧٨٨
- المسألة الثانية يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجملة ..... ٧٩٢
- المسألة الثالثة الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و إن كان نجساً؛ ..... ٨٠٢
- المسألة الرابعة يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس ..... ٨٠٦
- اشاره ..... ٨٠٦
- فالإشكال يقع فى مواضع: ..... ٨٠٨
- الأول: ..... ٨٠٩
- الثانى: ..... ٨١٤
- الثالث: ..... ٨١٩
- الرابع: ..... ٨٢١
- [كلمات الفقهاء فى المسأله] ..... ٨٢١
- الأقوى جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل] ..... ٨٢٣
- الاستدلال على المنع بالأيات و الجواب عنه] ..... ٨٢٤
- الاستدلال بالأخبار و الجواب عنه] ..... ٨٢٥
- الإجماعات المدعاه على المنع،و النظر فى دلالتها] ..... ٨٢٦
- جواز بيعه لغير الاستصباح من الانتفاعات بناء على جوازها] ..... ٨٣٢
- [حكم بيع غير الدهن من المتنجسات] ..... ٨٣٣
- بقى الكلام فى حكم نجس العين،من حيث أصله حلّ الانتفاع به فى غير ما ثبتت حرمة،أو أصله العكس. ..... ٨٣٨
- النوع الثانى ممّا يحرم التكتسب به ما يحرم لتحرير ما يقصد به ..... ٨٥٠
- اشاره ..... ٨٥٠
- الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاصّ إنّما الحرام ..... ٨٥٢
- اشاره ..... ٨٥٢

- منها: ..... ٨٥٢
- و منها: ..... ٨٥٧
- و منها: ..... ٨٥٨
- و منها: ..... ٨٥٩
- و منها: ..... ٨٥٩
- القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحزومه ..... ٨٦٢
- اشاره ..... ٨٦٢
- فهنا مسائل ثلاث: ..... ٨٦٣
- اشاره ..... ٨٦٣
- المسألة الأولى بيع العنب على أن يُعمل خمراً أو الخشب على أن يُعمل صنماً، ..... ٨٦٤
- المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغتية، وكلّ عين مشتملة على صفة يُقصد منها الحرام ..... ٨٦٨
- المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمراً بقصد أن يعمله، ..... ٨٧٠
- القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شيئاً ..... ٨٨٨
- اشاره ..... ٨٨٨
- و الأخبار بها مستفيضة: ..... ٨٨٨
- منها: روايه الحضرمي، ..... ٨٨٨
- و منها: روايه هند السراج، ..... ٨٨٩
- [أمتها روايه عليّ بن جعفر] ..... ٨٨٩
- [أمتها ما في وصيّة النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم لعليّ عليه السلام] ..... ٨٩٠
- النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محلّلة معتدّاً بها عند العقلاء ..... ٨٩٤
- النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه ..... ٩٠٤
- اشاره ..... ٩٠٤
- المسألة الأولى تدليس الماشطه المرأة التي يراد تزويجها أو الأمه التي يراد بيعها ..... ٩٠٦
- المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب ..... ٩١٤
- المسألة الثالثة التشبيب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه ..... ٩١٨
- المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح ..... ٩٢٤

- المسأله الخامسه التطفيف ..... المسأله ٩٤٠
- المسأله السادسه التنجيم ..... المسأله ٩٤٢
- اشاره ..... المسأله ٩٤٢
- و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات: ..... المسأله ٩٤٢
- الأول: ..... المسأله ٩٤٢
- الثانى: ..... المسأله ٩٤٤
- الثالث: ..... المسأله ٩٤٥
- الرابع: ..... المسأله ٩٥٠
- الأول: ..... المسأله ٩٥٠
- الثانى: ..... المسأله ٩٥٤
- الثالث: ..... المسأله ٩٥٩
- الرابع: ..... المسأله ٩٤٢
- و أما ما دلّ على كثره الخطأ و الغلط فى حساب المنجّمين، ..... المسأله ٩٧١
- اشاره ..... المسأله ٩٧١
- منها: ما تقدم فى الروايات السابقه، ..... المسأله ٩٧١
- و منها: خبر عبد الرحمن بن سيبه، ..... المسأله ٩٧١
- و منها: خبر هشام، ..... المسأله ٩٧٣
- و منها: المروى فى الاحتجاج، ..... المسأله ٩٧٣
- المسأله السابعه حفظ كتب الضلال ..... المسأله ٩٧٥
- المسأله الثامنه الرشوه ..... المسأله ٩٨١
- اشاره ..... المسأله ٩٨١
- «فروع» فى اختلاف الدافع و القابض ..... المسأله ٩٩٣
- المسأله التاسعه سبّ المؤمنين ..... المسأله ٩٩٥
- المسأله العاشره السحر ..... المسأله ٩٩٩
- اشاره ..... المسأله ٩٩٩
- ثم إنّ الكلام هنا يقع فى مقامين: ..... المسأله ١٠٠٠

- الأول: في المراد بالسحر. ١٠٠٠
- أنّ السحر على أقسام: ١٠٠٣
- الأول سحر الكلدانيين ١٠٠٤
- الثاني ١٠٠٤
- الثالث الاستعانة بالأرواح الأرضية، ١٠٠٤
- الرابع التخيلات و الأخذ بالعيون، ١٠٠٤
- الخامس الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبه على نسب الهندسه، ١٠٠٦
- السادس الاستعانة بخواص الأدوية، ١٠٠٦
- السابع تعليق القلب، ١٠٠٦
- الثامن النيمه ١٠٠٦
- المقام الثاني في حكم الأقسام المذكوره. ١٠٠٩
- بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر. ١٠١٣
- المسأله الحادي عشره الشغْبَدَه حرام ١٠١٨
- المسأله الثانيه عشره الغش حرام ١٠١٩
- المسأله الثالثه عشر الغناء، ١٠٢٩
- اشاره ١٠٢٩
- و الأخبار بها مستفيضة، ١٠٢٩
- اشاره ١٠٢٩
- منها: ما ورد مستفيضاً في تفسير «قول الزور» في قوله تعالى «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» ١٠٢٩
- و منها: ما ورد مستفيضاً في تفسير «لهو الحديث» ١٠٣٠
- و منها: ما ورد في تفسير «الزور» في قوله تعالى وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ ١٠٣٠
- كلمات اللغويين و الفقهاء في معنى الغناء و الطرب] ١٠٣٥
- ثم إن «اللهو» يتحقق بأمرين: ١٠٤٠
- ثم إن المرجع في «اللهو» إلى العرف، ١٠٤١
- لا فرق بين استعمال هذه الكيفيه في كلام حقّ أو باطل] ١٠٤١
- اعروض بعض الشبهات في الحكم أو الموضوع أو اختصاص الحكم ببعض الموضوع] ١٠٤٢

- ١٠٤٢ ..... اشاره
- ١٠٤٢ ..... أما الأول : أى فى أصل الحكم]
- ١٠٥١ ..... و أما الثانى و هو الاشتباه فى الموضوع
- ١٠٥٢ ..... و أما الثالث و هو اختصاص الحرمه ببعض أفراد الموضوع
- ١٠٥٧ ..... بقى الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء،
- ١٠٥٧ ..... اشاره
- ١٠٥٧ ..... أحدهما الخداء بالضم كدعاء: صوت يرجع فيه للسير بالإبل.
- ١٠٥٧ ..... الثانى - غناء المغتية فى الأعراس إذا لم يكتنف بها
- ١٠٦٠ ..... المسألة الرابعه عشر الغيبه
- ١٠٦٠ ..... اشاره
- ١٠٦٦ ..... بقى الكلام فى أمور:
- ١٠٦٦ ..... الأول الغيبه: اسم مصدر ل «غتاب» أو مصدر ل «غاب».
- ١٠٨١ ..... الثانى فى كفاره الغيبه الماحيه لها
- ١٠٨٧ ..... الثالث فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم
- ١٠٨٨ ..... الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبه من دون مصلحه:
- ١٠٨٨ ..... أحدهما:
- ١٠٩٢ ..... الثانى:
- ١٠٩٦ ..... فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صورّ تعرضوا لها:
- ١٠٩٦ ..... منها:
- ١٠٩٧ ..... و منها:
- ١٠٩٨ ..... و منها:
- ١٠٩٨ ..... و منها:
- ١٠٩٩ ..... و منها:
- ١٠٩٩ ..... و منها:
- ١١٠١ ..... و منها:
- ١١٠١ ..... و منها [ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئاً، لكونه عالماً به]

- و منها: ..... ١١٠٢
- و منها: ..... ١١٠٢
- الرابع يحرم استماع الغيبه ..... ١١٠٤
- خاتمه فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه ..... ١١١٠
- المسأله [الخامسه عشر القمار] ..... ١١١٦
- اشاره ..... ١١١٦
- فالأولى- اللعب بألات القمار مع الرهن. .... ١١١٧
- الثانيه- اللعب بألات القمار من دون رهن. .... ١١١٧
- الثالثه- المراهنه على اللعب بغير الألات المعدّه للقمار. .... ١١٢٠
- الرابعه- المغالبه بغير عوض فى غير ما نصّ على جواز المسابقه فيه. .... ١١٢٥
- [المسأله] [السادسه عشر القياده] ..... ١١٣٠
- المجلد ٢ ..... ١١٣٢
- اشاره ..... ١١٣٢
- اشاره ..... ١١٣٢
- [اتتمه المكاسب المحرمه] ..... ١١٣٩
- [اتتمه النوع الرابع] ..... ١١٣٩
- [المسأله] [السابعه عشر القيافه حرام] ..... ١١٣٩
- المسأله [الثامنه عشر] ..... ١١٤٣
- اشاره ..... ١١٤٣
- [الكلام فى المقام الأول] [أى أنه من الكبائر] ..... ١١٤٣
- أما الكلام فى المقام الثانى و هو مسوغات الكذب ..... ١١٥٣
- اشاره ..... ١١٥٣
- أحدهما-الضروره إليه: ..... ١١٥٣
- الثانى من مسوغات الكذب إرادته الإصلاح: ..... ١١٦٣
- [المسأله] [التاسعه عشر الكهانه حرام] ..... ١١٦٥
- المسأله [العشرون اللّهو حرام] ..... ١١٧٣



- المسأله [الحاديه و العشرون مدح من لا يستحق المدح،أو يستحق الذم.----- ١١٨٣
- المسأله [الثانيه و العشرون معونه الظالمين فى ظلمهم----- ١١٨٥
- المسأله [الثالثه و العشرون النَّجَش - ----- ١١٩٣
- المسأله [الرابعه و العشرون النميمه ----- ١١٩٥
- المسأله [الخامسه و العشرون النوح بالباطل،----- ١١٩٩
- المسأله [السادسه و العشرون الولايه من قبل الجائر ----- ١٢٠١
- اشاره ----- ١٢٠١
- ثم إنه يسوّغ الولايه المذكوره أمران: ----- ١٢٠٤
- أحدهما -القيام بمصالح العباد،----- ١٢٠٤
- الثانى ممّا يسوّغ الولايه الإكراه عليه بالتوعيد ----- ١٢١٧
- و ينبغى التنبيه على أمور: ----- ١٢١٨
- الأول أنّه كما يباح بالإكراه نفس الولايه المحزمه،كذلك يباح به ما يلزمها من المحزمات الأخر ----- ١٢١٨
- الثانى أنّ الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه،----- ١٢٢٢
- الثالث [هل يعتبر العجز عن التفصى من المكروه عليه؟]----- ١٢٢٧
- الرابع أنّ قبول الولايه مع الضرر المالى الذى لا يضرّ بالحال رخصه، لا عزمه،----- ١٢٣٠
- الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن و لو توعد على تركه بالقتل إجماعاً،----- ١٢٣٠
- خاتمه فى ما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيتته ----- ١٢٣٣
- المسأله السابعه و العشرون هجاء المؤمن ----- ١٢٥٠
- المسأله الثامنه و العشرون الهُجر ----- ١٢٥٤
- فقّه ٢ (المكاسب : از النوع الخامس تا قاعده الضمان كتاب البيع)----- ١٢٥٦
- المجلد ٢ ----- ١٢٥٦
- [اتتمه المكاسب المحرمه]----- ١٢٥٦
- النوع الخامس ممّا يحرم التكتسب به ----- ١٢٥٦
- اشاره ----- ١٢٥٦
- [حرمة التكتسب بالواجبات]----- ١٢٥٨
- اشاره ----- ١٢٥٨

- ١٢٤١ ..... [القربه في العبادات المستأجره]
- ١٢٧٠ ..... [الإشكال على أخذ الأجره على الصناعات التي يتوقف عليها النظام]
- ١٢٧٠ ..... اشاره
- ١٢٧٠ ..... وقد تُقضى منه
- ١٢٧٠ ..... أحدها-الالتزام بخروج ذلك
- ١٢٧٠ ..... الثاني-الالتزام بجواز
- ١٢٧٢ ..... الثالث-ما عن المحقق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفايه،
- ١٢٧٢ ..... الرابع-ما في مفتاح الكرامه من أن المنع مختص بالواجبات الكفائيه المقصوده لذاتها،
- ١٢٧٢ ..... الخامس-أن المنع عن أخذ الأجره على الصناعات الواجبه لإقامه النظام يوجب اختلال النظام؛
- ١٢٧٣ ..... السادس-أن الوجوب في هذه الأمور مشروط بالعرض.
- ١٢٧٤ ..... السابع-أن وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها،
- ١٢٧٤ ..... وأما باذل المال للمضطر
- ١٢٧٤ ..... وأما رجوع الأم المرضعه بعوض إرضاع اللبيا مع وجوبه عليها
- ١٢٧٤ ..... ومن هذا الباب أخذ الطبيب الأجره على حضوره عند المريض إذا تعين عليه علاجه؛
- ١٢٧٧ ..... [عدم جواز الأخذ في الكفائي لو علم كونه حقا للغير]
- ١٢٧٧ ..... وأما المكروه و المباح
- ١٢٧٧ ..... وأما المستحب-
- ١٢٨١ ..... [عدم جواز إتيان ما وجب بالإجاره عن نفسه]
- ١٢٨٣ ..... [أخذ الأجره على الأذان]
- ١٢٨٥ ..... [أخذ الأجره على الإمامه]
- ١٢٨٥ ..... ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الأجره عليها
- ١٢٨٧ ..... [حكم الارتزاق من بيت المال]
- ١٢٨٩ ..... خاتمه تشتمل على مسائل
- ١٢٨٩ ..... الأولى صرح جماعه-كما عن النهايه
- ١٢٨٩ ..... اشاره
- ١٢٩٤ ..... بقي الكلام في المراد من حرمة البيع و الشراء،

- ١٢٩٥ ..... [بيع المصحف من الكافر و تملك الكفار للمصاحف]
- ١٢٩٧ ..... و الظاهر أنّ أبعاض المصحف في حكم الكلّ إذا كانت مستقلّه .....
- ١٢٩٧ ..... و في إلحاق الأدعيه المشتمله على أسماء الله تعالى - .....
- ١٢٩٧ ..... و في إلحاق الأحاديث النبويه بالقرآن - .....
- ١٢٩٩ ..... المسأله [الثانيه جوائز السلطان و عماله، .....
- ١٢٩٩ ..... اشاره .....
- ١٢٩٩ ..... فالصور أربع: .....
- ١٢٩٩ ..... أما الأولى، .....
- ١٣٠١ ..... و أما الثانيه، أن يعلم بوجود مال محرم للجائر لكن لا يعلم بكون الجائزه منها] .....
- ١٣٠١ ..... [الحاله الأولى أن تكون الشبهه غير محصوره] .....
- ١٣٠٨ ..... [الحاله الثانيه] .....
- ١٣١٦ ..... الصوره الثالثه: أن .....
- ١٣٣١ ..... و أما الصوره الرابعه: و هو .....
- ١٣٣٥ ..... المسأله [الثالثه ما يأخذه السلطان المستحلّ لأخذ الخراج و المقاسمه من الأراضي باسمهما و من الأنعام باسم الزكاه، .....
- ١٣٣٥ ..... اشاره .....
- ١٣٤٥ ..... و ينبغي .....
- ١٣٤٥ ..... اشاره .....
- ١٣٤٥ ..... الأوّل إنّ ظاهر عبارات الأكثر، بل الكلّ: أنّ الحكم مختصّ بما يأخذه السلطان، .....
- ١٣٤٨ ..... الثاني هل يختصّ حكم الخراج من حيث الخروج عن قاعده كونه مالاً مغصوباً محرماً بمن ينتقل إليه، .....
- ١٣٥٩ ..... الثالث أنّ ظاهر الأخبار .....
- ١٣٦١ ..... الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب: الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله، .....
- ١٣٦٦ ..... الخامس الظاهر أنّه لا يعتبر في جّل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقات الأخذ للأخذ، .....
- ١٣٦٨ ..... السادس ليس للخراج قدر معين، .....
- ١٣٧٠ ..... السابع ظاهر إطلاق الأصحاب: أنّه لا يشترط في من يصل إليه الخراج أو الزكاه من السلطان على وجه الهديه، .....
- ١٣٧٣ ..... الثامن أنّ كون الأرض خراجيه .....
- ١٣٧٣ ..... الأوّل: كونها مفتوحه عنوّه، أو صلحاً على أن تكون .....

- الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام عليه السلام. ١٣٧٧
- الثالث: أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنه بإذن الإمام عليه السلام محياه حال الفتح. ١٣٨١
- المجلد ٣ ..... ١٣٨٧
- اشاره ..... ١٣٨٧
- اشاره ..... ١٣٨٧
- كتاب البيع ..... ١٣٩٣
- [في معنى البيع] ..... ١٣٩٣
- [البيع لغه] ..... ١٣٩٣
- [تعريف الفقهاء و المناقشه فيها] ..... ١٣٩٦
- اشاره ..... ١٣٩٦
- فالأولى تعريفه بأنه: «إنشاء تملك عين بمال»، ..... ١٣٩٧
- اشاره ..... ١٣٩٧
- يبقى عليه أمور: ..... ١٣٩٧
- منها: أنه موقوف على جواز الإيجاب بلفظ «ملكك» ..... ١٣٩٧
- و منها: أنه لا يشمل بيع الدين على من هو عليه؛ ..... ١٣٩٧
- و منها: أنه يشمل التملك بالمعاطاه، ..... ١٣٩٩
- و منها: صدقه على الشراء؛ ..... ١٣٩٩
- و منها: انتقاض طرده بالصلح على العين بمال، و بالهبة المعوضه. ..... ١٤٠٠
- بقى ..... ١٤٠٢
- و يظهر من بعض من قارب عصرنا ..... ١٤٠٣
- اشاره ..... ١٤٠٣
- اشاره ..... ١٤٠٣
- أحدها: التملك المذكور، لكن ..... ١٤٠٣
- الثاني: الأثر الحاصل من الإيجاب و القبول، ..... ١٤٠٥
- الثالث: نفس العقد المركب من الإيجاب و القبول، ..... ١٤٠٥
- [المناقشه في هذه الاستعمالات] ..... ١٤٠٥

- ١٤٠٧ ..... [البيع و نحوه من العقود اسم للصحيح أو للأعم]
- ١٤١١ ..... الكلام في المعاطاه
- ١٤١١ ..... [البحث في حقيقه المعاطاه صورها]
- ١٤١٢ ..... [حكم المعاطاه و أقوال العلماء في ذلك]
- ١٤٢٥ ..... فالأقوال في المعاطاه-على ما يساعده ظواهر كلماتهم-ستة:
- ١٤٢٥ ..... اللزوم مطلقاً،
- ١٤٢٥ ..... و اللزوم بشرط كون الدالّ على التراضي أو المعامله لفظاً،
- ١٤٢٦ ..... و الملك الغير اللازم،
- ١٤٢٦ ..... و عدم الملك مع إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك،
- ١٤٢٦ ..... و إباحه ما لا يتوقف على الملك،
- ١٤٢٦ ..... و المشهور بين علمائنا:عدم ثبوت الملك بالمعاطاه.
- ١٤٢٧ ..... [الأقوى حصول الملك]
- ١٤٢٧ ..... اشاره
- ١٤٢٨ ..... [الاستدلال بالسيره]
- ١٤٢٨ ..... [الاستدلال بآيه أحل الله البيع]
- ١٤٢٩ ..... [الاستدلال بآيه التجاره]
- ١٤٢٩ ..... [الاستدلال بحديث السلطنه و المناقشه فيه]
- ١٤٣٠ ..... [المناقشه في دلاله الآيتين]
- ١٤٣٠ ..... [المناقشه في دلاله السيره]
- ١٤٣١ ..... [الأولى في الاستدلال على المختار]
- ١٤٣١ ..... اشاره
- ١٤٣١ ..... [ادعوى كاشف الغطاء أن القول بالإباحه يستلزم تأسيس قواعد جديده]
- ١٤٣٤ ..... [المناقشه فيما ادعاه كاشف الغطاء]
- ١٤٣٩ ..... [اهل المعاطاه لازمه أم جائزه]
- ١٤٣٩ ..... اشاره
- ١٤٣٩ ..... [مقتضى القاعده اللزوم]

- ١٤٣٩ ..... اشاره
- ١٤٤١ ..... [أما يدل على اللزوم من الكتاب و السنه]
- ١٤٤٣ ..... [الاستدلال بما يدل على لزوم خصوص البيع]
- ١٤٤٤ ..... [أقيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاه]
- ١٤٤٤ ..... اشاره
- ١٤٤٥ ..... [التشكيك في انعقاد الإجماع]
- ١٤٤٦ ..... [عدم كشف هذا الإجماع عن رأى المعصوم على فرض حصوله]
- ١٤٤٧ ..... [أما يدل على عدم لزوم المعاطاه]
- ١٤٤٧ ..... اشاره
- ١٤٤٨ ..... بقى الكلام فى الخبر الذى تُمسك به فى باب المعاطاه، تارةً على عدم إفادته المعاطاه بإباحه التصرف، وأخرى على عدم إفادتها اللزوم؛
- ١٤٤٩ ..... و نقول: إن هذه الفقرة - مع قطع النظر عن صدر الروايه - تحتمل وجوهاً:
- ١٤٤٩ ..... الأول:
- ١٤٤٩ ..... الثانى:
- ١٤٥١ ..... الثالث:
- ١٤٥١ ..... الرابع:
- ١٤٥٤ ..... و ينبغى التنبيه على أمور:
- ١٤٥٤ ..... الأول الظاهر
- ١٤٦٢ ..... الأمر الثانى إن المتيقن من مورد المعاطاه، هو حصول التعاطى فعلاً من الطرفين،
- ١٤٦٥ ..... الأمر
- ١٤٦٨ ..... الأمر
- ١٤٦٨ ..... اشاره
- ١٤٦٨ ..... أحدها: أن يقصد كلُّ منهما تملك ماله بمال الآخر،
- ١٤٦٩ ..... ثانيها:
- ١٤٧٠ ..... ثالثها: أن يقصد الأول إباحه ماله بعوض،
- ١٤٧٠ ..... رابعها: أن يقصد كلُّ منهما الإباحه بإزاء إباحه الآخر
- ١٤٧٩ ..... الأمر

- الأمر السادس في ملزمات المعاطاه على كل من القول بالملك و القول بالإباحه ..... ١٤٨٤
- الأمر ..... ١٤٩١
- الأمر ..... ١٤٩٤
- مقدمه في خصوص ألفاظ عقد البيع ..... ١٥٠٥
- اشاره ..... ١٥٠٥
- [اعتبار اللفظ في العقود و كفايه الإشاره أو الكتابه مع العجز عن التلفظ] ..... ١٥٠٥
- ثم الكلام في الخصوصيات المعتبره في اللفظ: ..... ١٥٠٦
- اشاره ..... ١٥٠٦
- [المشهور عدم جواز الإنشاء بالألفاظ الكنايه و المجازيه] ..... ١٥٠٧
- [الظاهر جواز الإنشاء بكل لفظ له ظهور عرفي في المعنى المقصود] ..... ١٥٠٨
- [ظهور كلمات الفقهاء في وقوع البيع بكل لفظ يدل عليه] ..... ١٥٠٩
- [ظهور كلمات الفقهاء في وقوع غير البيع بكل لفظ يدل عليه أيضا] ..... ١٥١١
- [ادعوى أن العقود أسباب شرعيه توقيفيه] ..... ١٥١٥
- إذا عرفت هذا، فلنذكر ألفاظ الإيجاب و القبول: ..... ١٥١٨
- [أما الإيجاب] ..... ١٥١٨
- منها: لفظ «بعت» في الإيجاب، ..... ١٥١٨
- و منها ..... ١٥١٨
- و منها: لفظ «ملكت» - بالتشديد - ..... ١٥١٩
- و أما الإيجاب ب «اشتريت»، ..... ١٥٢٠
- و أما القبول، ..... ١٥٢١
- اشاره ..... ١٥٢١
- «فرع» ..... ١٥٢٢
- مسأله [في اشتراط العربيه] ..... ١٥٢٣
- مسأله [اشتراط الماضيه] ..... ١٥٢٤
- مسأله في شرطيه الترتيب بين الإيجاب و القبول ..... ١٥٢٨
- و من جمله شروط العقد: ..... ١٥٤٥

- ١٥٥٠ ..... و من جمله الشرائط التي ذكرها جماعه:
- ١٥٤٣ ..... و من جمله شروط العقد:
- ١٥٤٥ ..... و من جمله الشروط في العقد
- ١٥٤٥ ..... اشاره
- ١٥٤٥ ..... اشاره
- ١٥٤٦ ..... «فرع»
- ١٥٤٨ ..... مسأله [أحكام المقبوض بالعقد الفاسد]
- ١٥٤٨ ..... اشاره
- ١٥٤٨ ..... [الأول]
- ١٥٤٨ ..... اشاره
- ١٥٤٩ ..... [الاستدلال على الضمان]
- ١٥٧٠ ..... [قاعده ما يضمن بصحيحه و عكسها]
- ١٥٧٠ ..... [البحث في قاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده]
- ١٥٧٠ ..... [الكلام في معنى القاعده]
- ١٥٧٦ ..... [الكلام في مدرك القاعده]
- ١٥٧٩ ..... [الضمان فيما لا يرجع فيه نفع إلى الضامن]
- ١٥٨٠ ..... و أمّا عكسها، هو: أن ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده،
- ١٥٨١ ..... اهل تضمن العين المستأجره فاسدا؟]
- ١٥٨٢ ..... [منشأ الحكم بالضمان]
- ١٥٨٢ ..... [الأقوى عدم الضمان]
- ١٥٨٢ ..... ثم إنه يشكل أطراد القاعده في موارد:
- ١٥٨٢ ..... منها: الصيد الذي استعاره المحرم من المجلّ؛
- ١٥٨٣ ..... [منها المنافع غير المستوفاه من المبيع فاسدا]
- ١٥٨٣ ..... [منها حمل المبيع فاسدا]
- ١٥٨٤ ..... [منها الشركه الفاسده]
- ١٥٨٤ ..... [مبنى عدم الضمان في عكس القاعده هي الأولويه و المناقشه فيها]



- الثانى من الأمور المتفرّعة على عدم تملك المقبوض بالبيع الفاسد، وجوب رده فوراً إلى المالك. ----- ١٥٨٧
- الثالث أنه لو كان للعين المبتاعه منفعه استوفاه المشتري قبل الرد، كان عليه عوضها على المشهور، ----- ١٥٨٩
- الرابع إذا تلف المبيع، فإن كان مثلثاً وجب مثله ----- ١٥٩٧
- الخامس ذكر في القواعد: أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل، ففي وجوب الشراء تردّد ----- ١٦١٠
- السادس لو تعذرّ المثل في المثلي، فمقتضى القاعده وجوب دفع قيمه مع مطالبه المالك؛ ----- ١٦١٤
- إشاره ----- ١٦١٤
- «فرع» [لو تمكن من المثل بعد دفع قيمه] ----- ١٦٢٧
- السابع لو كان التالف المبيع فاسداً فيمياً، فقد حكى: الاتفاق على كونه ----- ١٦٢٨
- أضمان القيمي بالقيمه في المقبوض بالعقد الفاسد، والدليل عليه] ----- ١٦٢٨
- [أما هو المعيار في تعيين قيمه في المقبوض بالعقد الفاسد؟] ----- ١٦٣١
- [الأصل في ضمان التالف: ضمانه بقيمته يوم التلف] ----- ١٦٣٢
- [الاستدلال بصحيحه أبي ولاد على أن العبره بقيمه يوم الضمان] ----- ١٦٣٢
- و محلّ الاستشهاد فيه فُقرتان: ----- ١٦٣٥
- الأولى: قوله: «نعم، قيمه بغل يوم خالفته» إلى ما بعد، ----- ١٦٣٥
- الثانيه: قوله: «أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل يوم اكرتري كذا و كذا»، ----- ١٦٣٦
- [أما يوهن الاستدلال بالصحيحه على اعتبار قيمه يوم الضمان] ----- ١٦٣٨
- [الاستشهاد بالصحيحه على ضمان أعلى القيم و المناقشه فيه] ----- ١٦٤٠
- [الاستدلال على أعلى القيم بوجه آخر، و المناقشه فيه] ----- ١٦٤١
- [الاستدلال ثالث على أعلى القيم و توجيهه] ----- ١٦٤٣
- [المحكى عن جماعه أن الاعتبار بيوم البيع، و توجيهه] ----- ١٦٤٣
- ثم إنّه لا عبره بزياده قيمه بعد التلف على جميع الأقوال، ----- ١٦٤٤
- [ارتفاع قيمه بسبب الأمكنه] ----- ١٦٤٤
- [ارتفاع قيمه بسبب الزيادة العينيه] ----- ١٦٤٤
- أتعذر الوصول إلى العين في حكم التلف] ----- ١٦٤٥
- أهل يلزم المالك بأخذ البديل؟] ----- ١٦٤٦
- ثم إنّ المال المبذول يملكه المالك بلا خلاف، ----- ١٦٤٧

- ١٦٤٧ ..... [هل تنقل العين إلى الضامن بإعطاء البديل]
- ١٦٤٩ ..... [التفصيل بين فوات معظم المنافع أو بعضها]
- ١٦٥٠ ..... [أخروج العين عن التقويم]
- ١٦٥٣ ..... [أخروج العين عن الملكيه مع بقاء حق الأولويه]
- ١٦٥٤ ..... [حكم ارتفاع قيمه العين بعد دفع بدلها]
- ١٦٥٤ ..... [حكم ارتفاع قيمه بعد التعذر و قبل الدفع]
- ١٦٥٥ ..... [إذا ارتفع التعذر وجب رد العين]
- ١٦٥٦ ..... و هل الغرامه المدفوعه تعود ملكه
- ١٦٥٧ ..... [ليس للغاصب حبس العين إلى أن يأخذ البديل]
- ١٦٥٨ ..... [لو حبس العين فتلفت]
- ١٦٦١ ..... تفسير
- ١٦٦١ ..... ترجمه تفسير جوامع الجامع (سوره توبه)
- ١٦٦١ ..... مشخصات كتاب
- ١٦٦١ ..... جلد ٢
- ١٦٦١ ..... سوره توبه
- ١٦٦١ ..... اشاره
- ١٦٦٢ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ١ تا ٤]
- ١٦٦٢ ..... اشاره
- ١٦٦٣ ..... ترجمه:
- ١٦٦٣ ..... تفسير:
- ١٦٦٦ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٥ تا ٦]
- ١٦٦٦ ..... اشاره
- ١٦٦٦ ..... ترجمه:
- ١٦٦٧ ..... تفسير:
- ١٦٦٨ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٧ تا ٨]
- ١٦٦٨ ..... اشاره

١٦٦٨ ..... ترجمه:

١٦٦٩ ..... تفسير:

١٦٧٠ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٩ تا ١٣]

١٦٧٠ ..... اشاره

١٦٧١ ..... ترجمه:

١٦٧١ ..... تفسير:

١٦٧٣ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ١٤ تا ١٦]

١٦٧٣ ..... اشاره

١٦٧٥ ..... ترجمه:

١٦٧٥ ..... تفسير:

١٦٧٧ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ١٧ تا ١٨]

١٦٧٧ ..... اشاره

١٦٧٧ ..... ترجمه:

١٦٧٨ ..... تفسير:

١٦٧٩ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ١٩ تا ٢٢]

١٦٧٩ ..... اشاره

١٦٨٠ ..... ترجمه:

١٦٨٠ ..... تفسير:

١٦٨١ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٢٣ تا ٢٤]

١٦٨١ ..... اشاره

١٦٨١ ..... ترجمه:

١٦٨٢ ..... تفسير:

١٦٨٣ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٢٥ تا ٢٧]

١٦٨٣ ..... اشاره

١٦٨٣ ..... ترجمه:

١٦٨٣ ..... تفسير:

١٦٨٥ ..... [سوره التوبه «٩»: آيه ٢٨]

١٦٨٥ ..... اشاره

١٦٨٥ ..... ترجمه:

١٦٨٦ ..... تفسير:

١٦٨٧ ..... [سوره التوبه «٩»: آيه ٢٩]

١٦٨٧ ..... اشاره

١٦٨٧ ..... ترجمه:

١٦٨٧ ..... تفسير:

١٦٨٨ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٣٠ تا ٣٣]

١٦٨٨ ..... اشاره

١٦٨٩ ..... ترجمه:

١٦٨٩ ..... تفسير:

١٦٩١ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٣٤ تا ٣٥]

١٦٩١ ..... اشاره

١٦٩١ ..... ترجمه:

١٦٩٢ ..... تفسير:

١٦٩٣ ..... [سوره التوبه «٩»: آيه ٣٦]

١٦٩٣ ..... اشاره

١٦٩٤ ..... ترجمه:

١٦٩٤ ..... تفسير:

١٦٩٥ ..... [سوره التوبه «٩»: آيه ٣٧]

١٦٩٥ ..... اشاره

١٦٩٥ ..... ترجمه:

١٦٩٦ ..... تفسير:

١٦٩٧ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٣٨ تا ٣٩]

١٦٩٧ ..... اشاره

١٦٩٧ ..... ترجمه:

١٦٩٧ ..... تفسير:

١٦٩٩ ..... [سوره التوبه «٩»: آيه ٤٠]

١٦٩٩ ..... اشاره

١٦٩٩ ..... ترجمه:

١٦٩٩ ..... تفسير:

١٧٠١ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٤١ تا ٤٣]

١٧٠١ ..... اشاره

١٧٠١ ..... ترجمه:

١٧٠١ ..... تفسير:

١٧٠٣ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٤٤ تا ٤٨]

١٧٠٣ ..... اشاره

١٧٠٤ ..... ترجمه:

١٧٠٤ ..... تفسير:

١٧٠٦ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٤٩ تا ٥٢]

١٧٠٦ ..... اشاره

١٧٠٦ ..... ترجمه:

١٧٠٧ ..... تفسير:

١٧٠٩ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٥٣ تا ٥٥]

١٧٠٩ ..... اشاره

١٧٠٩ ..... ترجمه:

١٧٠٩ ..... تفسير:

١٧١١ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٥٦ تا ٥٩]

١٧١١ ..... اشاره

١٧١١ ..... ترجمه:

١٧١١ ..... تفسير:

١٧١٢ ..... [سوره التوبه «٩»: آيه ٦٠]

١٧١٢ ..... اشاره

١٧١٢ ..... ترجمه:

١٧١٣ ..... تفسير:

١٧١٤ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٦١ تا ٦٣]

١٧١٤ ..... اشاره

١٧١٥ ..... ترجمه:

١٧١٥ ..... تفسير:

١٧١٧ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٦٤ تا ٦٦]

١٧١٧ ..... اشاره

١٧١٨ ..... ترجمه:

١٧١٨ ..... تفسير:

١٧١٩ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٦٧ تا ٧٠]

١٧١٩ ..... اشاره

١٧٢٠ ..... ترجمه:

١٧٢١ ..... تفسير:

١٧٢٣ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٧١ تا ٧٣]

١٧٢٣ ..... اشاره

١٧٢٤ ..... ترجمه:

١٧٢٤ ..... تفسير:

١٧٢٦ ..... [سوره التوبه «٩»: آيه ٧٤]

١٧٢٦ ..... اشاره

١٧٢٦ ..... ترجمه:

١٧٢٦ ..... تفسير:

١٧٢٧ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٧٥ تا ٧٨]

١٧٢٧ ..... اشاره

١٧٢٨ ..... ترجمه:

١٧٢٨ ..... تفسير:

١٧٢٩ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٧٩ تا ٨٠]

١٧٢٩ ..... اشاره

١٧٣٠ ..... ترجمه:

١٧٣٠ ..... تفسير:

١٧٣١ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٨١ تا ٨٣]

١٧٣١ ..... اشاره

١٧٣١ ..... ترجمه:

١٧٣١ ..... تفسير:

١٧٣٣ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٨٤ تا ٨٥]

١٧٣٣ ..... اشاره

١٧٣٣ ..... ترجمه:

١٧٣٣ ..... تفسير:

١٧٣٤ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٨٦ تا ٨٩]

١٧٣٤ ..... اشاره

١٧٣٤ ..... ترجمه:

١٧٣٤ ..... تفسير:

١٧٣٥ ..... [سوره التوبه «٩»: آيه ٩٠]

١٧٣٥ ..... اشاره

١٧٣٥ ..... ترجمه:

١٧٣٦ ..... تفسير:

١٧٣٦ ..... [سوره التوبه «٩»: آيات ٩١ تا ٩٣]

١٧٣٦ ..... اشاره

١٧٣٧ ..... ترجمه:

١٧٣٧ ..... تفسير:

جلد ۳ - ۱۷۳۸

۱۷۳۸ [ادامه سوره توبه]

۱۷۳۸ اشاره

۱۷۳۹ [سوره التوبه «۹»: آیات ۹۴ تا ۹۶]

۱۷۳۹ اشاره

۱۷۳۹ ترجمه:

۱۷۴۰ تفسیر:

۱۷۴۱ [سوره التوبه «۹»: آیات ۹۷ تا ۹۹]

۱۷۴۱ اشاره

۱۷۴۱ ترجمه:

۱۷۴۲ تفسیر:

۱۷۴۳ [سوره التوبه «۹»: آیه ۱۰۰]

۱۷۴۳ اشاره

۱۷۴۳ ترجمه:

۱۷۴۳ تفسیر:

۱۷۴۴ [سوره التوبه «۹»: آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲]

۱۷۴۴ اشاره

۱۷۴۴ ترجمه:

۱۷۴۴ تفسیر:

۱۷۴۶ [سوره التوبه «۹»: آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵]

۱۷۴۶ اشاره

۱۷۴۶ ترجمه:

۱۷۴۷ تفسیر:

۱۷۴۸ [سوره التوبه «۹»: آیه ۱۰۶]

۱۷۴۸ اشاره

۱۷۴۸ ترجمه:



١٧٤٨ ----- تفسير: -----

١٧٤٩ ----- [سوره التوبه «٩»: آيات ١٠٧ تا ١١٠]. -----

١٧٤٩ ----- اشاره -----

١٧٤٩ ----- ترجمه: -----

١٧٥٠ ----- تفسير: -----

١٧٥٣ ----- [سوره التوبه «٩»: آيات ١١١ تا ١١٢]. -----

١٧٥٣ ----- اشاره -----

١٧٥٤ ----- ترجمه: -----

١٧٥٤ ----- تفسير: -----

١٧٥٦ ----- [سوره التوبه «٩»: آيات ١١٣ تا ١١٤]. -----

١٧٥٦ ----- اشاره -----

١٧٥٦ ----- ترجمه: -----

١٧٥٧ ----- تفسير: -----

١٧٥٧ ----- [سوره التوبه «٩»: آيات ١١٥ تا ١١٦]. -----

١٧٥٧ ----- اشاره -----

١٧٥٨ ----- ترجمه: -----

١٧٥٨ ----- تفسير: -----

١٧٥٨ ----- [سوره التوبه «٩»: آيات ١١٧ تا ١١٩]. -----

١٧٥٨ ----- اشاره -----

١٧٥٩ ----- ترجمه: -----

١٧٥٩ ----- تفسير: -----

١٧٦٢ ----- [سوره التوبه «٩»: آيات ١٢٠ تا ١٢١]. -----

١٧٦٢ ----- اشاره -----

١٧٦٢ ----- ترجمه: -----

١٧٦٣ ----- تفسير: -----

١٧٦٤ ----- [سوره التوبه «٩»: آيات ١٢٢ تا ١٢٥]. -----

١٧٦٤	.....	اشاره
١٧٦٤	.....	ترجمه:
١٧٦٥	.....	تفسير:
١٧٦٦	.....	[سوره التوبه «٩»: آيات ١٢٦ تا ١٢٩]
١٧٦٦	.....	اشاره
١٧٦٦	.....	ترجمه:
١٧٦٧	.....	تفسير:
١٧٦٩	.....	عقائد
١٧٦٩	.....	محاضرات في الالهيات (از ابتدا تا پايان الباب الرابع)
١٧٦٩	.....	اشاره
١٧٦٩	.....	اشاره
١٧٧٣	.....	[مقدمات التحقيق]
١٧٧٣	.....	مقدمه الطبعه الأولى: علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه
١٧٧٧	.....	مقدمه الطبعه العاشره: ثمره التجربه حُسن الاختيار
١٧٧٩	.....	الباب الأول : فيما يتعلّق بذاته تعالى
١٧٧٩	.....	اشاره
١٧٨١	.....	الفصل الأول : مقدمات و أصول
١٧٨١	.....	اشاره
١٧٨١	.....	١- دور الدين الإلهي في حياه الإنسان
١٧٨٣	.....	٢- الدين و الفطره
١٧٨٤	.....	٣. المعرفه المعتميره
١٧٨٦	.....	٤. وجوب البحث عن وجود الله تعالى
١٧٨٩	.....	الفصل الثاني : برهان النظم و إثبات وجود الصانع العليم
١٧٨٩	.....	اشاره
١٧٨٩	.....	ما هو النظم؟
١٧٩٠	.....	تقرير برهان النظم

١٧٩١	برهان النظم فى الوحى الإلهى
١٧٩٣	إشكالات و الإجابة عنها
١٧٩٣	اشاره
١٧٩٣	الإشكال الأول
١٧٩٤	الإشكال الثانى
١٧٩٥	الإشكال الثالث
١٧٩٦	ثلاثه اشكالات أُخرى لهيوم
١٧٩٨	[الفصل الثالث] : برهان الحدوث
١٧٩٨	اشاره
١٧٩٨	تعريف الحدوث و أقسامه
١٧٩٩	حدوث الحياه فى عالم الماده
١٨٠٠	تقرير برهان الحدوث
١٨٠١	الإجابة عن شبهه رسل
١٨٠٢	برهان الحدوث فى الكتاب و السنه
١٨٠٤	[الفصل الرابع] : برهان الإمكان و الوجوب
١٨٠٤	اشاره
١٨٠٧	تقرير برهان الإمكان
١٨٠٨	برهان الإمكان فى الذكر الحكيم
١٨٠٩	إجابه عن إشكال
١٨١١	الباب الثانى : فى التوحيد و مراحلہ
١٨١١	اشاره
١٨١٣	الفصل الأول : التوحيد فى الذات
١٨١٣	اشاره
١٨١٣	البرهان على بساطه ذاته تعالى
١٨١٤	دلائل وحدانيته:
١٨١٥	التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث

١٨٢١	الفصل الثاني : التوحيد فى الصفات
١٨٢٥	الفصل الثالث : التوحيد فى الخالقيه
١٨٢٥	اشاره
١٨٢٦	موقف القرآن الكريم تجاه قانون العليّه
١٨٢٨	التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه
١٨٣١	الإجاباه عن شبهات
١٨٣٥	الفصل الرابع : التوحيد فى الربوبيه
١٨٣٥	اشاره
١٨٣٦	حقيقه الربوبيه و التوحيد فيها
١٨٣٨	دلائل التوحيد فى الربوبيه
١٨٣٩	مظاهر التوحيد فى الربوبيه
١٨٤٥	الفصل الخامس : التوحيد فى العباده
١٨٤٥	اشاره
١٨٤٦	ما هى حقيقه العباده؟
١٨٤٩	نتائج البحث
١٨٥١	الباب الثالث : فى صفاته تعالى
١٨٥١	اشاره
١٨٥٣	الفصل الأول : تقسيمات الصفات عند المتكلمين
١٨٥٣	اشاره
١٨٥٣	١. الصفات الجماليه و الجلاليه
١٨٥٤	٢. صفات الذات و صفات الفعل
١٨٥٤	٣. الحقيقته و الإضافيه
١٨٥٥	٤. الذاتيه و الخبريه
١٨٥٧	الفصل الثانى : طرق معرفه صفاته تعالى
١٨٥٧	اشاره
١٨٥٧	الأول: الطريق العقلى

الثاني: طريق الوحي الإلهي ..... ١٨٥٩

الثالث: طريق الكشف و الشهود ..... ١٨٥٩

الفصل الثالث : علمه تعالى ..... ١٨٤٣

اشاره ..... ١٨٤٣

ما هو العلم؟ ..... ١٨٤٣

اشاره ..... ١٨٤٣

١. علمه سبحانه بذاته ..... ١٨٤٤

٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها ..... ١٨٤٤

٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها ..... ١٨٤٨

علمه تعالى بالجزئيات ..... ١٨٤٩

شبهات المنكرين ..... ١٨٤٩

تكملة ..... ١٨٧١

الفصل الرابع : قدرته تعالى ..... ١٨٧٣

اشاره ..... ١٨٧٣

تعريف القدره ..... ١٨٧٣

برهان قدرته تعالى ..... ١٨٧٤

سعه قدرته تعالى ..... ١٨٧٥

الفصل الخامس : حياته تعالى ..... ١٨٧٩

اشاره ..... ١٨٧٩

حقيقه الحياه ..... ١٨٧٩

معنى حياته تعالى ..... ١٨٨٠

دلائل حياته تعالى ..... ١٨٨٠

تذييل ..... ١٨٨١

الفصل السادس : إرادته تعالى ..... ١٨٨٣

اشاره ..... ١٨٨٣

حقيقه إرادته تعالى ..... ١٨٨٣

- الإرادته في روايات اهل البيت عليهم السلام ..... ١٨٨٥
- الفصل السابع : كلامه تعالى - ..... ١٨٨٩
- اشاره ..... ١٨٨٩
- الأقوال في تفسير كلامه تعالى - ..... ١٨٨٩
- كلامه سبحانه حادث أو قديم؟ ..... ١٨٩٣
- دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى - ..... ١٨٩٥
- موقف أهل البيت عليهم السلام ..... ١٨٩٦
- تكملة ..... ١٨٩٧
- الفصل الثامن : الصفات الخبرية - ..... ١٨٩٩
- اشاره ..... ١٨٩٩
- الأول: الإثبات مع التكييف و التشبيه ..... ١٨٩٩
- الثاني: الإثبات بلا تكييف و لا تشبيه ..... ١٩٠٠
- الثالث: التفويض ..... ١٩٠٢
- الرابع: التأويل ..... ١٩٠٣
- الفصل التاسع : الصفات السلبية - ..... ١٩٠٥
- اشاره ..... ١٩٠٥
١. ليس بجسم - ..... ١٩٠٦
٢. ليس في جهه ..... ١٩٠٦
٣. ليس حالاً في شيء ..... ١٩٠٦
٤. ليس متحداً مع غيره ..... ١٩٠٧
٥. ليس محلاً للحوادث ..... ١٩٠٧
٦. لا تقوم اللذه و الألم بذاته ..... ١٩٠٨
- الفصل العاشر : انه تعالى ليس بمرئى ..... ١٩١١
- اشاره ..... ١٩١١
- ما هو موضوع النزاع؟ ..... ١٩١١
- أدله امتناع رؤيته تعالى - ..... ١٩١٣

١٩١٥	استدلال المجوزين بالكتاب العزيز
١٩٢٠	الرؤية في روايات اهل البيت عليهم السلام
١٩٢٣	الباب الرابع : فى مباحث العدل و الحكمة
١٩٢٣	اشاره
١٩٢٥	الفصل الأول : تعريف الحكمة و العدل و دلائلها:تعريف الحكمة
١٩٢٥	اشاره
١٩٢٧	تعريف العدل:
١٩٢٨	الملازمه بين الحكمة و العدل
١٩٢٩	دلائل عدله تعالى و حكمته
١٩٣٣	الفصل الثانى : التحسين و التقبيح العقليان
١٩٣٣	اشاره
١٩٣٤	ملاكات الحسن و القبح
١٩٣٥	دلائل المثبتين و النافين
١٩٣٩	التحسين و التقبيح فى الكتاب العزيز
١٩٤٣	الفصل الثالث : أفعال الله سبحانه معلله بالغايات
١٩٤٣	اشاره
١٩٤٤	القرآن و أفعاله سبحانه الحكيمه
١٩٤٥	مذهب الحكماء فى أفعاله تعالى
١٩٤٧	الفصل الرابع : المصائب و الشرور و حكمته تعالى
١٩٤٧	اشاره
١٩٤٧	الأول: المصالح النوعيه راجحه على المصالح الفرديه
١٩٤٨	الثانى: ضآله علم الإنسان و محدوديته
١٩٤٩	الثالث: الغفله عن القيم الإنسانيه العليا
١٩٤٩	الرابع: المصائب وليده الذنوب و المعاصى
١٩٤٩	اشاره
١٩٥٠	الفوائد التربويه للمصائب

١٩٥٥	الفصل الخامس : التكليف بما لا يطاق قبيح
١٩٥٥	اشاره
١٩٥٦	الأشاعره و تجويز التكليف بما لا يطاق
١٩٥٩	الفصل السادس : وجوب اللطف عند المتكلمين
١٩٥٩	اشاره
١٩٥٩	برهان وجوب اللطف
١٩٦٠	شروط اللطف
١٩٦١	أقسام اللطف
١٩٦٣	الفصل السابع : الجبر و الكسب
١٩٦٣	اشاره
١٩٦٤	أ الجبر المحض
١٩٧١	الفصل الثامن : نظريته التفويض
١٩٧١	اشاره
١٩٧٤	بطلان التفويض في الكتاب و السنه
١٩٧٧	الفصل التاسع : الأمر بين الأمرين
١٩٧٧	اشاره
١٩٧٧	١. وجود المعلول عين الربط بوجود علته
١٩٧٨	٢. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميه التأثير
١٩٨١	الأمر بين الأمرين في الكتاب و السنه
١٩٨٥	الفصل العاشر : شبهات و ردود
١٩٨٥	اشاره
١٩٨٥	١. علم الله الأزلي
١٩٨٦	٢. إرادته الله الأزليه
١٩٨٧	٣. لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار
١٩٨٨	٤. التكليف بمعرفه الله تكليف بالمحال
١٩٨٩	٥. لا يوجد الشيء إلا بالوجوب السابق عليه



الفصل الحادى عشر : القضاء و القدر ..... ١٩٩١

اشاره ..... ١٩٩١

١. تعريف القضاء و القدر ..... ١٩٩١

٢. القضاء و القدر التشريعيان ..... ١٩٩٢

٣. القضاء و القدر العلميان ..... ١٩٩٣

٤. القضاء و القدر العينيان ..... ١٩٩٤

الفصل الثانى عشر : فى حقيقه البداء ..... ١٩٩٩

اشاره ..... ١٩٩٩

حقيقه البداء عند الإماميه ..... ٢٠٠٠

فلسفه ..... ٢٠١٣

بدايه الحكمه ..... ٢٠١٣

اشاره ..... ٢٠١٣

اشاره ..... ٢٠١٤

مقدمه ..... ٢٠١٩

فى تعريف هذا الفن و موضوعه و غايته ..... ٢٠١٩

المرحله الأولى فى كليات مباحث الوجود و فيها اثنا عشر فصلا ..... ٢٠٢٢

اشاره ..... ٢٠٢٢

الفصل الأول فى بدايه مفهوم الوجود ..... ٢٠٢٣

الفصل الثانى فى أن مفهوم الوجود مشترك معنى ..... ٢٠٢٣

الفصل الثالث فى أن الوجود زائد على الماهيه عارض لها ..... ٢٠٢٤

الفصل الرابع فى أصله الوجود و اعتباره الماهيه ..... ٢٠٢٥

الفصل الخامس فى أن الوجود حقيقه واحده مشككه ..... ٢٠٢٧

الفصل السادس فى ما يتخصص به الوجود ..... ٢٠٣٠

الفصل السابع فى أحكام الوجود السلبيه ..... ٢٠٣١

الفصل الثامن فى معنى نفس الأمر ..... ٢٠٣٣

الفصل التاسع الشئيه تساوق الوجود ..... ٢٠٣٤

- ٢٠٣٥ ----- الفصل العاشر فى أنه لا تمايز و لا عليه فى العدم
- ٢٠٣٦ ----- الفصل الحادى عشر فى أن المعدوم المطلق لا خبر عنه
- ٢٠٣٧ ----- الفصل الثانى عشر فى امتناع إعاده المعدوم بعينه
- ٢٠٤٠ ----- المرحله الثانیه فى انقسام الوجود إلى خارجى و ذهنى و فيها فصل واحد
- ٢٠٤٠ ----- اشاره
- ٢٠٤١ ----- الفصل الأول فى الوجود الخارجى و الوجود ذهنى
- ٢٠٤١ ----- اشاره
- ٢٠٤٣ ----- تتمه
- ٢٠٥٢ ----- المرحله الثالثه فى انقسام الوجود إلى ما فى نفسه و ما فى غيره و انقسام ما فى نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره
- ٢٠٥٢ ----- اشاره
- ٢٠٥٣ ----- الفصل الأول الوجود فى نفسه و الوجود فى غيره
- ٢٠٥٤ ----- الفصل الثانى كيفيه اختلاف الرابط و المستقل
- ٢٠٥٥ ----- الفصل الثالث من الوجود فى نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه
- ٢٠٥٦ ----- المرحله الرابعه فى المواد الثلاث الوجود و الإمكان و الامتناع
- ٢٠٥٦ ----- اشاره
- ٢٠٥٧ ----- الفصل الأول فى تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيها
- ٢٠٥٧ ----- الفصل الثانى انقسام كل من المواد إلى ما بالذات و ما بالقياس
- ٢٠٥٩ ----- الفصل الثالث واجب الوجود ماهيته إنيته
- ٢٠٥٩ ----- الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
- ٢٠٦٠ ----- الفصل الخامس فى أن الشئ ء ما لم يجب لم يوجد و بطلان القول بالأولويه
- ٢٠٦١ ----- الفصل السادس فى معانى الإمكان
- ٢٠٦٣ ----- الفصل السابع فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم للماهيه
- ٢٠٦٤ ----- الفصل الثامن فى حاجه الممكن إلى العله و ما هى عله احتياجه إليها
- ٢٠٦٦ ----- الفصل التاسع الممكن محتاج إلى عله بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا
- ٢٠٦٦ ----- اشاره
- ٢٠٦٦ ----- خاتمه

٢٠٦٨	المرحلة الخامسة فى الماهيه و أحكامها
٢٠٦٨	اشاره
٢٠٦٩	الفصل الأول الماهيه من حيث هى ليست إلا هى
٢٠٧٠	الفصل الثانى فى اعتبارات الماهيه و ما يلحق بها من المسائل
٢٠٧١	الفصل الثالث فى معنى الذاتى و العرضى
٢٠٧٢	الفصل الرابع فى الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك
٢٠٧٤	الفصل الخامس فى بعض أحكام الفصل
٢٠٧٥	الفصل السادس فى النوع و بعض أحكامه
٢٠٧٦	الفصل السابع فى الكلى و الجزئى و نحو وجودهما
٢٠٧٧	الفصل الثامن فى تميز الماهيات و تشخصها
٢٠٨٠	المرحلة السادسة فى المقولات العشر و هى الأجناس العاليه التى إليها تنتهى أنواع الماهيات
٢٠٨٠	اشاره
٢٠٨١	الفصل الأول تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات
٢٠٨٢	الفصل الثانى فى أقسام الجوهر
٢٠٨٣	الفصل الثالث فى الجسم
٢٠٨٥	الفصل الرابع فى إثبات الماده الأولى و الصورة الجسميه
٢٠٨٦	الفصل الخامس فى إثبات الصور النوعيه
٢٠٨٦	اشاره
٢٠٨٦	تتمه
٢٠٨٧	الفصل السادس فى تلازم الماده و الصورة
٢٠٨٧	الفصل السابع فى أن كلا من الماده و الصورة محتاجه إلى الأخرى
٢٠٨٩	الفصل الثامن النفس و العقل موجودان
٢٠٨٩	اشاره
٢٠٩٠	خاتمه
٢٠٩٠	الفصل التاسع فى الكم و انقساماته و خواصه
٢٠٩٠	اشاره

٢٠٩١	تتمه
٢٠٩٢	الفصل العاشر في الكيف
٢٠٩٣	الفصل الحادى عشر في المقولات النسبيه
٢٠٩٤	المرحله السابعه في العله و المعلول
٢٠٩٤	اشاره
٢٠٩٧	الفصل الأول في إثبات العليه و المعلوليه و أنهما في الوجود
٢٠٩٨	الفصل الثانى في انقسامات العله
٢٠٩٩	الفصل الثالث في وجوب المعلول عند وجود العله التامه و وجوب وجود العله عند وجود المعلول
٢٠٩٩	اشاره
٢١٠٠	برهان آخر
٢١٠٠	الفصل الرابع قاعده الواحد
٢١٠١	الفصل الخامس في استحاله الدور و التسلسل في العلل
٢١٠٢	الفصل السادس العله الفاعليه و أقسامها
٢١٠٤	الفصل السابع في العله الغائيه
٢١٠٥	الفصل الثامن في إثبات الغايه فيما يعد لعبا أو جزافا أو باطلا و الحركات الطبيعيه و غير ذلك
٢١٠٦	الفصل التاسع في نفى القول بالاتفاق و هو انتفاء الرابطه بين ما يعد غايه للأفعال و بين العلل الفاعليه
٢١٠٨	الفصل العاشر في العله الصوريه و الماديه
٢١٠٩	الفصل الحادى عشر في العله الجسمانيه
٢١١٠	المرحله الثامنه في انقسام الموجود إلى الواحد و الكثير و فيها عشره فصول
٢١١٠	اشاره
٢١١١	الفصل الأول في معنى الواحد و الكثير
٢١١١	اشاره
٢١١١	تنبيه
٢١١٢	الفصل الثانى في أقسام الواحد
٢١١٤	الفصل الثالث الهوهويه و هو الحمل
٢١١٥	الفصل الرابع تقسيمات للحمل الشائع

٢١١٦	الفصل الخامس فى الغيره و التقابل
٢١١٧	الفصل السادس فى تقابل التضاييف
٢١١٧	الفصل السابع فى تقابل التضاد
٢١١٩	الفصل الثامن فى تقابل العدم و الملكه
٢١١٩	الفصل التاسع فى تقابل التناقض
٢١٢١	الفصل العاشر فى تقابل الواحد و الكثير
٢١٢٤	المرحله التاسعه فى السبق و اللقوق و القدم و الحدوث
٢١٢٤	اشاره
٢١٢٥	الفصل الأول فى معنى السبق و اللقوق و أقسامهما و المعيه
٢١٢٧	الفصل الثانى فى ملاك السبق فى أقسامه
٢١٢٧	الفصل الثالث فى القدم و الحدوث و أقسامهما
٢١٣٠	المرحله العاشره فى القوه و الفعل
٢١٣٠	اشاره
٢١٣١	الفصل الأول كل حادث زمانى مسبوق بقوه الوجود
٢١٣٣	الفصل الثانى فى تقسيم التغير
٢١٣٣	الفصل الثالث فى تحديد الحركه
٢١٣٤	الفصل الرابع فى انقسام الحركه إلى توسطيه و قطعيه
٢١٣٥	الفصل الخامس فى مبدئ الحركه و منتهائها
٢١٣٦	الفصل السادس فى موضوع الحركه و هو المتحرك الذى يتلبس بها
٢١٣٧	الفصل السابع فى فاعل الحركه و هو المحرك
٢١٣٨	الفصل الثامن فى ارتباط المتغير بالثابت
٢١٣٨	الفصل التاسع فى المسافه التى يقطعها المتحرك بالحركه
٢١٣٩	الفصل العاشر فى المقولات التى تقع فيها الحركه
٢١٤١	الفصل الحادى عشر فى تعقيب ما مر فى الفصل السابق
٢١٤٣	الفصل الثانى عشر فى موضوع الحركه الجوهريه و فاعلها
٢١٤٤	الفصل الثالث عشر فى الزمان

٢١٤٦	الفصل الرابع عشر فى السرعة و البطؤ
٢١٤٧	الفصل الخامس عشر فى السكون
٢١٤٧	الفصل السادس عشر فى انقسامات الحركة
٢١٤٧	اشاره
٢١٤٨	خاتمه
٢١٥٠	المرحله الحاديه عشر فى العلم و العالم و المعلوم
٢١٥٠	اشاره
٢١٥١	الفصل الأول فى تعريف العلم و انقسامه الأولى
٢١٥٣	الفصل الثانى ينقسم العلم الحصولى إلى كلى و جزئى
٢١٥٦	الفصل الثالث ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كلى و جزئى
٢١٥٧	الفصل الرابع فى أنواع التعقل
٢١٥٧	الفصل الخامس فى مراتب العقل
٢١٥٨	الفصل السادس فى مفيض هذه الصور العلميه
٢١٥٩	الفصل السابع ينقسم العلم الحصولى إلى تصور و تصديق
٢١٦١	الفصل الثامن و ينقسم العلم الحصولى إلى بديهى و نظرى
٢١٦١	اشاره
٢١٦٢	تتمه
٢١٦٤	الفصل التاسع و ينقسم العلم الحصولى إلى حقيقى و اعتبارى
٢١٦٥	الفصل العاشر فى أحكام متفرقه
٢١٦٦	الفصل الحادى عشر كل مجرد فهو عاقل
٢١٦٧	الفصل الثانى عشر فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم الشىء بنفسه
٢١٦٨	المرحله الثانيه عشر فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله و فيها أربعة عشر فصلاً
٢١٦٨	اشاره
٢١٦٩	الفصل الأول فى إثبات ذاته تعالى
٢١٦٩	اشاره
٢١٦٩	حجه أخرى

٢١٧٠	الفصل الثاني في إثبات وحدانيته تعالى
٢١٧٠	اشاره
٢١٧٠	حجه أخرى
٢١٧٠	تتمه
٢١٧١	الفصل الثالث في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي
٢١٧١	اشاره
٢١٧٢	و من طريق آخر
٢١٧٢	تتمه
٢١٧٣	الفصل الرابع في صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه بها
٢١٧٤	الفصل الخامس في علمه تعالى
٢١٧٤	اشاره
٢١٧٧	تتمه
٢١٧٧	تنبيه و إشارة
٢١٨٠	الفصل السادس في قدرته تعالى
٢١٨٢	الفصل السابع في حياته تعالى
٢١٨٣	الفصل الثامن في إرادته تعالى و كلامه
٢١٨٤	الفصل التاسع في فعله تعالى و انقساماته
٢١٨٥	الفصل العاشر في العقل المفارق و كيفية حصول الكثره فيه لو كانت فيه كثره
٢١٨٦	الفصل الحادي عشر في العقول الطوليه و أول ما يصدر منها
٢١٨٧	الفصل الثاني عشر في العقول العرضيه
٢١٩٠	الفصل الثالث عشر في المثال
٢١٩٠	الفصل الرابع عشر في العالم المادى
٢١٩٢	درباره مركز

مشخصات کتاب

سرشناسه : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۷

عنوان و نام پدیدآور : دروس حوزه علمیه جدید پایه ۷/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر : اصفهان : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری : نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

توضیح : مجموعه حاضر، متن کتب متداول حوزه از پایه اول تا دهم می باشد.

ص: ۱

اصول

فرائد الاصول المجلد ۱ (قطع و ظن)

اشاره

سرشناسه : انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق.

عنوان و نام پدیدآور : فرائد الاصول / لمرتضی الانصاری؛ اعداد لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم؛ للمؤتمر العالمی بمناسبه الذکری للمئویه الثانيه لمیلاد الشیخ الانصاری.

مشخصات نشر : قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.= ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۴ ج.

موضوع : اصول فقه شیعه



توضیح : فرائد الأصول یا الرسائل یا الدلائل تألیف شیخ اعظم مرتضی بن محمد امین انصاری تستری نجفی (متوفای ۱۲۸۱ قمری) است.

کتاب فرائد الأصول (رسائل) یکی از مهم ترین کتاب های درسی حوزه های علمیه از زمان شیخ اعظم به بعد می باشد و بسیاری از علمای اصولی بر این کتاب تعلیقه زده اند. از مهم ترین این افراد میرزا موسی تبریزی (متوفای ۱۳۰۵ قمری)، میرزا حسن آشتیانی (متوفای ۱۳۱۹ قمری)، شیخ حسن مامقانی (متوفای ۱۳۲۳ قمری)، شیخ ملا-محمد کاظم خراسانی (متوفای ۱۳۲۹ قمری)، شیخ آقا رضا همدانی (متوفای ۱۳۲۲ قمری) می باشند.

کتاب فرائد الأصول (رسائل)، مباحث عقلی اصول فقه می باشد. به تعبیر مؤلف، کتاب شامل سه مقصد است. مقصد اول قطع، مقصد دوم ظن و مقصد سوم شک (اصول عملیه) و در خاتمه نیز تعادل و تراجیح می باشد. به تعبیر دیگری کتاب را رسائل خمس نیز می گویند (أعیان الشیعه ج ۱۰ ص ۱۱۸) که شامل پنج بحث اصلی قطع، ظن، اصل برائت، استصحاب و تعادل و تراجیح می باشد. (الذریعه ج ۱۶ ص ۱۳۲).

بسیاری از مباحث حجج و امارات که در کتب پیشینیان مورد توجه بود، در ساختار منطقی و نظام تعلیمی خاصی قرار نداشت. شیخ اعظم در آغاز فرائد الأصول این بخش از مباحث اصولی را در تقسیمی منطقی به سه بخش قطع و ظن و شک تقسیم نموده و در خاتمه نیز بحث تعادل و تراجیح را مطرح نموده اند. اصول عملیه در کلام پیشینیان دارای انسجام دقیق منطقی نبود؛ ولی مرحوم شیخ اعظم به آن حصر عقلی داده، یعنی اصول عملی کمتر و بیشتر از چهار اصل نمی تواند باشد.

یکی دیگر از خصوصیات کتاب وسعت تتبع در نظریات علمای اصولی می باشد. حجم جستجو در اندیشه های دیگران از معیارهای ارزشیابی پژوهش ها و تحقیقات است. شیخ انصاری از این نگاه نیز محققى برجسته و بنام است. منابع مورد استفاده وی در فرائد الأصول، بالغ بر صد عنوان است؛ مثلاً در بحث انسداد کلمات شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، سید مرتضی در رسائل، شیخ طوسی در عده، محقق حلی در معتبر، علامه حلی در نهج المسترشدين، فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر، محقق خوانساری، صاحب وافی، محدث بحرانی در الحدائق الناظره، عضدی و حاجبی در مختصر الأصول را نقل و به نتیجه گیری می پردازند. یا در بحث شبهه تحریمیه یکی از دلایل قائلان به برائت اجماع است. شیخ به نقل آرای علما پرداخته اند و بطلان این سخن را که برائت در شبهه موضوعیه نظریه عالمان متأخر امامیه است، روشن می سازد و بدین منظور، سخن کلینی (در مقدمه کافی)، شیخ صدوق (در العقائد)، سید مرتضی، ابن زهره، شیخ طوسی، شیخ مفید، ابوالصلاح حلبی، محقق، علامه، شهید اول و شهید ثانی را نقل می کند.

[شماره صفحه واقعی : ۱]

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۲

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۳

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۴

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۵

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۶

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد و آله الطيبين الطاهرين.

لم تكن الثورة الإسلاميه بقيادة الإمام الخميني رضوان الله عليه حدثا سياسيا تتحدد آثاره التغييرية بحدود الأوضاع السياسيه إقليميه أو عالميه، بل كانت و بفعل التغييرات الجذريه التي أعقبته في القيم و البنى الحضاريه التي شيد عليها صرح الحياه الإنسانيه في عصرها الجديد حدثا حضاريا إنسانيا شاملا حمل إلى الإنسان المعاصر رساله الحياه الحره الكريمه التي بشر بها الأنبياء عليهم الصلاة و السلام على مدى التاريخ و فتح أمام تطلعات الإنسان الحاضر افقا باسماء بالنور و الحياه، و الخير و العطاء.

و كان من اولي نتائج هذا التحول الحضاري الثورة الثقافيّه الشامله التي شهدها مهد الثورة الإسلاميه إيران و التي دفعت بالمسلم الإيراني إلى اقتحام ميادين الثقافه و العلوم بشتى فروعها، و جعلت من إيران، و من قم المقدسه بوجه خاص عاصمه للفكر الإسلامي و قلبا نابضا بثقافه القرآن و علوم الإسلام.

و لقد كانت تعاليم الإمام الراحل رضوان الله تعالى عليه و وصاياه و كذا

[شماره صفحه واقعي : ٧]



توجيهات قائد الثورة الإسلاميّه و ولى أمر المسلمين آيه الله الخامنئى المصدر الأوّل الذى تستلهم الثورة الثقافيّه منه دستورها و منهجها، و لقد كانت الثقافه الإسلاميّه بالذات على رأس اهتمامات الإمام الراحل رضوان الله عليه و قد أولاها سماحه آيه الله الخامنئى حفظه الله تعالى رعايته الخاصّه، فكان من نتائج ذاك التوجيه و هذه الرعايه ظهور آفاق جديده من التطور فى مناهج الدراسات الإسلاميّه بل و مضامينها، و انبثاق مشاريع و طروح تغييريه تتجه إلى تنميه و تطوير العلوم الإسلاميّه و مناهجها بما يناسب مرحله الثورة الإسلاميّه و حاجات الإنسان الحاضر و تطلّعاته.

و بما أنّ العلوم الإسلاميّه حصيلة الجهود التى بذلها عباقره الفكر الإسلامىّ فى مجال فهم القرآن الكريم و السنّه الشريفه فقد كان من أهمّ ما تتطلّب عمليّه التطوير العلمىّ فى الدراسات الإسلاميّه تسليط الأضواء على حصائل آراء العباقره و النوابغ الأوّلين الذين تصدّروا حركه البناء العلمىّ لصرح الثقافه الإسلاميّه، و القيام بمحاوله جادّه و جديده لعرض آرائهم و أفكارهم على طاولة البحث العلمىّ و النقد الموضوعىّ، و دعوه أصحاب الرأى و الفكر المعاصرين إلى دراسه جديده و شامله لتراث السلف الصالح من بناء الصرح الشامخ للعلوم و الدراسات الإسلاميّه و روّاد الفكر الإسلامىّ و عباقرته.

و بما أنّ الإمام المجدّد الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس الله نفسه يعتبر الرائد الأوّل للتجديد العلمىّ فى العصر الأخير فى مجالى الفقه و الاصول - و هما من أهمّ فروع الدراسات الإسلاميّه - فقد اضطلعت الأمانه العامّه لمؤتمر الشيخ الأعظم الأنصارى - بتوجيه من سماحه قائد الثورة الإسلاميّه آيه الله الخامنئى و رعايته - بمشروع إحياء الذكرى المئويه

[شماره صفحه واقعى : ٨]

الثانيه لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره و ليتّم من خلال هذا المشروع عرض مدرسه الشيخ الأنصاري الفكريّه في شتّى أبعادها و على الخصوص إبداعات هذه المدرسه و إنتاجاتها المتميّزه التي جعلت منها المدرسه الامّ لما تلتها من مدارس فكريّه كمدرسه الميرزا الشيرازي و الآخوند الخراساني و المحقّق النائيني و المحقّق العراقي و المحقّق الأصفهاني و غيرهم من زعماء المدارس الفكريّه الحديثه على صعيد الفقه الإسلامي و اصوله.

و تمهيدا لهذا المشروع فقد ارتأت الأمانة العامه أن تقوم لجنة مختصّه من فضلاء الحوزه العلميّه بقم المقدّسه بمهمّه إحياء تراث الشيخ الأنصاري و تحقيق تركته العلميّه و إخراجها بالاسلوب العلمي اللائق و عرضها لرواد الفكر الإسلاميّ و المكتبه الإسلاميّه بالطريقه التي تسهّل للباحثين الاطلاع على فكر الشيخ الأنصاري و نتاجه العلمي العظيم.

و الأمانة العامه لمؤتمر الشيخ الأنصاري إذ تشكر الله سبحانه و تعالى على هذا التوفيق تبتهل إليه في أن يديم ظلّ قائد الثوره الإسلاميّه و يحفظه للإسلام ناصرا و للمسلمين رائدا و قائدا و أن يتقبّل من العاملين في لجنة التحقيق جهدهم العظيم في سبيل إحياء تراث الشيخ الأعظم الأنصاري و أن يمنّ عليهم بأضعاف من الأجر و الثواب.

أمين عام مؤتمر الشيخ الأعظم الأنصاري الشيخ محسن العراقي

[شماره صفحه واقعي : ۹]

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۱۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و أهل بيته الطاهرين، و اللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

من الواضح لدى من له أدنى إلمام بعلم الاصول و بالكتب الاصوليه المؤلّفه على يد المحقّقين من علماء الاصول من الإماميّة في القرنين الأخيرين، أنّ للشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه دورا تأسيسيا في بعض أبحاث علم الاصول، و تطويريا في أغلبها، و بخاصّه في بحوث القطع، و الظن، و الاصول الجارّيه في مرحله الشك، كالبراءه و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب، و مباحث تعارض الأدلّه و علاجه.

و كان بوّدا أنّ نقوم بدراسه موضوعيه، تقارن اصول الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأبحاث من تقدّم عليه أو عاصره و مقدار تأثّره بهم، و تحقيق ميادين ريادته، سواء في نفس الموضوعات الاصوليه أو في اسلوب طرحها و منهجيه البحث عنها، و لكن لم نوفّق لذلك فاكتفينا في هذه المقدمه ببيان كيفيه تحقيق الكتاب، تاركين تلك الدراسه إلى فرصه اخرى، إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعي : ۱۱]

ص: ۱۱

تمّ تحقيق الكتاب-كسائر الكتب الاخرى-ضمن مراحل، و قبل بيانها نشير إلى النسخ التي اعتمدنا عليها في تحقيق الكتاب.

### النسخ المعتمده في التحقيق:

طبع كتاب «فرائد الاصول» في حياه المؤلف قدّس سرّه-لذلك لم نبحت كثيرا عن مخطوطاته و إن استفدنا من بعضها-و تعدّدت طبعاته حتى بلغت أكثر من عشرين طبعه، قام بدراستها سماحه حجه الإسلام و المسلمين الشيخ غلام رضا فياضى، فانتخبنا من تلك النسخ المطبوعه عشر نسخ أولا، ثم استغينا عن خمس منها إلا في بعض الموارد.

و فيما يلي تعريف بالنسخ الرئيسيه-المخطوطه و المطبوعه-التي استندنا إليها:

١-صوره فوتوغرافيه عن مخطوطه مكتبه مجلس الشورى الإسلامى برقم ١٦٢/٦٣٣٠٠:

و تتكون من ١٥٤ ورقه، كتبت في حياه المؤلف، و هى واضحه، مصحّحه، خاليه من بعض إضافات النسخ الاخرى، ابتدأت من أول مبحث القطع إلى آخر الظن، ورد في بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم...» و فى نهايتها: «...و الحمد لله أولا و آخرا و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا. تمت فى ثامن و العشرين من شهر شعبان

[شماره صفحه واقعى : ١٢]

المعظم سنة ١٢٦٣هـ.

و رمزنا لها ب«م».

٢- صورته فوتوغرافيه عن مخطوطه مكتبه المسجد الأعظم فى قم برقم ٣٢٣٠.

ضمّت الكتاب كلّه من أوّل القطع الى آخر التراجيح فى ٥٢٦ صفحه، وهى ناقصه الأوّل بمقدار نصف صفحه، جيّده الخط، قد تفرّدت بقسم من العبارات، واحتوت على بعض الأخطاء الواضحه، تأريخ تدوين موضوع الظنّ فيها سنة ١٢٦٦ هـ ق، ابتدأت بقوله: «... كان كذلك فهو حرام، هذا بخلاف القطع...».

و رمزنا لها ب«ظ».

٣- صورته فوتوغرافيه عن نسخه مطبوعه فى حياه المؤلف قدّس سرّه عثرنا عليها فى بعض مكاتب دزفول الخاصه:

وهى أوّل نسخه مطبوعه، اشتملت على ٣٢٠ صفحه بالقطع الوزيرى، احتوت على القطع و الظن فقط، مع مقدمه للتعريف بالكتاب و المؤلف بقلم عبد الحسين التستري، ورد فى آخرها: «قد اتفق الفراغ من تسويد هذه النسخه الموسومه بحجّيه المظنه من تصنيفات العالم الفاضل العارف الكامل الشيخ مرتضى منّ الله على المسلمين بطول بقائه، و نورّ ساحه الإسلام بشعشعه شمس جماله فى ثالث عشر شهر ربيع الثانى من شهور سنه ثمان و ستين و مائتين من بعد ألف من الهجره... قوبلت النسخه مع ما صحّحه المصنّف بنظره الشريف من أولها إلى آخرها، و لا نسخه أصحّ منها بظاهرها، و لله الحمد على كلّ حال، فإنّه العليّ المتعال».

و رمزنا لها ب«ل».

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ١٣

٤-نسخه مطبوعه فى تبريز سنه ١٣٠٢ هـ ق:

من أصحّ النسخ-مع النسخه التاليه على ما يقال-حصلنا عليها من بعض الأفاضل، طبعت بالقطع الوزيرى، جاء فى نهايتها: «...قوبل مع النسختين الصحيحتين قبلا كاملا إلا [ما]زاغ البصر [عنه]، و أنا العبد هاشم بن الحسين فى سنه ١٣٠٢».

و رمزنا لها ب«ه».

٥-نسخه مطبوعه فى تبريز سنه ١٣١٤ هـ ق:

طبعت بالقطع الرحلى، ورد فى آخرها: «قد تمت النسخه الشريفه التى لم يطبع إلى الآن مثلها فى المطبعه المخصوصه... و أنا العبد محمد على التبريزى، فى شهر ربيع الأول من شهور ١٣١٤». و قدّم لنا هذه النسخه بعض الأفاضل أيضا.

و رمزنا لها ب«ت».

٦-نسخه رحمه الله:

معروفه متداوله بين الأساتذه و الطلاب منذ سنين، طبعت سنه ١٣٢٦ هـ ق بالقطع الرحلى.

و رمزنا لها ب«ر».

٧-نسخه مطبوعه فى طهران بالقطع الرحلى، و عليها تصحيحات بعض العلماء الأجلاء فى أصفهان. حصّينا هذه النسخه من مكتبه بعض الساده الأجلاء.

و رمزنا لها ب«ص».

أمّا النسخ الثانويه التى استفدنا منها، فقد أشرنا إليها فى الكتاب بعنوان «بعض النسخ» أو بذكر رموزها الخاصه، وهى كما يأتى:

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ١٤

١- صورته فوتوغرافيه عن نسخه مطبوعه تحمل الرقم /٢٠٥٩/ ١٥/٨/٨ فى مكتبه السيد المرعشى.

كامله، لم يذكر اسم مستنسخها و لا تاريخ التدوين و الطبع.

و رمزنا لها ب«آ».

٢- صورته فوتوغرافيه عن نسخه مطبوعه تحمل الرقم /٣٥٤٢/ ٢٢/٨/٩٤ فى مكتبه السيد المرعشى:

لم يذكر اسم مستنسخها و لا تاريخ التدوين و الطبع، و يبدو أنها طبعت أيام ناصر الدين شاه القاجارى.

و رمزنا لها ب«ع».

٣- صورته فوتوغرافيه عن نسخه مطبوعه تحمل الرقم /٣٦٨٠٤/ ٨/٧/١٢٨ فى مكتبه السيد المرعشى:

طبعت فى طهران بالقطع الوزيرى، تاريخ تدوينها سنه ١٣١٥ هـ ق، يبدو من بعض حواشيتها أن النسخه المصححه بيد المؤلف كانت عند مصححي هذه النسخه.

و رمزنا لها ب«خ».

٤- صورته فوتوغرافيه عن نسخه مطبوعه تحمل الرقم /٦٦٤٨٨/ ٦/٣/٢١٤ فى مكتبه السيد المرعشى:

طبعت فى طهران بالقطع الوزيرى، دوّنت سنه ١٣١٥ هـ ق، يبدو من مقدمه المصححين أنها قوبلت بعده نسخ مصححه.

و رمزنا لها ب«ن».

٥- صورته فوتوغرافيه عن نسخه مطبوعه تحمل الرقم /٥٦٥٢٨/ ٣٣/٧/١٨٥ فى مكتبه السيد المرعشى:

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ١٥



طبع في طهران بالقطع الوزيري، تاريخ تدوينها سنة ١٣٢٣ هـ ق، قوبلت ببعض النسخ المصححة كما جاء في مقدمتها.  
و رمزنا لها ب«ف».

٦-نسخه مطبوعه في قم بالقطع الوزيري سنة ١٣٧٦ هـ ق، و في مقدمتها ترجمه لحياه الشيخ الأنصاري قدس سره.  
و رمزنا لها ب«د».

### مراحل التحقيق:

### اشاره

شكّلت عدّه لجان ذات كفاءه عاليه لإنجاز مراحل تحقيق الكتاب وفقا للبيان الآتي:

### أ-مقابله النسخ:

سجّلت اللجنه المختصه بذلك موارد الاختلاف بدقه فائقه، و تكوّنت من:

-حجه الإسلام و المسلمين السيد يحيى الحسيني.

-حجه الإسلام و المسلمين السيد جواد شفيعي.

-حجه الإسلام الشيخ محمد تقى راشدى.

-حجه الإسلام السيد هادى عظيمى.

-الشيخ صادق الحسون(تبريزيان).

### ب-استخراج مصادر النصوص:

اسند هذا الأمر إلى:

-حجه الإسلام و المسلمين السيد يحيى الحسيني.

-حجه الإسلام و المسلمين السيد جواد شفيعي.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶]

ص: ۱۶

—حجّه الإسلام و المسلمین الشیخ محمد حسین أحمدی الشاهرودی.

استخرج الأُولان مصادر القطع و الظن و البراءة و الاشتغال، و دققها الأخير الذى تولى استخراج مصادر الاستصحاب و التعادل و التراجيح و دققها حجّه الإسلام و المسلمین الشیخ محمد باقر حسن پور.

### ج—تقويم النص:

عملیه التقويم من أهمّ مراحل تحقیق الكتاب، لأنها تتصدى لانتقاء النصّ الصحیح من بین نسخ عديده اشتملت على اختلافات تغیر المعنى أحيانا، و خاصّه بالنسبه إلى كتاب مثل «فرائد الاصول» الذى أجرى عليه المؤلف نفسه و آخرون عدّه تصحيحات اختلط بعضها ببعض و بتعليقات توضيحيه أحيانا، فتعقد الأمر و صارت مهمه هذه اللجنه صعبه جدا.

و قد قيض لها الله تعالى شخصين فاضلين يطمأن إليهما، مارسا تدريس هذا الكتاب قبل القيام بتحقيقه، و هما:

—حجّه الإسلام و المسلمین الشیخ على رضا إسلاميان الذى تصدّى لتقويم نصوص القطع و الظن و البراءة و الاشتغال.

—حجّه الإسلام و المسلمین الشیخ محمد حسین أحمدی الشاهرودی الذى تصدّى لتقويم نصوص الاستصحاب و التعادل و التراجيح، إضافة إلى قيامه بكتابه العناوين الجانبية.

### د—المراجع العامه للكتاب:

انبرى لذلك حجّه الإسلام و المسلمین السيد محمد جواد الحسينى الجلالى، و حجّه الإسلام و المسلمین الشیخ صادق الكاشانى.

### ه—تنظيم الفهارس:

قام بهذا الأمر حجّه الإسلام السيد هادى عظيمى.

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ١٧

تمّ ذلك على يد الأخ محمّد خازن بنحو دقيق، روعيت فيه الجوانب الفتيّه و الجماليّه.

و كنت إلى جانب كل هؤلاء الإخوه الأفاضل اقدم ما تيسّر لى من خدمات متواضعه فى سبيل تحقيق هذا التراث الثمين، إضافة إلى مراجعتى للكتاب عدّه مرّات و فى عدّه مراحل.

و هكذا تضافرت جهود هذه المجموعه من الفضلاء و ذوى الخبره لإخراج الكتاب بنحو علمى دقيق، و بصياغه حديثه أنيقه لتوفير فرص قيمه للاستفاده منه، راجين من العلماء و الفضلاء و بخاصه الذين مارسوا تدريسه أن يتحفونا بأرائهم و إرشاداتهم رفدا للمسيره العلميه المزهره و وفاء للعلماء المتقدمين علينا.

ختاماً نرجو الله العلى القدير أن يوفّق كلّ من شاركنا فى تحقيق هذا الكتاب الجليل لمزيد من الخدمات لمذهب أهل البيت عليهم السلام، إنّه قريب مجيب.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مسئول لجنه التحقيق محمّد على الأنصارى

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

نماذج مصوّره من بعض النسخ المعتمد عليها في تحقيق الكتاب

صوره الصفحه الأولى من نسخه «م»

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص: ١٩

صورة الصفحة الأخيره من نسخه «ل»

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۲۰

صورة الصفحة الاولى من نسخة «ه»

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ٢١

صورة الصفحة الاولى من نسخة «ت»

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص: ٢٢



[شماره صفحه واقعی : ۲۳]

ص: ۲۳

[شماره صفحه واقعی : ۲۴]

ص: ۲۴

بسم الله الرحمن الرحيم

[المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي]

اعلم (١): أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له (٢) الشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ.

فإن حصل له (٣) الشكّ، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشكّ في مقام العمل، وتسمّى بـ«الأصول العمليّة»، وهي منحصره في أربعة؛ لأنّ الشكّ:

[الأصول العمليّة الأربعة و مجاريها]

إمّا أن يلاحظ فيه حاله السابقه أم لا.

و على الثاني: فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا.

و على الأوّل: فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به.

فالأوّل مجرى الاستصحاب، و الثاني (٤) مجرى التخيير، و الثالث

[شماره صفحه واقعي : ٢٥]

ص: ٢٥

١- كذا في (ت)، (ص) و(ل)، و في غيرها: «فاعلم».

٢- العبارة في (ه) هكذا: «فيحصل له إمّا الشكّ...».

٣- لم ترد «له» في (ل) و(م).

٤- في نسخه بدل (ص): «و الثاني مجرى أصاله البراءة، و الثالث مجرى قاعده الاحتياط، و الرابع مجرى قاعده التخيير».

مجرى أصله البراءة، و الرابع مجرى قاعده الاحتياط.

### [تقرير آخر لمجاري الاصول العملية]

و بعبارة اخرى: الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أو لا (1)، فالأول مجرى الاستصحاب، و الثاني: إمّا أن يكون الشكّ فيه فى التكليف أو لا، فالأول مجرى أصله البراءة، و الثاني: إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعده الاحتياط، و الثاني مجرى قاعده التخيير (2).

و ما ذكرنا هو المختار فى مجارى الاصول الأربعة، و قد وقع الخلاف فيها، و تمام الكلام فى كلّ واحد موكول إلى محلّه.

مقاصد الكتاب فالكلام يقع فى مقاصد ثلاثه:

الأول: فى القطع.

و الثاني: فى الظنّ.

و الثالث: فى الشكّ (3).

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

ص: ٢٦

١- لم ترد عبارته «و على الثاني-إلى-السابقه أو لا» فى (ه).

٢- عبارته «و بعبارة اخرى-إلى-قاعده التخيير» من (ر) و نسخه بدل (ص). و وردت فى (ه) أيضا مع اختلاف يسير، و لم ترد فيها: «و بعبارة اخرى».

٣- كذا فى (ل) و (م)، و فى (ت)، (ر)، (ص)، و (ه): «و الثالث فى الاصول العمليه المذكوره التى هى المرجع عند الشكّ».

المقصد الأول في القطع

[شماره صفحه واقعی : ٢٧]

ص: ٢٧

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

ص: ۲۸

المقصد الأول فى القطع (١)

[وجوب متابعه القطع]

فنقول: لا- إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، و ليس طريقته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيًا (٢).

[إطلاق الحجّه على القطع و المراد منه]

و من هنا يعلم: أنّ إطلاق «الحجّه» عليه ليس كإطلاق «الحجّه» على الأمارات المعتبره شرعا؛ لأنّ الحجّه عباره عن: الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، و يصير واسطه للقطع بثبوتّه له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: الظنّ حجّه، أو البيّنه حجّه، أو فتوى المفتى حجّه، يراد به كون هذه الامور أو ساطا لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمرية، و كلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه.

و كذلك قولنا: هذا الفعل ممّا أفتى المفتى بتحريمه، أو قامت البيّنه على كونه محرّما، و كلّ ما كان كذلك فهو حرام.

و هذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بوجوب شىء، فيقال: هذا

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ٢٩

١- كذا فى (ل) و(م)، و فى غيرهما: «أمّا الكلام فى المقصد الأول».

٢- فى (ص): «و نفيًا».

واجب، و كل واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته.

و كذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمريه شيء، فيقال: هذا خمر، و كل خمر يجب الاجتناب عنه، و لا يقال: إن هذا معلوم الخمريه، و كل معلوم الخمريه حكمه كذا؛ لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر.

و الحاصل: أن كون القطع حجه غير معقول؛ لأن الحجه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع.

### [انقسام القطع إلى طريقي و موضوعي:]

#### إشارة

هذا كله بالنسبة إلى حكم متعلق القطع و هو الأمر المقطوع به، و أما بالنسبة إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إن الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، و حينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم (١) و إن لم يطلق عليه الحجه؛ إذ المراد بـ«الحجه» في باب الأدلة: ما كان وسطاً لثبوت أحكام (٢) متعلقه شرعاً، لا لحكم آخر (٣)، كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا، لا على نفس الخمر، و كترتب وجوب الإطاعه عقلاً (٤) على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي (٥).

و بالجملة: فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، و قد يكون مأخوذاً في

[شماره صفحه واقعي : ٣٠]

ص : ٣٠

١- في (ظ)، (ل) و (م) زياده: «لمتعلقه».

٢- في نسخه بدل (ص): «حكم».

٣- لم ترد عبارته «و إن لم يطلق - إلى - لا لحكم آخر» في (ظ)، (ل) و (م).

٤- لم ترد «عقلاً» في (ر) و (ص).

٥- لم ترد عبارته «و كترتب - إلى - الواقعي» في (ظ)، (ل) و (م).



**[خواص القسمين:]**

**اشاره**

ثمّ ما كان منه طريقاً لا- يفرّق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمانه؛ إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلّقه، فيترتب عليه أحكام متعلّقه، و لا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنّه مستلزم للتناقض.

**[١-عدم جواز النهي عن العمل في الطريقي و جوازه في الموضوعي]**

**اشاره**

فإذا قطع بكون (١) مائع بولاً- من أيّ سبب كان- فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأنّ المفروض أنّه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعنى قوله: «هذا بول»، و كلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه؛ فحكم الشارع بأنّه لا- يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلّا إذا فرض عدم كون النجاسه و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليّته على وجه خاصّ من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما،

**[القطع الموضوعي تابع في اعتباره مطلقاً او على وجه خاص لدليل الحكم]**

فيخرج العلم عن (٢) كونه طريقاً (٣)، و يكون مأخوذاً (٤) في الموضوع، و حكمه أنّه يتبع في اعتباره-مطلقاً أو على وجه خاصّ- دليل ذلك الحكم الثابت الذي اخذ العلم في موضوعه.

**[أمثله للقطع الموضوعي المعتبر مطلقاً:]**

فقد يدلّ على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به، بمعنى انكشافه للمكلّف من غير خصوصيّة للانكشاف، كما في حكم العقل بحسن إتيان

[شماره صفحه واقعي : ٣١]

ص: ٣١

١- كذا في (ص)، و في غيرها: «كون».

٢- كذا في (ت)، و في (ل) و (م): «فخرج عن».

- ٣- لم ترد عبارته «فيخرج العلم عن كونه طريقا» في (ر)، (ص) و(ه).
- ٤- في (ص) و(ه): «فيكون العلم مأخوذا»، و في (ر): «فيكون مأخوذا».

ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبعوضاً؛ فإنّ مدخله القطع بالمطلوبه أو المبعوضه في صيروره الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا- يختص ببعض أفراده. و كما في حكم الشارع (١) بحرمة ما علم أنّه خمر أو نجاسته بقول مطلق (٢)، بناء على أنّ الحرمة و النجاسة الواقعتين إنّما تعرضان مواردتهما بشرط العلم- لا في نفس الأمر- كما هو قول بعض (٣).

### [أمثله للقطع الموضوعي المعتبر على وجه خاص:]

و قد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاصّ أو شخص خاصّ، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين (٤): من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير (٥) الحاصل من الكتاب و السنّه- كما سيجيء-، و ما ذهب إليه بعض: من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٣٢]

ص: ٣٢

- ١- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما: «الشرع».
- ٢- لم ترد «بقول مطلق» في (ظ)، (ل)، (م) و (ه).
- ٣- كالمحدّث البحراني في الحدائق ٥: ٢٤٩.
- ٤- كالأمين الأسترابادي و السيد المحدّث الجزائري و غيرهما، و سيجيء كلامهم في الصفحه: ٥٢-٥٥.
- ٥- في (ر): «غير».
- ٦- ذهب إليه ابن حمزه في الوسيله: ٢١٨، و نسبه في المسالك و الرياض إلى الحلّي أيضاً، و لكن لم نعثر عليه في السرائر، بل ذهب فيه إلى الجواز في جميع الأشياء، انظر المسالك (الطبعه الحجريّه) ٢: ٢٨٩، و الرياض (الطبعه الحجريّه) ٢: ٣٩٠، و السرائر ٢: ١٧٩.

## [أمثله للقطع الموضوعي بالنسبه إلى حكم غير القاطع:]

و أمثله ذلك بالنسبه إلى حكم (١) غير القاطع كثيره (٢)، كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعى إذا علم به من الطرق الاجتهاديه المعهوده، لا من مثل الرمل و الجفر؛ فإنّ القطع الحاصل من هذه و إن وجب على القاطع الأخذ به فى عمل نفسه، إلاّ- أنه لا- يجوز للغير تقليده فى ذلك، و كذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الاجتهاديه المتعارفه، فإنّه لا يجوز للغير العمل بها (٣)، و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسن لا من الحدس، إلى غير ذلك.

## [٢-قيام الأمارات و بعض الأصول مقام القطع الموضوعي و الطريقي:]

### إشاره

ثمّ من خواصّ القطع الذى هو طريق إلى الواقع: قيام الأمارات الشرعيه و بعض (٤) الاصول العمليه مقامه فى العمل، بخلاف المأخوذ فى الحكم على وجه الموضوعيه؛ فإنّه تابع لدليل الحكم (٥).

فإن ظهر منه أو من دليل خارج (٦) اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع- كالأمثله المتقدمه (٧)- قامت الأمارات و بعض (٨) الاصول مقامه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص: ٣٣

- ١- لم ترد «حكم» فى (ت).
- ٢- لم ترد عبارته «مثل ما ذهب- إلى- كثيره» فى (ظ) و (م).
- ٣- كذا فى النسخ، و الأنسب: «به»؛ لرجوع الضمير إلى «العلم» لا «الطرق».
- ٤- لم ترد «بعض» فى (ر)، (ل) و (م).
- ٥- فى «ص»: «ذلك الحكم».
- ٦- لم ترد «أو من دليل خارج» فى (ظ)، (ل) و (م).
- ٧- لم ترد «كالأمثله المتقدمه» فى (ت)، (ر) و (ه).
- ٨- لم ترد «بعض» فى (ر)، (ص)، (ظ)، (ل) و (م).

و إن ظهر من دليل الحكم (١) اعتبار القطع (٢) فى الموضوع من حيث كونها صفة خاصه قائمه بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الركعات الثنائيه و الثلاثيه و الاوليين من الرباعيه (٣)؛ فإن غيره- كالظن بأحد الطرفين أو أصاله عدم الزائد- لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجي غير أدله حجيه مطلق الظن فى الصلاه و أصاله عدم الأكثر.

و من هذا الباب: عدم جواز أداء الشهاده استنادا إلى البيئه أو اليد- على قول- و إن جاز تعويل الشاهد فى عمل نفسه بهما إجماعا؛ لأن العلم بالمشهود به مأخوذ (٤) فى مقام العمل على وجه الطريقيه، بخلاف مقام أداء الشهاده، إلا أن يثبت من الخارج: أن كل ما يجوز العمل به من الطرق الشرعيه يجوز الاستناد إليه فى الشهاده؛ كما يظهر من روايه حفص الوارده فى جواز الاستناد إلى اليد (٥).

و ممّا ذكرنا يظهر: أنه لو نذر أحد أن يتصدّق كلّ يوم بدرهم ما دام متيقّنا بحياه ولده، فإنه لا يجب التصدّق عند الشكّ فى الحياه لأجل استصحاب الحياه، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياه، فإنه يكفى فى الوجوب الاستصحاب.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ٣٤

١- فى (ر): «و إن ظهر منه».

٢- فى (ر) و (ص): «صفة القطع».

٣- لم ترد «من الرباعيه» فى (ر)، (ظ)، (ل) و (م).

٤- لم ترد «مأخوذ» فى (ر) و (ه).

٥- الوسائل ٢١٥: ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

ثم إن هذا الذي ذكرنا-من (١) كون القطع مأخوذا تاره على وجه الطريقيه و اخرى على وجه الموضوعيه-جار في الظن أيضا؛ فإنه (٢) و إن فارق العلم في كيفيه الطريقيه-حيث إن العلم طريق بنفسه، و الظن المعبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطا في ترتب أحكام متعلقه، كما أشرنا إليه سابقا-إلا أنه (٣) أيضا: قد يؤخذ طريقا مجعولا إلى متعلقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيه، و قد يؤخذ موضوعا لحكم (٤).

فلا بد من ملاحظه دليل ذلك، ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعبره مقامه، لكن الغالب فيه الأول.

[شماره صفحه واقعي : ٣٥]

ص: ٣٥

- 
- ١- كذا في (ر) و (ص)، و في غيرهما: «في».
  - ٢- لم ترد «فإنه» في (ت)، (ر)، (ظ)، (ل) و (م).
  - ٣- في (ص)، (ظ)، و (ه) بدل «إلا أنه»: «لكن الظن».
  - ٤- وردت عباره: «قد يؤخذ طريقا مجعولا-إلى-موضوعا لحكم» في (ت)، (ر)، (ه) و مصححه (ص) هكذا: «قد يؤخذ طريقا مجعولا إلى متعلقه (\*)، سواء كان موضوعا على وجه الطريقيه لحكم متعلقه أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيه، فيقال: إنه حجّه. و قد يؤخذ موضوعا لا على وجه الطريقيه لحكم متعلقه أو لحكم آخر، و لا يطلق عليه الحجّه»، و في بعضها زياده يسيره. (\*) في طبعه جماعه المدرسين-هنا-زياده: «و قد يؤخذ موضوعا للحكم»، لكنّها لم ترد في ما بأيدينا من النسخ.

[شماره صفحه واقعی : ۳۶]

ص: ۳۶

## التنبیه على امور:

الامر الأول [الكلام فى التجزى و أنه حرام أم لا؟]

### اشاره

أنه قد عرفت (١): أن القاطع لا يحتاج فى العمل بقطعه إلى أزيد من الأدله المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجه، فإذا قطع بكون شىء خمرا، وقام الدليل على كون حكم الخمر فى نفسها هى الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشىء.

[هل القطع حجّه مطلقا أو فى خصوص صورته مصادفته للواقع؟]

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

[الاستدلال على حرمة التجزى بالإجماع]

ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات: الاتفاق على الأول؛ كما يظهر من دعوى جماعه (٢) الإجماع على أن ظانّ ضيق الوقت إذا أحر الصلاة عصى و إن انكشف بقاء الوقت؛ فإنّ تعبيرهم بظنّ الضيق لبيان أدنى

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص: ٣٧

١- فى الصفحه ٢٩-٣٠.

٢- منهم: العلامه فى المنتهى ٤:١٠٧، و الفاضل الهندى فى كشف اللثام ٣: ١٠٩، و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٢: ٦١.



فردى الرجحان، فيشمل القطع بالضيق.

نعم، حكى عن النهايه (١) و شيخنا البهائي (٢) التوقف في العصيان، بل في التذكرة: لو ظن ضيق الوقت عصى لو آخر إن استمرّ الظن، و إن انكشف خلافه (٣) فالوجه عدم العصيان (٤)، انتهى (٥). و استقرب العدم سيّد مشايخنا في المفاتيح (٦).

و كذا لا خلاف بينهم -ظاهراً- في أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصيه يجب إتمام الصلاه فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر فيه (٧).

### [تأييد الحرمة ببناء العقلاء]

و يؤيده: بناء العقلاء على الاستحقاق، و حكم العقل بقبح التجري.

### [الاستدلال على الحرمة بالدليل العقلي]

و قد يقرر دلالة العقل على ذلك (٨): بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين، بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمراً، و قطع الآخر يكون

[شماره صفحه واقعي : ٣٨]

ص: ٣٨

١- حكى السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول عن الزبده: التوقف، و عن النهايه قولين في موضعين، انظر مفاتيح الاصول: ٣٠٨، و الزبده: ٤١، و نهايه الوصول (مخطوط): ١١ و ٩٤.

٢- حكى السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول عن الزبده: التوقف، و عن النهايه قولين في موضعين، انظر مفاتيح الاصول: ٣٠٨، و الزبده: ٤١، و نهايه الوصول (مخطوط): ١١ و ٩٤.

٣- في (ظ)، (ل) و المصدر: بطلانه.

٤- التذكرة ٣٩١: ٢.

٥- لم ترد عبارته «بل في التذكرة -إلى: -انتهى» في (م)، و كتب عليها في (ص): أنّها زائده، إلاّ أنّه اضيف فيهما تصحيحاً بعد قوله: «في المفاتيح» ما يلي: «تبعاً للعلامه في التذكرة».

٦- مفاتيح الاصول: ٣٠٨.

٧- في (ر) زياده: «فتأمل».

٨- المقرّر هو المحقق السبزواري في الذخير.

مائع (١) آخر خمرا، فشرباهما، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر: فإما أن يستحقَّ العقاب، أو لا يستحقَّ أحدهما، أو يستحقَّ من صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العكس.

لا- سبيل إلى الثاني و الرابع، و الثالث مستلزم لإناطه استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، و هو مناف لما يقتضيه العدل، فتعين الأول (٢).

و يمكن الخدشه في الكل:

### [المناقشه في الإجماع]

أمّا الإجماع، فالمحصّل منه غير حاصل، و المسأله عقليه، خصوصا مع مخالفه غير واحد، كما عرفت من النهايه (٣) و ستعرف من قواعد الشهيد قدّس سرّه (٤)، و المنقول منه ليس حجّه في المقام.

### [المناقشه في بناء العقلاء]

و أمّا بناء العقلاء، فلو سلّم فإنّما هو على مذمّه الشخص من حيث إنّ هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوه فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنّه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله؛ فإنّ المذمّه على المنكشف، لا الكاشف.

و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجزّي؛ فإنّه لكشف ما تجزّي به عن خبث الفاعل (٥)، لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى.

و الحاصل: أنّ الكلام في كون هذا الفعل -الغير المنهّي عنه واقعا- مبغوضا للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلمف بكونه مبغوضا، لا في أنّ

[شماره صفحه واقعي : ٣٩]

ص: ٣٩

١- في (ت) و نسخه بدل (ه) زياده: «معين».

٢- انظر ذخيره المعاد: ٢٠٩ و ٢١٠.

٣- راجع الصفحه السابقه.

٤- انظر الصفحه ٤٩-٥٠.

٥- في (ر) و (ص) زياده: «لكونه جريئا عازما على العصيان و التمرد».

هذا الفعل-المنهى عنه باعتقاده ظاهرا (١)-ينبئ عن سوء سريره العبد مع سيّده و كونه فى مقام الطغيان و المعصيه (٢)؛فإنّ هذا غير منكر فى المقام (٣)،لكن لا يجدى فى كون الفعل محرّما شرعيّا؛لأنّ استحقاق المذمّه على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، و من المعلوم أنّ الحكم العقلى باستحقاق الذمّ إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل،لا بالفاعل.

### [المناقشه فى الدليل العقلى]

و أمّا ما ذكر من الدليل العقلى،فنتلزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع؛لأنّه عصى اختيارا،دون من لم يصادف.

و (٤)قولك:إنّ التفاوت بالاستحقاق و العدم لا-يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار،ممنوع؛فإنّ العقاب بما لا يرجع بالأخره إلى الاختيار قبيح،إلا أنّ عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم؛كما يشهد به الأخبار الوارده فى أنّ:من سنّ سنّه حسنه كان له مثل أجر من عمل بها،و من سنّ سنّه سيّئه كان له مثل وزر من عمل بها (٥).

فإذا فرضنا أنّ شخصين سنّا سنّه حسنه أو سيّئه،و اتّفق كثره

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ٤٠

١- لم ترد عبارته:«المنهى عنه باعتقاده ظاهرا»فى (ظ)،(ل)و(م)،و لم ترد كلمه«ظاهرا»فى(ر)و(ص).

٢- فى(ر)و(ص)زياده:«و عازما عليه».

٣- فى(ر)،(ص)و(ه)زياده:«كما سيجىء».

٤- «الواو»من(ه)و(ت).

٥- انظر الوسائل ١٦:١١،الباب ٥ من أبواب جهاد العدو،الحديث ١، و البحار ٧:١٠٠،ضمن الحديث ١،و كنز العمّال ١٥:٧٨٠،الحديث ٤٣٠٧٨.

العامل بإحدهما وقله العامل بما سنّه الآخر، فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأوّل أو عقابه أعظم، وقد اشتهر: «أنّ للمصيب أجرين و للمخطئ أجرا واحدا» (١). والأخبار في أمثال ذلك في طرف (٢) الثواب و العقاب بحدّ التواتر.

فالظاهر: أنّ العقل إنّما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمّه من حيث شقاوه الفاعل و خبث سريرته مع المولى، لا في استحقاق المذمّه على الفعل المقطوع بكونه معصيه.

و ربما يؤيد ذلك: أنّنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبه الذمّ (٣) بين من صادف قطعه (٤) الواقع و بين من لم يصادف.

إلاّ أن يقال: إنّ ذلك إنّما هو في المبغوضات العقلانيه؛ من حيث إنّ زياده العقاب (٥) من المولى و تأكّد الذمّ (٦) من العقلاء بالنسبه إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفّي، المستحيل في حقّ الحكيم تعالى، فتأمل.

### [تفصيل صاحب الفصول في التجزّي:]

هذا، و قد يظهر من بعض المعاصرين (٧): التفصيل في صورته القطع

[شماره صفحه واقعي : ٤١]

ص: ٤١

١- لم نجده بعينه، و يدلّ عليه ما في كنز العمّال ٦:٧، الحديث ١٤٥٩٧.

٢- في (ص): «طرفي».

٣- كذا في (ت)، (ر)، (ه) و نسخه بدل (ص)، و في غيرها: «العقاب» بدل «الذمّ».

٤- كذا في (ت)، (ه) و نسخه بدل (ص)، و في غيرها: «فعله» بدل «قطعه».

٥- كذا في (ل)، (م) و نسخه بدل (ص)، و في غيرها: «الذمّ» بدل «العقاب».

٦- كذا في (ر)، (ل) و (م)، و في غيرها: «تأكّده».

٧- هو صاحب الفصول، كما سيأتي.

بتحريم شىء غير محرّم واقعا، فرّج استحقاق العقاب بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه، فإنه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا أو فى بعض الموارد؛ نظرا إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه؛ فإنّ قبح التجزى عندنا ليس ذاتيا، بل يختلف بالوجوه و الاعتبار.

فمن اشبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلك الكافر و تجزى فلم يقتله، فإنه لا يستحقّ الذمّ على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع، و إن كان معذورا لو فعل.

و أظهر من ذلك: ما لو جزم بوجوب قتل نبى أو وصى، فتجزى و لم يقتله.

ألا ترى: أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له، فصادف العبد ابنه و زعمه ذلك العدو فتجزى و لم يقتله، أنّ المولى إذا أطلع على حاله لا يذمّه على هذا التجزى، بل يرضى به و إن كان معذورا لو فعل.

و كذا لو نصب له طريقا غير القطع إلى معرفه عدوّه، فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجزى و لم يفعل.

و هذا الاحتمال حيث يتحقّق عند المتجزى لا يجديه إن لم يصادف الواقع؛ و لذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب؛ لما فيه من القطع بالسلامه من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به، فإنّ المظنون فيه عدمها.

و من هنا يظهر: أنّ التجزى على الحرام فى المكروهات الواقعيه أشدّ منه فى مباحاتها، و هو فيها أشدّ منه فى مندوباتها، و يختلف باختلافها ضعفا و شدّه كالمكروهات، و يمكن أن يراعى فى الواجبات الواقعيه

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ما هو الأقوى من جهاته و جهات التجزى (١). انتهى كلامه، رفع مقامه.

### [المناقشه فى تفصيل صاحب الفصول:]

أقول: يرد عليه:

أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجزى ذاتياً؛ لأنّ التجزى على المولى قبيح ذاتاً-سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً (٢)- كالظلم، بل هو قسم من الظلم، فيمتنع عروض الصفه المحسّنه له، و فى مقابله الانقياد لله سبحانه و تعالى، فإنّه يمتنع أن يعرض له جهه مقبّحه.

و ثانياً (٣): لو سلّم أنّه لا- امتناع فى أن يعرض له جهه محسّنه، لكنّه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهه، و ليس ممّا لا يعرض له فى نفسه حسن و لا قبح إلاّ بعد ملاحظه (٤) ما يتحقّق فى ضمنه.

و بعباره اخرى: لو سلّمنا عدم كونه علّه تامّه للقبح كالظلم، فلا شكّ فى كونه مقتضياً له كالكذب، و ليس من قبيل الأفعال التى لا يدرك العقل بملاحظتها فى أنفسها حسنها و لا- قبحها، و حينئذ فيتوقّف ارتفاع قبحه على انضمام جهه يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمّن لإنجاء نبيّ.

و من المعلوم أنّ ترك قتل المؤمن بوصف أنّه مؤمن فى المثل الذى ذكره- كفعله- ليس من الامور التى تتّصف بحسن أو قبح؛ للجهل

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ٤٣

١- الفصول: ٤٣١-٤٣٢.

٢- لم ترد عبارته «سواء- إلى- جريئاً» فى (ظ)، (ل) و (م).

٣- فى (ر) و (ص) زياده: «أنّه».

٤- كذا فى (ت)، (م) و (ه)، و فى غيرها: «بملاحظه».

بكونه قتل مؤمن؛ ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذورا، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقّق التجزّي في ضمنه ممّا يتّصف بحسن أو قبح، لم يؤثّر في اقتضاء ما يقتضيه القبح، كما لا يؤثّر في اقتضاء ما يقتضيه الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره؛ فإنّه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمه حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.

و دعوى: أنّ الفعل الذي يتحقّق به التجزّي و إن لم يتّصف في نفسه بحسن و لا- قبح- لكونه مجهول العنوان- لكنّه لا- يمتنع أن يؤثّر في قبح ما يقتضيه القبح بأن يرفعه، إلا أن نقول بعدم مدخلية الامور الخارجة عن قدره في استحقاق المدح و الذمّ، و هو محلّ نظر، بل منع.

و عليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق (1) في قبح التجزّي.

مدفوعه- مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدّم من الدليل العقلي، كما لا يخفى على المتأمل-: بأنّ العقل مستقلّ بقبح التجزّي في المثال المذكور، و مجرد تحقّق ترك قتل المؤمن في ضمنه- مع الاعتراف بأنّ ترك القتل لا يتّصف بحسن و لا قبح- لا يرفع قبحه؛ و لذا يحكم العقل بقبح الكذب و ضرب اليتيم إذا انضمّ إليهما ما يصرّفهما إلى المصلحه إذا جهل الفاعل بذلك.

ثمّ إنّه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: أنّ التجزّي إذا صادف المعصية الواقعيّة تداخل عقابهما (2).

[شماره صفحه واقعي : 44]

ص : 44

1- راجع الصفحه 38-39.

2- الفصول: 87.

و لم يعلم معنى محصل لهذا الكلام؛ إذ مع كون التجزّي عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن اريد به وحده العقاب؛ فإنه ترجيح بلا مرجح (١)، وإن اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجزّي، فهذا ليس تداخلا؛ لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

### [عدم الإشكال في القبح الفاعلي:]

و التحقيق: أنه لا فرق في قبح التجزّي بين موارد، و أنّ المتجزّي لا إشكال في استحقاقه الذمّ من جهه انكشاف خبث باطنه و سوء سريره بذلك (٢).

### [الإشكال في القبح الفعلي:]

و أمّا استحقاقه للذمّ من حيث الفعل المتجزّي في ضمنه، ففيه إشكال، كما اعترف به الشهيد قدّس سرّه فيما يأتي (٣) من كلامه (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٤٥]

ص: ٤٥

١- في (ر) و (ص) زياده العبارة التاليه: «و سيجيء في الروايه أنّ علي الراضى إثمًا، و علي الداخلى إثمين»، انظر الصفحه ٤٧.

٢- لم ترد «بذلك» في (ت)، (ر) و (ص)، و في (ر) و (ص) زياده: «و جرأته».

٣- في الصفحه ٤٩-٥٠.

٤- وردت -هنا- زياده في (ت)، (ه) و هامش (ص) -مع اختلاف يسير-، و كتب بعدها في (ص): «منه قدّس سرّه»، و الزيادة هكذا: «بل يظهر منه قدّس سرّه: أنّ الكلام في تأثير نيّة المعصيه إذا تلبس بما يراه معصيه، لا في تأثير الفعل المتلبس به إذا صدر عن قصد المعصيه، فتأمّل. نعم، يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجزّي به؛ لمجرد الاعتقاد، مثل موثقه سماعه: في رجلين قاما إلى الفجر، فقال أحدهما: هو ذا، و قال الآخر: ما أرى شيئا، قال عليه السلام: فليأكل الذي لم يبين له، و حرّم على الذي زعم أنّه طلع الفجر؛ إنّ الله تعالى قال: كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ.



## [دلالة الأخبار الكثيرة على العفو عن التجزى بمجرد القصد إلى المعصية]

نعم، لو كان (١) التجزى على المعصية بالقصد (٢) إلى المعصية فالمصرّح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه (٣)، وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضا (٤)، مثل:

قوله صلوات الله عليه: «تبيّه الكافر شرّ من عمله» (٥).

و قوله: «إنما يحشر الناس على تياتهم» (٦).

## [دلالة بعض الأخبار على العقاب في القصد:]

و ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، و خلود أهل الجنّة في الجنّة؛ بعزم كلّ من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية و الطاعة لو خلدوا في الدنيا (٧).

و ما ورد من أنّه: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول في النار، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: لأنّه أراد قتل صاحبه» (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٤٦]

ص: ٤٦

١- في (ت)، (ص) و (ه) بدل «نعم لو كان»: «و أمّا».

٢- في (ص) و (ه) بدل «بالقصد»: «بسبب القصد».

٣- انظر الوسائل ٣٦: ١-٤٠، الباب ٦ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ٢٠، ١٠، ٨، ٧، ٦ و ٢١.

٤- لم ترد «أيضا» في (ظ) و (م).

٥- الوسائل ٣٥: ١، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٣.

٦- الوسائل ٣٤: ١، الباب ٥ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٥، إلّا أنّ فيه: «إنّ الله يحشر...».

٧- الوسائل ٣٦: ١، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٤.

٨- الوسائل ١١٣: ١١، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١، إلّا فيه بعد قوله «بسيفهما»: «على غير سنّه».

و ما ورد فى العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر (١) و الماشى لسعايه مؤمن (٢).

و فحوى ما دلّ على أنّ الرضا بفعل كفعله (٣)، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السّلام: أنّ (٤) «الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم، و على الداخل إثمان: إثم الرضا، و إثم الدخول (٥)» (٦).

و ما ورد فى تفسير قوله تعالى: فَلَمَّ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٧): من أنّ نسبه القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير؛ لرضاهم (٨) بفعلهم (٩).

و يؤيده: قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٠)، و قوله تعالى: إِنَّ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ٤٧

- ١- الوسائل ١٢:١٦٥، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥.
- ٢- انظر الوسائل ٩:١٩٩، الباب ٢ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ٣ و ٥.
- ٣- فى (ظ)، (ل)، (م) و نسخه بدل (ه): «كالفعل».
- ٤- فى (ل) و (م): «مثل قوله عليه السّلام: الراضى...».
- ٥- لم ترد عبارته «و على الداخل - إلى - الدخول» فى (م).
- ٦- نهج البلاغه: الحكمه ١٥٤، مع اختلاف، و الوسائل ١١:٤١١، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ١٢.
- ٧- آل عمران: ١٨٣.
- ٨- فى (ت)، (ر) و (ظ): «رضاهم»، و فى (ه): «برضاهم».
- ٩- الكافى ٢:٤٠٩، الحديث ١، و الوسائل ١١:٥٠٩، الباب ٣٩ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ٦.
- ١٠- النور: ١٩.

(١)

و ما ورد من أن: «من رضى بفعل فقد لزمه و إن لم يفعل» (٢)، و قوله تعالى: تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا (٣).

### [الجمع بين أخبار العفو والعقاب:]

و يمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه، و حمل الأخبار الأخيره على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره.

أو يحتمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، و الثانيه على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات؛ كما يشهد له حرمه الإعانه على المحرم، حيث عممه بعض الأساطين (٤) لإعانه نفسه على الحرام؛ و لعله لتنقيح المناط، لا بالدلاله اللفظيه.

### [أقسام التجزى:]

ثم اعلم: أن (٥) التجزى على أقسام، يجمعها عدم المبالاه بالمعصيه أو قلتها (٦).

أحدها: مجرد القصد إلى المعصيه.

ثانيها: القصد مع الاشتغال بمقدماته.

و ثالثها: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصيه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ٤٨

١- البقره: ٢٨٤.

٢- لم نعر عليه بلفظه، و يدلّ عليه ما تقدّم آنفا، و ما فى الوسائل ١١: ٤١٠، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهى، الحديثان ٤ و ٥.

٣- القصص: ٨٣.

٤- هو كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): الورقه ١٦.

٥- كذا فى (ت) و (ه)، و فى (ظ)، (ل)، (م) و نسخه بدل (ص): «و قد علم ممّا ذكرنا أنّ»، و فى (ص) و (ر): «ثمّ إنّ».

٦- لم ترد عبارته «يجمعها عدم المبالاه بالمعصيه أو قلتها» فى (ظ) و (م).

و رابعها: التلبس بما يحتمل كونه معصيه رجاء لتحقق المعصيه به.

و خامسها: التلبس به لعدم المبالاه بمصادفه الحرام.

و سادسها (١): التلبس برجاء (٢) أن لا يكون معصيه، و خوف أن يكون معصيه.

و يشترط فى صدق التجزى فى الثلاثه الأخيره: عدم كون الجهل عذرا عقليا أو شرعيا- كما فى الشبهه المحصوره الوجوبيه أو التحريميه؛ و إلا- لم يتحقق احتمال المعصيه و إن تحقق احتمال المخالفه للحكم الواقعي، كما فى موارد أصاله البراءه و استصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركه فى استحقاق الفاعل للمذمه من حيث خبث ذاته و جراته (٣) و سوء سريرته، و إنما الكلام فى تحقق العصيان بالفعل المتحقق فى ضمنه التجزى. و عليك بالتأمل فى كل من الأقسام.

### [ ما أفاده الشهيد حول بعض الأقسام المذكوره: ]

قال الشهيد قدس سره فى القواعد:

لا يؤثر نية المعصيه عقابا و لا ذمّا ما لم يتلبس بها، و هو (٤) ما (٥) ثبت فى الأخبار العفو عنه (٦).

و لو نوى المعصيه و تلبس بما يراه معصيه، فظهر خلافها، ففى

[شماره صفحه واقعي : ٤٩]

ص: ٤٩

- ١- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «و الثانى، و الثالث، و الرابع، و الخامس، و السادس».
- ٢- فى (ه) و مصححه (ت) بدل «التلبس برجاء»: «التلبس به رجاء».
- ٣- لم ترد «و جراته» فى (ظ)، (ل) و (م).
- ٤- كذا فى (ر)، (ص)، (ظ)، (ل)، (م) و المصدر، و فى (ت) و (ه): «و هي».
- ٥- كذا فى (ظ) و المصدر، و فى غيرهما: «مما».
- ٦- الوسائل ٣٥: ١، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، الأحاديث ٦٨، ٢٠، ١٠، و ٢١.

تأثير هذه التيه نظر:

من أنها لما لم تصادف المعصيه صارت كتيه مجرّده، و هو (١) غير مؤاخذ بها.

و من دلالتها على انتهاك الحرمة و جرأته على المعاصي. و قد ذكر بعض الأصحاب (٢): أنه لو شرب المباح تشبها بشرب المسكر فعل حراما، و لعلّه ليس لمجرّد التيه، بل بانضمام فعل الجوارح.

و يتصوّر محلّ النظر في صور:

منها: ما لو وجد امرأه في منزل غيره، فظنّها أجنبيّه فأصابها، فبان أنّها زوجته أو أمته.

و منها: ما لو وطئ زوجته بظنّ أنّها حائض، فبان طاهره.

و منها: ما (٣) لو هجم على طعام بيد غيره فأكله، فتبين أنّه ملكه.

و منها: ما (٤) لو ذبح شاه بظنّها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

و منها: ما إذا قتل نفسا بظنّ أنّها معصومه، فبان مهدوره.

و قد قال بعض العامّه: نحكم بفسق المتعاطي ذلك؛ لدلالته على عدم المبالاه بالمعاصي، و يعاقب في الآخره- ما لم يتب- عقابا متوسطا بين الصغيره و الكبيره. و كلاهما تحكّم و تحرّص على الغيب (٥)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ٥٠

١- كذا في (ر)، (ص)، (ظ)، (ل)، (م) و المصدر، و في (ت) و (ه): «و هي».

٢- هو أبو الصلاح الحلبي في كتابه (الكافي في الفقه): ٢٧٩.

٣- لم ترد «ما» في (ر)، (ظ)، (ل)، (م) و المصدر.

٤- لم ترد «ما» في (ر)، (ظ)، (م) و المصدر.

٥- القواعد و الفوائد ١٠٧: ١-١٠٨.

إشاره

أنتك قد عرفت (١): أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين أسباب العلم، وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين (٢) عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية (٣) الغير الضرورية؛ لكثرة وقوع الاشتباه و الغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شىء منها.

[مناقشه الأخباريين:]

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك فى مقام اعتبار العلم من حيث الكشف؛ ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله فى القطع الحاصل من المقدمات الشرعيه طابق النعل بالنعل.

و إن أرادوا عدم جواز الخوض فى المطالب العقليه لتحصيل المطالب الشرعيه؛ لكثرة وقوع الغلط و الاشتباه فيها، فلو سلم ذلك و اغمض عن المعارضه بكثره ما يحصل من الخطأ فى فهم المطالب من الأدله الشرعيه، فله وجه، و حينئذ: فلو خاض فيها و حصل القطع بما

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ٥١

١- راجع الصفحه ٣١.

٢- كالأمين الأسترابادى، و المحدث الجزائرى، و المحدث البحرانى، كما سيأتى.

٣- لم ترد «القطعيه» فى (ظ)، (ل) و (م).

لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك؛ لتقصيره في مقدمات التحصيل.

إلا أنّ الشأن في ثبوت كثره الخطأ أزيد ممّا يقع في فهم المطالب من الأدلّه الشرعيّه.

وقد عثرت-بعد ما ذكرت هذا-على كلام يحكى عن المحدث الأسترابادى في فوائده المدنيّه، قال-في عداد ما استدللّ به على انحصار الدليل في غير الضروريّات الدينيّه في السماع عن الصادقين عليهم السّلام-(١):

### [كلام المحدث الأسترابادى في المسأله]

الدليل التاسع مبنى على مقدّمه دقيقه شريفه تفتّنت لها بتوفيق الله تعالى، و هي:

أنّ العلوم النظرية قسمان:

قسم ينتهى إلى مادّه هي قريبه من الإحساس، و من هذا القسم علم الهندسه و الحساب و أكثر أبواب المنطق، و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطأ في نتائج الأفكار؛ و السبب في ذلك أنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهه الصوره أو من جهه المادّه، و الخطأ من جهه الصوره لا يقع من العلماء؛ لأنّ معرفه الصوره من الامور الواضحه عند الأذهان المستقيمه، و الخطأ من جهه المادّه لا يتصوّر في هذه العلوم؛ لقرب الموادّ فيها إلى الإحساس.

و قسم ينتهى إلى مادّه هي بعيدة عن الإحساس، و من هذا القسم الحكمه الإلهيّه و الطبيعيه و علم الكلام و علم اصول الفقه و المسائل النظرية الفقهيّه و بعض القواعد المذكوره في كتب المنطق؛ و من ثمّ وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفه في الحكمه الإلهيّه و الطبيعيّه، و بين

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ٥٢

---

١- في (ر)، (ص)، (ل) و (م) زياده: «قال».

علماء الإسلام فى اصول الفقه و المسائل الفقهيه و علم الكلام، و غير ذلك.

و السبب فى ذلك: أنّ القواعد المنطقيه إنّما هى عاصمه من الخطأ من جهه الصوره، لا من جهه المادّه (١)، و ليست فى المنطق قاعده بها يعلم أنّ كلّ مادّه مخصوصه داخله فى أى قسم من الأقسام، و من المعلوم امتناع وضع قاعده تكفل بذلك.

ثمّ استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره، و قال بعد ذلك:

فإن قلت: لا فرق فى ذلك بين العقليات و الشرعيات؛ و الشاهد على ذلك ما نشاهد من كثره الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع فى اصول الدين و فى الفروع الفقهيه.

قلت: إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمه عقليه باطله بالمقدّمه النقليه الظنيه أو القطعيه.

و من الموضحات لما ذكرناه- من أنّه ليس فى المنطق قانون يعصم عن الخطأ فى مادّه الفكر-: أنّ المشائين ادّعوا البداهه فى أنّ تفریق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين، و على هذه المقدّمه بنوا إثبات الهيولى، و الإشراقين ادّعوا البداهه فى أنّه ليس إعداما للشخص الأول (٢) و إنّما انعدمت صفه من صفاته، و هو الاتصال.

ثمّ قال:

إذا عرفت ما مهّدناه من (٣) الدقيقه الشريفة، فنقول:

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ٥٣

١- فى (ر) و المصدر و نسخه بدل (ص) زياده ما يلى: «إذ أقصى ما يستفاد من المنطق فى باب موادّ الأقيسه تقسيم الموادّ على وجه كلّى إلى أقسام».

٢- فى (ص) و المصدر زياده: «و فى أنّ الشخص الأول باق».

٣- فى (ن)، (ر)، (ص) و (ه) زياده: «المقدّمه».



إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه (١)، انتهى كلامه.

والمستفاد من كلامه: عدم حججه إدراكات العقل في غير المحسوسات و ما تكون مبادئه قريبا من الإحساس.

وقد استحسنت ما ذكره -إذا لم يتوافق عليه العقول (٢)- غير واحد ممن تأخر عنه، منهم السيد المحدث الجزائري قدس سره في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه. قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله:

### [كلام المحدث الجزائري في المسألة:]

و تحقيق المقام يقتضى ما ذهب إليه. فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول و الفروع، فهل يبقى له حكم فى مسأله من المسائل؟

قلت: أما البديهيّات فهى له وحده، و هو الحاكم فيها. و أما النظريات: فإن وافقه النقل و حكم بحكمه قدّم حكمه على النقل وحده، و أما لو تعارض هو و النقلى (٣) فلا شكّ عندنا فى ترجيح النقل و عدم الالتفات إلى ما حكم به العقل.

قال:

و هذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيرة، ثم ذكر جملة من المسائل

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص: ٥٤

١- الفوائد المدنيه: ١٢٩-١٣١.

٢- كذا فى (ص)، (ل) و (م)، و لم ترد عبارته «إذا لم يتوافق عليه العقول» فى (ه)، و شطب عليها فى (ت)، و وردت فى (ر) قبل قوله: «و قد استحسنت»، و فى نسخه بدل (ص) بدل «العقول»: «النقل».

٣- كذا فى (ت)، (ر)، (ظ) و نسخه بدل (ص)، و فى (ص)، (ه) و (م): «تعارضاً».

**[مناقشه ما أفاده المحدث الجزائري:]**

أقول: لا يحضرني شرح التهذيب حتّى لاحظ ما فرّع على ذلك، فليت شعري! إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظنّ من الدليل النقلى على خلافه؟ وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلى، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟

**[كلام المحدث البحرانى فى المسأله:]**

و ممّن وافقهما على ذلك فى الجملة: المحدث البحرانى فى مقدّمات الحدائق، حيث نقل كلاما للسيد المتقدّم فى هذا المقام و استحسنة، إلاّ أنّه صرح بحجّيه العقل الفطرى الصحيح، و حكم بمطابقته للشرع و مطابقه الشرع له. ثمّ قال:

لا مدخل للعقل فى شيء من الأحكام الفقهيّة من عبادات و غيرها، و لا سبيل إليها إلاّ السماع عن المعصوم عليه السّلام؛ لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها. ثمّ قال:

نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقّف (٢) على التوقيف، فنقول:

إن كان الدليل العقلى المتعلّق بذلك بديهياّ ظاهر البدهاه-مثل:

الواحد نصف الاثنين- فلا ريب فى صحّحه العمل به، و إلاّ:

فإن لم يعارضه دليل عقليّ و لا نقليّ فكذلك.

و إن عارضه دليل عقليّ آخر: فإنّ تأيّد أحدهما بنقلى كان

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص: ٥٥

١- شرح التهذيب (مخطوط): ٤٧.

٢- فى (ص) و المصدر: «يتوقّف»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و الدرر النجفيه لصاحب الحدائق، انظر الدرر النجفيه: ١٤٧-١٤٨.

الترجيح له (١)، وإلا فيشكل.

وإن عارضه دليل نقلّي: فإن تأييد ذلك العقلي بدليل نقلّي كان الترجيح للعقلي - إلا أنّ هذا في الحقيقة تعارض في النقليات - وإلا فالترجيح للنقلّي، ووفقا للسيد المحدّث المتقدّم ذكره، وخلافا للأكثر.

هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أمّا لو أريد به المعنى الأخصّ، وهو الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجّه من حجج الملك العلام - وإن شدّ وجوده في الأنام - ففي ترجيح النقلّي عليه إشكال (٢)، انتهى.

### [مناقشه ما أفاده المحدث البحراني:]

ولا أدري كيف جعل الدليل النقلّي في الأحكام النظرية مقدّما على ما هو في البداهه من قبيل «الواحد نصف الاثنين»؛ مع أنّ ضروريات الدين والمذهب لم يزد في البداهه على ذلك؟! (٣)

والعجب ممّا ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل، كيف يتصوّر الترجيح في القطعيّين، وأيّ دليل على الترجيح المذكور؟!]

و أعجب من ذلك: الاستشكال في تعارض العقلين من دون

[شماره صفحه واقعي : ٥٦]

ص: ٥٦

١- كذا في (ل)، (م) و(ه)، و في (ر) و(ص) بدل «له»: «للتأييد بالدليل النقلّي»، و في (ت) هكذا: «له، للتأييد النقلّي»، و في نسخه بدل (ه) زياده: «للتأييد بالدليل النقلّي».

٢- الحدائق ١٢٦: ١-١٣٣.

٣- لم ترد عبارته «و لا أدري - إلى - على ذلك» في (ه) و(ت)، و كتب عليها في (ص): «زائد».

ترجيح؛ مع أنه لا إشكال في تساقطهما (١)، و (٢) في تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلى (٣)؛ مع أن العلم بوجود (٤) الصانع جلّ ذكره إمّا أن يحصل من هذا العقل الفطري، أو ممّا دونه من العقليات البديهيه، بل النظريات المنتهيه إلى البداهه.

### [نظريه المصنف فى المسأله:]

و الذى يقتضيه النظر-وفاقا لأكثر أهل النظر-أنه:

كلّما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلى، وإن وجد ما ظاهره المعارضه فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه.

و كلّما حصل القطع من دليل نقلى-مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زمانا-فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي، مثل استحاله تخلف الأثر عن المؤثر، و لو حصل منه صورته برهان كانت شبهه فى مقابله البديهيه، لكن هذا لا يتأتّى فى العقل (٥) البديهى من قبيل: «الواحد نصف الاثنين»، و لا فى (٦) الفطرى (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ٥٧

١- لم ترد عبارته «فى تعارض-إلى-تساقطهما و» فى (ظ) و(م).

٢- فى (ت) و(ه) زياده: «كذا الاستشكال».

٣- وردت فى (ت)، (ر) و(ه) بدل عبارته «فى تقديم العقلي-إلى-النقلى» عبارته: «فى تقديم النقلى على العقلي الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام».

٤- فى (ل) بدل «بوجود»: «بصفات».

٥- فى (ت) و(ص): «العقلى».

٦- لم ترد عبارته «البديهى-إلى-و لا فى» فى (ه).

٧- ورد فى (ت) بدل عبارته «العقل البديهى-إلى-الفطرى» عبارته: «العقلى البديهى أو العقل الفطرى».

الخالى عن شوائب الأوهام، فلا بدّ في مواردهما (1) من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه؛ لأنّ الأدلّه القطعيّه النظريّه فى النقليات مضبوطة محصوره ليس فيها شىء يصادم العقل (2) البديهي أو الفطري.

فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء فى ذلك (3) إلى ما يستفاد من الأخبار - مثل قولهم عليهم السّلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشىء ما لم تسمعه منّا» (4)، و قولهم عليهم السّلام: «لو أنّ رجلاً قام ليله، و صام نهاره، و حجّ دهره، و تصدّق بجميع ماله، و لم يعرف ولايه و لى الله؛ فيكون أعماله بدلالته فيواليه، ما كان له على الله ثواب» (5)، و قولهم عليهم السّلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا...» (6)، إلى غير ذلك - من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التى بلّغها حججه عليهم السّلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّه واسطه فى تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه (7)» (8)؛ فإنّ معنى سكوتة عنه

[شماره صفحه واقعى : 58]

ص : 58

- 1- فى (ظ)، (ل) و (م): «مواردها» و فى (ه): «موارده».
- 2- فى (ص): «العقلى».
- 3- لم ترد «فى ذلك» فى (ظ)، (ل) و (م).
- 4- الوسائل 18: 47، الباب 7 من أبواب صفات القاضى، الحديث 25، و فيه: «شرّ بدل حرام».
- 5- الوسائل 1: 91، الباب 29 من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث 2.
- 6- الوسائل 18: 51، الباب 7 من أبواب صفات القاضى، الحديث 37.
- 7- لم ترد «عنه» فى (ت)، (ل) و (ه).
- 8- لم نعر عليه بعينه، نعم جاء فى نهج البلاغه هكذا: «و سكت عن أشياء و لم يدعها نسيانا فلا- تتكلّفوها»، نهج البلاغه، الحكمة: 105.

عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذ فالحكم المستكشف (١) بغير واسطه الحجّه ملغى (٢) في نظر الشارع و إن كان مطابقا للواقع؛ كما يشهد به تصريح الإمام عليه السّلام بنفى الثواب على التصّدق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوبا و مرضيا عند الله.

و وجه الاستشكال في تقديم النقلى على العقلى (٣) الفطرى السليم (٤):

ما ورد من النقل المتواتر على حجّيه العقل، و أنّه حجّه باطنه (٥)، و أنّه ممّا (٦) يعبد به الرحمن و يكتسب به الجنان (٧)، و نحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجّه من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلّغه الرسول الباطنى، الذى هو شرع من داخل، كما أنّ الشرع عقل من خارج (٨).

و ممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء: ما ذكره السيّد الصدر رحمه الله في شرح الوافيه- في جملة كلام له في حكم ما يستقلّ به العقل- ما لفظه:

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ٥٩

- ١- كذا في (م)، و في غيرها: «المنكشف».
- ٢- في (ت)، (ظ) و (م): «يلغى».
- ٣- في (ر) و (ه): «العقل».
- ٤- ورد في (ظ)، (ل) و (م) بدل عبارته «النقلى على العقلى الفطرى السليم» عبارته: «العقل الفطرى السليم على الدليل النقلى».
- ٥- كذا في (ر) و مصحّحه (م)، و في غيرهما: «باطنيه».
- ٦- في (ل): «ما».
- ٧- انظر الكافى ١: ١٦ و ١١، الحديث ١٢ و ٣ من كتاب العقل و الجهل.
- ٨- الكافى ١: ١٦، الحديث ١٢، و البحار ١: ١٣٧، الحديث ٤.

إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء أو تركه (١) أو لا- يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السّلام أو فعله أو تقريره، لا- أنّه يجب فعله أو تركه أو لا- يجب مع حصولهما من أىّ طريق كان (٢)، انتهى موضع الحاجة.

قلت:

أولاً- نمنع مدخلية توسيط تبليغ الحجّه في وجوب إطاعه حكم الله سبحانه؛ كيف! والعقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، و علم بوجوب إطاعه الله، لم يحتج ذلك إلى توسيط مبلغ.

### [تفسير الأخبار الدالّة على مدخلية تبليغ الحجّه:]

و دعوى: استفاده ذلك من الأخبار، ممنوعه؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الأحكام (٣) الشرعيّه بالعقول الناقصه الظنيّه- على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسه و الاستحسانات- من غير مراجعه حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السّلام (٤)؛ و إلّا- فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما (٥) في غايه الندره، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص : ٦٠

- ١- لم ترد «أو تركه» في (ل)، (م) و المصدر.
- ٢- شرح الوافيه (مخطوط): ٢١٥.
- ٣- كذا في (ت)، (م) و (ه)، و في غيرها: «بالأحكام».
- ٤- لم ترد عبارته «من غير مراجعه حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السّلام» في (ظ)، (ل) و (م).
- ٥- ورد في (ظ)، (ل) و (م) بدل عبارته «القطعي- إلى- بينهما» العبارة التاليه: «البديهى لحكم شرعى نظرى».

الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيره، مع أنّ ظاهرها ينفي حكمه العقل و لو مع عدم المعارض (١). و على ما ذكرنا يحمل ما ورد من: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول» (٢).

و أمّا نفي الثواب على التصدّق مع عدم كون العمل (٣) بدلاله وليّ الله، فلو ابقى على ظاهره دلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، مع اعترافه بأنّه حجّج من حجج الملك العلّام، فلا بدّ من حمله على التصدّقات الغير المقبوله، مثل التصدّق على المخالفين لأجل تديّنهم بذلك الدين الفاسد- كما هو الغالب في تصدّق المخالف على المخالف، كما في تصدّقنا على فقراء الشيعة؛ لأجل محبّتهم لأمر المؤمنين عليه السّلام و بغضهم لأعدائه-، أو على أنّ المراد حبط ثواب التصدّق؛ من أجل عدم معرفه لوليّ الله، أو على غير ذلك.

و ثانيا: سلّمنا مدخلية تبليغ الحجّج في وجوب الإطاعه، لكنّنا إذا علمنا إجمالاً بأنّ حكم الواقعه الفلانيه لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجّج- مضافاً إلى ما ورد من قوله صلّى الله عليه و آله في خطبه حجّج الوداع (٤):

«معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنّه و يباعدكم عن النار إلّا أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم إلى النار و يباعدكم عن الجنّه إلّا و قد

[شماره صفحه واقعي : ٦١]

ص: ٦١

١- لم ترد عبارته «مع أنّ ظاهرها- إلى- المعارض» في (ظ)، (ل) و (م).

٢- كمال الدين: ٣٢٤، الحديث ٩، و عنه في البحار ٣٠٣: ٢، الحديث ٤١، و فيه: «بالعقول الناقصه».

٣- في غير (م): «العمل به».

٤- لم ترد عبارته «في خطبه حجّج الوداع» في (ظ) و (م).



نهيتكم عنه» (١) - ثم أدر كنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ وإمّا بواسطة مقدّمه عقليّه، نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّه صلوات الله عليه، فيكون الإطاعه بواسطة الحجّه.

إلا أن يدعى: أنّ الأخبار المتقدّمه و أدلّه وجوب الرجوع إلى الأئمه صلوات الله عليهم أجمعين تدلّ على مدخليّه تبليغ الحجّه و بيانه في طريق الحكم، و أنّ كلّ حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السّلام و لو بالواسطه فهو غير واجب الإطاعه، و حينئذ فلا يجدى مطابقه الحكم المدرك لما صدر عن الحجّه عليه السّلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار (٢) و مع تسليم ظهورها فهو أيضا من باب تعارض النقل الظنّي مع العقل القطعي؛ و لذلك لا فائده مهمّه في هذه المسأله؛ إذ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضا الله جلّ ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا، فكلّ ما دلّ على خلاف ذلك فمؤوّل أو مطروح.

### [عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلّق بمناطات الأحكام:]

نعم، الإنصاف أنّ الركون إلى العقل فيما يتعلّق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيرا في نفس الأمر، و إن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيره الوارده بمضمون: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول» (٣) و «أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول

[شماره صفحه واقعي : ٦٢]

ص: ٦٢

١- الوسائل ١٢: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات التجاره، الحديث ٢.

٢- راجع الصفحه ٦٠.

٣- تقدّم الحديث في الصفحه السابقه.

و أوضح من ذلك كله: رواه أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام:

«قال: قلت: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الديه؟ قال: عشر من الإبل. قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال: عشرون. قلت:

قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت:

سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! كان يبلغنا هذا و نحن بالعراق، فقلنا: إن الذي جاء به شيطان! قال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه و آله، إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغت الثلث رجعت (٢) إلى النصف، يا أبان، إنك أخذتني بالقياس، و السنه إذا قيست محق الدين» (٣).

و هي و إن كانت ظاهره في توييخ أبان على رد الروايه الظنيه -التي سمعها في العراق- بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام؛ من جهه مخالفته لمقتضى القياس (٤)، إلا أن مرجع الكلّ إلى التوييخ على مراجعه العقل في استنباط الأحكام، فهو توييخ على المقدمات المفضيه إلى مخالفه الواقع.

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص: ٦٣

- ١- لم نعر على هذا المضمون في المجاميع الحديثيه، نعم ورد في الوسائل ما يقرب منه، انظر الوسائل ١٤٩: ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩ و ٧٣.
- ٢- كذا في المصادر الحديثيه، و في النسخ: «بلغ الثلث رجع».
- ٣- الوسائل ٢٦٨: ١٩، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول.
- ٤- في (ظ) و (م) بدل «لمقتضى القياس»: «للقياس».

و قد أشرنا هنا و في أوّل المسأله (١) إلى: عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينيه، في المطالب العقليه، و الاستعانه بها في تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه إليه على طريق اللّم؛ لأنّ انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفيه، فقد يصير منشأ لطح الأمارات النقليه الظنيه؛ لعدم حصول الظنّ له منها بالحكم.

### [ترك الخوض في المطالب العقليه فيما يتعلّق باصول الدين:]

و أوجب من ذلك: ترك الخوض في المطالب العقليه النظرية لإدراك ما يتعلّق باصول الدين؛ فإنّه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد، و قد اشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسأله القضاء و القدر، و عند نهى بعض أصحابهم صلوات الله عليهم عن المجادله في المسائل الكلاميه (٢).

لكنّ (٣) الظاهر من بعض تلك الأخبار: أنّ الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهاره الشخص المنهى في المجادله، فيصير مفحماً عند المخالفين، و يوجب ذلك و هن المطالب الحقه في نظر أهل الخلاف (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٦٤]

ص : ٦٤

١- انظر الصفحه ٥١.

٢- انظر التوحيد؛ للشيخ الصدوق: ٣٦٥، الباب ٦٠ (باب القضاء و القدر و الفتنه)، الحديث ٣، و الصفحه: ٤٥٤، الباب ٦٧ (باب النهي عن الكلام و الجدال و المراء في الله عزّ و جلّ)، و انظر البحار ١١٠: ٥، الحديث ٣٥، و ٢٥٧: ٣، باب النهي عن التفكّر في ذات الله و الخوض في مسائل التوحيد.

٣- في (ت) و (ه): «و لكنّ».

٤- انظر البحار ١٢٥: ٢، الحديث ٢.

إشاره

قد اشتهر فى ألسنه المعاصرين: أن قطع القطاع لا اعتبار به.

و لعلّ الأصل فى ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سرّه-بعد الحكم بأنّ كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه-قال:

[كلام كاشف الغطاء فى المسأله:]

و كذا من خرج عن العاده فى قطعه أو (١) فى ظنّه، فيلغو اعتبارهما فى حقّه (٢)، انتهى.

[مناقشه ما أفاده كاشف الغطاء]

أقول: أمّا عدم اعتبار ظنّ من خرج عن العاده فى ظنّه؛ فلا يندلج أدلّه اعتبار الظنّ-فى مقام يعتبر فيه-مختصّه بالظنّ الحاصل من الأسباب التى يتعارف حصول الظنّ منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذى وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوى الشكّ فى الحكم.

و أمّا قطع من خرج قطعه عن العاده: فإن اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره فى الأحكام التى يكون القطع موضوعا لها-كقبول شهادته

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ٦٥

١- فى (ت) و المصدر: «و فى».

٢- كشف الغطاء: ٦٤.

و فتواه و نحو ذلك-فهو حق؛ لأن أدلّه اعتبار العلم فى هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً، لكن ظاهر كلام من ذكره فى سياق كثير الشكّ إرادته غير هذا القسم.

و إن اريد (1)عدم اعتباره فى مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفيه و الطريقيه إلى الواقع:

فإن اريد بذلك أنه حين قطعه كالشاكّ، فلا- شكّ فى أنّ أحكام الشاكّ و غير العالم لا تجرى فى حقّه؛ و كيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدم العلم، و القاطع بأنه صلّى ثلاثاً بالبناء على أنه صلّى أربعاً، و نحو ذلك.

و إن اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيهه (2)إلى الشكّ، أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه، و لو بأن يقال له: إنّ الله سبحانه لا يريد منك الواقع- لو فرض عدم تفضّنه لقطعه بأنّ الله يريد الواقع منه و من كلّ أحد-فهو حقّ، لكنّه يدخل فى باب الإرشاد، و لا- يختصّ بالقطّاع، بل بكلّ من قطع بما يقطع بخطئه فيه من الأحكام الشرعيّه و الموضوعات الخارجيه المتعلّقه بحفظ النفوس و الأ-عراض، بل الأموال فى الجملة، و أمّا فى ما عدا ذلك ممّا يتعلّق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع فى القطّاع، كما لا دليل عليه فى غيره.

و لو بنى على وجوب ذلك فى حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر- كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى-

[شماره صفحه واقعى : ٦٦]

ص: ٦٦

١- فى (ر) زياده: «به».

٢- فى (ت) و (ه): «بتنزيه»، و فى (ل): «و تنزله».

لم يفرّق أيضا بين القطّاع و غيره.

و إن اريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا- يجزى ما أتى به على طبق قطعه،فهو أيضا حقّ في الجملة؛ لأنّ المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرّد الواقع من دون مدخله للاعتقاد،فالمأتى به المخالف للواقع لا يجزى عن الواقع،سواء القطّاع و غيره.و إن كان للاعتقاد مدخل فيه -كما في أمر الشارع بالصلاه إلى ما يعتقد كونها قبله-فإنّ قضيه هذا كفايه القطع المتعارف،لا قطع القطّاع،فيجب عليه الإعادة و إن لم تجب على غيره.

### [توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع:]

ثمّ إنّ بعض المعاصرين (١)وجّه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع -بعد تقييده بما إذا علم القطّاع أو احتمل أن يكون حجّيه قطعه مشروطه بعدم كونه قطّاعا-:بأنّه يشترط في حجّيه القطع عدم منع الشارع عنه و إن كان العقل أيضا قد يقطع بعدم المنع،إلا أنّه إذا احتمل المنع يحكم بحجّيه القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع.

### [مناقشه التوجيه المذكور:]

و أنت خبير بأنّه يكفي في فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشيء و عدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه مع فرض كون الآثار آثارا له.

و العجب أنّ المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده:لا تعتمد في معرفه أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك،أو يؤدّي إليه حدسك،بل اقتصر على ما يصل إليك منّي بطريق المشافهه أو المراسله (٢).و فساده يظهر ممّا سبق من أوّل المسأله إلى هنا.

[شماره صفحه واقعي : ٦٧]

ص: ٦٧

١- هو صاحب الفصول في الفصول:٣٤٣.

٢- كذا في (م)،و في غيرها:«و المراسله».

[شماره صفحه واقعی : ۶۸]

ص: ۶۸

إشاره

أنّ المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟

و الكلام فيه يقع:

تاره في اعتباره من حيث إثبات التكليف به، و أنّ الحكم المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنبّز على المكلف، أم هو كالمجهول رأساً؟

و اخرى في أنّه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعتبر، فهل يكتفى في امثاله بالموافقه الإجماليه و لو مع تيسر العلم التفصيلي، أم لا- يكتفى به إلا مع تعدّد العلم التفصيلي، فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفه زيد بالتفصيل، و لا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاه في ثوب طاهر؟

و الكلام (1) من الجبهه الاولى يقع من جهتين؛ لأنّ اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الاولى: حرمة المخالفة القطعيه.

[شماره صفحه واقعي : ٦٩]

ص : ٦٩

١- في (ص) و(ه) زياده: «فيه».



و الثانيه:وجوب الموافقه القطعيه.

و المتكفل للتكلم فى المرتبه الثانيه هى مسأله البراءه و الاشتغال عند الشك فى المكلف به،فالمقصود فى المقام الأول التكلم فى المرتبه الاولى.

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ٧٠

[المقام الثاني]: (١) هل يكفي العلم الإجمالي في الامتثال؟

و لنقدّم الكلام في المقام الثاني (٢)، وهو كفايه العلم الإجمالي في الامتثال، فنقول:

مقتضى القاعده: جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم (٣) الإجمالي بإتيان المكلف به؛

### [الامتثال الإجمالي في العبادات]:

أمّا فيما لا- يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح، و أمّا فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة، فالظاهر أيضا تحقّق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

و دعوى: أنّ العلم بكون المأتمّي به مقرّبا معتبر حين الإتيان به و لا- يكفي العلم بعده بإتيانه، ممنوعه؛ إذ لا شاهد لها بعد تحقّق الإطاعة بغير ذلك أيضا.

فيجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط و ترك تحصيل العلم التفصيلي.

لكن الظاهر- كما هو المحكي عن بعض (٤)-: ثبوت الاتفاق على

[شماره صفحه واقعي : ٧١]

ص: ٧١

١- العنوان منّا.

٢- و سيأتي البحث في المقام الأوّل في الصفحه ٧٧.

٣- في (ه): «على العلم».

٤- هو صاحب الحداثق، كما سيشير إليه المصنّف قدّس سرّه في مبحث الاشتغال ٢: ٤٠٩-٤١٠، انظر الحداثق ٤٠١: ٥.

## [لو توقف الاحتياط على تكرار العباده]

عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العباده، بل ظاهر المحكي عن الحلّي (١)- في مسأله الصلاه في الثوبين-: عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلي، وإن كان ما ذكره من التعميم (٢) ممنوعاً، وحينئذ (٣) فلا يجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم بالماء المطلق، أو بوجهه القبليه، أو في ثوب طاهر، أن يتوضّأ وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصلّي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبليه، أو في ثوبين يقطع بطهاره أحدهما.

لكنّ الظاهر من صاحب المدارك قدّس سرّه: التأمل- بل ترجيح الجواز- في المسأله الأخيره (٤)، وعلّه متأمل في الكل؛ إذ لا خصوصيّة للمسأله الأخيره.

## [لو لم يتوقف الاحتياط على التكرار:]

و أمّا إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار- كما إذا أتى بالصلاه مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً- فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع و وجوب تحصيل اليقين التفصيلي، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل ظاهر كلام السيّد الرضّي رحمه الله- في مسأله الجاهل بوجوب القصر- و ظاهر تقرير أخيه السيّد المرتضى (٥) رحمه الله له: ثبوت الإجماع

[شماره صفحه واقعي : ٧٢]

ص: ٧٢

١- انظر السرائر ١: ١٨٥.

٢- «من التعميم» من (ر) و (ص).

٣- لم ترد عبارته «و إن كان- إلى- حينئذ» في (ظ)، (ل) و (م).

٤- المدارك ٢: ٣٥٦.

٥- لم نقف عليه، و حكاه الشهيدان في الذكري (الطبعه الحجرية): ٢٠٩، و روض الجنان: ٣٩٨ عن السيّد المرتضى، نعم يوجد نظير هذا في أجوبه المسائل الرسيه الثانيه للسيّد المرتضى، انظر رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣-٣٨٤.

على بطلان صلاه من لا يعلم أحكامها.

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

### [هل يقدم الظن التفصيلي المعتبر على العلم الإجمالي؟]

و هل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الإجمالي، أم لا؟

### [لو كان الظن مما ثبت اعتباره بدليل الانسداد:]

التحقيق أن يقال: إنَّ الظنَّ المذكور إن كان ممَّا لم يثبت اعتباره إلَّا- من جهة دليل الانسداد- المعروف بين المتأخِّرين لإثبات حجِّيه الظنَّ المطلق- فلا إشكال في جواز ترك تحصيله و الأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقَّف على التكرار.

و العجب ممَّن (١) يعمل بالأمارات من باب الظنَّ المطلق، ثمَّ يذهب إلى عدم صحَّه عباده تارك طريق الاجتهاد و التقليد و الأخذ بالاحتياط، و لعلَّ الشبهه من جهة اعتبار قصد الوجه.

و لإبطال هذه الشبهه، و إثبات صحَّه عباده المحتاط محلَّ آخر (٢).

و أمَّا لو توقَّف الاحتياط على التكرار، ففي جواز الأخذ به و ترك تحصيل الظنَّ بتعيين المكلف به أو عدم الجواز، وجهان:

من أنَّ العمل بالظنَّ المطلق لم يثبت إلَّا جوازه و عدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أمَّا تقديمه على الاحتياط فلم يدلَّ عليه دليل.

و من أنَّ الظاهر أنَّ تكرار العباده احتياطاً في الشبهه الحكميّه مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي- و لو كان هو الظنَّ المطلق- خلاف السيره المستمرّه بين العلماء، مع أنَّ جواز العمل بالظنَّ إجماعيّ، فيكفي

[شماره صفحه واقعي : ٧٣]

ص: ٧٣

١- هو المحقق القمي، انظر القوانين ١:٤٤٠، و ٢:١٤٤.

٢- الكلام في ذلك موكول إلى الفقه، انظر كتاب الطهاره للمؤلف ٢:٣٥.

فى عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصلى فى الامتثال.

و الحاصل: أنّ الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصلى و لو كان ظناً، و بين تحصيل العلم بتحقق الإطاعه و لو إجمالاً، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجى يكون الثانى مقدّماً على الأول فى مقام الإطاعه؛ بحكم العقل و العقلاء، لكن بعد العلم بجواز الأول و الشكّ فى جواز الثانى فى الشرعيّات - من جهه منع جماعه من الأصحاب عن ذلك و إطلاقهم اعتبار نيّه الوجه (١) - فالأحوط ترك ذلك و إن لم يكن واجباً؛ لأنّ نيّه الوجه لو قلنا باعتباره (٢) فلا نسلّمه إلّا مع العلم بالوجه أو الظنّ الخاصّ، لا الظنّ المطلق الذى لم يثبت القائل به جوازه إلّا بعدم وجوب الاحتياط، لا بعدم جوازه، فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط؟

### [لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص:]

و أمّا لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص، فالظاهر أنّ تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقّف على التكرار مبنى على اعتبار قصد الوجه، و حيث قد رجّحنا فى مقامه (٣) عدم اعتبار نيّه الوجه؛ فالأقوى جواز ترك تحصيل الظنّ و الأخذ بالاحتياط. و من هنا يترجّح القول بصحّه عباده المقلّد إذا أخذ بالاحتياط و ترك التقليد، إلّا أنّه خلاف

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص : ٧٤

- ١- كالسيد ابن زهره فى الغنيه: ٥٣، و الحلّى فى السرائر ١: ٩٨، و المحقّق فى الشرائع ١: ٢٠ و ٧٨، و العلّامه فى نهايه الأحكام ١: ٢٩ و ٤٤٧، و التذكرة ١: ١٤٠، و المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ١: ٢٠١ و غيرهم.
- ٢- كذا فى النسخ.
- ٣- راجع كتاب الصلاه ١: ٢٦٨ - ٢٧٠، و كتاب الطهاره ٢: ٣٩ - ٤٥.

الاحتياط؛ من جهه وجود القول بالمنع من جماعه (١).

و إن توقّف الاحتياط على التكرار فالظاهر-أيضا-جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظنّ الخاصّ؛ لما تقدّم (٢): من أنّ تحصيل الواقع بطريق العلم و لو إجمالا- أولى من تحصيل الاعتقاد الظنّي به و لو كان تفصيلا. و أدلّه الظنون الخاصّه إنّما دلّت على كفايتها عن الواقع، لا تعيّن (٣) العمل بها في مقام الامتثال.

إلا- أنّ شبهه اعتباريّ الوجه- كما هو قول جماعه، بل المشهور بين المتأخّرين (٤)- جعل (٥) الاحتياط في خلاف ذلك، مضافا إلى ما عرفت من مخالفه التكرار للسيره المستمرّه.

مع إمكان أن يقال: إنّّه إذا شكّ-بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعيّد بالمأمور به، لا حصوله بأيّ وجه اتّفق-في أنّ الداعي هو التعيّد بإيجاده و لو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعيّد بخصوصه متميّزا عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلاّ بالثاني، و هذا ليس تقييدا في دليل تلك العباده حتّى يدفع بإطلاقه، كما لا يخفى.

و حينئذ: فلا ينبغي، بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد

[شماره صفحه واقعي : ٧٥]

ص : ٧٥

- ١- منهم: الشهيد الأوّل في الألفيّة و النفلية: ٣٩، و الشهيد الثاني في المقاصد العلية: ٣٢، و روض الجنان: ٢٤٨.
- ٢- في الصفحة السابقه.
- ٣- كذا في (ر) و (م)، و في غيرهما: «تعين».
- ٤- تقدّمت الإشارة إليهم في الصفحة السابقه، الهامش (١).
- ٥- الأنسب: «جعلت»؛ لأنّ الضمير يعود إلى «شبهه».

إرادته التكرار-بتحصيل الواقع أولاً- بظنه المعبر، من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصه أو المطلقة، وإتيان الواجب مع نيته الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربه من جهة الاحتياط.

و توهم: أن هذا قد يخالف الاحتياط؛ من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربه، فيكون قد أخل فيه بنية الواجب.

مدفوع: بأن هذا المقدار من المخالفه للاحتياط ممّا لا بدّ منه؛ إذ لو أتى به بنية الواجب كان فاسدا قطعاً؛ لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعبر.

و إن شئت قلت: إن نية الوجه ساقطه فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتى من القائلين باعتبار نية الوجه؛ لأنّ لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط و كونه لغواً، ولا أظنّ أحدا يلتزم بذلك عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنيه في ردّ الاستدلال على كون الأمر للوجوب: ب: أنه أحوط (1)، و سيأتي ذكره (2) عند الكلام على الاحتياط في طيّ مقدمات دليل الانسداد (3).

[شماره صفحه واقعي : 76]

ص: 76

1- الغنيه (الجوامع الفقيهيه): 463.

2- انظر الصفحه 416-418.

3- لم ترد عبارته «عدا السيد- إلى- الانسداد» في (ل)، و لم نعثر على كلام للسيد في الموضوع الذي أشار إليه المصنّف، و يؤيده ما قاله في أوثق الوسائل: «لا- يذهب عليك: أنه لم يتعرّض المصنّف رحمه الله عند الكلام على الاحتياط في مقدمات دليل الانسداد، للكلام على عدم مشروعية الاحتياط و لا- لكلام السيد، مع إطنابه الكلام ثمّه في وجوب الاحتياط و منعه» أوثق الوسائل: 44.

[المقام الأول] (١): هل تحرم المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي؟

أما (٢) المقام الأول و هو كفايه العلم الإجمالي في تنجز التكليف، و اعتباره كالتفصيلي، فقد عرفت (٣): أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب موافقه القطعيه و عدم كفايه الموافقه الاحتماليه راجع إلى مسأله البراءه و الاحتياط، و المقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبه (٤) حرمة المخالفه (٥) القطعيه، فنقول:

[صور العلم الإجمالي:]

إن للعلم الإجمالي صوراً كثيرة؛ لأن الإجمال الطارئ:

إمّا من جهه متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أن حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلّق (٦) بالظهر أو الجمعة، و حكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذاك.

و إمّا من جهه نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شكك في أن هذا الموضوع المعلوم الكلّي أو الجزئي يتعلّق به الوجوب أو الحرمة.

و إمّا من جهه الحكم و المتعلّق جميعاً، مثل أن نعلم أن حكماً من

[شماره صفحه واقعي : ٧٧]

ص: ٧٧

١- العنوان منّا.

٢- في (ظ) و (م): «و أمّا».

٣- راجع الصفحه ٧٠.

٤- كذا في (م) و نسخه بدل (ص)، و في غيرهما: «مراتبه».

٥- في (ظ) و (م): «مخالفته».

٦- في (ت)، (ل) و (ه): «متعلّق».



الوجوب و التحريم تعلّق بأحد هذين الموضوعين.

ثمّ (١) الاشتباه في كلّ من الثلاثه:

إمّا من جهه الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع، كما في مثال الظهر و الجمعه.

و إمّا من جهه اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب، كما في المثال الثاني.

و الاشتباه في هذا القسم: إمّا في المكلف به كما في الشبهه المحصوره، و إمّا في المكلف.

و طرفا الشبهه في المكلف: إمّا أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثى، و إمّا أن يكونا احتمالين في مخاطبين، كما في واجدى المنى في الثوب المشترك.

### [العلم الإجمالى الطريقي و الموضوعى]

و لا بدّ قبل التعرّض لبيان حكم الأقسام من التعرّض لأمرين:

الأوّل (٢): أنّك قد عرفت في أوّل مسأله اعتبار العلم (٣): أنّ اعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقيه، و قد يكون من باب الموضوعيه بجعل الشارع.

و الكلام هنا في الأوّل؛ إذ اعتبار العلم الإجمالى و عدمه في الثاني تابع لدلاله ما دلّ على جعله موضوعا، فإنّ دلّ على كون العلم التفصيلى داخلا في الموضوع - كما لو فرضنا أنّ الشارع لم يحكم بوجوب

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص: ٧٨

١- في (ص): «ثمّ إنّ».

٢- كذا في (ظ)، و في غيرها: «أحدهما».

٣- راجع الصفحه ٣٠.

الاجتناب إلا عمّا علم تفصيلاً نجاسته- فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسه.

### [إذا تولد من العلم الإجمالي علم تفصيلي بالحكم الشرعي:]

الثاني: أنه إذا تولد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد، وجب أتباعه و حرمت مخالفته؛ لما تقدّم: من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص، فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطان صلاته بالحدث، أو بواحد مرّد بين الحدث والاستدبار، أو بين ترك ركن و فعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاه نفسه و فقد شرط من شرائط صلاه إمامه- بناء على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم-، إلى غير ذلك.

### [عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلي و غيره من العلوم التفصيليّة:]

و بالجملة: فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي و بين غيره من العلوم التفصيليّة.

### [الموارد التي توهم خلاف ذلك]

إلا أنه قد وقع (1) في الشرع موارد توهم خلاف ذلك:

منها: ما حكم به بعض (2) فيما إذا اختلفت الامّه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل: من أنه يطرح القولان و يرجع إلى مقتضى الأصل؛ فإنّ إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفه مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين، بل ظاهر كلام الشيخ رحمه الله القائل

[شماره صفحه واقعي : ٧٩]

ص : ٧٩

١- في (ت) و مصححه (ه) : «ورد».

٢- لم نقف على من حكم بذلك، نعم حكاها الشيخ في العده ٢:٦٣٦، و المحقق في المعارج: ١٣٣، و تبعهما صاحب المعالم و القوانين في المعالم: ١٧٩، و القوانين ١:٣٨٣، و قال المحقق النراقي: إنّه الظاهر في بادئ النظر، انظر مناهج الأحكام: ٢٠٤.

بالتخيير (١): هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعه.

و منها: حكم بعض (٢) بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهه المحصوره دفعه أو تدريجا؛ فإنه قد يؤدى إلى العلم التفصيلى بالحرمة أو النجاسه، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جاريه؛ فإننا نعلم تفصيلا بطلان البيع في تمام الجاريه؛ لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلا بحرمة وطئها، مع أنّ القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصوره.

و منها: حكم بعض (٣) بصحّه ائتمام أحد واجدى المنى في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أنّ المأموم يعلم تفصيلا بطلان صلاته من جهه حدثه أو حدث إمامه.

و منها: حكم الحاكم بتنصيف العين التى تداعاها رجلان، بحيث يعلم صدق أحدهما و كذب الآخر؛ فإنّ لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كلّ منهما، مع أنّه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي.

[شماره صفحه واقعي : ٨٠]

ص : ٨٠

١- العده ٦٣٧:٢.

٢- هو العلامه المجلسى فى أربعينه (الصفحه ٥٨٢)، على ما فى القوانين ٢:٢٧، و سيجىء فى مبحث الاشتغال (٢:٢٢٥) نسبه ذلك إلى صاحب المدارك، انظر المدارك ١:١٠٨.

٣- و هو العلامه فى التذکره ١:٢٢٤، و نهايه الأحكام ١:١٠١، و التحرير ١: ١٢، و السيد العاملى فى المدارك ١:٢٧٠.

و منها: حكمهم فيما (١) لو كان لأحد درهم و لآخر (٢) درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي: أن (٣) لصاحب الاثنين واحدا و نصفا و للآخر نصفا (٤)؛ فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفه تفصيليه، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكة الواقعي إليه.

و منها: ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر (٥)، فإنه يغرم للثاني قيمه العين بعد دفعها إلى الأول؛ فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين و قيمه عند واحد و يبيعهما (٦) بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه؛ لكون بعض مئنه مال المقر في الواقع.

و منها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مئنه على وجه يقضى فيه بالتحالف، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا أو جاريه؛ فإن رد الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمنا للعبد أو الجارية. و كذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينه عشره دنانير أو مائه درهم؛ فإن الحكم برّد

[شماره صفحه واقعي : ٨١]

ص: ٨١

١- في (ظ)، (ل) و (م) بدل «فيما»: «بأنه».

٢- في (ظ) و (م): «للآخر».

٣- في (ت) و (ر): «بأن».

٤- كما في الشرائع ٢: ١٢١، و نهايه الأحكام: ٣١٤، و قواعد الأحكام ١: ١٨٦، و الدروس ٣: ٣٣٣.

٥- كذا في (م)، و في غيرها: «للآخر».

٦- في (ظ) و (م): «بيعهما».

الجاريه مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

و منها: حكم بعضهم (١) بأنه (٢) لو قال أحدهما: بعثك الجاريه بمائه، و قال الآخر: وهبني إياها: أنهما (٣) يتحالفان و تردّ الجاريه إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر.

إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع.

### [الجواب عن الموارد المذكوره:]

فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد امور على سبيل منع الخلوّ:

الأول (٤): كون العلم التفصيلي في كلّ من أطراف الشبهه موضوعا للحكم، بأن يقال: إنّ الواجب الاجتناب عمّا علم كونه بالخصوص بولا، فالمشبهان طاهران في الواقع. و كذا المانع للصلاه الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاصّ، فالمأموم و الإمام متطهران في الواقع.

الثاني: أنّ الحكم الظاهري في حقّ كلّ أحد نافذ واقعا في حقّ الآخر، بأن يقال: إنّ من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحه عند نفسه، فلآخر أن يرتّب عليها آثار الصحّه الواقعيه، فيجوز له الائتمام به (٥). و كذا من حلّ له أخذ الدار ممّن وصل إليه نصفه، إذا لم يعلم

[شماره صفحه واقعي : ٨٢]

ص: ٨٢

- ١- في (ر)، (ص) و (ل) بدل «حكم بعضهم»: «الحكم». انظر التذكرة ١: ٥٧٦، و جامع المقاصد ٤: ٤٥٣، و مفتاح الكرامه ٤: ٧٦٦.
- ٢- في (ت) و (ه) بدل «بأنه»: «فيما».
- ٣- في (ت) و مصححه (ه): «بأنهما».
- ٤- كذا في (ظ)، و في غيرها: «أحدها».
- ٥- لم ترد «به» في غير (ت)، (ر) و (ه).

كذبه فى الدعوى- بأن استند إلى بيّنه، أو إقرار، أو اعتقاد من القرائن- فإنّه يملك هذا النصف فى الواقع، و كذلك إذا اشترى النصف الآخر، فثبت ملكه للنصفين فى الواقع. و كذا الأخذ ممّن وصل إليه نصف الدرهم فى مسأله الصلح، و (1)مسألتي التحالف.

الثالث: أن يلتزم:

بتقييد الأحكام المذكوره بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفه، و المنع ممّا يستلزم المخالفه المعلومه تفصيلا، كمسأله اختلاف الأئمه على قولين.

و حمل أخذ المبيع فى مسألتي التحالف على كونه تقاضا شرعيا قهريا عمّا يدّعيه من الثمن، أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله، أو من حينه.

و كون أخذ نصف الدرهم مصالحه قهريّه.

و عليك بالتأميل فى دفع الإشكال عن كلّ مورد بأحد الامور المذكوره؛ فإنّ اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي و حرمة مخالفته ممّا لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

### [أقسام مخالفه العلم الإجمالي:]

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى حكم مخالفه العلم الإجمالي، فنقول:

مخالفه الحكم المعلوم بالإجمال يتصوّر على وجهين:

الأول (2): مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحه و طء المرأه المردّده بين من حرم و طؤها بالحلف و من وجب و طؤها به مع اتّحاد

[شماره صفحه واقعي : 83]

ص: 83

1- فى (ت) و (ه) زياده: «كذا فى».

2- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «أحدهما».

زمانى الوجوب و الحرمة، و كالتزام بإباحه موضوع كلىّ مردّد أمره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال؛ فإنّ المخالفه فى المثالين ليست (١) من حيث العمل؛ لأنّه لا- يخلو من الفعل الموافق للوجوب و الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفه إلاّ من حيث الالتزام بإباحه الفعل.

الثانى: مخالفته من حيث العمل، كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما، و ارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإنّ المخالفه هنا من حيث العمل.

و بعد ذلك، نقول (٢):

### [جواز المخالفه الالتزاميه للعلم الإجمالى:]

أمّا المخالفه الغير العمليّه، فالظاهر جوازها فى الشبهه الموضوعيّه و الحكميه معاً، سواء كان الاشتباه و الترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين، كطهاره البدن و بقاء الحدث لمن توضّأ غفله بمائع مردّد بين الماء و البول.

أمّا فى الشبهه الموضوعيّه؛ فلائذ الأصل فى الشبهه الموضوعيّه إنّما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال: الأصل عدم تعلق الحلف بوطء هذه و عدم تعلق الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأه بذلك عن موضوع حكمى التحريم و الوجوب، فيحكم (٣) بالإباحه؛ لأجل الخروج عن موضوع الوجوب و الحرمة، لا لأجل طرحهما. و كذا الكلام فى

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ٨٤

١- كذا فى (ت)، و فى غيرها: «ليس».

٢- فى غير (ت) و (ه): «فنقول».

٣- فى (ت)، (ص)، (ل) و (ه): «فمحكم».

الحكم بطهاره البدن و بقاء الحدث فى الوضوء بالمائع المرّد.

و أمّا الشبهه الحكميّه؛ فلأنّ الاصول الجاريه فيها و إن لم تخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي، بل كانت منافيه لنفس الحكم (١)- كأصالة الإباحه مع العلم بالوجوب أو الحرمة؛ فإنّ الاصول فى هذه منافيه لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجه عن موضوعه- إلّا- أنّ الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً- لا- يترتب عليه أثر إلّا- وجوب الإطاعه و حرمة المعصيه (٢)، و المفروض أنّه لا يلزم من أعمال الاصول مخالفه عمليّه له ليتحقّق المعصيه.

و وجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت؛ لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعيّه إنّما يجب مقدّمه للعمل، و ليست كالأصول الاعتقاديّه يطلب فيها الالتزام و الاعتقاد من حيث الذات.

و لو فرض ثبوت الدليل- عقلاً أو نقلاً- على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي، لم ينفع؛ لأنّ (٣) الاصول تحكم فى مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهى- كالأصول فى الشبهه الموضوعيّه- مخرجه لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعنى وجوب الأخذ (٤) بحكم الله.

[شماره صفحه واقعي : ٨٥]

ص : ٨٥

- ١- فى (ظ) و (م) زياده: «الواقعي».
- ٢- فى (ظ) و (ه) و نسخه بدل (ص): «وجوب الموافقه و حرمة المخالفه».
- ٣- وردت فى (ل) و (م) بدل عباره «...الواقعي لم ينفع لأنّ عباره: «...الواقعي إلّا أنّ»، نعم وردت عباره فى نسخه بدل (م) كما فى المتن.
- ٤- فى نسخه بدل (ص) بدل «الأخذ»: «الالتزام».



هذا، ولكن التحقيق: أنه لو ثبت هذا التكليف- أعنى وجوب الأخذ بحكم الله و الالتزام به (١) مع قطع النظر عن العمل- لم تجر الا-صول؛ لكونها موجهه للمخالفة العمليه للخطاب التفصيلي أعنى وجوب الالتزام بحكم الله، وهو (٢) غير جائز حتى في الشبهه الموضوعيه- كما سيجيء (٣)- فيخرج عن المخالفة الغير العمليه.

فالحق: منع فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع (٤).

فالتحقيق (٥): أن طرح (٦) الحكم الواقعي و لو كان معلوما تفصيلا ليس محرّما إلا من حيث كونها معصيه دلّ العقل على قبجها و استحقاق العقاب بها (٧)، فإذا فرض العلم تفصيلا بوجوب شيء (٨) فلم يلتزم به المكلف إلا- أنه (٩) فعله لا لداعى الوجوب، لم يكن عليه شيء. نعم، لو

[شماره صفحه واقعي : ٨٦]

ص: ٨٦

- ١- «به» من (ص) و(ل).
- ٢- كذا، و المناسب: «هى».
- ٣- انظر الصفحه ٩٣.
- ٤- لم ترد «فالحق- إلى- الشارع» فى غير (ت) و(ه)، نعم وردت بدلها فى (ر) و(ص) عبارته «فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به».
- ٥- لم ترد «فالتحقيق» فى (ر) و(ص).
- ٦- فى (ر) و نسخه بدل (ص): «ترك».
- ٧- فى نسخه بدل (ص): «عليها».
- ٨- كذا فى (م)، و فى غيرها: «الشيء».
- ٩- فى (ر)، (ص) و(ل) بدل «إلا أنه»: «لكنه».

أخذ في ذلك الفعل بئيه (١) القربه، فالإتيان به لا للوجوب مخالفه عملته و معصيه؛ لترك الأمور به؛ ولذا قيدنا الوجوب و التحريم في صدر المسألة (٢) بغير ما علم كون أحدهما المعين تعبدًا (٣).

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالاً بحكم مردّد بين الحكمين، و فرضنا إجراء الأصل في نفى الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، و المفروض أيضا عدم مخالفتها (٤) في العمل، فلا معصيه و لا قبح، بل و كذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل؛ لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي (٥).

### [المخالفة الائتمانية ليست مخالفة:]

فملخص الكلام: أنّ المخالفة من حيث الائتمانية ليست مخالفة، و مخالفة الأحكام الفرعية إنّما هي في العمل، و لا عبره بالائتمانية و عدمه.

### [دليل الجواز بوجه أخصر:]

و يمكن أن يقترن دليل الجواز بوجه أخصر، و هو: أنّه لو وجب الائتمانية:

فإن كان بأحدهما المعين واقعا فهو تكليف من غير بيان، و لا يلتزمه أحد (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٨٧]

ص: ٨٧

١- في (ت)، (ظ) و (م): «لو أخذ في ذلك، الفعل بئيه».

٢- راجع الصفحة ٨٤.

٣- لم ترد عبارته «و لذا قيدنا-إلى-تعبدًا» في (م).

٤- في (ت) و (ه): «مخالفته».

٥- في (ت) زياده العبارة التاليه: «مع قطع النظر عن وجوب تصديق النبي صلى الله عليه و آله».

٦- وردت في (ل) و (م) بدل عبارته «واقعا فهو-إلى-أحد» عبارته: «فلا يلتزمه أحد؛ لأنه تكليف من غير بيان».

و إن كان بأحدهما المخير فيه (١) فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل، فلا بد له من خطاب آخر عقلي أو نقلي (٢)، وهو مع أنه لا دليل عليه - غير معقول؛ لأن الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصيئيا، حصول مضمونه - أعني إيقاع الفعل أو الترك تخيرا - وهو حاصل من دون الخطاب التخييري، فيكون الخطاب طلبا للحاصل، وهو محال.

إلا أن يقال: إن المدعى للخطاب التخييري إنما يدعى ثبوته بأن يقصد منه التعبد بأحد الحكامين، لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذ بعدم (٣) الدليل، فافهم (٤).

و أمّا دليل (٥) وجوب الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فلا يثبت إلا بالالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، لا الالتزام بأحدهما تخيرا عند الشك (٦)، فافهم (٧).

[شماره صفحه واقعي : ٨٨]

ص: ٨٨

١- في (ل): «بأحدهما على وجه التخيير»، و لم ترد في (م): «فيه».

٢- لم ترد عبارته «عقلي أو نقلي» في (ر)، (ص) و (ظ).

٣- في (ت): «في عدم».

٤- لم ترد «فافهم» في (ت)، (ر) و (ه).

٥- لم ترد «دليل» في (ت) و (ه).

٦- وردت في (ت) و (ه) بدل عبارته «تخييرا عند الشك»: «المخير».

٧- وردت في (ل) و (م) بدل عبارته «المجمل، فلا بد له من خطاب آخر - إلى - فافهم» عبارته التالية: «المعين المردد بين الأمر و النهي، فلا بد له من خطاب آخر عقلي أو نقلي، و المفروض عدم ثبوته. مع أنّ ذلك الخطاب حيث فرض كونه توصيئيا، فالغرض منه - و هو واحد -

و لكن الظاهر من جماعه من الأصحاب (١)- في مسأله الإجماع المركب-: إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه حكم الإمام عليه السلام في الواقع؛ و عليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الإمام عليه السلام.

نعم، صرح غير واحد من المعاصرين (٢)- في تلك المسأله- فيما إذا اقتضى الأصلان حكيمين يعلم بمخالفه أحدهما للواقع، بجواز العمل بكليهما، و قاسه بعضهم (٣) على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات.

لكن القياس في غير محلّه؛ لما تقدّم: من أنّ الاصول في الموضوعات حاكمه على أدلّه التكليف؛ فإنّ البناء على عدم تحريم المرأه لأجل البناء- بحكم الأصل- على عدم تعلّق الحلف بترك وطئها، فهي

(٧)

من الفعل و الترك- حاصل بدونّه، فهو محال؛ لأنّه طلب للحاصل، إلا أن يلتزم بأنّ الخطاب التخيري المدعى ثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونّه، بل المقصود منه صدور واحد من الفعل أو الترك مع الالتزام بالحكم، لا على وجه عدم المبالاه و التقييد بالمعلوم إجمالاً من الشارع، فافهم». و بين النسختين اختلاف يسير، و ما أثبتناه مطابق لنسخه (م).

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص : ٨٩

١- كالمحقق في المعارج: ١٣١، و صاحب المعالم في المعالم: ١٧٨، و المحقق القمي في القوانين: ٣٧٨: ١، و صاحب الفصول في الفصول: ٢٥٦، و الفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ٢٠٢.

٢- منهم صاحب الفصول في الفصول: ٢٥٦-٢٥٧، و الفاضل النراقي في المناهج: ٢٠٤.

٣- هو صاحب الفصول، نفس المصدر.

خارجه عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها و كذا الحكم بعدم وجوب وطئها لأجل البناء على عدم الحلف على وطئها، فهي خارجه عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها. وهذا بخلاف الشبهه الحكميه؛ فإن الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، و ليس مخرجا لمجره عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل (١) الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد؛ إذ اللازم من منافاه الاصول لنفس الحكم الواقعي، حتى مع العلم التفصيلي و معارضتها له، هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فإذا فرض جواز ذلك- لأنّ العقل و النقل (٢) لم يدلّا (٣) إلا على حرمة المخالفه العمليه- فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن إجراء الاصول المتنافيه في الواقع.

و لا- يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام في مسأله الإجماع، على طرحه من حيث العمل؛ إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجّه، فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الامّه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل؛ فإنّ ظاهر الشيخ رحمه الله (٤) الحكم بالتخيير الواقعي، و ظاهر المنقول عن بعض طرحهما و الرجوع إلى

[شماره صفحه واقعي : ٩٠]

ص: ٩٠

١- في (ر)، (ظ) و (م): «بجعل».

٢- لم ترد «و النقل» في (ر)، و شطب عليها في (ص).

٣- كذا في (ه) و مصححه (ت)، و في غيرهما: «لم يدل».

٤- انظر العده ٢: ٦٣٧.

الأصل (١)، ولا ريب أنّ في كليهما طرحاً للحكم الواقعي؛ لأنّ التخيير الواقعي كالأصل حكم ثالث.

نعم، ظاهرهم في مسأله «دوران الأمر بين الوجوب و التحريم»:

الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحه، وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير (٢)، وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة (٣).

والإنصاف: أنّه لا يخلو عن قوه؛ لأنّ المخالفه العمليّه التي لا تلزم في المقام هي المخالفه دفعه و (٤) في واقعه (٥)، وأما المخالفه تدريجا و (٦) في واقعتين فهي لازمه البته، والعقل كما يحكم بقبح المخالفه دفعه عن قصد و عمد (٧)، كذلك يحكم بحرمة المخالفه في واقعتين تدريجا عن قصد إليها من غير تعبد (٨) يحكم ظاهري عند كلّ واقعه، و حينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك؛ إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد.

و تعدّد الواقعه إنّما يجدى مع الإذن من الشارع عند كلّ واقعه،

[شماره صفحه واقعي : ٩١]

ص: ٩١

- ١- نقله الشيخ في العده ٢:٦٣٦.
- ٢- كصاحب الفصول في الفصول: ٣٥٦.
- ٣- كالعلامه في نهايه الوصول (مخطوط): ٤٦٠.
- ٤- لم ترد «الواو» في (ر).
- ٥- في (ر) و (ص) زياده: «عن قصد و علم»، و في نسخه بدل (ت): «عن قصد و عمد»، و لم ترد «و في واقعه» في (ظ).
- ٦- لم ترد «الواو» في (ت) و (ر).
- ٧- في (ر)، (ص)، (ظ) و (ل) بدل «عمد»: «علم».
- ٨- كذا في (ت)، (ه) و محتمل (ص)، و في غيرها: «تقييد».

كما فى تخيير الشارع للمقلد بين قولى المجتهدين تخييرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر، و أمّا مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحقّ عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض، أمّا لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفه الواقع لو اتّفقت.

و يمكن استفادة الحكم أيضا من فحوى أخبار التخيير عند التعارض.

لكن هذا الكلام لا يجرى فى الشبهه الواحده التى لم تتعدّد فيها الواقعه حتّى تحصل المخالفه العمليه تدريجا، فالمانع فى الحقيقه هى المخالفه العمليه القطعيه و لو تدريجا مع عدم التعبد بدليل ظاهريّ، فتأمل جدّا (١).

هذا كلّه فى المخالفه القطعيه للحكم المعلوم إجمالا من حيث الالتزام، بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه فى مرحله الظاهر إذا اقتضت الاصول ذلك (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص : ٩٢

١- وردت بدل عبارته «و العقل كما يحكم -إلى- ظاهريّ» فى (ل) و (م) العبارة التاليه: «و العقل يقبح المخالفه التدريجيّه إذا كان عن قصد إليها و من غير تقييد بحكم ظاهريّ عند كلّ واقعه؛ لأنّ ارتكاب ما هو مبغوض للمولى من قصد قبيح -و لو كان فى واقعته- إذا لم يكن له عند كلّ واقعه ما هو بدل ظاهرا للمعلوم إجمالا فى الواقعتين، و حينئذ: فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك، و يقبح عقابه لو اتّفق مخالفه ما التزم للحكم الواقعي؛ لأنّ هذا الالتزام غايه الإمكان فى الانقياد لذلك التكليف المجهول، فافهم». و بين النسختين اختلاف يسير غير محلّ.

٢- لم ترد عبارته «هذا كلّه -إلى- ذلك» فى (م).

و أمّا المخالفه العمليه:

[لو كانت المخالفه لخطاب تفصيلي:]

فإن كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهه الموضوعيه، كارتكاب الإتياءين المشتبهين المخالف لقول الشارع:

«اجتنب عن النجس»، و (١) كترك القصر و الإتياء في موارد اشتباه الحكم؛ لأن ذلك معصيه لذلك الخطاب؛ لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإتياءين، و وجوب صلاه الظهر و العصر -مثلا- قصرا أو إتماما (٢)، و كذا لو قال: أكرم زيدا، و اشتبه بين شخصين؛ فإن ترك إكرامهما معصيه.

فإن قلت: إذا أجرينا أصله الطهاره في كل من الإتياءين و أخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع، فليس في ارتكابهما -بناء على طهاره كل منهما- مخالفه لقول الشارع: «اجتنب عن النجس».

قلت: أصله الطهاره في كل منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، و أمّا الإتياء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته؛ لأنه نجس يقينا، فلا بدّ إما من اجتنابهما؛ تحصيلا للموافقه القطعيه، و إما أن يجتنب أحدهما؛ فرارا عن المخالفه القطعيه، على الاختلاف المذكور في محله (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٩٣]

ص: ٩٣

١- في (خ)، (ع)، (ف) و (ن) زياده: «أو في الشبهه الحكميه».

٢- لم ترد عبارته «و وجوب صلاه الظهر -إلى- إتماما» في (ظ)، (ل) و (م)، و لم ترد عبارته «مثلا قصرا أو إتماما» في (ر).

٣- انظر مبحث الاشتغال ٢: ٢١٠.



هذا، مع أنّ حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالأدلة الاجتهاديّة لا معنى له إلاّ رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع أصله الطهاره إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله: «اجتنب عن النجس»، فافهم (١).

### [لو كانت المخالفه لخطاب مردّد، ففيها وجوه:]

و إن كانت المخالفه مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين - كما إذا علمنا بنجاسه هذا المائع أو بحرمة هذه المرأه، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤيه هلال شهر (٢) رمضان أو بوجوب الصلاه عند ذكر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم - ففي المخالفه القطعيه حينئذ وجوه:

أحدها: الجواز مطلقاً؛ لأنّ المرّد بين الخمر و الأجنبيّه لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعيّه حتّى يحرم ارتكابه، وكذا المرّد بين الدعاء و الصلاه؛ فإنّ الإطاعه و المعصيه عباره عن موافقه الخطابات التفصيليه و مخالفتها.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً؛ لأنّ مخالفه الشارع قبيحه عقلاً مستحقّه للذمّ عليها، و لا يعذر فيها إلاّ الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهه في الموضوع و الشبهه في الحكم، فيجوز في الاولى دون الثانيه (٣)؛ لأنّ المخالفه القطعيّه في الشبهات الموضوعيه فوق حدّ الإحصاء، بخلاف الشبهات الحكميه، كما يظهر من كلماتهم في مسائل الإجماع المركّب.

[شماره صفحه واقعي : ٩٤]

ص : ٩٤

١- في (ر)، (ص) و (ل) بدل «فافهم»: «فتأمل».

٢- «شهر» من (ت) و (ه).

٣- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما: «الأوّل دون الثاني».

و كأنّ الوجه ما تقدّم: من أنّ الاصول فى الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلّه التكليف، بخلاف الاصول فى الشبهات الحكميّة؛ فإنّها منافيه لنفس الحكم الواقعيّ المعلوم إجمالاً.

وقد عرفت ضعف ذلك، وأنّ مرجع الإخراج الموضوعيّ إلى رفع الحكم المترتب (1) على ذلك، فيكون الأصل فى الموضوع فى الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعيّ، إلاّ أنّه حاكم عليه لا معارض له، فافهم.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحداً بالنوع - كوجوب أحد الشئيين - وبين اختلافه، كوجوب الشئ و حرمة آخر.

و الوجه فى ذلك: أنّ الخطابات فى الواجبات الشرعيّة بأسرها فى حكم خطاب واحد بفعل الكلّ، فترك البعض معصيه عرفاً، كما لو قال المولى: افعّل كذا و كذا و كذا، فإنّه بمنزله افعّلها جميعاً، فلا فرق فى العصيان بين ترك واحد منها معيّناً أو واحد غير معيّن عنده.

نعم، فى وجوب الموافقه القطعيّة بالإتيان بكلّ واحد من المحتملين كلام آخر مبنى على: أنّ مجرد العلم بالحكم الواقعيّ يقتضى البراءة اليقينيّة (2) عنه، أو يكتفى بأحدهما؛ حذراً عن المخالفه القطعيّة التى هى بنفسها مذمومه عند العقلاء و يعدّ (3) معصيه عندهم و إن لم يلتزموا الامتثال اليقينيّ لخطاب مجمل.

[شماره صفحه واقعي : ٩٥]

ص : ٩٥

١- فى (م) و(ه): «المرتب».

٢- فى (ظ) و(م): «اليقينيّة العلميّة».

٣- كذا فى النسخ.

## [الأقوى عدم الجواز مطلقاً:]

و الأقوى من هذه الوجوه: هو الوجه الثاني، ثم الأول، ثم الثالث.

هذا كله فى اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

## [الاشتباه من حيث شخص المكلف]

و أما الكلام فى اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه:

يقع تاره فى الحكم الثابت لموضوع واقعى مردّد بين شخصين، كأحكام الجنابه المتعلّقه بالجنب المرّدّد بين واجدى المنى.

و قد يقع فى الحكم الثابت لشخص من جهة ترّدده بين موضوعين، كحكم الخنى المرّدّد بين الذكر و الانثى.

أما الكلام فى الأوّل، فمحصّله:

## [لو ترّدّد التكليف بين شخصين]

أنّ مجرد ترّدّد التكليف بين شخصين لا- يوجب على أحدهما شيئاً؛ إذ العبره فى الإطاعه و المعصيه بتعلّق الخطاب بالمكلف الخاصّ، فالجنب (١) المرّدّد بين شخصين غير مكلف بال غسل و إن ورد من الشارع:

أنّه يجب الغسل على كلّ جنب؛ فإنّ كلا منهما شاكّ فى توجّه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير المتوجّه (٢) إليه.

## [لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجّه خطاب إليه:]

نعم، لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجّه خطاب (٣) إليه دخل فى اشتباه متعلّق التكليف الذى تقدّم حكمه بأقسامه.

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ٩٦

١- فى (ت) و (ر): «و الجنب».

٢- فى (ر) و (م): «الموجّه».



و لا بأس بالإشاره إلى بعض فروع المسأله؛ ليتضح انطباقها على ما تقدّم فى العلم الإجمالى بالتكليف.

فمنها: حمل أحدهما الآخر و إدخاله فى المسجد للطواف أو لغيره، بناء على تحريم إدخال الجنب أو إدخال النجاسه الغير المتعدّيه:

فإن قلنا: إنّ الدخول و الإدخال متحقّقان بحركه واحده، دخل فى المخالفه (١) المعلومه تفصيلا و إن تردّد بين كونه من جهه الدخول أو الإدخال.

و إن جعلناهما متغايرين فى الخارج كما فى الذهن:

فإن جعلنا الدخول و الإدخال راجعين إلى عنوان محرّم واحد - و هو القدر المشترك بين إدخال النفس و إدخال الغير - كان من المخالفه المعلومه للخطاب التفصيلى، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

و إن جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا، دخل فى المخالفه للخطاب المعلوم بالإجمال الذى عرفت فيه الوجوه المتقدمه.

و كذا من جهه دخول المحمول و استئجاره الحامل - مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الإدخال عليه أو فرض عدمها (٢) -؛ حيث إنّ علم (٣) إجمالا بصدور أحد المحرّمين: إمّا دخول المسجد جنبا (٤)، أو استئجار جنب للدخول فى المسجد.

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ٩٧

١- كذا فى (م)، و فى غيرها زياده: «القطعيه».

٢- لم ترد عبارته «مع قطع النظر - إلى - عدمها» فى (ظ)، (ل) و (م).

٣- فى (ت) و (ه): «يعلم».

٤- لم ترد «جنبا» فى (ظ)، (ل) و (م).

إلا- أن يقال بأن الاستتجار تابع لحكم الأجير، فإذا لم يكن (1) في تكليفه محكوماً بالجنابه و ابيح له الدخول في المسجد، صحّ استتجار الغير له.

و منها: اقتداء الغير بهما في صلاه أو صلاتين:

فإن قلنا بأنّ عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابه الواقعيه، كان الاقتداء بهما في صلاه واحده موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلاه، و الاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإناءين، و الاقتداء بأحدهما في صلاه واحده كارتكاب أحد الإناءين.

و إن قلنا: إنّه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابه الشخص في حكم نفسه، صحّ الاقتداء في صلاه فضلا عن صلاتين؛ لأنّهما طاهران بالنسبه إلى حكم الاقتداء.

و الأقوى: هو الأوّل؛ لأنّ الحدث مانع واقعي لا علمي.

نعم، لا- إشكال في استتجارهما لكنس المسجد فضلا عن استتجار أحدهما؛ لأنّ صحّه الاستتجار تابعه لإباحه الدخول لهما لا للطهاره الواقعيه، و المفروض إباحته لهما.

و قس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك، مميّزا بين الأحكام المتعلّقه بالجنب من حيث الحدث الواقعي، و بين الأحكام المتعلّقه بالجنب من حيث إنّه مانع ظاهري للشخص المتّصف به.

### [أحكام الخثي:]

و أمّا الكلام في الخثي:

فيقع تاره في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكوريه و الانوثيه أو

[شماره صفحه واقعي : ٩٨]

ص: ٩٨

---

١- في (ر) و (ص) زياده: «هو».

مجهولهما، و حكمها بالنسبه إلى التكاليف المختصه بكل من الفريقين، و تاره فى معامله الغير معها. و حكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا فى الاشتباه المتعلق بالمكلف به (١).

### [معاملتها مع الغير:]

أمّا معاملتها مع الغير، فمقتضى القاعده احترازها عن غيرها مطلقاً؛ للعلم الإجمالى بحرمه نظرها إلى إحدى الطائفتين، فتجتنب عنهما مقدّمه.

و قد يتوهم: أنّ ذلك من باب الخطاب الإجمالى؛ لأنّ الذكور مخاطبون بالغضّ عن الإناث و بالعكس، و الخشى شاكّ فى دخوله فى أحد الخطابين.

و التحقيق: هو الأوّل؛ لأنّه علم تفصيلاً بتكليفه بالغضّ عن إحدى الطائفتين، و مع العلم التفصيلى لا عبره بإجمال الخطاب، كما تقدّم فى الدخول و الإدخال فى المسجد لواجدى المنى.

مع أنّه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد، و هو تحريم نظر كلّ إنسان إلى كلّ بالغ لا يماثله فى الذكوريه و الانوثيه عدا من يحرم نكاحه.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الكفّ عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقّه عظيمه، فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهه الغير المحصوره.

أو يقال: إنّ رجوع الخطابين إلى خطاب واحد فى حرمه المخالفه القطعيّه، لا فى وجوب الموافقه القطعيه، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ٩٩

---

١- فى (ت)، (ه) و نسخه بدل (ص): «اشتباه متعلّق التكليف».

و هكذا حكم لباس الخنثى؛ حيث إنه يعلم إجمالاً بحرمه واحد من مختصيات الرجال كالمنطقه و العمامه أو مختصات النساء عليه، فيجتنب عنهما.

و أما حكم ستارته في الصلاة: فيجتنب الحرير و يستر جميع بدنه.

و أما حكم الجهر و الإخفات:

فإن قلنا بكون الإخفات في العشاءين و الصبح رخصه للمرأة جهر الخنثى بهما (١).

و إن قلنا: إنه عظيمه لها فالتخير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها.

و قد يقال بالتخير مطلقاً (٢)؛ من جهه ما ورد: من أن الجاهل في (٣) الجهر (٤) و الإخفات معذور (٥).

و فيه- مضافاً إلى أن النص إنما دلّ على معذوريه الجاهل بالنسبه إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، و أين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما؟ بل الجاهل لو جهر أو أخفت متردداً بطلت صلاته؛ إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم-: أن الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ١٠٠

١- في (ر) و (م): «بها».

٢- انظر الذكري (الطبعة الحجرية): ١٩٠، و الفصول: ٣٦٣.

٣- في (ه) زياده: «القصر و الإتمام و».

٤- في (ت)، (ظ)، (ل) و (م) بدل «الجهر»: «القصر».

٥- انظر الوسائل ٧٦٦: ٤، الباب ٢ من أبواب القراءه، الحديث ١.



و أما تخيير قاضى الفريضة المنسيه من (١)الخمسة فى ثلاثيه و رباعيه و ثنائيه؛فإنما هو بعد ورود النصّ بالاكْتفاء (٢)بالثلاث (٣)، المستلزم لإلغاء الجهر و الإخفات بالنسبه إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقا.

### [معامله الغير معها:]

و أما معامله الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كلّ من الرجل و المرأة إليها؛ لكونها شبهه فى الموضوع، و الأصل الإباحه (٤).

و فيه: أنّ عموم وجوب الغضّ على المؤمنات إلّا- عن نساءهنّ أو الرجال المذكورين فى الآيه (٥)، يدلّ على وجوب الغضّ عن الخشّي؛ و لذا حكم فى جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها، كتحريم نظرها إليهما (٦)، بل ادّعى سبطه الاتفاق على ذلك (٧)، فتأمّل جدّا (٨).

ثمّ إنّ جميع ما ذكرنا إنّما هو فى غير النكاح. و أما التناكح، فيحرم بينه و بين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج امرأه؛ لأصاله عدم ذكوريته-بمعنى عدم ترتّب أثر الذكوريه من جهه النكاح و وجوب

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ١٠١

- ١- كذا فى (ظ) و (م)، و فى غيرهما: «عن».
- ٢- كذا فى (ظ) و (م)، و فى غيرهما: «فى الاكْتفاء».
- ٣- انظر الوسائل ٥:٣٦٤، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات.
- ٤- انظر الفصول: ٣٦٣.
- ٥- النور: ٣١.
- ٦- جامع المقاصد ١٢:٤٢.
- ٧- هو المحقّق الداماد فى رساله ضوابط الرضاع (كلمات المحقّقين): ٤٥.
- ٨- لم ترد عبارته «و لذا-إلى-فتأمّل جدّا» فى (ظ)، (ل) و (م)، و لم ترد: «فتأمّل جدّا» فى (ت).

حفظ الفرّج إلّا- عن الزوجه و ملك اليمين (١)- و لا التزوّج (٢) برجل؛ لأصالة عدم كونه امرأه، كما صرّح به الشهيد (٣)، لكن ذكر الشيخ مسأله فرض الوارث الخنثى المشكل زوجا أو زوجه (٤)، فافهم (٥).

هذا تمام الكلام فى اعتبار العلم.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص: ١٠٢

---

١- لم ترد عبارته «بمعنى -إلى- اليمين» فى (ظ)، (ل) و(م).

٢- فى (ص) و(م): «التزويج».

٣- الدروس ٢:٣٨٠.

٤- المبسوط ٤:١١٧.

٥- لم ترد عبارته «كما صرّح -إلى- فافهم» فى (ظ)، (ل) و(م).

## المقصد الثاني : في الظن

### اشاره

[شماره صفحه واقعي : ١٠٣]

ص: ١٠٣

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۴]

ص: ۱۰۴

المقصد الثاني في الظنّ و الكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في إمكان التعبد به عقلا، و الثاني: في وقوعه عقلا أو شرعا.

## أما المقام الأول

### إشاره

أما المقام الأول (١) [ففي إمكان التعبد بالظنّ و عدمه:]

### إشاره

فاعلم: أنّ المعروف هو إمكانه، و يظهر من الدليل المحكيّ (٢) عن ابن قبه (٣) -في استحاله العمل بخبر الواحد-: عموم المنع لمطلق الظنّ؛ فإنّه استدللّ على مذهبه بوجهين:

### [أدله ابن قبه على الامتناع:]

الأول: أنّه لو جاز التعيّد بخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه و آله لجاز التعيّد به في الإخبار عن الله تعالى، و التالي باطل إجماعا.

و الثاني: أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال؛

[شماره صفحه واقعي : ١٠٥]

ص: ١٠٥

١- سيأتى الكلام في المقام الثاني في الصفحه ١٢٥.

٢- حكاه المحقق في المعارج: ١٤١.

٣- هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبه الرازى، من متكلمى الإماميه، و كان معتزليا، ثمّ تبصر، انظر رجال النجاشى: ٣٧٥.

إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراما و بالعكس.

و هذا الوجه- كما ترى- جار في مطلق الظن، بل في مطلق الأماره الغير العلميه و إن لم يفد الظن.

### [استدلال المشهور على الإمكان:]

#### إشاره

و استدلال المشهور على الإمكان: بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال (١).

و في هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطه العقل (٢) بجميع الجهات المحسنه و المقبحه و علمه (٣) بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

### [الأولى في وجه الاستدلال:]

فالأولى أن يقرّر هكذا: إننا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

### [المناقشه في أدله ابن قبه:]

#### إشاره

و الجواب عن دليله الأول: أنّ الإجماع إنّما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع.

مع أنّ عدم الجواز قياسا على الإخبار عن الله تعالى- بعد تسليمه (٤)- إنّما (٥) هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعه اصولا و (٦) فروعاً على

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ١٠٦

١- انظر العده ١٠٣: ١.

٢- كذا في (ر) و (ص)، و في غيرهما: «العقول».

٣- في (ت) و (ه): «علمها».

٤- في (ر) و (ص): «بعد تسليم صحه الملازمه».

٥- وردت في (ظ)، (ل) و (م) بدل عبارته: «مع أنّ- إلى- إنّما»: «مع أنّ الإجماع على عدم الجواز إنّما».

٦- في (ص)، (ظ)، (ل) و (م): «أو».

العمل بخبر الواحد (١)، لا مثل (٢) ما نحن فيه ممّا ثبت أصل الدين و جميع فروعہ بالأدلة القطعيّة، لكن عرض اختفاؤها (٣) من جهة العوارض و (٤) إخفاء الظالمين للحقّ.

و أمّا دليله الثاني، فقد اجيب عنه (٥):

تاره: بالنقض بالامور الكثيره الغير المفيده للعلم، كالفتوى و البيّنه و اليد، بل القطع أيضا؛ لأنّه قد يكون جهلا مرّكباً. و اخرى: بالحلّ، بأنّه إن اريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه فلا نسلم لزومه، و إن اريد تحريم الحلال الواقعي ظاهرا فلا نسلم امتناعه.

### [الأولى فى الجواب عن دليله الثانى:]

و الأولى أن يقال: إنّه إن أراد امتناع التعيّد (٦) بالخبر فى المسأله التى انسدّ فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به، فضلا عن امتناعه؛ إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إمّا أن يكون للمكلف حكم فى تلك الواقعة، و إمّا أن لا يكون له فيها حكم، كالبهائم و المجانين.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ١٠٧

- ١- فى (ظ)، (ل) و (م) زياده: «عن الله سبحانه»، و فى (ه) زياده: «عن الله».
- ٢- فى (ت) و (ه) بدل «مثل»: «فى».
- ٣- فى (ص) و (ل) زياده: «فى الجملة».
- ٤- لم ترد «العوارض و» فى (ت)، (ظ)، (ل) و (م)، نعم وردت فى نسخه بدل (ت).
- ٥- انظر الفصول: ٢٧١.
- ٦- فى (ظ) و (م): «امتناع العمل».

فعلى الأول، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الاصول أو الأمارات الظنّية التي منها خبر (١) الواحد.

و على الثاني، يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي و ترك الواجب الواقعي، و قد فُزَّ المستدلّ منهما.

فإن التزم أنّ مع عدم التمكن من العلم لا وجوب و لا تحريم؛ لأنّ الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.

قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه.

و كيف كان: فلا نظنّ بالمستدلّ إرادته الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنّه يدعى الانفتاح؛ لأنه أسبق من السيّد و أتباعه الذين ادّعوا انفتاح باب العلم.

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى؛ لأنّ المفروض انسداد باب العلم على المستفتي، و ليس له شيء أبعد من تحريم الحلال و تحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتّى أنّه لو تمكّن من الظنّ الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير (٢).

و كذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلا مركبا؛ فإنّ باب هذا الاحتمال منسدّ على القاطع.

و إن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم و التمكن منه في مورد العمل بالخبر، فنقول:

### **[التعبد بالخبر على وجهين: الطريقيّ و السببيّ:]**

إنّ التعبد بالخبر حينئذ يتصوّر على وجهين:

[شماره صفحه واقعي : ١٠٨]

ص: ١٠٨

١- كذا في (ت)، و في غيرها: «الخبر».

٢- لم ترد «حتّى أنّه» إلى - بفتوى الغير» في (ظ)، (ل) و (م).



أحدهما (١): أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع و كاشفاً ظنيّاً عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم و تعلق الغرض بإصابه الواقع؛ فإنّ الأمر بالعمل بالظنّ الخبرى او غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنيّاً عن الواقع.

الثانى: أن يجب العمل به لأجل أنّه يحدث فيه-بسبب قيام تلك الأماره-مصلحه راجحه على المصلحه الواقعيّه التى تفوت عند مخالفه تلك الأماره للواقع، كأن يحدث فى صلاه الجمعه-بسبب إخبار العادل بوجوبها-مصلحه راجحه على المفسده فى فعلها على تقدير حرمتها واقعا.

### [عدم الامتناع بناء على الطريقيه:]

أمّا إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأوّل، فهو و إن كان فى نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم-لما ذكره المستدلّ من تحريم الحلال و تحليل الحرام-لكن لا-يمنع أن يكون الخبر أغلب مطابقه للواقع فى نظر الشارع من الأدلّه القطعيّه التى يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام و الحلال الواقعيّين، أو يكونا متساويين فى نظره من حيث الإيصال إلى الواقع.

إلاّ أن يقال: إنّ هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم و العجز عن الوصول إلى الواقع؛ إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد و لو كان جهلاً مركباً، كما تقدّم سابقاً (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ١٠٩

١- فى (ظ) و نسخه بدل (ص): «الأوّل».

٢- فى الصفحه السابقه.

فالأولى: الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع.

### [عدم الامتناع بناء على السبب:]

و أما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني، فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفى.

قال في النهايه في هذا المقام- تبعاً للشيخ قدس سره في العده:- إنَّ الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحه، ولا يمتنع أن يكون مصلحه إذا فعلناه و نحن على صفة مخصوصه، و كوننا ظانين بصدق الراوى صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحه (١)، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إنَّ هذا إنما يوجب التصويب؛ لأنَّ المفروض على هذا أنَّ في صلاحه الجمع التي اخبر بوجوبها مصلحه راجحه على المفسده الواقعيه، فالمفسده الواقعيه سليمه عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها، و بعد الإخبار يضمحل المفسده؛ لعروض المصلحه الراجحه، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسده توجب؛ لأنَّ الشرط في إيجاب المفسده له خلؤها عن معارضه المصلحه الراجحه، فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى أنه حرام لو لا الإخبار، لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعه عند الشارع ليس إلاَّ المحبوبيه و الوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسده المعارضه بالمصلحه الراجحه عليها.

و لو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحه الراجحه.

[شماره صفحه واقعي : ١١٠]

ص: ١١٠

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنى، إلا أن الظاهر بطلانه أيضاً؛ كما اعترف به العلامة في النهاية في مسأله التصويب (١)، وأجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه (٢) - عن قول العلامة: بأن ظنّيه الطريق لا تنافي قطعياً الحكم.

قلت: لو سلّم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه وأغمضنا النظر (٣) عمّا سيجيء من عدم كون ذلك تصويبا (٤)، كان الجواب به عن ابن قبه من جهه أنه أمر ممكن غير مستحيل، وإن لم يكن واقعا لإجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في ردّه.

إلا أن يقال: إنّ كلامه قدس سرّه بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله: من تحليل الحرام الواقعي (٥).

[شماره صفحه واقعي : ١١١]

ص: ١١١

١- نهاية الوصول (مخطوط): ٤٣٩.

٢- المعالم: ٢٧.

٣- لم ترد «النظر» في (ت)، (ر) و(ل).

٤- انظر الصفحة ١٢١.

٥- لم ترد «إلا أن يقال - إلى - الواقعي» في (ظ)، (ل) و(م)، و لم ترد «من تحليل الحرام الواقعي» في (ر) و(ص).

[التعبّد بالأمارات غير العلميه] (١) على وجهين:

و حيث انجزّ الكلام إلى التّعبد بالأمارات الغير العلميه، فنقول في توضيح هذا المرام و إن كان خارجا عن محلّ الكلام: إنّ ذلك يتصوّر على وجهين:

[١- مسلك الطريقيه:]

الأول: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التّعبد بها إلاّ الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحه في سلوك هذا الطريق وراء مصلحه الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيّره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك إلاّ كون قول الأعراب موصلا إلى الواقع دائما أو غالبا، و الأمر بالعمل (٢) في هذا القسم ليس إلاّ للإرشاد.

[٢- مسلك السببيه:]

الثاني: أن يكون ذلك لمدخله سلوك الأماره في مصلحه العمل (٣) و إن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحه سلوك هذا الطريق التي هي مساويه لمصلحه الواقع أو أرجح منها.

[وجوه الطريقيه:]

أمّا القسم الأول، فالوجه فيه لا يخلو من امور:

أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقه هذه الأماره (٤) للواقع و إن لم يعلم بذلك المكلف.

[شماره صفحه واقعي : ١١٢]

ص: ١١٢

١- العنوان منّا.

٢- لم ترد «بالعمل» في (ظ) و (م).

٣- في (ص) و (ه) زياده: «بها».

٤- كذا في (ظ)، (م) و (ه)، و في غيرها: «الأمارات».

الثانى: كونها فى نظر الشارع غالب المطابقه.

الثالث: كونها فى نظره أغلب مطابقه من العلوم الحاصله للمكلف بالواقع؛ لكون أكثرها فى نظر الشارع جهلا مركبا.

و الوجه الأوّل و الثالث يوجبان الأمر بسلوك الأماره و لو مع تمكّن المكلف من الأسباب المفيده للقطع. و الثانى لا يصحّ إلاّ مع تعدّر باب العلم؛ لأنّ تفويت الواقع على المكلف - و لو فى النادر - من دون تداركه بشىء، قبيح.

### [وجوه السببیه:]

#### اشاره

و أما القسم الثانى، فهو على وجوه:

#### أحدها: أن يكون الحكم - مطلقا

أحدها: أن يكون الحكم - مطلقا (١) - تابعا لتلك الأماره

، بحيث لا يكون فى حقّ الجاهل - مع قطع النظر عن وجود هذه الأماره و عدمها - حكم، فتكون الأحكام الواقعيّه مختصّه فى الواقع بالعالمين بها، و الجاهل - مع قطع النظر عن قيام أماره عنده على حكم العالمين - لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أنّ الأماره تؤدّى إليه، و هذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئه (٢)، و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار و الآثار (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص: ١١٣

١- فى (ت)، (ل) و (ه) بدل «مطلقا»: «من أصله»، و شطب فى (ص) على «من أصله».

٢- فى (ه): «المخطئه».

٣- انظر الفصول: ٤٠٦-٤٠٧، و راجع الكافى ١: ٤٠، باب سؤال العالم و تذاكره، و الصفحه ٥٨، الحديث ١٩، و الصفحه ٥٩، الحديث

٢، و الصفحه ١٩٩، الحديث الأوّل، و البحار ١: ١٧٨، الحديث ٥٨.

## الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأماره

بمعنى: أن لله في كل واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأماره على خلافه، بحيث يكون قيام الأماره المخالفه مانعا عن فعليه ذلك الحكم؛ لكون مصلحه سلوك هذه الأماره غالبه على مصلحه الواقع، فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، و شأني في حقه، بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

و هذا أيضا كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه؛ لأن الصفه المزاحمه بصفه اخرى لا تصير منشأ للحكم (١)، فلا يقال للكذب النافع: إنه قبيح واقعا.

### [الفرق بين هذين الوجهين:]

و الفرق بينه و بين الوجه الأول-بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي (٢) للظان بخلافه:- أن العامل بالأماره المطابقه حكمه حكم العالم، و لم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه مانعا عن المانع، و هو الظن بالخلاف.

### [الثالث: المصلحه السلوكيه]

الثالث: أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعه تأثير في الفعل الذي تضمنت الأماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه، إلا أن العمل (٣)

[شماره صفحه واقعي : ١١٤]

ص: ١١٤

١- في (ص)، (ل) و (ه): «الحكم»، و في (ظ) و (م): «الحكم».

٢- في (ظ) و (م): «حكم واقعي».

٣- في (ص) و النسخه الموجوده عند المحقق الهمداني قدس سره-على ما هو ظاهر تعليقه على الرسائل:- «الأمر بالعمل»، انظر حاشيه الهمداني: ٣٣. و للمحقق النائيني قدس سره هنا تنبيه ينفعا في المقام، فقد جاء في فوائد الاصول: «تنبيه: نقل شيخنا الاستاذ (مدّ ظلّه): أن العبارة التي صدرت من الشيخ قدس سره ج

على طبق تلك الأماره و الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب (١) الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعا، يشتمل على مصلحه، فأوجهه الشارع.

و معنى إيجاب العمل على الأماره: وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاما على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شىء أو وجوبه تخيرا أو إباحته (٢)، وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحه، بمعنى حرمه قصد غيرهما، كما لو قطع بهما (٣).

و تلك المصلحه لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم (٤)؛ وإلا كان تفويتا لمصلحه الواقع، و هو قبيح، كما عرفت فى كلام ابن قبه (٥).

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذى مرجعه إلى المصلحه فى

(٣)

فى الوجه الثالث كانت هكذا: «...» ثم قال -بعد نقل العبارة كما أوردناه فى المتن-: «و لم يكن فى أصل العبارة لفظ "الأمر" وإنما أضافها بعض أصحابه، و على ذلك جرت نسخ الكتاب»، فوائد الاصول ٣: ٩٨.

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ١١٥

١- فى (ظ)، (ل) و (م): «ترتب».

٢- العبارة فى (ظ) هكذا: «استحباب شىء أو وجود تخيير أو إباحه».

٣- لم ترد «و معنى -إلى- كما لو قطع بهما» فى (ه)، و فى (ت) أنها «غلط»، و كتب فى (ص) عليها: «زياده».

٤- لم ترد «لو كان -إلى- من العلم» فى (ت) و (ه).

٥- راجع الصفحه ١٠٩.

العمل (١) بالأماره (٢) و ترتيب (٣) أحكام الواقع على مؤدّاهها، و بين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأماره سببا لجعل مؤدّاهها (٤) على المكلف؟

مثلا- إذا فرضنا قيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه مع كون الواجب فى الواقع هى الظهر، فإن كان فى فعل الجمعه مصلحه يتدارك بها ما يفوت بترك صلاه الظهر، فصلاه الظهر فى حقّ هذا الشخص خاليه عن المصلحه الملزمه، فلا صفه تقتضى وجوبها الواقعى، فهنا وجوب واحد-واقعا و ظاهرا-متعلق (٥) بصلاه الجمعه. و إن لم تكن فى فعل الجمعه صفه كان الأمر بالعمل بتلك الأماره قبيحا؛ لكونه مفوّتا للواجب مع التمكن من إدراكه بالعلم.

فالوجهان مشتركان فى اختصاص الحكم الواقعى بغير من قام عنده الأماره على وجوب صلاه الجمعه، فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثانى، و هو كون الأماره سببا لجعل مؤدّاهها هو الحكم الواقعى لا- غير و انحصار الحكم فى المثل بوجوب (٦) صلاه الجمعه، و هو التصويب الباطل.

### [الفرق بين الوجهين الأخيرين:]

قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثانى فهو باطل؛ لأنّ

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ١١٦

١- فى (ص) و(ه): «فى الأمر بالعمل».

٢- فى (ت) و(ه): «على الأماره».

٣- فى (ظ)، (ل) و(م): «ترتب».

٤- فى (ت) و(ه) زياده: «هو الحكم الواقعى».

٥- فى (ظ) و(م): «يتعلق»، و فى (ر) و(ه): «متعلقا».

٦- فى نسخه بدل (ص): «فى وجوب».



مرجع جعل مدلول الأماره فى حقه-الذى هو مرجع الوجه الثانى- إلى أن صلاه الجمعه واجبه (١) عليه واقعا، كالعالم بوجوب صلاه الجمعه، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعى، فإذا انكشف مخالفه الأماره للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا إلى موضوع آخر، كما إذا صار المسافر بعد فعل (٢) صلاه القصر حاضرا إذا قلنا بكفايه السفر فى أول الوقت لصحه القصر واقعا.

### [معنى وجوب العمل على طبق الأماره:]

و معنى وجوب العمل (٣) على طبق الأماره (٤): وجوب ترتيب (٥) أحكام الواقع (٦) على (٧) مؤداها من دون أن يحدث فى الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع- كما يوهمه ظاهر عبارتى العده و النهايه المتقدمتين (٨)- فإذا أدت إلى وجوب صلاه الجمعه واقعا، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعى و تطبيق العمل على وجوبها الواقعى، فإن كان فى أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافله و إن حرمت فى وقت الفريضه المفروض كونها فى الواقع هى

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ١١٧

- ١- فى (ت)، (ر)، (ل) و (ه): «هى واجبه»، و فى (ص): «هى الواجبه».
- ٢- لم ترد «فعل» فى (ر)، (ظ) و (م).
- ٣- فى (ه): «و معنى الأمر بالعمل».
- ٤- فى (ظ)، (ل) و (م) زياده: «على أن مضمونها هو الحكم الواقعى».
- ٥- فى (ص) بدل «وجوب ترتيب»: «الرخصه فى ترتيب».
- ٦- فى (ت) و (ه): «أحكام الواجب الواقعى».
- ٧- لم ترد «الواقع على» فى (م).
- ٨- لم ترد «من دون- إلى- المتقدمتين» فى (ظ)، (ل) و (م).

الظهر؛ لعدم وجوب الظهر عليه فعلا و رخصته في تركها. وإن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها و الاشتغال بغيرها.

ثم إن استمرّ هذا الحكم الظاهريّ-أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها-وجب كون الحكم الظاهريّ بكون ما فعله في أوّل الوقت هو الواقع-المستلزم لفوت (١)الواقع على المكلف (٢)-مشمّتلا على مصلحه يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحه الظهر؛ لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به.

و إن لم يستمرّ، بل علم بوجوب الظهر في المستقبل، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعا، ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أوّل الأمر؛ لأنّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري، و إنّما عمل على طبقه ما دامت أماره الوجوب قائمه، فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة، ووجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم-أعني وجوب الإتيان بالظهر- و نقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها؛ فقد تقدّم أنّ مفسده فواته متداركه بالحكم الظاهريّ المتحقّق في زمان الفوت.

فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدّم أنّ حكم الشارع بالعمل بمؤدّي الأماره-اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء

[شماره صفحه واقعي : ١١٨]

ص: ١١٨

١- في (ت)، (ر) و (ه): «لفوات».

٢- لم ترد «بكون-إلى-المكلف» في (ظ)، (ل) و (م)، و وردت بدلها عبارته: «بجواز تركها إلى آخر وقتها-و كان الحكم الظاهريّ المستمرّ-»، مع اختلاف يسير بينها.

الأخير-لا بدّ أن يكون لمصلحه يتدارك بها مفسده ترك الظهر.

ثمّ إن قلنا: إنّ القضاء فرع صدق الفوت المتوقّف على فوات الواجب من حيث إنّ فيه مصلحه، لم يجب فيما نحن فيه؛ لأنّ الواجب وإن ترك إلا أنّ مصلحته متداركه، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

وإن قلنا: إنّهُ متفرّع على مجرّد ترك الواجب، وجب هنا؛ لفرض العلم بترك صلاه الظهر مع وجوبها عليه واقعا.

إلا أن يقال: إنّ غايه ما يلزم في المقام، هي المصلحه في معذوريّه هذا الجاهل مع تمكّنه من العلم و لو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت، فافهم (١).

ثمّ إنّ هذا كلّه على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، واضح.

و أمّا على القول باقتضائه له، فقد يشكّل (٢) الفرق بينه وبين القول بالتصويب، و ظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئه لعدم الإجزاء، قال قدّس سرّه (٣): من فروع مسأله التصويب و التخطئه، لزوم الإعادة للصلاه بظنّ القبلة و عدمه (٤). و إن كان تمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر.

[شماره صفحه واقعي : ١١٩]

ص: ١١٩

- ١- لم ترد «فافهم» في (ت) و (ه).
- ٢- في (ت) و (ه) بدل «باقتضائه له فقد يشكّل»: «بالاقتضاء فيشكل».
- ٣- لم ترد عبارته «إلا أن يقال-إلى-قدّس سرّه» في (ظ)، (ل) و (م)، و وردت بدلها: «و لأجل ما ذكرنا ذكر في تمهيد القواعد»، نعم وردت عبارته «إلا أن يقال-إلى-قدّس سرّه» في هامش (ل) تصحيحا.
- ٤- تمهيد القواعد: ٣٢٢-٣٢٣.

فعلم من ذلك: أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعه مشتقاً على مصلحه تتدارك مفسده ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب، ممنوع؛ لأنّ فعل الجمعه قد لا يستلزم إلاّ ترك الظهر في بعض أجزاء وقته.

فالعمل على الأماره معناه: الإذن في الدخول فيها على قصد الوجوب، و الدخول في التطوّع بعد فعلها.

نعم، يجب في الحكم بجواز فعل النافله اشتماله على مصلحه تتدارك مفسده فعل التطوّع في وقت الفريضه لو شمل دليله الفريضه الواقعيّه المأذون في تركها ظاهراً؛ و إلاّ كان جواز التطوّع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً.

و أمّا قولك: إنّه مع تدارك المفسده بمصلحه الحكم الظاهري يسقط الوجوب، فممنوع أيضاً؛ إذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعيّ و إن تدارك مفسده تركه مصلحه فعل آخر، كوجوب (١) قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا (٢).

و بالجملة: فحال الأمر بالعمل بالأماره القائمه على حكم شرعيّ حال الأمر بالعمل بالأماره (٣) القائمه على الموضوع الخارجي، كحياه زيد و موت عمرو، فكما أنّ الأمر بالعمل (٤) في الموضوعات لا يوجب جعل

[شماره صفحه واقعي : ١٢٠]

ص: ١٢٠

- 
- ١- في (ظ) و (م): «الوجوب».
  - ٢- وردت عبارته «فعلم من ذلك - إلى - بوجوبه واقعا» في (ر)، (ظ)، (ل)، (م) و نسخه بدل (ص) مع اختلافات يسيره، و لم ترد في (ت)، (ص) و (ه).
  - ٣- في (ر)، (ظ)، (ل)، (م)، (ه) و نسخه بدل (ت) و (ص): «على الأماره».
  - ٤- في (ص) زياده: «بها»، و في (ر) زياده: «بالأماره».

نفس الموضوع، وإنما يوجب جعل أحكامه، فيترتب عليه الحكم ما دامت الأماره قائمه عليه، فإذا فقدت الأماره و حصل العلم بعدم ذلك الموضوع، ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر، فكذلك حال الأمر بالعمل على الأماره القائمه على الحكم.

و حاصل الكلام في الفرق: ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأماره حكما واقعيًا و الحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الأماره، و بين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأماره، كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجى الذى قامت عليه الأماره.

و أمّا قولك (١): إن مرجع تدارك مفسده مخالفه الحكم الواقعي بالمصلحه الثابته فى العمل على طبق مؤدى الأماره إلى التصويب الباطل؛ نظرا إلى خلوّ الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحه الملزمه التى تكون فى فوتها المفسده، ففيه:

منع كون هذا تصويبا؛ كيف و المصوّبه يمنعون حكم الله فى الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقا إليه و التعبد بترتيب آثاره فى الظاهر، بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ على المصوّبه.

### [إشكال الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري:]

#### إشاره

و أمّا ما ذكر (٢): من أنّ الحكم الواقعي إذا كان مفسده مخالفته متداركه بمصلحه العمل (٣) على طبق الأماره، فلو بقى فى الواقع كان حكما بلا صفه، و إلاّ ثبت انتفاء الحكم فى الواقع، و بعباره اخرى: إذا

[شماره صفحه واقعي : ١٢١]

ص: ١٢١

١- فى (ص) بدل «قولك»: «توهم».

٢- فى (ت): «و أمّا ما ذكره».

٣- كذا فى (ص) و فى غيرها: «الفعل».

فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت أماره على تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأماره، وإن حرم، فإن بقى الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين، وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي، ففيه:

### [جواب الإشكال:]

أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه، هو الحكم المتعين (١) المتعلق بالعباد (٢) الذي يحكى عنه الأماره و يتعلق به العلم أو (٣) الظنّ و امر السفراء بتبليغه، وإن لم يلزم امتثاله فعلا- في حق من قامت عنده أماره على خلافه، إلا أنه يكفي في كونه حكمه (٤) الواقعي: أنه لا- يعذر فيه إذا كان عالما به أو جاهلا مقصّرا، و الرخصه في تركه عقلا كما في الجاهل القاصر، أو شرعا كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه.

### [حال الأماره على الموضوعات الخارجيه:]

و ممّا ذكرنا يظهر حال الأماره على الموضوعات الخارجيه؛ فإنّها من هذا (٥) القسم الثالث.

و الحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي، هي (٦): مدلولات الخطابات الواقعيه الغير المقيده بعلم المكلفين و لا بعدم قيام الأماره على خلافها، و (٧) لها آثار عقليه و شرعيه تترتب عليها عند العلم بها أو قيام أماره

[شماره صفحه واقعي : ١٢٢]

ص: ١٢٢

١- في (ت) و (ل) زياده: «المنزل»، و في نسخه بدل (ص) و (م) بدل «المتعين»: «المنزل».

٢- لم ترد «المتعلق بالعباد» في (ت) و (ل)، نعم وردت في نسخه بدل (ل).

٣- في (ر)، (ظ)، (ل) و (م) بدل «أو»: «و».

٤- في (ر) و (ه) و مصححه (ت): «الحكم».

٥- لم ترد «هذا» في (ر) و (ص).

٦- في (ت)، (ر) و (ظ): «هو».

٧- لم ترد «و» في (ر)، (ظ) و (م).

حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداهها هو الواقع، نعم هذه ليست أحكاماً فعليّة بمجرّد وجودها الواقعي.

و تلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ ما ذكره ابن قبه-من استحاله التعيّد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره الغير العلميه-ممنوع على إطلاقه، و إنّما يقبح (١) إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدّم تفصيل ذلك.

### [القول بوجوب التعبد بالأماره و المناقشه فيه:]

ثمّ إنّه ربما ينسب إلى بعض (٢): إيجاب التعيّد بخبر الواحد أو مطلق الأماره على الله تعالى، بمعنى قبح تركه منه، في مقابل قول ابن قبه.

فإن أراد (٣) به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم و بقاء التكليف، فحسن.

و إن أراد (٤) وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فممنوع؛ إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنّما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقليّ و هو الظنّ، إلّا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصيّة (٥).

و إن أراد حكم صورته الانفتاح:

[شماره صفحه واقعي : ١٢٣]

ص: ١٢٣

١- في (ص) و(ظ): «يصح»، و في غيرهما و نسخه بدل (ص) ما أثبتناه.

٢- حكى هذا المذهب عن ابن سريج و غيره، انظر العدّه ١: ٩٨، و المعتمد للبصرى ٢: ١٠٦، و الإحكام للآمدى ٢: ٦٥.

٣- في (ر)، (ظ)، (ل) و(م): «أريد».

٤- في (ظ) و(م): «أريد».

٥- لم ترد «إلّا أن-إلى-خصوصيّة» في (ظ)، (ل) و(م).

فإن أراد وجوب التعبد العيني فهو غلط؛ لجواز تحصيل العلم معه قطعاً.

و إن أراد وجوب التعبد به تخييراً، فهو ممّا لا يدركه العقل؛ إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحه في الأماره يتدارك بها مصلحه الواقع التي تفوت بالعمل بالأماره.

اللهمّ إلاّ- أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أماره هي أقرب من غيرها إلى الواقع أو أصحّ في نظر الشارع من غيره في مقام البدليه عن الواقع، وإلاّ فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظنّ كصوره الانسداد (١).

[شماره صفحه واقعي : ١٢٤]

ص: ١٢٤

---

١- لم ترد في (ظ) و(م): «و إلاّ فيكفي- إلى- الانسداد»، و لم ترد في (ل): «عن الواقع- إلى- الانسداد»، و في (ه) زياده: «أو في الجمله».



[المقام الثاني] (١): في وقوع التعبد بالظن]

ثمّ إذا تبين عدم استحاله تعبد الشارع بغير العلم، و عدم القبح فيه و لا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني (٢) في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعيه مطلقا، أو في الجملة.

و قبل الخوض في ذلك، لا بدّ من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعوّل عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا أو في الجملة، فنقول:

### [أصالة حرمه العمل بالظن للأدلة الأربعة:]

التعبد بالظن الذي لم يدلّ على التعبد به دليل، محرّم بالأدلة الأربعة.

و يكفي من الكتاب: قوله تعالى: قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (٣).

دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ١٢٥

١- العنوان منّا.

٢- تقدّم الكلام في المقام الأول في الصفحه ١٠٥.

٣- يونس: ٥٩.

و من السنّه: قوله عليه السّلام في عداد القضاء من أهل النار: «و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم» (١).

و من الإجماع: ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله: من كون عدم الجواز بديهيًا عند العوامّ فضلًا عن العلماء (٢).

و من العقل: تقييح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان جاهلاً (٣) مع التقصير.

نعم، قد يتوهّم متوهّم: أنّ الاحتياط من هذا القبيل.

و هو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه، و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، و شتان ما بينهما؛ لأنّ العقل يستقلّ بقبح الأوّل و حسن الثاني.

و الحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديّناً به، و أمّا العمل به من دون تعبد بمقتضاه:

فإن كان لرجاء إدراك الواقع، فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر و لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظنّ الوجوب و اقتضى الاستصحاب الحرمة؛ فإنّ الإتيان بالفعل محرّم و إن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه و التدبّر به.

و إن لم يكن لرجاء إدراك الواقع:

[شماره صفحه واقعي : ١٢٦]

ص: ١٢٦

---

١- الوسائل ١١: ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

٢- انظر الرسائل الاصولية: ١٢.

٣- كذا في (ظ)، (ل)، (م)، (ه) و نسخه بدل (ت)، و في غيرها: «عن جهل».

فإن لزم منه طرح أصل دَلِّ الدليل على وجوب الأخذ به حتّى يعلم خلافه، كان محرّماً أيضاً؛ لأنّ فيه طرحاً للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر من مثال كون الظنّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم.

وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظنّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة والوجوب، فإنّ الالتزام بطرف الوجوب لا على أنّه حكم الله المعين جائر. لكن في تسميه هذا عملاً بالظنّ مسامحة، وكذا في تسميه الأخذ به من باب الاحتياط.

و بالجمله: فالعمل بالظنّ إذا لم يصادف الاحتياط محرّم إذا وقع على وجه التعيّد به و التدين، سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، وإذا وقع على غير وجه التعيّد به فهو محرّم إذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول و الأدلّة المعلوم وجوب العمل بها (١).

### [تقرير هذا الأصل بوجوه آخر و المناقشه فيها:]

هذا، وقد يقرّر الأصل هنا بوجوه آخر:

منها: أنّ الأصل عدم الحجّيه، و عدم وقوع التعبد به و إيجاب العمل به.

و فيه: أنّ الأصل و إن كان ذلك، إلاّ أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء؛ فإنّ حرمة العمل (٢) يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد،

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ١٢٧

---

١- لم ترد في (ه): «المعلوم وجوب العمل بها»، و شطب عليها في (ت)، و وردت بدلها فيهما: «الموجوده في مورد»، و في هامش (ص): «الموجوده في مورد، خ».

٢- في (ر) و (ص) زياده: «بالظنّ»، و شطب عليها في (ت).

من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به لاحتاج في ذلك إلى الأصل، ثم إثبات الحرمة.

و الحاصل: أن أصله عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجود اليقين بالفراغ؛ فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمه، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم.

و منها: أن الأصل هي إباحه العمل بالظن؛ لأنها الأصل في الأشياء، حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي (١).

و فيه - على تقدير صدق النسبه -:

أولاً: أن إباحه التعبد بالظن غير معقول؛ إذ لا معنى لجواز التعبد و تركه لا إلى بدل، غايه الأمر التخيير بين التعبد بالظن و التعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك (٢) في مقابله (٣) الذي يتعين الرجوع إليه لو لا الظن، فغايه الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تخييراً، فلا معنى للإباحه التي هي الأصل في الأشياء.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٨]

ص: ١٢٨

١- حكاه عنه السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٤٥٢، و انظر الوافي للمحقق الكاظمي (مخطوط): الورقه ٢٩.

٢- لم ترد «هناك» في (ل)، ووردت بدلها في (ت)، (ظ)، (م) و (ه): «هناك».

٣- لم ترد «في مقابله» في (ظ) و (م)، و كتب عليها في (ت): «زائد».

و ثانياً: أن أصله الإباحه إنما هي فيما لا يستقلّ العقل بقبحه، و قد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظنّ من دون العلم بوروده من الشارع.

و منها: أن الأمر في المقام دائر بين الوجوب و التحريم، و مقتضاه التخيير أو ترجيح جانب التحريم؛ بناء على أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

و فيه: منع الدوران؛ لأنّ عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم؛ لما عرفت (١): من إطباق الأدلّه الأربعة على عدم جواز التعبد بما لم يعلم (٢) ووجوب التعبد (٣) به من الشارع؛ ألا ترى: أنه إذا دار الأمر بين رجحان عباده و حرمتها، كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها.

و منها: أن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعيّه المعلومه إجمالاً و بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي، فيرجع إلى الشكّ في المكلف به و تردده بين التخيير و التعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي؛ تحصيلاً لليقين بالبراءه، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام.

و فيه:

أولاً: أن وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدّمه عقليّه للعمل

[شماره صفحه واقعي : ١٢٩]

ص: ١٢٩

١- راجع الصفحه ١٢٥.

٢- كذا في (ظ) و(م)، و في غيرهما: «لا يعلم».

٣- لم ترد عبارته: «بما لم يعلم وجوب التعبد» في (ه).

بها و امتثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل، و لا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه، و أنّ الذى حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم، بل إمّا أن يستقلّ بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى -على ما هو التحقيق-، و إمّا أن يحكم بكفايه مطلق الاعتقاد. و لا يتصوّر الإجمال فى موضوع الحكم العقلى؛ لأنّ التردد فى الموضوع يستلزم التردد فى الحكم، و هو لا يتصوّر من نفس الحاكم، و سيجىء الإشارة إلى هذا فى ردّ من زعم أنّ نتيجة دليل الانسداد مهملة مجمله، مع عدّه دليل الانسداد دليلًا عقليًا و حكمًا مستقلّ به العقل.

و أمّا ثانياً: فلأنّ العمل بالظنّ فى مورد مخالفته للاصول و القواعد -الذى هو محلّ الكلام- مخالفه قطعياً لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الاصول حتّى يعلم خلافها، فلا حاجة فى ردّه إلى مخالفته لقاعده الاشتغال الرجوعه إلى قدح المخالفه الاحتماليه للتكليف المتيقّن.

مثلاً: إذا فرضنا أنّ الاستصحاب يقتضى الوجوب، و الظنّ حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظنّ مخالفه قطعياً لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج إلى تكلف أنّ التكليف بالواجبات و المحرّمات يقينى، و لا نعلم كفايه تحصيل مطلق الاعتقاد الرجوح فيها، أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعى و أنّ فى تحصيل الاعتقاد الرجوح مخالفه احتماليه للتكليف المتيقّن، فلا يجوز، فهذا أشبه شىء بالأكل من القفا.

فقد تبين ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكرنا فى بيان الأصل هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه، و حاصله:

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ١٣٠

أنّ التعيّد بالظنّ مع الشكّ في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تعيّد بالشكّ، وهو باطل عقلا و نقلا، و أمّا مجرد العمل على طبقه، فهو محرّم إذا خالف أصلا من الاصول اللفظية أو العمليّة الدالّة على وجوب الأخذ بمضمونها حتّى يعلم الواقع (١).

### [للحرمة في العمل بالظنّ جهتان:]

فالعمل بالظنّ قد تجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزما أنّه حكم الله و كان العمل (٢) مخالفا لمقتضى الاصول.

و قد تتحقّق فيه جهه واحده، كما إذا خالف الأصل و لم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم و لم يخالف مقتضى الاصول.

و قد لا يكون فيه عقاب أصلا، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلا، و حينئذ قد يستحقّ عليه (٣) الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط.

هذا، و لكن حقيقة العمل بالظنّ هو الاستناد إليه في العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقّه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملا به، فصحّ أن يقال: إنّ العمل بالظنّ و التعبد به حرام مطلقا، وافق الاصول أو خالفها، غايه الأمر أنّه إذا خالف الاصول يستحقّ العقاب من جهتين: من جهه الالتزام (٤) و التشريع، و من جهه طرح الأصل المأمور بالعمل به حتّى يعلم بخلافه.

[شماره صفحه واقعي : ١٣١]

ص: ١٣١

١- كذا في (ص) و (ظ) و ظاهر (ل)، و في غيرها: «الرافع».

٢- في (ر)، (ص) و (ظ) زياده: «به».

٣- في (ت) و (ه): «عمله».

٤- في (ظ): «الافتراء».

و قد اشير فى الكتاب و السنه إلى الجهتين:

### [الإشارة إلى هاتين الجهتين فى الكتاب و السنه:]

فمما اشير فيه إلى الاولى قوله تعالى: قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (١) بالتقريب المتقدم، و قوله عليه السلام: «رجل قضى بالحق و هو لا يعلم» (٢).

و ممّا اشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (٣)، و قوله عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» (٤)، و نفس أدله الاصول.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبنى على ما هو التحقيق:

من أن اعتبار الاصول-لفظية كانت أو عملية-غير مقيّد بصوره عدم الظنّ على خلافها، و أمّا قلنا باشتراط عدم كون الظنّ على خلافها، فلقائل أن يمنع أصله حرمة العمل بالظنّ مطلقاً، لا على وجه الالتزام و لا على غيره.

أمّا مع عدم تبيّن العلم فى المسألة؛ فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظنّ و بين الرجوع إلى الأصل الموجود فى تلك المسألة على خلاف الظنّ، و كما لا- دليل على التعبد بالظنّ كذلك لا- دليل على التعبد بذلك الأصل؛ لأنه المفروض، فغايه الأمر التخيير بينهما، أو تقديم الظنّ؛ لكونه أقرب إلى الواقع، فيتعين بحكم العقل.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص: ١٣٢

١- يونس: ٥٩.

٢- الوسائل ١١: ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦.

٣- يونس: ٣٦.

٤- المستدرک ٢٤٨: ١٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٤.



و أمّا مع التمكن من العلم في المسأله؛ فعدم (1) جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظنّ و وجوب تحصيل اليقين، مبنّى على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً، أمّا إذا ادّعى أنّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظنّ، و أنّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

### [الاستدلال على أصله حرمة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ:]

ثمّ إنّّه ربما يستدلّ على أصله حرمة العمل بالظنّ بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ (2)، وقد أطلوا الكلام في النقض و الإبرام في هذا المقام (3) بما لا ثمره مهمّه في ذكره بعد ما عرفت.

لأنّه إن اريد الاستدلال بها على حرمة التعبد و الالتزام و التدين بمؤدّي الظنّ، فقد عرفت (4) أنّه من ضروريات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلّه الثلاثه النقليه عليه.

و إن اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظنّ و إن لم يكن عن استناد إليه:

فإن اريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلّه الواقعيه.

و إن اريد حرمة إذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفي فيه -أيضاً- أدلّه الاصول؛ بناء على ما هو التحقيق: من أنّ

[شماره صفحه واقعي : ۱۳۳]

ص: ۱۳۳

۱- كذا في (ص)، و في غيرها: «فلأنّ عدم».

۲- يونس: ۳۶، و الإسراء: ۳۶.

۳- انظر مفاتيح الاصول: ۴۵۳، و مناهج الأحكام: ۲۵۵.

۴- راجع الصفحه ۱۲۵-۱۲۶.

مجاريها صور عدم العلم الشامل للظنّ.

و إن اريد حرمه العمل المطابق للظنّ من دون استناد إليه و تدبّين به، و عدم مخالفه العمل للواقع مع التمكنّ منه و لا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها و لا في غيرها على حرمه ذلك، و لا وجه لحرمة أيضا.

و الظاهر: أنّ مضمون الآيات هو التعيّد بالظنّ و التدبّين به، و قد عرفت أنّه ضروريّ التحريم، فلا مهمّ في إطاله الكلام في دلالة الآيات و عدمها.

### [موضوع هذه الرسالة هي الظنون المعتبره الخارجه عن الأصل المتقدّم]

إنّما المهمّ-الموضوع له هذه الرسالة (١)- بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل، من الامور الغير العلميه التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع إلى الظنّ مطلقا أو في الجملة، و هي امور:

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ١٣٤

---

١- في (ه) بدل «هذه الرسالة»: «هذا المقصد».

أشاره

[الأمارات المستعمله فى استنباط الأحكام] [من أفاظ الكفا و السنّه] (١)

منها: الأمارات المعموله فى استنباط الأحكام الشرعيّه من أفاظ الكفا و السنّه.

و هى على قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم

أشاره

عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقه عند احتمال إرادته المجاز، وأصالة العموم و الإطلاق، و مرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذى يقطع بإرادته المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينه، و كغلبه استعمال المطلق فى الفرد الشائع بناء على عدم وصوله إلى حدّ الوضع، و كالقرائن المقاميّه التى يعتمدها أهل اللسان (٢) فى محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر، و نحو ذلك، و بالجملة: الامور المعتره عند أهل اللسان فى محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينه معتبره، عدّ ذلك منه قبيحا.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ١٣٥

١- العنوان منّا.

٢- فى (ظ) و (م) بدل «أهل اللسان»: «العقلاء»، و فى (ت) و (ه): «عقلاء أهل اللسان».

و (١) القسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، و تمييز (٢) مجازاتها من حقائقها، و ظواهرها عن خلافها، كتشخيص أنّ لفظ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص؟ و تعيين أنّ وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحه المطلقه؟ و أنّ الشهره في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقه إلى القرينه الصارفه عن الظهور العرضى المسبب من الشهره، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده؟

و بالجملة: فالمطلوب في هذا القسم أنّ اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر؟ و في القسم الأوّل أنّ الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد أو لا؟

و الشكّ في الأوّل مسبب عن الأوضاع اللغويه و العرفيه، و في الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينه و عدمه.

فالقسمان من قبيل الصغرى و الكبرى لتشخيص المراد (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٣٦]

ص: ١٣٦

- 
- ١- لم ترد «و» في (ر)، (ظ) و (م).
  - ٢- كذا في (ت)، (ظ) و (ه)، و في غيرها: «تشخيص».
  - ٣- لم ترد «فالقسمان - إلى - المراد» في (ت) و (ه)، و كتب عليها في (ص): «زائد».

أما القسم الأوّل:

فاعتباره فى الجملة ممّا (1) لا- إشكال فيه و لا- خلاف؛ لأنّ المفروض كون تلك الامور معتبره عند أهل اللسان فى محاوراتهم المقصود بها التفهيم، و من المعلوم بديهه أنّ طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم.

### و إنّما الخلاف و الإشكال وقع فى موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

و الثانى: أنّ العمل بالظواهر مطلقا فى حقّ غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص- بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعيه- أم لا؟

و الخلاف الأوّل ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفاده المطلب منه مستقلا.

و الخلاف الثانى ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفاده من الخطاب بواسطة أصاله عدم القرينه عند التخاطب.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى. و أمّا الكبرى- أعنى كون الحكم عند الشارع فى استنباط مراداته من خطابات المقصود بها التفهيم، ما هو المتعارف عند أهل اللسان فى الاستفاده- فمما لا خلاف فيه و لا إشكال.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص: ١٣٧

١- لم ترد «مما» فى (ت)، (ر) و (ل).

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۱۳۸

## [١- حَجَّيْهِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ]

[١- حَجَّيْهِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ] (١)

أَمَّا الْكَلَامُ فِي الْخِلَافِ الْأَوَّلِ، فَنَفْصِيلُهُ:

## [عَدَمُ حَجَّيْهِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ عِنْدَ جَمَاعِهِ مِنَ الْأَخْبَارِيِّينَ:]

أَنَّهُ ذَهَبَ جَمَاعُهُ مِنَ الْأَخْبَارِيِّينَ (٢) إِلَى الْمَنْعِ عَنِ الْعَمَلِ بِظَوَاهِرِ الْكِتَابِ مِنْ دُونِ مَا يَرِدُ فِي التَّفْسِيرِ وَ كَشْفِ الْمُرَادِ عَنِ الْحَجَجِ الْمَعْصُومِينَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.

وَ أَقْوَى مَا يَتَمَسَّكُ لَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَجْهَانِ:

## [الدليل الاول: الاستدلال على ذلك بالأخبار:]

أَحَدُهُمَا: الْأَخْبَارُ الْمُتَوَاتِرَةُ الْمُدَّعَى ظُهُورُهَا فِي الْمَنْعِ عَنِ ذَلِكَ:

مِثْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ» (٣).

وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعْهُ...» (٤).

[شماره صفحه واقعی : ١٣٩]

ص: ١٣٩

١- العنوان منّا.

٢- انظر الفوائد المدتيه: ١٧ و ١٢٨، و شرح الوافيه (مخطوط): ١٣٧-١٥٠، و الحدائق: ٢٧-٣٥، و الدرر النجفيه: ١٦٩-١٧٤، و الفوائد الطوسيّه: ١٨٦.

٣- عوالي اللآلي ٤: ١٠٤، الحديث ١٥٤.

٤- الوسائل ١٤٠: ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

و فى نبوى ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب» (١).

و عن أبى عبد الله عليه السلام: «من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ سقط (٢) أبعد من السماء» (٣).

و فى النبوى العامى: «من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» (٤).

و عن مولانا الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آباءه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله عزّ وجلّ قال فى الحديث القدسى:

ما آمن بى من فسّر كلامى برأيه، و ما عرفنى من شبّهنى بخلقى، و ما على دينى من استعمل القياس فى دينى» (٥).

و عن تفسير العياشى، عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، و من فسّر برأيه آيه من كتاب الله فقد كفر» (٦).

و عن مجمع البيان: أنه قد صحّ عن النبىّ صلى الله عليه وآله و عن الأئمة القائمين

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص: ١٤٠

١- الوسائل ١٤٠:١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٧.

٢- فى (م) بدل «سقط»: «لقد»، و فى الوسائل: «خرّ».

٣- الوسائل ١٤٩:١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٦.

٤- الوسائل ١٥١:١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٧٩، و فيه: «فأصاب الحقّ».

٥- الوسائل ٢٨:١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٢.

٦- تفسير العياشى ١٨:١، الحديث ٦، و الوسائل ٣٩:١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٥.



مقامه: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح و النص الصريح (١).

و قوله عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن؛ إن الآية يكون أولها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل ينصرف إلى وجه» (٢).

و في مرسله شبيب (٣) بن أنس، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله، قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام:

يا أبا حنيفة، لقد ادّعت علما! ويلك، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين انزل عليهم، و يلک، و لا هو إلا عند الخاص من ذريه نبينا محمد صلى الله عليه و آله، و ما ورثك الله من كتابه حرفا» (٤).

و في روايه زيد الشحام، قال: «دخل قتاده على أبي جعفر عليه السلام، فقال له: أنت فقيه أهل البصره؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال عليه السلام:

بلغنى أنك تفسر القرآن، قال: نعم...» - إلى أن قال له: - «يا قتاده،

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

ص: ١٤١

١- مجمع البيان ١: ١٣، و الوسائل ١٨: ١٥١، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٨.

٢- تفسير العياشى ١: ١٢، الحديث ٨، و قريب منه في الوسائل ١٨: ١٥٠، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٣.

٣- كذا في (ل) و (م) و نسخه بدل (ص) و (ه) و المصدر، و في (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «شعيب».

٤- الوسائل ١٨: ٣٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، وإن كنت قد فسّرتَه من الرجال فقد هلكت و أهلكت، ويحك يا قتاده، إنما يعرف القرآن من خوطب به» (١).

إلى غير ذلك ممّا ادّعى في الوسائل-في كتاب القضاء-تجاوزها عن حدّ التواتر (٢).

و حاصل هذا الوجه يرجع إلى: أنّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنّ مقصود المتكلّم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفية.

### [الجواب عن الاستدلال بالأخبار:]

و الجواب عن الاستدلال بها:

أنّها لا- تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و إرادته خلاف ظاهرها في الأخبار؛ إذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمّى تفسيراً؛ فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له-عربيّاً أو فارسياً أو غيرهما-فعمل به و امثله، لم يعدّ هذا تفسيراً؛ إذ التفسير كشف القناع.

ثمّ لو سلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أنّ المراد بالرأى هو الاعتبار العقليّ الظنّي الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويّة و العرفية.

### [لمراد من التفسير بالرأى:]

و حينئذ: فالمراد بالتفسير بالرأى: إمّا حمل اللفظ على خلاف

[شماره صفحه واقعي : ١٤٢]

ص: ١٤٢

١- الوسائل ١٣٦:١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

٢- الوسائل ١٥١:١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٨٠.

ظاهره أو أحد احتماليه؛ لرجحان ذلك في نظره القاصر و عقله الفاتر.

و يرشد إليه: المروى عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: «و إنما هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلًا من عند أنفسهم بآرائهم، و استغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء عليهم السلام فيعرفونهم» (١).

و إقيا الحمل على ما يظهر له في بادئ الرأي من المعانى العرفيه و اللغويه، من دون تأميل في الأدله العقلية و من دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الأخر الداله على خلاف هذا المعنى، و الأخبار الواردة في بيان المراد منها و تعيين ناسخها من منسوخها.

و ممًا يقرب هذا المعنى الثانى و إن كان الأول أقرب عرفا: أن المنهى في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن أهل البيت عليهم السلام، بل يخطئونهم به، و من المعلوم ضروره من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضروره من مذهبهم العكس.

و يرشدك إلى هذا: ما تقدم (٢) في رد الإمام عليه السلام على أبى حنيفه حيث إنه يعمل بكتاب الله، و من المعلوم أنه إنما كان يعمل بطواهره، لا أنه كان يؤوله بالرأى؛ إذ لا عبره بالرأى عندهم مع الكتاب و السنه.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ١٤٣

١- الوسائل ١٤٨: ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٢، و ليس فيه: «فيعرفونهم».

٢- راجع الصفحه ١٤١.

و يرشد إلى هذا: قول أبي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين: «إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجوا بالمنسوخ و هم يظنون أنه الناسخ، و احتجوا بالخاص و هم يظنون أنه العام، و احتجوا بأول الآيه و تركوا السنه في تأويلها، و لم ينظروا إلى ما يفتح (١) الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارد و مصادره، إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا و أضلوا» (٢).

و بالجملة: فالإنصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الأخبار المذكوره فى النهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التبع فى سائر الأدله، خصوصا الآثار الوارده عن المعصومين عليهم السلام؛ كيف و لو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه، دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ففى روايه سليم بن قيس الهلالي، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أمر النبي صلى الله عليه و آله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ، و خاص و عام، و محكم و متشابه، و قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه و آله الكلام (٣) له و جهان، و كلام عام و كلام خاص، مثل القرآن» (٤).

و فى روايه ابن مسلم: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» (٥).

### [الأخبار الداله على جواز التمسك بظاهر القرآن:]

هذا كله، مع معارضة الأخبار المذكوره بأكثر منها مما يدل على

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص: ١٤٤

- ١- كذا فى المصدر و فى النسخ زياده: «به».
- ٢- الوسائل ١٤٨: ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٢.
- ٣- كذا فى المصدر، و فى النسخ زياده: «يكون».
- ٤- الوسائل ١٥٣: ١٨، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.
- ٥- الوسائل ٧٧: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.

جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين-المشهور بين الفريقين (١)- و غيرها ممّا دلّ على الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه (٢)، و عرض الأخبار المتعارضة بل و مطلق الأخبار عليه (٣)، و ردّ الشروط المخالفه للكتاب فى أبواب العقود (٤)، و الأخبار الدالّة-قولا و (٥)فعلا و (٦)تقريراً- على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله عليه السلام لَمَّا قَالَ زُرَّارَةُ: مَنْ أَيْنَ عَلِمْتَ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لِمَكَانِ الْبَاءِ» (٧)، فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

و قول الصادق عليه السلام فى مقام نهى الدوانيقى عن قبول خبر النمام:

«إِنَّهُ فَاسِقٌ؛ وَقَالَ اللَّهُ: إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًا فَتَبَيَّنُوا... الْآيَةَ» (٨).

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص: ١٤٥

- 
- ١- الوسائل ١٩:١٨، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩، و مسند أحمد بن حنبل ٣:١٤، و انظر كتاب حديث الثقلين للسيد على الحسينى الميلانى.
  - ٢- مثل ما فى الوسائل ١١:١٣٠، الباب ٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧.
  - ٣- الوسائل ١٨:٧٥-٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الأحاديث ١، ١٨، ١١ و ١٩.
  - ٤- الوسائل ١٢:٣٥٣، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ٢.
  - ٥- فى (م): «أو».
  - ٦- فى (ظ)، (ل) و (م): «أو».
  - ٧- الوسائل ١:٢٩١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.
  - ٨- الوسائل ٨:٦١٩، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠، و الآيه من سورة الحجرات: ٦.

و قوله عليه السّلام لابنه إسماعيل: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ،فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم»  
(١).

و قوله عليه السّلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنّه لم يكن شيئاً أتاه برجله: «أما سمعت قول الله عزّ و جلّ:

إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً» (٢).

و قوله عليه السّلام في تحليل العبد للمطلّقه ثلاثاً: «إنّه زوج؛ قال الله عزّ و جلّ: حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» (٣)، و في عدم تحليلها بالعقد المنقطع:

«إنّه تعالى قال: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا» (٤).

و تقريره عليه السّلام التمسّيك بقوله تعالى: وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ، و أنّه نسخ بقوله تعالى: وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ (٥).

و قوله عليه السّلام في روايه عبد الأعلى- في حكم من عثر، فوقع ظفره، فجعل على إصبعه مراره-: «إنّ هذا و شبهه يعرف من كتاب الله

[شماره صفحه واقعي : ١٤٦]

ص: ١٤٦

١- الوسائل ٢٣٠:١٣، الباب ٦ من أحكام الوديعه، الحديث الأوّل، و الآيه من سوره التوبه: ٦١.

٢- الوسائل ٩٥٧:٢، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونه، الحديث الأوّل، و الآيه من سوره الإسراء: ٣٦.

٣- الوسائل ٣٧٠:١٥، الباب ١٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث الأوّل، و الآيه من سوره البقره: ٢٣٠.

٤- الوسائل ٣٦٩:١٥، الباب ٩ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٤، و الآيه من سوره البقره: ٢٣٠.

٥- الوسائل ٤١٠:١٤، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم بالكفر و نحوه، الحديث ٣، و الآيتان من سورتي المائده: ٥، و البقره: ٢٢١.

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، ثُمَّ قَالَ: امسح عليه» (١)، فأحال عليه السَّلام معرفه حكم المسح على إصبعه المغطى بالمراره إلى الكتاب، موميا إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال؛ لوجوده في ظاهر القرآن.

ولا يخفى: أن استفاده الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر إلا للمتأمل المدقق؛ نظرا إلى أن الآية الشريفة إنما تدل على نفى وجوب الحرج، أعنى المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادئ النظر بين سقوط المسح رأسا، وبين بقائه مع سقوط قيد «مباشره الماسح للممسوح»، فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السَّلام، لكن يعلم عند المتأمل: أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشره في المسح؛ فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفى الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشره في المسح، فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السَّلام استفاده مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفى وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكوره، أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السَّلام.

و من ذلك: ما ورد من أن المصلّي أربعا في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادته، وإلا فلا (٢)، و في بعض الروايات: «إن

[شماره صفحه واقعي : ١٤٧]

ص : ١٤٧

١- الوسائل ٣٢٧: ١، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥. و الآية من سوره الحج: ٧٨.

٢- مستدرک الوسائل ٥٣٩: ٦، الباب ١٢ من أبواب صلاه المسافر، الحديث الأول.

قرئت عليه و فسرت له « (١).

و الظاهر- و لو بحكم أصله الإطلاق في باقى الروايات-: أنّ المراد من تفسيرها له بيان أنّ المراد من قوله تعالى: فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا (٢) بيان الترخيص فى أصل تشريع القصر و كونه مبتدأ على التخفيف، فلا ينافى تعيين القصر على المسافر و عدم صحه الإتمام منه، و مثل هذه المخالفه للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهه.

و قد ذكر زراره و محمد بن مسلم للإمام عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ (٣)» و لم يقل: افعلوا، فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى: فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا « (٤).

و هذا- أيضا- يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما فى التعرض لاستفاده الأحكام من الكتاب و الدخلى و التصرف فى ظواهره.

و من ذلك: استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحليه بعض النسوان بقوله تعالى: وَ أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (٥) و فى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ١٤٨

- ١- الوسائل ٥٣١:٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.
- ٢- النساء: ١٠١، و فى النسخ وردت الآية هكذا: «لا جناح عليكم أن تقصروا».
- ٣- فى النسخ بدل «فليس عليكم جناح»: «لا جناح».
- ٤- الوسائل ٥٣٨:٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢، و الآية من سورة البقرة: ١٥٨.
- ٥- الوسائل ٣٧٧:١٤، الباب ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١١، و الآية من سورة النساء: ٢٤.



عدم جواز طلاق العبد بقوله: عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَيَّ شَيْءٌ (١).

و من ذلك: الاستشهاد لحليته بعض الحيوانات بقوله تعالى: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا... الآية (٢)، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

### [الدليل الثاني على عدم حجيه ظواهر الكتاب و الجواب عنه:]

الثاني من وجهي المنع:

أنا نعلم بطرؤ التقييد و التخصيص و التجوز في أكثر ظواهر الكتاب، و ذلك مما يسقطها عن الظهور.

و فيه:

أولاً: النقض بظواهر السنه؛ فإننا نقطع بطرؤ مخالفه الظاهر في أكثرها.

و ثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط، و إنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفه الظاهر.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره - و هو وجوب التوقف - بالفحص؛ و لذا لو تردّد اللفظ بين معنيين، أو علم إجمالاً - بمخالفه أحد الظاهرين لظاهره (٣) - كما في العامين من وجه و شبههما - وجب التوقف فيه و لو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهه ربما تورّد على من استدللّ على وجوب الفحص

[شماره صفحه واقعي : ١٤٩]

ص: ١٤٩

١- الوسائل ٣٤١:١٥، الباب ٤٣ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٢، و الآية من سورة النحل: ٧٥.

٢- الوسائل ٣٢٤:١٦، الباب ٤ من أبواب كراهه لحوم الخيل و البغال، الحديث ٦، و الآية من سورة الأنعام: ١٤٥.

٣- كذا في (ظ)، (ل) و (م)، و في (ر): «لظاهر الآخر».

عن المخصّص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصّصات؛ فإنّ العلم الإجمالي إمّا أن يبقى أثره و لو بعد العلم التفصيلي بوجود عدّه مخصّصات، وإمّا أن لا يبقى، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص، وإلا فلا مقتضى للفحص.

و تندفع هذه الشبهه: بأنّ المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات كثيره في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، و إمّا وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم، فحينئذ لا يجوز (١) العمل قبل الفحص؛ لاحتمال وجود مخصّص يظهر بالفحص (٢)، و لا- يمكن (٣) نفيه بالأصل؛ لأجل العلم الإجمالي، و إمّا بعد الفحص فاحتمال وجود المخصّص في الواقع ينفي بالأصل السالم عن العلم الإجمالي.

و الحاصل: أنّ المنصف لا يجد فرقاً بين ظواهر (٤) الكتاب و السنّه، لا (٥) قبل الفحص و لا (٦) بعده.

ثم إنك قد عرفت (٧): أنّ العمده في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعه عن تفسير القرآن، إلا أنّه يظهر من

[شماره صفحه واقعي : ١٥٠]

ص : ١٥٠

- ١- في (ص)، (ر) و (ل): «فلا يجوز».
- ٢- كذا في (ت)، (ل)، (ه) و نسخه بدل (ص)، و في (ص)، (ر)، (ظ) و (م) بدل «بالفحص»: «بعد الفحص».
- ٣- في (ت)، (ل) و (ه): «و لا يمكنه».
- ٤- في (ت)، (ل) و (ه): «ظاهر».
- ٥- لم ترد «لا» في (ظ)، (ل) و (م).
- ٦- لم ترد «لا» في (ظ)، (ل) و (م).
- ٧- راجع الصفحه ١٣٩.

كلام السيّد الصدر-شارح الوافيه-في آخر كلامه: أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل؛ حيث قال-بعد إثبات أن في القرآن محكمات و ظواهر، وأنه ممّا لا يصحّ إنكاره، وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر، وأن الحقّ مع الأخباريين- ما خلاصته:

أنّ التوضيح يظهر بعد مقدّمتين:

الاولى: أنّ بقاء التكليف ممّا لا شكّ فيه، ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام، وهو يكون في الأكثر بالقول، ودلالته في الأ-كثر تكون ظنيّة؛ إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجرّده عن القرينه و على ما يفهمون، وإن كان احتمال التجوّز و خفاء القرينه باقيا.

الثانية: أنّ المتشابه كما يكون في أصل اللغه كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: أنا استعمل العمومات، وكثيرا ما اريد الخصوص من غير قرينه، وربما اخاطب أحدا و اريد غيره، ونحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده، ولا يحصل لنا الظنّ به، والقرآن من هذا القبيل؛ لأنّه نزل على اصطلاح خاصّ، لا أقول على وضع جديد، بل أعمّ من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب، ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطّعات.

ثمّ قال (١):

قال سبحانه: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ... الآية (٢)، ذمّ على اتّباع المتشابه، ولم يبيّن لهم المتشابهات

[شماره صفحه واقعي : ١٥١]

ص: ١٥١

١- لم ترد «قال» في غير (ص).

٢- آل عمران: ٧.

ما هي؟ و كم هي؟ بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ، و جعل البيان موكولا إلى خلفائه، و النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله نهي الناس عن التفسير بالآراء، و جعلوا الأصل عدم العمل بالظنّ إلا ما أخرجه الدليل.

إذا تمهدت (1) المقدمتان، فنقول: مقتضى الاولى العمل بالظواهر، و مقتضى الثانيه عدم العمل؛ لأنّ ما صار متشابها لا يحصل الظنّ بالمراد منه، و ما بقى ظهوره مندرج في الأصل المذكور، فنطالب بدليل جواز العمل؛ لأنّ الأصل الثابت عند الخاصّه هو عدم جواز العمل بالظنّ إلا ما أخرجه الدليل.

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

لأنّنا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواه المحكم للنصّ، و أمّا شموله للظاهر فلا.

إلى أن قال:

لا- يقال: إنّ ما ذكرتم- لو تم- لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضا؛ لما فيها من الناسخ و المنسوخ، و المحكم و المتشابه، و العام (2) المخصّص، و المطلق (3) المقيد.

لأنّنا نقول: إنّنا لو خَلينا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب و السنّه مع عدم نصب القرينه على خلافها، و لكن منعنا من ذلك في القرآن؛ لمنع من أتباع المتشابه و عدم بيان حقيقته، و منعنا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله عن تفسير القرآن، و لا ريب في أنّ غير النصّ محتاج إلى التفسير.

[شماره صفحه واقعى : ۱۵۲]

ص: ۱۵۲

۱- كذا في (ص)، و في غيرها: «تمهد».

۲- في غير (ل) و (م) زياده «و»، و ما أثبتناه مطابق للمصدر.

۳- في غير (ل) و (م) زياده «و»، و ما أثبتناه مطابق للمصدر.

و أيضا: ذم الله تعالى على اتباع الظن و كذا الرسول صلى الله عليه و آله و أوصياؤه عليهم السلام، و لم يستثنوا ظواهر القرآن.

إلى أن قال:

و أما الأخبار، فقد سبق أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الآحاد (١) من غير فحص عن مخصيص أو معارض ناسخ أو مقيد، و لو لا هذا لكنا في العمل بظواهر الأخبار أيضا من المتوقفين (٢)، انتهى.

أقول: و فيه مواقع للنظر، سيما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العملي، و لولاه لتوقف في العمل بها أيضا؛ إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن لدليل شرعي خاص وصل إليهم من أئمتهم، و إنما كان أمرا مركوزا في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الإفاده و الاستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره، و هذا المعنى جار في القرآن أيضا على تقدير كونه ملقى للإفاده و الاستفادة، على ما هو الأصل في خطاب كل متكلم.

نعم، الأصل الأولى هي حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مخصيلا، لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم القى إلى غيره للإفهام.

[شماره صفحه واقعي : ١٥٣]

ص: ١٥٣

١- كذا في (ظ)، و في غيرها: «واحد».

٢- شرح الوافية (مخطوط): ١٤٠-١٤٦.

ثم إن ما ذكره - من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات و احتمال كونها من المتشابهات - ممنوع:

أولاً: بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغه و لا عرفاً، بل يصح سلبه عنه، فالنهي الوارد عن أتباع المتشابه لا يمنع؛ كما اعترف به في المقدمه الاولى، من أن مقتضى القاعده وجوب العمل بالظواهر.

و ثانياً: بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفذ في الخروج عن الأصل الذي اعترف به.

و دعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجيه الظواهر؛ لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه (١) مما نهى الشارع عنه.

و بالجملة: فالحق ما اعترف به قدس سره، من أننا لو خَلينا و أنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، و لا بدّ للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت ممّا ذكرنا: أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا، من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادره لإفاده المطالب (٢) و استفادتها (٣)، و إنما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفاده المراد من أنفسها، بل بضميمه تفسير أهل الذكر، أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص: ١٥٤

- ١- في (ظ): «كونها».
- ٢- في (ص) و (ل): «المطلب».
- ٣- في (ص): «استفادته».
- ٤- أي السيد الصدر المتقدم كلامه في الصفحه ١٥١.

### الأمر الأول: [توهم عدم ثمره في الخلاف في حجه ظواهر الكتاب]

أنه ربما يتوهم (١) بعض (٢): أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى؛ إذ ليست آية متعلقه بالفروع أو الاصول (٣) إلا و (٤) ورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها. مع أن جل آيات الاصول و الفروع- بل كلها- مما تعلق الحكم فيها بامور مجمله لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار (٥)، انتهى.

### [الجواب عن التوهم المذكور:]

أقول: و لعله قصر نظره على (٦) الآيات الواردة في العبادات؛ فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، و إلا فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتسميك بها في الفروع الغير المنصوصه أو المنصوصه بالنصوص المتكافئه، كثيره جدا، مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٧)، و أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٨)،

[شماره صفحه واقعي : ١٥٥]

ص: ١٥٥

- ١- في (م) و(ه): «توهم».
- ٢- و هو الفاضل النراقي.
- ٣- في (ت)، (ر) و(ه): «و الاصول».
- ٤- «و» من (م) و(ه).
- ٥- مناهج الأحكام: ١٥٦.
- ٦- كذا في (ت) و(ه)، و في غيرهما: «إلى».
- ٧- المائدة: ١.
- ٨- البقره: ٢٧٥.

و تَجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (١)، وَ فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (٢)، وَ لَا تُوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ (٣)، وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ (٤)، وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (٥)، وَ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِيبَةٍ فَتَبَيَّنُوا (٦)، وَ فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ (٧)، وَ فَسَلُّوا أَهْلَ الذُّكْرِ (٨)، وَ عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ (٩)، وَ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (١٠)، وَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَحْصَى.

بل و فى العبادات أيضا كثيره، مثل قوله تعالى: إِنَّمَّا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ (١١)، وَ آيَتِي (١٢) التَّيْمَمِ وَ الْوُضُوءِ وَ الْغَسْلِ (١٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ١٥٦

- ١- النساء: ٢٩.
- ٢- البقره: ٢٨٣.
- ٣- النساء: ٥.
- ٤- الأنعام: ١٥٢، و الإسراء: ٣٤.
- ٥- النساء: ٢٤.
- ٦- الحجرات: ٦.
- ٧- التوبه: ١٢٢.
- ٨- النحل: ٤٣، و الأنبياء: ٧.
- ٩- النحل: ٧٥.
- ١٠- التوبه: ٩١.
- ١١- التوبه: ٢٨.
- ١٢- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «آيات».
- ١٣- النساء: ٤٣، و المائده: ٦.



و هذه العمومات و إن ورد فيها أخبار في الجملة، إلا أنه ليس كل فرع ممّا يتميّك فيه بالآيه ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ و تتبع.

### الامر الثاني: [لو اختلفت القراءه في الكتاب]

أنه إذا اختلفت (١) القراءه في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدّي، كما في قوله تعالى: حَتَّىٰ يَطْهُرَ (٢)، حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال، و بالتخفيف (٣) من الطهاره الظاهره في النقاء من الحيض، فلا يخلو: إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها كما هو المشهور (٤)، خصوصا في ما كان الاختلاف في المادّه، و إمّا أن لا نقول كما هو مذهب جماعه (٥).

فعلى الأوّل: فهما بمنزله آيتين تعارضتا، لا بدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو على الأطهر، و مع التكافؤ لا بدّ من الحكم بالتوقّف و الرجوع إلى غيرهما (٦).

[شماره صفحه واقعی : ١٥٧]

ص: ١٥٧

١- كذا في (خ)، (د)، (ف) و (ن)، و في نسخنا: «اختلف».

٢- البقره: ٢٢٢.

٣- في (ت)، (ر)، (ص) و (ل): «و التخفيف».

٤- انظر القوانين ١: ٤٠٦، و مفاتيح الاصول: ٣٢٢، و مناهج الأحكام: ١٥٠، و شرح الوافيه (مخطوط): ١٥٣-١٥٤.

٥- ذكرهم في القوانين و مفاتيح الاصول، و ذهب إليه الفاضل النراقي في المناهج أيضا.

٦- في هامش (م) زياده العبارة التاليه: «قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى: حَتَّىٰ يَطْهُرَ: إِنَّ القراءتين آيتان يعمل بهما، ثم فرع على ذلك ما لا يخلو تفرّعه عن بحث».

و على الثاني: فإن ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءه- كما ثبت بالإجماع جواز القراءه بكلّ قراءه- كان الحكم كما تقدّم، وإلا فلا بدّ من التوقّف في محلّ التعارض و الرجوع إلى القواعد مع عدم المرجّح، أو مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا (١)، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال؛ إذ لم يثبت تواتر التخفيف، أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: فَأَتُوا حَزَنُكُمْ أَنِّي سِتُّمْ (٢) من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصّص أو العمل بالعموم الزمانيّ.

### الثالث: [وقوع التحريف في القرآن لا يمنع من التمسك بالظواهر]

أنّ وقوع التحريف في القرآن- على القول به- لا يمنع من التمسك بالظواهر؛ لعدم العلم الإجماليّ باختلال الظواهر بذلك. مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشبهه الغير المحصوره. مع أنّه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره أمكن القول بعدم قدحه؛ لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلّقه بالأحكام الشرعيّه العمليّه التي امرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

### الامر الرابع: [توهمّ و دفع]

قد يتوهمّ (٣): أنّ وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره (٤)؛ لأنّ من تلك الظواهر ظاهر الآيات

[شماره صفحه واقعي : ١٥٨]

ص: ١٥٨

١- في (ص) و(ه) زياده: «كما هو الظاهر».

٢- البقره: ٢٢٣.

٣- ذكره المحقق القميّ في القوانين ١٠٩: ٢.

٤- كذا في (ظ)، (ل) و(م)، و في غيرها: «بظاهره».

الناهيه عن العمل بالظنّ مطلقاً حتّى ظواهر الكتاب.

و فيه: أنّ فرض وجود الدليل على حجّيه الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهيه فى حرمه العمل بالظواهر.

مع أنّ ظواهر الآيات الناهيه لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّيه أنفسها، إلاّ أن يقال: إنّها لا تشمل أنفسها، فتأمل.

و بإزاء هذا التوهّم توهم: أنّ خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهيه ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصيص؛ لأنّ وجود القاطع على حجّيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم.

و فيه ما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ١٥٩

## ٢- حجّيه الظواهر بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه

٢- حجّيه الظواهر بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه [١]

## تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه و غيره:

و أمّا التفصيل الآخر:

فهو الذى يظهر من صاحب القوانين- فى آخر مسأله حجّيه الكتاب (٢)، و فى أوّل مسأله الاجتهاد و التقليد (٣)- هو: الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجّيه بالنسبه إليه من باب الظنّ الخاصّ -سواء كان مخاطبا كما فى الخطابات الشفاهيه، أم لا كما فى الناظر فى الكتب المصنّفه لرجوع كلّ من ينظر إليها- و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الأئمّه عليهم السّلام الصادره عنهم فى مقام الجواب عن سؤال السائلين، و بالنسبه إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجّهة إلينا و عدم كونه من باب تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظيّ ليس حجّيه حينئذ لنا، إلّا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم.

## توجيه هذا التفصيل:

و يمكن توجيه هذا التفصيل: بأنّ الظهور اللفظيّ ليس حجّيه إلّا- من باب الظنّ النوعيّ، و هو كون اللفظ بنفسه- لو خلى و طبعه- مفيدا للظنّ بالمراد، فإذا (٤) كان مقصود المتكلّم من الكلام إفهام من يقصد

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ١٦٠

١- العنوان منّا.

٢- القوانين ٣٩٨:١-٤٠٣.

٣- القوانين ١٠٣:٢.

٤- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ل): «فإن».

إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا- يقع معه الملقى إليه في خلاف المراد (١)، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إمّا لغفله منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه (٢)، وإمّا لغفله من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفى بالمراد، ومعلوم أنّ احتمال الغفله من المتكلم أو (٣) السامع احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفله في جميع أمور العقلاء، أقوالهم و أفعالهم.

و إمّا إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام، فوقعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفله؛ فإنّا إذا لم نجد في آية أو روايه ما يكون صارفا عن ظاهرها، واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقريته قد اختفت (٤) علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفله من المتكلم أو منّا؛ إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينه لمن يقصد إفهامه.

مع أنّ عدم تحقّق الغفله من المتكلم في محلّ الكلام مفروض؛ لكونه معصوما، وليس اختفاء القرينه علينا مسببا عن غفلتنا عنها، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم و من القى إليه الكلام.

[شماره صفحه واقعي : ١٦١]

ص: ١٦١

- 
- ١- كذا في (م)، و في (ر)، (ص) و (ل): «على وجه لا- يقع المخاطب معه في خلاف المراد»، و في (ه): «على وجه لا- يقع المخاطب الملقى إليه معه في خلاف المراد»، و في (ت) و (ظ): «على وجه لا يقع الملقى إليه في خلاف المراد».
  - ٢- لم ترد «الملقى إليه» في (ظ)، (ل) و (م)، و كتب عليها في (ت): «زائد».
  - ٣- في (ت)، (ل) و (ه): «و».
  - ٤- في (ر)، (ص) و (ل): «اخفيت».

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظنّ بالمراد حتى لو فرضنا الفحص، فاحتمال وجود القرينه حين الخطاب و اختفائه علينا، ليس هنا ما يوجب مرجوحته حتى لو تفحصنا عنها و لم نجد لها؛ إذ لا- يحكم العاده- و لو ظنّا-بأنّها لو كانت لظفرنا بها؛ إذ كثير (١) من الامور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار و القرائن أكثر ممّا ظفرنا بها.

مع أنّنا لو سلّمنا حصول الظنّ بانتفاء القرائن المتّصله، لكنّ القرائن الحاليه و ما اعتمد عليه المتكلّم من الامور العقليه أو النقليه الكليه أو الجزئيه المعلومه عند المخاطب الصارفه لظاهر الكلام، ليست ممّا يحصل الظنّ بانتفائها بعد البحث و الفحص.

و لو فرض حصول الظنّ من الخارج بإرادته الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنّا مستندا إلى الكلام، كما تبهنا عليه في أوّل المبحث (٢).

و بالجملة: فظواهر الألفاظ حجّه-بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادته خلافها- إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفله المتكلّم في كيفيه الإفاده أو المخاطب في كيفيه الاستفاده؛ لأنّ احتمال الغفله ممّا هو مرجوح في نفسه و متّفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور، دون ما إذا (٣) كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم تجر العاده القطعيه أو الظنيّه بأنّها لو كانت لوصلت إلينا.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص: ١٦٢

- ١- في (ظ)، (ل) و (م): «كثيرا».
- ٢- راجع الصفحه ١٦١.
- ٣- لم ترد «إذا» في (ت)، (ر) و (ل).

و من هنا ظهر: أنّ ما ذكرنا سابقاً (١)- من اتّفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام فى الدعاوى، و الأقارير، و الشهادات، و الوصايا، و المكاتبات- لا- ينفع فى ردّ هذا التفصيل، إلاّ أن يثبت كون أصله عدم القرينه حجّه من باب التعيّد، و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى: أنّ الغالب اتّصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلّم على القرينه المنفصله مرجوح لندرته.

مردوده: بأنّ من المشاهد المحسوس تطرّق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده فى الكلام، و ليس إلاّ- لكون الاعتماد فى ذلك كلّه على القرائن المنفصله، سواء كانت منفصله عند الاعتماد كالقرائن العقلية و النقلية الخارجيه، أم كانت مقالته متّصله لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك؛ لعروض التقطيع للأخبار، أو (٢)- حصول التفاوت من جهه النقل بالمعنى، أو غير ذلك، فجميع ذلك ممّا لا يحصل الظنّ بأنّها لو كانت لوصلت إلينا.

مع إمكان أن يقال: إنّه لو حصل الظنّ لم يكن على اعتباره دليل خاصّ. نعم، الظنّ الحاصل فى مقابل احتمال الغفله الحاصله للمخاطب أو المتكلّم ممّا أطبق عليه العقلاء فى جميع أقوالهم و أفعالهم.

هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل.

### [المناقشه فى التفصيل المذكور:]

و لكنّ الإنصاف: أنّه لا فرق فى العمل بالظهور اللفظيّ و أصله عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد؛ فإنّ جميع

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ١٦٣

١- راجع الصفحه ١٦١.

٢- فى (ه): «و».

ما دلّ من إجماع العلماء و أهل اللسان على حجّيه الظاهر بالنسبه إلى من قصد إفهامه جار في من لم يقصد؛ لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلّم إلى مخاطب، يحكمون بإرادته ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينه صارفه بعد الفحص في مظانّ وجودها، ولا يفرّقون في استخراج مرادات المتكلّمين بين كونهم مقصودين بالخطاب و عدمه، فإذا وقع المكتوب الموجّه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمّل في استخراج مرادات المتكلّم من الخطاب الموجّه (١) إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منه (٢)، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، و هذا واضح لمن راجع الأمثله العرفيه.

هذا حال أهل اللسان في الكلمات الوارده إليهم، و أمّا العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصله الحقيقي في الألفاظ المجرّده عن القرائن الموجّهه من متكلّم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئيه، كالوصايا الصادره عن الموصى المعين إلى شخص معين، ثمّ مسّت الحاجه إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه؛ فإنّ العلماء لا يتأمّلون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجّه إلى الموصى إليه المفقود (٣). و كذا في الأقارير.

أم كان في الأحكام الكلّيه، كالأخبار الصادره عن الأئمّه عليهم السّلام

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ١٦٤

١- في (ت)، (ر) و (ص): «المتوجّه».

٢- في غير (ت) و (ه): «منهم».

٣- كذا في (ص)، (ظ)، (م) و نسخه بدل (ر)، و في غيرها: «المقصود».



مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم (١) لا- غير؛ فإنه لم (٢) يتأمل أحد من العلماء فى استفاده الأحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجيه أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المخاطب و من قصد إفهامه.

و دعوى: كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادره عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنّفين، واضحه الفساد.

مع أنها لو صحّت لجرت فى الكتاب العزيز؛ فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترتفع ثمره التفصيل المذكور؛ لأنّ المفصّل معترف (٣) بأنّ ظاهر الكلام الذى هو من قبيل تأليف المؤلّفين حجّه بالخصوص، لا لدخوله فى مطلق الظنّ، وإنّما كلامه فى اعتبار ظهور الكلام الموجّه إلى مخاطب خاصّ بالنسبه إلى غيره.

و الحاصل: أنّ القطع حاصل لكلّ متتبع فى طريقه فقهاء المسلمين، بأنّهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجيه الظنّ المطلق الثابته بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد؛ مدّعيًا كون معظم الفقه معلوما بالإجماع و الأخبار المتواتره.

و يدلّ على ذلك أيضا: سيره أصحاب الأئمّه عليهم السّلام؛ فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الوارده إليهم من الأئمّه الماضين عليهم السلام (٤)،

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ١٦٥

١- كذا فى (ت) و (ه)، و فى غيرهما: «مخاطبيهم».

٢- فى (ر)، (ص) و (ل): «لا».

٣- فى (ر)، (ص) و ظاهر (ل): «اعترف».

٤- لم ترد عبارته «من الأئمّه الماضين عليهم السلام» فى (ر)، (م)، (ص) و (ظ)، و لم ترد «الماضين» فى (ت).

كما (١) يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها (٢) من أئمتهم عليهم السّلام، لا- يفرّقون بينهما إلاّ بالفحص و عدمه، كما سيأتي (٣).

و الحاصل: أنّ الفرق في حجّيه أصاله الحقيقه و عدم القرينه بين المخاطب و غيره مخالف للسيره القطعيّه من العلماء و أصحاب الأئمّه عليهم السّلام.

هذا كلّه، مع أنّ التوجيه المذكور لذلك التفصيل-لابتئاته على الفرق بين أصاله عدم الغفله و الخطأ في فهم المراد، و بين مطلق أصاله عدم القرينه-يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصه و إن قلنا بشمول الخطاب للغائبين؛ لعدم جريان أصاله عدم الغفله في حقّهم مطلقا.

فما ذكره-من ابتداء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصصه على شمول الخطاب للغائبين-غير سديد؛ لأنّ الظنّ المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهه الناشئ عن ظنّ عدم الغفله و الخطأ، فلا يجرى في حقّ الغائبين و إن قلنا بشمول الخطاب لهم، و إن كان هو الحاصل من أصاله عدم القرينه فهو جار في الغائبين و إن لم يشملهم الخطاب.

و ممّا يمكن أن يستدلّ به أيضا-زياده على ما مرّ من اشتراك أدلّه حجّيه الظواهر، من إجماعى العلماء و أهل اللسان-: ما ورد في الأخبار المتواتره معني، من الأمر بالرجوع إلى الكتاب و عرض الأخبار

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص: ١٦٦

١- في (ص) زياده: «كانوا».

٢- في (ظ) و (م): «سمعوها».

٣- انظر الصفحه ٣٤٧.

عليه (١)؛ فإن هذه الظواهر المتواتره حججه للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين و يتم (٢) المطلوب، كما لا يخفى.

و مما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي رحمه الله- بعد ما ذكر من عدم حججه ظواهر الكتاب بالنسبه إلينا بالخصوص- بقوله:

فإن قلت: إن أخبار الثقلين تدلّ على كون ظاهر الكتاب حججه لغير المشافهين بالخصوص.

فأجاب عنه: بأن روايه الثقلين ظاهره في ذلك؛ لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمه عليهم السلام كما يقوله الأخباريون، و حججه ظاهر روايه الثقلين بالنسبه إلينا مصادره؛ إذ لا- فرق بين ظواهر الكتاب و السنّه في حق غير المشافهين بها (٣).

توضيح النظر: أن العمده في حججه ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواتره الأمره باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب (٤)، و هذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادته الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الأئمه صلوات الله عليهم، و ليست ظاهره في ذلك حتّى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها مصادره.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص: ١٦٧

- ١- انظر الوسائل ٤:٨٢٨، الباب ٣ من أبواب قراءه القرآن، و ١٨:٧٥-٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الأحاديث، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ٣٥، ٢٩، ١٨، و ٣٧، و الكافي ١:٥٩، باب الردّ إلى الكتاب و السنّه.
- ٢- فى (ت) و (ر): «فيتم».
- ٣- القوانين ٢:١٠٤.
- ٤- تقدّمت الإشارة إلى كثير منها فى الصفحه ١٤٥-١٤٩.

بل يمكن أن يقال: إنَّ خبر الثقلين ليس له ظهور (١) إلاّ- في وجوب إطاعتها و حرمة مخالفتها، و ليس في مقام اعتبار الظنّ الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة و المعصية، فافهم.

### [احتمال التفصيل المتقدّم في كلام صاحب المعالم]

ثمَّ إنّ لصاحب المعالم رحمه الله في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدّم (٢)، لا بأس بالإشارة إليه، قال- في الدليل الرابع من أدلّه حجّيه خبر الواحد، بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروريّ من الأحكام؛ لفقد الإجماع و السنّه المتواتره، و وضوح كون أصل البراءه لا يفيد غير الظنّ، و كون الكتاب ظنّي الدلاله- ما لفظه:

لا يقال: إنّ الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون؛ و ذلك بضميمه مقدّمه خارجيه، و هي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر.

سَلّمنا، و لكن ذلك ظنّ مخصوص، فهو من قبيل الشهاده لا يعدل عنه إلى غيره إلاّ بدليل.

لأنّنا نقول: أحكام الكتاب- كلّها- من قبيل خطاب المشافهه، و قد مرّ أنّه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، و أنّ ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إنّما هو بالإجماع و قضاء الضروره باشتراك التكليف بين الكلّ، و حينئذ: فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلّهم على إرادته خلافها؛ و قد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع

[شماره صفحه واقعي : ١٦٨]

ص: ١٦٨

١- وردت العبارة في (ص)، (ل) و نسخه بدل (ه) هكذا: «و أمّا خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره».

٢- المتقدّم في الصفحه ١٦٠.

و نحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرهما على الأمارات المفيدة للظنّ القويّ، و خبر الواحد من جملتها، و مع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع بالحكم.

و يستوى حينئذ: الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب و الحاصل من غيره بالنظر إلى إناطه التكليف به؛ لا ببناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجّهاً إلينا، و قد تبين خلافه. و لظهور اختصاص الإجماع و الضرورة -الدالّين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب- بغير صورته و وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظنّ (1)(2)، انتهى كلامه، رفع مقامه.

و لا يخفى: أنّ في كلامه قدّس سرّه -على إجماله و اشتباه المراد منه؛ كما يظهر من المحشّين- مواقع للنظر و التأمل.

\*\*\*

### [عدم الفرق في حجّيه الظواهر بين ما يفيد الظنّ بالمراد و غيره:]

ثمّ إنك قد عرفت: أنّ مناط الحجّيه و الاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفيّ، و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى و لو بواسطة القرائن المقاميّة المكتنفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظنّ بالمراد و عدمها، و لا بين وجود الظنّ الغير المعتمد على خلافه و عدمه؛ لأنّ ما ذكرنا من الحجّيه على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة.

و ما ربما يظهر من العلماء: من التوقّف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجّيه الشهره، فليس من جهه مزاحمه الشهره لدلاله الخبر الصحيح من عموم أو

[شماره صفحه واقعي : ۱۶۹]

ص: ۱۶۹

۱- في المصدر و هامش (ص) زياده: «الراجح بأنّ التكليف بخلاف ذلك الظاهر».

۲- المعالم: ۱۹۳-۱۹۴.

إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور؛ بناء على أنّ ما دلّ من الدليل على حجّيه الخبر (١) من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور؛ ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب و السنّه المتواتره إذا عارضها الشهره.

فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور إنّما هو إذا خالفت الشهره نفس الخبر، لا عمومه أو إطلاقه، فلا يتأملون في عمومه إذا كانت الشهره على التخصيص.

### [نظريه المحقق الكلباسي و المناقشه فيها:]

نعم، ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين (٢)، عدم الدليل على حجّيه الظواهر إذا لم تفد الظنّ، أو إذا حصل الظنّ الغير المعتر على خلافها.

لكنّ الإنصاف: أنّه مخالف لطريقه أرباب اللسان و العلماء في كلّ زمان؛ ولذا عدّ بعض الأخباريين (٣) - كالأصوليين (٤) - استصحاب حكم العامّ و المطلق حتّى يثبت المخصّص و المقيّد من الاستصحابات المجمع عليها، و هذا و إن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلّا بالتوجيه، إلّا أنّ الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعده إجماعيه.

### [تفصيل صاحب هدايه المسترشدين و المناقشه فيه:]

و ربما فضّل بعض من المعاصرين (٥) تفصيلا يرجع حاصله إلى؛ أنّ

[شماره صفحه واقعي : ١٧٠]

ص: ١٧٠

١- في (ت)، (ر)، (ه) و نسخه بدل (ص) زياده: «الواحد».

٢- قيل: هو المحقق الكلباسي، و سيأتي من المصنّف في الصفحه ٥٩١ أنّه حكاه له بعض معاصريه عن شيخه.

٣- هو المحدّث البحراني في الدرر النجفيه: ٣٤.

٤- انظر تمهيد القواعد: ٢٧١، و القواعد و الفوائد ١: ١٣٣.

٥- هو الشيخ محمد تقى في هدايه المسترشدين: ٤٠.

الكلام إن كان مقرونا بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفا عن المعنى الحقيقي، فلا- يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشك في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفا، فيعمل على أصالة الحقيقة.

و هذا تفصيل حسن متين، لكنّه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف، لا في حجّيه الظهور اللفظي، بل مرجعه (١) إلى تعيين الظهور العرفي و تمييزه عن موارد الإجمال؛ فإنّ اللفظ في القسم الأوّل يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادته العرف؛ و لذا توقّف جماعه في المجاز المشهور، و العامّ المتعقّب بضمير يرجع إلى بعض أفراده، و الجمل المتعدّده المتعقّبه للاستثناء، و الأمر و النهي الواردين في مظانّ الحظر و الإيجاب (٢)، إلى غير ذلك ممّا احتفّ اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفا، و لم يتوقّف أحد في عامّ بمجرّد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصّصا له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال و ارتفاع الإجمال لأجل ظهور العامّ؛ و لذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثمّ ورد قول آخر من المولى: إنّه لا تكرم زيدا، و اشترك زيد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرّد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادته زيد الجاهل من النهي.

### [تفصيل السيّد المجاهد في المسألة:]

و بإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف، و هو: أنّ احتمال

[شماره صفحه واقعي : ١٧١]

ص : ١٧١

١- في (ر)، (ص) و (ه): «و مرجعه».

٢- انظر المعالم: ١٣٧، ٩٠، ٥٣، ١٢١، و القوانين ٢٨٣، ١٣٦، ١٣٩، ٨٨، ١ و ٣٠٠.

إرادته خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أماره غير معتبره، فلا يصحّ رفع اليد عن الحقيقة، وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة، ومثّل له بما إذا ورد في السنّه المتواتره عامّ، وورد فيها أيضا خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العامّ ولا يوجب الظنّ بالواقع.

قال: فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبدا. ثم قال:

ولا- يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبدا؛ فإنّ أكثر المحقّقين توقّفوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحه مع المجاز الراجع (١)، انتهى.

### [المناقشه في هذا التفصيل:]

ووجه ضعفه يظهر ممّا ذكر؛ فإنّ التوقّف في ظاهر خطاب لأجل إجمال (٢) خطاب آخر- لكونه معارضا- ممّا لم يعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدّم (٣): من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبيّن في الخطاب الآخر.

وأمّا قياس ذلك على مسأله تعارض الحقيقة المرجوحه مع المجاز الراجع، فعلم فساده ممّا ذكرنا في التفصيل المتقدّم: من أنّ الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفا قد اعتمد عليه المتكلّم في إرادته خلاف الحقيقة لا- يعدّ من الظواهر، بل من المجملات، وكذلك المتعقّب بلفظ يصلح للصارفيّه، كالعامّ المتعقّب بالضمير، وشبهه ممّا تقدّم.

[شماره صفحه واقعي : ١٧٢]

ص: ١٧٢

١- هذا التفصيل للسيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٣٥-٣٦.

٢- في (ت)، (ر)، (ظ)، (ل)، (م) و(ه): «احتمال».

٣- في الصفحه السابقه.



إشاره

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي (١): مَا يَسْتَعْمَلُ لِتَشْخِصِ الظَّوَاهِرِ

إشاره

وَهُوَ الظَّنُّ الَّذِي يَعْمَلُ لِتَشْخِصِ الظَّوَاهِرِ، كَتَشْخِصِ أَنَّ اللَّفْظَ الْمَفْرَدَ الْفِلَانِيَّ كَلْفِظِ «الصَّعِيدِ» أَوْ صَيْغِهِ «افْعَلْ»، أَوْ أَنَّ الْمَرْكَبَ الْفِلَانِيَّ كَالجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ، ظَاهِرٌ بِحُكْمِ الْوَضْعِ فِي الْمَعْنَى الْفِلَانِيَّ، وَأَنَّ الْأَمْرَ الْوَاقِعَ عَقِيبَ الْحِظْرِ ظَاهِرٌ -بِقَرِينِهِ وَقَوَعِهِ فِي مَقَامِ رَفْعِ الْحِظْرِ- فِي مَجْرَدِ رَفْعِ الْحِظْرِ دُونَ الْإِلْزَامِ.

[حجيه قول اللغوي]

@

[هل قول اللغويين حجّه في الأوضاع اللغويّه، أم لا؟]

وَالظَّنُّ الْحَاصِلُ هُنَا يَرْجِعُ إِلَى الظَّنِّ بِالْوَضْعِ اللَّغَوِيِّ أَوْ الْإِنْفِهَامِ الْعَرْفِيِّ، وَالْأَوْفُقُ بِالْقَوَاعِدِ عَدَمِ حُجِّيهِ الظَّنِّ هُنَا؛ لِأَنَّ الثَّابِتَ الْمُتَيَقِّنَ هِيَ حُجِّيهِ الظَّوَاهِرِ، وَأَمَّا حُجِّيهِ الظَّنِّ فِي أَنَّ هَذَا ظَاهِرٌ فَلَا -دَلِيلٌ عَلَيْهِ، عَدَا وَجُوهَ ذِكْرِهَا فِي إِثْبَاتِ جُزْئِيٍّ مِنْ جُزْئِيَّاتِ (٢) هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَهِيَ حُجِّيهِ قَوْلِ اللَّغَوِيِّينَ فِي الْأَوْضَاعِ.

فَإِنَّ الْمَشْهُورَ كَوْنَهُ مِنَ الظَّنُونِ الْخَاصَّةِ الَّتِي ثَبِتَتْ (٣) حُجِّيَّتُهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ انْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَإِنْ كَانَتْ الْحُكْمَةُ فِي اعْتِبَارِهَا انْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ فِي غَالِبِ مَوَارِدِهَا؛ فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ حُكْمَهُ اعْتِبَارَ أَكْثَرِ الظَّنُونِ الْخَاصَّةِ -كَأَصَالِهِ الْحَقِيقَةَ الْمُتَقَدِّمَ ذِكْرَهَا (٤) وَغَيْرِهَا- انْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ فِي غَالِبِ مَوَارِدِهَا مِنَ الْعَرَفِيَّاتِ وَالشَّرْعِيَّاتِ.

[شماره صفحه واقعي : ١٧٣]

ص: ١٧٣

١- تقدّم الكلام في القسم الأوّل في الصفحة ١٣٧.

٢- «جزئيات» من (ت) و(ه).

٣- كذا في (م)، و في غيرها: «ثبت».



و المراد بالظنّ المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعيّة، وبالظنّ الخاصّ ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظنّ بعد تعذّر العلم.

### [الاستدلال على الحجّية بإجماع العلماء و العقلاء:]

و كيف كان: فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويّين: باتّفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، و لم ينكر ذلك أحد على أحد، و قد حكى عن السيّد رحمه الله في بعض كلماته: دعوى الإجماع على ذلك (١)، بل ظاهر كلامه (٢) المحكّي اتّفاق المسلمين.

قال الفاضل السبزواريّ -فيما حكى عنه في هذا المقام (٣)- ما هذا لفظه:

صحّح المراجع إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم في ما اختصّ بصناعتهم، ممّا اتفق عليه العقلاء في كلّ عصر و زمان (٤)، انتهى.

### [المناقشه في الإجماع:]

و فيه: أنّ المتيقّن من هذا الاتّفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العدالة و نحو ذلك، لا مطلقاً؛ لا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص: ١٧٤

---

١- لم نعثر عليه في كلمات السيد المرتضى، و لا -على الحاكي، نعم حكاه السيد المجاهد عن السيد الاستاذ، انظر مفاتيح الاصول: ٦١.

٢- لم ترد «كلامه» في (م).

٣- حكاه عنه السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٢.

٤- رساله في الغناء (مخطوطه) للفاضل السبزواري، لا توجد لدينا.

و بعضهم على اعتبار التعدّد، و الظاهر أنّهم على اشتراط التعدّد و العدالة في أهل الخبره في مسأله التقويم و غيرها.

هذا، مع أنّه لا يعرف الحقيقه عن المجاز بمجرد قول اللغويّ - كما اعترف به المستدلّ في بعض كلماته - فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

### [مختار المصنّف في المسأله:]

فالإنصاف: أنّ الرجوع إلى أهل اللغه مع عدم اجتماع شروط الشهاده:

إمّا في مقامات يحصل العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغويّ واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلّمات عند أهل اللغه، كما قد يحصل العلم بالمسأله الفقهيّه من إرسال جماعه (١) لها إرسال المسلّمات.

و إمّا في مقامات يتسامح فيها؛ لعدم التكليف الشرعيّ بتحصيل العلم بالمعنى اللغويّ، كما إذا اريد تفسير خطبه أو روايه لا تتعلّق بتكليف شرعيّ.

و إمّا في مقام انسدّ فيه طريق العلم و لا بدّ من العمل، فيعمل بالظنّ بالحكم الشرعيّ المستند بقول أهل اللغه.

و لا يتوهّم: أنّ طرح قول اللغويّ الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب و السنّه مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام.

لاندفاع ذلك: بأنّ أكثر موادّ اللغات إلاّ ما شدّد و ندر - كلفظ «الصعيد» و نحوه (٢) - معلوم من العرف و اللغه، كما لا يخفى. و المتبع في الهيئات هي القواعد العربيّه المستفاده من الاستقراء القطعيّ و اتفاق أهل

[شماره صفحه واقعي : ١٧٥]

ص: ١٧٥

١- في (ل) و نسخه بدل (ص) زياده: «بل فقيه واحد».

٢- لم ترد «كلفظ الصعيد و نحوه» في (ظ) و (م).

العربية، أو التبادر بضميمه أصله عدم القرينه، فإنه قد يثبت به الوضع الأصلي الموجود في الحقائق، كما في صيغته «افعل» أو الجملة الشرطيّة أو الوصفيّة؛ و من هنا يتمسكون (١) - في إثبات مفهوم الوصف - بفهم أبي عبيده في حديث: «لبي الواجد» (٢)، ونحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان (٣). وقد يثبت به الوضع بالمعنى الأعمّ الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقاميّة، كما يدعى أنّ الأمر عقيب الحظر بنفسه - مجردا عن القرينه - يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب و الإلزام. و احتمال كونه لأجل قرينه خاصّه، يدفع بالأصل، فيثبت به كونه لأجل القرينه العامّه، و هي الوقوع في مقام رفع الحظر؛ فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغته «افعل» بواسطة القرينه الكليه.

و بالجملة: فالحاجه إلى قول اللغويّ الذي لا يحصل العلم بقوله - لقله مواردها - لا تصلح سببا للحكم باعتباره لأجل الحاجه.

نعم، سيجيء (٤): أنّ كلّ من عمل بالظنّ في مطلق الأحكام الشرعيّه الفرعيّه يلزمه العمل بالظنّ بالحكم الناشئ من الظنّ بقول اللغويّ، لكنّه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل

[شماره صفحه واقعي : ١٧٦]

ص: ١٧٦

- ١- انظر القوانين: ١٧٨، و الفصول: ١٥٢.
- ٢- نصّ الحديث: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: لبي الواجد بالدين يحلّ عرضه و عقوبته، ما لم يكن دينه فيما يكره الله عزّ و جلّ» الوسائل ١٣: ٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين و القرض، الحديث ٤.
- ٣- لم ترد في (م): «أو الوصفيّه - إلى - أهل اللسان».
- ٤- انظر الصفحه ٥٣٨.

العبره عنده بانسداد باب العلم فى معظم الأحكام؛ فإنّه يوجب الرجوع إلى الظنّ بالحكم الحاصل من الظنّ باللغه و إن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات، و سيّضح هذا زياده على هذا إن شاء الله تعالى.

هذا، و لكنّ الإنصاف: أنّ مورد الحاجه إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى فى تفاصيل المعانى بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكه أو خروجها، و إن كان المعنى فى الجملة معلوماً من دون مراجعته قول اللغويّ، كما فى مثل ألفاظ «الوطن»، و «المفازة»، و «التمر»، و «الفاكهة»، و «الكثر»، و «المعدن»، و «الغوص»، و غير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لا يحصى، و إن لم تكن الكثره بحيث يوجب التوقف فيها محذورا، و لعلّ هذا المقدار (1) مع الاتّفاقات المستفيضه كاف فى المطلب، فتأمل (2).

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ١٧٧

١- لم ترد «المقدار» فى (ت) و (ه).

٢- لم ترد «هذا و لكنّ الإنصاف- إلى- فتأمل» فى (ظ)، (ل) و (م).

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۱۷۸

[هل الإجماع المنقول حجّه، أم لا؟]

و من جمله الظنون الخارجة عن الأصل:

الإجماع المنقول بخبر الواحد، عند كثير ممّن يقول باعتبار الخبر بالخصوص (٢)؛ نظرا إلى أنّه من أفرادهِ، فيشمله أدلّته.

و المقصود من ذكره هنا-مقدّما على بيان الحال في الأخبار-هو التعرّض للملازمة بين حجّيه الخبر و حجّيته، فنقول:

إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص: أنّ الدليل عليه هو الدليل على حجّيه خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالى السند؛ لأنّ مدّعى الإجماع يحكى مدلوله و يرويهِ عن الإمام عليه السّلام بلا واسطه.

و يدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام، و يلحقه ما يلحقه من الأحكام.

[الكلام في الملازمة بين حجّيه الخبر الواحد و حجّيه الإجماع المنقول:]

و الذى يقوى في النظر: هو عدم الملازمة بين حجّيه الخبر و حجّيه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص: ١٧٩

١- العنوان منّا.

٢- منهم صاحب المعالم فى المعالم: ١٨٠، و صاحب الفصول فى الفصول: ٢٥٨، و المحقّق القمى فى القوانين ٣٨٤: ١.



الإجماع المنقول، و توضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

### الأمر الأول: [عدم حجّيه الإخبار عن حدس]

أنّ الأدلّه الخاصّه التي أقاموها على حجّيه خبر العادل لا تدلّ إلاّ على حجّيه الإخبار عن حدس؛ لأنّ العمده من تلك الأدلّه هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الأئمّه عليهم السّلام، و معلوم عدم شموله (١) إلاّ للروايه المصطلحه.

و كذلك الأخبار الوارده فى العمل بالروايات.

اللهمّ إلاّ- أن يدعى: أنّ المناط فى وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، و لا- يعتبر فى ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السّلام؛ و لذا يجوز النقل بالمعنى، فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السّلام و لو بلفظ آخر، و المفروض أنّ حكاية الإجماع- أيضا- حكاية حكم صادر عن المعصوم عليه السّلام بهذه العبارة التي هى معقد الإجماع أو بعبارة اخرى، و يجب العمل به.

لكن هذا المناط لو ثبت دلّ على حجّيه الشهره، بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها، كما عمل بفتاوى علىّ بن بابويه قدّس سرّه؛ لتزليل فتواه منزله روايته، بل على حجّيه مطلق الظنّ بالحكم الصادر عن الإمام عليه السّلام، و سيجىء توضيح الحال (٢) إن شاء الله تعالى.

### [الاستدلال بآيه النبأ على حجّيه الإجماع المنقول:]

و أمّا الآيات: فالعمده فيها من حيث وضوح الدلالة هى آيه النبأ (٣)،

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ١٨٠

١- كذا فى (ت) و (ه)، و فى غيرهما: «شمولها».

٢- انظر الصفحه ٣٥٧-٣٥٩.

٣- الحجرات: ٦.

و هي إنّما تدلّ على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، و الظاهر منها-بقرينه التفصيل بين العادل حين الإخبار و الفاسق، و بقرينه تعليل اختصاص التبيّن بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً؛ لأنّ الفاسق لا رادع له عن الكذب- هو: عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته و عدم خطائه في حدسه؛ لأنّ الفسق و العدالة حين الإخبار لا يصلحان مناطين (١) لتصويب المخبر و تخطّئه بالنسبه إلى حدسه، و كذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل و الفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك: أنّ المقصود من الآيه إرادته نفي احتمال تعمّد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق؛ لأنّ هذا هو الذي يصلح لأناطته بالفسق و العدالة حين الإخبار.

و منه تبين: عدم دلالة الآيه على قبول الشهاده الحدسيه إذا قلنا بدلاله الآيه على اعتبار شهاده العدل.

فإن قلت: إنّ مجرّد دلالة الآيه على ما ذكر لا- يوجب قبول (٢) الخبر؛ لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر و إن لم يتعمّد الكذب، فيجب التبيّن في خبر العادل أيضاً؛ لاحتمال خطائه و سهوه، و هو خلاف الآيه المفصّله بين العادل و الفاسق، غايه الأمر وجوبه في خبر الفاسق من وجهين و في العادل من جهة واحده.

[شماره صفحه واقعي : ١٨١]

ص : ١٨١

١- في (ر)، (ص)، (ظ)، (ل) و (م): «لا تصلح مناطاً».

٢- في (ر)، (ص)، (ظ) و (ل): «قبوليه»، و في (م): «مقبوليه».

قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعدي كذبه، ينفي احتمال خطائه و غفلته و اشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحس؛ وهذا أصل عليه إطباق العقلاء و العلماء في جميع الموارد.

نعم، لو كان المخبر مّمن يكثر عليه الخطأ و الاشتباه لم يعبأ بخبره؛ لعدم جريان أصالة عدم الخطأ و الاشتباه؛ و لذا يعتبرون في الراوى و الشاهد (١) الضبط، و إن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع، إلا أنّ المنصف يشهد: أنّ (٢) اعتبار هذا في جميع موارد ليس لدليل خارجي مخصّص لعموم آية النبأ و نحوها ممّا دلّ على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا: من أنّ المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب، لا تصويبه و عدم تخطئه أو غفلته (٣).

و يؤيد ما ذكرنا: أنّه لم يستدلّ أحد من العلماء على حجّيه فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر و السؤال (٤).

و الظاهر: أنّ ما ذكرنا- من عدم دلالة الآية و أمثالها من أدلّه قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد- هو الوجه فيما

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ١٨٢

- 
- ١- في (ر)، (ص) و (ه): «الشاهد و الراوى».
  - ٢- كذا في (ظ)، (ل) و (م)، و في غيرها: «بأنّ».
  - ٣- لم ترد «أو غفلته» في (م).
  - ٤- منهم المحقق في المعارج: ١٩٨، و صاحب الفصول في الفصول: ٤١١، و المحقق القمي في القوانين ١: ٣٢٥، و السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٩٤.

ذهب إليه المعظم (١)، بل أطبقوا عليه كما في الرياض (٢): من عدم (٣) اعتبار الشهاده في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحس، وإن علّله في الرياض بما لا يخلو عن نظر: من أنّ الشهاده من الشهود و هو الحضور، فالحس مأخوذ في مفهومها.

### [عدم عموميه آيه «النبأ» لكل خبر:]

و الحاصل: أنه لا- ينبغي الإشكال في أنّ الإخبار عن حدس و اجتهاد و نظر ليس حجّه إلاّ على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعيّه، و أنّ الآيه ليست عامّه لكلّ خبر و دعوى (٤) خرج ما خرج.

فإن قلت: فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعميده للكذب فيه، تقبل شهادته فيه؛ لأنّ احتمال تعميده للكذب منتف بالفرض، و احتمال غفلته و خطائه منفيّ بالأصل المجمع عليه، مع أنّ شهادته مردوده إجماعاً.

قلت: ليس المراد ممّا ذكرنا عدم قابليته العداله و الفسق لإناطه (٥) الحكم بهما وجوداً و عدماً تعبداً، كما في الشهاده و الفتوى و نحوهما، بل

[شماره صفحه واقعي : ١٨٣]

ص: ١٨٣

١- كالمحقق في الشرائع ١٣٢:٤، و الشهيد في الدروس ١٣٤:٢، و الفاضل المقداد في التنقيح الرائع ٣١٠:٤.

٢- الرياض (الطبعة الحجرية) ٤٤٦:٢.

٣- في (م) بدل عبارته «و الظاهر أنّ- إلى- من عدم اعتبار» العبارة التاليه: «و لعلّ لما ذكرنا- من عدم دلالة الآيه و أمثالها من أدلّه قبول قول العادل، على و جوب تصويبه في الاعتقاد- ذهب المعظم، بل أطبقوا كما في الرياض على عدم اعتبار...».

٤- في (ر): «بدعوى».

٥- في (ظ) و (ل) بدل «الإناطه»: «لاشتراط».

المراد أن الآيه المذكوره لا تدلّ إلا على مانعيه الفسق من حيث قيام احتمال تعميد الكذب معه، فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجبهه، فلا- يدلّ على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطائه بأصالة عدم الخطأ المختصّه بالأخبار الحسيه، فالآيه (١) لا تدلّ أيضا على اشتراط العداله و مانعيه الفسق في صورته العلم بعدم تعمد (٢) الكذب، بل لا بدّ له من دليل آخر، فتأمل (٣).

### الأمر الثاني: الإجماع في مصطلح الخاصه و العامه

أن الإجماع في مصطلح الخاصه، بل العامه-الذين هم الأصل له و هو الأصل لهم-هو (٤): اتفاق جميع العلماء في عصر؛ كما ينادى بذلك تعريفات كثير من (٥) الفريقين (٦).

قال في التهذيب: الإجماع هو اتفاق أهل الحلّ و العقد من أمّه محمّد صلّى الله عليه و آله (٧).

و قال صاحب غايه البادئ (٨)-شارح المبادئ،الذي هو أحد علمائنا

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص: ١٨٤

- ١- في (ظ) و (ل) بدل «فالأيه»: «و».
- ٢- في (ت)، (ر)، (ل) و (ص): «تعمده».
- ٣- لم ترد في (ظ)، (ل) و (م): «فتأمل».
- ٤- في (ت) و (ه) زياده: «عباره عن».
- ٥- في (م): «كثير من تعريفات».
- ٦- انظر المستصفي للغزالي ١: ١٧٣، و الإحكام للآمدى ١: ٢٥٤، و شرح مختصر الاصول ١: ١٢٢، و ستأتى الإشاره إلى كلمات الخاصه.
- ٧- تهذيب الوصول للعلامه الحلّي: ٦٥.
- ٨- هو الشيخ محمّد بن على بن محمّد الجرجاني الغروي، تلميذ العلامه الحلّي. انظر الذريعه إلى تصانيف الشيعة ١٠: ١٦.

المعاصرين للعلامة قدس سره-:الإجماع فى اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السّلام هو:اتّفاق أمّه محمّد صلّى الله عليه و آله على وجه يشتمل على قول المعصوم (١)، انتهى.

و قال فى المعالم:الإجماع فى الاصطلاح:اتّفاق خاصّ، و هو اتّفاق من يعتبر قوله من الامّه (٢)، انتهى.

و كذا غيرها من العبارات المصرّحه بذلك (٣) فى تعريف الإجماع و غيره من المقامات، كما تراهم يعتذرون كثيرا عن وجود المخالف بانقراض عصره (٤).

### [وجه حجّيه الإجماع عند الإماميه:]

ثمّ إنّ لما كان وجه حجّيه الإجماع عند الإماميه اشتماله على قول الإمام عليه السّلام، كانت الحجّيه دائره مدار وجوده عليه السّلام فى كلّ جماعه هو أحدهم؛ و لذا قال السيّد المرتضى:

إذا كان علّه كون الإجماع حجّه كون الإمام فيهم، فكلّ جماعه - كشرت أو قلت - كان قول الإمام فى أقوالها، فإجماعها حجّه، و أنّ خلاف الواحد و الاثنين إذا كان الإمام أحدهما-قطعا أو تجويزا- يقتضى عدم الاعتداد بقول الباقيين و إن كثروا، و أنّ الإجماع بعد الخلاف

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص: ١٨٥

١- غاية البادئ فى شرح المبادئ(مخطوط):الورقه ٧٣، و فيه:«اتّفاق جمع من أمّه محمّد».

٢- المعالم:١٧٢.

٣- انظر المعارج:١٢٥، و الوافيه:١٥١.

٤- انظر إيضاح الفوائد ٣:٣١٨، و حاشيه الشرائع للمحقّق الثانى(مخطوط):.٩٩، و الجواهر ١٠:٢.

كالمتبدإ فى الحجّيه (١)، انتهى.

و قال المحقق فى المعتبر- بعد إناطه حجّيه الإجماع بدخول قول الإمام عليه السّلام:- إنّه لو خلا المائه من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجّه، و لو حصل فى اثنين كان قولهما حجّه (٢)، انتهى.

و قال العلّامه رحمه الله- بعد قوله: إنّ الإجماع عندنا حجّه لاشتماله على قول المعصوم:- و كلّ جماعه قلّت أو كثرت كان قول الإمام عليه السّلام فى جملة أقوالها فإجماعها حجّه لأجله، لا لأجل الإجماع (٣)، انتهى.

هذا، و لكن لا يلزم من كونه حجّه تسميته إجماعا فى الاصطلاح، كما أنّه ليس كلّ خبر جماعه يفيد العلم متواترا فى الاصطلاح.

و أمّا ما اشتهر بينهم: من أنّه لا يقدر خروج معلوم النسب واحدا أو أكثر، فالمراد أنّه لا يقدر فى حجّيه اتّفاق الباقي، لا فى تسميته إجماعا، كما علم من فرض المحقق قدّس سرّه الإمام عليه السّلام فى اثنين.

نعم، ظاهر كلمات جماعه (٤) يوهم تسميته إجماعا (٥)؛ حيث تراهم يدّعون الإجماع فى مسأله ثمّ يعتذرون عن وجود المخالف بأنّه معلوم النسب.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص: ١٨٦

١- الذريعه ٦٣٢، ٦٣٠:٢ و ٦٣٥.

٢- المعتبر ١:٣١.

٣- نهايه الوصول (مخطوط): ٢٤١.

٤- مثل: الشهيد الثانى فى المسالك ١:٣٨٩، و صاحب الرياض فى الرياض ٢: ٣٤٦.

٥- فى (ر) زياده: «اصطلاحا»، و فى (ص) زياده: «فى الاصطلاح».

لكنّ التأمل الصادق يشهد بأنّ الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجّيه، لا في التسميه.

### [المسامحه في إطلاق الإجماع:]

نعم، يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعه التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها؛ لوجود مناط الحجّيه فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً. وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن (١) ينقلب اصطلاح الخاصه عمّا وافق اصطلاح العامه إلى ما يعمّ اتفاق طائفه من الإماميه، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال.

بل إطلاق لفظ «الإجماع» بقول مطلق على إجماع الإماميه فقط - مع أنّهم بعض الامه لا كلّهم - ليس إلّا لأجل المسامحه؛ من جهه أنّ وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجّيه.

و على أيّ تقدير: فظاهر إطلاقهم إرادته دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالتة عليه بالتضمّن، فيكون الإخبار عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام، وهذا هو الذي يدلّ عليه كلام المفيد (٢) والمرضى (٣) و ابن زهره (٤) و المحقق (٥) و العلامه (٦).

[شماره صفحه واقعي : ١٨٧]

ص: ١٨٧

- ١- لم ترد «أن» في (ه)، و شطب عليها في (ت).
- ٢- أوائل المقالات (مصنّفات الشيخ المفيد) ٤: ١٢١.
- ٣- الذريعه ٢: ٦٠٥.
- ٤- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٧٧.
- ٥- المعتبر ١: ٣١، و المعارج: ١٣٢.
- ٦- نهايه الوصول (مخطوط): ٢٤١، و تهذيب الوصول: ٦٥ و ٧٠.



و الشهيدين (١) و من تأخر عنهم (٢).

و أما اتفاق من عدا الإمام عليه السّلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام عليه السّلام بقاعده اللطف كما عن الشيخ رحمه الله (٣)، أو التقرير كما عن بعض المتأخرين (٤)، أو بحكم العاده القاضيه باستحاله توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السّلام، فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً، إلاّ أن ينضمّ قول الإمام عليه السّلام - المكشوف عنه باتفاق هؤلاء - إلى أقوالهم (٥) فيسمى المجموع إجماعاً؛ بناء على ما تقدّم (٦):

من المسامحه في تسميه اتفاق جماعه مشتمل على قول الإمام عليه السّلام إجماعاً و إن خرج عنه الكثير أو الأكثر. فالدليل في الحقيقه هو اتفاق من عدا الإمام عليه السّلام، و المدلول الحكم الصادر عنه عليه السّلام، نظير كلام الإمام عليه السّلام و معناه.

فالنكته في التعبير عن الدليل بالإجماع - مع توقّفه على ملاحظه انضمام مذهب الإمام عليه السّلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه، و تسميه المجموع دليلاً - هو التحفّظ على ما جرت عليه (٧) سيره أهل الفنّ، من

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ١٨٨

١- الذكري ١:٤٩، و القواعد و الفوائد ٢١٧:١، و تمهيد القواعد: ٢٥١.

٢- منهم: صاحب المعالم في المعالم: ١٧٣، و الفاضل التوني في الوافيه: ١٥١.

٣- العده ٢:٦٣١ و ٦٣٧.

٤- هو المحقق التستري في كشف القناع: ١٦٤.

٥- في (م): «قولهم».

٦- راجع الصفحه السابقه.

٧- لم ترد «عليه» في غير (ت) و (ه).

إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين، أعنى الكتاب و السنه و الإجماع و العقل، ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحه في مسامحه.

### [مسامحه اخرى في إطلاق الإجماع:]

و حاصل المسامحتين: إطلاق الإجماع على اتفاق طائفه يستحيل بحكم العاده خطأهم و عدم وصولهم إلى حكم الإمام عليه السلام.

و الاطلاع على تعريفات الفريقين و استدلالاته الخاصه و أكثر العامه على حجيه الإجماع، يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح و بنائه على المسامحه؛ لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزله عدمه، كما قد عرفت من السيد و الفاضلين قدّست أسرارهم (١): من أنّ كلّ جماعه -قلت أو كثرت- علم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم، فإجماعها حجّه.

و يكفيك في هذا: ما سيجيء (٢) من المحقق الثاني في تعليق الشرائع: من دعوى الإجماع على أنّ خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الإجماع. مضافاً إلى ما عرفت (٣): من إطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتّفاق الكلّ.

### [لا ضير في المسامحتين:]

ثمّ إنّ المسامحه من الجهه الاولى أو الثانيه في إطلاق لفظ «الإجماع» على هذا من دون قرينه لا ضير فيها؛ لأنّ العبره في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدلّ (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص: ١٨٩

١- راجع الصفحه ١٨٥-١٨٦.

٢- انظر الصفحه ١٩٦.

٣- راجع الصفحه ١٨٤.

٤- لم ترد «المستدلّ» في (٥).

نعم، لو كان نقل الإجماع المصطلح حجّجه عند الكلّ (١) كان إخفاء القرينه في الكلام الذى هو المرجح للغير تدليسا، أمّا لو لم يكن نقل الإجماع حجّجه، أو كان نقل مطلق الدليل القطعيّ حجّجه، لم يلزم تدليس أصلا.

### [كلام صاحب المعالم رحمه الله و المناقشه فيه:]

و يظهر من ذلك: ما في كلام صاحب المعالم رحمه الله، حيث إنّه بعد ما (٢) ذكر أنّ حجّيه الإجماع إنّما هي لاشتماله على قول المعصوم، و استنهض بكلام المحقّق الذى تقدّم (٣)، و استجوده، قال:

و العجب من غفله جمع من الأصحاب عن هذا الأصل و تساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّه، حتّى جعلوه عباره عن اتّفاق جماعه من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذى جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينه جليته، و لا دليل لهم على الحجّيه يعتدّ به (٤)، انتهى.

و قد عرفت (٥): أنّ مساهلتهم و تسامحهم في محلّه؛ بعد ما كان مناط حجّيه الإجماع الاصطلاحى موجودا في اتّفاق جماعه من الأصحاب. و عدم تعبيرهم عن هذا الاتّفاق بغير لفظ «الإجماع»؛ لما عرفت (٦) من التحفّظ على عناوين الأدلّه المعروفه بين الفريقين.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ١٩٠

١- في (ص) و(ه) زياده: «أو الأكثر».

٢- لم ترد «ما» في (ص)، (ظ)، (ل) و(م)، و ورد بدلها في (ظ): «أن».

٣- أى كلام المحقّق في المعتبر المتقدّم في الصفحه ١٨٦.

٤- المعالم: ١٧٤.

٥- راجع الصفحه السابقه.

٦- راجع الصفحه ١٨٨.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول:

### [أنحاء حكاية الإجماع:]

إنّ الحاكي للاتّفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين، أو الشيعة، أو أهل الحقّ، أو غير ذلك ممّا يمكن أن يرد به دخول الإمام عليه السّلام في المجمعين.

وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام عليه السّلام، كقوله: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا أو فقهاء أهل البيت عليهم السّلام؛ فإنّ ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السّلام، وإن كان إرادته العموم محتمله بمقتضى المعنى اللغويّ، لكنّه مرجوح.

فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام عليه السّلام فلا إشكال في عدم حجّيه نقله؛ لأنّه لم ينقل حجّجه، وإن فرض حصول العلم للناس بصدور الحكم عن الإمام عليه السّلام من جهة هذا الاتّفاق، إلّا أنّه إنّما نقل سبب العلم، ولم ينقل المعلوم وهو قول الإمام عليه السّلام حتّى يدخل في نقل الحجّجه و حكاية السنّه بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أنّ السبب المنقول ممّا يستلزم عادة موافقه قول الإمام عليه السّلام أو وجود دليل ظنّيّ معتبر حتّى بالنسبه إلينا، أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل، والانتقال منه إلى لازمه، لكن سيّجىء بيان الإشكال في تحقّق ذلك (١).

و في حكم الإجماع المضاف إلى من عدا الإمام عليه السّلام: الإجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال: خرد الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعاً، وإنّما اختلفوا في خرد الطير، أو يقال: إنّ محلّ

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ١٩١

١- انظر الصفحة ٢٠٢ و ٢١٧.

الخلاف هو كذا، و أمّا كذا فحكمه كذا إجماعاً؛ فإنّ معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً.

و أضعف ممّا ذكر: نقل عدم الخلاف، و أنّه ظاهر الأصحاب، أو قضيه المذهب، و شبه ذلك.

و إن أطلق الإجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إرادته المعنى المصطلح المتقدّم (١) - و لو مسامحه؛ لتنزيل وجود المخالف منزله العدم؛ لعدم قدحه في الحجّيه - فظاهر الحكايه كونها حكايه للسّنّه، أعنى حكم الإمام عليه السّلام؛ لما عرفت (٢): من أنّ الإجماع الاصطلاحى متضمّن لقول الإمام عليه السّلام فيدخل في الخبر و الحديث،

### [مستند العلم بقول الإمام عليه السّلام أحد امور:]

إلا أنّ مستند علم الحاكي بقول الإمام عليه السّلام أحد امور:

### أحدها: الحسن

، كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السّلام في جملة جماعه لا يعرف أعيانهم فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السّلام.

و هذا في غايه القلّه، بل نعلم جزماً أنّه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع، كالشيخين و السيّدين و غيرهما؛ و لذا صرّح الشيخ في العده - في مقام الردّ على السيّد حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف -: بأنّه لو لا قاعده اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفه موافقه الإمام للمجمعين (٣).

### الثاني: قاعده اللطف

، على ما ذكره الشيخ في العده (٤) و حكى

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ١٩٢

١- في الصفحه ١٨٤.

٢- راجع الصفحه ١٨٧-١٨٨.

٣- العده ٢: ٦٣١.

٤- العده ٢: ٦٣١ و ٦٣٧.

القول به عن غيره من المتقدمين (١).

### [عدم صحّة الاستناد إلى اللطف:]

ولا يخفى أنّ الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر في محله (٢)، فإذا علم استناد الحاكي إليه فلا وجه للاعتماد على حكايته، و المفروض أنّ إجماعات الشيخ كلّها مستنده إلى هذه القاعدة؛ لما عرفت من كلامه المتقدّم من العده، و ستعرف منها و من غيرها من كتبه (٣).

فدعوى مشاركته للسيد قدس سرّه في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الامّه و اختصاصه بطريق آخر مبنى على قاعده «وجوب (٤) اللطف»، غير ثابتة و إن ادّعاها بعض (٥)؛ فإنّه قدس سرّه قال في العده في حكم ما إذا اختلفت الإماميّة على قولين يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه، و الباقيون كلّهم على خلافه:-

إنّه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنّه مقطوع بها، لم يجب عليه الظهور و لا الدلالة على ذلك؛ لأنّ الموجود من الدليل كاف في إزاحه التكليف، و متى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور، أو إظهار من يبيّن الحقّ في تلك المسأله- إلى أن قال:-

[شماره صفحه واقعي : ١٩٣]

ص: ١٩٣

١- حكاية السيد المجاهد في مفاتيح الاصول عن جماعه، منهم الحلبي في ظاهر الكافي، انظر مفاتيح الاصول: ٤٩٦، و الكافي: ٥٠٧-٥١٠.

٢- انظر القوانين ١: ٣٥٣، و الفصول: ٢٤٥-٢٤٦.

٣- انظر الصفحه الآتيه.

٤- كذا في (ص)، (ظ) و (م)، و في غيرها: «وجوب قاعده».

٥- هو المحقق القمي في القوانين ١: ٣٥٠.

و ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوي أخيراً: أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام و الأقوال الأخر كلها باطله، و لا يجب عليه الظهور؛ لأننا إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما (1) معه من الأحكام يكون (2) قد فاتنا من قبل أنفسنا، و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذي كان عنده.

قال: و هذا عندي غير صحيح؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً؛ لأننا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذي بيناه، و متى جوزنا انفراده بالقول و أنه لا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع (3)، انتهى كلامه.

و ذكر في موضع آخر من العدة: أن هذه الطريقة - يعني طريقه السيد المتقدمه - غير مرضيه عندي؛ لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلاً؛ لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفا لها و مع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده (4)، انتهى.

و أصرح من ذلك في انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعده اللطف: ما حكى عن بعض (5) أنه حكاه عن كتاب التمهيد للشيخ:

[شماره صفحه واقعي : ١٩٤]

ص : ١٩٤

- ١- في غير (ل) و (م) زياده: «يكون».
- ٢- لم ترد «يكون» في (ر)، (ص) و (ه).
- ٣- العده ٦٣١: ٢.
- ٤- العده ٦٣٧: ٢.
- ٥- حكاه المحقق التستري عن الشيخ الحمصي في التعليق العراقي، راجع كشف القناع: ١١٨.

أَنَّ سَيِّدَنَا الْمُرْتَضَى قَدَّسَ سَرَّهُ كَانَ يَذْكَرُ كَثِيرًا: أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ هُنَا أُمُورٌ كَثِيرَةٌ غَيْرٌ وَاصِلَةٌ إِلَيْنَا عِلْمُهَا مُوَدَّعٌ عِنْدَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِنْ كَتَمَهَا النَّاقِلُونَ، وَلَا يَلْزِمُ مَعَ ذَلِكَ سَقُوطُ التَّكْلِيفِ عَنِ الْخَلْقِ...إِلَى أَنْ قَالَ:

وَقَدْ اعْتَرَضْنَا عَلَى هَذَا فِي كِتَابِ الْعَدَّةِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ، وَقَلْنَا:

هَذَا الْجَوَابُ صَحِيحٌ لَوْ لَا مَا نَسْتَدَلُّ فِي أَكْثَرِ الْأَحْكَامِ عَلَى صِحَّتِهِ بِإِجْمَاعِ الْفِرْقَةِ، فَمَتَى جَوَّزْنَا أَنْ يَكُونَ قَوْلُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِقَوْلِهِمْ وَلَا- يَجِبُ ظُهُورُهُ، جَازَ لِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: مَا أَنْكَرْتُمْ أَنْ يَكُونَ قَوْلُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَارِجًا عَنِ قَوْلِ مَنْ تَظَاهَرَ بِالْإِمَامَةِ وَمَعَ هَذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الظُّهُورُ؛ لِأَنَّهُمْ أَتَوْا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِهِمْ، فَلَا يُمْكِنُنَا الْإِحْتِجَاجُ بِإِجْمَاعِهِمْ أَصْلًا (١)، انْتَهَى.

فَإِنَّ صَرِيحَ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ الْقَادِحَ فِي طَرِيقِهِ السَّيِّدِ مَنْحَصَرٌ فِي اسْتِلْزَامِهَا رَفْعَ التَّمَسُّكِ بِالْإِجْمَاعِ، وَلَا قَادِحَ فِيهَا سِوَى ذَلِكَ؛ وَلِذَا صَرَّحَ فِي كِتَابِ الْغَيْبَةِ بِأَنَّهَا قَوِيَّةٌ تَقْتَضِيهَا الْأُصُولُ (٢)، فَلَوْ كَانَ لِمَعْرِفَةِ الْإِجْمَاعِ وَجَوَازِ اسْتِدْلَالِ بِهِ طَرِيقَ آخَرَ غَيْرَ قَاعِدِهِ وَجُوبِ إِظْهَارِ الْحَقِّ عَلَيْهِ، لَمْ يَبْقَ مَا يَقْدَحُ فِي طَرِيقِهِ السَّيِّدِ؛ لِاعْتِرَافِ الشَّيْخِ بِصِحَّتِهَا لَوْ لَا كَوْنُهَا مَانِعَةً عَنِ اسْتِدْلَالِ بِالْإِجْمَاعِ.

[شماره صفحه واقعی : ١٩٥]

ص: ١٩٥

---

١- تمهيد الاصول (مخطوط)، لا يوجد لدينا، وهو شرح على «جمل العلم والعمل» للسيد المرتضى، يوجد منه نسخه في الخزانة الرضوية، كما في الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤:٤٣٣، وانظر العدة ٢:٦٣١.

٢- كتاب الغيبة: ٩٧.



ثم إنَّ الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كلِّ من اشترط في تحقُّق الإجماع عدم مخالفه أحد من علماء العصر، كفخر الدين و الشهيد و المحقِّق الثاني.

قال في الإيضاح في مسأله ما يدخل في المبيع: إنَّ من عاده المجتهد أنه إذا تغيَّر اجتهاده إلى التردّد أو الحكم بخلاف ما اختاره أو لا لم يبطل ذكر الحكم الأوّل، بل يذكر ما أداه إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر؛ لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأوّل على خلافه، و عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كلِّ واحد منهما، و أنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأوّل، بل معارض لدليله مساو له (١)، انتهى.

و قد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف؛ لانقراض عصر المخالف (٢)، و ظاهره الانطباق على هذه الطريقة، كما لا يخفى.

و قال في الذكرى: ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميِّت؛ محتجّين بأنّه لا قول للميِّت؛ و لهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميِّتاً (٣).

و استدللَّ المحقِّق الثاني في حاشيه الشرائع على أنه لا قول للميِّت:

بالإجماع على أنّ خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع؛ اعتداداً بقوله و اعتباراً بخلافه، فإذا مات و انحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد و صار قوله غير منظور إليه، و لا يعتدّ به (٤)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص: ١٩٦

١- إيضاح الفوائد ٥٠٢:١.

٢- انظر إيضاح الفوائد ٣١٨:٣.

٣- الذكرى ١:٤٤.

٤- حاشيه الشرائع (مخطوط): ٩٩.

و حكى عن بعض: أنه حكى عن المحقق الداماد، أنه قدس سره قال فى بعض كلام له فى تفسير «النعمة الباطنه» (١): إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستندا لحجيه إجماع أهل الحلّ و العقد من العلماء على حكم من الأحكام- إجماعا بسيطا فى أحكامهم الإجماعية، و حجيه إجماعهم المركب فى أحكامهم الخلافية- فإنه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبه فى الحكمه الإلهية أن يكون فى المجتهدين المختلفين فى المسأله المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأى إمام عصره و صاحب أمره، و يطابق قوله قوله و إن لم يكن ممن نعلمه بعينه و نعرفه بخصوصه (٢)، انتهى.

و كأنه لأجل مراعاة هذه الطريقه التجأ الشهيد فى الذكرى (٣) إلى توجيه الإجماعات التى ادّعاها جماعه فى المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها: بإرادته غير المعنى الاصطلاحى من الوجوه التى حكاها عنه فى المعالم (٤)، و لو جامع الإجماع وجود الخلاف- و لو من معلوم النسب- لم يكن داع إلى التوجيهات المذكوره، مع بعدها أو أكثرها.

### [الثالث الحدس:]

الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدعى الإجماع:

الحدس، و هذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه فى

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ١٩٧

١- الواردة فى قوله تعالى: وَ اسْبَغْ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً لقمان: ٢٠.

٢- الحاكى عن البعض هو المحقق التستري فى كشف القناع: ١٤٥.

٣- الذكرى ١: ٥١.

٤- المعالم: ١٧٤.

استكشافه، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل (١) الحدس الضرورى من مبادئ محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحس، فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل (٢) لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعه أتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوما عادة للمطابقه لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقه أيضا.

الثانى: أن يحصل ذلك من مقدمات نظريه و اجتهادات كثيره الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها فى موارد كثيره من نقله الإجماع؛ علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم فى موارد، و استظهرنا ذلك منهم فى موارد آخر، و سيجىء جملته منها (٣).

**[ لا يصلح للاستناد إلا الحدس: ]**

إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الامور الثلاثة المتقدمه، و هى: السماع عن الإمام عليه السلام مع عدم معرفته بعينه، و استكشاف قوله من قاعده «اللطيف»، و حصول العلم من «الحدس»، و ظهر لك أن الأول هنا غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للإجماع، و أن الثانى ليس طريقا للعلم، فلا يسمع دعوى من استند إليه؛ فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ١٩٨

١- فى (ر) و (ص) زياده: «له».

٢- كذا فى (ت) و (ه)، و فى غيرهما: «يحصل».

٣- انظر الصفحه ٢٠٤-٢٠٨.

فى الإجماعات المتداوله على ألسنه ناقلها:الإلأالحدس» (١).

و عرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسه ملزومه عاده لمطابقه قول الإمام عليه السلام، نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهره، و نظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعداله و الشجاعه لمشاهدته آثارهما المحسوسه الموجه للانتقال إليهما بحكم العاده، أو إلى مبادئ محسوسه موجه لعلم المدعى بمطابقه قول الإمام عليه السلام من دون ملازمه عاديه، و قد يستند إلى اجتهادات و أنظار.

و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس، بل و لا المستند إلى الوجه الثانى، و لم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستندا إلى القسم الأول من الحدس؛ و جب التوقف فى العمل بنقل الإجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المرّد بين الوجوه المذكوره.

فإن قلت: ظاهر لفظ «الإجماع» اتفاق الكل، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل، و من المعلوم أن حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضرورى؛ فحدس المخبر مستند إلى مباد محسوسه ملزومه لمطابقه قول الإمام عليه السلام عاده؛ فإذا أن يجعل الحجّه نفس ما استفاده من الاتفاق نظير الإخبار بالعداله، و إما أن يجعل الحجّه إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عاده لقول الإمام عليه السلام، و يكون نفس المخبر به حينئذ محسوسا، نظير إخبار الشخص بامور تستلزم العداله

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ١٩٩

---

١- العبارة فى (ظ)، (ل) و (م) هكذا: «فلا يسمع دعوى من استند إليه، تعين كون المستند فى الإجماعات المتداوله على ألسنه ناقلها هو الحدس».

أو (١) الشجاعه عاده.

وقد أشار إلى الوجهين بعض الساده الأجله (٢) في شرحه على الوافيه؛ فإنّه قدّس سرّه لمّا اعترض على نفسه: بأنّ المعبر من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواس، و المخبر بالإجماع إنّما رجع إلى بذل الجهد، و مجرد الشكّ في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضى منعه، أجاز عن ذلك:

بأنّ المخبر هنا-أيضا-يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء و إن جاء العلم بمقاله المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف وغيره.

ثمّ أورد: بأنّ المدار في حجّيه الإجماع على مقاله المعصوم عليه السلام، فالإخبار إنّما هو بها، و لا يرجع إلى سماع. فأجاب عن ذلك:

أولا: بأنّ مدار الحجّيه و إن كان ذلك، لكن استلزام اتّفاق كلمه العلماء لمقاله المعصوم عليه السلام معلوم لكلّ أحد لا يحتاج فيه إلى النقل، و إنّما الغرض من النقل ثبوت الاتّفاق، فبعد اعتبار خبر الناقل-لوثاقته و رجوعه في حكاية الاتّفاق إلى الحسّ-كان الاتّفاق معلوما، و متى ثبت ذلك كشف عن مقاله المعصوم؛ للملازمه المعلومه.

و ثانيا: أنّ الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقاله المعصوم عليه السلام لرجوع الناقل في ذلك إلى الحسّ؛ باعتبار أنّ الاتّفاق من آثارها، و لا كلام في اعتبار مثل ذلك، كما في الإخبار بالإيمان و الفسق

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص: ٢٠٠

١- في (ت)، (ر)، (ص) و (ه) بدل «أو»: «و».

٢- هو السيّد المحقّق الكاظمي المعروف بالسيّد الأعرجي.

و الشجاعه و الكرم و غيرها من الملكات، و إنما لا يرجع إلى الأخبار في العقليات المحضه، فإنه لا يعول عليها و إن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا.

ثم اورد على ذلك: بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد؛ لأنه و إن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام إلا أنه رجع في لوازمها و آثارها إليه، و هي أدلتها السمعيه، فيكون روايه، فلم لا يقبل إذا جاء به الثقة.

و أجاب: بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحس في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمه له عادة، و بالجمله إذا أفادت اليقين، كما في آثار الملكات و آثار مقاله الرئيس و هي مقاله رعيته، و هذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم.

ثم قال: على أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول، و عليه فلا أثر لهذا السؤال (١)، انتهى.

قلت: إن الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد، لا جميع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم و سائر كلماتهم، و من المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد - مع قطع النظر عن موافقه أهالي الأعصار المتقدمه و مخالفتهم - لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضرورى بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام؛ و لذا قد يتخلف؛ لاحتمال مخالفه من تقدم عليهم أو أكثرهم. نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذى لا نقول بجريانه فى المقام، كما قرّر فى محلّه (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص : ٢٠١

١- الوافى فى شرح الوافيه (مخطوط): الورقه ١٥٠.

٢- انظر القوانين ٣٥٣:١، و الفصول: ٢٤٥-٢٤٦.

مع أنّ علماء العصر إذا كثروا- كما فى الأعصار السابفة- يتعدّر أو يتعسّر الأطلاع عليهم حسًا بحيث يقطع بعدم من سواهم فى العصر، إلاّ إذا كان العلماء فى عصر قليلين يمكن الإحاطة برأيهم فى المسألة فيدعى الإجماع، إلاّ أنّ مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقته المعصوم عليه السّلام.

فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام عليه السّلام مستحيل التحقّق للناقل، و الممكن المتحقّق له غير مستلزم عادة.

### [محامل دعوى إجماع الكلّ:]

و كيف كان: فإذا ادّعى الناقل الإجماع خصوصا إذا كان ظاهره اتّفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلاّ من شدّد- كما هو الغالب فى إجماعات مثل الفاضلين و الشهيدين- انحصر محمله فى وجوه:

### أحدها: أن يراد به اتّفاق المعروفين بالفتوى

، دون كل قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقا.

### الثانى: أن يريد إجماع الكلّ

، و يستفيد ذلك من اتّفاق المعروفين من أهل عصره.

و هذه الاستفادة ليست ضروريّة و إن كانت قد تحصل؛ لأنّ اتّفاق أهل عصره- فضلا عن المعروفين منهم- لا يستلزم عادة اتّفاق غيرهم و من قبلهم، خصوصا بعد ملاحظته التخلّف فى كثير من الموارد لا- يسع هذه الرسالة لذكر معشارها. و لو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عمّا لا يوجب العلم عادة. نعم هى (1) أماره ظنيّه على ذلك؛ لأنّ الغالب فى الاتّفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتّفاقيات

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ٢٠٢

عند من تقدّمهم. وقد يحصل العلم بضميمة أمارات آخر، لكنّ الكلام في كون الاتفاق مستندا إلى الحسّ أو إلى حدس لازم عادة للحسّ.

و الحق بذلك: ما إذا علم اتفاق الكلّ من اتفاق جماعه لحسن ظنّه بهم، كما ذكره (1) في أوائل المعبر، حيث قال: «و من المقلده من لو طالبته بدليل المسأله ادّعى الإجماع؛ لوجوده في كتب الثلاثة قدّست أسرارهم، وهو جهل إن لم يكن تجاهلا» (2).

فإنّ في توصيف المدّعى بكونه مقلدا مع أنّا نعلم أنّه لا يدّعى الإجماع إلاّ عن علم، إشاره إلى استناده في دعواه إلى حسن الظنّ بهم و أنّ جزمه في غير محلّه (3)، فافهم.

### الثالث: أن يستفيد اتفاق الكلّ على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل

أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخيّص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسأله اصوليه-نقلية أو عقليه-يستلزم القول بها الحكم (4) في المسأله المفروضه، و غير ذلك من الامور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدّعى من القول بها-مع فرض عدم المعارض-القول بالحكم المعين في المسأله.

و من المعلوم: أنّ نسبه هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٣]

ص: ٢٠٣

١- في (ه): كما ذكر.

٢- المعبر ١:٦٢.

٣- لم ترد عبارته «و أنّ جزمه في غير محلّه» في (م).

٤- في (ظ) و (م): «الحكم».



لم تنشأ (١) إلا من مقدمتين أثبتهما المدعى باجتهاده:

إحدهما: كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضيا و دليلا للحكم لو لا المانع.

و الثانية: انتفاء المانع و المعارض. و من المعلوم أنّ الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

ثم إنّ الظاهر أنّ الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصر (٢)، و رجوع المدعى عن الفتوى التي ادعى الإجماع فيها، و دعوى الإجماع في مسائل غير معنونه في كلام من تقدّم على المدعى، و في مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعى بل في زمانه بل في ما قبله، كلّ ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه.

### [ذكر موارد تدل على الوجه الأخير:]

و لا بأس بذكر بعض موارد (٣) صرح المدعى بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

فمن ذلك: ما وجه المحقق به دعوى المرتضى (٤) و المفيد (٥) - أنّ من مذهبنا جواز إزاله النجاسه بغير الماء من المائعات - قال:

[شماره صفحه واقعي: ٢٠٤]

ص: ٢٠٤

١- في (ت)، (ر)، (ص) و (ل): «لا تنشأ».

٢- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما: «العصرين».

٣- في (ت)، (ر) و (ه): «الموارد».

٤- الخلاف أو مسائل الخلاف من مصنفات السيد المرتضى، و هي مفقوده.

٥- مسائل الخلاف من مصنفات الشيخ المفيد، و هي مفقوده أيضا.

و أما قول السائل: كيف أضاف المفيد و السيد ذلك إلى مذهبنا و لا نصّ فيه؟ فالجواب: أمّا علم الهدى، فإنّه ذكر في الخلاف: أنّه إنّما أضاف ذلك إلى مذهبنا؛ لأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، و ليس في الشرع ما يمنع الإزاله بغير الماء من المائعات، ثمّ قال:

و أمّا المفيد، فإنّه ادّعى في مسائل الخلاف: أنّ ذلك مروى عن الأئمّه عليهم السّلام (1)، انتهى.

فظهر من ذلك: أنّ نسبه السيد قدّس سرّه الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهه الأصل.

و من ذلك: ما عن الشيخ في الخلاف، حيث إنّ ذكر فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل، بعد القتل: بأنّه (2) يسقط القود و تكون الديه من بيت المال. قال:

دليلنا إجماع الفرقة؛ فإنّهم رووا: أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين (3)، انتهى.

فعلّ انعقاد الإجماع بوجود الروايه عند الأصحاب.

و قال بعد ذلك، فيما إذا تعدّدت الشهود في من أعتقه المريض و عيّن كلّ غير ما عيّنه الآخر و لم يف الثلث بالجميع: أنّه يخرج السابق (4) بالقرعه، قال:

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٥]

ص: ٢٠٥

---

١- المسائل المصريه (الرسائل التسع): ٢١٥ و ٢١٦، و أمّا مسائل الخلاف فهي من مصنّفات الشيخ المفيد المفقوده.

٢- الأنسب: «أنّه»، كما في نسخه (د).

٣- الخلاف ٢٩٠: ٦، المسأله ٣٦.

٤- لم ترد «السابق» في (ه)، و كتب عليه في (ص): «زائد».

دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم؛ فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعه (١)، انتهى.

و من الثاني (٢): ما عن المفيد في فصوله، حيث إنه سئل عن الدليل على أن المطلقة ثلاثا في مجلس واحد يقع منها واحده؟ فقال:

الدلاله على ذلك من كتاب الله عزّ و جلّ و سنّه نبيّه صلّى الله عليه و آله و إجماع المسلمين، ثم استدلّ من الكتاب بظاهر قوله تعالى: الطلاقُ مرّتان (٣)، ثم بيّن وجه الدلاله، و من السنّه قوله صلّى الله عليه و آله: «كلّ ما لم يكن على أمرنا هذا فهو ردّ» (٤)، و قال: «ما وافق الكتاب فخذوه، و ما لم يوافق فاطرحوه» (٥)، و قد بينا أن المرّه لا تكون مرّتين أبدا و أن الواحده لا تكون ثلاثا، فأوجب السنّه إبطال طلاق الثلاث.

و أمّا إجماع الامّه، فهم مطبقون على أن ما خالف الكتاب و السنّه فهو باطل، و قد تقدّم وصف خلاف الطلاق بالكتاب و السنّه، فحصل الإجماع على إبطاله (٦)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص: ٢٠٦

١- الخلاف ٢٩٠:٦، المسأله ٣٧.

٢- في (ص): «و من الأوّل»، و في غيرها و نسخه بدل (ص) ما أثبتناه.

٣- البقره: ٢٢٩.

٤- لم نقف عليه بلفظه، و ورد ما يقرب منه في كنز العمال ٢١٩:١-٢٢٠، الحديث ١١٠١ و ١١٠٩.

٥- الوسائل ٣٥٦:١٤، الباب ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهره، الحديث ٤، مع تفاوت يسير.

٦- الفصول المختاره (مصنّفات الشيخ المفيد) ١٧٥:٢-١٧٧.

و حكى عن الحلّي في السرائر الاستدلال بمثل هذا (١).

و من ذلك: الإجماع الذي ادّعه الحلّي على المضايقة في قضاء الفوائت- في رسالته المسّماه بـ خلاصه الاستدلال- حيث قال:

أطبقت عليه الإماميّة خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت على العمل به، و لا يعتدّ بخلاف نفر يسير من الخراسانيين؛ فإنّ ابني بابويه، و الأشعريين كسعد بن عبد الله- صاحب كتاب الرحمة- و سعد ابن سعد و محمّد بن عليّ بن محبوب- صاحب كتاب نواذر الحكمة (٢)-، و القميين أجمع كعليّ بن إبراهيم بن هاشم و محمّد بن الحسن بن الوليد، عاملون بأخبار المضايقة؛ لأنّهم ذكروا أنّه لا- يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته، و حفظهم (٣) الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه، و خزّيت هذه الصنّاعة و رئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقة في كتبه، مفت بها، و المخالف إذا علم باسمه و نسبه لم يضرّ خلافه (٤)، انتهى.

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٧]

ص: ٢٠٧

١- السرائر ٦٨٢:٢-٦٨٤.

٢- كذا في النسخ، و يبدو أنّ الصحيح «نواذر المصنّف» كما في غايه المراد ١: ١٠٢، و السرائر ٦٠١:٣، أو «نواذر المصنّفين» كما في الوسائل ٢٠:٤٧، و أمّا كتاب نواذر الحكمة فإنّه من تأليفات محمّد بن أحمد بن يحيى، كما ستأتى الإشارة إليه في الصفحة ٣٢٤، و انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٤:٣٤٦ و ٣٤٩.

٣- رجل حفظه كهمز، أي كثير الحفظ، تاج العروس ٥:٢٥١.

٤- رساله خلاصه الاستدلال من مؤلّفات الحلّي قدّس سرّه، و هي مفقوده، و حكاها عنه الشهيد قدّس سرّه في غايه المراد ١: ١٠٢.

و لا يخفى: أنّ إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس و الاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به. و هذا و إن كان غالبنا إلاّ أنّه لا يوجب القطع؛ لمشاهدته التخلف كثيرا.

الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار عند اولئك على الوجوب؛ إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجيه تأكّد الاستحباب.

الثالث: كون رواه تلك الروايات موثوقا بهم عند اولئك؛ لأنّ وثوق الحلّي بالرواه لا يدلّ على وثوق اولئك.

مع أنّ الحلّي لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد و إن كانوا ثقات، و المفتى إذا استند فتواه إلى خبر واحد، لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصا لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

و بالجملة: فكيف يمكن أن يقال: إنّ مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام عليه السّلام، فيدخل في الخبر الواحد؟ مع أنّه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلّي مع وضوح فساد بعضها؛ فإنّ كثيرا ممّن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار الموسعة أيضا (١)، و أنّ المفتى إذا علم استناده إلى مدرّك لا يصلح للركون (٢) إليه - من جهة الدلالة أو المعارضة - لا يؤثّر فتواه في الكشف عن قول الإمام عليه السّلام.

و أوضح حالا في عدم جواز الاعتماد: ما ادّعاه الحلّي من الإجماع

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٨]

ص: ٢٠٨

---

١- كالشيخ الصدوق في الفقيه ٣: ٣٥٨، و ٤٣٤، الحديث ١٠٣١ و ١٢٦٤، و الشيخ الطوسي في التهذيب ٢: ١٧١ و ٢٧٣، الحديث ٦٨٠ و ١٠٨٦.

٢- في (ظ) و (ه): «الركون».

على وجوب فطره الزوجه و لو كانت ناشزه على الزوج (١)، و ردّه المحقق بأنّ أحدا من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك (٢).

فإنّ الظاهر أنّ الحلّي إنّما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالّة بإطلاقها على وجوب فطره (٣) الزوجه على الزوج (٤)؛ متخيلا. أنّ الحكم معلق على الزوجه من حيث هي زوجته، و لم يتفطن لكون الحكم من حيث العيول، أو وجوب الانفاق.

فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الإخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام، و يقال: إنّها سنّه محكيه؟

و ما أبعد ما بين ما استند إليه الحلّي في هذا المقام و بين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكيه، حيث قال:

إنّ الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه الكلام، لا يقتضى الإجماع على ذلك الفرد؛ لأنّ المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد؛ لأنّ الإجماع مأخوذ من قولهم: «أجمع على كذا» إذا عزم عليه، فلا يدخل في الإجماع على الحكم إلا من علم منه القصد إليه. كما أنّنا لا نعلم مذهب عشره من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلاله عموم القرآن و إن كانوا قائلين به (٥)، انتهى كلامه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص : ٢٠٩

١- السرائر ١:٤٦٦.

٢- المعتبر ١:٦٠١-٢:٦٠٢.

٣- في (ظ)، (ل) و (م): «نفقه».

٤- انظر الوسائل ٦:٢٢٨، الباب ٥ من أبواب زكاه الفطره، الحديث ٣ و ٤.

٥- المسائل العزيه (الرسائل التسع): ١٤٤-١٤٥.

و هو فى غايه المتانه. لكنك عرفت (١) ما وقع من جماعه من المسامحه فى إطلاق لفظ «الإجماع»، و قد حكى فى المعالم عن الشهيد:

أنه أول كثيرا من الاجماعات- لأجل مشاهدته المخالف فى مواردھا- بإرادته الشهره، أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافى الإجماع، أو بإرادته الإجماع على الروايه و تدوينها فى كتب الحديث (٢)، انتهى.

و عن المحدث المجلسي قدس سره فى كتاب الصلاه من البحار بعد ذكر معنى الإجماع و وجه حجتيه عند الأصحاب:

إنهم لمّا رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكره فى الاصول- ثم أخذ فى الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال:- فيغلب على الظن أنّ مصطلحهم فى الفروع غير ما جروا عليه فى الاصول (٣)، انتهى.

و التحقيق: أنه لا- حاجه إلى ارتكاب التأويل فى لفظ «الإجماع» بما ذكره الشهيد، و لا إلى ما ذكره المحدث المذكور (٤) قدس سرهما، من تغاير مصطلحهم فى الفروع و الاصول، بل الحقّ: أنّ دعواهم للإجماع فى الفروع مبنى على استكشاف الآراء و رأى الإمام عليه السلام إمّا من حسن الظنّ بجماعه من السلف، أو من امور تستلزم- باجتهادهم- إفتاء العلماء بذلك و صدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضا.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص: ٢١٠

١- راجع الصفحه ١٨٦-١٨٧.

٢- انظر المعالم: ١٧٤، و الذكري ٥١: ١.

٣- البحار ٢٢٢: ٨٩.

٤- لم ترد فى (م): «المذكور».

و ليس فى هذا مخالفه لظاهر لفظ «الإجماع» حتى يحتاج إلى القرينه، و لا تدليس؛ لأنّ دعوى الإجماع ليست (١) لأجل اعتماد الغير عليه و جعله دليلا يستريح إليه فى المسأله.

نعم، قد يوجب التدليس من جهه نسبه الفتوى إلى العلماء، الظاهره فى وجدانها فى كلماتهم، لكنّه يندفع بأدنى تتبع فى الفقه، ليظهر أنّ مبنى ذلك على استنباط المذهب، لا على وجدانه مأثورا.

و الحاصل: أنّ المتتبع فى الاجتماعات المنقوله يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيره، باستناد دعوى الناقلين للإجماع-خصوصا إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار كما هو الغالب فى إجماعات المتأخرين-إلى الحدس الحاصل من حسن الظنّ بجماعه ممّن تقدّم على الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه (٢)، مع ثبوت الملازمه باجتهاد الناقل و اعتقاده.

و على هذا ينزل الإجماعات المتخالفه من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين، و عدم المبالاه كثيرا بإجماع الغير و الخروج عنه للدليل، و كذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف؛ فإنّ ما ذكرنا فى مبنى الإجماع من أصحّ المحامل لهذه الامور المنافيه لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى فى خصوص المسأله.

و ذكر المحقق السبزوارى فى الذخيره، بعد بيان تعسر العلم بالاجماع:

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص: ٢١١

١- فى غير (ت): «ليس».

٢- فى (ه): «اللازم».



أن مرادهم بالإجماعات المنقوله في كثير من المسائل بل في أكثرها، لا يكون محمولا على معناه الظاهر، بل إما يرجع إلى اجتهاد من الناقل مؤدّ-بحسب القرائن و الأمارات التي اعتبرها- إلى أن المعصوم عليه السّلام موافق في هذا الحكم، أو مرادهم الشهره، أو اتّفاق أصحاب الكتب المشهوره، أو غير ذلك من المعاني المحتمله.

ثمّ قال بعد كلام له: و الذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين، أنّهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجوده عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتّفاقهم على حكم قالوا: إنّه إجماعيّ، ثمّ إذا اطّلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلّفه الحكم المذكور، رجعوا عن الدعوى المذكوره، و يرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها (1)، انتهى.

### [حاصل الكلام في المسأله:]

و حاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا: أنّ الناقل للإجماع إن احتمل في حقّه تتبع فتاوى من ادّعى اتّفاقهم حتّى الإمام الذي هو داخل في المجمعين، فلا- إشكال في حجّيته و في إلحاقه بالخبر الواحد؛ إذ لا- يشترط في حجّيته معرفه الإمام عليه السّلام تفصيلا حين السماع منه.

لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه، و أنّ المدّعى للإجماع لا يدّعيه على هذا الوجه.

و بعد هذا، فإن احتمل في حقّه تتبع فتاوى جميع المجمعين، و المفروض أنّ الظاهر من كلامه هو (2) اتّفاق الكلّ المستلزم عادة لموافقته

[شماره صفحه واقعي : ٢١٢]

ص: ٢١٢

١- ذخيره المعاد: ٥٠-٥١.

٢- لم ترد: «هو» في (ظ)، (ل) و (م).

قول الإمام عليه السّلام، فالظاهر حجّيته خبره للمنقول إليه، سواء جعلنا المناط في حجّيته تعلق خبره بنفس الكاشف، الذي هو من الامور المحسوسه المستلزمه ضروره لأمر حدسى و هو قول الإمام عليه السّلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف و هو قول الإمام عليه السّلام؛ لما عرفت (١): من أنّ الخبر الحدسى المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة، كالخبر الحدسى فى وجوب القبول. وقد تقدّم الوجهان فى كلام السيّد الكاظمى فى شرح الوافيه (٢).

لكنّك قد عرفت سابقا (٣): القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصا إذا أراد الناقل اتّفاق علماء جميع الأعصار.

نعم، لو فرضنا قلّه العلماء فى عصر بحيث يحاط بهم، أمكن دعوى اتّفاقهم عن حسّ، لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقته قول الإمام عليه السّلام. نعم، يكشف عن موافقته بناء على طريقه الشيخ المتقدّمه (٤) التى لم تثبت عندنا و عند الأكثر (٥).

ثمّ إذا علم عدم استناد دعوى اتّفاق العلماء المتشكّتين فى الأقطار -الذى يكشف عادة عن موافقته الإمام عليه السّلام- إلاّ إلى الحدس الناشئ عن أحد الامور المتقدّمه التى مرجعها إلى حسن الظنّ أو الملازمات

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ٢١٣

١- راجع الصفحه ١٩٨-١٩٩.

٢- راجع الصفحه ٢٠٠.

٣- راجع الصفحه ٢٠٢.

٤- فى الصفحه ١٩٢.

٥- فى (ت)، (ر) و(ص): «الأكثرين».

الاجتهاديّه، فلا- عبره بنقله؛ لأنّ الإخبار بقول الإمام عليه السّلام حدسيّ غير مستند إلى حسّ ملزوم له عادة ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستنده إلى الآثار الحسيّه، والإخبار بالاتّفاق أيضا حدسيّ.

### [فائده نقل الإجماع:]

نعم، يبقى هنا شيء، وهو: أنّ هذا المقدار من النسبه المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحسّ يكون خبره حجّه فيها؛ لأنّ ظاهر الحكايه محمول على الوجدان إلّا إذا قام هناك صارف، والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحسّ في نسبه الفتوى إلى جميع من ادّعى إجماعهم، وأمّا استناد نسبه الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنّفه في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التتبع، فأمر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل.

و ما تقدّم من المحقّق السبزواري (١)- من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظه الكتب الموجوده عنده حال التّأليف- فليس عليه شاهد، بل الشاهد على خلافه. وعلى تقديره، فهو ظنّ لا يقدر في العمل بظاهر النسبه؛ فإنّ نسبه الأمر الحسيّ إلى شخص ظاهر في إحساس الغير إياه من ذلك الشخص.

و حينئذ: فنقل الإجماع غالبا- إلّا ما شدّد- حجّه بالنسبه إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

ولا يقدر في ذلك: أنّا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الإجماع؛ إذ من المحتمل إرادته الناقل ما عدا المخالف، فتتبع كتب من عداه و نسب الفتوى إليهم، بل لعلّه اطّلع على رجوع من نجده مخالفًا،

[شماره صفحه واقعي : ٢١٤]

ص: ٢١٤

١- راجع الصفحه ٢١٢.

فلا حاجة إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

و هذا المضمون المخبر به عن حسّ و إن لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقته قول الإمام عليه السّلام، إلاّ أنّه قد يستلزمه (١) بانضمام أمارات آخر يحصلها المتتبع، أو بانضمام أقوال المتأخرين دعوى الإجماع.

مثلا: إذا ادعى الشيخ قدس سرّه الإجماع على اعتبار طهاره مسجد الجبهه، فلا أقلّ من احتمال أن يكون دعواه مستنده إلى وجدان الحكم في الكتب المعدّه للفتوى - و إن كان بإيراد الروايات التي يفتى المؤلّف بمضمونها - فيكون خبره المتضمّن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجّه في المسأله، فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم، بل سمعناها منهم، و فتواهم و إن لم تكن بنفسها مستلزمه عادة لموافقته الإمام عليه السّلام، إلاّ أنّا إذا ضمّنا إليها فتوى من تأخّر عن الشيخ من أهل الفتوى، و ضمّ إلى ذلك أمارات أخرى،

### لو حصل من نقل الإجماع و ما انضمّ إليه القطع بالحكم

فربما حصل من المجموع القطع بالحكم؛ لاستحاله تخلف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السّلام.

و بعض هذا المجموع - و هو اتفاق أهل الفتاوى المأثوره عنهم - و إن لم يثبت لنا بالوجدان، إلاّ أنّ المخبر قد أخبر به عن حسّ، فيكون حجّه كالمحسوس لنا.

و كما أنّ مجموع ما يستلزم عادة لصدور (٢) الحكم عن الإمام عليه السّلام - إذا أخبر به العادل عن حسّ قبل منه و عمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حسّ.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

ص: ٢١٥

١- في (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «يستلزم».

٢- في (ت) و (ه): «صدور».

و توضيحه بالمشال الخارجى أن نقول: إن خير مائه عادل أو ألف مخبر بشىء مع شدة احتياطهم فى مقام الإخبار يستلزم عادة ثبوت المخبر به فى الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر ألف عادل بموت زيد و حضور دفنه، فيكون خبره بإخبار الجماعه بموت زيد حجة، فيثبت به لازمه العادى و هو موت زيد، و كذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء، و حصّلنا إخبار الباقي بالسمع منهم.

نعم، لو كانت الفتاوى المنقوله إجمالاً بلفظ «الإجماع» على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان، ممّا لا يكون بنفسها أو بضميمه أمارات آخر مستلزمه عادة للقطع بقول الإمام عليه السلام—و إن كانت قد تفيده—لم يكن معنى لحجّيه خبر الواحد فى نقلها تعبدًا؛ لأنّ معنى التعبد بخبر الواحد فى شىء ترتيب لوازمه الثابته له و لو بضميمه امور آخر، فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد، و فرضنا أنّ إخبارهم قد يوجب العلم و قد لا يوجب، لم يكن خبره حجّة بالنسبه إلى موت زيد؛ إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

و بالجمله: فمعنى حجّيه خبر العادل و جوب ترتيب ما يدلّ عليه المخبر به—مطابقه، أو تضمّننا، أو التزاما عقليًا أو عاديًا أو شرعيًا—دون ما يقارنه أحيانًا.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا يختصّ بنقل الإجماع، بل يجرى فى لفظ (١) «الاتفاق» و شبهه، و (٢) يجرى فى نقل الشهره، و نقل الفتاوى عن

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ٢١٦

١- فى (ص) بدل «لفظ»: «نقل».

٢- فى (ر) و (ه) بدل «و»: «بل».

**[لو حصل من نقل الإجماع القطع بوجود دليل ظني معتبر:]**

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصّله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات و الأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الإمام عليه السلام، لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاماً من جهة الدلالة و فقد المعارض، كان هذا المقدار -أيضاً- كافياً في إثبات المسألة الفقهيّة، بل قد يكون نفس الفتاوى -التي نقلها الناقل للإجماع إجمالاً- مستلزماً لوجود دليل معتبر، فيستقلّ الإجماع المنقول بالحجّيه بعد إثبات حجّيه خبر العادل في المحسوسات.

إلاّ -إذا منعنا- كما تقدّم سابقاً (١)- عن استلزام اتّفاق أرباب الفتاوى عاده لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاماً، و إن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلاّ -أنّ ذلك شيء قد يتفق، و لا يوجب ثبوت الملازمه العاديّه التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى: أنّ إخبار عشره بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمه عاديّه بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الإخبار.

و بالجملة: يوجد في الخبر مرتبه تستلزم عاده لتحقق (٢) المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحياناً قد لا يوجهه، و في الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم؛ و إلاّ لم يتخلف.

[شماره صفحه واقعي : ٢١٧]

ص: ٢١٧

١- راجع الصفحة ١٩١.

٢- في (ت) و (ه): «تحقق».

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا-من فائده نقل الإجماع-بعض المحققين في كلام طويل له، و ما ذكرنا و إن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكنّ الأولى نقل عبارته بعينها، فلعلّ الناظر يحصل منها غير ما حصّينا، فإننا قد مررنا على العبارة مرورا، و لا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه.

### [كلام المحقق التستري في فائده نقل الإجماع:]

قال قدس سرّه في كشف القناع و في رسالته التي صنّفها في المواسعة و المضايقة، ما هذا لفظه:

و ليعلم أنّ المحقّق في ذلك، هو: أنّ الإجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح أو بسائر الألفاظ على كثرتها، إذا لم يكن مبتنيا على دخول المعصوم بعينه أو ما في حكمه في المجمعين، فهو إنّما يكون حجّج على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتدّ به و حصول الانكشاف للمنقول إليه و التمسك به بعد البناء على قبوله، لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادّعائه.

فهنا مقامان:

الأوّل: حجّيته بالاعتبار الأوّل، و هي مبتنية من جهتي الثبوت و الإثبات على مقدّمات:

الأولى: دلالة اللفظ على السبب، و هذه لا بدّ من اعتبارها، و هي متحقّقة ظاهرا في الألفاظ المتداوله بينهم ما لم يصرف عنها صارف.

و قد يشتهه الحال إذا كان النقل بلفظ «الإجماع» في مقام الاستدلال.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ٢١٨

لكن من المعلوم أنّ مبناه و مبنى غيره ليس على الكشف الذى يدّعيه جهال الصوفيّه، و لا على الوجه الأخير الذى إن وجد فى الأحكام ففى غايه الندره، مع أنّه على تقدير بناء الناقل عليه و ثبوته واقعا كاف فى الحجّيه، فإذا انتفى الأمران تعيّن سائر الأسباب المقرّره، و أظهرها غالبا عند الإطلاق حصول الاطلاع-بطريق القطع أو الظنّ المعتمدّ به-على اتّفاق الكلّ فى نفس الحكم؛ و لذا صرّح جماعه منهم باتّحاد معنى الإجماع عند الفريقين، و جعلوه مقابلا للشهره، و ربما بالغوا فى أمرها بأنّها كادت تكون إجماعا و نحو ذلك، و ربما قالوا: إن كان هذا مذهب فلان فالمسأله إجماعيه.

و إذا لوحظت القرائن الخارجيه من جهه العبارة و المسأله و الثقله، و اختلف الحال فى ذلك، فيؤخذ بما هو المتيقّن أو الظاهر.

و كيف كان: فحيث دلّ اللفظ و لو بمعونه القرائن على تحقّق الاتّفاق المعتمد كان معتبرا، و إلا فلا.

الثانيه: حجّيه نقل السبب المذكور و جواز التعويل عليه؛ و ذلك لأنّه ليس إلا كنقل فتاوى العلماء و أقوالهم و عباراتهم الدالّه عليها لمقلّديهم و غيرهم، و روايه ما عدا قول المعصوم و نحوه من سائر ما تضمّنه الأخبار، كالأسئله التى تعرف (1) منها (2) أجوبته، و الأقوال و الأفعال التى يعرف منها تقريره، و نحوها ممّا تعلق بها، و ما نقل عن سائر الرواه المذكورين فى الأسانيد و غيرها، و كنقل الشهره و اتّفاق سائر

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ٢١٩

١- فى (ظ) و المصدر: «يعرف».

٢- فى (ظ) و (م): «بها».



اولى الآراء و المذاهب و ذوى الفتوى أو جماعه منهم، و غير ذلك.

و قد جرت طريقه السلف و الخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الآحاد فى كل ذلك ممّا كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل، و ما تعلق بالشرعيّات أو غيرها، حتّى أنّهم كثيرا ما ينقلون شيئا ممّا ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه و الاستناد إليه؛ لحصول الوثوق به و إن لم يصل إلى مرتبه العلم، فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضا؛ لاشتراك الجميع فى كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم و حصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض.

و ليس شيء من ذلك من الاصول حتّى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد، مع أنّ هذا الوهم فاسد من أصله، كما قرّر فى محلّه.

و لا من الامور المتجدّده التى لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد فى زمان النّبىّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام و الصحابه. و لا ممّا يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض، مع أنّ هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به؛ لما ذكر.

و يدلّ عليه مع ذلك: ما دلّ على حجّيته خبر الثقة العدل بقول مطلق. و ما اقتضى كفايه الظنّ فيما لا غنى عن معرفته و لا طريق إليه غيره غالبا؛ إذ من المعلوم شدّه الحاجه إلى معرفه أقوال علماء الفريقين و آراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا- محيى عنها، كمعرفه المجمع عليه و المشهور و الشاذّ من الأخبار و الأقوال، و الموافق للعامه أو أكثرهم و المخالف لهم، و الثقة و الأوثق و الأورع و الأفقه، و كمعرفه اللغات و شواهدا المنثور و المنظومه، و قواعد العربيّه التى عليها يبنى استنباط

[شماره صفحه واقعى : ۲۲۰]

ص: ۲۲۰

المطالب الشرعيه، وفهم معانى الأقيارير و الوصايا و سائر العقود و الايقاعات المشتببهه، و غير ذلك ممّا لا يخفى على المتأمل.

و لا- طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك- غالباً- سوى النقل الغير الموجب للعلم، و الرجوع إلى الكتب المصححه ظاهراً، و سائر الأمارات الظنيّه، فيلزم جواز العمل بها و التعويل عليها فيما ذكر.

فيكون خبر الواحد الثقه حجّه معتمدا عليها فيما نحن فيه، و لا سيّما إذا كان الناقل من الأفاضل الأعلام و الأجلّاء الكرام كما هو الغالب، بل هو أولى بالقبول و الاعتماد من أخبار الآحاد فى نفس الأحكام؛ و لذا بنى على المسامحه فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفى.

الثالثه: حصول استكشاف الحجّه المعبره من ذلك السبب.

و وجهه: أنّ السبب المنقول بعد حجّيته، كالمحصّل فى ما يستكشف منه و الاعتماد عليه و قبوله و إن كان من الأدلّه الظنيّه باعتبار ظنيّه أصله؛ و لذا كانت النتيجة فى الشكل الأوّل تابعه- فى الضروريّه و النظرية و العلميه و الظنيه و غيرها- لأخسّ مقدمته مع بداهه إنتاجه.

فينبغى حينئذ: أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهه ضبطه، و توزّعه فى النقل، و بضاعته فى العلم، و مبلغ نظره و وقوفه على الكتب و الأقوال، و استقصائه لما تشبّت منها، و وصوله إلى وقائعها؛ فإنّ أحوال العلماء مختلف فيها اختلافا فاحشا. و كذلك حال الكتب المنقول فيها الإجماع، فربّ كتاب لغير متتبّع موضوع على مزيد التتبّع و التدقيق، و ربّ كتاب لمتتبّع موضوع على المسامحه و قلّه التحقيق.

و مثله الحال فى آحاد المسائل؛ فإنّها تختلف أيضا فى ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ٢٢١

و كذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته على السبب و خفائها، و حال ما يدلّ عليه من جهه متعلّقه و زمان نقله؛ لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

و يراعى أيضا وقوع دعوى الإجماع فى مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج؛ فإنّ بينهما تفاوتاً من بعض الجهات، و ربما كان الأوّل الأوّل (١) بالاعتماد بناء على اعتبار السبب كما لا يخفى.

و إذا (٢) وقع التباس فيما يقتضيه و يتناوله كلام الناقل بعد ملاحظه ما ذكر، اخذ بما هو المتيقّن أو الظاهر.

ثمّ ليلحظ مع ذلك: ما يمكن معرفته من الأقوال على وجه العلم و اليقين؛ إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل. مع أنّه لو كان المنقول معلوما لما اكتفى به فى الاستكشاف عن ملاحظه سائر الأقوال التى لها دخل فيه، فكيف إذا لم يكن كذلك؟

و يلحظ أيضا: سائر ما له تعلق فى الاستكشاف بحسب ما يعتمد عليه (٣) من تلك الأسباب - كما هو مقتضى الاجتهاد - سواء كان من الامور المعلومه أو المظنونه، و من الأقوال المتقدمه على النقل أو المتأخره أو المقارنه.

و ربما يستغنى المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الإجماع؛

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

ص: ٢٢٢

---

١- كذا فى المصدر، و الأنسب: «كان الأوّل أولى».

٢- كذا فى (ظ) و (م)، و فى غيرهما: «فإذا».

٣- «عليه» من المصدر.

لاستظهاره عدم مزيه (1) عليه في التبع والنظر، وربما كان الأمر بالعكس وأنه إن تفرد بشيء كان نادرا لا يعتد به.

فعليه أن يستفرغ وسعه و يتبع نظره و يتبعه، سواء تأخر عن الناقل أم عاصره، و سواء أدى فكره إلى الموافقه له أو المخالفه، كما هو الشأن في معرفه سائر الأدله و غيرها مما تعلق بالمسأله، فليس الإجماع إلا كأحدها.

فالمقتضى للرجوع إلى النقل هو مظنه وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهه السبب، أو احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصه بحسب ما استظهر من حاله و نقله و زمانه، و يصلح كلامه مؤيدا فيما عداه مع الموافقه؛ لكشفه عن توافق النسخ و تقويته للنظر.

فإذا لوحظ جميع ما ذكر، و عرف الموافق و المخالف إن وجد، فليفرض المظنون منه كالمعلوم؛ لثبوت حججه بالدليل العلمي و لو بوسائط.

ثم لينظر: فإن حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجه ظنيه، حيث كان متوقفا على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب أو كان المنكشف غير الدليل القاطع، و إلا فلا.

و إذا تعدد ناقل الإجماع أو النقل، فإن توافق الجميع لوحظ كل (2) ما علم على ما فصل و اخذ بالحاصل، و إن تخالف لوحظ جميع ما ذكر و اخذ فيما اختلف فيه النقل بالأرجح بحسب حال الناقل، و زمانه،

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٣]

ص: ٢٢٣

١- في (ظ) و (ه): «عدم مزيته».

٢- في (ت)، (ر)، (ل) و (م) زياده «مع»، و شطب عليها في (ص).

و وجود المعاضد و عدمه، و قَلته و كثرته، ثم ليعمل بما هو المحصّل، و يحكم على تقدير حجّيته بأنّه دليل واحد و إن توافق النقل و تعدّد الناقل.

و ليس ما ذكرناه مختصّاً بنقل الإجماع المتضمّن لنقل الأقوال إجمالاً، بل يجرى في نقلها تفصيلاً أيضاً، و كذا في نقل سائر الأشياء التي يبتنى عليها معرفه الأحكام. و الحكم فيما إذا وجد المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك بين الجميع، كما هو ظاهر.

و قد أتضح بما بيّناه: وجه ما جرت عليه طريقه معظم الأصحاب:

من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد و الاستدلال غالباً، و ردّه بعدم الثبوت أو بوجدان الخلاف و نحوهما، فإنّه المتّجه على ما قلنا، و لا سيّما فيما شاع فيه النزاع و الجدل، أو عرفت (١) فيه الأقوال، أو كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الإجماع؛ لقلته المتعرّض (٢) لها إلاّ على بعض الوجوه التي لا يعتدّ بها، أو كان الناقل ممّن لا يعتدّ بنقله؛ لمعاصرته، أو قصور باعه، أو غيرهما ممّا يأتي بيانه، فالاحتياج إليه مختصّ بقليل من المسائل بالنسبه إلى قليل من العلماء و نادر من النقل الأفاضل (٣)، انتهى كلامه، رفع مقامه.

### [الفائده المذكوره لنقل الإجماع بحكم المعدومه:]

لكنّك خير: بأنّ هذه الفائده للإجماع المنقول كالمعدومه؛ لأنّ القدر الثابت من الاتّفاق بإخبار الناقل -المستند إلى حسّه- ليس ممّا

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص: ٢٢٤

١- في (ر) و (ص): «إذ عرفت».

٢- في (ظ): «التعرّض».

٣- كشف القناع: ٤٠٠-٤٠٥.

يستلزم عادة موافقه الإمام عليه السّلام، وإن كان هذا الاتّفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم بصدور مضمونه، لكن ليس علّه تامّه لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معيّن في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم و قد لا يوجب. و ليس أيضا ممّا يستلزم عادة وجود الدليل المعّبر حتّى بالنسبه إلينا؛ لأنّ استناد كلّ بعض منهم إلى ما لا نراه دليلا، ليس أمرا مخالفا للعادة.

ألا ترى: أنّه ليس من البعيد أن يكون القدمات القائلون بنجاسه البئر، بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهره في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم يعمل به؛ لقصور سنده، أو لكونه من الآحاد عنده، أو لقصور دلالته، أو لمعارضته لأخبار النجاسه و ترجيحها عليه (١) بضرب من الترجيح، فإذا ترجّح في نظر المجتهد المتأخّر أخبار الطهاره فلا يضّرّه اتّفاق القدمات على النجاسه المستند إلى الامور المختلفه المذكوره.

و بالجمله: الإنصاف (٢) - بعد التأمل و ترك المسامحه بإبراز المظنون بصوره القطع كما هو متعارف محصّي لى عصرنا - أنّ اتّفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقه الإمام عليه السّلام، كذلك لا يستلزم وجود دليل معّبر عند الكلّ من جهه أو من جهات شتى.

### استلزام الإجماع قول الإمام عليه السّلام أو الدليل المعّبر إذا انضمّ إلى أمارات آخر

فلم يبق في المقام إلّا أن يحصّل المجتهد أمارات آخر من أقوال

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ٢٢٥

١- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما: «عليها».

٢- كذا في (ظ)، و في غيرها: «فالإنصاف».

باقى العلماء و غيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له و المنقول إليه-الذى فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعديداً (١)-القطع فى مرحله الظاهر باللائم، و هو قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل معتبر الذى هو أيضا يرجع إلى حكم الإمام عليه السلام بهذا الحكم الظاهرى المضمون لذلك الدليل، لكنّه أيضا مبنئ على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصل من الأمارات ملزوما عادياً لقول الإمام عليه السلام أو وجود الدليل المعتبر، و إلا فلا معنى لتنزيل المنقول منزله المحصل بأدله حججه خير الواحد، كما عرفت سابقاً (٢).

و من ذلك ظهر: أنّ ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً فى مسأله حججه الإجماع المنقول، و لا قولاً بحجّيته فى الجملة من حيث إنّه إجماع منقول، و إنّما يرجع محصّله إلى: أنّ الحاكي للإجماع (٣) يصدّق فيما يخبره عن حسّ، فإن فرض كون ما يخبره عن حسّه ملازماً-بنفسه أو بضميمه أمارات آخر-لصدور الحكم الواقعى أو مدلول الدليل المعتبر عند الكلّ، كانت حكايته حجّه؛ لعموم أدله حججه الخبر فى المحسوسات، و إلا-فلا-و هذا يقول به كلّ من يقول بحجّيه الخبر (٤) فى الجملة، و قد اعترف بجريانه فى نقل الشهره و فتاوى آحاد العلماء.

\*\*\*

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص: ٢٢٦

١- لم ترد فى (م): «تعبداً».

٢- راجع الصفحه ١٨٠.

٣- فى (م) زياده: «إنّما».

٤- فى (ت) و (ه) زياده: «الواحد».

و من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام فى المتواتر المنقول، و أنّ نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجّيته و لو قلنا بحجّيه خبر الواحد؛ لأنّ التواتر صفه فى الخبر تحصل بإخبار جماعه تفيد العلم للسامع، و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات، و ليس كلّ تواتر ثبت لشخص ممّا يستلزم فى نفس الأمر عاده تحقّق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعه أفاد له العلم بالواقع، و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئاً؛ لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعه الثابت بخبر العادل.

نعم، لو أخبر بإخبار جماعه يستلزم عاده تحقّق المخبر به، بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعه- كأن أخبر مثلاً- بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته- كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقّق الملزوم و هو إخبار الجماعه، فيثبت اللازم و هو تحقّق موت زيد.

إلا- أنّ لازم من يعتمد على الإجماع المنقول- و إن كان إخبار الناقل مستندا إلى حدس غير مستند إلى المبادئ المحسوسه المستلزمه للمخبر به- هو القول بحجّيه التواتر المنقول.

لكن ليعلم: أنّ معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً، يتصوّر على وجهين:

الأوّل: الحكم بثبوت الخبر المدّعى تواتره أعنى موت زيد، نظير حجّيه الإجماع المنقول بالنسبه إلى المسأله المدّعى عليها الإجماع، و هذا هو الذى ذكرنا: أنّه يشترط (١) فى قبول خبر الواحد فيه كون ما أخبر

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ٢٢٧

١- فى (ر)، (ص) و (ل) بدل «أنّه يشترط»: «أنّ الشرط».



به مستلزما عادة لوقوع متعلقه.

الثانى:الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب (1)على ذلك الخبر آثار المتواتر و أحكامه الشرعيه، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.ثم أحكام التواتر،منها ما ثبت لما تواتر فى الجملة و لو عند غير هذا الشخص،و منها ما ثبت لما تواتر بالنسبه إلى هذا الشخص.

و لا- ينبغى الاشكال فى أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول،و أول وجهى الثانى،كما لا ينبغى الاشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

### [الكلام فى تواتر القراءات:]

و من هنا يعلم:أن الحكم بوجود القراءه فى الصلاه إن كان منوطا بكون المقروء قرآنا واقعيا قرأه النبى صلى الله عليه و آله،فلا إشكال فى جواز الاعتماد على إخبار الشهيد رحمه الله بتواتر القراءات الثلاث (2)،أعنى قراءه أبى جعفر و أخويه (3)،لكن بالشرط المتقدم،و هو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوما عادة لتحقق القرآنيه.

و كذا لا إشكال فى الاعتماد من دون شرط إن كان الحكم منوطا بالقرآن المتواتر فى الجملة؛فإنه قد ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد بإخباره (4).

[شماره صفحه واقعى : ۲۲۸]

ص: ۲۲۸

۱- فى (ر)،(ل)و(ه):«ليرتب».

۲- الذكرى (الطبعه الحجرية):۱۸۷.

۳- فى (ت)و(ل)زياده:«يعقوب و خلف».

۴- فى (ظ)و(م):«ياخبار».

و إن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهده، فلا يجدى إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات.

و إلى أحد الأولين نظر (١) حكم المحقق و الشهيد الثانيين (٢) بجواز القراءة بتلك القراءات؛ مستندا إلى أنّ الشهيد (٣) و العلامة (٤) قدّس سرهما قد ادّعيا تواترها و أنّ هذا لا يقصر عن نقل الإجماع.

و إلى الثالث نظر صاحب المدارك (٥) و شيخه المقدّس الأردبيلي (٦) قدّس سرهما، حيث اعترضوا على المحقق و الشهيد: بأنّ هذا رجوع عن اشتراط التواتر فى القراءه.

و لا يخلو نظرهما عن نظر، فتدبرّ.

و الحمد لله، و صلى الله على محمد و آله، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ٢٢٩

- 
- ١- فى (ر)، (ص)، (ل)، (ه) و نسخه بدل (ت): ينظر.
  - ٢- انظر جامع المقاصد ٢: ٢٤٦، و روض الجنان: ٢٦٢، و المقاصد العلية: ١٣٧.
  - ٣- الذكري (الطبعة الحجرية): ١٨٧.
  - ٤- لم نعثر عليه فى كتب العلامة، بل وجدنا خلافه، انظر نهايه الاحكام ١: ٥٦٥، و لم ينسبه المحقق و الشهيد الثانيان فى الكتب المذكوره إلا إلى الشهيد، و يبدو أنّ المصنّف اعتمد فى ذلك على ما نقله السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ٣٢٦.
  - ٥- المدارك ٣: ٣٣٨.
  - ٦- مجمع الفائدة ٢: ٢١٧-٢: ٢١٨.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۰]

ص: ۲۳۰

## [الشهره الفتوائيه]

[الشهره الفتوائيه] (١)

## [هل الشهره الفتوائيه حجّه، أم لا؟]

و من جمله الظنون التي توهم حجّيتها بالخصوص:

الشهره في الفتوى، الحاصله بفتوى جَلّ الفقهاء المعروفين، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف (٢) أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم.

ثمّ إنّ المقصود هنا ليس التعرّض لحكم الشهره من حيث الحجّيه في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصّه، و إلاّ فالقول بحجّيتها من حيث إفاده المظنّه بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

## [منشأ توهم الحجّيه:]

ثمّ إنّ منشأ توهم كونها من الظنون الخاصّه أمران:

## أحدهما: الاستدلال بمفهوم الموافقه:

ما يظهر من بعض (٣) من أنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد تدلّ على حجّيتها بمفهوم الموافقه؛ لأنّه ربما يحصل منها الظنّ الأقوى من

[شماره صفحه واقعي : ٢٣١]

ص: ٢٣١

١- العنوان منّا.

٢- كذا في (ظ)، و في غيرها: «بخلاف».

٣- انظر مفاتيح الاصول: ٤٨٠ و ٤٩٩-٥٠١.

**[المناقشه في هذا الاستدلال:]**

و هذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله، و وقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك (١)، حيث وجه حججه الشيعه الظنني بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهاده العدلين.

وجه الضعف: أنّ الأولويّه الظنّيه أوهن بمراتب من الشهره، فكيف يتمسك بها في حجّيتها؟! مع أنّ الأولويّه ممنوعه رأساً؛ للظنّ بل العلم بأنّ المناط و العله في حجّيه الأصل ليس مجرد إفاده الظنّ.

و أضعف من ذلك: تسميه هذه الأولويّه في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقه؛ مع أنّه ما كان استفاده حكم الفرع من الدليل اللفظي الدالّ على حكم الأصل، مثل قوله تعالى: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ (٢)**.

**الأمر**

الأمر (٣) الثاني: دلالة مرفوعه زراره، و مقبوله ابن حنظله

على ذلك:

ففي الاولى: «قال زراره: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو (٤) الحديثان المتعارضان، فبأيّهما نعمل؟ قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر، قلت: يا سيدي، إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم؟ قال: خذ بما يقوله أعدلهما... الخبر» (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٢]

ص: ٢٣٢

١- المسالك (الطبعه الحجريه) ٣٢٧: ٢.

٢- الإسراء: ٢٣.

٣- لم ترد في (ت)، (ر) و (ه): «الأمر».

٤- كذا في (ص) و المصدر، و في غيرهما: «و».

٥- مستدرک الوسائل ٣٠٣: ١٧، الحديث ٢.

بناء على أنّ المراد بالموصول مطلق المشهور روايه كان أو فتوى، أو أنّ إناطه الحكم بالاشتهار تدلّ على اعتبار الشهره فى نفسها وإن لم تكن فى الروايه.

و فى المقبوله بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العداله، قال عليه السّلام:

«ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك-الذى حكما به-المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، و يترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و رسوله؛ قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشّبهات نجا من المحرّمات، و من أخذ بالشّبهات وقع فى المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... إلى آخر الروايه» (١).

بناء على أنّ المراد بالمجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور؛ بقريته إطلاق المشهور عليه فى قوله: «و يترك الشاذّ الذى ليس بمشهور» فيكون فى التعليل بقوله: «فإنّ المجمع عليه... الخ» دلالة على أنّ المشهور مطلقا ممّا يجب العمل به، و إن كان مورد التعليل الشهره فى الروايه.

و ممّا يؤيد إرادته الشهره من الإجماع: أنّ المراد لو كان الإجماع الحقيقى لم يكن ريب فى بطلان خلافه، مع أنّ الإمام عليه السّلام جعل مقابله ممّا فيه الريب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص: ٢٣٣

و لكن فى الاستدلال بالروائتين ما لا يخفى من الوهن:

أمّا الأولى: فيرد عليها-مضافا إلى ضعفها، حتى أنه ردّها من ليس دأبه الخدشه فى سند الروايات كالمحدّث البحرانى (1)-: أنّ المراد بالموصول هو (2) خصوص الروايه المشهوره من الروائتين دون مطلق الحكم (3) المشهور؛ ألا ترى أنك لو سألت عن أنّ أى المسجدين أحبّ إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبه كلّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتا كان أو خانا أو سوقا، وكذا لو أجبت عن سؤال المرّجّح لأحد الرّمانين فقلت: ما كان أكبر.

و الحاصل: أنّ دعوى العموم فى المقام لغير الروايه ممّا لا يظنّ بأدنى التفات (4).

مع أنّ الشهره الفتوائيه ممّا لا يقبل أن يكون فى طرفى المسأله، فقوله: «يا سيّدى، إنّهما معا (5) مشهوران مأثوران» أوضح شاهد على أنّ المراد بالشهره الشهره فى الروايه الحاصله بأن يكون الروايه (6) ممّا

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ٢٣٤

١- الحدائق ٩٩: ١.

٢- فى (ت)، (ظ)، (ل) و(م): «هى».

٣- فى (ت)، (ل) و(ه): «حكم».

٤- فى (ص)، (ظ)، (ل) و(م): «ملتفت».

٥- لم ترد «معا» فى (ر)، (ص)، (ل) و(م).

٦- كذا فى (ص)، و فى (ر)، (ظ)، (ل) و(م): «أنّ المراد بالشهره فى الروايه الحاصله بأن يكون الروايه»، إلا أنّ فى (ر) بدلى «بالشهره»: «الشهره»، و فى (ت) و(ه): «أنّ المراد بالشهره فى الروايه الظهور بأن يكون الروايه».

اتَّفَقَ الكَلِّ عَلَى رَوَايَتِهِ أَوْ تَدْوِينِهِ، وَهَذَا مِمَّا يُمْكِنُ اتِّصَافُ الرُّوَايَتَيْنِ الْمُتَعَارِضَتَيْنِ بِهِ.

### [الجواب عن الاستدلال بالمقبوله:]

وَمِنْ هُنَا يَعْلَمُ الْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِالمَقْبُولَةِ، وَأَنَّهُ لَا تَنَافِي بَيْنَ إِطْلَاقِ المَجْمَعِ عَلَيْهِ عَلَى المَشْهُورِ وَبِالعَكْسِ حَتَّى تَصْرَفَ أَحَدُهُمَا عَنِ ظَاهِرِهِ بِقَرِينَةِ الآخَرِ؛ فَإِنَّ إِطْلَاقَ المَشْهُورِ فِي مَقَابِلِ الإِجْمَاعِ إِنَّمَا هُوَ إِطْلَاقُ حَادِثٍ مُخْتَصِّ بِالْأَصُولِيِّينَ، وَإِلَّا فَالمَشْهُورُ هُوَ الوَاضِحُ المَعْرُوفُ، وَ مِنْهُ: شَهْرُ فَلَانِ سَيْفِهِ، وَ سَيْفُ شَاهِرٍ.

فَالْمَرَادُ أَنَّهُ يُؤْخَذُ بِالرُّوَايَةِ الَّتِي يَعْرِفُهَا جَمِيعُ أَصْحَابِكِ وَ لَا يَنْكُرُهَا أَحَدٌ مِنْهُمْ، وَ يَتْرَكُ مَا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الشَّاذَّ وَ لَا يَعْرِفُهُ (١) الباقى، فَالشَّاذُّ مُشَارِكٌ لِمَشْهُورٍ فِي مَعْرِفَةِ الرُّوَايَةِ المَشْهُورَةِ، وَ المَشْهُورُ لَا يَشَارِكُ (٢) الشَّاذَّ فِي مَعْرِفَةِ الرُّوَايَةِ الشَّاذَّةِ؛ وَ لِهَذَا كَانَتِ الرُّوَايَةُ المَشْهُورَةُ مِنْ قَبِيلِ بَيْنِ الرُّشْدِ، وَ الشَّاذُّ مِنْ قَبِيلِ المَشْكَالِ الَّذِي يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى أَهْلِهِ؛ وَ إِلَّا فَلَا مَعْنَى لِلإِسْتِشْهَادِ بِحَدِيثِ التَّثْلِيثِ.

وَ مِمَّا يَضْحَكُ التَّكْلِي فِي هَذَا المَقَامِ، تَوْجِيهِ قَوْلُهُ: «هُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ» بِإِمْكَانِ انْعِقَادِ الشَّهْرَةِ فِي عَصْرِ عَلَى فَتْوَى وَ فِي عَصْرِ آخِرٍ عَلَى خِلَافِهَا، كَمَا قَدْ يَتَّفَقُ بَيْنَ القَدَمَاءِ وَ المَتَأَخِّرِينَ، فَتَدَبَّرْ.

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٥]

ص: ٢٣٥

١- كذا في (ت)، و في غيرها: «و لا يعرفها».

٢- في (ر) و (ص): «لا يشارك».



[شماره صفحه واقعی : ۲۳۶]

ص: ۲۳۶

[حجيه خبر الواحد] (١)

و من جمله الظنون الخارجيه (٢) بالخصوص عن أصاله حرمة العمل بغير العلم:

خبر الواحد- في الجملة- عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً.

[إثبات الحكم الشرعي بالأخبار يتوقف على مقدمات:]

اعلم: أن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المرويّه عن الحجج عليهم السلام (٣) موقوف على مقدمات ثلاث:

الاولى: كون الكلام صادراً عن الحجّه.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله، لا على وجه آخر، من تقيّه أو (٤) غيرها.

الثالثة: ثبوت دلالتّه (٥) على الحكم المدّعى، و هذا يتوقف:

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٧]

ص: ٢٣٧

١- العنوان منّا.

٢- كذا في (ت) و(ر)، و في غيرهما: «الخارج».

٣- في (ت)، (ص) و(ه) زياده: «الحاكيه لقولهم».

٤- في غير (م): «و».

٥- في غير (ت): «دلالتها».

أولاً:على تعيين أوضاع ألفاظ الروايه.

و ثانياً:على تعيين المراد منها،و أنّ المراد مقتضى وضعها أو غيره.

فهذه امور أربعة:

قد (١)أشرنا (٢)إلى كون الجبهه الثانيه من المقدمه الثالثه من الظنون الخاصه،و هو المعبر عنه بالظهور اللفظي،و إلى أنّ الجبهه الاولى منها ممّا لم يثبت كون الظنّ الحاصل فيها بقول اللغوى من الظنون الخاصه، و إن لم نستبعد الحجّيه أخيراً (٣).

و أمّا المقدمه الثانيه:فهى أيضا ثابتة بأصالة عدم صدور الروايه لغير داعى بيان الحكم الواقعي،و هى حجّه؛لرجوعها إلى القاعده المجمع عليها بين العلماء و العقلاء:من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي،لا لبيان خلاف مقصوده من تقيته أو خوف؛و لذا لا يسمع دعواه ممن يدّعيه إذا لم يكن كلامه محفوفاً بأماراته.

و (٤)أمّا المقدمه الاولى:فهى التى عقد لها مسأله حجّيه أخبار الآحاد،فمرجع هذه المسأله إلى أنّ السنّه-أعنى قول الحجّيه أو فعله أو تقريره-هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر و القرينه؟

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص: ٢٣٨

١- فى (ت)،(ص)و(ل):«و قد»،لكن شطب على «و»فى (ص).

٢- راجع الصفحه ١٣٧.

٣- راجع الصفحه ١٧٧،و لم ترد فى (ظ)،(ل)و(م):«و إن لم نستبعد الحجّيه أخيراً».

٤- لم ترد «و»فى (ت)،(ر)،(ص)و(ه).

و من هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثه عن أحوال الأدله، و لا حاجه إلى تجشّم دعوى: أنّ البحث عن دليته الدليل بحث عن أحوال الدليل (١).

ثمّ اعلم: أنّ أصل وجوب العمل بالأخبار المدوّنه في الكتب المعروفه ممّا اجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروريّ المذهب.

### [الخلافاً في الأخبار المدوّنه في مقامين:]

و إنّما الخلافاً في مقامين:

### أحدهما: كونها مقطوعه الصدور أو غير مقطوعه؟

فقد ذهب شردمه من متأخري الأخباريين (٢) - فيما نسب إليهم - إلى كونها قطعته الصدور.

و هذا قول لا فائده في بيانه و الجواب عنه، إلاّ التحرّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم؛ و إلاّ فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبني قطعه. و قد كتبنا في سالف الزمان في ردّ هذا القول رساله (٣) تعرّضنا فيها لجميع ما ذكره، و بيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمي القاصر.

### الثاني: أنّها مع عدم قطعته صدورها معتبره بالخصوص أم لا؟

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

ص: ٢٣٩

---

١- هذه الدعوى من صاحب الفصول في الفصول: ١٢.

٢- منهم: صاحب الوسائل في الوسائل ١٨: ٥٢ و ٧٥، و الشيخ حسين الكركي في هدايه الأبرار: ١٧.

٣- الظاهر أنّ هذه الرساله مفقوده.

فالمحكى عن السيد (١) والقاضى (٢) وابن زهره (٣) والطبرسى (٤) وابن إدريس قدس الله أسرارهم: المنع (٥)، وربما نسب إلى المفيد (٦) قدس سره؛ حيث حكى عنه فى المعارج (٧) أنه قال: «إنّ خبر الواحد القاطع للعذر هو الذى يقترن إليه دليل يفضى بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل» (٨)، وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيحىء عند نقل كلامه (٩)، وكذا إلى المحقق، بل إلى ابن بابويه (١٠)، بل فى الوافيه: أنه لم يجد القول بالحجّيه صريحاً ممّن تقدّم على العلامة (١١)، وهو عجيب.

### [ ما هو المعتبر منها؟! ]

و أمّا القائلون بالاعتبار، فهم مختلفون من جهه: أنّ المعتبر منها كلّ ما فى الكتب المعتبره (١٢) - كما يحكى عن بعض

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ٢٤٠

١- الذريعه ٥٢٨:٢، رسائل الشريف المرتضى ٣:٣٠٩.

٢- حكاه عنه صاحب المعالم فى المعالم: ١٨٩.

٣- الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٤٧٥.

٤- مجمع البيان ١٣٣:٥.

٥- السرائر ٥١:١.

٦- فى (ظ) و(م): «ينسب».

٧- المعارج: ١٨٧.

٨- التذكره بأصول الفقه (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩:٤٤.

٩- انظر الصفحه ٣١٩، و ما بعدها.

١٠- نسبه إليهم الفاضل التونى فى الوافيه: ١٥٨.

١١- الوافيه: ١٥٨.

١٢- لم ترد «المعتبره» فى (ر) و(ظ)، و شطب عليها فى (ل)، و وردت بدلها فى (ر) و(ظ): «الأربعه»، و فى (ت) و نسخه

بدل (ص) و(ه) زياده: «الأربعه».

الأخباريين (١) أيضاً، و تبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين (٢) بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور-، أو أنّ المعتبر بعضها، و أنّ المناط في الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقق (٣)، أو عداله الراوى، أو وثاقته، أو مجرد الظنّ بصدور الروايه من غير اعتبار صفه في الراوى، أو غير ذلك من التفصيلات (٤)(٥).

و المقصود هنا: بيان إثبات حجّيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلى.

و لنذكر-أولاً- ما يمكن أن يحتجّ به القائلون بالمنع، ثمّ نعقبه بذكر أدلّه الجواز، فنقول:

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ٢٤١

- 
- ١- منهم: المحدث العاملى فى الوسائل ١٨:٥٢ و ٧٥، و المحدث البحرانى فى الحدائق ١:٢٥، و الشيخ حسين الكركى فى هدايه الأبرار: ١٧.
  - ٢- و هو المحقق النراقى فى المناهج: ١٦٥.
  - ٣- المعتبر ١:٢٩.
  - ٤- انظر تفصيل ذلك فى مفاتيح الاصول: ٣٥٧-٣٧١.
  - ٥- فى (ت)، (ر) و (ص) زياده: «فى الأخبار»، و شطب عليها فى (م)، و فى (ص) كتب فوقها: نسخه.

@

### أما الكتاب:

فآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم (١)، والتعليل المذكور في آية النبأ (٢) على ما ذكره أمين الإسلام: من أنّ فيها دلاله على عدم جواز العمل بخبر الواحد (٣).

### و أما السنّه:

فهى أخبار كثيره تدلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلا إذا احتفّ بقرينه معتبره من كتاب أو سنّه معلومه:  
مثل: ما رواه فى البحار عن بصائر الدرجات، عن محمّد بن عيسى، قال:

«أقرانى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبى الحسن الثالث عليه السّلام و جوابه عليه السّلام بخطّه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك و أجدادك صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السّلام بخطّه - و قرأته - ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموه فردّوه إلينا» (٤). و مثله عن مستطرفات السرائر (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص: ٢٤٢

١- الإسراء: ٣٦، يونس: ٣٦، الأنعام: ١١٦.

٢- الحجرات: ٦.

٣- مجمع البيان ١٣٣: ٥.

٤- بصائر الدرجات: ٥٢٤، الحديث ٢٦، و البحار ٢٤١: ٢، الحديث ٣٣.

٥- السرائر ٥٨٤: ٣.

و الأخبار الدالّة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنّة المعلومه، فتدلّ على المنع عن العمل بالخبر (١) المجرد عن القرينه:

مثل: ما ورد في غير واحد من الأخبار: أنّ النبي صَلَّى الله عليه وآله قال:

«ما جاءكم عنّي لا يوافق القرآن فلم أقله» (٢).

وقول أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام: «لا يصدّق علينا إلا ما يوافق كتاب الله و سنّه نبيّه صَلَّى الله عليه وآله» (٣).

وقوله عليه السّلام: «إذا جاءكم حديث عنّا فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتّى نبيّن لكم» (٤).

و روايه ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به و من لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص: ٢٤٣

١- في (ت) و(ه) زياده: «الواحد».

٢- الوسائل ١٨:٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥، و فيه بدل «لا يوافق القرآن»: «يخالف كتاب الله».

٣- الوسائل ١٨:٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧، و فيه بدل «لا يصدّق»: «لا تصدّق».

٤- الوسائل ١٨:٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨. و فيه: «حتّى يستبين».

٥- الوسائل ١٨:٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.



و قوله عليه السّلام لمحمّد بن مسلم: «ما جاءك من روايه-من برّ أو فاجر-يوافق كتاب الله فخذ به، و ما جاءك من روايه-من برّ أو فاجر-يخالف كتاب الله فلا تأخذ به» (١).

و قوله عليه السّلام: «ما جاءكم من حديث لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل» (٢).

و قول أبي جعفر عليه السّلام: «ما جاءكم عنّا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به، و إن لم تجدوه موافقا فردّوه، و إن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده و ردّوه إلينا حتّى نشرح من ذلك ما شرح لنا» (٣).

و قول الصادق عليه السّلام: «كلّ شيء مردود إلى كتاب الله و السنّه، و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (٤).

و صحيحه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السّلام: «لا تقبلوا علينا حديثا إلّا ما وافق الكتاب و السنّه، أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدّمه؛ فإنّ المغيره بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا و سنّه نبيّنا صلّى الله عليه و آله» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ٢٤٤

- ١- مستدرک الوسائل ٣٠٤:١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥.
- ٢- مستدرک الوسائل ٣٠٤:١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٧. و فيه: «ما أتاكم».
- ٣- الوسائل ٨٦:١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٧.
- ٤- الوسائل ٧٩:١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٤.
- ٥- البحار ٢٥٠:٢، الحديث ٦٢.

و الأخبار الواردة فى طرح الأخبار المخالفه للكتاب و السنّه و لو مع عدم المعارض متواتره جدّا.

## وجه الاستدلال بالأخبار:

وجه الاستدلال بها:

أنّ من الواضحات: أنّ الأخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم فى مخالفه ظواهر الكتاب و السنّه فى غايه الكثره، و المراد من المخالفه للكتاب فى تلك الأخبار-الناهيه عن الأخذ بمخالف (١) الكتاب و السنّه- ليس هى المخالفه على وجه التباين الكلى بحيث يتعدّر أو يتعسير الجمع؛ إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب و السنّه كليه؛ إذ لا يصدّقهم أحد فى ذلك، فما كان يصدر عن الكذّابين (٢) من الكذب لم يكن إلّا نظير ما كان يرد من الأئمّه صلوات الله عليهم فى مخالفه ظواهر الكتاب و السنّه، فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب و السنّه إلّا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، و أنّه إن وجد له قرينه و شاهد معتمد فهو، و إلّا فليتوقّف فيه؛ لعدم إفادته العلم بنفسه، و عدم اعتضاده بقرينه معتبره.

ثمّ إنّ عدم ذكر الإجماع و دليل العقل من جمله قرائن الخبر فى هذه الروايات- كما فعله الشيخ فى العده (٣)- لأنّ مرجعها إلى الكتاب و السنّه، كما يظهر بالتأمّل.

و يشير إلى ما ذكرنا-من أنّ المقصود من عرض الخبر على

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ٢٤٥

١- فى غير (م): «بمخالفه».

٢- فى (ت) و (ه) زياده: «عليهم».

٣- العده ١: ١٤٣ و ١٤٥.

الكتاب و السنّه هو في غير معلوم الصدور:- تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبه في أخبار الإماميه.

## و أمّا الإجماع:

فقد ادّعه السيد المرتضى قدّس سرّه في مواضع من كلامه، و جعله في بعضها بمنزله القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة (١).

و قد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه (٢)، إلّا أنّه أول معقد الإجماع بإرادته الأخبار التي يرويها المخالفون.

و هو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان، قال: لا يجوز العمل بالظنّ عند الإماميه إلّا في شهاده العدلين و قيم المتلفات و اروش الجنایات (٣)، انتهى (٤).

و الجواب:

## [الجواب عن الاستدلال بالآيات]

أمّا عن الآيات، فبأنّها-بعد تسليم دلالتها-عمومات مخصّصه بما سيجيء من الأدلّه.

## [الجواب عن الاستدلال بالأخبار]

و أمّا عن الأخبار:

فعن الروايه الاولى، فبأنّها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٤]

ص: ٢٤٤

١- رسائل الشريف المرتضى ١:٢٤، و ٣:٣٠٩.

٢- انظر الصفحه ٣١٣.

٣- مجمع البيان ٤:٥٧، ذيل آيه ٧٩ من سوره الأنبياء.

٤- لم ترد «انتهى» في (ت)، (ر) و (ه).

و أما أخبار العرض على الكتاب، فهي و إن كانت متواتره بالمعنى إلا أنّها بين طائفتين:

إحداهما: ما دلّ على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب.

و الثانيه: ما دلّ على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب.

أما الطائفة الاولى، فلا تدلّ على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه (١) في الكتاب و السنّه.

فإن قلت: ما من واقعه إلا- و يمكن استفاده حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنّه القطعيه، مثل قوله تعالى:

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

(٢)

و قوله تعالى: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... الخ (٣)، و فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا (٤)، و يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (٥)، و نحو ذلك، فالأخبار المخصّصه لها- كلّها- و لكثير (٦) من عمومات السنّه القطعيه مخالفه للكتاب و السنّه (٧).

قلت:

أولاً: إنّه لا يعدّ مخالفه ظاهر العموم- خصوصاً مثل هذه

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ٢٤٧

١- لم ترد «مضمونه» في (ظ) و (م).

٢- البقره: ٢٩.

٣- البقره: ١٧٣.

٤- الأنفال: ٦٩.

٥- البقره: ١٨٥.

٦- في (ص)، (ظ)، (ل) و (م): «كثير».

٧- لم ترد «و السنّه» في (ظ)، (ل) و (م).

العمومات-،مخالفه؛وإلا لعدت الأخبار الصادره يقينا عن الأئمة عليهم السّلام المخالفه لعمومات الكتاب و السنّه النبويّه،مخالفه للكتاب و السنّه،غايه الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله و سنّه نبيّه صلّى الله عليه و آله،فتخرج عن عموم أخبار العرض،مع أنّ الناظر في أخبار العرض على الكتاب و السنّه يقطع بأنّها تأتي عن التخصيص.

و كيف يرتكب التخصيص في قوله عليه السّلام:«كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»(١)،وقوله:«ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»(٢)،وقوله عليه السّلام:«لا تقبلوا علينا خلاف القرآن؛ فإنّا إن حدّثنا حدّثنا بموافق القرآن و موافقه السنّه»(٣)،وقد صحّ عن النبيّ صلّى الله عليه و آله أنّه قال:«ما خالف كتاب الله فليس من حديثي»(٤)،أو لم أقله»(٥)،مع أنّ أكثر عمومات الكتاب قد خصّص بقول النبيّ صلّى الله عليه و آله؟

و ممّا يدلّ على أنّ المخالفه لتلك العمومات لا تعدّ مخالفه:ما دلّ من الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب و السنّه النبويّه؛إذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعه لا يوجد حكمها فيهما.

فمن تلك الأخبار:ما عن البصائر و الاحتجاج و غيرهما (٦)

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٨]

ص : ٢٤٨

- ١- تقدّم الحديثان في الصفحة ٢٤٤.
- ٢- تقدّم الحديثان في الصفحة ٢٤٤.
- ٣- البحار ٢:٢٥٠،ضمن الحديث ٦٢.
- ٤- البحار ٢:٢٢٧،الحديث ٥.
- ٥- الوسائل ١٨:٧٩،الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،الحديث ١٥.
- ٦- كما في معاني الأخبار ١:١٥٦.

مرسلا (١) عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَنَّهُ قَالَ:

«ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم و (٢) لا عذر لكم في تركه، و ما لم يكن في كتاب الله تعالى و كانت فيه سنّه منّي فلا عذر لكم في ترك سنّتي (٣)، و ما لم يكن فيه سنّه منّي، فما قال أصحابي فقولوا به؛ فإنّما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم، بأبيها اخذ اهتدى، و بأيّ أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، و اختلاف أصحابي رحمه لكم، قيل: يا رسول الله، و من أصحابك؟ قال: أهل بيتي... الخبر» (٤).

فإنّه صريح في أنّه قد يرد من الأئمّه عليهم السّلام ما لا يوجد في الكتاب و السنّه.

و منها: ما ورد في تعارض الروايتين: من ردّ ما لا يوجد في الكتاب و السنّه إلى الأئمّه عليهم السّلام.

مثل: ما رواه في العيون عن ابن الوليد، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن الميثمي، و فيها:

«فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله» - إلى أن قال: - «و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه (٥) على سنن

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٩]

ص: ٢٤٩

١- في غير (م): «مرسله».

٢- لم ترد «و» في (ظ) و البصائر.

٣- كذا في المصدر، و في جميع النسخ إلا (ظ) بدل «سنّتي»: «شيء»، و في (ص) زياده: «منه».

٤- بصائر الدرجات ١: ١١، الحديث ٢، و الاحتجاج ١٠٥: ٢.

٥- كذا في المصدر، و في جميع النسخ: «فاعرضوهما».

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ-إِلَى أَنْ قَالَ:-«وَمَا لَمْ تَجِدُوهُ (١) فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ فَرَدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ، فَحَنُّ أَوْلَى بِذَلِكَ...الْخَبِير» (٢).

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ الْقِرَائِنَ الدَّالَّةَ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِمُخَالَفَةِ الْكِتَابِ لَيْسَ مَجْرَدَ مُخَالَفَتِهِ عَمُومَهُ أَوْ إِطْلَاقَهُ كَثِيرَهُ، تَظْهَرُ لِمَنْ لَهُ أَدْنَى تَتَبُعٍ. وَ مِنْ هُنَا يَظْهَرُ: ضَعْفُ التَّأَمُّلِ فِي تَخْصِيصِ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِتِلْكَ الْأَخْبَارِ، بَلْ مَنَعَهُ لِأَجْلِهَا كَمَا عَنِ الشَّيْخِ فِي الْعَدَّةِ (٣). أَوْ لِمَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ: مِنْ أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الْإِجْمَاعَ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ فِيمَا لَا يَوْجَدُ فِيهِ دَلَالَةٌ، وَمَعَ الدَّلَالَةِ الْقِرَائِنِيَّةِ يَسْقُطُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ (٤).

وَ ثَانِيًا: إِنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الْأَحْكَامِ الَّتِي لَمْ يَرِدْ فِيهَا عَمُومٌ مِنَ الْقُرْآنِ وَ السُّنَنِ، ككَثِيرٍ مِنْ أَحْكَامِ الْمَعَامَلَاتِ بِلِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي لَمْ تَرِدْ فِيهَا إِلَّا- آيَاتٌ مُجْمَلَةٌ أَوْ مُطْلَقَةٌ مِنَ الْكِتَابِ؛ إِذْ لَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ تَخْصِيصَ الْعَمُومِ يَعَدُّ مُخَالَفَةً، أَمَّا تَقْيِيدُ الْمَطْلُوقِ فَلَا- يَعَدُّ فِي الْعَرَفِ مُخَالَفَةً، بَلْ هُوَ مَفْسَّرٌ، خُصُوصًا عَلَى الْمُخْتَارِ: مِنْ عَدَمِ كَوْنِ الْمَطْلُوقِ مُجَازًا عِنْدَ التَّقْيِيدِ (٥).

فَإِنْ قُلْتَ: فَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ تَحْمِلُ تِلْكَ الْأَخْبَارَ الْكَثِيرَةَ الْأَمْرَهُ

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٠]

ص : ٢٥٠

- 
- ١- كَذَا فِي الْمَصْدَرِ، وَ فِي جَمِيعِ النُّسخِ: «وَمَا لَمْ تَجِدُوا».
  - ٢- عِيُونَ أَخْبَارِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ ٢:٢١، ضَمِنَ الْحَدِيثَ ٤٥، وَ الْوَسَائِلَ ١٨:٨٢، الْبَابُ ٩ مِنْ أَبْوَابِ صِفَاتِ الْقَاضِي، ضَمِنَ الْحَدِيثَ ٢١.
  - ٣- الْعَدَّةُ ١:١٤٥.
  - ٤- الْمَعَارِجُ: ٩٦.
  - ٥- انظُرْ مَطَارِحَ الْأَنْظَارِ: ٢١٦.

بطرح مخالف الكتاب؟ فإن حملها على طرح ما يبين الكتاب كتيه حمل على فرد نادر بل معدوم، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب و السنه عنهم عليهم السلام، و أنّ المخالف لهما باطل، و أنّه ليس بحديثهم.  
و منها: ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب و السنه.

أمّا الطائفة الاولى - فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في اصول الدين، مثل مسائل الغلوّ و الجبر و التفويض التي ورد فيها الآيات و الأخبار النبويه، و هذه الأخبار غير موجوده في كتبنا الجوامع؛ لأنها اخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

و أمّا الثانيه - فيمكن حملها على ما ذكر في الاولى. و يمكن حملها على صورته تعارض الخبرين؛ كما يشهد به مورد بعضها. و يمكن حملها على خبر غير الثقة؛ لما سيجيء من الأدله على اعتبار خبر الثقة.

هذا كله في الطائفة الداله على طرح الأخبار المخالفه للكتاب و السنه.

و أمّا الطائفة الآمره بطرح ما لا يوافق (1) الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب و السنه:

[شماره صفحه واقعي : ٢٥١]

ص: ٢٥١

١- في (ظ) و (م): «لم يوافق».



فالجواب عنها-بعد ما عرفت (١) من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقه لما يوجد فى الكتاب منهم عليهم السّلام، كما دلّ عليه روايتا الاحتجاج و العيون المتقدّمتان (٢) المعترضتان بغيرهما من الأخبار (٣):-

أنّها محموله على ما تقدّم فى الطائفة الأمره بطرح الأخبار المخالفه للكتاب و السنّه.

و أنّ ما دلّ منها على بطلان ما لم يوافق و كونه زخرفا محمول على الأخبار الوارده فى اصول الدين، مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقه للكتاب و السنّه على (٤) الباطن الذى يعلمونه منهما (٥)؛ و لهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها.

و ما دلّ على عدم جواز تصديق الخبر الذى لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله، على خبر غير الثقه أو صورته التعارض؛ كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجيّه.

ثمّ إنّ الأخبار المذكوره-على فرض تسليم دلالتها- إن كانت كثيره، إلا أنّها لا تقاوم الأدلّه الآتية؛ فإنّها موجهه للقطع بحجّيه خبر الثقه، فلا بدّ من مخالفه الظاهر فى هذه الأخبار.

### [الجواب عن الاستدلال بالإجماع:]

و أمّا الجواب عن الإجماع الذى ادّعاه السيّد و الطبرسى قدّس سرّهما:

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ٢٥٢

١- راجع الصفحه ٤٨.

٢- فى الصفحه ٢٤٩-٢٥٠.

٣- انظر الوسائل ١٨:٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.

٤- فى (ظ) و (م): «و على».

٥- فى (ر)، (ص)، (ظ) و (ل): «منها».

فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بما سيجيء (١): من دعوى الشيخ-  
المعتضده بدعوى جماعه اخرى-الإجماع على حجّيه خبر الواحد فى الجمله، و تحقّق الشهره على خلافها بين القدماء و  
المتأخرين (٢).

و أما نسبه بعض العامه-كالحاجبيّ و العضديّ (٣)-عدم الحجّيه إلى الرفضه، فمستنده إلى ما رأوا من السيد: من دعوى الإجماع  
بل ضروره المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص: ٢٥٣

١- انظر الصفحه ٣١١ و ٣٣٣.

٢- لم ترد فى (ظ): «بين القدماء و المتأخرين»، و شطب عليها فى (م).

٣- انظر شرح مختصر الاصول ١٦٠:١-١٦١، المتن للحاجبيّ، و الشرح للعضدى.

## [أدلة القائلين بالحجيه:]

و أما المجوزون فقد استدلوا على حججته بالأدلة الأربعة:

## [الاستدلال بالكتاب:]

أما الكتاب، فقد ذكروا منه آيات ادّعوا دلالتها:

منها:

## [الآيه الاولى: آيه «النبأ»]

قوله تعالى في سورة الحجرات:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

(١)

## [الاستدلال بها من طريقين:]

@

## [الطريق الاول: الاستدلال بمفهوم الآيه على حججه خبر الواحد]

و المحكى في وجه الاستدلال بها وجهان:

## أحدهما: من طريق مفهوم الشرط

أنه سبحانه علّق وجوب التثبت على مجيء الفاسق، فينتفى عند انتفائه-عملا بمفهوم الشرط-و إذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق، فإمّا أن يجب القبول و هو المطلوب، أو الردّ و هو باطل؛ لأنه يقتضى كون العادل أسوأ حالا من الفاسق، و فساده بين.

أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه و صفان، ذاتي و هو كونه خبر واحد، و عرضي و هو كونه خبر فاسق، و مقتضى التثبت هو الثاني؛ للمناسبة و الاقتران؛ فإنّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأوّل للعلّية؛ و إلاّ لوجب الاستناد إليه؛ إذ التعليل بالذات الصالح للعلّية أولى من التعليل بالعرضي؛ لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي، و إذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإمّا أن يجب القبول، و هو المطلوب، أو الردّ، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، و هو محال.

أقول: الظاهر أنّ أخذهم للمقدّمه الأخيره- و هي أنّه إذا لم يجب

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٤]

ص: ٢٥٤

١- الحجرات: ٦.

التثبت وجب القبول؛ لأنّ الردّ مستلزم لكون العادل أسوأ حالا من الفاسق-مبنى على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبيين فى الوجوب النفسى، فيكون هنا امور ثلاثة، الفحص عن الصدق و الكذب، و الردّ من دون تبيين، و القبول كذلك.

لكنّك خير: بأنّ الأمر بالتبيين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطى، و أنّ التبيين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيين، فيتمّ المطلوب من دون ضمّ مقدّمه خارجيه، و هى كون العادل أسوأ حالا من الفاسق.

و الدليل على كون الأمر بالتبيين للوجوب الشرطى لا النفسى -مضافا إلى أنّه المتبادر عرفا فى أمثال المقام، و إلى أنّ الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسى للتبيين فى خبر الفاسق، و إنّما أوجبه من أوجبه عند إرادته العمل به، لا مطلقا-هو:

أنّ التعليل فى الآيه بقوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا... الخ (١) لا يصلح (٢)» أن يكون تعليلا للوجوب النفسى؛ لأنّ حاصله يرجع إلى أنّه: لئلاّ تصيبوا قوما بجهاله بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبيين الخلاف، و من المعلوم أنّ هذا لا يصلح إلّا علّه لحرمة العمل بدون التبيين، فهذا هو المعلول، و مفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبيين.

مع أنّ فى الأولويه (٣) المذكوره فى كلام الجماعه بناء على كون

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص : ٢٥٥

١- الحجرات: ٦.

٢- فى (م): «لا يصح».

٣- فى (ص): «الأسوئيه».

وجوب التبين نفسياً، ما لا يخفى؛ لأنّ الآيه على هذا ساكتة عن حكم العمل بخير الواحد-قبل التبين أو بعده (١)- فيجوز اشتراك الفاسق و العادل في عدم جواز العمل قبل التبين، كما أنّهما يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبين و العلم بالصدق؛ لأنّ العمل- حينئذ- بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرّض لخبره و التفتيش عنه دون العادل، لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزم لمزيه كامله للعادل على الفاسق، فتأمل.

و كيف كان: فقد اورد على الآيه إيرادات كثيره ربما تبلغ إلى تيف و عشرين، إلا- أنّ كثيراً منها قابله للدفع، فلنذكر أولاً ما لا يمكن الذبّ عنه، ثمّ نتبعه بذكر بعض ما اورد من الإيرادات القابله للدفع.

أمّا ما لا يمكن الذبّ عنه فإيرادان:

**ما أورد على الاستدلال بالآيه بما لا يمكن دفعه:**

@

**أحدهما: عدم اعتبار مفهوم الوصف**

أنّ الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار (٢) مفهوم الوصف- أعنى الفسق-، ففيه: أنّ المحقّق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقّق كما فيما نحن فيه؛ فإنّه أشبه بمفهوم اللقب.

و لعلّ هذا مراد من أجاز عن الآيه- كالسيدين (٣) و أمين الإسلام (٤)

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٦]

ص: ٢٥٦

١- في (ظ) بدل «بعده»: «مع تعذّره».

٢- لم ترد «اعتبار» في (ظ).

٣- الذريعه ٥: ٣٥، ٢، و الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٧٥.

٤- مجمع البيان ١٣٣: ٥.

و المحقق (١) و العلامه (٢) و غيرهم (٣) - بأن هذا الاستدلال مبنى على دليل الخطاب، و لا نقول به.

### [عدم اعتبار مفهوم الشرط في الآيه لأنه سالبه بانتفاء الموضوع:]

و إن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم (٤) و المحكي عن جماعه (٥)، ففيه:

أن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، و عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجمله الشرطيّه هنا مسوقه لبيان تحقّق الموضوع، كما في قول القائل: «إن رزقت ولدا فاخته»، و «إن ركب زيد فخذ ركابه»، و «إن قدم من السفر فاستقبله»، و «إن تزوّجت فلا تضيّع حقّ زوجتك»، و «إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال الله سبحانه:

وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا

(٦)

و إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا (٧)، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما يقال تاره: إن عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنياً، فلا يجب تبيّنه، فيثبت المطلوب.

و اخرى: إن جعل مدلول الآيه هو عدم وجوب التبين في خبر الفاسق

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٧]

ص: ٢٥٧

- ١- معارج الاصول: ١٤٥.
- ٢- انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٢٩٤.
- ٣- كالشيخ الطوسي في العده ١: ١١١.
- ٤- معالم الاصول: ١٩١.
- ٥- حكاه السيد المجاهد عن جماعه، انظر مفاتيح الاصول: ٣٥٤.
- ٦- الأعراف: ٢٠٤.
- ٧- النساء: ٨٦.

لأجل عدمه، يوجب حمل السالبة على المنتفیه بانتفاء الموضوع، و هو خلاف الظاهر.

وجه الفساد: أنّ الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به، كان المفهوم -بحسب الدلاله العرفیه أو العقلیه- انتفاء الحكم المذكور فى المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه، ففرض مجيء العادل بنياً عند عدم الشرط -و هو مجيء الفاسق بالنبأ- لا- يوجب انتفاء التبيين عن خبر العادل الذى جاء به؛ لأنّه لم يكن مثبتاً فى المنطوق حتّى ينتفى فى المفهوم، فالمفهوم فى الآيه و أمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، و ليس هنا قضیه لفظیه سالبه دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

### الثانى: تعارض المفهوم و التعليل

ما أورده فى محكى (١) العدّه (٢) و الذريعه (٣) و الغنيه (٤) و مجمع البيان (٥) و المعارج (٦) و غيرها (٧): من أنا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إنّ مقتضى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص: ٢٥٨

- ١- حكى عنهم فى مفاتيح الاصول: ٣٥٥.
- ٢- العدّه ١١٣: ١.
- ٣- الذريعه ٥٣٦: ٢.
- ٤- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٧٥.
- ٥- مجمع البيان ١٣٣: ٥.
- ٦- معارج الاصول: ١٤٦.
- ٧- انظر شرح زبده الاصول للمولى صالح المازندراني (مخطوط): ١٦٦.



عموم التعليل وجوب التبيين في كلّ خبر لا- يؤمن الوقوع في الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلا- فيعارض المفهوم، و الترجيح مع ظهور التعليل.

لا- يقال: إنّ النسبه بينهما و إن كان عموما من وجه، فيتعارضان في مادّه الاجتماع و هي خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم و إدخال مادّه الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه و انحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم لكان (1) لغوا؛ لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فيكون المفهوم أخصّ مطلقا من عموم التعليل.

لأنّ نقول: ما ذكره أخيرا- من أنّ المفهوم أخصّ مطلقا من عموم التعليل- مسلّم، إلاّ أنّا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز (2) العمل بخبر العادل الغير العلميّ و ظهور الجملة الشرطيّه أو الوصفيّه في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم (3) و الحكم بخلوّ الجملة الشرطيّه عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل. و إليه أشار في محكّي العدّه بقوله: لا يمنع ترك دليل الخطاب لدليل، و التعليل دليل (4).

و ليس في ذلك منافاه لما هو الحقّ و عليه الأكثر: من جواز

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ٢٥٩

١- في (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «كان».

٢- في (ت) و (ه): «عدم وجوب»، و الأنسب ما أثبتناه.

٣- لم ترد في (ظ): «فطرح المفهوم».

٤- العدّه ١١٣: ١.

تخصيص العام بمفهوم المخالفة؛ لاختصاص ذلك -أولاً- بالمخصّص المنفصل، ولو سلّم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العله والمعلول؛ فإنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العله في العموم والخصوص.

فالعه تاره تخصّص مورد المعلول و إن كان عامياً بحسب اللفظ، كما في قول القائل: «لا تأكل الرمان؛ لأنّه حامض»، فيخصّصه بالأفراد الحامضه، فيكون عدم التقييد في الرمان لعلبه (1) الحموضه فيه.

وقد توجب عموم المعلول و إن كان بحسب الدلاله اللفظيه خاصياً، كما في قول القائل: «لا- تشرب الأدويه التي تصفها لك النسوان»، أو «إذا وصفت لك امرأه دواء فلا تشربه؛ لأنك لا تأمن ضرره»، فيدلّ على أنّ الحكم عامّ في كلّ دواء لا يؤمن ضرره من أيّ واصف كان، و يكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكته خاصّه أو عامّه لاحظها المتكلّم.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلعلّ النكته فيه التنبيه على فسق الوليد، كما تبّه عليه في المعارج (2).

و هذا الإيراد مبنّى على أنّ المراد بالتبيين هو التبين العلمى كما هو مقتضى اشتقاقه.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد منه ما يعمّ الظهور العرفى الحاصل من الاطمئنان الذى هو مقابل الجهاله، و هذا و إن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم؛ من حيث رجوع الفرق بين الفاسق و العادل فى وجوب

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ٢٦٠

١- فى (ظ)، (ص)، (ل) و (م): «العه».

٢- معارج الاصول: ١٤٦.

التبيين إلى: أن العادل الواقعي يحصل منه غالبا الاطمئنان المذكور بخلاف الفاسق؛ فلهذا وجب فيه تحصيل هذا (١) الاطمئنان من الخارج، لكنك خير بأن الاستدلال بالمفهوم على حججه خبر العادل المفيد للاطمئنان غير محتاج إليه؛ إذ المنطوق على هذا التقرير (٢) يدل على حججه كل ما يفيد الاطمئنان كما لا يخفى، فيثبت اعتبار مرتبه خاصه من مطلق الظن (٣).

### [ما اجيب به عن إيراد تعارض المفهوم و التعليل:]

ثم إن المحكى عن بعض (٤): منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع؛ بأن المراد بالجهالة السفاهه و فعل ما لا يجوز فعله، لا مقابل العلم؛ بدليل قوله تعالى: فَتَضَيُّحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (٥)؛ و لو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهاده و الفتوى.

### [المناقشه في هذا الجواب:]

و فيه -مضافا إلى كونه خلاف ظاهر لفظ «الجهاله»-: أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهه قطعاً؛ إذ العاقل بل جماعه من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها؛ فالآيه تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعله: هي كونه في معرض المخالفه للواقع.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦١]

ص: ٢٦١

١- لم ترد «هذا» في (ر) و(ص).

٢- في (ظ) و(م): «التقدير».

٣- لم ترد «فيثبت» -إلى- مطلق الظن في (ظ)، (ل) و(م).

٤- حكاه ابن التلمساني عن القاضي، انظر مفاتيح الاصول: ٣٥٦.

٥- الحجرات: ٦.

و أما جواز الاعتماد على الفتوى و الشهاده، فلا يجوز القياس به (١)؛ لما تقدّم في توجيه كلام ابن قبه: من أنّ الاقدام على ما فيه مخالفه الواقع أحيانا قد يحسن؛ لأجل الاضطرار إليه و عدم وجود الأقرب إلى الواقع منه كما في الفتوى، و قد يكون لأجل مصلحه تزيد على مصلحه إدراك الواقع، فراجع (٢).

### [الأولى في التخلص عن هذا الإيراد:]

فالأولى لمن يريد التفصي عن هذا الإيراد: التشبّث بما ذكرنا، من أنّ المراد ب«التبين» تحصيل الاطمئنان، و ب«الجهالة»: الشكّ أو الظنّ الابتدائيّ الزائل بعد الدقه و التأمل، فتأمل.

و فيها (٣) إرشاد إلى عدم جواز مقايسه الفاسق بغيره و إن حصل منهما الاطمئنان؛ لأنّ (٤) الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه و عدم مبالاته بالمعصيه و إن كان متحرّزا عن الكذب.

و منه يظهر الجواب عمّا ربما يقال: من أنّ العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه—عادلا كان المخبر أو فاسقا—، فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان في الفاسق.

### [الإيرادات القابله للدفع:]

و أما ما اورد على الآيه بما (٥) هو قابل للذبّ عنه فكثير:

**منها: معارضه مفهوم الآيه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم،**

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ٢٦٢

١- في (ظ) و (م): «بهما»، و في (ر)، (ص) و (ل): «بها».

٢- راجع الصفحه ١٠٨-١١٠.

٣- في (ت)، (ظ) و (ل): «ففيها».

٤- كذا في (ه)، و في غيرها: «إلا أنّ».

٥- في (ت)، (ظ) و (م) بدل «بما»: «مما».

و النسبه عموم من وجه، فالمرجع إلى أصاله عدم الحجّيه.

### [الجواب عن هذا الإيراد:]

وفيه: أنّ المراد ب«النبأ» في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها؛ بناء على ما تقرّر: من أنّ ظهور الجملة الشرطيّه في المفهوم أقوى من ظهور العامّ في العموم.

و أمّا منع ذلك فيما تقدّم من التعارض بين عموم التعليل و ظهور المفهوم؛ فلما عرفت: من منع ظهور الجملة الشرطيّه المعلّله بالتعليل الجارى في صورتى وجود الشرط و انتفائه، في إفاده الانتفاء عند الانتفاء، فراجع (١).

و ربما يتوهم: أنّ للآيات الناهيه جهه خصوص، إمّا من جهه اختصاصها بصوره التمكّن من العلم، و إمّا من جهه اختصاصها بغير البينه العادله و أمثالها ممّا خرج عن تلك الآيات قطعاً.

و يندفع الأوّل- بعد منع الاختصاص-: بأنّه يكفى المستدلّ كون الخبر حجّه بالخصوص عند الانسداد.

و الثانى (٢): بأنّ خروج ما خرج من أدله حرمة العمل بالظنّ لا يوجب جهه عموم في المفهوم؛ لأنّ المفهوم- أيضاً- دليل خاصّ، مثل الخاصّ الذى خصّص أدله حرمة العمل بالظنّ، فلا يجوز تخصيص العامّ بأحدهما أوّلاً ثمّ ملاحظه النسبه بين العامّ بعد ذلك التخصيص و بين الخاصّ الأخير (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٣]

ص: ٢٦٣

١- راجع الصفحه ٢٥٩.

٢- لم ترد «الأوّل بعد- إلى- و الثانى» في (ظ)، (ل)، (م) و (ه).

٣- في (م): «الأخر».

فإذا ورد: أكرم العلماء، ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعه من فساقهم، ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم، فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأول أولاً، ثم جعل النسبه بينه وبين الخاص الثاني عموماً من وجه، وهذا أمر واضح تبيننا عليه في باب التعارض (١).

**و منها: أن مفهوم الآيه لو دلّ على حجّيه خبر العادل لدلّ على حجّيه الإجماع الذي أخبر به السيّد المرتضى**

و أتباعه قدّست أسرارهم:

من عدم حجّيه خبر العادل؛ لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجّيه الخبر.

**[الجواب عن هذا الإيراد:]**

و فساد هذا الإيراد أوضح من أن يبيّن؛ إذ بعد الغضّ عمّا ذكرنا سابقاً (٢) في عدم شمول آيه النبأ للاجماع المنقول، و بعد الغضّ عن أنّ إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ قدّس سرّه، نقول: إنّه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآيه.

أمّا أولاً: فلأنّ دخوله يستلزم خروجه -لأنه خبر عادل (٣)- فيستحيل دخوله.

و دعوى: أنّه لا -يعمّ نفسه، مدفوعه: بأنّه و إن لم يعمّ (٤) نفسه -لقصور دلالة اللفظ عليه -إلا أنّه يعلم أنّ الحكم ثابت لهذا الفرد (٥)؛

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٤]

ص : ٢٦٤

١- انظر مبحث انقلاب النسبه في مبحث التعادل و التراجيح ١٠٢: ٤.

٢- راجع الصفحه ١٨٠.

٣- في (ص)، (ل) و (ه): «العادل».

٤- كذا في (ظ) و (م)، و في غيرهما: «لا يعم».

٥- في (ص) زياده: «أيضاً».

للعلم بعدم خصوصيته مخرجه له عن الحكم؛ ولذا لو سألنا السيد عن أنه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه؟ فيقول:

لا.

و أما ثانياً: فلو (١) سلمنا جواز دخوله، لكن نقول: إنه وقع الإجماع على خروجه من النافين لحجّيه الخبر و من المثبتين، فتأمل.

و أما ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله و خروج ما عداه و بين العكس، و لا ريب أنّ العكس متعين، لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد؛ بل لأنّ المقصود من الكلام حينئذ (٢) ينحصر (٣) في بيان عدم حجّيه خبر العادل، و لا- ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجّيه خبر العادل قبيح في الغايه و فضيح إلى النهايه؛ كما يعلم من قول القائل: «صدّق زيدا في جميع ما يخبرك»، فأخبرك زيد بألف من الأخبار، ثمّ أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: «صدّق... الخ» خصوص هذا الخبر.

و قد أجاب بعض من لا تحصيل له (٤): بأنّ الإجماع المنقول مظنون الاعتبار و ظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

### و منها: أنّ آية لا تشمل الأخبار مع الواسطه

؛ لانصراف النبا إلى الخبر بلا واسطه، فلا يعمّ الروايات المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام؛

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

ص: ٢٦٥

١- في (ت): «فلاناً لو».

٢- لم ترد «حينئذ» في (ت)، (ر) و (ه).

٣- في (ظ) و (م): «منحصر».

٤- لم نقف عليه.

**[الجواب عن هذا الإيراد:]**

و ضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح؛ لأنَّ كلَّ واسطه من الوسائط إنَّما يخبر خيرا بلا واسطه؛ فإنَّ الشيخ قدَّس سرَّه إذا قال: حدَّثني المفيد، قال: حدَّثني الصدوق، قال: حدَّثني أبي، قال: حدَّثني الصَّفَّار، قال: كتب إليَّ العسكريُّ عليه السَّلام بكذا (١)، فإنَّ هناك (٢) أخبارا متعدِّده بتعدُّد الوسائط، فخبر الشيخ قوله: حدَّثني المفيد الخ، وهذا خبر بلا واسطه يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه و ثبت (٣) شرعا أنَّ المفيد حدَّث الشيخ بقوله: حدَّثني الصدوق، فهذا الإخبار - أعنى قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: حدَّثني الصدوق - أيضا خبر عادل و هو المفيد، فنحكم بصدقه و أنَّ الصدوق حدَّثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله: حدَّثني أبي، و الصدوق عادل، فيصدِّق في خبره، فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله: حدَّثني الصَّفَّار، فنصدِّقه؛ لأنَّه عادل، فيثبت خبر الصَّفَّار: أنَّه كتب إليه العسكريُّ عليه السَّلام، و إذا كان الصَّفَّار عادلا - و جب تصديقه و الحكم بأنَّ العسكريُّ عليه السَّلام كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام عليه السَّلام يكتبه إليه، فيكون المكتوب حجَّه، فيثبت بخبر كلِّ لاحق إخبار سابقه؛ و لهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات؛ لأنَّ كلَّ واسطه مخبر بخبر مستقل.

[شماره صفحه واقعی : ٢٦٦]

ص: ٢٦٦

١- لم ترد «بكذا» في (ت)، (ر)، (ل) و (ه).

٢- في (ر) و (ص) زياده: «بمقتضى الآية».

٣- كذا في (ر)، (ظ) و (م)، و لم ترد «و» في (ص) و (ه)، و في (ت) و (ص): «يثبت».



هذا، و لكن قد يشكّل الأمر (١): بأنّ ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية إلاّ به (٢)؟

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٧]

ص: ٢٦٧

١- اضطربت النسخ في تقرير الاشكال و في بيان جوابه الحلّي، كما سيوافيك. و ما اخترناه مطابق لنسخه (ه)، (ت)، و مصحّحه (ص)، مع اختلاف يسير بينها.

٢- في (ه) بدل «لم يثبت موضوع الخبرية إلاّ به»: «أثبت موضوع المخبر به»، و لم ترد عبارته «ما يحكيه-إلى-الخبرية إلاّ به» في (ظ)، (ص)، (ل) و (م)، و ورد بدلها ما يلي: «بأنّ الآيه إنّما تدلّ على وجوب تصديق كلّ مخبر، و معنى وجوب تصديقه ليس إلاّ ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبه على صدقه عليه، فإذا قال المخبر: إنّ زيدا عدل، فمعنى وجوب تصديقه: وجوب ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبه على عداله زيد، من جواز الاقتداء به و قبول شهادته، و إذا قال المخبر: أخبرني عمرو أنّ زيدا عادل فمعنى تصديق المخبر-على ما عرفت-وجوب ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبه على إخبار عمرو بعداله زيد، و من الآثار الشرعيّة المترتبه على إخبار عمرو بعداله زيد-إذا كان عادلاً-و إن كان هو وجوب تصديقه في عداله زيد، إلاّ أنّ هذا الحكم الشرعيّ لإخبار عمرو إنّما حدث بهذه الآيه، و ليس من الآثار الشرعيّة الثابته للمخبر به مع قطع النظر عن الآيه حتّى يحكم بمقتضى الآيه بترتيبه على إخبار عمرو به. و الحاصل: أنّ الآيه تدلّ على ترتيب الآثار الشرعيّة الثابته للمخبر به الواقعي على إخبار العادل، و من المعلوم أنّ المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعيّ الثابت بنفس الآيه، فاللازم على هذا دلالة الآيه على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر إلاّ الأثر الشرعيّ الثابت بهذه الآيه للمخبر به إذا كان خبراً. ج.

و لكن يَضَعُف هذا الإشكال:

أولاً: بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالإجماع كالإقرار بالإقرار، وإخبار العادل بعداله مخبر، فإنّ الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال (١).

و ثانياً: بأنّ (٢) عدم قابليته اللفظ العامّ لأن يدخل فيه الموضوع

(٢)

و بعباره اخرى: الآية لا تدلّ على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبريّة له إلا بدلاله الآية على وجوب قبول الخبر؛ لأنّ الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر. و من هنا يتّجه أن يقال: إنّ أدلّه قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة؛ لأنّ الأصل لا يدخل في موضوع الشاهد إلا بعد قبول شهادة الفرع. و هذه العبارة بزياده: «و يشكّل» في أولها موجوده في (ر) أيضاً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٨]

ص: ٢٦٨

- ١- في (ت) و مصّححه (ص) زياده: «و عدم قبول الشهادة على الشهادة-لو سلم-ليس من هذه الجهة».
- ٢- لم ترد عبارته «و إخبار العادل-إلى-و ثانياً بأنّ» في (ر)، (ظ)، (ص)، (ل) و (م)، و ورد بدلها في غير (ر) ما يلي: «و كرفع اليد عن اليقين السابق بنجاسه الثوب المغسول بالماء المستصحّب الطهاره باليقين الاستصحابى بطهارته. و ثانياً بالحل: و هو أنّه لا مانع من ترتب أفراد العام في الوجود الخارجى، و كون وجود بعضها موقوفاً على ثبوت الحكم لبعضها الآخر. و هذا لا ينافى كون أفراد العام متساويه الأقدام في شمول الحكم لها في نظر المتكلم، لا في الوجود الخارجى حتّى لا يكون لبعضها تقدّم على بعض في الوجود. و أمّا ثالثاً: فلأنّ». و وردت بدلها في (ر): «و مخالفه قبول الشهادة على الشهادة ليست من هذه ج

الذى لا- يتحقق و لا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر، لا يوجب التوقف فى الحكم إذا علم المناط الملحوظ فى الحكم العام و أنّ المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون آخر (1)؛ لأنّ هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة و عدم قابليتها لشموله، لا للفرق بينه و بين غيره فى نظر المتكلم حتى يتأمل فى شمول حكم العام له.

بل لا قصور فى العبارة بعد ما فهم منها أنّ هذا المحمول وصف

(٢)

الجهه. و ثانيا بالحلّ: و هو أن الممتنع هو توقف فرديّه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما فى قول القائل: «كلّ خبرى صادق أو كاذب»، أمّا توقف العلم ببعض الأفراد و انكشاف فرديّته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر- كما فيما نحن فيه- فلا مانع منه. و أمّا ثالثا: فلأنّ. و ورد هذا الجواب الحلى فى مصحّحه (ص) أيضا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

ص : ٢٦٩

١- فى (ظ)، (ل) و (م) زياده ما يلى: «فإنّ موضوع اليقين بطهاره الثوب الناقض لليقين بنجاسته إنّما يحدث بحكم الشارع باستصحاب طهاره الماء، فيثبت الحكم لذلك الموضوع، الموجود بعد تحقق الحكم و إن لم يكن كلام المتكلم قابلا- لإيراده ذلك الموضوع الغير الثابت إلا بعد الحكم العام. فوجب تصديق قول المخبر: «أخبرنى عمرو بعداله زيد» و إن لم يكن داخلا فى موضوع ذلك الحكم العام- و إلا- لزم تأخير الموضوع وجودا عن الحكم- إلا أنّه معلوم أنّ هذا الخروج... الخ». و فى (ر) وردت الزيادة هكذا: «فأخبار عمرو بعداله زيد فيما لو قال المخبر: «أخبرنى عمرو بأنّ زيدا عادل» و إن لم يكن داخلا فى موضوع ذلك الحكم العالم- و إلا لزم تأخير الموضوع وجودا عن الحكم- إلا أنّه معلوم أنّ هذا الخروج...».

لازم لطبيعته الموضوع ولا ينفك عن مصاديقها، فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال: لا تعمل بأخبار زيد، فإنه لا يجوز له العمل به ولو أتكالا على دليل عام يدل على الجواز؛ لأن عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ و عدم قابليته للشمول، لا للتفاوت بينه وبين غيره من أخبار زيد في نظر المولى (١). وقد تقدم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات ما يوضح لك (٢)، فراجع (٣).

### [ و منها: عدم إمكان العمل بمفهوم الآيه في الأحكام الشرعيه ]

أن العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعيه غير ممكن؛ لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعيه، فيجب تنزيل الآيه على الإخبار في الموضوعات الخارجيه؛ فإنها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض، و يجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه، فلا يقال: إن قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجيه مطلقا يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركب و الأولويه (٤).

### [ الجواب عن هذا الإيراد ]

وفيه: أن وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر، فإن الأول يؤكد حججه خبر العادل و لا- ينافيها؛ لأن مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به كما أوجب العمل بهذا، و التبين المنافي للحججه هو التوقف عن العمل

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٠]

ص : ٢٧٠

١- لم ترد عبارته «بل لا قصور- إلى في نظر المولى» في (ظ)، (ل) و (م).

٢- في (ه) بدل «لك»: «ذلك».

٣- راجع الصفحه ٢٦٥.

٤- في (ظ) زياده: «القطعيه».

و التماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتبع و لو كان أصلاً من الاصول. فإذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر، و إذا وجده أخذ بالأرجح منهما. و إذا يئس عن التبين توقف عن العمل و رجع إلى ما يقتضيه الاصول العمليّة.

فخبر الفاسق و إن اشترك مع خبر العادل في عدم جواز العمل بمجرد المجيء، إلا أنه بعد اليأس عن وجود المنافى يعمل بالثاني دون الأوّل، و مع وجدان المنافى يؤخذ به في الأوّل و يؤخذ بالأرجح في الثاني.

فتتبع الأدلّة في الأوّل لتحصيل المقتضى الشرعيّ للحكم (١) الذي تضمّنه خبر الفاسق، و في الثاني لطلب المانع عمّا اقتضاه الدليل الموجود.

### و منها: [عدم العمل بمفهوم الآيه في مورد، و الجواب عنه]

أنّ مفهوم الآيه غير معمول به في الموضوعات الخارجيّة التي منها مورد الآيه و هو إخبار الوليد بارتداد طائفه، و من المعلوم أنه لا يكفي فيه خبر العادل الواحد (٢)، بل لا أقلّ من اعتبار العدلين، فلا بدّ من طرح المفهوم؛ لعدم جواز إخراج المورد.

و فيه: أنّ غايه الأمر لزوم تقييد المفهوم-بالنسبه إلى الموضوعات- بما إذا تعدّد المخبر العادل، فكّل واحد من خبري (٣) العدلين في البيّنه لا يجب التبين فيه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٧١]

ص: ٢٧١

١- في (ظ): «المقتضى للحكم الشرعيّ».

٢- كذا في نسخه بدل (ص)، و لم ترد «الواحد» في غيرها.

٣- في (ت) و (ل): «خبر العدلين».

و أما لزوم إخراج المورد فممنوع؛ لأن المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها.

و جعل أصل خبر الارتداد موردا للحكم بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقا و بعده (١) إذا كان المخبر به عادلا، لا يلزم منه إلا تقييد لحكمه (٢) في طرف المفهوم و إخراج بعض أفرادها، و هذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء.

### و منها: [مفهوم الآية لا يستلزم العمل و الجواب عنه]

ما عن غايه البادئ (٣): من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبين، و هو لا يستلزم العمل؛ لجواز وجوب التوقف (٤).

و كأن هذا الايراد مبني على ما تقدم (٥) فساده: من إرادته وجوب التبين نفسيا، و قد عرفت ضعفه، و أن المراد وجوب التبين لأجل العمل عند إرادته، و ليس التوقف حينئذ واسطه.

### و منها: [كون المسألة اصولية و جوابه]

أن المسألة اصولية، فلا يكتفى فيها بالظن.

و فيه: أن الظهور اللفظي لا بأس بالتمسك به في اصول الفقه، و الاصول التي لا يتمسك فيها (٦) بالظن مطلقا هو اصول الدين لا اصول

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٢]

ص: ٢٧٢

١- كذا في (ظ)، و في غيرها: «لعدمه».

٢- في (ت) و (ل): «الحكم»، و في (ص): «للحكم».

٣- في النسخ: «غايه المبادي»، و الصحيح ما أثبتناه.

٤- حكاه عنه في مفاتيح الاصول: ٣٥٦، و لكنّه لا يوجد فيه، انظر غايه البادئ (مخطوط): الورقه ٨٩.

٥- راجع الصفحه ٢٥٥.

٦- كذا في (ظ) و (ت)، و في غيرهما: «لها».

الفقه، و الظنّ الذى لا يتمسك به فى الاصول مطلقا هو مطلق الظنّ، لا الظنّ الخاصّ.

### و منها: [انحصار مفهوم الآيه فى المعصوم ع و من دونه]

أنّ المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعه الله و لو بالصغائر، فكلّ من كان كذلك أو احتمل فى حقّه ذلك وجب التبيّن فى خبره، و غيره ممّن يفيد قوله العلم؛ لانحصاره فى المعصوم أو من هو دونه، فيكون فى تعليق الحكم بالفسق إشاره إلى أنّ مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبره به؛ لاحتمال فسقه؛ لأنّ المراد الفاسق الواقعي لا المعلوم.

فهذا وجه آخر لإفاده الآيه حرمة أتباع غير العلم، لا يحتاج معه إلى التمسك فى ذلك بتعليل الآيه، كما تقدّم (١) فى الإيراد الثانى من الإيرادين الأولين.

### [الجواب عن هذا الإيراد:]

و فيه: أنّ إرادته مطلق الخارج عن طاعه الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا، فالمراد به: إمّا الكافر، كما هو الشائع إطلاقه فى الكتاب، حيث أنّه يطلق غالبا فى مقابل المؤمن. و إمّا الخارج عن طاعه الله بالمعاصى الكبيره الثابته تحريمها فى زمان نزول هذه الآيه، فالمرتكب للصغيره غير داخل تحت إطلاق الفاسق فى عرفنا المطابق للعرف السابق.

مضافا إلى قوله تعالى: **إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (٢).**

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ٢٧٣

١- راجع الصفحه ٢٥٩.

٢- النساء: ٣١.

مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيره و الكبيره، كما إذا علم منه التوبه من الذنب السابق، و به يندفع الإيراد المذكور، حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيره (١).

و أمّا احتمال فسقه بهذا الخبر-لكذبه فيه-فهو غير قادح؛ لأنّ ظاهر قوله: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ** (٢) تحقّق الفسق قبل النبأ لا به، فالمفهوم يدلّ على قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النبأ و احتمال فسقه به.

هذه جمله ممّا أوردوه على ظاهر الآيه، و قد عرفت (٣) أنّ الوارد منها إيرادان، و العمده الإيراد الأوّل الذى أوردّه جماعه من القدماء و المتأخّرين (٤).

### [الطريق الثانى: الاستدلال بمنطوق الآيه على حجّيه خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه]

ثمّ إنّه كما استدللّ بمفهوم الآيه على حجّيه خبر العادل، كذلك قد يستدلّ بمنطوقها على حجّيه خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه؛ بناء على أنّ المراد بـ«التبيّن»: ما يعمّ تحصيل الظنّ، فإذا حصل من الخارج ظنّ بصدق خبر الفاسق كفى فى العمل به.

و من التبيّن الظنّيّ: تحصيل شهره العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه أو على (٥) روايته، و هنا تمسّك بعض (٦) بمنطوق الآيه على

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ٢٧٤

١- كالحلى فى السرائر ١١٨:٢، و انظر تفصيل ذلك فى مفاتيح الاصول: ٥٥٤.

٢- الحجرات: ٦.

٣- راجع الصفحه ٢٥٦.

٤- تقدّم ذكرهم فى الصفحه ٢٥٦-٢٥٧.

٥- لم ترد «على» فى (ت)، (ر) و (ظ).

٦- انظر الفوائد الحائريه: ٤٨٩، و مفاتيح الاصول: ٤٧٥.



حجّيه الخبر الضعيف المنجبر بالشهره، و في حكم الشهره أماره اخرى غير معتبره.

و لو عمّم التبيّن للبتين الاجماليّ - و هو تحصيل الظنّ بصدق مخبره - دخل خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب؛ فيدخل الموثّق و شبهه بل الحسن أيضا.

و على ما ذكر، فيثبت من آيه النبأ - منطوقا و مفهوما - حجّيه الأقسام الأربعة للخبر: الصحيح، و الحسن، و الموثّق، و الضعيف المحفوف بقرينه ظنيّه.

### [المناقشه في الاستدلال المذكور:]

و لكن فيه من الإشكال ما لا يخفى؛ لأنّ التبيّن ظاهر في العلميّ؛ كيف و لو كان المراد مجرد الظنّ لكان الأمر به في خبر الفاسق لغوا، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلاّ بعد رجحان صدقه على كذبه.

إلاّ أن يدفع اللغويّه بما ذكرنا سابقا: من أنّ المقصود التبيه و الارشاد على أنّ الفاسق لا ينبغي أن يعتمد عليه، و أنّه لا يؤمن من كذبه و إن كان المظنون صدقه.

و كيف كان: فمادّه «التبين» و لفظ «الجهاله» و ظاهر التعليل - كلّها - آبيه عن (1) إرادته مجرد الظنّ.

نعم، يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير و التزلزل بحيث لا يعدّ في العرف العمل به تعريضا للوقوع في الندم؛ فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن، لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالا على حجّيه الظنّ

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٥]

ص: ٢٧٥

١- في غير (ظ) و (م): «من».

الاطمئنانى المذكور و إن لم يكن معه خبر فاسق؛ نظرا إلى أن الظاهر من الآية أن خبر الفاسق وجوده كعدمه، وأنه لا بد من تبين الأمر من الخارج، والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجى.

نعم، ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التى يحصل من مجموعها التبين.

فالمقصود: الحذر عن الوقوع فى مخالفه الواقع، فكلمما حصل الأمان منه جاز العمل، فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهره إذا حصل الاطمئنان بصدقه و بين الشهره المجزده إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

و الحاصل: أن الآية تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق و عدمه، سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمئنان أو مطلق الظن، حتى أن من قال (١) بأن (٢) خبر الفاسق يكفى فيه مجرد الظن بمضمونه - لحسن (٣) أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوى - فلازمه القول بدلاله الآية على حجتيه مطلق الظن بالحكم الشرعى و إن لم يكن معه خبر أصلا، فافهم و اغتنم و استقم.

هذا، و لكن لا يخفى: أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق، و هو الإخبار بالارتداد (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٦]

ص: ٢٧٦

- ١- كالمحقق القمى فى القوانين ٢٢٣: ١.
- ٢- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ل): «إن».
- ٣- كذا فى (ظ) و (م)، و فى غيرهما: «بحسن».
- ٤- لم ترد «هذا و لكن - إلى - بالارتداد» فى (ظ)، (ل) و (م).

و من جمله الآيات: قوله تعالى في سورة براءه:

فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

(١)

### [وجه الاستدلال بها:]

دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين، من دون اعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أمّا وجوب الحذر، فمن وجهين:

أحدهما: أنّ لفظه «العلّ» بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهره في كون مدخولها محبوباً للمتكلّم، وإذا تحقّق حسن الحذر ثبت وجوبه؛ إمّا لما ذكره في المعالم: من أنّه لا معنى لنسب الحذر؛ إذ مع قيام المقتضى يجب و مع عدمه لا يحسن (٢)، و إمّا لأنّ رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركّب؛ لأنّ كلّ من أجازاه فقد أوجبه.

الثاني: أنّ ظاهر الآيه وجوب الإنذار؛ لوقوعه غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه «لو لا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين:

أحدهما: وقوعه غايه للواجب؛ فإنّ الغايه المترتبه على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمر بانتفائه، سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا، كما في قولك: «تب لعامك تفلح»، و «أسلم لعامك تدخل الجنّه»، و قوله تعالى: فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِيُنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٧]

ص: ٢٧٧

١- التوبه: ١٢٢.

٢- المعالم: ٤٧.

٣- طه: ٤٤.

الثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول؛ وإلا لغي الإنذار.

و نظير ذلك: ما تَمَسَّكَ به في المسالك على وجوب قبول قول المرأه و تصديقها في العده، من قوله تعالى: **وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ** **مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ (١)**، فاستدلّ بتحريم الكتمان و وجوب الإظهار عليهنّ، على قبول قولهنّ بالنسبه إلى ما في الأرحام (٢).

فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلى الجهاد، كما يظهر من صدر الآيه و هو قوله تعالى: **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً**، و من المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للتفقه و الإنذار.

نعم ربما يترتبان عليه، بناء على ما قيل (٣): من أن المراد حصول البصيره في الدين من مشاهدته آيات الله و ظهور أوليائه على أعدائه و سائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمه الله و حكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم (٤) الفرقة المتخلفه الباقية في المدينة؛ فالتفقه و الإنذار من قبيل الفائده، لا الغايه حتى تجب بوجوب ذيها.

قلت:

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٨]

ص: ٢٧٨

١- البقره: ٢٢٨.

٢- المسالك ٩: ١٩٤.

٣- قاله الحسن و أبو مسلم، انظر تفسير التبيان ٥: ٣٢١، و مجمع البيان ٣: ٨٣- ٨٤.

٤- في (ر)، (ص) و(ه) زياده: «إلى»، و شطب عليه في (ت).

أولاً: إنه ليس في صدر الآية دلالة على أن المراد النفر إلى الجهاد، و ذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

و ثانياً: لو سلم أن المراد النفر إلى الجهاد، لكن لا يتعين أن يكون النفر من كل قوم طائفه لأجل مجرد الجهاد؛ بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفه، فيمكن أن يكون التفقه غاية لإيجاب النفر على طائفه من كل قوم، لا لإيجاب أصل النفر.

و ثالثاً: إنه قد فسّر الآية بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد (١)؛ كما يظهر من قوله: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً (٢)، و أمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي صلى الله عليه و آله و لا- يخلّوه و حده، فيتعلّموا مسائل حلالهم و حرامهم حتى يندروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

### [ظهور الآية في وجوب التفقه و الإنذار:]

و الحاصل: أن ظهور الآية في وجوب التفقه و الإنذار ممتنعاً لا- ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه و إن لزم مخالفه الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها.

### [الأخبار التي استشهد فيها الإمام عليه السلام بآية «النفر» على وجوب التفقه]

و ممّا يدلّ على ظهور الآية في وجوب التفقه و الإنذار: استشهد الإمام بها على وجوبه في أخبار كثيرة.

منها: ما عن الفضل بن شاذان في عله، عن الرضا عليه السلام في حديث، قال:

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص: ٢٧٩

١- فسره بذلك الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ٣: ٨٣.

٢- التوبة: ١٢٢.

«إنما امرؤ بالحجّ؛ لعله الوفاده إلى الله، وطلب الزيادة، والخروج عن كلّ ما اقتترف العبد»- إلى- أن قال:- «و لأجل (١) ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأئمّه عليهم السّلام إلى كلّ صقع و ناحيه؛ كما قال الله عزّ و جلّ:

فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ... الآية» (٢).

و منها: ما ذكره في ديباجه المعالم (٣): من روايه عليّ بن أبي حمزه، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: تفقّهوا في الدّين؛ فإنّه من لم يتفقّه منكم في الدّين فهو أعرابي؛ إنّ الله عزّ و جلّ يقول: لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (٤).

و منها: ما رواه في الكافي- في باب ما يجب على الناس عند مضى الإمام عليه السّلام- من صحيحه يعقوب بن شعيب، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس؟ قال: أين قول الله عزّ و جلّ: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا...؟ قال:

هم في عذر ما داموا في الطلب، و هؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم» (٥).

و منها: صحيحه عبد الأعلى، قال:

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ٢٨٠

١- لم ترد «و لأجل» في (ظ) و (م).

٢- الوسائل ١٨: ٦٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٥.

٣- معالم الاصول: ٢٥.

٤- الكافي ١: ٣١، باب فرض العلم، الحديث ٦.

٥- الكافي ١: ٣٧٨، الحديث ١.

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامه: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهليته؟ قال: حق و الله، قلت: فإن إماما هلك، و رجل بخراسان لا يعلم من وصيه، لم يسعه ذلك؟ قال: لا يسعه؛ إن الإمام إذا مات وقعت (١) حجة وصيه على من هو معه في البلد، و حق النفر على من ليس بحضرتة إذا بلغهم؛ إن الله عز و جل يقول: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ (٢).

و منها: صحيحه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، و فيها:

«قلت: أفسح الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال:

أما أهل هذه البلده فلا-يعنى أهل المدينة-و أما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم؛ إن الله عز و جل يقول: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ (٣).

و منها: صحيحه البنزطي المرويّه في قرب الإسناد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام (٤).

و منها: روايه عبد المؤمن الأنصاريّ الوارده في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله: «اختلاف امتي رحمه»، قال: «إذا كان اختلافهم رحمه

[شماره صفحه واقعي : ٢٨١]

ص: ٢٨١

١- كذا في الكافي، و في (ص)، (ظ)، (ل)، (م) و (ه): «دفعت»، و في (ت) و (ر): «رفعت».

٢- الكافي ٣: ٣٧٨، باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام، الحديث ٢.

٣- الكافي ١: ٣٨٠، باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام، ضمن الحديث ٣.

٤- قرب الإسناد: ٣٤٨-٣٥٠، الحديث ١٢٦٠.

فاتفقهم عذاب؟! ليس هذا يراد، إنما يراد الاختلاف في طلب العلم، على ما قال الله عزّ وجلّ: **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ** « (١)، الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني ألفاظه.

و جميع هذا هو السرّ في استدلال أصحابنا بالآيه الشريفه على وجوب تحصيل العلم و كونه كفايئا.

هذا غايه ما قيل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآيه الشريفه.

### [المناقشه في الاستدلال بهذه الآيه من وجوه:]

لكنّ الإنصاف: عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

الأول: أنّه لا يستفاد من الكلام إلّا مطلوبيّته الحذر عقيب الإنذار بما يتفقّهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقّف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآيه مسوقه لبيان مطلوبيّته الإنذار بما يتفقّهون، و مطلوبيّته العمل من المنذرين بما اندروا، و هذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل؛ و لهذا صحّ ذلك فيما يطلب فيه العلم.

فليس في هذه الآيه تخصيص للأدله الناهيه عن العمل بما لم يعلم؛ و لذا استشهد الإمام -فيما سمعت من الأخبار المتقدمه (٢)- على وجوب النفر في معرفه الإمام عليه السّلام و إنذار النافرين للمتخلّفين، مع أنّ الإمامه لا تثبت إلّا بالعلم.

الثاني: أنّ التفقه الواجب ليس إلّا معرفه الامور الواقعيّه من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقّه فيها، فالحذر

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٢]

ص: ٢٨٢

١- الوسائل ١٠١:١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٢- في نفس هذه الصفحه و الصفحتين السابقتين.



لا يجب إلا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر-بالفتح-أنّ الإنذار هل وقع بالأمور الدينيّة الواقعيّة أو غيرها خطأ أو تعمّدا من المنذر-بالكسر-لم يجب الحذر حينئذ، فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعيّة، فهو نظير قول القائل: أخبر فلانا بأوامري لعله يمتثلها (١).

فهذه الآية (٢) نظير ما ورد من الأمر (٣) بنقل الروايات (٤)؛ فإنّ المقصود من هذا الكلام ليس إلّا وجوب العمل بالأمور الواقعيّة، لا- وجوب تصديقه فيما يحكى و لو (٥) لم يعلم مطابقته للواقع، ولا- يعدّ هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنّي الصادر من المخاطب في الأمر الكذائيّ.

و نظيره: جميع ما ورد، من بيان الحقّ للناس و وجوب تبليغه إليهم؛ فإنّ المقصود منه اهتمام الناس إلى الحقّ الواقعيّ، لا إنشاء حكم ظاهريّ لهم بقبول كلّ ما يخبرون به و إن لم يعلم مطابقته للواقع.

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٣]

ص: ٢٨٣

- 
- ١- في (ظ) و(م) بدل «بأوامري لعله يمتثلها»: «بكذا لعله يقبل منك».
  - ٢- في (ل) بدل «فهذه الآية»: «لأنّه».
  - ٣- يأتي بعضها في الصفحة ٣٠٨.
  - ٤- لم ترد «فهذه-إلى-الروايات» في (ظ) و(م)، و في (ص) كتب أنّها زائده.
  - ٥- في (ظ) و(م) بدل «العمل بالأمور-إلى-فيما يحكى و لو»: «قبول الخبر الكذائي بالخصوص لا قبول كلّ ما يخبر فلان بأنّه كذا و إن».

ثمّ الفرق بين هذا الإيراد و سابقه: أنّ هذا الإيراد مبنيّ على أنّ الآية ناطقه باختصاص مقصود المتكلّم بالحدّ عن الامور الواقعيّه، المستلزم لعدم وجوبه إلّا- بعد إحراز كون الإنذار متعلّقاً بالحكم الواقعيّ، و أمّا الإيراد الأوّل فهو مبنيّ على سكوت الآية عن التعرّض لكون الحدّ واجباً على الإطلاق أو بشرط حصول العلم.

الثالث: لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحدّ مطلقاً عند إنذار المنذر و لو لم يفد العلم، لكن لا تدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنّه خبر؛ لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، و الحدّ هو التخويف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، و من المعلوم أنّ التخويف لا يجب إلّا على الوعاظ في مقام الإيعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب و الحرمة، كما يوعد على شرب الخمر و فعل الزنا و ترك الصلاة، أو (1) على المرشدين في مقام إرشاد الجهال، فالتخويف لا يجب إلّا على المتّعظ أو (2) المسترشد، و من المعلوم أنّ تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محلّ الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك: أنّ المنذر إمّا أن ينذر و يخوّف على وجه الإفتاء و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، و إمّا أن ينذر و يخوّف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّج.

فالأوّل، كأن يقول: «يا أيّها الناس اتّقوا الله في شرب العصير؛

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٤]

ص : ٢٨٤

١- في (ر): «و».

٢- في (ت) و (ظ): «و».

فإن شربه يوجب المؤاخذه». و الثاني، كأن يقول في مقام التخويف (١):

قال الإمام عليه السلام: «من شرب العصير فكأنما شرب الخمر».

أما الإنذار على الوجه الأول، فلا يجب الحذر عقبيه إلا على المقلدين لهذا المفتي.

و أما الثاني، فله جهتان: إحداهما: جهه تخويف و إيعاد. و الثانيه:

جهه حكاية قول من الإمام عليه السلام.

و من المعلوم أنّ الجبهه الاولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكايه، فهى ليست حجّه إلا على من هو مقلد له؛ إذ هو الذى يجب عليه التحوّف عند تخويفه.

و أما الجبهه الثانيه، فهى التى تنفع المجتهد الآخر الذى يسمع منه هذه الحكايه، لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام، و أمّا أنّ مدلوله متضمّن لما يوجب التحريم الموجب للتحوّف (٢) أو الكراهه، فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّه فيه بالنسبه إلى هذا المجتهد.

فآليه الداله على وجوب التحوّف عند تخويف المنذرين مختصّه بمن يجب عليه اتّباع المنذر في مضمون الحكايه و هو المقلد له؛ للإجماع على أنّه لا يجب على المجتهد التحوّف عند إنذار غيره. إنّما الكلام في أنّه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ و الأصوات التى يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا؟ و الآيه لا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ٢٨٥

١- لم ترد «في مقام التخويف» في (ص)، (ل) و (ه).

٢- كذا في (ظ)، و في غيرها: «للخوف».

عليه التَخَوُّفُ عند التَخْوِيفِ.

### [الأولى الاستدلال بالآيه على وجوب الاجتهاد و التقليد:]

فالحقّ: أنّ الاستدلال بالآيه على وجوب الاجتهاد كفايه و وجوب التقليد على العوامّ، أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

و ذكر شيخنا البهائيّ قدّس سرّه في أوّل أربعينه:

أنّ الاستدلال بالنبويّ المشهور: «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيها عالماً» (١) على حجّيه الخبر، لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآيه (٢).

و كأنّ فيه إشاره إلى ضعف الاستدلال بها؛ لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدّاً، كما سيّجىء (٣) إن شاء الله عند ذكر الأخبار.

هذا، و لكن ظاهر الروايه المتقدمه (٤) عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد. لكنّها من الأحاد؛ فلا ينفع في صرف الآيه عن ظاهرها في مسأله حجّيه الأحاد. مع إمكان منع دلالتها على المدعى؛ لأنّ (٥) الغالب تعدّد من يخرج إلى الحجّ من كلّ صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعيّ عن الإمام عليه السلام، و حينئذ فيجب

[شماره صفحه واقعي : ٢٨٦]

ص: ٢٨٦

١- انظر الوسائل ١٨:٦٦-٦٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٤ و ٦٢.

٢- الأربعون حديثاً: ٧١.

٣- انظر الصفحه ٣٠٧.

٤- في الصفحه ٢٨٠.

٥- في (ت)، (ص)، (ظ) و (م) بدل «الآن»: «و أنّ».

الحذر عقيب إنذارهم، فإطلاق الروايه منزل على الغالب.

### [الآيه الثالثه: آيه «الكتمان»]

و من جمله الآيات التي استدلل بها جماعه (١)- تبعاً للشيخ في العده (٢)- على حججه الخبر، قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

(٣)

### [وجه الاستدلال بها:]

و التقريب فيه: نظير ما بيناه في آيه النفر: من أن حرمه الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

### [المناقشه في الاستدلال:]

و يرد عليها (٤): ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آيه النفر، من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و إن لم يحصل العلم عقيب الاظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها و يجب إظهاره؛ فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق، و لا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حججه قول المظهر تعديداً و وجوب العمل بقوله و إن لم يطابق الحق.

و يشهد لما ذكرنا: أن مورد الآيه كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه و آله بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراه (٥)، و معلوم أن آيات (٦) النبوه

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

ص: ٢٨٧

١- منهم: المحقق القمي في القوانين ١: ٤٣٨، و صاحب الفصول في الفصول: ٢٧٦.

٢- انظر العده ١: ١١٣.

٣- البقره: ١٥٩.

٤- في نسخه بدل (ل): «عليه».

٥- انظر مجمع البيان ٢٤١:١.

٦- لم ترد «آيات» في (ظ).

لا يكتفى فيها بالظنّ.

نعم، لو وجب الإظهار على من لا- يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً- على أنّ المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم؛ لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

و من هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم (١): من آية تحريم كتمان ما فى الأرحام على النساء على وجوب تصديقهنّ، و بآية وجوب إقامة الشهادة (٢) على وجوب قبولها بعد الإقامه.

مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين.

### [الآيه الرابعه: آيه «السؤال من أهل الذكر»]

و من جمله الآيات التى استدللّ بها بعض المعاصرين (٣)، قوله تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

(٤)

### [وجه الاستدلال بها:]

بناء على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب؛ و إلاّ لغى وجوب السؤال، و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه و يقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيّة المسبوقه بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوى الذى هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام عليه السّلام فى خصوص الواقعة، فأجاب بأنّى سمعته يقول كذا، و جب القبول بحكم الآيه، فيجب قبول قوله ابتداء: إنّى سمعت الإمام عليه السّلام

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

ص: ٢٨٨

١- راجع الصفحه ٢٧٨.

٢- البقره: ٢٨٢.

٣- هو صاحب الفصول فى الفصول: ٢٧٦.

٤- النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

يقول كذا؛ لأنَّ حَجَّيْهِ قوله هو الذى أوجب السؤال عنه، لا أنَّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

### [المناقشه فى الاستدلال:]

و يرد عليه:

أولاً (١): أنَّ الاستدلال إن كان بظاهر الآيه، فظاهرها بمقتضى السياق إرادته علماء أهل الكتاب، كما عن ابن عباس و مجاهد (٢) و الحسن و قتاده (٣)؛ فإنَّ المذكور فى سورة النحل: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَيَتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ، و فى سورة الأنبياء: وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَيَتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

### [من هم أهل الذكر؟]

و إن كان مع قطع النظر عن سياقها، ففيه: (٤) أنَّه ورد فى الأخبار المستفيضه: أنَّ أهل الذكر هم الأئمه عليهم السَّلام، و قد عقد فى اصول الكافى باباً لذلك (٥)، و أرسله فى المجمع عن على عليه السَّلام (٦).

و ردَّ بعض مشايخنا (٧) هذه الأخبار بضعف السند؛ بناء على اشتراك بعض الرواه فى بعضها و ضعف بعضها فى الباقي.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ٢٨٩

١- لم ترد «أولاً» فى (ت)، (ظ) و (ه).

٢- مجمع البيان ٣:٣٦٢.

٣- مجمع البيان ٤:٤٠.

٤- فى جميع النسخ زياده: «أولاً»، و لكن شطب عليها فى (ص) و (ل).

٥- الكافى ١:٢١٠.

٦- مجمع البيان ٤:٤٠.

٧- هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ٥٩٧.



و فيه نظر؛ لأنّ روايتين منها صحيحتان، و هما روايتا محمّد بن مسلم و الوشاء (١)، فلاحظ، و روايه أبى بكر الحضرمي (٢) حسنه أو موثقه.

نعم ثلاث روايات آخر منها (٣) لا تخلو من ضعف، و لا تقدر قطعاً.

و ثانياً: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم و وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا، كما يقال في العرف: سل إن كنت جاهلاً.

و يؤيده: أنّ الآيه واردة في اصول الدين و علامات النبي صلى الله عليه و آله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

و ثالثاً: لو سلّم حملته على إرادته و وجوب السؤال للتعبّد بالجواب لا لحصول العلم منه، قلنا: إنّ المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع روايه من الإمام عليه السّلام؛ و إلاّ لدلّ على حجّيته قول كلّ عالم بشيء و لو من طريق السمع و البصر، مع أنّه يصحّ سلب هذا العنوان عن (٤) مطلق من أحسن شيئاً سمعه أو بصره، و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم - بناء على إرادته التعبد بجوابهم - هو سؤالهم عمّا هم عالمون به و يعدّون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآيه في التقليد؛

### [استدلال جماعه بالآيه على وجوب التقليد]

و لذا تمسك به جماعه (٥) على وجوب التقليد على العامّي.

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٠]

ص : ٢٩٠

١- الكافي ٢١٠:١-٢١١، باب أنّ أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السّلام، الحديث ٧ و ٣.

٢- المصدر المتقدّم، الحديث ٦.

٣- المصدر المتقدّم، الأحاديث ١، ٢ و ٨.

٤- في (ت)، (ر)، (ل) و (ه): «من».

٥- منهم: الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٣١٩، و المحقّق القمي في القوانين ٢: ١٥٥، و صاحب الفصول في الفصول: ٤١١.

و بما ذكرنا يندفع ما يتوهم: من أننا نفرض الراوى من أهل العلم، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول روايه من ليس من أهل العلم بالإجماع المركب.

حاصل وجه الاندفاع: أنّ سؤال أهل العلم عن الألفاظ التى سمعوها (١) من الإمام عليه السلام و التعبد بقولهم (٢) فيها، ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث هم أهل العلم؛ ألا- ترى أنه لو قال: «سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطباء»، لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات و المبصرات الخارجيه من قيام زيد و تكلم عمرو، و غير ذلك؟

### [الآيه الخامسة: آيه «الاذن»]

و من جمله الآيات، قوله تعالى فى سورة براءه:

□  
وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ

(٣)

### [وجه الاستدلال بها:]

مدح الله عزّ و جلّ رسوله صلّى الله عليه و آله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جلّ ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً.

### [تأييد الاستدلال، بالروايه الوارده فى حكايه إسماعيل]

و يزيد تقريب الاستدلال وضوحاً: ما رواه فى فروع الكافى فى الحسن ب "ابن هاشم" (٤)، أنه كان لاسماعيل بن أبى عبد الله دنانير، و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له أبو عبد الله عليه السلام:

«يا بنى أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون،

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ٢٩١

٢- في (ر)، (ص)، (ظ)، (ل) و(م): «بقوله».

٣- التوبه: ٦١.

٤- في (ص) و(ظ): «بابراهيم بن هاشم».

فقال: يا بنى، إنَّ الله عزَّ وجلَّ يقول: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ، يقول: يصدِّق الله و يصدِّق للمؤمنين؛ فإذا شهد عندك المسلمون فصدِّقهم» (١).

### [المناقشه فى الاستدلال:]

و يرد عليه:

### أولاً: أنَّ المراد بالاذن سريع التصديق و الاعتقاد بكلِّ ما يسمع

، لا من يعمل تعيِّدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه صلَّى الله عليه و آله بذلك؛ لحسن ظنِّه بالمؤمنين و عدم اتِّهامهم.

### و ثانياً: [المراد من «تصديق المؤمنين»]

أنَّ المراد من التصديق فى الآيه ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه؛ إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس؛ إذ لو أخبره أحد بزنا أحد، أو شربه، أو قذفه، أو ارتداده، فقتله النبىُّ أو جلده، لم يكن فى سماعه (٢) ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشرِّ له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فى الواقع. نعم، يكون (٣) خيرا للمخبر من حيث متابعه قوله و إن كان منافقا مؤذيا للنبىِّ صلَّى الله عليه و آله؛ على ما يقتضيه الخطاب فى «لكم»؛ فثبوت الخير لكلِّ من المخبر و المخبر عنه لا يكون إلَّا إذا صدِّق المخبر، بمعنى إظهار القبول عنه و عدم تكذيبه و طرح قوله رأسا، مع العمل فى نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به ممَّا يتعلَّق بسوء حاله لا يؤذيه (٤) فى الظاهر، لكن يكون على حذر منه

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص : ٢٩٢

١- الوسائل ٢٣٠: ١٣، الباب ٦ من أبواب أحكام الوديعه، الحديث الأوّل.

٢- فى (ت) و (ه) : «لسماعه».

٣- فى (ظ) و (م) : «كان».

٤- فى (ل) بدل «لا يؤذيه» : «لا يؤذنه»، و فى (ظ) : «لا يؤذن به».

فى الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحه فى حكاية اسماعيل المتقدّمه.

و يؤيد هذا المعنى: ما عن تفسير العياشى، عن الصادق عليه السّلام: من أنّه يصدّق المؤمن؛ لأنّه صلّى الله عليه وآله كان رءوفا رحىما بالمؤمنين (١)؛ فإنّ تعليل التصديق بالرأفة و الرحمة على كافّة المؤمنين ينافى إرادته قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتّب (٢) عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه وقوعه؛ إذ مع الإنكار لا بدّ من تكذيب أحدهما، و هو مناف لكونه «اذن خير» و رءوفا رحىما بالجميع (٣)، فتعيّن إرادته التصديق بالمعنى الذى ذكرنا.

و يؤيدّه أيضا: ما عن القمى رحمه الله فى سبب نزول الآية:

«أنّه نّم منافق على النبىّ صلّى الله عليه وآله، فأخبره الله بذلك (٤)، فأحضره النبىّ صلّى الله عليه وآله و سأله، فحلف: أنّه لم يكن شىء ممّا ينّم (٥) عليه، فقبل منه النبىّ صلّى الله عليه وآله، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبىّ صلّى الله عليه وآله و يقول: إنّّه يقبل كلّ ما يسمع، أخبره الله أنّى أنّم عليه و أنقل أخباره فقبل، و أخبرته أنّى لم أفعل فقبل، فردّه الله تعالى بقوله لنبىّه صلّى الله عليه وآله: قُلْ أَدُنْ خَيْرٌ لَّكُمْ» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص: ٢٩٣

١- تفسير العياشى ٢:٩٥، و حكاه عنه الفيض الكاشانى فى تفسير الصافى ٢: ٣٥٤.

٢- كذا فى (ه)، و فى غيرها: «يترتب».

٣- فى (ه): «لجميع المؤمنين»، و فى (ت): «بجميع المؤمنين».

٤- كذا فى (ظ) و (م)، و فى غيرهما: «ذلك».

٥- فى (ظ) و (م): «نّم».

٦- تفسير القمى ١: ٣٠٠.

و من المعلوم: أنّ تصديقه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمَّا نَقَلَ لَمْ يَكُنْ بِتَرْتِيبِ آثَارِ الصَّدَقِ عَلَيْهِ مَطْلَقًا.

و هذا التفسير (١) صريح في أنّ المراد من «المؤمنين»: المقرون (٢) بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم.

و يشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين - مضافا إلى تكرار لفظه - تعديته في الأول بالباء و في الثاني باللام، فافهم.

### [توجيه روايه إسماعيل:]

و أمّا توجيه الروايه، فيحتاج إلى بيان معنى التصديق، فنقول: إنّ المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدلّه تنزيل (٣) فعل المسلم على الصحيح و الأ-حسن؛ فإنّ الإخبار من حيث إنّه فعل من أفعال المكلفين، صحيحه ما كان مباحا، و فاسده ما كان نقيضه، كالكذب و الغيبه و نحوهما، فحمل الإخبار على الصادق حمل (٤) على أحسنه.

و الثاني: هو حمل إخباره من حيث إنّ لفظ دالّ على معنى يحتمل مطابقتة للواقع و عدمها، على كونه مطابقا للواقع و ترتيب (٥) آثار الواقع عليه.

و (٦) المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل. و أمّا المعنى

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص: ٢٩٤

١- في (ل) بدل «التفسير»: «التعبير»، و في (م): «التفصيل».

٢- في (ه) بدل «المقرون»: «المقرونون».

٣- في (ه) بدل «تنزيل»: «حمل».

٤- في (ظ)، (ل) و (م): «حملة».

٥- في (ر)، (ص) و (ه): «بترتيب».

٦- في (ص)، (ظ) و (م) زياده: «الحاصل أنّ».

الأول، فهو الذى يقتضيه أدلّه حمل فعل المسلم على الصحيح و الأحسن، و هو ظاهر الأخبار الواردة فى: أنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أن يصدّقه و لا يتّهمه (١)، خصوصا مثل قوله عليه السّلام: «يا أبا محمّد، كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامه: أنّه قال قولاً، و قال: لم أقله، فصدّقه و كذبهم... الخبر» (٢).

فإنّ تكذيب القسامه مع كونهم أيضا مؤمنين، لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه؛ فإنّه ترجيح بلا مرجّح، بل ترجيح المرجوح.

نعم، خرج من ذلك مواضع (٣) وجوب قبول شهاده المؤمن على المؤمن و إن أنكر المشهود عليه.

و أنت إذا تأملت هذه الروايه و لاحظتها مع الروايه المتقدّمه (٤) فى حكايه إسماعيل، لم يكن لك بدّ من حمل التصديق على ما ذكرنا.

و إن أبيت إلاّ- عن ظهور خبر إسماعيل فى وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع، فنقول: إنّ الاستعانه بها على دلالة الآيه خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنّه، و المقصود هو الأوّل. غاية الأمر كون هذه الروايه فى عداد الروايات الآتيه (٥) إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ٢٩٥

١- يأتى بعضها فى مبحث الاستصحاب ٣٤٦-٣:٣٤٧.

٢- الوسائل ٨:٦٠٩، الباب ١٥٧ من أحكام العشره، الحديث ٤. و فيه: «يا محمّد»، كما يأتى فى مبحث الاستصحاب ٣:٣٤٧.

٣- فى (ت) و (ه): «موضع».

٤- راجع الصفحه ٢٩١.

٥- الآتيه فى الصفحه ٢٩٧، فما بعد.

ثم إن هذه الآيات، على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حججه الخبر، إنما تدلّ -بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمفهوم (١) آية النبأ- على حججه خبر العادل الواقعي أو من أخبر عدل واقعي بعدالته، بل يمكن انصراف المفهوم -بحكم الغلبة و شهادته التعليل بمخافه الوقوع في الندم (٢)- إلى صورته إفاده خبر العادل الظن الاطمئنانى بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعداله؛ فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادته (٣) الظن الاطمئنانى و الوثوق، بل هذا أيضا منصرف سائر الآيات، و إن لم يكن انصرافا موجبا لظهور عدم إرادته غيره حتى لا يعارض (٤) المنطوق (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٦]

ص: ٢٩٦

- ١- كذا في (ظ) و (م) و نسخه بدل (ص)، و في غيرها بدل «بمفهوم»: «بمنطوق».
- ٢- لم ترد عبارته «و شهادته- إلى -الندم» في (ص) و (ه) و النسخه المصححه الموجوده عند المحقق الآشتياني قدس سره على ما ذكره في بحر الفوائد ١: ١٦٠، و شطب عليها في (ل).
- ٣- في (ت)، (ر)، (ص) و (ل): «إفاده».
- ٤- في (ص) و (ل): «يعارض».
- ٥- كذا في (ه) و هامش (ت) و (ل)، و لم ترد عبارته «و الوثوق- إلى -المنطوق» في (ت)، (ر)، (ظ)، (ل) و (م)، نعم وردت فيها عبارته التاليه: «و هو المعبر عنه بالوثوق، نعم لو لم نقل بدلاله آيه النبأ من جهة عدم المفهوم لها اقتصر على منصرف سائر الآيات و هو الخبر المفيد للوثوق و إن لم يكن المخبر عادلا»، و لكن شطب عليها في (ل)، و كتب عليها في (ت): «زائد»، و وردت كلتا العبارتين في (ص) و كتب على الثانيه: «زائد».



## الاستدلال على حجيه الخبر الواحد بطوائف من الأخبار:

و أما السنه، فطوائف من الأخبار:

### منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين:

من الأخذ بالأعدل و الأصدق (٢) أو (٣) المشهور، و التخيير عند التساوى:

مثل مقبوله عمر بن حنظله، (٤) حيث يقول: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث» (٥).

و موردها و إن كان في الحاكمين، إلاّ أنّ ملا حظة جميع الروايه تشهد: بأنّ المراد بيان المرحّح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

و مثل روايه عوالى اللآلى المرويّه عن العلامه، المرفوعه إلى زراره:

«قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ قال:

خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر، قلت: إنهما معا مشهوران؟ قال: خذ بأعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٧]

ص: ٢٩٧

١- العنوان منّا.

٢- لم ترد في (ظ) و (م): «و الأصدق».

٣- في (ر) و (ص): «و».

٤- في (ت)، (ر)، (ص)، (ظ) و (م) زياده: «و هي و إن وردت في الحكم».

٥- الوسائل ١٨: ٧٥ و ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ضمن الحديث الأول.

٦- عوالى اللآلى ١٣٣: ٤، الحديث ٢٢٩، و مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الحديث ٢.

و مثل روايه ابن الجهم (١) عن الرضا عليه السلام: «قلت: يجيئنا الرجلان - و كلاهما ثقہ - بحديثين مختلفين، فلا - نعلم أيهما الحق، قال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت» (٢).

و روايه الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقہ، فموسع عليك حتى ترى القائم» (٣).

و غيرها من الأخبار (٤).

و الظاهر: أن دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحہ، إلا أنه لا إطلاق لها؛ لأنّ السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلا منهما حجّة يتعين العمل بها لو لا المعارض؛ كما يشهد به السؤال بلفظه (٥) «أى» الدالّ على السؤال عن المعين (٦) مع العلم بالمبهم، فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمّہ الصلاة، فأجاب ببيان المرحّح، فإنّہ لا يدلّ إلا على أنّ المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لو لا المعارض.

[شماره صفحه واقعی : ٢٩٨]

ص : ٢٩٨

- ١- كذا في (ظ) و (م) و في المصدر: «الحسن بن الجهم»، و في (ل): «أبي الجهم»، و في غيرها: «ابن أبي جهم».
- ٢- الوسائل ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.
- ٣- الوسائل ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.
- ٤- انظر مبحث التعادل و التراجيح ٥٧: ٤-٦٦.
- ٥- في (ر)، (ل) و (ه): «بلفظ».
- ٦- في (ر)، (ل) و (ه): «التعيين».

نعم، رواه ابن المغيرة (١) تدلّ على اعتبار خبر كلّ ثقه، و بعد ملاحظه ذكر الأوثقيّه و الأعدليّه في المقبوله و المرفوعه يصير الحاصل من المجموع اعتبار خير الثقه، بل العادل.

لكنّ الإنصاف: أنّ ظاهر مساق الروايه أنّ الغرض من العدالة حصول الوثاقه، فيكون العبره بها.

### و منها: ما دلّ على إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم ع

، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و الروايه، مثل: إرجاعه عليه السّلام إلى زرارّه بقوله عليه السّلام: «إذا أردت حديثاً فعليّك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارّه (٢).

و قوله عليه السّلام في روايه اخرى: «أمّا ما رواه زرارّه عن أبي عليه السّلام فلا يجوز ردّه» (٣).

و قوله عليه السّلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسأله: «فما يمنعك عن الثقفى؟ - يعنى محمّد بن مسلم - فإنّه سمع من أبي أحاديث، و كان عنده و جيها» (٤).

و قوله عليه السّلام - فيما عن الكشّي - لسلمه بن أبي حبيبه (٥): «أنت أبان

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ٢٩٩

١- في نسخه بدل (ت) بدل «ابن المغيره»: «ابن جهم».

٢- الوسائل ١٠٤: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

٣- الوسائل ١٠٤: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

٤- الوسائل ١٠٥: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

٥- كذا في (ت)، (ر)، (ظ)، (م) و (ه)، و في (ص)، (ل) و نسخه بدل (ت): «سلمه بن أبي حبله» و كتب في (ص) فوق «حبله»: «حبيبه»، و في المصدر: «مسلم بن أبي حيه»، و في رجال النجاشي: «سليم بن أبي حيه».

ابن تغلب؛ فإنه قد سمع مني حديثا كثيرا، فما روى لك عنى فاروه عنى» (١).

و قوله عليه السلام لشعيب العرقوفى بعد السؤال عمّن يرجع إليه:

«عليك بالأسدى» يعنى أبا بصير (٢).

و قوله عليه السلام لعلى بن المسيّب بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدين: «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا» (٣).

و قوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهتدى (٤): «ربما أحتاج و لست ألقاك فى كلّ وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقّه أخذ عنه معالم دينى؟ قال: نعم» (٥).

و ظاهر هذه الرواية: أنّ قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى، فسأل عن وثاقه يونس، ليرتب (٦) عليه أخذ المعالم منه.

و يؤيده فى إناطه و جوب القبول بالوثاقه: ما ورد فى العمريّ و ابنه اللذين هما من النّوّاب و السفراء، فى الكافى فى باب النهى عن التسميه، عن الحميرى، عن أحمد بن إسحاق، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ٣٠٠

١- اختيار معرفه الرجال، المعروف برجال الكشى ٢:٦٢٣.

٢- الوسائل ١٠٣:١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.

٣- الوسائل ١٠٦:١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧، اختيار معرفه الرجال ٧٨٤:٢.

٤- كذا فى الوسائل و اختيار معرفه الرجال، و لكن فى جميع النسخ: «عبد العزيز ابن المهتدى».

٥- الوسائل ١٠٧:١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

٦- فى أكثر النسخ: «ليرتب».

و قلت له: من اعامل، أو عمّن آخذ، و قول من أقبل؟ فقال عليه السّلام له:

العمرىّ ثقننى؛ فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى، و ما قال لك عنّى فعنّى يقول، فاسمع له و أطع؛ فإنّه الثقة المأمون» (١).

و أخبرنا أحمد بن إسحاق: أنّه سأل أبا محمّد عليه السّلام عن مثل ذلك، فقال له: «العمرىّ و ابنه ثقننا، فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّيان، و ما قال لك فعنّى يقولان، فاسمع لهما و أطعهما؛ فإنّهما الثّقنّان المأمونان...»

الخبر» (٢).

و هذه الطائفة -أيضا- مشتركة مع الطائفة الاولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

### و منها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء

على وجه يظهر منه: عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء، و روايتهم بالنسبة إلى أهل العمل (٣) بالروايه، مثل: قول الحجّه، عجل الله فرجه، لإسحاق بن يعقوب -على ما فى كتاب الغيبه للشيخ، و كمال الدين (٤) للصدوق، و الاحتجاج للطبرسى - (و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا؛ فإنّهم حجّتى عليكم، و أنا حجّته الله عليهم» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص: ٣٠١

١- الكافي ٣٣٠:١، باب تسميه من رآه عليه السّلام، الحديث الأوّل.

٢- نفس المصدر، ذيل الحديث.

٣- فى (ل): «العلم».

٤- فى غير (ظ)، (ل) و (م): «إكمال الدين».

٥- كمال الدين: ٤٨٤، ضمن الحديث ٤، و الغيبه للطوسى: ٢٩١، ضمن الحديث ٢٤٧، و الاحتجاج ٢٨٣: ٢.

فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواه أعنى الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم.

و مثل الروايه المحكيه عن العده، من قوله عليه السلام:

«إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنا، فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام» (١).

دل على الأخذ بروايات الشيعة و روايات العامه مع عدم وجود المعارض من روايات الخاصه.

و مثل ما فى الاحتجاج عن تفسير العسكرى عليه السلام فى قوله تعالى: وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ... الآية (٢) - من أنه قال رجل للصادق عليه السلام:

«فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود و النصارى لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، لا سبيل لهم إلى غيره، فكيف ذمهم بتقليدهم و القبول من علمائهم؟ و هل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم؟ فإن لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم».

فقال عليه السلام: «بين عوامنا و علمائنا و بين عوام اليهود و علمائهم فرق من جهه و تسويه من جهه: أما من حيث استواؤهم؛ فإن الله تعالى ذم

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص: ٣٠٢

١- الوسائل ١٨:٦٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧، و انظر العده ١:٦٠.

٢- البقره: ٧٨.

عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذمّ عوامهم بتقليدهم علماءهم، و أمّا من حيث افرقوا فلا.

قال: بين لي يا بن رسول الله؟

قال: إنّ عوامّ اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح و بأكل الحرام و الرشاء، و بتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات، و عرفوهم بالتعصّب الشديد الذى يفارقون به أديانهم، و أنّهم إذا تعصّبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا عليه، و أعطوا ما لا يستحقّه من تعصّبوا له من أموال غيرهم و ظلموهم من أجلهم (١)، و علموهم يقارفون (٢) المحرّمات، و اضطروا بمعارف قلوبهم إلى أنّ من فعل ما يفعلونه فهو فاسق، لا يجوز أن يصدّق على الله تعالى و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله تعالى؛ فلذلك ذمّهم لَمّا قلّدوا من عرفوا و من علموا أنّه لا يجوز قبول خبره و لا تصديقه و لا العمل بما يؤدّيه إليهم عمّن لم يشاهدوه، و وجب عليهم النظر بأنفسهم فى أمر رسول الله صلّى الله عليه و آله؛ إذ كانت دلائله أوضح من أن تخفى، و أشهر من أن لا تظهر لهم.

و كذلك عوامّ امتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التكالب على حطام الدنيا و حرامها، و إهلاك من يتعصّبون عليه و إن كان لإصلاح أمره مستحقاً، و الترفرف بالبرّ و الإحسان على من تعصّبوا له و إن كان للإذلال و الإهانة مستحقاً.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٣]

ص: ٣٠٣

١- كذا فى (ر) و (ص) و المصدر، و لم ترد «من أجلهم» فى (ظ)، (ل)، (م) و (ه).

٢- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «يتعارفون»، و فى (م): «تقارفون»، و ما أثبتناه مطابق للمصدر.

فمن قلعد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء، فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقه فقهاءهم. فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا- بعض فقهاء الشيعة، لا جميعهم. فأما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب فسقه فقهاء العامه فلا تقبلوا منهم عنا شيئا، و لا كرامه.

و إنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك (1)؛ لأن الفسقه يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم، و يضعون الأشياء على غير وجوها لقله معرفتهم، و آخرون يتعمدون الكذب علينا؛ ليجزوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم، و منهم قوم نصاب لا يقدرّون على القدح فينا، فيتعلمون بعض علومنا الصحيحه، فيتوجهون به (2) عند شيعتنا، و ينتقصون (3) بنا عند أعدائنا، ثم يضعون إليه أضعافه و أضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها، فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا، فضلوا و أضلوا، اولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد- لعنه الله- على الحسين بن عليّ عليه السلام (4)، انتهى.

دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۴]

ص: ۳۰۴

۱- كذا في المصدر، و في النسخ: «لتلك».

۲- «به» من (ص) و المصدر.

۳- كذا في (ر)، (ص)، (ل) و المصدر، و في (ت)، (ظ) و (م): «ينتقصون».

۴- الاحتجاج ۵۰۸: ۲-۵۱۲، الحديث ۳۳۷، و تفسير العسكري: ۲۹۹-۳۰۱.



قول من عرف بالتحرز عن الكذب و إن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها، لكنّ المستفاد من مجموعته: أنّ المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب، فافهم.

و مثل ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جوابا عن السؤال عمّن يعتمد عليه في الدين، قال:

«اعتمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حُبنا، كثير القدم في أمرنا» (١).

و قوله عليه السلام في روايه اخرى:

«لا- تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا؛ فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم؛ إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه و بدّلوه... الحديث» (٢).

و ظاهرهما (٣) و إن كان الفتوى، إلا أنّ الإنصاف شمولهما (٤) للروايه بعد التأمل، كما تقدّم في سابقيهما (٥).

و مثل ما في كتاب الغيبه بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفيّ -خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح- حيث سأله أصحابه عن

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٥]

ص: ٣٠٥

---

١- الوسائل ١١٠:١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

٢- الوسائل ١٠٩:١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

٣- كذا في (ر)، (ص)، (ظ) و (م)، و في (ت)، (ل) و (ه): «ظاهرها».

٤- كذا في (ت)، (ر)، (ص) و (م)، و في (ظ)، (ل) و (ه): «شمولها».

٥- كذا في (ظ) و (م)، و في (ر) و (ص): «سابقتهما»، و في (ت) و (ه): «سابقتها»، و في (ل): «سابقها».

كتب الشلمغاني، فقال الشيخ: أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال، حيث قالوا له (١): «ما نضع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» (٢).

فإنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال، و بعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات و رواياتهم؛ و لهذا أنّ الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظنّ به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام قال:

أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال، مع أنّ هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

و مثل ما ورد مستفيضا في المحاسن و غيره: «حديث واحد في حلال و حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضّه» (٣). و في بعضها: «يأخذ صادق عن صادق» (٤).

و مثل ما في الوسائل، عن الكشي، من أنّه ورد توقيع على القاسم بن العلاء، و فيه: «إنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا؛ قد علموا أنّا نفاوضهم سرّنا و نحمله إليهم» (٥).

و مثل مرفوعه الكناني، عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى:

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٦]

ص: ٣٠٦

١- لم ترد «له» في (ظ) و (ل).

٢- الغيبة للشيخ الطوسي: ٣٨٩-٣٩٠، الحديث ٣٥٥.

٣- المحاسن ٣٥٦:١، الحديث ١٥٧ و ١٥٨، و الوسائل ١٨:٦٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٦٧-٧٠.

٤- المستدرک ١٧:٢٩٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

٥- الوسائل ١٨:١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

(١)

قال:

«هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، وليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيسمعون حديثنا ويفتشون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا و يسمعوا حديثنا فينقلوا إليهم، فيعيه اولئك و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون» (٢).

دلّ على جواز العمل بالخبر و إن نقله من يضيّعه و لا يعمل به.

### و منها: الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد

و إن كان في دلاله كلّ واحد على ذلك نظر.

مثل النبويّ المستفيض بل المتواتر: «إنّه من حفظ على امتي أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة» (٣).

قال شيخنا البهائيّ قدس سرّه في أوّل أربعينه: إنّ دلاله هذا الخبر على حجّته خبر الواحد لا يقصر عن دلاله آيه النفر (٤).

و مثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية و الحثّ عليها، و إبلاغ ما في كتب الشيعة (٥)، مثل ما ورد في شأن الكتب التي

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٧]

ص: ٣٠٧

١- الطلاق: ٢.

٢- الوسائل ١٨: ٦٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥، و فيه: «مرفوعه الكناسي».

٣- الوسائل ١٨: ٦٦-٦٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٤ و ٦٢.

٤- الأربعون حديثا: ٧١.

٥- في (ر)، (ظ) و (ل) و نسخه بدل (ص) بدل «الشيعة»: «الثقة».

دفنوها لشده التقية، فقال عليه السلام: «حدّثوا بها فإنها حق» (١).

و مثل ما ورد في مذاكره الحديث و الأمر بكتابتها، مثل قوله [عليه السلام] للراوى: «اكتب و بثّ علمك في بنى عمّك؛ فإنه يأتى زمان هرج، لا يأنسون إلا بكتبهم» (٢).

و ما ورد فى ترخيص النقل بالمعنى (٣).

و ما ورد مستفيضا بل متواترا، من قولهم عليهم السلام: «اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر روايتهم عنّا» (٤).

و ما ورد من قولهم عليهم السلام: «لكلّ رجل منّا من يكذب عليه» (٥).

و قوله صلى الله عليه و آله: «ستكثر بعدى القاله، و إنّ من كذب علىّ فليتبوأ مقعده من النار» (٦).

و قول أبى عبد الله عليه السلام: «إنّا أهل بيت صدّيقون، لا نخلو من

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص: ٣٠٨

١- الوسائل ١٨:٥٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

٢- الوسائل ١٨:٥٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٨، و فى المصدر بدل «بنى عمّك»: «إخوانك».

٣- الوسائل ١٨:٥٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.

٤- الوسائل ١٨:٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣، و الصفحة ١٠٩، نفس الباب، الحديث ٤١.

٥- لم نقف عليه فى المجاميع الحديثيه، و رواه فى المعتمر مرسلا عن الصادق عليه السلام، المعتمر ١:٢٩.

٦- لم نقف عليه فى المجاميع الحديثيه، و رواه فى المعتمر مرسلا عن النبى صلى الله عليه و آله، المعتمر ١:٢٩، و ورد قريب منه فى

الوسائل ١٨:١٥٣، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضى، ضمن الحديث الأوّل.

كذّاب يكذب علينا» (١).

و قوله عليه السّلام: «إنّ الناس اولعوا بالكذب علينا، كأنّ الله افترض عليهم و لا يريد منهم غيره» (٢).

و قوله عليه السّلام: «لكلّ منّا من يكذب عليه» (٣).

فإنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القاله و الكذّابه، و الاحتفاف بالقرينه القطعيه فى غايه القله.

إلى غير ذلك من الأخبار التى يستفاد من مجموعها: رضا الأئمة عليهم السّلام بالعمل بالخبر و إن لم يفد القطع.

### [القدر المتيقن من الأخبار اعتبار الوثاقه:]

و قد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة (٤)، إلاّ أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال؛ كما دلّ عليه ألفاظ «الثقة» و «المأمون» و «الصادق» و غيرها الواردة فى الأخبار المتقدمه، و هى أيضا منصرف إطلاق غيرها.

و

### [عدم اعتبار العدالة:]

أمّا العدالة، فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها، بل فى كثير منها التصريح بخلافه، مثل روايه العده الآمره بالأخذ بما رووه عن عليّ عليه السّلام، و الواردة فى كتب بنى فضال، و مرفوعه الكنائى و تاليها (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص: ٣٠٩

١- البحار ٢: ٢١٧، الحديث ١٢، و فيه: «صادقون».

٢- البحار ٢: ٢٤٦، ضمن الحديث ٥٨، و سيأتى الحديث بكامله فى الصفحه ٣٢٥.

٣- لم نقف عليه فى المجاميع الحديثيه، و لعله منقول بالمعنى.

٤- الوسائل ٩٣: ٢٠ (الفائده الثامنه).

٥- تقدّمت بأجمعها فى الصفحه ٣٠٢ و ٣٠٦-٣٠٧.

نعم، في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة (1)، لكنّه محمول على غير ثقّه أو على أخذ الفتوى؛ جمعا بينها وبين ما هو أكثر منها؛ وفي روايه بنى فضال شهاده على هذا الجمع.

مع أنّ التعليل للنهي في ذيل الروايه بأنهم ممن خانوا الله ورسوله يدلّ على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانه المكشوف عنه بالوثاقه؛ فإنّ الغير الإماميّ الثقّه-مثل ابن فضال و ابن بكير-ليسوا خائنين في نقل الروايه، وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعي : ٣١٠]

ص: ٣١٠

---

١- مثل ما تقدّم في الصفحه ٣٠٥.

**الاستدلال على حجّية الخبر الواحد بالإجماع من وجوه:**

و أمّا الإجماع، فتقريره من وجوه:

**أحدها: الإجماع على حجّية خبر الواحد في مقابل السيّد و أتباعه،**

و طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلوّ:

**أ: تتبع أقوال العلماء**

من زماننا إلى زمان الشيخين فيحصل من ذلك: القطع بالاتّفاق الكاشف عن رضا الإمام عليه السّلام بالحكم، أو عن وجود نصّ معتبر في المسأله.

ولا- يعتنى بخلاف السيّد و أتباعه؛ إمّا لكونهم معلومى (٢) النسب كما ذكره الشيخ في العده (٣)، و إمّا للاطلاع على أنّ ذلك لشبهه حصلت لهم، كما ذكره العلّامه فى النهايه (٤) و يمكن أن يستفاد من العده أيضا، و إمّا لعدم اعتبار اتّفاق الكلّ فى الإجماع على طريق المتأخّرين المبنى على الحدس.

**ب: تتبع الإجماعات المنقوله**

فى ذلك:

فمنها: ما حكى عن الشيخ قدّس سرّه فى العده فى هذا المقام، حيث قال:

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

ص: ٣١١

١- العنوان منّا.

٢- فى (ظ) و (ل): «معلوم».

٣- العده ١٢٨: ١-١٢٩.

٤- نهايه الوصول (مخطوط): ٢٩٦.

و أمّا ما اخترته من المذهب فهو: أنّ خير الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه و كان ذلك مرويا عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أَوْ عَنْ أَحَدِ الْأَثْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَام وَ كَانَ مَمَّنْ لَا يَطْعَنُ فِي رِوَايَتِهِ وَ يَكُونُ سَدِيدًا فِي نَقْلِهِ وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ قَرِينَهُ تَدَلُّ عَلَى صِحِّهِ مَا تَضَمَّنَهُ الْخَبْرُ—لأنّه إذا كان هناك قرينه تدلّ على صحّحه ذلك كان الاعتبار بالقرينه، و كان ذلك موجبا للعلم كما تقدّمت القرائن—، جاز العمل به.

### [دعوى الشيخ الطوسي الإجماع على حجيه الخبر الواحد]

و الذى يدلّ على ذلك: إجماع الفرقة المحقّقه؛ فإنّي وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى اصولهم، لا- يتناكرون ذلك و لا- يتدافعون، حتّى أنّ واحدا منهم إذا أفتى بشىء لا- يعرفونه، سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقه لا ينكر حديثه، سكتوا و سلّموا الأمر و قبلوا قوله.

هذه عادتهم و سجيّتهم من عهد النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ مِنْ بَعْدِهِ مِنَ الْأَثْمَةِ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ إِلَى زَمَانِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَام الذى انتشر عنه العلم و كثرت الروايه من جهته، فلو لا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو.

و الذى يكشف عن ذلك: أنّه لمّا كان العمل بالقياس محظورا عندهم فى الشريعة لم يعملوا به أصلا، و إذا شدّ منهم واحد و (١) عمل به فى بعض المسائل أو استعمله على وجه المحاجه لخصمه و إن لم يكن اعتقاده، ردّوا قوله و أنكروا عليه و تبرّءوا من قوله، حتّى أنّهم يتركون

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص: ٣١٢



تصانيف من وصفناه و رواياته لَمَا كان عاملا بالقياس، فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضا مثل ذلك، وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقه المحقّه على العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنّها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أنّ المعلوم أنّها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر.

قيل له: المعلوم من حالها الذى لا ينكر، أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذى يرويه مخالفوهم فى الاعتقاد و يختصّون بطريقه، و أمّا (1) ما كان روايته منهم و طريقه أصحابهم، فقد بيّنّا أنّ المعلوم خلاف ذلك، و بيّنّا الفرق بين ذلك و بين القياس، و أنّه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، و قد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم فى أنّ خبر الواحد لا يعمل به، و يدفعونهم عن صحّه ذلك، حتّى أنّ منهم من يقول: لا- يجوز ذلك عقلا- و منهم من يقول: لا يجوز ذلك لأنّ السمع لم يرد به، و ما رأينا أحدا تكلم فى جواز ذلك، و لا صنّف فيه كتابا، و لا أملى فيه مسأله، فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك؟

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد، إنّما تكلموا من خالفهم فى الاعتقاد، و دفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمّنه للأحكام التى يروون خلافها، و ذلك صحيح على

[شماره صفحه واقعى : ٣١٣]

ص: ٣١٣

١- كذا فى (ص) و (م)، و فى غيرهما و المصدر: «فأما».

ما قدّمناه، و لم نجدهم اختلفوا فى ما بينهم و أنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه، إلاّ مسائل دلّ الدليل الموجب للعلم على صحتها.

فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم؛ لمكان الأدلّه الموجبه للعلم و الأخبار المتواتره بخلافه (١).

على أنّ الذين اشير إليهم فى السؤال أقوالهم متميزه بين أقوال الطائفه المحقّه، و قد علمنا أنّهم لم يكونوا أئمّه معصومين، و كلّ قول قد علم قائله و عرف نسبه و تميّز من أقاويل سائر الفرقه المحقّه، لم يعتدّ بذلك القول؛ لأنّ قول الطائفه إنّما كان حجّه من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان القول من غير معصوم علم أنّ قول المعصوم داخل فى باقى الأقوال، و وجب المصير إليه على ما بينته فى الإجماع (٢)، انتهى موضع الحاجه من كلامه.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ العقل إذا جوز التعيّد بخبر الواحد، و الشرع ورد به، فما الذى يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفه المحقّه و بين ما يرويه أصحاب الحديث من العامه؟

ثمّ أجاب عن ذلك: بأنّ خبر الواحد إذا كان دليلا شرعيّا فينبغى أن يستعمل بحسب ما قرّرتّه الشريعه، و الشارع يرى العمل بخبر طائفه خاصّه، فليس لنا التعديّ إلى غيرها. على أنّ العداله شرط فى الخبر بلا خلاف، و من خالف الحقّ لم يثبت عدالته، بل ثبت فسقه.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص: ٣١٤

١- فى (ص) زياده: «و أمّا من أحال ذلك عقلا- فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله، و بينا أنّ ذلك جائز، فمن أنكره كان محجوجا بذلك».

٢- العدّه ١: ١٢٦-١٢٩.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ العمل بخبر الواحد يوجب كون الحقّ في جهتين عند تعارض خبرين.

ثمّ أجاب-أولاً-: بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران (1) متعارضان؛ فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخير، فإذا اختار كلا منهما إنسان لزم كون الحقّ في جهتين، و أيد ذلك: بأنّه قد سئل الصادق عليه السّلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغيرها، فقال عليه السّلام: «أنا خالفت بينهم» (2). ثمّ قال بعد ذلك:

فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار، ونحن نعلم أنّ روايتها كما رووها رووا أيضا أخبار الجبر و التفويض و غير ذلك من الغلوّ و التناسخ و غير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء؟

قلنا لهم: ليس كلّ الثقات نقل حديث الجبر و التشبيه، و لو صحّ أنّه نقل لم يدلّ على أنّه كان معتقدا لما تضمّنه الخبر؛ و لا يمتنع أن يكون إنّما رواه ليعلم أنّه لم يشدّ عنه شيء من الروايات، لا لأنّه معتقد ذلك، و نحن لم نعتمد على مجرد نقلهم، بل اعتمدنا على العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فيما بينهم، و أمّا مجرد الرواية فلا حجّية (3) فيه على حال.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص: ٣١٥

- ١- في (ه) زياده: «متوازيان».
- ٢- انظر الوسائل ٣: ١٠١، الباب ٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٣، و الكافي ١: ٦٥، باب اختلاف الحديث، الحديث ٥، و البحار ٢: ٢٣٦ و ٢٥٢، الأحاديث ٢٤، ٢٣، ٢٢ و ٦٩.
- ٣- في (ظ)، (ل) و (م) و المصدر: «حجّه».

فإن قيل: كيف تعولون على هذه الروايات، وأكثر رواياتها المجبره و المشبهه و المقلده و الغلاه و الواقفیه و الفطحیه و غير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفه للاعتقاد الصحيح، و من شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلا عند من أوجب العمل به؟

و إن عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم، و ذلك يدل على جواز العمل بأخبار الكفار و الفساق.

قيل لهم: لسنا نقول إن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد، و نشير هاهنا إلى جملة من القول فيه.

فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك به.

و أمّا ما يرويه قوم من المقلده، فالصحيح الذي أعتقده: أن المقلد للحق و إن كان مخطئا في الأصل، معفو عنه، و لا أحكم فيه بحكم الفساق، و لا يلزم على هذا ترك ما نقلوه.

على أن من أشاروا إليه (١) لا نسلم أنهم كلهم مقلده، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة، كما يقوله جماعه أهل العدل في كثير من أهل الأسواق و العامه.

و ليس من حيث يتعدّر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين؛ لأنّ إيراد الحجج و المناظره صناعه ليس يقف حصول المعرفه على حصولها، كما قلنا في أصحاب الجملة.

و ليس لأحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة؛ لأنّهم

[شماره صفحه واقعي : ٣١٦]

ص: ٣١٦

١- في (ت) و (ه): «أشار إليهم».

إذا سألوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة أو صحه النبوه قالوا روينا كذا، و يروون في ذلك كله الأخبار، و ليس هذا طريقه أصحاب الجمله.

و ذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجمله و قد حصل لهم المعارف بالله، غير أنهم لما تعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا على ما كان سهلا عليهم.

و ليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلا إلا بعد أن يتقدم منهم المعرفة بالله، و إنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين، و هم عالمون على الجمله كما قررنا، فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير و لا التضليل.

و أما الفرق الذين أشار إليهم من الواقفیه و الفطحیه و غير ذلك، فعن ذلك جوابان، ثم ذكر الجوابين:

و حاصل أحدهما: كفايه الوثاقه في العمل بالخبر؛ و لهذا قبل خبر (1) ابن بكير و بنى فضال و بنى سماعه.

و حاصل الثاني: أننا لا نعمل برواياتهم إلا إذا انضم إليها روايه غيرهم.

و مثل الجواب الأخير ذكر في روايه الغلاه و من هو متهم في نقله، و ذكر الجوابين أيضا في روايات المجبره و المشبهه، بعد منع كونهم مجبره و مشبهه؛ لأن روايتهم لأخبار الجبر و التشبيه لا تدل على ذهابهم إليه.

ثم قال:

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

ص: ٣١٧

١- في (م): «عمل بخبر».

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرت إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجرد أنها، بل إنما عملوا بها لقرائن اقتربت بها دلتهم على صحتها، ولأجلها عملوا بها، ولو تجردت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن (١) الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقترب بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصه نذكرها فيما بعد من الكتاب و السنه و الإجماع و التواتر، و نحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك؛ لأنها أكثر من أن تحصي موجوده في كتبهم و تصانيفهم و فتاواهم؛ لأنه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن؛ لعدم ذكر ذلك في صريحه و فحواه و دليله و معناه. و لا بالسنه (٢) المتواتره؛ لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام، بل وجودها في مسائل معدوده. و لا بإجماع (٣)؛ لوجود الاختلاف في ذلك.

فعلم: أن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محاله. و من ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا و بينه، بل كان معولا على ما يعلم ضروره خلافه، و مدافعا لما يعلم من نفسه ضده و نقيضه.

و من قال عند ذلك: إنني متى عدت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار و أكثر الأحكام و لا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، و هذا حدّ يرغب أهل العلم عنه،

[شماره صفحه واقعي : ٣١٨]

ص: ٣١٨

١- في (ت)، (ر) و (ص): «لم يكن».

٢- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما و المصدر: «في السنه».

٣- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما: «في إجماع»، و في المصدر: «في الإجماع».

و من صار إليه لا يحسن مكالمته؛ لأنه يكون معوّلاً على ما يعلم ضروره من الشرع خلافه، انتهى.

ثم أخذ في الاستدلال-ثانياً-على جواز العمل بهذه الأخبار:

بأننا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيره في جميع أبواب الفقه، و كلّ منهم يستدلّ ببعض هذه الأخبار، و لم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه و قطع المودّه عنه، فدلّ ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدللّ-ثالثاً-على ذلك: بأنّ الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار و بيان أحوالهم من حيث العدالة و الفسق، و الموافقه في المذهب و المخالفه، و بيان من يعتمد على حديثه و من لا يعتمد، و استثنوا الرجال من جمله ما رووه في التصانيف، و هذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه، فلو لا جواز العمل بروايه من سلم عن الطعن لم يكن فائده لذلك كلّه (١)، انتهى المقصود من كلامه، زاد الله في علوّ مقامه.

و قد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتّى أنّه أشار في جمله (٢) كلامه إلى دليل الانسداد، و أنّه لو اقتصر على الأدلّه العلميّه و عمل بأصل البراءة في غيرها، لزم ما علم ضروره من الشرع خلافه، فشكر الله سعيه.

ثم إنّ من العجب أن غير واحد من المتأخّرين (٣) تبعوا صاحب

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ٣١٩

١- العده ١: ١٢٩-١٤٢.

٢- في (ص) و (م) زياده: «من».

٣- سيأتى ذكرهم في الصفحه ٣٢١.

المعالم فى دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجّيه الأخبار المجزّده عن القرينه، قال فى المعالم على ما حكى عنه:

والإنصاف: أنّه لم يتّضح من حال الشيخ و أمثاله مخالفتهم للسّيد قدّس سرّه؛ إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبه العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السّلام و استفاده الأحكام منه (1)، و كانت القرائن المعاضده لها متيسّره كما أشار إليه السّيد قدّس سرّه، و لم يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبر المجزّد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه. و تفتن المحقّق من كلام الشيخ لما قلناه، حيث قال فى المعارج:

ذهب شيخنا أبو جعفر قدّس سرّه إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواه أصحابنا، لكن لفظه و إن كان مطلقا فعند التحقيق يتبين: أنّه لا يعمل بالخبر مطلقا، بل بهذه الأخبار التى رويت عن الأئمّه عليهم السّلام و دونها الأصحاب، لا أنّ كلّ خبر يرويه عدل إماميّ يجب العمل به، هذا هو الذى تبين لى من كلامه. و يدعى إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار، حتّى لو رواها غير الإماميّ و كان الخبر سليما عن المعارض و اشتهر نقله فى هذه الكتب الدائره بين الأصحاب، عمل به (2)، انتهى.

قال بعد نقل هذا عن المحقّق: و ما فهمه المحقّق من كلام الشيخ هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه، لا ما نسبه العلامة إليه (3)، انتهى كلام صاحب المعالم.

[شماره صفحه واقعى : ۳۲۰]

ص: ۳۲۰

۱- فى غير (ص) و المصدر: «منهم».

۲- المعارج: ۱۴۷.

۳- المعالم: ۱۹۷-۱۹۸.



و أنت خير: بأن ما ذكره في وجه الجمع- من تيسير القرائن و عدم اعتمادهم على الخبر المجرد- قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمه (١) ببداهه بطلانه؛ حيث قال: إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محاله، و أن المدعى لها معول على ما يعلم ضروره خلافه و يعلم من نفسه ضده و نقيضه. و الظاهر- بل المعلوم- أنه قدس سره لم يكن عنده كتاب العده.

و قال المحدث الأسترابادى- فى محكى الفوائد المديته-: إن الشيخ قدس سره لا يجيز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم، و ذلك هو مراد المرتضى قدس سره، فصارت المناقشه لفظيه، لا كما توهمه العلامة و من تبعه (٢)، انتهى كلامه.

و قال بعض من تأخر عنه من الأخباريين (٣) فى رسالته، بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم:

و لقد أحسن النظر و فهم طريقه الشيخ و السيد قدس سرهما من كلام المحقق قدس سره كما هو حقه.

و الذى يظهر منه: أنه لم ير عدّه الاصول للشيخ، و إنما فهم ذلك ممّا نقله المحقق قدس سره، و لو رآها لصدع بالحق أكثر من هذا. و كم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخرين، كوالده و غيره. و فيما ذكره كفايه لمن طلب الحق و عرفه؛ و قد تقدّم كلام الشيخ، و هو صريح فيما فهمه

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ٣٢١

١- فى الصفحه ٣١٨.

٢- الفوائد المديته: ٦٧.

٣- هو الشيخ حسين بن شهاب الدين الكركى العاملى فى كتاب هدايه الأبرار، كما سيأتى، انظر شرح الوافيه (مخطوط): ١٨٦.

المحقق قدس سره، و موافق لما يقوله السيد قدس سره، فليراجع.

و الذى أوقع العلامة فى هذا الوهم: ما ذكره الشيخ فى العده: من أنه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي، و لم يتأمل بقيه الكلام كما تأمله المحقق، ليعلم أنه إنما يجوز العمل بهذه الأخبار التى دونها الأصحاب و اجتمعوا على جواز العمل بها، و ذلك مما يوجب العلم بصحتها، لا أن كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به؛ و إلا فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجيه و أصحاب الأئمه صلوات الله عليهم- مع قدرتهم على أخذ اصول الدين و فروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين- أن يعولوا فيها على أخبار الآحاد المجرده، مع أن مذهب العلامة (1) و غيره (2) أنه لا بد فى اصول الدين من الدليل القطعي، و أن المقلد فى ذلك خارج عن ربه الإسلام؟ و للعلامة و غيره كثير من هذه الغفلات؛ لالفه أذهانهم باصول العامه.

و من تتبع كتب القدماء و عرف أحوالهم، قطع بأن الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون فى عقائدهم إلا على الأخبار المتواتره أو الآحاد المحفوفه بالقرائن المفيده للعلم، و أما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء و الافتاء، و الله الهادى (3)، انتهى كلامه.

أقول: أما دعوى دلاله كلام الشيخ فى العده على عمله بالأخبار

[شماره صفحه واقعى : ۳۲۲]

ص: ۳۲۲

۱- انظر الباب الحادى عشر: ۳-۴، و نهايه الوصول (مخطوط): ۴۴۸.

۲- كالشيخ الطوسى فى العده ۲: ۷۳۱، و المحقق فى المعارج: ۱۹۹، و الشهيد الأول فى الألفيه: ۳۸، و الشهيد الثانى فى المقاصد العليه: ۲۱.

۳- هدايه الأبرار إلى طريق الأئمه الأطهار: ۶۸-۶۹.

المحفوظه بالقرائن العلميه دون المجزده عنها و أنه ليس مخالفا للسيد قدس سرهما، فهو كمصادمه الضروره؛ فإن في العبارة المتقدمه من العده (١) و غيرها ممّا لم نذكرها مواضع تدلّ على مخالفه السيد.

نعم، يوافقه في العمل بهذه الأخبار المدوّنه، إلا أنّ السيد يدّعي تواترها له أو احتفافها بالقرينه المفيده للعلم؛ كما صرح به في محكيّ كلامه في جواب المسائل الثبائيات: من أنّ أكثر أخبارنا المرويّه في كتبنا معلومه مقطوع على صحّتها، إمّا بالتواتر أو بأماره و علامه تدلّ على صحّتها و صدق روايتها، فهي موجب للعلم مفيده للقطع و إن وجدناها في الكتب مودعه بسند مخصوص من طريق الآحاد (٢)، انتهى.

و الشيخ يأبى عن احتفافها بها (٣)، كما عرفت (٤) كلامه السابق في جواب ما أورده على نفسه بقوله: فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرت إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجزّدها، بل إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم على صحّتها، إلى آخر ما ذكره (٥).

و مجرّد عمل السيد و الشيخ بخبر خاصّ - لدعوى الأوّل تواتره، و الثاني كون خبر الواحد حجّه - لا يلزم منه توافقهما في مسأله خبر الواحد؛ فإنّ الخلاف فيها يثمر في خبر يدّعي السيد تواتره و لا يراه

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٣]

ص: ٣٢٣

- ١- راجع الصفحه ٣١٨.
- ٢- المسائل الثبائيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٦.
- ٣- في (ت) و (ه) بدل «بها»: «بالقرينه».
- ٤- في (ت) و (ه) زياده: «من».
- ٥- راجع الصفحه ٣١٨.

الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر، و في خبر يراه الشيخ جامعا و لم يحصل تواتره للسيد؛ إذ ليس جميع ما دُون في الكتب متواترا عند السيد و لا جامعا لشرائط الحجّيه عند الشيخ.

ثم إنّ إجماع الأصحاب الذي ادّعه الشيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينه لصحتها بحيث تفيد العلم، حتّى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينه عامّه لجميع هذه الأخبار؛ كيف و قد عرفت (١) إنكاره للقرائن حتّى لنفس المجمعين؟ و لو فرض كون الإجماع على العمل قرينه، لكنّه غير حاصل في كلّ خبر بحيث يعلم أو يظنّ أنّ هذا الخبر بالخصوص و كذا ذاك و ذاك، ممّا اجتمع (٢) على العمل به، كما لا يخفى.

بل المراد الإجماع على الرجوع إليها و العمل بها بعد حصول الوثوق من الراوى أو من القرائن؛ و لذا استثنى القمّيون كثيرا من رجال نواذر الحكمة (٣) مع كونه من الكتب المشهوره المجمع على الرجوع إليها، و استثنى ابن الوليد (٤) من روايات العبيديّ ما يرويه عن يونس مع كونها في (٥) الكتب المشهوره.

و الحاصل: أنّ معنى الإجماع على العمل بها عدم ردّها من جهه كونها أخبار آحاد، لا الإجماع على العمل بكلّ خبر خبر منها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص: ٣٢٤

- ١- راجع الصفحه ٣١٨.
- ٢- في (ت) و (ص): «أجمع».
- ٣- كتاب نواذر الحكمة لمحمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري القمّي.
- ٤- هو محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، أبو جعفر، شيخ القمّيين و فقيههم.
- ٥- في (ه): «من».

ثم إن ما ذكره (١)- من تمكن أصحاب الأئمة عليهم السّلام من أخذ الاصول و الفروع بطريق اليقين- دعوى ممنوعه واضحه المنع. و أقل ما يشهد عليها: ما علم بالعين (٢) و الأثر: من اختلاف أصحابهم صلوات الله عليهم في الاصول و الفروع؛ و لذا شكّا غير واحد من أصحاب الأئمة عليهم السّلام إليهم اختلاف أصحابهم (٣)، فأجابوهم تاره: بأنهم عليهم السّلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم، كما في روايه حريز (٤) و زراره (٥) و أبى أيوب الخزاز (٦)، و اخرى أجابوهم: بأن ذلك من جهه الكذّابين، كما في روايه الفيض بن المختار، قال:

«قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: جعلنى الله فداك، ما هذا الاختلاف الذى بين شيعتكم؟ قال: و أىّ الاختلاف يا فيض؟ فقلت له: إنى أجلس فى حلقهم بالكوفه و أكاد أشكّ فى اختلافهم فى حديثهم، حتى أرجع إلى المفضل بن عمر، فيوقفنى من ذلك على ما تستريح به نفسى، فقال عليه السّلام: أجل (٧)، كما ذكرت يا فيض، إنّ الناس قد اولعوا بالكذب علينا، كأنّ الله افترض عليهم و لا يريد منهم غيره، إنى احذّ أحدهم

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص: ٣٢٥

- ١- أى: الشيخ حسين الكركى العاملى فى كلامه المتقدّم فى الصفحه ٣٢٢.
- ٢- فى (ظ) و (م) بدل «بالعين»: «باليقين».
- ٣- فى غير (ص): «أصحابه».
- ٤- علل الشرائع ٣٩٥: ٢، الحديث ١٤.
- ٥- نفس المصدر، الحديث ١٦.
- ٦- نفس المصدر، الحديث ١٥.
- ٧- فى المصدر زياده: «هو».

بحدِيث، فلا يخرج من عندى حتى يتأوله (١) على غير تأويله؛ وذلك لأنهم لا يطلبون بحدِيثنا و بحبنا ما عند الله تعالى، و كلّ يحب أن يدعى رأساً (٢). و قريب منها: روايه داود بن سرحان (٣).

و استثناء القميين كثيرا من رجال نواذر الحكمه معروف (٤)، و قصه ابن أبى العوجاء- أنه قال عند قتله: قد دسست فى كتبكم أربعة آلاف حديث- المذكوره فى الرجال (٥). و كذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن:

من أنه أخذ أحاديث كثيره من أصحاب الصادقين عليهما السلام، ثم عرضها على أبى الحسن الرضا عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيره (٦)، إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره.

و أما ما ذكره (٧): من عدم عمل الأخباريين فى عقائدهم إلا على الأخبار المتواتره و الآحاد العلميه، ففيه:

أن الأظهر فى مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة (٨): من أن الأخباريين لم يعولوا فى اصول الدين و فروعها إلا على أخبار الآحاد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٦]

ص: ٣٢٦

- ١- فى (ظ): «يؤوله».
- ٢- اختيار معرفه الرجال ١: ٣٤٧، الحديث ٢١٦.
- ٣- نفس المصدر ١: ٣٩٩، الحديث ٢٨٧.
- ٤- كما تقدّم فى الصفحه ٣٢٤.
- ٥- انظر أمالى السيد المرتضى ١: ٩٥.
- ٦- اختيار معرفه الرجال ٢: ٤٨٩-٤٩٠.
- ٧- أى: الشيخ الكركى العاملى فى كلامه المتقدّم فى الصفحه ٣٢٢.
- ٨- نهايه الوصول (مخطوط): ٢٩٦.

و لعلهم المعتيون ممّا ذكره الشيخ في كلامه السابق (١) في المقلّده (٢): أنّهم إذا سألوا عن التوحيد و صفات الأئمّه و (٣) النبوه، قالوا: رويانا كذا، و أنّهم يروون في ذلك الأخبار.

و كيف كان: فدعوى دلاله كلام الشيخ في العدّه على موافقه السيد في غايه الفساد، لكنّها غير بعيدة ممّن يدعى قطعيه صدور أخبار الكتب الأربعه؛ لأنّه إذا ادّعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابه، فكيف يرضى للشيخ و من تقدّم عليه من المحدّثين أن يعملوا بالأخبار المجرّده عن القرينه؟

و أمّا صاحب المعالم قدّس سرّه، فعذرته أنّه لم يحضره عدّه الشيخ حين كتابه هذا الموضوع، كما حكى عن بعض حواشيه (٤) و اعترف به هذا الرجل (٥).

و أمّا المحقّق قدّس سرّه، فليس في كلامه المتقدّم (٦) منع دلاله كلام الشيخ على حجّيه خبر الواحد المجرّد مطلقاً، و إنّما منع من دلالته على الإيجاب الكلّيّ و هو: أنّ كلّ خبر يرويّه عدل إماميّ يعمل به، و خصّ مدلوله

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٧]

ص: ٣٢٧

- ١- راجع الصفحه ٣١٧.
- ٢- في (ت) و (ه) زياده: «من».
- ٣- في غير (ه): «أو».
- ٤- ذكره المولى صالح المازندراني في حاشيته على المعالم، انظر هامش المعالم (الطبعه الحجريه): ١٩٧.
- ٥- أي الشيخ حسين الكركي العاملي.
- ٦- في الصفحه ٣٢٠.

بهذه الأخبار التي دُونها الأصحاب، وجعله موافقا لما اختاره في المعتمد:

من التفصيل في أخبار الآحاد المجرّده بعد ذكر الأقوال فيها، وهو: أنّ ما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شدّ يجب أطراحه (1)، انتهى.

و الإنصاف: أنّ ما فهمه العلّامه من إطلاق قول الشيخ بحجّيه خبر العدل الإمامي أظهر ممّا فهمه المحقّق من التقييد؛ لأنّ الظاهر أنّ الشيخ إنّما يتمسّك بالإجماع على العمل بالروايات المدونه في كتب الأصحاب على حجّيه مطلق خبر العدل الإمامي، بناء منه على أنّ الوجه في عملهم بها كونها أخبار عدول، وكذا ما ادّعاه من الإجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصّه من غير الإماميه؛ وإلاّ فلم يأخذه في عنوان مختاره، ولم يشترط كون الخبر ممّا رواه الأصحاب و عملوا به، فراجع كلام الشيخ و تأمله، والله العالم و هو الهادي إلى الصواب.

### [التدافع بين دعوى السيّد و دعوى الشيخ]

ثمّ إنّّه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيّد و دعوى الشيخ -مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب- في العمل بخبر الواحد؛ فكم من مسأله فرعيّه وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها، مع أنّ المسأله الفرعيّه أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما؛ لأنّ المسائل الفرعيّه معنونه في الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص -نعم قد يتفق دعوى الإجماع بملاحظه قواعد الأصحاب- و المسائل الاصوليه لم تكن معنونه في كتبهم، إنّما المعلوم من حالهم أنّهم عملوا بأخبار و طرحوا أخبارا.

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٨]

ص: ٣٢٨



فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا أو محفوظا عندهم، بخلاف ما طرحوا، على ما يدعيه السيد قدس سره على ما صرح به في كلامه المتقدم (١): من أن الأخبار المودعه في الكتب بطريق الآحاد متواتره أو محفوظه. ونص في مقام آخر (٢) على: أن معظم الأحكام يعلم بالضروره و الأخبار المعلومه.

و يحتمل: كون الفارق بين ما عملوا و ما طرحوا-مع اشتراكهما في عدم التواتر و الاحتفاف-فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر، على ما يدعيه الشيخ قدس سره على ما صرح به في كلامه المتقدم (٣)، من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن.

نعم، لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد.

و لعل الوجه فيه: ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم (٤) بقوله:

إنهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافها (٥).

و استبعد هذا صاحب المعالم-في حاشيه منه على هامش المعالم، بعد ما حكاه عن الشيخ-: بأن الاعتراف بإنكار عمل الإماميه بأخبار

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٩]

ص: ٣٢٩

١- في الصفحة ٣٢٣.

٢- رسائل الشريف المرتضى ٣:٣١٢.

٣- في الصفحة ٣١٨.

٤- في الصفحة ٣١٣.

٥- في (ر)، (ظ)، (ل) و(م): «خلافه».

الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفيهم؛ لأنّ اشتراط العدالة عندهم و انتفاءها في غيرهم كاف في الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه (١)، انتهى.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب و التجنّب به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوى، فاحتالوا في ذلك بأنّ لا نعمل إلّا- بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو (٢) بالقرائن، و لا- دليل عندنا على العمل بالخبر الظنّي و إن كان راويه غير مطعون، و في عبارته الشيخ -المتقدّمه (٣)- إشارته إلى ذلك؛ حيث خصّ إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصوره المناظره مع خصوصهم.

### [الجمع بين دعوى السيّد و الشيخ قدّس سرّهما]

و الحاصل: أنّ الإجماع الذي ادّعاه السيّد قدّس سرّه قوليّ، و ما ادّعاه الشيخ قدّس سرّه إجماع عمليّ، و الجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما احتفّ بالقرينه عندهم، و بحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الوارده فيما لا يرضونه من المطالب، و الحمل الثاني مخالف لظاهر القول، و الحمل الأوّل ليس مخالفا لظاهر العمل؛ لأنّ العمل مجمل من أجل (٤) الجبهه التي وقع عليها.

### [عدم صحّحه هذا الجمع]

إلا أنّ الإنصاف: أنّ القرائن تشهد بفساد الحمل الأوّل كما سيأتي (٥)،

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٠]

ص : ٣٣٠

- ١- حكي المولى صالح المازندراني هذه الحاشيه في حاشيته على المعالم، انظر هامش المعالم (الطبعه الحجريّه): ١٩٩.
- ٢- في (ت)، (ل) و (ه): «و».
- ٣- في الصفحه ٢١٣.
- ٤- لم ترد «أجل» في (ل).
- ٥- انظر الصفحه ٣٣١-٣٣٢.

فلا بدّ من حمل قول من حكى عنهم السيّد المنع، إمّا على ما ذكرنا:

من إرادته دفع أخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردّها بفسق الراوى، وإمّا على ما ذكره الشيخ: من كونهم جماعة معلومى النسب لا يقدح مخالفتهم بالإجماع.

### [الجمع بوجه آخر:]

و يمكن الجمع بينهما بوجه آخر (1)، وهو: أنّ مراد السيّد قدّس سرّه من العلم الذى ادّعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان؛ فإنّ المحكى عنه قدّس سرّه فى تعريف العلم: أنّه ما اقتضى سكون النفس (2)، وهو الذى ادّعى بعض الأخباريين (3): أنّ مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن: تجرّدها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولاً، وهى موافقه الكتاب أو السنّه أو الإجماع أو دليل العقل، و مراد السيّد من القرائن التى ادّعى فى عبارته المتقدّمه (4) احتفاف أكثر الأخبار بها: هى الامور (5) الموجبه للوثوق بالراوى أو بالروايه، بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما، و حينئذ فى حمل إنكار الإماميه للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً، أو (6) لمجرّد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۱]

ص: ۳۳۱

۱- فى (ر) و (ص) و نسخه بدل (ت) بدل «آخر»: «أحسن».

۲- الذريعه ۱: ۲۰.

۳- و هو المحدث البحرانى فى الدرر النجفيه: ۶۳.

۴- فى الصفحه ۳۲۳.

۵- فى (ت)، (ص) و (ه) زياده: «الخارجيه»، و فى (ظ) زياده: «الخارجيه».

۶- فى (م): «و».

و الإنصاف: أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس و لو بمجرد وثاقه الراوى و كونه سديدا فى نقله لم يطعن فى روايته.

### [هذا الوجه أحسن الوجوه:]

و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى (١) الشيخ و السيد قدس سرهما، خصوصا مع ملاحظه تصريح السيد قدس سره فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوظه (٢)، و تصريح الشيخ قدس سره فى كلامه المتقدم (٣) بإنكار ذلك.

و ممن نقل الإجماع على حجّيه أخبار الآحاد: السيد الجليل رضى الدين بن طاوس، حيث قال فى جملة كلام له يطعن فيه على السيد قدس سره:

و لا يكاد تعجّبي ينقضى كيف اشتبه عليه أنّ الشيعة تعمل (٤) بأخبار الآحاد فى الامور الشرعيّه؟ و من أطلع على التواريخ و الأخبار و شاهد عمل ذوى الاعتبار، وجد المسلمين و المرتضى (٥) و علماء الشيعة الماضين (٦) عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهه عند العارفين، كما ذكر محمّد ابن الحسن الطوسى فى كتاب العدّه، و غيره من المشغولين بتصفّح أخبار

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

ص: ٣٣٢

- ١- فى (ل): «كلام».
- ٢- فى (ت) و (ه) زياده: «بالقرائن».
- ٣- فى الصفحه ٣١٨.
- ٤- فى (ر) و (ص): «لا تعمل».
- ٥- شطب على «و المرتضى» فى (ت).
- ٦- فى (ر): «و الماضين».

الشيعة و غيرهم من المصنّفين (١)، انتهى.

و فيه دلالة على: أنّ غير الشيخ من العلماء أيضا ادّعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد.

و ممّن نقل الإجماع أيضا: العلامة رحمه الله في النهاية حيث قال: إنّ الأخباريين منهم لو يعوّلوا في اصول الدين و فروعها إلا على أخبار الآحاد، و الاصوليين منهم - كأبي جعفر الطوسي و غيره - وافقوا (٢) على قبول خبر الواحد، و لم ينكره سوى المرتضى و أتباعه؛ لشبهه حصلت لهم (٣)، انتهى.

و ممّن ادّعاه أيضا: المحدث المجلسي قدّس سرّه في بعض رسائله، حيث ادّعى تواتر الأخبار و عمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد (٤).

ثمّ إنّ مراد العلامة قدّس سرّه من الأخباريين، يمكن أن يكون مثل الصدوق (٥) و شيخه قدّس سرّهما (٦)؛ حيث أثبتا السهو للنبيّ صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام؛ لبعض أخبار الآحاد، و زعما أنّ نفيه عنهم عليهم السلام أوّل درجه في الغلو،

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٣]

ص : ٣٣٣

١- لم نعر عليه، و لا على من حكاه.

٢- كذا في (ت) و (ه) و المصدر، نعم «و غيره» من المصدر فقط، و في غيرها بدل «و غيره - إلى - الواحد»: «عمل بها».

٣- نهاية الوصول (مخطوط): ٢٩٦.

٤- انظر البحار ٢: ٢٤٥، ذيل الحديث ٥٥.

٥- انظر الفقيه ٣: ٣٥٩ - ١: ٣٦٠، ذيل الحديث ١٠٣١.

٦- و هو محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، انظر نفس المصدر.

و يكون ما تقدّم في كلام الشيخ (١) من المقالده الذين إذا سألوا عن التوحيد و صفات النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ الإمام عليه السّلام قالوا: رويانا كذا، و رويانا في ذلك الأخبار. و قد نسب الشيخ قدّس سرّه في هذا المقام من العده- العمل بأخبار الآحاد في اصول الدين إلى بعض غفله أصحاب الحديث.

ثمّ إنّ يمكن أن يكون الشبهه التي ادّعى العلامه قدّس سرّه حصولها للسيد و أتباعه، هو: زعم الأخبار التي عمل بها الأصحاب و دونوها في كتبهم محفوفه عندهم بالقرائن، أو أنّ من قال من شيوخهم بعدم حجّيه أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار، حتّى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقه الراوي، أو أنّ مخالفته لأصحابنا في هذه المسأله لأجل شبهه حصلت له، فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

ثمّ إنّ دعوى الإجماع (٢) على العمل بأخبار الآحاد، و إنّ لم نطلع (٣) عليها صريحه في كلام غير الشيخ و ابن طاوس و العلامه و المجلسي قدّست أسرارهم، إلّا أنّ هذه الدعوى منهم مقرونه بقرائن تدلّ على صحّتها و صدقها، فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرّد عن القرينه، و يدخل في المحفوف بالقرينه؛ و بهذا الاعتبار يتمسك به (٤) على حجّيه الأخبار.

### **[اعتراف السيد بعمل الطائفة بأخبار الآحاد:]**

بل السيد قدّس سرّه قد اعترف في بعض كلامه المحكيّ - كما يظهر منه -

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٤]

ص : ٣٣٤

١- راجع الصفحه ٣١٧.

٢- في غير (ر) زياده: «صريحا».

٣- في (ظ)، (ل) و (م): «لم يطلع».

٤- كذا في (ت)، و في (ر)، (ص)، (ظ)، (م) و (ه): «بها».

بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلا أنه يدعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس، فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة.

قال في الموصليات على ما حكى عنه في محكي السرائر:

إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة عوّلوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم و جعلوها العمده و الحجّه في الأحكام، حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام في ما يجيء مختلفا من الأخبار عند عدم الترجيح: أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامّة، و هذا يناقض ما قدّمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الامور المعلومه المشهوره المقطوع عليها بما هو (١) مشتبه و ملتبس مجمل، و قد علم كلّ موافق و مخالف أنّ الشيعة الإماميه تبطل القياس في الشريعه حيث لا- يؤدى إلى العلم، و كذلك نقول في أخبار الآحاد (٢)، انتهى المحكي عنه.

و هذا الكلام- كما ترى- اعتراف بما (٣) يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد، إلا أنه قدس سرّه ادعى معلوميه خلافه من مذهب الإماميه، فترك هذا الظهور أخذًا بالمقطوع، و نحن نأخذ بما ذكره أولاً؛ لا اعتضاده بما يوجب الصدق، دون ما ذكره أخيراً؛ لعدم ثبوته إلا من قبله، و كفى

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٥]

ص: ٣٣٥

١- كذا في المصدر.

٢- المسائل الموصليات الثالثه (رسائل الشريف المرتضى) ٢١٠: ١- ٢١١، و حكى عنه في السرائر ٥٠: ١.

٣- لم ترد «اعتراف بما» في (ر) و (ص).

### [القرائن على صدق الإجماع المدعى من الشيخ]

بخلاف الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة؛ فإنه معتضد بقرائن كثيرة تدلّ على صدق مضمونه و أنّ الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمى فى الجملة.

فمن تلك القرائن: ما ادّعه الكشّى، من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعه (١)؛ فإنّ من المعلوم أنّ معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحا بمعنى عملهم به، لا- القطع بصدوره؛ إذ الإجماع وقع على التصحيح لا- على الصحّة، مع أنّ الصحّة عندهم -على ما صرّح به غير واحد (٢)- عبارة عن الوثوق و الركون، لا القطع و اليقين.

و منها: دعوى النجاشى أنّ مراسيل ابن أبى عمير مقبولة عند الأصحاب (٣). و هذه العبارة تدلّ على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبى عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم بأنّه لا يروى أو لا يرسل إلّا عن ثقة؛ فلو لا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبى عمير الذى لا يروى إلّا عن الثقة.

و الاتفاق المذكور قد ادّعه الشهيد فى الذكرى (٤) أيضا. و عن

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٦]

ص : ٣٣٦

- ١- اختيار معرفه الرجال ٥٠٧:٢، ترجمه ٦٧٣٩.
- ٢- كالشيخ البهائى، انظر مشرق الشمسيين (رسائل الشيخ البهائى): ٢٦٩، و المحدث البحرانى فى الحدائق ١٤:١، و المحقق القمى فى القوانين ٤٨٤:١، و صاحب الفصول فى الفصول: ٣٠٩.
- ٣- انظر رجال النجاشى: ٣٢٦، رقم ترجمه ٨٨٧.
- ٤- الذكرى ١:٤٩.



كاشف الرموز تلميذ المحقق: أنّ الأصحاب عملوا بمراسيل البنزني (١).

و منها: ما ذكره ابن إدريس - في رساله خلاصه الاستدلال التي صنفها في مسأله فوريه القضاء - في مقام دعوى الإجماع على المضايقه، و أنّها ممّا طبقت عليه الإماميه إلا نفر يسير من الخراسانيين، قال في مقام تقريب الإجماع:

إنّ ابني بابويه و الأشعريين: كسعد بن عبد الله و سعد بن سعد و محمد بن عليّ بن محبوب، و القميين أجمع: كعليّ بن إبراهيم و محمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بالأخبار المتضمنه للمضايقه؛ لأنّهم ذكروا أنّه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته (٢)، انتهى.

فقد استدللّ على مذهب الإماميه: بذكرهم لأخبار المضايقه و ذهابهم إلى العمل بروايه الثقه، فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقه.

و ليت شعري: إذا علم ابن إدريس أنّ مذهب هؤلاء - الذين هم أصحاب الأئمه عليهم السلام، و يحصل العلم بقول الإمام عليه السلام من اتّفاقهم - وجوب العمل بروايه الثقه و أنّه لا يحلّ ترك العمل بها، فكيف تبع السيد في مسأله خبر الواحد؟

إلا أن يدعى أنّ المراد بالثقه من يفيد قوله القطع، و فيه ما لا يخفى.

أو يكون مراده و مراد السيد قدس سرهما من الخبر العلميّ ما يفيد الوثوق و الاطمئنان لا ما يفيد (٣) اليقين، على ما ذكرناه سابقا في الجمع بين

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٧]

ص : ٣٣٧

١- كشف الرموز ٤٥٢: ١.

٢- تقدّم نقل هذا الكلام من خلاصه الاستدلال في الصفحه ٢٠٧.

٣- كذا في (ر)، (ظ)، (م) و نسخه بدل (ص)، و في غيرها بدل «يفيد»: «يوجب».

كلامى السيد و الشيخ قدس سرهما (١).

و منها: ما ذكره المحقق فى المعتبر فى مسأله خبر الواحد، حيث قال:

أفرط الحشويّه فى العمل بخبر الواحد حتّى انقادوا لكلّ خبر، و ما فطنوا لما تحته من التناقض؛ فإنّ من جمله الأخبار قول النبىّ صلّى الله عليه و آله:

«ستكثر بعدى القاله علىّ»، و قول الصادق عليه السلام: «إنّ لكلّ رجل منّا رجلا يكذب عليه» (٢).

و اقتصر بعضهم من هذا الإفراط، فقال: كلّ سليم السند يعمل به. و ما علم أنّ الكاذب قد يصدق، و لم يتنبّه على أنّ ذلك طعن فى علماء الشيعة و قدح فى المذهب؛ إذ ما من مصنّف إلّا و هو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

و افراط آخرون فى طريق ردّ الخبر حتّى أحالوا استعماله عقلا.

و اقتصر آخرون، فلم يروا العقل مانعا، لكنّ الشرع لم يأذن فى العمل به.

و كلّ هذه الأقوال منحرفه عن السنن، و التوسّط أقرب، فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به، و ما أعرض عنه الأصحاب أو شدّد يجب أطراحه (٣)، انتهى.

و هو - كما ترى - ينادى: بأنّ علماء الشيعة قد يعملون بخبر

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص: ٣٣٨

١- راجع الصفحه ٣٣١.

٢- تقدّم الحديثان فى الصفحه ٣٠٨.

٣- المعتبر ١: ٢٩.

المجروح كما يعملون بخبر العدل، وليس المراد عملهم بخبر المجروح و العدل إذا أفاد العلم بصدقه؛ لأنّ كلامه في الخبر الغير العلميّ، و هو الذي أحال قوم استعماله عقلا و منعه آخرون شرعا.

و منها: ما ذكره الشهيد في الذكري (١) و المفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي (٢): من أنّ الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبي الحسن عليّ ابن بابويه عند إعواز النصوص؛ تنزيلا لفتاواه منزله رواياته. و لو لا عمل الأصحاب برواياته الغير العلميّة لم يكن وجه في العمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

و منها: ما ذكره المجلسي في البحار- في تأويل بعض الأخبار التي تقدّم ذكرها في دليل السيّد و أتباعه ممّا دلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور-: من أنّ عمل أصحاب الأئمّه عليهم السّلام بالخبر الغير العلميّ متواتر بالمعنى (٣).

و لا يخفى: أنّ شهادته مثل هذا المحدث الخبير الغوّاص في بحار أنوار أخبار الأئمّه الأطهار بعمل أصحاب الأئمّه عليهم السّلام بالخبر الغير العلميّ. و دعواه حصول القطع له بذلك من جهه التواتر، لا- يقصر عن دعوى الشيخ و العلامه الإجماع على العمل بأخبار الآحاد، و سيأتي أنّ المحدث الحرّ العامليّ في الفصول المهمّه ادّعى أيضا تواتر الأخبار بذلك (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٩]

ص: ٣٣٩

١- الذكري ١:٥١.

٢- كتبه قدّس سرّه غير مطبوعه، و لم نعثر على مخطوطها.

٣- البحار ٢:٢٤٥، ذيل الحديث ٥٥.

٤- لم نعثر عليه في ما سيأتي، نعم تقدّم ذلك عن الوسائل، راجع الصفحه ٣٠٩.

و منها: ما ذكره شيخنا البهائيّ في مشرق الشمسيين: من أنّ الصحيح عند القدماء ما كان محفوظاً بما يوجب ركون النفس إليه. و ذكر فيما يوجب الوثوق امورا لا تفيد إلا الظنّ (١).

و معلوم أنّ الصحيح عندهم هو المعمول به، و ليس مثل الصحيح عند المتأخرين في أنّه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر؛ فالمراد أنّ المقبول عندهم ما تركز إليه النفس و تثق به.

هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب، الظاهره في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلميّ في الجملة، المؤيّد له لما ادّعاه الشيخ و العلامة.

### [ذهاب معظم الأصحاب إلى حجّته الخبر الواحد:]

و إذا ضمنت إلى ذلك كلّ ذهاب معظم الأصحاب بل كلّهم - عدا السيّد و أتباعه - من زمان الصدوق إلى زماننا هذا، إلى حجّته الخبر الغير العلميّ، حتّى أنّ الصدوق تابع في التصحيح و الردّ لشيخه ابن الوليد، و أنّ ما صحّحه فهو صحيح و أنّ ما ردّه فهو مردود - كما صرّح به في صلاه الغدير (٢)، و في الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمه (٣) -، ثمّ ضمنت إلى ذلك ظهور عبارته أهل الرجال في تراجم كثير من الرواه في كون العمل بالخبر الغير العلميّ مسلماً عندهم، مثل قولهم: فلان لا يعتمد على ما ينفرد به، و فلان مسكون في روايته، و فلان صحيح الحديث، و الطعن في بعض بأنّه يعتمد الضعفاء و المراسيل،

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٠]

ص: ٣٤٠

١- مشرق الشمسيين (رسائل الشيخ البهائي): ٢٦٩.

٢- الفقيه ٢: ٩٠، ذيل الحديث ١٨١٧.

٣- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠-٢٣، الحديث ٤٥.

و (١) غير ذلك، و ضمنت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة: من أنّ العمل بالخير الغير العلمى كان مفروغا عنه عند الرواه، تعلم علما يقينيا (٢) صدق ما ادّعاه الشيخ من إجماع الطائفة (٣).

و الإنصاف: أنّه لم يحصل فى مسأله يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقوله و الشهره العظيمه (٤) و الأمارات الكثيره الدالّه على العمل، ما حصل فى هذه المسأله، فالشاكّ فى تحقّق الإجماع فى هذه المسأله لا- أراه يحصل له الإجماع فى مسأله من المسائل الفقهيّه، اللهم إلا فى ضروريّات المذهب.

### [القدر المتيقن هو الخبر المفيد للاطمئنان:]

لكنّ الإنصاف: أنّ المتيقن من هذا كلّ الخبر المفيد للاطمئنان، لا مطلق الظنّ. و لعلّه مراد السيّد من العلم كما أشرنا إليه آنفا (٥).

بل ظاهر كلام بعض احتمال أن يكون مراد السيّد قدّس سرّه من خبر الواحد غير مراد الشيخ قدّس سرّه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

ص: ٣٤١

- ١- فى (ر) و (ص) بدل «و»: «إلى».
- ٢- فى غير (ص)، (ظ) و (م): «يقينا».
- ٣- وردت هنا فى (ر) زياده، و هى: «و حكى السيّد المحدّث الجزائرى عمّن يثق به: أنّه قد زار السيّد صاحب المدارك المشهد الغروى، فزاره العلماء و زارهم إلا- المولى عبد الله التستري، فقيل للسيّد فى ذلك، فاعتذر بأنّه لا يرى العمل بأخبار الآحاد فهو مبدع، و نقل فى ذلك روايه مضمونها: أنّ من زار مبدعا فقد خرّب الدين. و هذه حكايه عجيبه لا بدّ من توجيهها، كما لا يخفى على من اطّلع على طريقه المولى المشار إليه و مسلكه فى الفقه، فراجع».
- ٤- فى (ت) و (ر) بدل «العظيمه»: «القطعيّه».
- ٥- راجع الصفحه ٣٣١.

قال الفاضل القزويني في لسان الخواصّ -على ما حكى عنه-:

إنّ هذه الكلمه أعنى خبر الواحد-على ما يستفاد من تتبّع كلماتهم- تستعمل في ثلاثه معان:

أحدها: الشاذّ النادر الذي لم يعمل به أحد، أو ندر من يعمل به، و يقابله ما عمل به كثيرون.

الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعموله عند جميع خواصّ الطائفة، فيشمل الأوّل و مقابله.

الثالث: ما يقابل المتواتر القطعيّ الصدور، وهذا يشمل الأوّلين و ما يقابلهما.

ثمّ ذكر ما حاصله: أنّ ما نقل إجماع الشيعة على إنكاره هو الأوّل، و ما انفرد السيّد قدّس سرّه برده هو الثاني، و أمّا الثالث، فلم يتحقّق من أحد نفيه على الإطلاق (١)، انتهى.

و هو كلام حسن. و أحسن منه ما قدمناه (٢): من أنّ مراد السيّد من العلم ما يشمل الظنّ الاطمئنانيّ، كما يشهد به التفسير المحكّي عنه للعلم، بأنّه: ما اقتضى سكون النفس (٣)، و الله العالم.

### **الثاني من وجوه تقرير الإجماع: [الإجماع حتّى من السيّد و أتباعه على العمل بخبر الواحد]**

أن يدعى الإجماع حتّى من السيّد و أتباعه على وجوب العمل

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٢]

ص: ٣٤٢

١- لسان الخواصّ (مخطوط): ٤٢.

٢- راجع الصفحه ٣٣١.

٣- الذريعه ٢٠: ١.

بالخبر الغير العلمى فى زماننا هذا و شبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيده للعلم بصدق الخبر؛ فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجه إلى خبر الواحد المجرد، كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله:

فإن قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أى شىء تعولون فى الفقه كله؟

فأجاب بما حاصله: أن معظم الفقه يعلم بالضروره و الإجماع و الأخبار العلميه، و ما يبقى من المسائل الخلافيه يرجع فيها إلى التخيير (١).

و قد اعترف السيد رحمه الله فى بعض كلامه -على ما فى المعالم (٢)- بل و كذا الحلّى فى بعض كلامه (٣)- على ما هو ببالى - بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

### الثالث من وجوه تقرير الإجماع: [استقرار سيره المسلمين على العمل بخبر الواحد]

استقرار سيره المسلمين طرًا على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسّطه بينهم و بين الإمام عليه السلام أو المجتهد. أ ترى: أن المقامدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجه تتوقف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد فى مسائل حيضها و ما

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٣]

ص: ٣٤٣

١- رسائل الشريف المرتضى ٣:٣١٢-٣:٣١٣، و راجع الصفحه ٣٢٩.

٢- المعالم: ١٩٦-١٩٧، و انظر رسائل الشريف المرتضى ١:٢١٠.

٣- انظر السرائر ١:٤٦ و ٤٩.

يتعلّق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلميّ؟ و هذا ممّا لا شكّ فيه.

و دعوى: حصول القطع لهم في جميع الموارد،بعيده عن الإنصاف.

نعم،المتيقّن من ذلك صورته حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف.

و قد حكى اعتراض السيّد قدّس سرّه على نفسه (١):بأنّه لا خلاف بين الامّه في أنّ من وكلّ وكيلا أو استتاب صديقا في ابتياع أمه أو عقد على امرأه في بلده أو في بلاد نائيّه،فحمل إليه الجاربه و زفّ إليه المرأه، و أخبره أنّه أزاح العله في ثمن الجاربه و مهر المرأه،و أنّه اشترى هذه و عقد على تلك: أنّ له وطأها و الانتفاع بها في كلّ ما يسوغ للمالك و الزوج. و هذه سبيله مع زوجته و أمته إذا أخبرته بطهرها و حيضها، و يرد الكتاب على المرأه بطلاق زوجها أو بموته فتتزوّج،و على الرجل بموت امرأته فيتزوّج اختها.

و كذا لا- خلاف بين الامّه في أنّ للعالم أن يفتى و للعاميّ أن يأخذ منه،مع عدم علم أنّ ما أفتى به من شريعته الإسلام و أنّه مذهبه.

فأجاب بما حاصله:أنّه إن كان الغرض من هذا الردّ على من أحال التعبد بخبر الواحد،فمتوجّه و لا محيص (٢).و إن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد في التحليل و التحريم، فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علميّة من

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٤]

ص: ٣٤٤

١- لم ترد في (ظ)و(م):«على نفسه».

٢- كذا في (ظ)،و في غيرها:«فلا محيص».



إجماع و غيره على أنحاء مختلفه، في بعضها لا- يقبل إلا إخبار أربعة، و في بعضها لا يقبل إلا عدلان، و في بعضها يكفي قول العدل الواحد (١)، و في بعضها يكفي خبر الفاسق و الذمى، كما في الوكيل و مبتاع (٢) الأمه و الزوجه في الحيض و الطهر. و كيف يقاس على ذلك روايه الأخبار في الأحكام (٣).

أقول: المعترض حيث ادعى الإجماع على العمل في الموارد المذكوره، فقد لُقن الخصم طريق إلزامه و الردّ عليه بأن هذه الموارد للإجماع، و لو ادعى استقرار سيره المسلمين على العمل في الموارد المذكوره و إن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعياً عند العلماء، كان أبعد عن الردّ، فتأمل.

#### الرابع: استقرار طريقه العقلاء على العمل بخبر الواحد

استقرار طريقه العقلاء طرّاً على الرجوع إلى خبر الثقة في امورهم العاديه، و منها الأوامر الجاربه من الموالى إلى العبيد.

فقول: إنّ الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعيّه فهو، و إلاّ و جب عليه ردّهم و تنبيههم على بطلان سلوكك هذا الطريق في الأحكام الشرعيّه، كما ردع في مواضع خاصّه، و حيث لم يردع علم منه رضاه بذلك؛ لأنّ اللازم في باب الإطاعه و المعصيه الأخذ بما يعدّ

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٥]

ص: ٣٤٥

١- في (ظ)، (ل) و (م) بدل «قول العدل الواحد»: «العلم».

٢- لم ترد في (ر) و (ص): «مبتاع».

٣- رسائل الشريف المرتضى ٣٧: ١-٤١.

طاعه فى العرف و ترك ما يعدّ معصيه كذلك.

فإن قلت: يكفى فى ردعهم الآيات المتكاثرة (١) والأخبار المتظافره بل المتواتره (٢) على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم فى أمرين، وأن الآيات والأخبار راجعه إلى أحدهما:

الأول: أن العمل بالظنّ و التعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرّم بالأدلة الأربعة.

و الثانى: أن فيه طرعا لأدلة الاصول العمليه و اللفظيه التى اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

و شىء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل؛ لكون حرمة العمل بالظنّ من أجلهما مركزا فى ذهن العقلاء؛ لأنّ حرمة التشريع ثابت عندهم، و الاصول العمليه و اللفظيه معتبره عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، و مع ذلك نجد (٣) بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

و السّرّ فى ذلك: عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيره العقلاء على العمل بالخبر؛ لانتفاء تحقّق التشريع مع بنائهم على سلوكه فى مقام الإطاعه و المعصيه؛ فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه و ترك ما أخبر بحرّمته لا يعدّ مشرّعا، بل لا يشكّون فى كونه

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٦]

ص: ٣٤٦

١- الأنعام: ١١٦، الإسراء: ٣٦، يونس: ٣٦.

٢- راجع الصفحه ٢٤٢-٢٤٤.

٣- لم ترد «نجد» فى (ظ) و (م).

مطيعاً؛ ولذا يعولون عليه (١) في أوامرهم العرفية من الموالى إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعية.

و أمّا الاصول المقابلة للخبر، فلا- دليل على جريانها فى مقابل خبر الثقة؛ لأنّ الاصول التى مدرّكها حكم العقل- لا الأخبار؛ لقصورها عن إفاده اعتبارها- كالبراءة و الاحتياط و التخيير، لا إشكال فى عدم جريانها فى مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به فى أحكامهم العرفية؛ لأنّ نسبه العقل فى حكمه بالعمل بالاصول المذكوره إلى الأحكام الشرعية و العرفية سواء.

و أمّا الاستصحاب، فإن اخذ من العقل فلا إشكال فى أنّه لا يفيد الظنّ فى المقام. و ان اخذ من الأخبار فغايه الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

و أمّا الاصول اللفظية كالإطلاق و العموم، فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتّى فى مقام وجود الخبر الموثوق به فى مقابلها، فتأمل.

#### **الخامس: إجماع الصحابه على العمل بخبر الواحد**

ما ذكره العلامة فى النهايه: من إجماع الصحابه على العمل بخبر الواحد من غير نكير، وقد ذكر فى النهايه مواضع كثيره عمل فيها الصحابه بخبر الواحد (٢).

#### **[التأمل فى هذا الوجه:]**

و هذا الوجه لا يخلو من تأمل؛ لأنه: إن اريد من الصحابه العاملين

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص: ٣٤٧

١- فى (ص) و (ل) بدل «يعولون عليه»: «يقولون به».

٢- نهايه الوصول (مخطوط): ٢٩٥.

بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر إلا عن رأي الحجّ عليه السّلام، فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد، فضلا عن ثبوت تقرير الإمام عليه السّلام له.

وإن أريد به الهمج الرعاع الذين يصغون إلى كلّ ناعق، فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضا الإمام عليه السّلام؛ لعدم ارتداعهم برده في ذلك اليوم.

ولعلّ هذا مراد السيّد قدّس سرّه، حيث أجاب عن هذا الوجه: بأنّه إنّما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذين يتحشّم (١) التصريح بخلافهم، وإمساك النكير عليهم لا يدلّ على الرضا بعملهم (٢).

إلاّ أن يقال: إنّ لو كان عملهم منكرا لم يترك الإمام بل ولا أتباعه من الصحابه النكير على العاملين؛ إظهارا للحقّ وإن لم يظنّوا الارتداع؛ إذ ليست هذه المسأله بأعظم من مسأله الخلافه التي أنكرها عليهم من أنكر؛ لإظهار الحقّ، ودفعاً لتوهم دلالة السكوت على الرضا.

### السادس: دعوى إجماع الإماميه على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدوّنه

دعوى الإجماع من الإماميه حتّى السيّد و أتباعه، على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجوده في أيدينا المودعه في اصول الشيعه و كتبهم.

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٨]

ص : ٣٤٨

١- كذا في (ر)، و في غيرها: «يتجشّم».

٢- انظر الذريعه ٥٣٧: ٢.

و لعلّ (١) هذا هو الذى فهمه بعض (٢) من عباره الشيخ المتقدّمه عن العده (٣)، فحكم بعدم مخالفه الشيخ للسيد قدّس سرّهما.

### [المناقشه فى هذا الوجه أيضا]

وفيه:

أولاً- أنّه إن اريد ثبوت الاتّفاق على العمل بكلّ واحد واحد (٤) من أخبار هذه الكتب، فهو ممّا علم خلافه بالعيان، وإن اريد ثبوت الاتّفاق على العمل بها فى الجملة- على اختلاف العاملين فى شروط العمل، حتّى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر- فهذا لا ينفعا إلّا فى حجّيه ما علم اتّفاق الفرقه على العمل به بالخصوص، وليس يوجد ذلك فى الأخبار إلّا نادرا، خصوصا مع ما نرى من ردّ بعض المشايخ- كالصدوق و الشيخ- بعض الأخبار المودعه (٥) فى الكتب المعتمده بضعف السند، أو بمخالفه الإجماع، أو نحوهما.

و ثانيا: أنّ ما ذكر من الاتّفاق لا ينفع حتّى فى الخبر الذى علم اتّفاق الفرقه على قبوله و العمل به؛ لأنّ الشرط فى الاتّفاق العمليّ أن يكون وجه عمل المجمعين معلوما؛ لا ترى أنّه لو اتّفق جماعه- يعلم (٦) برضا (٧) الإمام عليه السّلام بعملهم- على النظر إلى امرأه، لكن يعلم أو يحتمل

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ٣٤٩

١- لم ترد «لعلّ» فى (ل).

٢- هو الشيخ حسين الكركى العاملى المتقدّم كلامه فى الصفحه ٣٢١-٣٢٢.

٣- راجع الصفحه ٣١٢-٣١٩.

٤- لم تتكرّر «واحد» فى (ر) و (ظ).

٥- فى (ر) و (ه) و نسخه بدل (ص): «المرويّه».

٦- فى (ت) و (ه) زياده: «منه».

٧- فى (ر) و (ه): «رضا».

أن يكون وجه نظرهم كونها زوجته لبعضهم و أميا لآخر و بنتا لثالث و أمّ زوجته لرابع و بنت زوجته لخامس، و هكذا، فهل يجوز لغيرهم ممّن لا محرّميه بينها و بينه أن ينظر إليها من جهة اتّفاق الجماعه الكاشف عن رضا الإمام عليه السّلام؟ بل لو رأى شخص الإمام عليه السّلام ينظر إلى امرأه، فهل يجوز لعاقل التأسى به؟ و ليس هذا كلّه إلّا من جهة أنّ الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذى يقع عليه.

فلا بدّ فى الاتّفاق العمليّ من العلم بالجهه و الحيثيه التى اتّفق المجمعون على إيقاع الفعل من تلك الجهه و الحيثيه، و مرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع فى الحكم الشرعيّ المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه: إذا علم بأنّ بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينه، و بعضهم من حيث كونه ظانًا بصدوره قاطعا بحجّيه هذا الظنّ، فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره و لا العلم بحجّيه الظنّ الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من يعمل به لأجل مطلق الظنّ، أو احتمالنا خطأه، فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعاً للمجمعين.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٠]

ص: ٣٥٠

**[الاستدلال بالدليل العقلي على حجيه خبر الواحد و هو من وجوه]**

،بعضها يختصّ بإثبات حجّيه خبر الواحد، و بعضها يثبت حجّيه الظنّ مطلقاً أو في الجملة فيدخل فيه الخبر:

أمّا الأول،فتقريره من وجوه:

**أولها:العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار عن الأئمه عليهم السلام**

ما اعتمده سابقاً،و هو:أنّه لا شكّ للمتتبع في أحوال الرواه المذكوره في تراجمهم في كون (١)أكثر الأخبار بل جُلّها-إلا ما شدّ و ندر-صادره عن الأئمه عليهم السّلام؛و هذا يظهر بعد التأمل في كيفيه ورودها إلينا،و كيفيه اهتمام أرباب الكتب-من المشايخ الثلاثه و من تقدّمهم-في تنقيح ما أودعوه (٢)في كتبهم،و عدم الاكتفاء بأخذ الروايه من كتاب و إيداعها في تصانيفهم؛حذرا من كون ذلك الكتاب (٣)مدسوسا فيه من بعض الكذابين.

فقد حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى،أنّه جاء إلى الحسن بن عليّ الوشاء و طلب إليه (٤)أن يخرج إليه كتابا لعلاء بن رزين و كتابا

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص: ٣٥١

١- في (ر)و(ص):«أنّ».

٢- في (ت)،(ظ)،(ل)و(م):«ودّعوه».

٣- لم ترد«الكتاب»في(م).

٤- في (ر)،(ص)و(ظ):«و طلب منه».

لأبان بن عثمان الأحمر، فلما أخرجهما، قال: احب أن أسمعهما، فقال:

رحمك الله ما أعجلك؟! اذهب، فاكتبهما و اسمع من بعد (١)، فقال (٢):

لا آمن الحدثنان، فقال: لو علمت أن الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه، فإني قد أدركت في هذا المسجد تسعمائه شيخ (٣)، كل يقول: حدثنى جعفر بن محمد عليهما السلام (٤).

و عن حمدويه، عن أيوب بن نوح: أنه دفع (٥) إليه دفتر فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا (٦)؛ فإني كتبت عن محمد بن سنان، ولكن لا أروى لكم عنه شيئا؛ فإنه قال قبل موته: كل ما حدتكم فليس بسماع ولا بروايه، وإنما وجدته (٧).

### [شده اهتمام الأصحاب بتفحيح الأخبار]

فانظر: كيف احتاطوا في الروايه عمّن لم يسمع من الثقات و إنما وجد في الكتب.

و كفاك شاهدا: أن علي بن (٨) الحسن بن فضال لم يرو كتب أبيه

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٢]

ص: ٣٥٢

- ١- كذا في (ه) و المصدر، و في (ص)، (ظ)، (ل) و (م). «من بعدى»، و في (ت) و (ر): «من بعده».
- ٢- وقعت في نقل هذه الحكايه اختلافات غير مهمه بين النسخ، و بينهما و المصدر.
- ٣- كذا في المصدر، و في جميع النسخ: مائه شيخ.
- ٤- رجال النجاشى: ٣٩، رقم الترجمه ٨٠.
- ٥- في (ص)، (ل) و (م): «وقع عنده دفاتر».
- ٦- في (ص)، (ظ)، (ل) و (م) بدل «إن شئتم - إلى - فافعلوا»: «إن تكتبوا ذلك».
- ٧- اختيار معرفه الرجال ١: ٧٩٥، الحديث ٩٧٦.
- ٨- لم ترد «بن الحسن» في (ر)، (ظ) و (م).



الحسن عنه مع مقابلتها عليه، وإثما يرويها عن أخويه أحمد و محمد، عن أبيه، واعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن، ليس له كثير معرفه بالروايات، فقرأها على أخويه ثانيا (١).

و الحاصل: أن الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه، فلم يكونوا يودعون إلا ما سمعوا و لو بوسائط من صاحب الكتاب و لو كان معلوم الانتساب، مع اطمئنانهم بالوسائط و شدّه وثوقهم بهم.

حتى أنه ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث و ردّه، كما اتفق للصدوق بالنسبه إلى شيخه ابن الوليد قدس سرهما (٢).

و ربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق؛ و لذا حكى عن جماعه منهم: التحرز عن الروايه عمّن يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و إن كان ثقّه في نفسه، كما اتفق بالنسبه إلى البرقي (٣). بل يتحرزون (٤) عن الروايه عمّن يعمل بالقياس، مع أن عمله لا يدخل له بروايته، كما اتفق بالنسبه إلى الإسكافي؛ حيث ذكر في ترجمته: أنه كان يرى القياس، فترك رواياته لأجل ذلك (٥).

و كانوا يتوقّفون في روايات من كان على الحقّ فعدل عنه و إن

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٣]

ص: ٣٥٣

١- رجال النجاشي: ٢٥٨.

٢- انظر الفقيه ٢: ٩٠، ذيل الحديث ١٨١٧، و راجع الصفحة ٣٤٠.

٣- انظر رجال النجاشي: ٧٦، الرقم ١٨٢، و رجال العلامه الحلّي: ١٤، الرقم ٧.

٤- في (ت)، (ر)، (ظ) و (م): «يحتزون».

٥- انظر الفهرست للشيخ الطوسي: ٢٦٨، الرقم ٥٩٢.

كانت كتبه ورواياته حال الاستقامه، حتى أذن لهم الإمام عليه السّلام أو نائبه، كما سألو العسكرى عليه السّلام عن كتب بنى فضال، وقالوا: إن بيوتنا منها ملاء (١)، فأذن عليه السّلام لهم (٢). و سألو الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبي عزاقر (٣) التي صنّفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة، حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها (٤).

و الحاصل: أنّ الأمارات الكاشفه عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنه المتأخره عن زمان الرضا عليه السّلام أكثر من أن تحصي، و يظهر (٥) للمتتبع.

### [الداعى إلى هذا الاهتمام]

و الداعى إلى شدّه الاهتمام-مضافا إلى كون تلك الروايات أساس الدين و بها قوام شريعته سيّد المرسلين صلّى الله عليه و آله، و لذا قال الإمام عليه السّلام في شأن جماعه من الرواه: «لو لا هؤلاء لاندرست آثار النبوه» (٦). و أنّ الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلّفه في التواريخ التي

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٤]

ص: ٣٥٤

- 
- ١- كذا في الغيبه: ٣٨٩، و في البحار ٢: ٢٥٢: «ملىء»، و فيه ٣٥٨: ٥١: «ملاى».
  - ٢- البحار ٢: ٢٥٢، الحديث ٧٢، و ٣٥٨: ٥١، باب احوال السفراء، و الغيبه للشيخ الطوسى: ٣٨٩، الرقم ٣٥٥، و انظر الوسائل ١٨: ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٣.
  - ٣- كذا في (ه) و المصدر، و فى (ص)، (ل) و (م): «ابن عذاقر»، و فى (ر): «ابن عزاقر»، و فى (ظ): «ابن عذاقر».
  - ٤- انظر المصادر المتقدمه، البحار و الغيبه.
  - ٥- لم ترد «و يظهر» فى (ت)، (ظ) و (ه).
  - ٦- الوسائل ١٨: ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٤.

لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني، بل (١) ولا دنيوي، فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي إليها في أمور الدين، على ما أخبرهم الإمام عليه السلام ب«أنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم» (٢)،

### [دسّ الأخبار المكذوبه في كتب أصحاب الأئمه ع ]

و على ما ذكره الكلينيّ قدس سرّه في ديباجه الكافي: من كون كتابه مرجعا لجميع من يأتي بعد ذلك- (٣):

ما تبهوا له و تبههم عليه الأئمه عليهم السّلام: من أنّ الكذّابه كانوا يدسّون الأخبار المكذوبه في كتب أصحاب الأئمه عليهم السلام؛ كما يظهر من الروايات الكثيره:

منها: أنّه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيّدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعه من أصحاب الباقر و الصادق عليهما السّلام، فأنكر منها أحاديث كثيره أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السّلام، و قال صلوات الله عليه: «إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبد الله عليه السّلام، و كذلك أصحاب أبي الخطّاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السّلام» (٤).

و منها: ما عن هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«كان المغيره بن سعد لعنه الله يتعمّد الكذب على أبي، و يأخذ كتب أصحابه، و كان أصحابه-المستترون بأصحاب أبي- يأخذون الكتب من

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٥]

ص: ٣٥٥

١- لم ترد «بل» في (ت) و (ل).

٢- الوسائل ٥٦: ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

٣- الكافي ٨: ١-٩.

٤- اختيار معرفه الرجال ٢: ٤٩٠، رقم الترجمة ٤٠١.

أصحاب أبي فيدعونها إلى المغيره لعنه الله، فكان يدسّ فيها الكفر و الزندقه و يسندها إلى أبي عليه السّلام... الحديث» (١).

و روايه الفيض بن المختار المتقدّمه (٢) في ذيل كلام الشيخ، إلى غير ذلك من الروايات (٣).

و ظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيره: من وجود الكذّابين و وضع الأحاديث (٤)، فهو إنّما كان قبل زمان مقابله الحديث و تدوين علمى الحديث و الرجال بين أصحاب الأئمّه عليهم السّلام.

مع أنّ العلم بوجود الأخبار المكذوبه إنّما ينافى دعوى القطع بصدور الكلّ التى تنسب إلى بعض الأخباريين (٥)، أو دعوى الظنّ بصدور جميعها (٦)، و لا ينافى (٧) ما نحن بصدده: من دعوى العلم الإجمالىّ بصدور أكثرها أو كثير منها، بل هذه دعوى بديهيه.

و المقصود ممّا ذكرنا: دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالى عن التتبع، من منع هذا العلم الإجمالىّ.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٦]

ص: ٣٥٦

١- اختيار معرفه الرجال ٢:٤٩١، رقم الترجمه ٤٠٢.

٢- فى الصفحه ٣٢٥.

٣- تقدّم بعضها فى الصفحه ٣٠٨-٣٠٩.

٤- فى (ت) و(ه): «الحديث».

٥- انظر الفوائد المديّه: ٥٢-٥٣، و هدايه الأبرار: ١٧، و الحقائق ١٧:١.

٦- فى (ظ)، (ل) و(م) زياده: «التي يعترف بها المنصف بعد التأمل فى ما ذكرنا و تتبع أضعافه من تراجم الرواه»، مع اختلاف يسير.

٧- فى غير (ظ)، (ل) و(م) زياده: «ذلك».

ثم إن هذا العلم الإجمالي إنما هو متعلق بالأخبار المخالفه للأصل المجردة عن القرينه، وإلا فالعلم بوجود مطلق الصادر (1) لا ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادره، فيجب بحكم العقل العمل بكل خير مظنون الصدور؛ لأنّ تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظنّ في تعيينه؛ توّصلاً إلى العمل بالأخبار الصادره.

بل ربما يدعى: وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقه للواقع من المتعارضين.

### [المناقشه في الوجه الأوّل]

و الجواب عنه:

أولاً: أنّ وجوب العمل بالأخبار الصادره إنّما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعيه المدلول عليها بتلك الأخبار، فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السّلام إنّما يجب من حيث كشفه عن حكم الله تعالى (2)، و حينئذ نقول: إنّ العلم الإجمالي ليس مختصّاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيره عن الأئمّه عليهم السّلام؛ لوجود (3) تكاليف كثيره، و حينئذ: فاللازم أولاً الاحتياط، و مع تعدّره أو تعسّيره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظنّ بصدور الحكم الشرعيّ التكليفيّ عن الحجّه عليه السّلام، سواء كان المفيد للظنّ خبراً أو شهره أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجّيه خصوص الخبر، و إنّما يفيد حجّيه

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٧]

ص: ٣٥٧

١- في (م): «الصادر».

٢- في (ت)، (ر)، (ص) و (ه) زياده: «الواقعي».

٣- في (ظ) و (م): «بوجود»، و في (ص) و (ل): «لوجوب».

كُلِّ ما ظنَّ منه بصدور الحكم عن الحجِّه و إن لم يكن خبرا.

فإن قلت:المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا، و أمَّا صدور الأحكام المخالفه للاصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا و لا مظنون.

قلت (١):العلم الإجمالي و إن كان حاصلًا في خصوص هذه الروايات (٢) التي بأيدينا، إلاّ أنّ العلم الإجمالي حاصل أيضا في مجموع ما بأيدينا من الأخبار و من الأمارات الأخر المجرّده عن الخبر التي بأيدينا المفيده للظنّ بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، و ليست هذه الأمارات خارجه عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الإجمالي في المجموع مستندا إلى بعضها و هي الأخبار؛ و لذا لو فرضنا عزل طائفه من هذه الأخبار و ضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر، كان العلم الإجمالي بحاله.

فهنا علم إجمالي حاصل في الأخبار، و علم إجمالي حاصل بملا حظه مجموع الأخبار و سائر الأمارات المجرّده عن الخبر؛ فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني و عدم الاقتصار على مراعاة الأوّل.

نظير ذلك: ما إذا علمنا إجمالا بوجود شيا (٣) محرّمه في قطع غنم بحيث يكون نسبه إلى كلّ بعض منها كنسبه إلى البعض الآخر،

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٨]

ص : ٣٥٨

١- في غير (ر)، (ظ) و (ل) زياده: «أولا»، و الصحيح عدمه لعدم وجود ثان له.

٢- لم ترد «الروايات» في (م).

٣- في (ظ)، (ل) و (م): «شاه».

و علمنا أيضا بوجود شياہ محرّمه فى خصوص طائفه خاصه من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلاّ- هذه علم إجمالا بوجود الحرام فيها أيضا؛ والكاشف عن ثبوت العلم الإجمالى فى المجموع ما أشرنا إليه سابقا: من أنه لو عزلنا من هذه الطائفه الخاصه التى علم بوجود الحرام فيها قطعه توجب انتفاء العلم الإجمالى فيها و ضمنا إليها مكانها باقى الغنم، حصل العلم الإجمالى بوجود الحرام فيها أيضا، و حينئذ:

فلا بدّ (١) من أن نجرى (٢) حكم العلم الإجمالى فى تمام الغنم إديا بالاحتياط، أو بالعمل بالمظنّه لو بطل وجوب الاحتياط. و ما نحن فيه من هذا القبيل. و دعوى: أنّ سائر الأمارات المجرّده لا مدخل لها فى العلم الإجمالى، و أنّ هنا علما إجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الأخبار، خلاف الانصاف.

### [المناقشه الثانيه فى الوجه الأول:]

و ثانيا: أنّ اللازم من ذلك العلم الإجمالى هو العمل بالظنّ فى مضمون تلك الأخبار؛ لما عرفت (٣): من أنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به، و حينئذ: فكّلما ظنّ بمضمون خبر منها- و لو من جهه الشهره- يؤخذ به، و كلّ خبر لم يحصل الظنّ (٤) بكون مضمونه حكم الله لا- يؤخذ به و لو كان مظنون الصدور، فالعبره بظنّ مطابقه الخبر للواقع، لا بظنّ الصدور.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٩]

ص : ٣٥٩

- ١- فى (ت) و (ر): «لا بدّ».
- ٢- فى (ت)، (ر) و (ص): «يجرى».
- ٣- راجع الصفحه ٣٥٧.
- ٤- لم ترد «الظنّ» فى (ظ)، (ل) و (م).

و ثالثا: أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف؛ لأنه الذى يجب العمل به، و أمّا الأخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها. نعم، يجب الإذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعينها.

و كذلك لا يثبت به حجّيه الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنّه القطعيّه (١).

و الحاصل: أن معنى حجّيه الخبر كونه دليلا- متّبعاً فى مخالفه الاصول العمليه و الاصول اللفظيه مطلقا، و هذا المعنى لا- يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتى من الوجوه العقليه بل كلّها، فانتظر.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

ص: ٣٦٠

---

١- وردت فى (ت) و نسخه بدل (ه) زياده، و هى: «لأنّ العمل بالخبر من باب الاحتياط لا يوجب تخصيص العام و تقييد المطلق».



## الوجه الثاني على حجة خبر الواحد: ما ذكره الفاضل التوني

ما ذكره في الوافية-مستدلا على حجّيه الخبر الموجود في الكتب المعتمده للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر، بوجه-قال:

الأول: أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيّما بالاصول الضروريّه، كالصلاه و الزكاه و الصوم و الحجّ و المتاجر و الأنكحه و نحوها، مع أنّ جلّ أجزائها و شرائطها و موانعها إنّما يثبت بالخبر الغير القطعيّ، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد، و من أنكر فإنّما ينكر باللسان و قلبه مطمئنّ بالإيمان (1)، انتهى.

### [المناقشه فيما أفاده الفاضل التوني]

و يرد عليه:

أولاً- أنّ العلم الإجماليّ حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطه بما ذكره، و مجرّد وجود العلم الإجماليّ في تلك الطائفة الخاصّه لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجماليّ، كما عرفت في الجواب الأوّل عن الوجه الأوّل (2)؛ و إلاّ (3) أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصّه و دعوى العلم الإجماليّ في الباقي، كأخبار العدول مثلاً؛ فاللازم حينئذ: إمّا الاحتياط

[شماره صفحه واقعي : ٣٦١]

ص: ٣٦١

١- الوافية: ١٥٩.

٢- راجع الصفحه ٣٥٧.

٣- في (ر)، (ص) و (ه) زياده: «لما».

و العمل بكلّ خبر دلّ على جزئيه شيء أو شرطيته، وإما العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئيه أو الشرطيه.

إلا أن يقال: إنّ المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط.

و ثانياً: أنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالّ على الشرائط و الأجزاء دون الأخبار الدالّ على عدمهما، خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطيه و الجزئيه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٢]

ص: ٣٦٢

## الوجه الثالث: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين

ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين (١)- في حاشيته على المعالم- لإثبات حجّية الظنّ الحاصل من الخبر لا- مطلقاً، وقد لخصناه لطوله، و ملخصه:

أنّ وجوب العمل بالكتاب و السنّه ثابت بالإجماع، بل الضروره و الأخبار المتواتره، و بقاء هذا التكليف أيضا بالنسبه إلينا ثابت بالأدله المذكوره، و حينئذ: فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظنّ الخاصّ به فهو، و إلا فالمتّبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ منهما (٢).

هذا حاصله، و قد أطال قدّس سرّه في النقض و الإبرام بذكر الإيرادات و الأجوبه على هذا المطلب.

## [المناقشه فيما أفاده صاحب الهدايه]

و يرد عليه: أنّ هذا الدليل بظاهره عبارته اخرى عن دليل الانسداد الذى ذكره لحجّية الظنّ فى الجملة أو مطلقاً؛ و ذلك لأنّ المراد بالسنّه هو (٣): قول الحجّه أو فعله أو تقريره، فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول (٤) الكتاب و السنّه و لم نتمكّن من الرجوع إلى ما علم أنّه مدلول الكتاب أو السنّه، تعيّن الرجوع-باعتراف المستدلّ- إلى ما

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٣]

ص : ٣٦٣

١- و هو الشيخ محمد تقى الأصفهاني، صاحب هداية المسترشدين.

٢- هداية المسترشدين: ٣٩٧، الوجه السادس.

٣- فى (ر)، (ص)، (ظ)، (ل) و (م): «هى».

٤- لم ترد «مدلول» فى (ت) و (ظ).

يظنّ (١) كونه مدلولاً لأحدهما، فإذا ظننا أنّ مؤدّى الشهره أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجّه أو فعله أو تقريره، وجب الأخذ به، ولا اختصاص للحجّيه بما يظنّ كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثه من جهه حكاية أحدها التي تسمّى خبراً و حديثاً فى الاصطلاح.

نعم، يخرج عن مقتضى هذا الدليل: الظنّ الحاصل بحكم الله من أماره لا يظنّ كونه (٢) مدلولاً لأحد الثلاثه، كما إذا ظنّ بالأولويه العقلية أو الاستقراء أنّ الحكم كذا عند الله و لم يظنّ بصدوره عن الحجّه، أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام؛ إذ ربّ حكم واقعى لم يصدر عنهم و بقى مخزوناً عندهم لمصلحه من المصالح.

لكن هذا نادر جدّاً؛ للعلم العادى بأنّ هذه المسائل العامه البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب أو ببيان الحجّه قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فكلّ ما ظنّ من أماره بحكم الله تعالى فقد ظنّ بصدور ذلك الحكم عنهم (٣).

و الحاصل: أنّ مطلق الظنّ بحكم الله ظنّ بالكتاب أو السنّه، و يدلّ على اعتباره ما دلّ على اعتبار الكتاب و السنّه الظنّيه.

فإن قلت: المراد بالسنّه الأخبار و الأحاديث، و المراد أنّه يجب الرجوع إلى الأخبار المحكيه عنهم، فإن تمكّن من الرجوع إليها على

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص : ٣٦٤

١- فى (ظ)، (ر) و (م): «ظنّ».

٢- فى غير (ر) و (ص): «كونها».

٣- لم ترد «عنهم» فى (ر)، (ص)، (ظ) و (م).

وجه يفيد العلم فهو، وإلا وجب الرجوع إليها على وجه يظنّ منه بالحكم.

قلت: مع أنّ السنّه في الاصطلاح عبارته عن نفس قول الحجّه أو فعله أو تقريره، لا حكاية أحدها، يرد عليه:

أنّ الأمر بالعمل بالأخبار المحكيه المفيده للقطع بصدورها ثابت بما دلّ على الرجوع إلى قول الحجّه، وهو الإجماع و الضروره الثابته من الدين أو المذهب. و أمّا الرجوع إلى الأخبار المحكيه التي لا تفيد القطع بصدورها (1) عن الحجّه، فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضروره من الدين التي ادّعاها المستدلّ؛ فإنّ غايه الأمر دعوى إجماع الإماميه عليه في الجملة، كما ادّعاها الشيخ و العلّامه (2) في مقابل السيّد و أتباعه قدّست أسرارهم.

و أمّا دعوى الضروره من الدين و الأخبار المتواتره كما ادّعاها المستدلّ، فليست في محلّها. و لعلّ هذه الدعوى قرينه على أنّ مراده من السنّه نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا حكايتها التي لا توصل إليها على وجه العلم.

نعم، لو ادّعى الضروره على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلميه؛ لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكثيه، يرد عليه:

أنّه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهه العلم بمطابقه كثير

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ٣٦٥

١- في (ص)، (ظ) و (ل): «بالصدور».

٢- راجع الصفحه ٣١١ و ٣٣٣.

منها للتكاليف الواقعيّة التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذي ذكره لحجّيه الظنّ، ومفاده ليس إلّا حجّيه كلّ أماره كاشفه عن التكليف الواقعيّ.

وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجماليّ بصدور أكثر هذه الأخبار-حتّى لا يثبت به غير الخبر الظنّيّ من الظنون-ليصير دليلا عقليّا على حجّيه خصوص (1) الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأوّل الذي قدّمناه و قدّمنا الجواب عنه، فراجع (2).

هذا تمام الكلام في الأدلّة التي أقاموها على حجّيه الخبر، وقد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر.

### [حاصل الكلام في أدلّة حجّيه الخبر الواحد]

و الإنصاف: أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلّا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤدّاه، وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء (3)، و المعيار فيه: أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا، بحيث لا يعتنى به العقلاء و لا يكون عندهم موجبا للتخيّر و التردّد الذي لا ينافي حصول مسمّى الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصله بعد التروّي في شكوك الصلاة، فافهم. و ليكن على ذكر منك؛ لينفعك فيما بعد.

[شماره صفحه واقعي : 366]

ص: 366

1- لم ترد «خصوص» في (ر).

2- راجع الصفحه 351 و 357.

3- راجع الصفحه 336.

[أدله حججه مطلق الظن] (١)

### [الدليل العقلي على حججه مطلق الظن من وجوه أيضا:]

فلنشرع في الأدله التي أقاموها على حججه الظن من غير خصوصيه للخبر يقتضيها نفس الدليل، وإن اقتضاها أمر (٢) آخر، وهو كون الخبر مطلقا أو خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنه لا يثبت إلا الظن في الجملة ولا يثبتته كليته، وهي أربعة:

### [الوجه الأول: وجوب دفع الضرر المظنون]

أن في مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم (٣).

أما الصغرى؛ فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل. أو لأن

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٧]

ص: ٣٦٧

١- العنوان منّا.

٢- فى (ر) و نسخه بدل (ص) بدل «أمر»: «دليل».

٣- استدلل به العلامة فى النهايه كما سيأتى، و المحقق القمى فى القوانين ٤٤٧: ١، و صاحب الفصول فى الفصول: ٢٧٨، و انظر مفاتيح الاصول: ٤٨٤ و ٤٨٥.

الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسده فى الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ بالمفسده فى الفعل، بناء على قول «العدليّه» بتبعيّه الأحكام للمصالح و المفساد، وقد جعل فى النهايه (١) كلاً من الضررين (٢) دليلاً مستقلاً على المطلب.

**و اجيب عنه بوجوه:**

@

**أحدها: [جواب الحاجبي عن هذا الوجه، و المناقشه فيه]**

ما عن الحاجبي (٣)، و تبعه غيره (٤)، من منع الكبرى، و أنّ دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين و التقييح العقليين احتياط مستحسن، لا واجب.

و هو فاسد؛ لأنّ الحكم المذكور حكم إلزاميّ أطبق العقلاء على الالتزام به فى جميع امورهم و ذمّ من خالفه (٥)؛ و لذا استدلّ به المتكلمون (٦) فى (٧) وجوب شكر المنعم (٨) الذى هو مبنى وجوب معرفه اللّهم تعالى، و لولاه لم يثبت وجوب النظر فى المعجزه، و لم يكن لله على غير الناظر حجّه؛ و لذا خصّوا النزاع فى الحظر و الإباحه فى غير المستقلّات العقليه

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٨]

ص: ٣٦٨

- ١- انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٢٩٧.
- ٢- فى (ظ): «التقريرين».
- ٣- انظر شرح مختصر الاصول: ١٦٣، المتن للحاجبي و الشرح للعضدى.
- ٤- كالعضدى (شارح المختصر)، المصدر نفسه.
- ٥- فى (ر) و (ص) و محتمل (ت): «يخالفه».
- ٦- لم ترد «المتكلمون» فى (ظ)، (ل) و (م).
- ٧- فى (ظ): «على».
- ٨- انظر كتاب المنقذ من التقليد للشيخ سديد الدين الحمصى الرازى ٢٥٥: ١- ٢٥٦.



بما كان مشتملا على منفعه و خاليا عن أماره المفسده؛ فإن هذا التقييد يكشف عن أن ما فيه أماره المضره لا نزاع في قبحه، بل الأقوى- كما صرح به الشيخ في العده في مسأله الإباحه و الحظر (١)، و السيد في الغنيه (٢)-: وجوب دفع الضرر المحتمل، و ببالي أنه تمسك في العده بعد العقل بقوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا... الخ (٣).**

ثم إن ما ذكره: من ابتناء الكبرى على التحسين و التقييد العقليين، غير ظاهر؛ لأنَّ تحريم تعريض النفس للمهالك و المضارَّ الدينيّه و الاخرويّه ممّا دلّ عليه الكتاب و السنّه، مثل التعليل في آيه النبأ (٤)، و قوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٥)**، و قوله تعالى:

**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**

(٦)

بناء على أن المراد العذاب و الفتنه الدينيّان، و قوله تعالى:

**وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً**

(٧)

، و قوله تعالى:

**وَ يُحْذِرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ**

(٨)

، و قوله تعالى: **أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا**

[شماره صفحه واقعی : ٣٦٩]

ص: ٣٦٩

١- العده ٧٤٢:٢ و ٧٤٧.

٢- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٧٦-٤٧٧.

٣- ليس في العده في البحث المذكور تمسك بالآيه المذكوره، نعم استدلّ بها فخر المحققين في إيضاح الفوائد ٢:٢٥٦، و الآيه من سوره البقره: ١٩٥.

٤- الحجرات: ٦.

٥- البقره: ١٩٥.

٦- النور: ٦٣.

٧- الأنفال: ٢٥.

٨- آل عمران: ٢٨.

،إلى غير ذلك.

نعم، التمسك في سند الكبرى بالأدلة الشرعيه يخرج الدليل المذكور عن الأدله العقليه. لكن الظاهر أن مراد الحاجبي منع أصل الكبرى، لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه، ولا يبعد عن الحاجبي أن يشتبه عليه حكم العقل الإلزامي بغيره، بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن و القبح، و المكابره في الأول ليس بأعظم منها في الثاني.

### ثانيها: [جواب آخر عن هذا الوجه، و المناقشه فيه أيضا]

ما يظهر من العده (٢) و الغنيه (٣) و غيرهما (٤): من أن الحكم المذكور مختص بالامور الدنيويه، فلا- يجرى في الاخرويّه مثل العقاب.

و هذا كسابقه في الضعف؛ فإنّ المعيار هو التضرّر. مع أن المضارّ الاخرويّه أعظم.

اللهمّ إلا أن يريد المجيب ما سيجيء (٥): من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلا على التكليف به، بخلاف المضارّ الدنيويه التابعه لنفس الفعل أو الترك، علم حرمة أو لم يعلم. أو يريد أن المضارّ الغير الدنيويه- وإن لم تكن خصوص العقاب- ممّا دلّ العقل و النقل على وجوب إعلامها على الحكيم، و هو الباعث له على التكليف و البعثه (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٠]

ص: ٣٧٠

١- النحل: ٤٥.

٢- العده ١٠٧: ١.

٣- الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٤٧٦.

٤- انظر الذريعه ٥٤٩: ٢.

٥- انظر الصفحه ٣٧٣.

٦- في (ص): «البعث».

لكنّ هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى، لا الكبرى.

### ثالثها: [جواب ثالث عن هذا الوجه]

النقض بالأمارات التي قام الدليل القطعيّ على عدم اعتبارها، كخبر الفاسق و القياس على مذهب الإماميّة (١).

و اجيب عنه (٢) تاره: بعدم التزام حرمة العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم.

### [ما اجيب به عن هذا الجواب]

و اخرى: بأنّ الشارع إذا ألغى ظنّا تبيّن أنّ في العمل به ضررا أعظم من ضرر ترك العمل به.

### [عدم صحّه ما اجيب]

و يضعف الأوّل: بأنّ (٣) دعوى وجوب العمل بكلّ ظنّ في كلّ مسأله انسدّ فيها باب العلم و إن لم ينسدّ في غيرها، الظاهر أنّه خلاف مذهب الشيعة، لا أقلّ من كونه مخالفا لإجماعاتهم المستفيضه بل المتواتره، كما يعلم ممّا ذكروه في القياس.

و الثاني: بأنّ إتيان الفعل حذرا من ترتّب الضرر على تركه أو تركه حذرا من التضرّر بفعله، لا يتصوّر فيه ضرر أصلا؛ لأنّه من الاحتياط الذي استقلّ العقل بحسنه و إن كانت الأماره ممّا ورد النهى عن اعتباره.

نعم، متابعه الأماره المفيده للظنّ بذلك الضرر و جعل مؤدّاها حكم الشارع و الالتزام به (٤) و التديّن به، ربما كان ضرره أعظم من

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

ص: ٣٧١

١- هذا النقص مذکور في الذريعه ٥٥٠:٢، و الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٧٦، و المعارج: ٤٣، و انظر مفاتيح الاصول: ٤٨٦-٤٨٧.

٢- الجواب من المحقّق القمّي في القوانين ١:٤٤٨.

٣- في (ت)، (ظ)، (ل) و (م): «أنّ».

٤- لم ترد «به» في (ت)، (ر) و (ه).

الضرر المظنون؛ فإنَّ العقل مستقلٌّ بقبحه و وجود المفسده فيه و استحقاق العقاب عليه؛ لأنَّه تشريع.

لكن هذا لا يختصُّ بما علم إغاؤه، بل هو جار في كلِّ ما لم يعلم اعتباره. توضيحه:

أنا قدّمنا لك في تأسيس الأصل في العمل بالمظنّه (١): أنَّ كلَّ ظنٍّ لم يقيم على اعتباره دليل قطعيّ -سواء قام دليل على عدم اعتباره أم لا- فالعمل به بمعنى التدبّين بمؤدّاه و جعله حكماً شرعيّاً، تشريع محرّم دلّ على حرّمته الأدلّه الأربعة. و أمّا العمل به بمعنى إتيان ما ظنّ وجوبه مثلاً (٢) أو ترك ما ظنّ حرّمته من دون أن يتشرّع بذلك، فلا قبح فيه إذا (٣) لم يدلّ دليل من الاصول و القواعد المعتمره يقينا على خلاف مؤدّى هذا الظنّ، بأن يدلّ على تحريم ما ظنّ وجوبه أو وجوب ما ظنّ تحريمه.

فإن أراد أن الأمارات التي يقطع بعدم حجّيتها -كالقياس و شبهه- يكون في العمل بها بمعنى التدبّين بمؤدّاهها و جعله حكماً شرعيّاً، ضرر أعظم من الضرر المظنون، فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون؛ لأنّ كلَّ ظنٍّ لم يقيم على اعتباره قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم، أعنى التشريع.

و إن أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى إتيان ما ظنّ وجوبه

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ٣٧٢

١- راجع الصفحه ١٢٥.

٢- لم ترد «مثلاً» في (ت) و(ل).

٣- في (ت): «إذ».

حذرا من الوقوع في مضرّه ترك الواجب، و ترك ما ظنّ حرّمته لذلك، كما يقتضيه قاعده دفع الضرر، فلا ريب في استقلال العقل و بدهاه حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلا و إن كان ذلك في الظنّ القياسى.

### [الأولى فى المناقشه فى الجواب الثالث]

و حينئذ (١): فالأولى لهذا المجيب أن يبدل دعوى الضرر فى العمل بتلك الأمارات المنهى عنها بالخصوص بدعوى: أن فى نهى الشارع عن الاعتناء بها و ترخيصه فى مخالفتها-مع علمه بأن تركها ربما يفضى إلى ترك الواجب و فعل الحرام-مصلحه يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فى الواقع، فتأمل.

و سيجىء تمام الكلام عند التكلّم فى الظنون المنهى عنها بالخصوص، و بيان كيفيه عدم شمول أدلّه حجّيه الظنّ لها إن شاء الله تعالى (٢).

### [الأولى فى الجواب عن الوجه الأوّل]

فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل:

بأنه إن اريد من الضرر المظنون العقاب، فالصغرى ممنوعه؛ فإنّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك-كاستحقاق الثواب عليهما-ليس ملازما للوجوب و التحريم الواقعيين؛ كيف و قد يتحقّق التحريم و نقطع بعدم العقاب فى الفعل، كما فى الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركبا، بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على تحقّق الإطاعه و المعصيه اللتين لا تتحقّقان إلّا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظنّ المعتبر بهما، و أمّا الظنّ المشكوك الاعتبار فهو كالشكّ، بل هو هو؛ بعد ملاحظه أنّ من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه و يحتمل أن يكون

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص: ٣٧٣

١- لم ترد «و حينئذ» فى (ظ) و (م).

٢- انظر الصفحه ٥١٦ و ما بعدها.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتى الجهل البسيط و (٢) المركّب بالوجوب و الحرمة، إنّما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشكّ أو القطع بالعدم، أمّا (٣) مع الظنّ بالوجوب أو التحريم فلا- يستقلّ العقل بقبح المؤاخذه، و لا إجماع أيضا على أصاله البراءة فى موضع النزاع.

و يردّه: أنّه لا- يكفى المستدلّ منع استقلال العقل و عدم ثبوت الإجماع، بل لا- بدّ له من إثبات أنّ مجرد الوجوب و التحريم الواقعيّين مستلزمان للعقاب حتّى يكون الظنّ بهما ظنّا به، فإذا لم يثبت ذلك بشرع و لا عقل لم يكن العقاب مظنوننا، فالصغرى غير ثابتة.

و منه يعلم فساد ما ربما يتوهم: أنّ قاعده دفع الضرر يكفى للدليل على ثبوت الاستحقاق.

وجه الفساد: أنّ هذه القاعده موقوفه على ثبوت الصغرى و هى الظنّ بالعقاب.

نعم، لو ادّعى أنّ دفع الضرر المشكوك لائزم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز فى صورته الظنّ، بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظنّ، فيصير وجوده محتملا، فيجب دفعه.

لكنّه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل و قيام الإجماع على عدم المؤاخذه على الوجوب و التحريم المشكوكين.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٤]

ص: ٣٧٤

١- لم ترد «بل هو هو- إلى- المفروض منها» فى (ت) و (ه).

٢- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: «أو».

٣- فى (ر)، (ص) و (ه): «و أمّا».

و إن ارید من الضرر المظنون المفسده المظنونہ، ففیه أيضا: منع الصغری؛ فإننا و إن لم نقل بتغییر المصالح و المفسدہ بمجرد الجهل، إلا- أنا لا- نظنّ بترتب المفسده بمجرد ارتکاب ما ظنّ حرمتہ؛ لعدم کون فعل الحرام علّه تامّه لترتب المفسده حتّى مع القطع بثبوت الحرمة؛ لاحتمال تدارکها بمصلحه فعل آخر لا- یعلمه المکلّف أو یعلمه بإعلام الشارع، نظیر الکفّاره و التوبه و غیرهما من الحسنات التي یذهب السیئات.

و یرد علیه: أنّ الظنّ بثبوت مقتضى المفسده مع الشکّ فی وجود المانع کاف فی وجوب الدفع، كما فی صورہ القطع بثبوت المقتضى مع الشکّ فی وجود (1) المانع؛ فإنّ احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما یتدارک الضرر لا- یعتنى به عند العقلاء، سواء جامع الظنّ بوجود مقتضى الضرر أم القطع به، بل أكثر موارد الترام العقلاء التحرز عن المضارّ المظنونہ- کسلوک الطرق المخوفه و شرب الأدویه المخوفه و نحو ذلك- من موارد الظنّ بمقتضى الضرر دون العله التامّه له، بل المدار فی جمیع غایات حركات الإنسان- من المنافع المقصود جلبها و المضارّ المقصود دفعها- على المقتضیات دون العلل التامّه؛ لأنّ الموانع و المزاحمات ممّا لا تحصی و لا یحاط بها.

و أضعف من هذا الجواب ما یقال: إنّ فی نهی الشارع عن العمل بالظنّ کلیه إلا- ما خرج، ترخیصا فی ترک مراعاة الضرر المظنون، و لذا لا یجب مراعاته إجماعا فی القیاس.

و وجه الضعف ما ثبت سابقا (2): من أنّ عمومات حرمة العمل

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۵]

ص: ۳۷۵

۱- لم ترد «وجود» فی (ل) و (م).

۲- راجع الصفحه ۱۲۶.



بالظنّ أو بما عدا العلم إنّما تدلّ على حرمة من حيث إنّ لا يغنى عن الواقع، ولا تدلّ على حرمة العمل به في مقام إحراز الواقع والاحتياط لأجله والحذر عن مخالفته.

فالأولى أن يقال: إنّ الضرر وإن كان مضموناً، إلا أنّ حكم الشارع -قطعاً أو ظناً- بالرجوع في مورد الظنّ إلى البراءة والاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظنّ أوجب القطع أو الظنّ بتدارك ذلك الضرر المضمون؛ وإلا - كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظنّ إلغاءً للمفسده (١).

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّه متى ظنّ بوجود شيء و أنّ الشارع الحكيم طلب فعله منّا طلباً حتمياً منجزاً لا يرضى بتركه إلا - أنّه اختلف علينا ذلك الطلب، أو حرّم علينا فعلاً كذلك، فالعقل مستقلّ بوجود فعل الأوّل و ترك الثاني؛ لأنّه يظنّ في ترك الأوّل الوقوع في مفسده ترك الواجب المطلق الواقعيّ و المحبوب المنجز النفس الأمرى، و يظنّ في فعل الثاني الوقوع في مفسده الحرام الواقعيّ و المبعوض النفس الأمرى، إلا أنّه لو صرح الشارع بالرخصه في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحه يتدارك بها ذلك الضرر المضمون؛ ولذا وقع الإجماع على عدم وجوب مراعاة الظنّ بالوجوب و (٢) الحرمة إذا حصل الظنّ من القياس، و على جواز مخالفه الظنّ في الشبهات الموضوعيّة حتّى يستبين التحريم أو تقوم به البيّنه.

ثمّ إنّ لا فرق بين أن يحصل القطع بترخيص الشارع ترك مراعاة

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٦]

ص : ٣٧٦

١- كذا في (ت) و(ه)، و في غيرهما: «المفسده».

٢- في (ت)، (ر)، (ص) و(ه): «أو».

الظنّ بالضرر- كما عرفت (١) من الظنّ القياسيّ بالوجوب و التحريم و من حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهه الموضوعيّة-، و بين أن يحصل الظنّ بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظنّ، كما في الظنّ الذي ظنّ كونه منهيًا عنه عند الشارع، فإنّه يجوز ترك مراعاته؛ لأنّ المظنون تدارك ضرر مخالفته لأجل ترك مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة، فافهم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ أصل البراءة و الاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعيّ بحيث يدلّ على وجوب الرجوع إليهما في صوره عدم العلم و لو مع وجود الظنّ الغير المعتر، فلا- إشكال في عدم وجوب مراعاة ظنّ الضرر، و في أنّه لا يجب الترك أو الفعل بمجرد ظنّ الوجوب أو الحرمة؛ لما عرفت (٢): من أنّ ترخيص الشارع الحكيم للإقدام على ما فيه ظنّ الضرر لا يكون إلّا لمصلحه يتدارك بها ذلك (٣) الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعا.

و إن منعنا عن قيام الدليل القطعيّ على الاصول و قلنا: إنّ الدليل القطعيّ لم يثبت على اعتبار الاستصحاب، خصوصاً في الأحكام الشرعيّة و خصوصاً مع الظنّ بالخلاف، و كذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتّى مع الظنّ بالتكليف؛ لأنّ العمده في دليل البراءة الإجماع و العقل المختصّان بصوره عدم الظنّ بالتكليف، فنقول:

لا- أقلّ من ثبوت بعض الأخبار الظنيّة على الاستصحاب و البراءة عند عدم العلم الشامل لصوره الظنّ، فيحصل الظنّ بترخيص الشارع لنا في

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٧]

ص: ٣٧٧

١- راجع الصفحة السابقه.

٢- راجع الصفحة السابقه.

٣- لم ترد «ذلك» في (ر) و (ت).

ترك مراعاة ظنّ الضرر (١)، وهذا القدر يكفي في عدم الظنّ بالتضرّر (٢).

و توهم: أنّ تلك الأخبار الظنيّة (٣) لا تعارض العقل المستقلّ بدفع الضرر المظنون، مدفوع: بأنّ الفرض أنّ الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظانّ الضرر إلّا عن مصلحه يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل، فلا وجه لأطراح الأخبار الظنيّة الدالّة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٨]

ص: ٣٧٨

- ١- في (ر): «الظنّ بالضرر».
- ٢- في (ت) و (ه): «بالضرر».
- ٣- في (ر) و (ص): «ظنيّه».
- ٤- في هامش (ت)، (ر) و (ص) زياده مع اختلاف يسير بينها، و هي: «و محصل الكلام: أنّ الضرر الدنيويّ لما جاز حكم الشارع عليه بجواز الارتكاب بخلاف الضرر الاخرى، فيجوز أن يحكم الشارع بجواز الارتكاب مع ظنّه، فيكون ترك مظنون الضرر كمحتمله مرخصا فيه بأدله الاصول. نعم، لو ثبت طريقيه الظنّ و حجتيه كان كمقطوع الضرر، فإذا فرضنا أنّ الإضرار الواقعي بالنفس محرّم فإن قطع أو ظنّ بظنّ معتبر جاء التحريم، و إلّا دخل تحت الشبهه الموضوعيّه المرخص فيها مع الشكّ و الظنّ غير المعبر، فوجوب رفع الضرر المظنون موقوف على إثبات طريقيه الظنّ، فإثباتها به دور ظاهر. فالتحقيق: أنّ الظنّ بالضرر إن استند إلى الأمارات الخارجيه في الشبهات الموضوعيّه كان طريقا و حججه بإجماع العلماء و العقلاء؛ و السرّ فيه انسداد باب العلم بالضرر في الامور الخارجيه، فالعمل بالاصول في مقابل الظنّ يوجب الوقوع في المضارّ الكثيره بحيث يختلّ نظام المعاش نظير العمل بظنّ السلامه. و إن كان مستندا إلى الأمارات في الشبهات الحكميه فلا دليل على اعتباره، بل ج

ثم إن مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق الاحتياط لا- من حيث هو، وحينئذ: فإذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب - كما في صورته الشك في المكلف به- فلا وجه للعمل بالظن حينئذ.

و دعوى الإجماع المركب و عدم القول بالفصل، وواضح الفساد؛ ضرورة أن العمل في الصورة الأولى لم يكن بالظن من حيث هو بل من حيث كونه احتياطاً، و هذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية، فحاصل ذلك: العمل بالاحتياط كلياً و عدم العمل بالظن رأساً (1).

(٤)

المرجع الاصول المرخصه النافيه للتكليف، إلا إذا ثبت انسداد باب العلم فيها فيرجع إلى دليل الانسداد. و كذلك الكلام في ظن السلامه في مقابل الاصول المثبتة للتكليف، فتأمل. و الأولى و الأسلم: الجواب بمنع ترتب الضرر الدنيوى على مخالفه الواجب و الحرام إمّا بالوجدان، و إمّا لاحتمال كون المصالح و المفساد مترتبة على المخالفه عصياناً لا مطلقاً، و لا يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط في موارد الشك فافهم، (منه قدس سره) [\*]

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٩]

ص: ٣٧٩

١- في (ت) و (ر) و هامش (ص) زياده مع اختلاف يسير، و هي كما يلي: «و يمكن أن يردّ أيضاً: بأنّها قاعده عمليّه لا تنهض دليلاً حتّى يتنفع به في مقابل العمومات الدالّه على الحكم الغير الضررى. و قد يشكل: بأنّ المعارضه حينئذ تقع بين هذه القاعده و بين الاصول اللفظيّه، فإن نهضت للحكومه على هذه القاعده جرى ذلك أيضاً في البراءه و الاستصحاب النافين للتكليف المرخصين للفعل و الترك المؤمنين من الضرر، فافهم».

## [الوجه الثاني فى حجه مطلق الظن: قبح ترجيح المرجوح]

:أنه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح (١).

### [ما اجيب عن هذا الوجه و مناقشته]

و ربما يجاب عنه (٢): بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به حسن عقلا.

وفيه: أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح، بل هو جمع فى العمل بين الراجح و المرجوح، مثلا: إذا ظنّ عدم وجوب شىء و كان وجوبه مرجوحا، فحينئذ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح فى العمل؛ لأنّ الإتيان لا ينافى عدم الوجوب.

و إن اريد الإتيان بقصد الوجوب المنافى لعدم الوجوب، ففيه: أنّ الإتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط؛ فإنّ الاحتياط هو الإتيان لاحتمال الوجوب، لا بقصده.

### [ما اجيب عن هذا الوجه أيضا و مناقشته]

و قد يجاب أيضا: بأنّ ذلك فرع وجوب الترجيح، بمعنى أنّ الأمر إذا دار بين ترجيح المرجوح و ترجيح الراجح كان الأوّل قبيحا، و أمّا إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا يرجح المرجوح و لا الراجح (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

ص: ٣٨٠

---

١- هذا الاستدلال أشار إليه العلامة أيضا فى ذيل الدليل السابق، انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٢٩٧، و كذا المحقق القمى فى القوانين ١: ٢٤٣، و صاحب الفصول فى الفصول: ٢٨٦.

٢- هذا الجواب من الشيخ محمد تقى فى هدايه المسترشدين: ٤١١.

٣- فى (ت)، (ل) و (ه): «فلا مرجح للمرجوح و لا للراجح».

و فيه: أن التوقف عن ترجيح الراجح أيضا قبيح، كترجيح المرجوح (١).

### [الأولى فى الجواب عن هذا الوجه]

فالأولى الجواب أولاً: بالنقض بكثير من الظنون المحرّمه العمل بالإجماع أو الضروره.

و ثانياً: بالحلّ، و توضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف و غرض الشارع متعلّقاً بالواقع و لم يمكن الاحتياط؛ فإنّ العقل قاطع بأنّ الغرض إذا تعلّق بالذهاب إلى بغداد و تردّد الأمر بين طريقين، أحدهما مظنون الإيصال و الآخر موهوم، فترجيح الموهوم قبيح؛ لأنّه نقض للغرض، و أمّا إذا لم يتعلّق التكليف بالواقع أو تعلّق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجب الأخذ بالراجح، بل اللازم فى الأوّل هو الأخذ بمقتضى البراءه، و فى الثانى الأخذ بمقتضى الاحتياط، فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءه فى موارد الظنّ و عدم وجوب الاحتياط فيها، و معلوم أنّ العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح (٢)، فلا بدّ من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتى (٣)، المرّكب من بقاء التكليف، و عدم جواز الرجوع إلى البراءه، و عدم لزوم الاحتياط، و غير ذلك من المقدمات التى لا يتردّد الأمر بين الأخذ بالراجح و الأخذ بالمرجوح إلاّ بعد إبطالها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨١]

ص : ٣٨١

١- فى (ر) و (ص) زياده: «فتأمل جدّاً».

٢- فى (ص) زياده: «بل ترك ترجيح الراجح على المرجوح»، و قريب منها فى (ر).

٣- فى الصفحه ٣٨٤.

## الوجه الثالث: [ما حكى عن صاحب الرياض قدس سره]:

ما حكاه الاستاذ عن استاذ السید الطباطبائی قدس سرهما (١):

من أنه لا- ريب في وجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات، و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما، و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك، و لكن مقتضى قاعده نفى العسر و الحرج عدم وجوب ذلك كله (٢)؛ لأنه عسر أكيد و حرج شديد؛ فمقتضى الجمع بين قاعدتي «الاحتياط» و «انتفاء الحرج»، العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات و الموهومات؛ لأنّ الجمع على غير هذا الوجه ياخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعا.

## [المناقشه في هذا الوجه:]

و فيه: أنه راجع إلى دليل الانسداد الآتي (٣)؛ إذ ما من مقدّمه من مقدّمات ذلك (٤) الدليل إلا و (٥) يحتاج (٦) إليها في إتمام هذا الدليل، فراجع و تأمل حتّى يظهر لك حقيقه الحال.

مع أنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات-أيضا- كالمظنونات

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص: ٣٨٢

- ١- حكاه شريف العلماء عن استاذ صاحب الرياض قدس سرهما في مجلس المذاكره، على ما في بحر الفوائد ١: ١٨٩.
- ٢- لم ترد «كله» في (ظ) و (م).
- ٣- في الصفحه ٣٨٤.
- ٤- في (ه) و نسخه بدل (ص): «هذا».
- ٥- في (ت)، (ر)، (ص) و (ظ) زياده: «هى».
- ٦- في (ظ): «محتاج».

لا يلزم منه حرج قطعاً؛ لقله موارد الشك المتساوي الطرفين كما لا يخفى، فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط.

و دعوى: أن كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه -أيضا- في المشكوكات، في غاية الضعف و السقوط.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۳]

ص: ۳۸۳



[مقدمات دليل الانسداد]

و هو مركب من مقدمات:

الاولى: انسداد باب العلم و الظنّ الخاصّ في معظم المسائل الفقهيّة.

الثانية: أنّه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهه، و ترك التعرّض لامثالها بنحو من أنحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيليّ (1)، بأن نقتصر في الإطاعه على التكاليف القليله المعلومه تفصيلا أو بالظنّ الخاصّ القائم مقام العلم بنصّ الشارع، و نجعل أنفسنا في تلك الموارد ممّن لا حكم عليه فيها كالأطفال و البهائم، أو ممّن (2) حكمه فيها الرجوع إلى أصله العدم.

الثالثه: أنّه إذا وجب التعرّض لامثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعيّه المقرره للجاهل: من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجماليّ بالامثال، أو الأخذ في كلّ مسأله بالأصل المتّبع شرعا في نفس تلك المسأله مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمّه إلى غيرها من المجهولات، أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسأله و تقليده فيها.

الرابعه: أنّه إذا بطل الرجوع في الامثال إلى الطرق الشرعيّه المذكوره - لعدم الوجوب في بعضها و عدم الجواز في الآخر-، و المفروض عدم سقوط الامثال بمقتضى المقدمه الثانيه، تعيّن بحكم العقل المستقلّ

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٤]

ص: ٣٨٤

١- في (ت) و (ص) بدل «التفصيلي» : «اليقيني».

٢- في (ظ): «من».

الرجوع إلى الامتثال الظني و الموافقه الظنيه للواقع،و لا يجوز العدول عنه إلى الموافقه الوهميه بأن يؤخذ بالطرف المرجوح،و لا إلى الامتثال الاحتمالي و الموافقه الشكّيه بأن يعتمد على أحد طرفي المسأله من دون تحصيل الظنّ فيها،أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون إفادته للظنّ أصلا (١).

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٥]

ص: ٣٨٥

---

١- في (ت) و(ر) و نسخه بدل(ص) زياده:«فيحصل من جميع هذه المقدمات وجوب الامتثال الظني و الرجوع إلى الظنّ».

فهى بالنسبه إلى انسداد باب العلم فى الأعلب غير محتاجه إلى الإثبات؛ ضروره قلّه ما يوجب العلم التفصيلى بالمسأله على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أماره غير علميه. و أما بالنسبه إلى انسداد باب الظن الخاص، فهى مبنيه على أن لا يثبت من الأدله المتقدمه لحجيه خبر الواحد حجيه مقدار منه يفى -بضميمه الأدله العلميه و باقى الظنون الخاصه- بإثبات معظم الأحكام الشرعيه، بحيث لا- يبقى مانع عن الرجوع فى المسائل الخاليه عن الخبر و أخواته من الظنون الخاصه إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك الوقعه، من البراءه أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير.

[تسليم أو منع هذه المقدمه]

فتسليم هذه المقدمه و منعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام و بذل الجهد فى النظر فيما تقدم من أدله حجيه الخبر، و أنه هل يثبت بها حجيه مقدار واف من الخبر أم لا؟

و هذه هى عمدته مقدمات دليل الانسداد، بل (١) الظاهر المصرح به فى كلمات بعض (٢) أن ثبوت هذه المقدمه يكفى فى حجيه الظن المطلق؛ للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم و الظن الخاص (٣)؛ و لذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٦]

ص: ٣٨٦

١- فى (ظ): «إذ».

٢- كالتسديد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ٤٥٩.

٣- لم ترد عبارته «للإجماع- إلى- الظن الخاص» فى (ر)، و كتب عليها فى (ص): «نسخه».

لم يذكر صاحب المعالم (١) و صاحب الوافيه (٢) في إثبات حجّيه الظنّ الخبريّ غير انسداد باب العلم.

و أمّا الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية، من الرجوع بعد انسداد باب العلم و الظنّ الخاصّ إلى شىء آخر غير الظنّ، فإنّما هي امور احتملها بعض المدقّقين من متأخري المتأخرين، أوّلهم - فيما أعلم - المحقّق جمال الدين الخوانساريّ، حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة و احتمال الرجوع إلى الاحتياط (٣)، و زاد عليها بعض من تأخّر (٤) احتمالات أخرى.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٧]

ص : ٣٨٧

١- انظر المعالم: ١٩٢.

٢- انظر الوافيه: ١٥٩.

٣- سيأتي نقل كلامه في الصفحه ٤٠٠-٤٠١.

٤- كالفاضل النراقي في عوائد الأيام: ٣٧٩.

## و أما المقدمه الثانيه:عدم جواز إهمال الوقائع المشتبّهه و الدليل عليه من وجوه:

و هي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبّهه على كثرتها،و ترك التعرّض لامثالها بنحو من الأنحاء،فيدلّ عليه وجوه:

### الأول:الإجماع القطعيّ

على أنّ المرجع على تقدير انسداد باب العلم و عدم ثبوت الدليل على حجّيته أخبار الآحاد بالخصوص،ليس هي البراءة و إجراء أصاله العدم في كلّ حكم،بل لا بدّ من التعرّض لامثال الأحكام المجهوله بوجه ما،و هذا الحكم و إن لم يصرّح به أحد من قدمائنا بل المتأخّرين في هذا المقام،إلاّ أنّه معلوم للمتتبع في طريقه الأصحاب بل علماء الإسلام طرّاً؛فربّ مسأله غير معنونه يعلم اتّفاقهم فيها من ملاحظه كلماتهم في نظائرها.

أ ترى:أنّ علماءنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقيم عندهم دليل خاصّ على اعتبارها،كانوا يطرحونها و يستريحون في مواردّها إلى أصاله العدم؟!حاشا ثمّ حاشا.

مع أنّهم كثيرا ما يذكرون أنّ الظنّ يقوم مقام العلم في الشرعيّات عند تعذّر العلم،و قد حكى عن السيّد في بعض كلماته:الاعتراف بالعمل بالظنّ عند تعذّر العلم (١)،بل قد ادّعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الإجماع على ذلك (٢).

### الثاني: [لزوم المخالفه القطعيّه الكثيره]

أنّ الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفى الحكم مستلزم

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٨]

ص : ٣٨٨

١- انظر رسائل الشريف المرتضى ٣:٣٩،و حكاه عنه في المعالم:١٩٧.

٢- المختلف ٣:٢٦.

للمخالفة القطعيّة الكثيرة، المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين (١)، بمعنى أنّ المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومه، يكاد يعدّ خارجا عن الدين؛ لقلّة المعلومات التي أخذ بها و كثره المجهولات التي أعرض عنها؛ وهذا أمر يقطع بطلانه كلّ أحد بعد الالتفات إلى كثره المجهولات، كما يقطع بطلان الرجوع إلى نفي الحكم و عدم الالتزام بحكم أصلا (٢) لو فرض -و العياذ بالله- انسداد باب العلم و الظنّ الخاصّ في جميع الأحكام، و انطماس هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومه.

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرّض لامتنال تلك المجهولات و لو على غير وجه العلم و الظنّ الخاصّ، لا أن يكون تعذر العلم و الظنّ الخاصّ منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهمه بعض من تصدّى للإيراد على كلّ واحد واحد من مقدمات الانسداد (٣).

نعم، هذا إنّما يستقيم في حكم واحد أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي أو ظنيّ معتبر، كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلّة و الأمارات في أغلب الأحكام، أمّا إذا صار معظم الفقه أو كلّ مجهولا فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٩]

ص : ٣٨٩

١- انظر هدايه المسترشدين: ٤٠٢، و مفاتيح الاصول: ٤٦٨-٤٦٩، و ضوابط الاصول: ٢٥٢.

٢- لم ترد «أصلا» في (ظ) و (م).

٣- هو الفاضل النراقي في عوائد الأيتام: ٣٦٠، و مناهج الأحكام: ٢٥٦-٢٥٧.

و الحاصل: أنّ طرح أكثر الأحكام الفرعيّه بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه، كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهوله، وقد وقع ذلك تصريحاً أو تلويحاً في كلام جماعه من القدماء و المتأخرين:

منهم: الصدوق في الفقيه-في باب الخلل الواقع في الصلاه، في ذيل أخبار سهو النبيّ -حيث قال رحمه الله (١): فلو جاز ردّ هذه الأخبار الواردة في هذا الباب لجاز ردّ جميع الأخبار، وفيه إبطال للدين و الشريعه (٢)، انتهى.

و (٣) منهم: السيد قدّس سرّه حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد، و قال: فإن قلت: إذا سدّتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّّه؟ فأجاب بما حاصله: دعوى انفتاح باب العلم في الأحكام (٤).

و لا يخفى: أنّه لو جاز طرح الأحكام المجهوله و لم يكن شيئاً منكراً لم يكن وجه للايراد المذكور؛ إذ الفقه حينئذ ليس إلاّ عبارته عن الأحكام التي قام عليها الدليل و المرجع و كان فيها (٥) معوّلاً. و لم يكن وقع أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الرجعه إلى دعوى عدم الحاجه إلى

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٠]

ص: ٣٩٠

١- «حيث قال رحمه الله» من (ت) فقط.

٢- الفقيه ١: ٣٦٠، ذيل الحديث ١٠٣١.

٣- لم ترد عبارته «منهم الصدوق- إلى- انتهى و» في (ظ)، (ل) و (م)، و كتب عليها في (ص): «نسخه».

٤- انظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١٢.

٥- في غير (ه): «فيه».

بل المناسب حينئذ الجواب: بأنّ عدم المعوّل في أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل (١) بخبر الواحد.

و الحاصل: أنّ ظاهر السؤال و الجواب المذكورين التسالم و التصالح (٢) على أنّه لو فرض الحاجه إلى أخبار الآحاد- لعدم المعوّل في أكثر الفقه-، لزم العمل عليها و إن لم يقدّم عليه دليل بالخصوص؛ فإنّ نفس الحاجه إليها هي أعظم دليل، بناء على عدم جواز طرح الأحكام؛ و من هنا ذكر السيّد صدر الدين في شرح الوافيه: أنّ السيّد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخّرين (٣).

و منهم: الشيخ قدّس سرّه في العده، حيث إنّه- بعد دعوى الإجماع على حجّيه أخبار الآحاد- قال ما حاصله: أنّه لو ادّعى أحد أنّ (٤) عمل الإماميه بهذه الأخبار كان لأجل قرائن انضمت إليها، كان معوّلاً على ما يعلم من ضروره خلافه- ثمّ قال:-

و من قال: إنّ متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار و أكثر الأحكام و لا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به. و هذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، و من صار إليه لا يحسن مكالمته؛ لأنّه يكون معوّلاً على ما يعلم ضروره من

[شماره صفحه واقعى : ٣٩١]

ص : ٣٩١

١- في (م) و (ه): «باب العلم».

٢- في (م): «أو التصالح».

٣- شرح الوافيه (مخطوط): ١٨٨.

٤- في النسخ زياده: «دعوى».



الشرع خلافه (١)، انتهى.

و لعمري، أنه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم و الظن الخاص في أكثر الأحكام (٢).

و منهم: العلامة في نهج المسترشدين- في مسألة إثبات عصمه الإمام- حيث ذكر: أنه عليه السلام لا بد أن يكون حافظا للأحكام؛ و استدلل بأن الكتاب و السنه لا يدلان على التفاصيل- إلى أن قال:- و البراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام (٣).

و منهم: بعض أصحابنا (٤)- في رسالته المعموله في علم الكلام المسماه بعصره المنجود- حيث استدلل على عصمه الإمام عليه السلام: بأنه حافظ للشريعه؛ لعدم إحاطه الكتاب و السنه به- إلى أن قال:-

و القياس باطل، و البراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام (٥)، انتهى.

و منهم: الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر، إلا أنه

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٢]

ص: ٣٩٢

١- العده ١٣٦: ١.

٢- في (ت)، (ص) و (ه) زياده: «و منهم: المحقق في المعتبر، حيث قال في مسألة خمس الغوص- في رد من نفاه مستدلا بأنه لو كان لنقل بالسنه- قلنا: أمّا تواتر فممنوع؛ و إلا- لبطل كثير من الأحكام» انتهى. و زاد في (ص) أيضا: «لعدم وجود التواتر في كثير من الأحكام». انظر المعتبر ٢: ٦٢٢.

٣- نهج المسترشدين: ٦٣.

٤- هو الشيخ زين الدين البياضى النباطى العاملى، المتوفى سنة ٨٧٧.

٥- عصره المنجود (مخطوط)، باب الإمامه، الصفحه ٣.

قال: إنَّ الرجوع إلى البراءة الأصليَّة يرفع أكثر الأحكام (١).

و الظاهر: أنَّ مراد العلامه و صاحب الرساله قدس سرهما من جميع الأحكام ما عدا المستنبط من الأدلَّة العلميَّة؛ لأنَّ كثيرا من الأحكام ضروريَّة لا ترفع (٢) بالأصل، و لا يشكُّ فيها حتَّى يحتاج إلى الإمام عليه السَّلام.

و منهم: المحقِّق الخوانسارى فى ما حكى عنه السيّد الصدر فى شرح الوافيه (٣): من أنَّه رُجِحَ الاكتفاء فى تعديل الراوى بعدل؛ مستدلا - بعد مفهوم آيه النبأ-: بأنَّ اعتبار التعدّد يوجب خلوّ أكثر الأحكام عن الدليل (٤).

و منهم: صاحب الوافيه، حيث تقدّم عنه (٥) الاستدلال على حجّيه أخبار الآحاد: بأنَّنا نقطع مع طرح أخبار الآحاد فى مثل الصلاه و الصوم و الزكاه و الحجّ و المتاجر و الأنكحه و غيرها، بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور.

و هذه عباره اخرى عن الخروج عن الدين الذى عبّر به جماعه من مشايخنا (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٣]

ص: ٣٩٣

- ١- شرح الباب الحادى عشر: ٤٣.
- ٢- فى (ت)، (ص)، (م) و نسخه بدل (ه): «لا ترتفع».
- ٣- شرح الوافيه (مخطوط): ٢٠٩.
- ٤- حاشيه شرح مختصر الاصول للمحقق جمال الدين الخوانسارى (مخطوط): الورقه ١٣٠، فما بعدها.
- ٥- راجع الصفحه ٣٦١.
- ٦- تقدّم ذكرهم فى الصفحه ٣٨٩.

و منهم: بعض شراح الوسائل (١)، حيث استدلل على حجّيه أخبار الآحاد: بأنّه لو لم يعمل بها بطل التكليف، و بطلانه ظاهر.

و منهم: المحدّث البحرانيّ صاحب الحدائق، حيث ذكر في مسأله ثبوت الربا في الحنطه بالشعير خلاف الحلّي في ذلك (٢)، و قوله بكونهما جنسين، و أنّ الأخبار الواردة في اتّحادهما آحاد لا توجب علما و لا عملا، قال في ردّه: إنّ الواجب عليه مع ردّ هذه الأخبار و نحوها من أخبار الشريعه هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر (٣)؛ انتهى.

و منهم: العضديّ -تبعا للحاجبيّ- حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجّيه خبر الواحد: بأنّه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن المدرّك (٤).

ثمّ، إنّّه و إن ذكر في الجواب عنه (٥): أنّا نمنع الخلوّ عن المدرّك؛ لأنّ الأصل من المدارك، لكنّ هذا الجواب من العامّه القائلين بعدم إتيان النبيّ صلّى الله عليه و آله بأحكام جميع الوقائع، و لو كان المجيب من الإماميه القائلين بإتمام (٦) الشريعه و بيان جميع الأحكام لم يجب بذلك.

و بالجملة: فالظاهر أنّ خلوّ أكثر الأحكام عن المدرّك المستلزم

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٤]

ص : ٣٩٤

- ١- لم نقف عليه.
- ٢- انظر السرائر ٢: ٢٥٤.
- ٣- الحدائق ١٩: ٢٣١.
- ٤- في المصدر: «عن الحكم»، انظر شرح مختصر الاصول: ١٦٣-١٦٤، المتن للحاجبي، و الشرح للعضدي.
- ٥- حكاة الحاجبي في ذيل الاستدلال المذكور.
- ٦- كذا في (ت)، (ر)، (م)، (ه) و نسخه بدل (ص)، و في غيرها: «يا كمال».

للرجوع فيها إلى نفي الحكم و عدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي، كأنه أمر مفروغ البطلان.

و الغرض من جميع ذلك: الردّ على بعض من تصدّى لردّ هذه المقدمه (1)، و لم يأت بشيء عدا ما قرع سمع كلّ أحد، من أدلّه البراءة و عدم ثبوت التكليف إلاّ- بعد البيان، و لم يتفطن لأنّ مجراها في غير ما نحن فيه؛ فهل يرى من نفسه إجراؤها لو فرضنا- و العياذ بالله- ارتفاع العلم بجميع الأحكام.

بل نقول: لو فرضنا أنّ مقلدا دخل عليه وقت الصلاة و لم يعلم من الصلاة عدا ما تعلّم من أبويه بظنّ الصحّة- مع احتمال الفساد عنده احتمالا ضعيفا- و لم يتمكن من مزيد من ذلك، فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة، أو أنّه يأتي بها على حسب ظنّه الحاصل من قول أبويه، و المفروض أنّ قول أبويه ممّا لم يدلّ عليه دليل شرعيّ؟ فإذا لم تجد من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلاة لهذا الشخص، فكيف ترخص الجاهل بمعظم الأحكام في نفي الالتزام بشيء منها عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظنّ الخاصّ، و ترك ما عداه و لو كان مظنونا بظنّ لم يقيم على اعتباره دليل خاصّ؟

بل الإنصاف: أنّه لو فرض- و العياذ بالله- فقد الظنّ المطلق في معظم الأحكام، كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتماليّ بالالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعيّة.

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٥]

ص: ٣٩٥

١- هو الفاضل النراقي في عوائد الأيام: ٣٥٩-٣٧٦، و مناهج الأحكام: ٢٥٦-٢٥٧.

### الثالث: [العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرّمات]

الثالث: أنّه لو سلّمنا أنّ الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً ممّا ذكر من المحذور البديهيّ، وهو الخروج عن الدين، فنقول: إنّ لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرّمات؛ فإنّ أدلّتها مختصّة بغير هذه الصورة، ونحن نعلم إجمالاً أنّ في المظنونات (١) واجبات كثيرة و محرّمات كثيرة.

و الفرق بين هذا الوجه و سابقه: أنّ الوجه السابق كان مبنيّاً على لزوم المخالفه القطعيّه الكثيره المعبر عنها بالخروج عن الدين، وهو محذور مستقلّ و إن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورته لزوم مطلق المخالفه القطعيّه.

و هذا الوجه مبنيّ على أنّ مطلق المخالفه القطعيّه غير جائز، و أصل البراءة في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الإجماليّ إلى حدّ الشبهه الغير المحصوره، و قد ثبت في مسأله البراءة: أنّ مجراها الشكّ في أصل التكليف، لا الشكّ في تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما في ما نحن فيه.

فإن قلت: إذا فرضنا أنّ ظنّ المجتهد أدّى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة، فما تصنع؟

قلت:

أولاً: إنّّه مستحيل؛ لأنّ العلم الإجماليّ بوجود الواجبات و المحرّمات الكثيره في جملة الوقائع المشتبهه يمنع عن حصول الظنّ بعدم وجوب شيء من الوقائع المحتمل له للوجوب و عدم حرمة شيء من الوقائع المحتمل له

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٦]

ص: ٣٩٦

١- في (ت) و (ص): «المشتبهات».

للتحریم؛ لأنَّ الظنَّ بالسالبه الكلیه یناقض العلم بالموجبه الجزئیه، فالظنُّ بأنَّه (١) «لا شخص من العلماء بفاسق» یناقض العلم إجمالاً بأنَّ «بعض العلماء فاسق».

و ثانياً: إنَّه علی تقدير الإمكان غیر واقع؛ لأنَّ الأمارات التي یحصل للمجتهد (٢) منها الظنُّ فی الوقائع لا تخلو عن الأخبار المتضمَّن كثير منها لإثبات التکلیف وجوباً و تحريماً، فحصول الظنِّ بعدم التکلیف فی جميع الوقائع أمر یعلم عاده بعدم وقوعه.

و ثالثاً: لو سلّمنا وقوعه، لكن لا یجوز حينئذ العمل بعدم التکلیف فی جميع الوقائع؛ لأجل العلم الإجمالي المفروض؛ فلا بدّ حينئذ من التبعیض بین مراتب الظنِّ بالقوّه و الضعف، فیعمل فی موارد الظنِّ الضعیف بنفی التکلیف بمقتضى الاحتیاط، و فی موارد الظنِّ القوی بنفی التکلیف بمقتضى البراءه، و لو فرض التسویه فی القوّه و الضعف كان الحکم كما لو لم یکن ظنٌّ فی شیء من تلك الوقائع: من التخییر إن لم یتیسّر لهذا الشخص الاحتیاط، و إن تیسّر الاحتیاط تعین الاحتیاط فی حقّ نفسه و إن (٣) لم یجز لغيره تقلیده، و لكنّ الظاهر أنّ ذلك مجرد فرض غیر واقع؛ لأنَّ الأمارات كثير منها مثبتة للتکلیف، فراجع كتب الأخبار.

ثمَّ إنَّه قد یردّ (٤) الرجوع إلى أصاله البراءه- تبعاً لصاحب

[شماره صفحه واقعی : ٣٩٧]

ص: ٣٩٧

- ١- فی (ظ)، (ل) و (م): «بأنَّ».
- ٢- فی (ت)، (ر) و (ص): «المجتهد».
- ٣- لم ترد «إن» فی (ظ) و (م).
- ٤- الرادّ هو المحقق القمی فی القوانین ١: ٤٤٢.

المعالم (١) و شيخنا البهائي في الزبده (٢) - بأن اعتبارها من باب الظن، و الظن منتف في مقابل الخبر و نحوه من أمارات الظن.

و فيه: منع كون البراءة من باب الظن. كيف؟ و لو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف (٣) من دون بيان.

و ذكر المحقق القمي رحمه الله في منع حكم العقل المذكور: أن حكم العقل إما أن يريد به الحكم القطعي أو الظني.

فإن كان الأول، فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعيًا أول الكلام، كما لا يخفى على من لاحظ أدله المثبتين و النافين من العقل و النقل.

سلمنا كونه قطعيًا في الجملة، لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع، و أما بعد ورود الشرع فالعلم بأن فيه أحكامًا إجماليه على سبيل اليقين يثبتنا عن الحكم بالعدم قطعًا، كما لا يخفى.

سلمنا ذلك، و لكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه.

و إن أراد الحكم الظني - سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدًا للظن أو من جهة استصحاب حاله السابقة - فهو أيضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب و الأخبار التي لم يثبت حجيتها (٤) بالخصوص. مع أنه ممنوع بعد

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٨]

ص: ٣٩٨

١- انظر المعالم: ١٩٢-١٩٣.

٢- الزبده: ٥٨.

٣- في (ل): «بعدم التكليف».

٤- في (ت)، (ر)، و (ه): «حجيتهما».

ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أنّ حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي لا اختصاص له بحال دون حال، فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع، ولم يقع فيه خلاف بين العقلاء، وإنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات والأخبار (٢) التي ذكروها. وأمّا الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلًا في البيان، ولا كلام في عدم جريان البراءة معه، وإلا فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم العقلي.

والحاصل: أنّه لا ريب لأحد - فضلًا عن أنّه لا خلاف (٣) - في أنّه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العامّ أو الخاصّ فالأصل البراءة، وحينئذ فاللزام إقامه الدليل على كون الظنّ المقابل بيانًا.

ومّا ذكرنا ظهر: صحّ دعوى الإجماع على أصالة البراءة في المقام؛ لأنّه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظنّ المقابل صدق قطعًا عدم البيان، فتجري البراءة.

و ظهر فساد دفع أصل البراءة بأنّ المستند فيها إن كان هو الإجماع فهو مفقود في محلّ البحث، وإن كان هو العقل فمورده صورته

[شماره صفحه واقعی : ٣٩٩]

ص : ٣٩٩

١- القوانين ٤٤٢: ١.

٢- في (ت): «أو الأخبار».

٣- في (ه): «فضلًا من الاختلاف».



عدم الدليل و لا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر.

و هذا الكلام-خصوصا الفقرة الأخيره منه-مما يضحك الثكلى (1)؛ فإنّ عدم ثبوت كون الخبر دليلا يكفي في تحقّق مصداق القطع بعدم الدليل الذى هو مجرى البراءه.

و اعلم: أنّ الاعتراض على مقدّمات دليل الانسداد بعدم استنزامها للعمل بالظنّ؛ لجواز الرجوع إلى البراءه، و إن كان قد أشار إليه صاحب المعالم و صاحب الزبده و أجابا عنه بما تقدّم (2) مع ردّه: من أنّ أصله البراءه لا يقاوم الظنّ الحاصل من خبر الواحد، إلاّ أنّ أول من شيد الاعتراض به و حرّره لا من باب الظنّ، هو المحقّق المدقّق جمال الدين قدّس سرّه فى حاشيته (3)، حيث قال:

يرد على الدليل المذكور: أنّ انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّه غالبا لا يوجب جواز العمل بالظنّ حتّى يتّجه ما ذكره؛ لجواز أن لا-يجوز العمل بالظنّ، فكلّ حكم حصل العلم به من ضروره أو إجماع نحكم به، و ما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصله البراءه، لا- لكونها مفيده للظنّ، و لا- للإجماع على وجوب التمسّك بها؛ بل لأنّ العقل يحكم بأنّه لا يثبت تكليف علينا إلاّ بالعلم به، أو بظنّ يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم، ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءه الذمّه عنه و عدم جواز العقاب على تركه، لا لأنّ الأصل المذكور يفيد ظنّا

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٠]

ص: ٤٠٠

١- فى (ص) بدل «مما يضحك الثكلى»: «كما ترى».

٢- راجع الصفحه ٣٩٨.

٣- أى فى حاشيته على شرح مختصر الاصول.

بمقتضاها حتى يعارض بالظنّ الحاصل من أخبار الأحاد بخلافها؛ بل لما ذكرنا: من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا، ولا يكفي الظنّ به. ويؤكدّه: ما ورد من النهي عن اتباع الظنّ.

و على هذا، ففي ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين و كان لنا مندوحوه عنه - كغسل الجمعة - فالخطب سهل؛ إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور.

و أمّا فيما لم يكن مندوحوه عنه، كالجهر بالتسميه و الإخفات بها في الصلاه الإخفاتيّه التي قال بوجوب كلّ منهما قوم و لا يمكن لنا ترك التسميه، فلا - محيص لنا عن الإتيان بأحدهما، فنحكم بالتخير فيها؛ لثبوت وجوب أصل التسميه و عدم ثبوت وجوب الجهر أو الإخفات، فلا حرج لنا في شيء منهما، و على هذا فلا يتمّ الدليل المذكور؛ لأننا لا نعمل بالظنّ أصلاً (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و قد عرفت (٢): أنّ المحقّق القميّ قدّس سرّه (٣) أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد، فالحقّ ردّه بالوجوه الثلاثة المتقدّمه (٤).

ثمّ إنّ ما ذكره: من التخلّص عن العمل بالظنّ بالرجوع إلى البراءة، لا - يجرى في جميع الفقه؛ إذ قد يتردّد الأمر بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شكّ في صحّه بيع المعاطاه فتبايع بها اثنان، فإنّه

[شماره صفحه واقعي : ٤٠١]

ص : ٤٠١

١- حاشيه جمال الدين الخوانساري على شرح المختصر (مخطوط): الورقه ١١٩.

٢- راجع الصفحه ٣٩٨.

٣- في (ت) و (ه) زياده: «قد».

٤- في الصفحه ٣٩٦-٣٩٧.

لا مجرى هنا للبراءة؛ لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه و كذا فى الثمن، و لا معنى للتخيير أيضا؛ لأن كلا منهما يختار مصلحته، و تخيير الحاكم هنا لا دليل عليه.

مع أنّ الكلام فى حكم الواقعه، لا فى علاج الخصوصيه.

اللهمّ إلاّ- أن يتمسك فى أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر، بناء على أنّ أصالة العدم من الأدلّه الشرعيّه، فلو ابدال فى الإيراد أصالة البراءه بأصالة العدم كان أشمل.

و يمكن أن يكون هذا الأصل-يعنى أصل الفساد و عدم التملك و أمثاله- داخلا فى المستثنى فى قوله: «لا يثبت تكليف علينا إلاّ بالعلم أو بظنّ يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم»، بناء على أنّ أصل العدم من الظنون الخاصه التى قام على اعتبارها الإجماع و السيره، إلاّ أن يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعىّ مع وجود الظنّ على خلافه.

و اعتباره من باب الاستصحاب- مع ابتناؤه على حجّيه الاستصحاب فى الحكم الشرعىّ- رجوع إلى الظنّ العقلىّ أو الظنّ الحاصل من أخبار الآحاد الدالّه على الاستصحاب.

اللهمّ إلاّ- أن يدعى تواترها و لو إجمالا، بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالا، فيخرج عن حيز الآحاد (1)، و لا- يخلو عن تأمل.

و كيف كان، ففى الأجوبه المتقدّمه (2) و لا أقلّ من الوجه الأخير غنى و كفايه إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٢]

ص: ٤٠٢

١- فى غير (ظ) و (م): «خبر الآحاد».

٢- فى الصفحه ٣٩٦-٣٩٧.

## المقدمه الثالثه: بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرره للجاهل

فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرره للجاهل:

من الاحتياط، أو الرجوع فى كل مسأله إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك المسأله، أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسأله و تقليده فيها، فنقول:

إن كلاً من هذه الامور الثلاثه و إن كان طريقاً شرعياً فى الجملة لامتثال الحكم المجهول، إلا أنّ منها ما لا يجب فى المقام و منها ما لا يجرى.

### [عدم وجوب الاحتياط لوجهين:]

أمّا الاحتياط، فهو و إن كان مقتضى الأصل و القاعده العقلية و النقلية عند ثبوت العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرّمات، إلاّ أنّه فى المقام -أعنى صورته انسداد باب العلم فى معظم المسائل الفقهيّه- غير واجب؛ لوجهين:

### أحدهما: الإجماع القطعى على عدم وجوبه فى المقام

لا- بمعنى أنّ أحداً من العلماء لم يلتزم بالاحتياط فى كلّ الفقه أو جلّه حتّى يرد عليه: أنّ عدم التزامهم به إنّما هو لوجود المدارك المعتمده عندهم للأحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا فى المسأله، بل بالمعنى الذى تقدّم نظيره فى الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءه.

و حاصله: دعوى الإجماع القطعى على أنّ المرجع فى الشريعه -على تقدير انسداد باب العلم فى معظم الأحكام و عدم ثبوت حجّيته أخبار الآحاد رأساً أو باستثناء قليل هو فى جنب الباقي كالمعدوم- ليس هو الاحتياط فى الدين و الالتزام بفعل كلّ ما يحتمل الوجوب و لو موهوماً، و ترك كلّ ما يحتمل الحرمة كذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٣]

ص: ٤٠٣

و صدق هذه الدعوى مِمَّا يجده المنصف من نفسه (١) بعد ملاحظه قلّه المعلومات، مضافا إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء، المتقدّمه (٢) في بطلان الرجوع إلى البراءة و عدم التكليف في المجهولات؛ فإنّها واضحة الدلالة على أنّ (٣) بطلان الاحتياط كالبراءة مفروغ عنه، فراجع (٤).

### الثاني: لزوم العسر الشديد و الحرج الأكيد في التزامه

؛ لكثرة ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا في أبواب الطهارة و الصلاة، فمراعاته ممّا يوجب الحرج، و المثال لا يحتاج إليه؛ فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعيّ أو خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره يوما و ليله، لوجد صدق ما ادّعيناه.

هذا كلّه بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

### [تعليم و تعلّم موارد الاحتياط حرج أيضا:]

و أمّا تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلّده، و تعلّم المقلّد موارد الاحتياط الشخصيّة، و علاج تعارض الاحتياطات، و ترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القويّ على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الضعيف، فهو أمر مستغرق لأوقات المجتهد و المقلّد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد و تعلّمها في حرج يخلّ بنظام معاشهم و معادهم.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٤]

ص: ٤٠٤

١- في (ت)، (ر) و نسخه بدل (ص): «في نفسه».

٢- راجع الصفحه ٣٩٠-٣٩٤.

٣- في غير (ت): «في أنّ».

٤- لم ترد عبارته «مضافا-إلى-فراجع» في (ظ) و (م)، و كتب فوقها في (ص): «نسخه».

توضيح ذلك: أن الاحتياط في مسأله التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأ-كبر ترك التطهير به، لكن قد يعارضه في الموارد الشخصيه احتياطات آخر، بعضها أقوى منه و بعضها أضعف و بعضها مساو؛ فإنه قد يوجد ماء آخر للطهاره، و قد لا يوجد معه إلا التراب، و قد لا يوجد من مطلق الطهور غيره، فإن الاحتياط في الأول هو الطهاره من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهه اخرى، كما إذا كان قد أصابه ما (١) لم ينعقد الإجماع على طهارته. و في الثاني هو الجمع بين الطهاره المائيه و الترابيه إن لم يزاحمه ضيق الوقت المجمع عليه (٢).

و في الثالث الطهاره من ذلك المستعمل و الصلاه إن لم يزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب.

فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقى إلى مقلده أن الاحتياط في ترك الطهاره بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط أو الجمع بينه و بين غيره.

و بالجملة: فتعليم موارد الاحتياط الشخصيه و تعلمها-فضلا عن العمل بها- أمر يكاد يلحق بالمتعذر، و (٣) يظهر ذلك (٤) بالتأمل في الوقائع الاتفاقيه.

فإن قلت: لا يجب على المقلد متابعه هذا الشخص الذي أدى

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٥]

ص : ٤٠٥

١- في (ت) و(ص): «قد أصابه ماء».

٢- لم ترد «المجمع عليه» في (ر) و(ل)، و شطب عليها في (ت) و(ه).

٣- لم ترد «و» في (ر)، (ظ)، (ل) و(م).

٤- في (ل): «يظهر لك».

نظره إلى انسداد باب العلم في معظم المسائل و وجوب الاحتياط، بل يقلد غيره.

قلت- مع أنّ لنا أن نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص-: إنّ كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم، و عدم الدليل على ظنّ خاصّ يكتفى به في تحصيل غالب الأحكام، و أنّ من يدعى وجود الدليل على ذلك فإنّما نشأ اعتقاده ممّا لا ينبغى الركون إليه و يكون الركون إليه جزماً في غير محلّه، فالكلام في: أنّ حكم الله تعالى- على تقدير انسداد باب العلم و عدم نصب الطريق الخاصّ- لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبة إلى العباد؛ للزوم الحرج البالغ حدّ اختلال النظام.

و لا يخفى: أنّه لا وجه لدفع هذا الكلام بأنّ العوامّ يقلّدون مجتهداً غير هذا قائلاً بعدم انسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنيّة الوافيه بأغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرج و ضيق.

### [مع عدم إمكان الاحتياط لا مناص عن العمل بالظنّ]

ثمّ إنّ هذا كلّه مع كون المسألة في نفسها ممّا يمكن فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل في العبادات، أمّا مع عدم إمكان الاحتياط- كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كلّ واحد منهما إلى صرفه عليه في الحال، و كما في المرافعات- فلا مناص عن العمل بالظنّ.

### [الإيراد على لزوم الحرج بوجوه:]

و قد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

### [الإيراد الأوّل]

منها: النقض بما لو أدى اجتهاد المجتهد و عمله بالظنّ إلى فتوى يوجب الحرج، كوجوب الترتيب بين الحاضره و الفائته لمن عليه فوائت كثيره، أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمداً و إن أصابه من

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]

ص: ٤٠٦

المرض ما أصابه كما هو قول بعض أصحابنا (١)، وكذا لو فرضنا أداء ظنّ المجتهد إلى وجوب أمور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها (٢).

و بالجمله: فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها، ففيما نحن فيه (٣) إذا اقتضى القاعده رعايه الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر.

### [جواب الإيراد]

و الجواب: أنّ ما ذكر في غايه الفساد؛ لأنّ مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدلّه نفى الحرج للحكومه على مقتضيات القواعد و العمومات و تخصيصها بغير صوره لزوم الحرج، فينبغى أن ينقل الكلام في منع ثبوت قاعده الحرج، و لا يخفى أنّ منعه في غايه السقوط؛ لدلاله الأخبار المتواتره معنى عليه (٤)، مضافا إلى دلالة ظاهر الكتاب (٥).

و الحاصل: أنّ قاعده نفى الحرج ممّا ثبتت بالأدله الثلاثه، بل الأربعة في مثل المقام؛ لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلف. نعم، هي في غير ما يوجب الاختلال قاعده ظنّيه تقبل الخروج عنها بالأدله الخاصه المحكمه و إن لم تكن قطعيه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٧]

ص: ٤٠٧

- ١- كالشيخ المفيد في المقنع: ٤٠.
- ٢- في (ت)، (ل)، (ه) و نسخه بدل (ص): «لمراعاتها».
- ٣- كذا في (ص)، و في غيرها: «و فيما نحن فيه».
- ٤- مثل: ما في الوسائل ٣٢٧: ١، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥، و الصفحه ١١٣ و ١١٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥ و ١١، و انظر عوائد الأيام: ١٧٤-١٨١.
- ٥- سوره الحجّ: ٧٨.



و أمّا القواعد و العمومات المثبتة للتكليف، فلا إشكال بل لا خلاف في حكومه أدله نفى الحرج عليها، لأن النسبه بينهما عموماً من وجه فيرجع إلى أصله البراهه كما قيل (١)، أو إلى المرجحات الخارجيه المعاضده لقاعده نفى الحرج كما زعم (٢)؛ بل لأن أدله نفى العسر (٣) بمدلولها اللفظي حاكمه على العمومات المثبتة للتكليف، فهي بالذات مقدمه عليها، وهذا هو السر في عدم ملاحظه الفقهاء المرجح الخارجى، بل يقدمونها من غير مرجح خارجى.

نعم، جعل بعض متأخرى المتأخرين (٤) عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجحات لتلك القاعده؛ زعماً منه أن عملهم لمرجح توقيفى اطلعوا عليه و اختفى علينا (٥). و لم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمه على العمومات.

و ممّا يوضح ما ذكرنا، و (٦) يدعو إلى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله، و يوجب الإعراض عمّا زعمه غير واحد (٧)، من

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٨]

ص : ٤٠٨

- ١- انظر القوانين ٢:٥٠.
- ٢- زعمه السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٣٧.
- ٣- في (ت) و (ه) زياده: «و الحرج».
- ٤- انظر كفايه الأحكام: ٢٤١.
- ٥- في (ر)، (ظ) و (م) و مصححه (ل) و نسخه بدل (ص): «و اختفى عنّا».
- ٦- في (ظ)، (ل) و (م) و نسخه بدل (ص) بدل «و ممّا يوضح ما ذكرنا و»: «و توضيح هذا و إن كان له مقام آخر، إلا أنّا نشير إجمالاً إلى ما»، و في (ظ) و (م) بدل «له»: «في».
- ٧- كالسيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٣٧، و الفاضل النراقي في عوائد الأيام: ١٩٤.

وقوع التعارض بينها و بين سائر العمومات، فيجب الرجوع إلى الاصول أو المرجحات: ما رواه عبد الأعلى مولى آل سام في من عثر، فانقطع ظفره، فجعل عليه مراره، فكيف يصنع بالوضوء؟ فقال عليه السلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ امسح عليه» (١).

فإن في إحالة الإمام عليه السلام لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفى الحرج، و بيان أنه ينبغي أن يعلم منه أن الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المراره، مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبه للمسح على البشره، دلالة واضحة على حكومه عمومات نفى الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير (٢) ملاحظه تعارض و ترجيح في البين، فافهم.

و إن كان مرجع ما ذكره إلى: أن التزام العسر إذا دلّ عليه الدليل لا بأس به، كما فيما ذكر من المثال و الفرض، ففيه ما عرفت (٣)، من: أنه لا يخصّص تلك العمومات إلا ما يكون أخصّ منها معاضدا بما يوجب قوته (٤) على تلك العمومات الكثيره الوارده في الكتاب و السنّه، و المفروض أنه ليس في المقام إلا قاعده الاحتياط التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيره: مثل الشبهه الغير المحصوره،

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٩]

ص: ٤٠٩

---

١- الوسائل ٣٢٧:١، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥، و الآيه من سوره الحج: ٧٨.

٢- في غير (ظ)، (ل) و (م) زياده: «حاجه إلى».

٣- راجع الصفحه ٤٠٧.

٤- كذا في مصححه (ت)، و في غيرها: «قوتها».

و ما لو علم أنّ عليه فوائت و لا يحصى عددها، و غير ذلك.

بل أدلّه نفى العسر بالنسبه إلى قاعده الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبه إلى الأصل، فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهاديّه.

و أمّا ما ذكره: من فرض أداء ظنّ المجتهد إلى وجوب امور يلزم من فعلها الحرج، فيرد عليه:

أولاً- منع إمكانه؛ لأننا علمنا بأدلّه نفى الحرج أنّ الواجبات الشرعيّه فى الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف، و مع هذا العلم الإجمالى يمتنع الظنّ التفصيلى بوجوب امور فى الشريعه يوجب ارتكابها العسر، على ما مرّ نظيره فى الإيراد على دفع الرجوع إلى البراءه.

و ثانياً: سلّمنا إمكان ذلك- إمّا لكون الظنون الحاصله فى المسائل الفرعيّه كلّها أو بعضها ظنوناً نوعيّه لا تنافى العلم الإجمالى بمخالفه البعض للواقع، أو بناء على أنّ المستفاد من أدلّه نفى العسر (١) ليس هو القطع و لا الظنّ الشخصى بانتفاء العسر، بل غايته الظنّ النوعى الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافى الظنّ الشخصى التفصيلى فى المسائل الفرعيّه على الخلاف، و إمّا بناء على ما ربما يدعى: من عدم التنافى بين الظنون التفصيليه الشخصيه و العلم الإجمالى بخلافها، كما فى الظنّ الحاصل من الغلبه مع العلم الإجمالى بوجود الفرد النادر على الخلاف- لكن (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٤١٠]

ص : ٤١٠

١- فى (ت) و (ه) زياده: «و الحرج».

٢- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «و لكن».

نمنع وقوع ذلك؛ لأنّ الظنون الحاصلة للمجتهد-بناء على مذهب الإماميّة من عدم اعتبار الظنّ القياسيّ و أشباهه-ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصوره، كأقسام الخبر و الشهرة و الاستقراء و الإجماع المنقول و الأولويّة الاعتباريّة و نظائرها، و من المعلوم للمتتبع فيها أنّ مؤدّياتها لا تفضى إلى الحرج؛ لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها و سبرها سبراً إجمالياً.

و ثالثاً: سلّمنا إمكانه و وقوعه، لكنّ العمل بتلك الظنون لا- يؤدّي إلى اختلال النظام حتّى لا يمكن إخراجها عن عمومات نفى العسر، فنعمل (1) بها في مقابله عمومات نفى العسر و نخصّصها (2) بها؛ لما عرفت (3) من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال.

و ليس في هذا كثر على ما فرّ منه؛ حيث إنّنا عملنا بالظنّ فراراً عن لزوم العسر، فإذا أدّى إليه فلا وجه للعمل به؛ لأنّ العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظنّ كان بالغاً حدّ اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومه و المشكوكه، و أمّا الظنون المطابقه لمقتضى الاحتياط فلا بدّ من العمل عليها، سواء عملنا بالظنّ أو عملنا بالاحتياط، و حينئذ: فليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهاديّة في فرض المعترض من جهة العمل بالظنّ، بل من جهة مطابقته (4).

[شماره صفحه واقعي : 411]

ص: 411

- 1- في (ظ)، (ل) و (م): «فتعمل».
- 2- في (ت): «و تخصّصها».
- 3- راجع الصفحه 407.
- 4- في (ت) و (ر): «المطابقه».

لمقتضى الاحتياط، فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومه و المشكوكه المطابقه للاحتياط.

### [الإيراد الثاني على لزوم الحرج و جوابه:]

و منها: أنه يقع التعارض بين الأدله الداله على حرمه العمل بالظنّ و العمومات النافيه للحرج، و الأول أكثر، فيبقى أصاله الاحتياط مع العلم الإجماليّ بالتكاليف الكثيره سليمه عن المزاحم.

و فيه: ما لا- يخفى؛ لما عرفت في تأسيس الأصل (١): من أنّ العمل بالظنّ ليس فيه- إذا لم يكن بقصد التشريع و الالتزام شرعا بمؤداه- حرمه ذاتيه، و إنّما يحرم إذا أدى إلى مخالفه الواقع من وجوب أو تحريم، فالنافى للعمل بالظنّ فيما نحن فيه ليس إلّا قاعده الاحتياط الآمره بإحراز الاحتمالات الموهومه و ترك العمل بالظنون المقابله لتلك الاحتمالات، و قد فرضنا أنّ قاعده الاحتياط ساقطه بأدله نفى العسر (٢).

ثمّ لو فرضنا ثبوت الحرمه الذاتيه للعمل بالظنّ و لو لم يكن على وجه التشريع، لكن عرفت سابقا (٣) عدم معارضه عمومات نفى العسر لشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر.

### [الإيراد الثالث على لزوم الحرج:]

و منها: أنّ الأدله النافيه للعسر إنّما تنفى وجوده في الشريعه بحسب أصل الشرع أولا و بالذات، فلا تنافى وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع؛ و لذا لو نذر المكلف امورا عسره- كالأخذ بالاحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومه، و كصوم الدهر، أو

[شماره صفحه واقعى : ٤١٢]

ص: ٤١٢

١- راجع الصفحه ١٣٤.

٢- في (ت) و (ه) زياده: «و الحرج».

٣- راجع الصفحه ٤٠٨.

إحياء (١) الليالى أو المشى إلى الحجّ و الزيارات (٢)- لم يمنع تعسّرها عن انعقاد نذرها؛ لأنّ الالتزام بها إنّما جاء من قبل المكلف. و كذا لو آجر نفسه لعمل شاقّ لم يمنع مشقّته من صحّح الإجاره و وجوب الوفاء بها.

و حينئذ، فنقول: لا- ريب أنّ وجوب الاحتياط- بإتيان كلّ ما يحتمل الوجوب و ترك كلّ ما يحتمل الحرمة- إنّما هو من جهه اختفاء الأحكام الشرعيّه المسبّب عن المكلفين المقصّيرين فى محافظه الآثار الصادره عن الشارع المبيّنه للأحكام و المميّزه للحلال عن الحرام، و هذا السبب و إن لم يكن عن (٣) فعل كلّ مكلف- لعدم مدخلية أكثر المكلفين فى ذلك- إلّا أنّ التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتّى يقبح أن يكلف به من لم يكن سببا له و يختصّ عدم قبحه بمن صار التعسّر من سوء اختياره، بل هو أمر منفى بالأدله السمعيّه، و ظاهرها أنّ المنفى هو جعل الأحكام الشرعيّه أولا و بالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافى عروض التعسّر لامتنالها من جهه تقصير المقصّيرين فى ضبطها و حفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتنال حينئذ أكثر بمراتب.

ألا ترى: أنّ الاجتهاد الواجب على المكلفين- و لو كفايه- من

[شماره صفحه واقعى : ٤١٣]

ص: ٤١٣

---

١- فى (ت)، (ظ) و (م): «و إحياء»، و فى غير (ه) و (ت): «إحياء بعض الليالى».

٢- فى (ر) و (ص): «أو الزيارات».

٣- فى (ت)، (ظ)، (م) و (ه): «من».

الامور الشاقه جدًا خصوصا في هذه الأزمنه، فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة؟ و هل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي و العيني؟

### [جواب الإيراد الثالث:]

و الجواب عن هذا الوجه: أن أدلّه نفي العسر-سيما البالغ منه حدّ اختلال النظام و الإضرار بامور المعاش و المعاد-لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفا إلى الشارع، و هو الذي اريد بقولهم عليهم السلام:

«ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (١)، و بين ما يكون مسندا إلى غيره.

و وجوب صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقّه لا يتحمّل عادة ممنوع. و كذا أمثالها (٢): من المشى إلى بيت الله جلّ ذكره، و إحياء الليالي، و غيرهما.

مع إمكان أن يقال: بأنّ ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاقّ (٣)، خارج عن العمومات، لا ما كان السبب فيه نفس المكلف، فيفرق بين الجنابه متعمدا فلا يجب الغسل مع المشقّه و بين إجاره النفس للمشاقّ؛ فإنّ الحكم في الأول تأسيس من الشارع و في الثاني إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه، فتأمل.

و أما الاجتهاد الواجب كفايه عند انسداد باب العلم-فمع أنّه شيء يقضى بوجوبه الأدلّه القطعيه، فلا ينظر إلى تعسره و تيسره-فهو

[شماره صفحه واقعي : ٤١٤]

ص: ٤١٤

١- الوسائل ١٦٢: ٧، الباب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦.

٢- كذا في جميع النسخ، و الأنسب: «أمثاله».

٣- في (ت)، (ل) و (ه) زياده: «لازم»، و في (ظ) و (م) زياده: «بملازم».

ليس أمرا حرجا (١)، خصوصا بالنسبة إلى أهله؛ فإنّ مزاوله العلوم لأهلها ليس بأشَقَّ من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحمّلها الناس لمعاشهم، وكيف كان فلا يقاس عليه.

و أمّا عمل العباد بالاحتياط و مراقبه ما هو أحوط الأمرين أو الامور فى الوقائع الشخصيه إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضه، فإنّ هذا دونه خرط القتاد؛ إذ أوقات المجتهد لا يفي بتميز (٢) موارد الاحتياط (٣)، ثمّ إرشاد المقلّدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها فى الموارد الشخصيه التي تتفق (٤) للمقلّدين، كما مثلنا لك سابقا بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

### [الردّ على الاحتياط بوجوه أخرى:]

و قد يرّد الاحتياط بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الإجماع و الحرج:

### [الوجه الأوّل و المناقشه فيه:]

منها: أنّه لا دليل على وجوب الاحتياط، و أنّ الاحتياط أمر مستحبّ إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبه.

و فيه: أنّه إن اريد أنّه لا- دليل على وجوبه فى كلّ واقعه إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجمالى بوجود التكليف (٥) بينها و بين الوقائع الأخر، فهو مسلّم بمعنى: أنّ كلّ واقعه ليست ممّا يقتضى الجهل

[شماره صفحه واقعى : ٤١٥]

ص: ٤١٥

١- فى (ر): «حرجيا».

٢- فى غير (ه): «بتميز».

٣- كذا فى (ظ)، (ل) و (م)، و فى غيرها: «الاحتياطات».

٤- فى النسخ: «يتفق».

٥- فى (ت) و (ه): «التكليف».



فيها-بنفسها-للاحتياط (١)، بل الشكّ فيها إن رجع إلى التكليف-كما في شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال-لم يجب فيها الاحتياط،و إن رجع إلى تعيين المكلف به-كالشكّ في القصر و الإتمام و الظهر و الجمعة،و كالشكّ في مدخلية شىء في العبادات بناء على وجوب الاحتياط فيما شكّ في مدخلية-وجب فيها الاحتياط،لكن وجوب الاحتياط في ما نحن فيه في الوقائع المجهوله من جهه العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرّمات فيها و إن كان الشكّ في نفس الواقعه شكّا في التكليف؛و لذا ذكرنا سابقا (٢):أنّ الاحتياط هو مقتضى القاعده الأولىه عند انسداد باب العلم.

نعم،من لا يوجب الاحتياط حتّى مع العلم الإجمالي بالتكليف فهو مستريح عن كلفه الجواب عن الاحتياط.

### [الوجه الثاني:أنّ العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط]

و منها:أنّ العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط؛لأنّ مذهب جماعه من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفه الوجه،بمعنى تمييز (٣)الواجب عن المستحبّ اجتهادا أو تقليدا-قال في الإرشاد في أوائل الصلاة:

يجب معرفه واجب أفعال الصلاه من مندوبها و إيقاع كلّ منهما (٤)على وجهه (٥)-و حينئذ:ففي الاحتياط إخلال بمعرفه الوجه،التي أفتى جماعه

[شماره صفحه واقعى : ٤١٦]

ص: ٤١٦

- ١- كذا في جميع النسخ،و لعلّ الأنسب:«الاحتياط».
- ٢- راجع الصفحه ٤٠٣.
- ٣- في (ر)،(ص)،(ظ)،(ل)و(م):«تمييز».
- ٤- في (ت)و(م):«كلّ منها».
- ٥- إرشاد الأذهان ١:٢٥١.

### [المناقشه فى هذا الوجه]

وفيه:

أولاً: أن معرفه الوجه ممّا يمكن-للمتأمل فى الأدله و فى إطلاقات العباده و فى سيره المسلمين و فى سيره النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام مع الناس-الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفه العلميه؛ و لذا ذكر المحقق قدس سره-كما فى المدارك فى باب الوضوء:-أنّ ما حقه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه (١) أو وجه وجوبه كلام شعري (٢)، و تمام الكلام فى غير هذا المقام.

و ثانياً: لو سلّمنا وجوب المعرفه أو احتمال وجوبها الموجب للاحتياط، فإنّما هو مع التمكن من المعرفه العلميه، أمّا مع عدم التمكن فلا- دليل عليه قطعاً؛ لأنّ اعتبار معرفه الوجه إن كان لتوقفه عليه، فلا- يخفى أنه لا- يجدى المعرفه الظنيه فى نيه الوجه؛ فإنّ مجرد الظنّ بوجوب شىء لا- يتأتى معه القصد إليه (٣) لوجوبه؛ إذ لا- بدّ من الجزم بالغايه. و لو اكتفى بمجرد الظنّ بالوجوب- لو لم يكن نيه حقيقه- فهو ممّا لا يفى بوجوبه ما ذكره فى اشتراط نيه الوجه. نعم، لو كان الظنّ المذكور ممّا ثبت وجوب العمل به تحقّق معه نيه الوجه الظاهريّ على سبيل الجزم. لكنّ الكلام بعد فى وجوب العمل بالظنّ.

فالتحقيق: أنّ الظنّ بالوجه إذا لم يثبت حجّيته فهو كالشكّ فيه

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص: ٤١٧

١- فى (ت) و (ص): «بوجهه».

٢- انظر الرسائل التسع: ٣١٧، و المدارك ١: ١٨٨-١٨٩.

٣- لم ترد «إليه» فى (ر)، (ص) و (ظ).

لا وجه لمراعاة تيه الوجه (١) معه أصلا.

وإن كان اعتبارها لأجل توقّف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلا و شرعا (٢) عليه- ولذا أجمعوا ظاهرا (٣) على عدم كفايه الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي، بأن يتمكن من الصلاه إلى القبلة في مكان و يصلّي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات، أو يصلّي في ثوبين مشتبهين أو أكثر مرّتين أو أكثر مع إمكان صلاه واحده في ثوب معلوم الطهاره، إلى غير ذلك- ففيه:

أنّ ذلك إنّما هو مع التمكن من العلم التفصيلي، و أمّا مع عدم التمكن منه- كما في ما نحن فيه- فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الإجمالي العلمي؛ إذ لا- دليل على ترجيح صلاه واحده في مكان إلى جهه مظنونه على الصلاه (٤) المكرّره في مكان مشتبه الجهه، بل بناء العقلاء في إطاعاتهم العرفيه على ترجيح العلم الإجمالي على الظنّ التفصيلي.

و بالجملة: فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظنّ ممّا لم يقدّم له وجه، فإن كان و لا بدّ من إثبات العمل بالظنّ فهو بعد تجويز الاحتياط و الاعتراف برجحانه و كونه مستحبّا، بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل (٥) الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل عليه بالخصوص، فتأمل.

[شماره صفحه واقعي : ٤١٨]

ص : ٤١٨

- ١- في (ص)، (م) و (ه) زياده: «فيه».
- ٢- في (ت)، (ل) و (ه): «أو شرعا».
- ٣- لم ترد «ظاهرا» في (ظ)، (ل) و (م).
- ٤- في (ظ)، (ل) و (ه): «الصلوات».
- ٥- لم ترد «تحصيل» في (ر)، (ص) و (ظ).

نعم، الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الإجماع ظاهرا على عدم جوازه، كما أشرنا إليه في أول رسالته في مسأله اعتبار العلم الإجمالي و أنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا، فراجع (١).

و مما ذكرنا ظهر: أن القائل بانسداد باب العلم و انحصار المناص في مطلق الظن ليس له أن يتأمل في صحه عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد إذا أخذ بالاحتياط؛ لأنه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه، فالأخذ بالظن (٢) و ترك الاحتياط عنده من باب الترخيص و دفع (٣) العسر و الحرج، لا من باب العزيمه.

و ثالثا: سلّمنا تقديم الامتثال التفصيلي و لو كان ظنّا على الإجمالي و لو كان علميّا، لكنّ الجمع ممكن بين تحصيل الظنّ في المسأله و معرفه الوجه ظنّا و القصد إليه على وجه الاعتقاد الظنّي، و العمل على الاحتياط.

مثلا: إذا حصل الظنّ بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصر بالتيه الظنّي الوجوبيه، و يأتي بالإتمام بقصد القربه احتياطا أو بقصد الندب (٤). و كذلك إذا حصل الظنّ بعدم وجوب السوره في

[شماره صفحه واقعى : ٤١٩]

ص: ٤١٩

١- راجع الصفحه ٧١-٧٢.

٢- في (ظ)، (ل)، (م) و (ه) زياده: «عنده».

٣- في (ر)، (ص) و (م): «رفع».

٤- لم ترد عبارته «أو بقصد الندب» في (ت)، (ر) و (ه). و شطب عليها في (ص).

الصلاه، فينوي الصلاه الخاليه عن السوره على وجه الوجوب، ثم يأتي بالسوره قربه إلى الله تعالى للاحتياط (١).

و رابعاً: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا، فنقول: إنَّ الظنَّ إذا لم يثبت حجَّيته فقد (٢) كان اللازم بمقتضى العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرّمات فى الوقائع المشتبهه هو الاحتياط كما عرفت سابقاً (٣)، فإذا وجب الاحتياط حصل معرفه وجه العباده و هو الوجوب، و تأتّى نيّه الوجه (٤) الظاهريّ كما تأتّى فى جميع الموارد التى يفتى فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط و استصحاب الاشتغال (٥).

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ العمده فى ردّ الاحتياط هى ما تقدّم من الإجماع و لزوم العسر دون غيرهما.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٠]

ص: ٤٢٠

١- فى (ه) زياده: «بناء على اعتبار قصد الوجه»، و فى (ص)، (ظ)، (ل) و (م) زياده عباره اخرى- مع اختلاف يسير بينها- و هى: «أو بقصد النذب بناء على اعتبار قصد الوجه. و دعوى: أنّ التمام المأتى به فى الفرض الأوّل و السوره المأتى بها فى الفرض الثانى، يحتمل وجوبهما، فيكون نيّه النذب نيّه الخلاف و النذب مخالفه للاحتياط، يدفعها: الإجماع على أنّه لا يعتبر فيما يؤتى به لخصوص الاحتياط إلّا- الوجه الظاهريّ؛ و إلّا- لا يرتفع الاحتياط رأساً، و هو باطل بديهه من العقل و الشرع»، و لكن كتب فوقها فى (ص): «زياده».

٢- لم ترد «فقد» فى (ت) و (ه).

٣- راجع الصفحه ٤٠٣.

٤- فى (ل) و (ص): «نيّه الوجوب».

٥- فى (ر) و (ص) زياده: «فتأمل».

إلا أن هنا شيئاً ينبغي أن يتبّه عليه، وهو:

أن نفي الاحتياط بالإجماع والعسر لا يثبت إلا أنه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات-مظنونها و مشكوكها و موهومها-و يندفع العسر بترخيص موافقه الظنون المخالفه للاحتياط كلاً- أو بعضاً،بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومه؛لأنها الأولى بالإهمال إذا ساغ -لدفع الحرج- ترك الاحتياط فى مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر،و يبقى الاحتياط على حاله فى الزائد على هذا المقدار؛لما تقرّر فى مسأله الاحتياط:من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات و قام الدليل الشرعى على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات فى الظاهر (1)،تعيّن مراعاة الاحتياط فى باقى المحتملات و لم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.

توضيح ما ذكرنا:أنا نفرض المشتبهات التى علم إجمالاً- بوجود الواجبات الكثيره فيها بين مظنونات الوجوب و مشكوكات الوجوب و موهومات الوجوب،و كان الإتيان بالكلّ عسراً أو قام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الجميع،تعيّن ترك الاحتياط و إهماله فى موهومات الوجوب،بمعنى أنه إذا تعلق ظنّ بعدم الوجوب لم يجب الإتيان.

و ليس هذا معنى حجّيه الظنّ؛لأنّ الفرق بين المعنى المذكور و هو أنّ مظنون عدم الوجوب لا يجب الإتيان به،و بين حجّيه الظنّ بمعنى كونه فى الشريعه معياراً لامثال التكاليف الواقعيه نفيًا و إثباتاً-و بعبارة

[شماره صفحه واقعى : ٤٢١]

ص: ٤٢١

١- لم ترد «فى الظاهر» فى (ر) و (م).

أخرى: الفرق بين تبعض الاحتياط في الموارد المشتبهه و بين جعل الظنّ فيها حجّه-هو: أنّ الظنّ إذا كان حجّه في الشرع كان الحكم في الواقعه الخاليه عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعه من دون التفتات إلى العلم الإجماليّ بوجود التكاليف الكثيره بين المشتبهات؛ إذ حال الظنّ حينئذ كحال العلم التفصيليّ و الظنّ الخاصّ بالوقائع، فيكون الوقائع بين معلومه الوجوب تفصيلاً أو ما هو بمنزله المعلوم، و بين مشكوك الوجوب رأساً.

و أمّا إذا لم يكن الظنّ حجّه-بل كان غايه الأمر بعد قيام الإجماع و نفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهه التي علم إجمالاً- بوجود التكاليف بينها، عدم وجوب الاحتياط بالإتيان بما ظنّ عدم وجوبه؛ لأنّ ملاحظه الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الإجماع و موجب للعسر-كان اللازم في الواقعه الخاليه عن الظنّ الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الإجماليّ المذكور من الاحتياط؛ لأنّ سقوط الاحتياط في سلسله الموهومات لا يقتضى سقوطه في المشكوكات؛ لاندفاع الحرج بذلك.

و حاصل ذلك: أنّ مقتضى القاعده العقليّه و النقليّه لزوم الامتثال العلميّ التفصيليّ للأحكام و التكاليف المعلومه إجمالاً، و مع تعدّره يتعيّن الامتثال العلميّ الإجماليّ و هو الاحتياط المطلق، و مع تعدّره لو دار الأمر بين الامتثال الظنّي في الكلّ و بين الامتثال العلميّ الإجماليّ في البعض و الظنّي في الباقي، كان الثاني هو المتعيّن عقلاً و نقلاً.

ففيما نحن فيه إذا تعدّر الاحتياط الكلّي، و دار الأمر بين إلغائه بالمرّه و الاكتفاء بالإطاعه الظنّيّه، و بين إعماله في المشكوكات و المظنونات

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٢]

ص: ٤٢٢

و إغائه في الموهومات، كان الثاني هو المتعین.

و دعوى: لزوم الحرج أيضا من الاحتياط في المشكوكات، خلاف الإنصاف؛ لقله المشكوكات؛ لأن الغالب حصول الظن إماما بالوجوب و إماما بالعدم.

### دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضا

اللهم إلا أن يدعى: قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضا، و حاصله: دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال العلمى الإجمالى في التكليف الواقعي المشتبه بين الوقائع، فيكون حاصل دعوى الإجماع: دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعا الإطاعة العلميه الإجماليه في الوقائع المشتبه مطلقا- لا في الكل و لا في البعض - و حينئذ يتعين (١) الانتقال إلى الإطاعة الظنيه.

### [الإشكال في هذه الدعوى]

لكن الإنصاف: أن دعواه مشكله جدا و إن كان تحققه مضمونا بالظن القوي، لكنه (٢) لا ينفع ما لم ينته إلى حد العلم.

فإن قلت: إذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بأن المرجع في كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجارى في ذلك المورد، فيصير الاصول مضمونه الاعتبار في المسائل المشكوكه، فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف، و كفايه الرجوع إلى الاصول، و سيجىء (٣): أنه لا فرق في الظن الثابت حجتيه بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع، و بين الظن المتعلق بكون شيء

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٣]

ص: ٤٢٣

١- كذا في (ت)، و في غيرها: «تعيّن».

٢- في (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «لكن».

٣- انظر الصفحه ٤٣٧.



طريقا إلى الواقع و كون العمل به مجزيا عن الواقع و بدلا عنه و لو تخلف عن الواقع (١).

قلت: مسأله اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسأله، بيان ذلك: أنه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط فى الشريعه رأسا-من جهه اشتباه التكاليف الواقعيه فيها، و عدم لزوم الامتثال العلمى الإجمالى حتى فى المشكوكات، و كفايه الامتثال الظنى فى جميع تلك الواقعيّات المشتبهه- لم يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع و بين حصول الظن بقيام شىء من الامور التعبدية مقام الواقع فى حصول البراءه الظنيه عن الواقع و الظن بسقوط الواقع فى الواقع أو فى حكم الشارع و بحسب جعله.

أمّا لو لم يثبت ذلك، بل كان غايه ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط بإحراز الاحتمالات الموهومه-للزوم العسر- كان اللازم جواز الفعل (٢) على خلاف الاحتياط فى الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم تحريمها، و أمّا الوقائع المشكوك وجوبها أو تحريمها فهى باقيه على طبق مقتضى الأصل من الاحتياط اللازم المراعاة، بل الوقائع المظنون

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص: ٤٢٤

- ١- وردت فى (ت)، و(ر)، (ص)، (ه)، و هامش (ل)، بخطّ يغير خط المتن، زياده، و هى: «قلت: مرجع الإجماع-قطعيّا كان أو ظنيّا-على الرجوع فى المشكوكات إلى الاصول، هو الإجماع على وجود الحجّه الكافيه فى المسائل التى انسدّ فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخاليه عنها موارد للاصول، و مرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجّيه الظنّ بعد الانسداد».
- ٢- فى هامش (ص): «العمل»، و فى (ل) شطب عليها.

وجوبها أو تحريمها نحكم فيها بلزوم الفعل أو الترك؛ من جهة كونها من احتمالات الواجبات و المحرّمات الواقعيّه.

و حينئذ: فإذا قام ما يظنّ كونه طريقاً على عدم وجوب أحد الموارد المشكوك وجوبها، فلا يقاس بالظنّ القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهه في ترك الاحتياط، بل اللازم هو العمل بالاحتياط؛ لأنّه من الموارد المشكوكه، و الظنّ بطريقه ما قام عليه لم يخرجّه عن كونه مشكوكاً.

و أنت خبير: بأنّ جميع موارد الطرق المظنونه التي يراد إثبات اعتبار الظنّ بالطريق فيها إنّما هي من المشكوكات؛ إذ لو كان نفس المورد مظنوناً مع ظنّ الطريق القائم عليه لم يحتج إلى إعمال الظنّ بالطريق، و لو كان مظنوناً بخلاف الطريق التعديديّ المظنون كونه طريقاً، لتعارض الظنّ الحاصل من الطريق و الظنّ الحاصل في المورد على خلاف الطريق، و سيجيء الكلام في حكمه (١) على تقدير اعتبار الظنّ بالطريق (٢).

فإن قلت: إذا لم يتم في موارد الشكّ ما ظنّ طريقته لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه أحد احتمالات الواجبات و (٣) المحرّمات الواقعيّه - و إن حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٥]

ص: ٤٢٥

- ١- انظر الصفحة ٥٣٢، و ما بعدها.
- ٢- لم ترد عبارته «قلت: مسأله اعتبار - إلى - اعتبار الظنّ بالطريق» في (ر) و (ه)، و شطب عليها في (ل)، و وردت في هامش (ص).
- ٣- كذا في (ل) و (ه)، و في (ر)، (ص)، (ظ) و (م): «أو».

القاعده فى نفس المسأله، كما لو كان الشكّ فى المكلف به- وهذا إجماع من العلماء؛ حيث لم يحتط أحد منهم فى مورد الشكّ من جهة احتمال كونه من الواجبات و المحرّمات الواقعيّه، و إن احتاط الأخباريون فى الشبهه التحريميّه من جهة مجرد احتمال التحريم، فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعيًا مع عدم قيام ما يظنّ طريقته على عدم الوجوب، فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولويّه القطعيّه.

قلت: العلماء إنّما لم يذهبوا إلى الاحتياط فى موارد الشكّ؛ لعدم العلم الإجماليّ لهم بالتكاليف، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلا أو مضمون لهم بالظنّ الخاصّ، و بين مشكوك التكليف رأسا، و لا يجب الاحتياط فى ذلك عند المجتهدين، بل عند غيرهم فى الشبهه الوجوبيّه.

و الحاصل: أنّ موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظنّ الخاصّ مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد، و قد تبهنا على ذلك غير مرّه فى بطلان التمسك على بطلان البراءه و الاحتياط بمخالفتها لعمل العلماء، فراجع.

و الحاصل: أنّ اعتبار الظنّ بالطريق و كونه كالظنّ بالواقع (1) مبنيّ على القطع ببطلان الاحتياط رأسا، بمعنى أنّ الشارع لم يرد منّا فى مقام امتثال الأحكام المشبهه الامتثال العلميّ الإجماليّ، حتّى يستنتج من ذلك حكم العقل بكفايه الامتثال الظنّي؛ لأنّه المتعيّن بعد الامتثال العلميّ بقسميه من التفصيليّ و الإجماليّ، فيلزم من ذلك ما سنخاره: من عدم

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٦]

ص: ٤٢٦

١- كذا فى (ظ)، و فى (ل) و (م): «فى الواقع».

الفرق-بعد كفايه الامتثال الظنى-بين الظنّ بأداء الواقع و الظنّ بمتابعه طريق جعله الشارع مجزيا عن الواقع، و سيجىء تفصيل ذلك (١) إن شاء الله تعالى (٢).

### [إشكال آخر فى المقام:]

و يحصل (٣) ممّا ذكر إشكال آخر-أيضا-من جهه: أنّ نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظنّ حجّه ناهضه لتخصيص العمومات الثابته بالظنون الخاصّه و مخالفه سائر الظواهر الموجوده فيها (٤).

و دعوى: أنّ باب العلم و الظنّ الخاصّ إذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب و السنّه المتواتره و خبر الواحد الثابت حجّيته بالخصوص عن الاعتبار؛ للعلم الإجمالى بمخالفه ظواهر أكثرها لمراد المتكلم، فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتّى يكون الظنّ الموجود على خلافه من باب المخصّص و المقيّد، مجازفه؛ إذ لا-علم و لا ظنّ بطرؤ مخالفه الظاهر فى غير الخطابات التى علم إجمالها بالخصوص، مثل: أقيموا الصّلاه (٥) و لله على الناس حجّ البيت (٦) و شبههما. و أمّا كثير من

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٧]

ص: ٤٢٧

١- انظر الصفحه ٤٣٧.

٢- لم ترد عباره «قلت: مسأله اعتبار-إلى-تعالى» فى (ت)، و لم ترد عباره «و الحاصل أن اعتبار-إلى-تعالى» فى (ر) و (ه)، و وردت فى هامش (ص) و كتب عليها: «زائد».

٣- فى (ت) و (ه): «و تحصّل».

٤- فى (ل) زياده: «و سيجىء بيان ذلك عند التعرّض لحال نتيجه المقدمات إن شاء الله تعالى».

٥- المزمّل: ٢٠.

٦- آل عمران: ٩٧.

العمومات التي لا نعلم (١) بإجمال كلّ منها، فلا نعلم ولا نظنّ (٢) بثبوت المجمل بينها لأجل طرق التخصيص في بعضها. وسيجيء بيان ذلك عند التعرّض لحال نتیجه المقدمات إن شاء الله.

هذا كلّ حال الاحتياط في جميع الوقائع.

### [بطلان الرجوع في كلّ واقعه إلى ما يقتضيه الأصل]

و أمّا الرجوع في كلّ واقعه إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الوقائع من غير التفات إلى العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرّمات بين الوقائع، بأن يلاحظ نفس الواقعة: فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحاب، كالماء المتغيّر بعد زوال التغيير، و إلا: فإن كان الشكّ في أصل التكليف - كشرّب التتن - أجرى البراءة، و إن كان الشكّ في تعيين المكلف به - مثل القصر و الإتمام - فإن أمكن الاحتياط وجب، و إلا تخير، كما إذا كان الشكّ في تعيين التكليف الإلزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم.

و يردّ هذا الوجه: أنّ العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرّمات يمنع عن إجراء البراءة و الاستصحاب المطابق لها (٣) المخالف للاحتياط، بل و كذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات و المحرّمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع عن العمل بالاستصحابات من حيث إنّها استصحابات (٤)، و إن كان لا يمنع عن العمل بها من حيث الاحتياط،

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٨]

ص: ٤٢٨

١- في (ت)، (ر) و (ل): «لا يعلم».

٢- في غير (ظ)، (م) و (ه): «فلا يعلم ولا يظن».

٣- لم ترد «المطابق لها» في (ت)، (ر)، (ص) و (ه).

٤- في (ص) زياده: «فتأمل».

لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر.

و بالجمله: فالعمل بالاصول النافيه للتكليف في موارد مستلزم للمخالفه القطعيه الكثيره، و بالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط و الاستصحاب مستلزم للحرج؛ و هذا لكثرة المشتبهات في المقامين، كما لا يخفى على المتأمل.

### [بطلان الرجوع إلى فتوى العالم و تقليده]

و أما رجوع هذا الجاهل الذي انسدّ عليه باب العلم في المسائل المشتبهه إلى فتوى العالم بها و تقليده فيها، فهو باطل؛ لوجهين: أحدهما: الإجماع القطعي.

و الثاني: أنّ الجاهل الذي وظيفته الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص، و أمّا الجاهل الذي بذل الجهد و شاهد مستند العالم و غلطه في استناده إليه و اعتقاده عنه، فلا- دليل على حجّيته فتواه بالنسبه إليه، و ليست فتواه من الطرق المقرّره لهذا الجاهل؛ فإنّ من يخطئ القائل بحجّيته خبر الواحد في فهم دلالة آيه النبأ عليها كيف يجوز له متابعتة؟ و أىّ مزيه له عليه حتّى يجب رجوعه إليه و لا يجب العكس؟

و هذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء: من أنّ المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسأله على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءه، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف.

و الحاصل: أنّ اعتقاد مجتهد ليس حجّه على مجتهد آخر خال عن ذلك [\(1\)](#) الاعتقاد، و أدلّه وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٩]

ص: ٤٢٩

١- لم ترد «ذلك» في (ر) و (م).

الذى يختفى منشأ علمه على ذلك الجاهل (1)، لا مجرد المعتقد (2) بالحكم، و لا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين فى الاعتقاد، و بين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلاله، و الآخر اعتقد فساد تلك الدلاله فلم يحصل له اعتقاد.

و هذا شىء مطرد فى باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، شاهدا كان أو مفتيا أو (3) غيرهما.

[شماره صفحه واقعى : 430]

ص : 430

- 
- 1- وردت فى (ر) بدل «العالم الذى- إلى- ذلك الجاهل»: «غير ذلك».
  - 2- فى (ر) زياده: «و لو كان أعلم».
  - 3- فى (ر)، (ص) و (م): «أم».

فى أنه إذا وجب التعرض لامتنال الأحكام المشتبهه و لم يجر إهمالها بالمزّه كما هو مقتضى المقدمه الثانيه (1)، و ثبت عدم وجوب كون الامتنال على وجه الاحتياط و عدم جواز الرجوع فيه إلى الاصول الشرعيّه، كما هو مقتضى المقدمه الثالثه، تعين بحكم العقل (2) التعرض لامتنالها على وجه الظن بالواقع فيها؛ إذ ليس بعد الامتنال العلمى و الظنى بالظن الخاصّ المعبر فى الشريعه امتثال مقدّم على الامتنال الظنى.

توضيح ذلك: أنه إذا وجب عقلا أو شرعا التعرض لامتنال الحكم الشرعى، فله مراتب أربع:

[شماره صفحه واقعى : 431]

ص: 431

1- كذا فى (ر)، (ظ)، (ل) و (م)، و فى (ت) و (ه) جاءت العبارة كما يلى: «المقدمه الرابعه: فى أنه إذا وجب التعرض لامتنال الواقع فى مسأله واحده أو فى مسائل، و لم يمكن الرجوع فيها إلى الاصول، و لم يجب أو لم يجر الاحتياط، تعين العمل فيها بمطلق الظن. و لعلّه لذلك يجب العمل بالظن فى الضرر و العداله و أمثالهما. إذا تمهدت هذه المقدمات، فنقول: إذا ثبت وجوب التعرض فيما نحن فيه لامتنال حيث انسدّ فيه باب العلم و الظن الخاصّ كما مرّ فى المقدمه الاولى». و من المحتمل: أن يكون الصادر من قلمه الشريف أولا ما أثبتناه ثم شطب عليه و أثبت ما فى (ت) و (ه)، كما أشار إلى ذلك المحقق الحاج ميرزا موسى التبريزى قدس سرّه فى هامش أوثق الوسائل.

2- فى (ت) و (ه) زياده: «المستقل»، و فى (ص) بدل (العقل) «المقدمه الرابعه».



الاولى: الامتثال العلمى التفصيلى، و هو أن يأتى بما يعلم تفصيلا أنه هو المكلف به.

و فى معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعى و إن لم يفد العلم و لا الظن، كالأصول الجارية فى مواردنا، و فتوى المجتهد بالنسبه إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانية: الامتثال العلمى الإجمالى، و هو يحصل بالاحتياط.

الثالثة: الامتثال الظنى، و هو أن يأتى بما يظن أنه المكلف به.

الرابعة: الامتثال الاحتمالى، كالتعديد بأحد طرفى المسأله من الوجوب و التحريم، أو التعديد ببعض احتمالات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

### [ترتّب هذه المراتب]

و هذه المراتب مترتبه لا- يجوز بحكم العقل العدول عن سابقتها إلى لاحقها (١) إلا مع تعدّرها، على إشكال فى الأولين تقدّم (٢) فى أول الكتاب (٣)، و حينئذ إذا تعدّرت المرتبه الاولى و لم يجب الثانيه تعيّن الثالثه، و لا يجوز الاكتفاء بالرابعه.

فاندفع بذلك: ما زعمه بعض (٤) من تصدى لردّ دليل الانسداد:

بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءه و وجوب العمل بالاحتياط

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

ص: ٤٣٢

١- فى (ص)، (ظ)، (ل) و (م): «سابقه إلى لاحقته».

٢- راجع الصفحات ٧١-٧٢.

٣- لم ترد عبارته «على إشكال- إلى- الكتاب» فى (ظ)، (ل) و (م)، نعم وردت فى هامش (ل).

٤- هو الفاضل النراقى فى عوائد الأيام: ٣٧٧-٣٧٩.

وجوب العمل بالظن؛ لجواز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا نعلمه، مثل القرعه و التقليد أو غيرهما ممّا لا نعلمه، فعلى المستدلّ سدّ باب هذه الاحتمالات، و المانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع-بعد الاغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعه و ما بعدها (١)-: أنّ مجرد احتمال كون شيء غير الظنّ طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظنّ إليه؛ لأنّ الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امتثال الواقع و إن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً؛ إذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون؛ فإنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم و الشكّ قبيح.

### [الامتثال الظنّي بعد تعذّر العلمي لا يحتاج إلى جعل جاعل]

و الحاصل: أنّه كما لا يحتاج الامتثال العلميّ إلى جعل جاعل، فكذلك الامتثال الظنّي بعد تعذّر الامتثال العلميّ و فرض عدم سقوط الامتثال.

و اندفع بما ذكرنا أيضاً: ما ربما يتوهم، من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهوله الحكم و عدم ارتفاعه بالجهل و بين التزام العمل بالظنّ؛ نظراً إلى أنّ التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدي غير الاحتياط و إحراز الواقع في امتثاله (٢).

توضيح الاندفاع: أنّ المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردّد الأمر بين محذورين من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإنّ الحكم بالتخيير لا ينافي

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٣]

ص : ٤٣٣

١- لم ترد عبارته «بعد الاغماض-إلى-و ما بعدها» في (ظ)، (ل) و (م).

٢- في (ت) و (ه): «في إحراز الواقع و امتثاله».

التزام بقاء التكليف فيقال: إنَّ الأخذ بأحدهما لا يجدى في امتثال الواقع؛ لأنَّ المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأسا بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلا، بل العقل يستقلُّ باستحقاق العقاب عند الترك رأسا، نظير جميع الوقائع المشتبّهة.

فما نحن فيه (١) نظير اشتباه الواجب بين (٢) الظهر و الجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معا، مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسرا قد نصَّ الشارع على نفيه، مع وجود الظنِّ بأحدهما (٣)، فإنَّه يدور الأمر بين العمل بالظنِّ و التخيير و العمل بالموهوم، فإنَّ إيجاب العمل بكلِّ من الثلاثة و إن لم يحرز به الواقع، إلّا أنَّ العمل بالظنِّ أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم و التخيير، فيجب عقلا، فافهم.

### [الأخذ بالمرجوح و طرح الراجح قبيح مطلقا]

و لا فرق في قبح طرح الطرف الراجح و الأخذ بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا شرعا، و بين أن لا يقوم؛ لأنَّ العدول عن الظنِّ إلى الوهم قبيح و لو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعا؛ حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقا.

نعم، لو قام على الطرف الموهوم ما يظنُّ كونه طريقا معتبرا شرعيا، و دار الأمر بين تحصيل الظنِّ بالواقع و بين تحصيل الظنِّ بالطريق المعتبر الشرعي، ففيه كلام سيأتي إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٤]

ص: ٤٣٤

١- كذا في (ص)، و في غيرها: «فيما نحن فيه».

٢- كذا في (ر) و (ص)، و في غيرهما: «من».

٣- في (ظ)، (ل) و (م): «ياحداهما».

و الحاصل: أنه بعد ما ثبت -بحكم المقدمه الثانيه- وجوب التعرض لامثال المجهولات بنحو من الأنحاء و حرمة إهمالها و فرضها كالمعدوم، و ثبت -بحكم المقدمه الثالثه- عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتياط، و عدم جواز الرجوع فى امتثالها إلى الاصول الجارية فى نفس تلك المسائل، و لا إلى فتوى من يدعى انفتاح باب العلم بها: تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها و موافقته، و لا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفى المسأله، و لا بعد تحصيل الظن الأخذ بالطرف الموهوم؛ لقبح الاكتفاء فى مقام الامتثال بالشك و الوهم مع التمكن من الظن، كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم، و لا يجوز أيضا الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا مع عدم إفادته للظن (١)؛ لعدم خروجه عن الامتثال الشكى أو الوهمى.

هذا خلاصه الكلام فى مقدمات دليل الانسداد المنتجه لوجوب العمل بالظن فى الجملة.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٥]

ص: ٤٣٥

١- فى (ت)، (ل) و (ه): «الظن».

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۶]

ص: ۴۳۶

**[الأمر الأول: عدم الفرق في الامتثال الظني بين الظن بالحكم الواقعي أو الظاهري]**

أنك قد عرفت أن قضيه المقدمات المذكوره وجوب الامتثال الظني للأحكام المجهوله، فاعلم:

أنه لا- فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي- كأن يحصل من شهره القدمات الظن بنجاسه العصير العنبي- و بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أماره الظن بحجيه أمر لا يفيد الظن كالقرعه مثلاً، فإذا ظن حجيه القرعه حصل الامتثال الظني في مورد القرعه و إن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي، إلا أنه حصل ظن ببراءه ذمه المكلف في الواقعه الخاصه، و ليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرءا للذمه.

فكما أنه لا- فرق في مقام التمکن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع و بين تحصيل العلم بموافقه طريق علم كون سلوكه مبرءا للذمه في نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعدد العلم بين الظن بتحقق الواقع و بين الظن ببراءه الذمه في نظر الشارع.

**[المخالف للتعيم فريقان]**

و قد خالف في هذا التعيم فريقان:

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٧]

ص: ٤٣٧

أحدهما: من يرى (١) أنّ مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظنّ و حجّيته في كون الشيء طريقاً شرعياً مبرراً للذمه في نظر الشارع، ولا يثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعيّ؛ زعماً منهم عدم نهوض المقدمات المذكوره لإثبات حجّية الظنّ في نفس الأحكام الفرعيّة، إمّا مطلقاً أو بعد العلم الإجماليّ بنصب الشارع طرقاً للأحكام الفرعيّة.

الثاني: مقابل هذا، وهو من يرى (٢) أنّ المقدمات المذكوره لا تثبت إلا اعتبار الظنّ في نفس الأحكام الفرعيّة، وأمّا الظنّ بكون شيء طريقاً مبرراً للذمه فهو ظنّ في المسأله الاصوليه لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد؛ لجريانها في المسائل الفرعيّة دون الاصوليه.

### **[أدلّه القائلين باعتبار الظنّ في المسائل الاصوليه دون الفرعيّه:]**

أما الطائفة الاولى، فقد ذكروا لذلك وجهين:

#### **[١- ما ذكره صاحب الفصول]**

أحدهما- وهو الذي اقتصر عليه بعضهم (٣)- ما لفظه:

«إنّا كما نقطع بأنّا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعيّه كثيره، لا سبيل لنا بحكم العيان و شهاده الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معيّن يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع و لو عند تعدّره، كذلك نقطع بأنّ الشارع

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٨]

ص: ٤٣٨

١- منهم: الشيخ محمد تقى في هدايه المسترشدين و أخوه صاحب الفصول، كما سيأتى.

٢- منهم: شريف العلماء، انظر تقريرات درسه في ضوابط الاصول: ٢٦٦، وكذا السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٤٥٨-٤٥٩.

٣- وهو صاحب الفصول.

قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقا مخصوصه، و كلفنا تكليفا فعليًا بالرجوع إليها في معرفتها.

و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، و هو القطع بأننا مكلفون تكليفا فعليًا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه، و حيث إنّه لا- سبيل غالبًا إلى تعيينها بالقطع و لا بطريق يقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذّره، فلا ريب أنّ الوظيفة فى مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوع فى تعيين تلك الطرق (1) إلى الظنّ الفعلى الذى لا دليل على عدم حجّيته؛ لأنّه أقرب إلى العلم و إلى إصابه الواقع ممّا عداه» (2).

### [المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول]

و فيه: أوّلا- إمكان منع نصب الشارع طرقا خاصّه للأحكام الواقعيّه (3)؛ كيف؟ و إلاّ لكان وضوح تلك الطرق كالشمس فى رابعه النهار؛ لتوفّر الدواعى بين المسلمين على ضبطها؛ لاحتياج كلّ مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى مسأله صلواته الخمس.

و احتمال اختلافها مع ذلك؛ لعروض دواعى الاختفاء- إذ ليس الحاجه إلى معرفه الطريق أكثر من الحاجه إلى معرفه المرجع بعد النبىّ صلّى الله عليه و آله- مدفوع؛ بالفرق بينهما، كما لا يخفى.

و كيف كان: فيكفى فى ردّ الاستدلال، احتمال عدم نصب الطريق الخاصّ للأحكام و إرجاع امثالها إلى ما يحكم به العقلاء و جرى عليه

[شماره صفحه واقعى : 439]

ص: 439

1- فى (ل)، (ظ) و (م) بدل «تلك الطرق»: «ذلك».

2- الفصول: 277.

3- فى (ر) و هامش (ص) زياده: «وافيه بها».



ديدنهم في امتثال أحكام الملوك و الموالى مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص (١): من الرجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعه من أصحابه على عمل خاص، أو الرجوع إلى الظن الاطمئنانى الذى يسكن إليه النفس و يطلق عليه العلم عرفا و لو تسامحا في إلقاء احتمال الخلاف، و هو الذى يحتمل حمل كلام السيد (٢) عليه، حيث ادعى انفتاح باب العلم.

هذا حال المجتهد، و أمّا المقامد: فلا- كلام في نصب الطريق الخاص له و هى فتوى مجتهده، مع احتمال عدم النصب في حقه أيضا، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبره المركوز في أذهان جميع العقلاء، و يكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريرا لهم، لا تأسيسا.

و بالجمله: فمن المحتمل قريبا إحاله الشارع للعباد في طريق امتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في امتثال أحكامهم العرفية: من الرجوع إلى العلم أو الظن (٣) الاطمئنانى، فإذا فقد (٤) تعيين الرجوع أيضا بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمئنانى، كما أنه لو فقد- و العياذ بالله- تعين الامتثال بأخذ أحد طرفى الاحتمال (٥)؛ فرارا عن المخالفه القطعيه

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٠]

ص: ٤٤٠

- ١- فى (ر) و (ص) زياده: «للأحكام».
- ٢- تقدّم كلامه فى الصفحه ٣٣١.
- ٣- فى (ظ) و (م): «و الظن».
- ٤- فى (ت)، (ر)، (ل) و (ه): «فقد».
- ٥- كذا فى (ر) و نسخه بدل (ص)، و فى غيرهما بدل «الاحتمال»: «الامتثال».

و الإعراض عن التكليف الإلهي الواقعي.

فظهر ممّا ذكرنا: اندفاع ما يقال: من أنّ منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الأحكام الواقعيّة؛ إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

توضيح الاندفاع: أنّ التكليف إنّما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً و لو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظنّ مع عدم الطريق الخاصّ، أو مع ثبوته و عدم رضا الشارع بسلوكة، و إلاّ فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاصّ و حكم العقل بمطلق الظنّ و رضا الشارع به؛ و لذا اعترف هذا المستدلّ: بأنّ الشارع لم ينصب طريقاً خاصّاً يرجع إليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق (١) الشرعيّة مع بقاء التكليف بها.

و ربما يستشهد للعلم الاجماليّ بنصب الطريق: بأنّ المعلوم من سيره العلماء في استنباطهم هو اتّفاقهم على طريق خاصّ و إن اختلفوا في تعيينه.

و هو ممنوع:

أولاً: بأنّ جماعه من أصحابنا- كالسيد (٢) رحمه الله و بعض من تقدّم عليه و تأخّر (٣) عنه- منعوا نصب الطريق الخاصّ رأساً، بل أحاله بعضهم (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٤٤١]

ص: ٤٤١

١- في (ت) و (ه) زياده: «الخاصّه».

٢- راجع الصفحه ٢٤٠.

٣- تقدّم ذكرهم في الصفحه ٢٤٠ أيضاً.

٤- و هو ابن قبه، راجع الصفحه ١٠٥.

و ثانيا: لو أغمضنا عن مخالفه السيد و أتباعه، لكن مجرد قول كل من العلماء بحجّيه طريق خاصّ -حيث ما (1) أدى إليه نظره- لا يوجب العلم الإجمالي بأنّ بعض هذه الطرق منصوبه؛ لجواز خطأ كل واحد فيما أدى إليه نظره.

و اختلاف الفتاوى فى الخصوصيات لا- يكشف عن تحقّق القدر المشترك، إلا- إذا كان اختلافهم راجعا إلى التعيين على وجه يبنى عن اتّفاقهم على قدر مشترك، نظير الأخبار المختلفه فى الوقائع المختلفه؛ فإنّها لا توجب تواتر القدر المشترك، إلا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعا إلى التعيين، و قد حقّق ذلك فى باب التواتر الإجمالى و الإجماع المركّب.

و ربما يجعل تحقّق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس و شبهه و لو مع انسداد باب العلم كاشفا عن أنّ المرجع إنّما هو طريق خاصّ.

و ينتفض أولا: بأنّه مستلزم لكون المرجع فى تعيين الطريق أيضا طريقا خاصا؛ للإجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

و يحلّ ثانيا: بأنّ مرجع هذا إلى الإشكال الآتى (2) فى خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيدفع بأحد الوجوه الآتية (3).

فإن قلت: ثبوت الطريق إجمالا ممّا لا مجال لإنكاره حتّى على

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٢]

ص: ٤٤٢

---

١- لم ترد «حيث ما» فى (ر)، (ص) و (ه). نعم، وورد بدلها فى (ص) و (ه): «حسب ما».

٢- فى الصفحة ٥١٧.

٣- فى الصفحة ٥١٧-٥٢٩.

مذهب من يقول بالظنّ المطلق؛ فإنّ غايه الأمر أنّه يجعل مطلق الظنّ طريقاً عقلياً رضى به الشارع، فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعمّ من الجعل و التقرير معلوم.

قلت: هذه مغالطه؛ فإنّ مطلق الظنّ ليس طريقاً فى عرض الطرق المجمعوله حتّى يتردّد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظنّ أو طريق آخر مجعول، بل الطريق العقليّ بالنسبه إلى الطريق الجعليّ كالأصل بالنسبه إلى الدليل، إن وجد الطريق الجعليّ لم يحكم العقل بكون الظنّ طريقاً؛ لأنّ الظنّ بالواقع لا يعمل به فى مقابله القطع ببراءه الذمّه. وإن لم يوجد كان طريقاً؛ لأنّ احتمال البراءه لسلك الطريق المحتمل لا يلتفت إليه مع الظنّ بالواقع، فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعليّ - كما فى ما نحن فيه - كافى فى حكم العقل بكون مطلق الظنّ طريقاً، وعلى كلّ حال فتردّد الأمر بين مطلق الظنّ و طريق خاصّ آخر ممّا لا معنى له.

و ثانياً: سلّمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم، بيان ذلك:

أنّ ما حكم بطريقتيه لعلّه قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعليّ بالصدور - الذى كان كثيراً فى الزمان السابق لكثرة القرائن - و لا ريب فى ندره هذا القسم فى هذا الزمان، أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو بالبينه الشرعيّ أو الشيع مع إفادته الظنّ الفعليّ بالحكم، و يمكن دعوى ندره هذا القسم فى هذا الزمان؛ إذ غايه الأمر أن نجد الراوى فى الكتب الرجاليّه محكيّ التعديل بوسائط عديده من مثل الكشّى و النجاشى و غيرهما، و من

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٣]

ص: ٤٤٣

المعلوم أنّ مثل هذا لا تعدّ بينه شرعيّه، ولهذا لا يعمل (١) مثله (٢) في الحقوق.

و دعوى حجّيه مثل ذلك بالإجماع ممنوعه، بل المسلم أنّ الخبر المعدّل بمثل هذا حجّه بالاتّفاق (٣). لكن قد عرفت سابقا (٤) - عند تقرير الإجماع على حجّيه خبر الواحد - أنّ مثل هذا الاتّفاق العملي لا يجدى في الكشف عن قول الحجّه. مع أنّ مثل هذا الخبر في غايه القلّه، خصوصا إذا انضمّ إليه إفاده الظنّ الفعليّ.

و ثالثا: سلّمنا نصب الطريق و وجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنيّه - من أقسام الخبر و الإجماع المنقول و الشهرة و ظهور الإجماع و الاستقراء و الأولويّه الظنيّه -، إلّا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقّن من هذه، فإن وفي بغالب الأحكام اقتصر عليه، و إلّا فالمتيقّن من الباقي - مثلا: الخبر الصحيح و الإجماع المنقول متيقّن بالنسبه إلى الشهرة و ما بعدها من الأمارات؛ إذ لم يقل أحد بحجّيه الشهرة و ما بعدها دون الخبر الصحيح و الإجماع المنقول - فلا معنى لتعيين الطريق بالظنّ بعد وجود القدر المتيقّن و وجوب الرجوع في المشكوك إلى أصاله حرمة العمل.

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٤]

ص: ٤٤٤

١- كذا في (ت)، (ر)، (ظ)، (ه) و نسخه بدل (ص)، و في (ص)، (ل) و نسخه بدل (ت) و (ه): «لا يقبل».

٢- في (ر): «بمثله».

٣- في (ر) زياده: «العملي».

٤- راجع الصفحه ٣٤٩.

نعم، لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين و احتمل نصب كلّ منهما، صحّ تعيينه بالظنّ بعد الإغماض عمّا سيحيى من الجواب.

و رابعا: سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكنّ اللازم من ذلك وجوب الاحتياط؛ لأنّه مقدّم على العمل بالظنّ؛ لما عرفت (1)؛ من تقديم الامتثال العلميّ على الظنّي. اللهمّ إلا أن يدلّ دليل على عدم وجوبه، وهو في المقام مفقود.

و دعوى: أنّ الأمر دائر بين الواجب و الحرام؛ لأنّ العمل بما ليس طريقا حرام، مدفوعه: بأنّ العمل بما ليس طريقا إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرّم، و العمل بكلّ ما يحتمل الطريقه رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع.

نعم، قد عرفت: أنّ حرمة مع عدم قصد التشريع إنّما هي من جهة أنّ فيه طرحا للاصول المعتره من دون حجّه شرعيّه، و هذا أيضا غير لازم في المقام؛ لأنّ مورد العمل بالطريق المحتمل (2) إنّ كان الاصول على طبقه فلا مخالفه، و إن كان مخالفا للاصول: فإنّ كان مخالفا للاستصحاب (3) فلا- إشكال؛ لعدم حجّيه الاستصحابات بعد العلم الإجماليّ بأنّ بعض الأمارات الموجوده على خلافها معتبره عند الشارع. و إن كان مخالفا للاحتياط فحينئذ يعمل بالاحتياط في المسأله الفرعيّه،

[شماره صفحه واقعي : 445]

ص: 445

1- راجع الصفحه 432.

2- كذا في (ت)، (ر)، (ه) و نسخه بدل (ص)، و في غيرها بدل «بالطريق المحتمل»: «بالظنّ».

3- في (ر)، (ص) و (ه) زياده: «النافي للتكليف».

و لا يعمل بذلك الظنّ (١).

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية -أعنى نصب الطريق- إذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية، فالعمل مطلقا على الاحتياط.

اللهمّ إلا- أن يقال: إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة، كالشكّ في الجزئية و في موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف و النافية له بعد العلم الإجماليّ بوجود العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة؛ إذ يصير حينئذ كالتشبه المحصوره، فتأمل.

و خامسا: سلّمنا العلم الإجماليّ بوجود الطريق المجعول و عدم المتيقّن و عدم وجوب الاحتياط، لكن نقول: إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظنّ في مسأله تعيين الطريق فقط بل هو مجوّز له، كما يجوز العمل بالظنّ في المسأله الفرعية؛ و ذلك لأنّ الطريق المعلوم نصبه إجمالا:

إن كان منصوبا حتّى حال انفتاح باب العلم فيكون هو في عرض الواقع مبرءا للذمّه بشرط العلم به، كالواقع المعلوم.

مثلا: إذا فرضنا حجّبه الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال ما علم كونه حكما واقعيّا بتحصيل (٢) العلم به، و بين امتثال مؤدّى الطريق المجعول الذي علم (٣) جعله بمنزله الواقع، فكلّ من الواقع و مؤدّى

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٤]

ص: ٤٤٤

١- لم ترد «و لا- يعمل بذلك الظنّ» في (ر)، (ص) و (ه)، و إنّما زيد فيها و في (ت): «و كذا لو كان مخالفا للاستصحاب المثبت للتكليف».

٢- في (ظ) و (ه): «يحصل»، و في (ت): «و يحصل».

٣- لم ترد «علم» في (م).

الطريق مبرئ مع العلم به، فإذا انسَدَّ باب العلم التفصيليَّ بأحدهما تعيّن الآخر، وإذا انسَدَّ باب العلم التفصيليَّ بهما تعيّن العمل فيهما بالظنّ، فلا فرق بين الظنّ بالواقع و الظنّ بمؤدّي الطريق في كون كلّ واحد امثالاً ظنّياً.

و إن كان ذلك الطريق منصوباً عند انسداد باب العلم بالواقع، فنقول: إنَّ تقديمه حينئذ على العمل بالظنّ إنّما هو مع العلم به و تميّزه عن غيره؛ إذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظنّ مع وجود هذا الطريق المعلوم؛ إذ فيه عدول عن الامتثال القطعي إلى الظنّي (1)، أمّا مع انسداد باب العلم بهذا الطريق و عدم تميّزه عن غيره إلّا - بإعمال مطلق الظنّ، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظنّ على إحراز الواقع بمطلق الظنّ.

و كأنّ المستدلّ توهم: أنّ مجرد نصب الطريق - و لو مع عروض الاشتباه فيه - موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدّي الطريق، كما ينبى عنه قوله (2): و حاصل القطعين إلى أمر واحد، و هو التكليف الفعلّي بالعمل بمؤدّيات الطرق.

و سيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

[شماره صفحه واقعي : 447]

ص: 447

- 
- 1- في (ت)، (ر) و (ص) زياده: «و كذا مع العلم الإجماليّ؛ بناء على أنّ الامتثال التفصيليّ مقدّم على الإجماليّ. أو لأنّ الاحتياط يوجب الحرج المؤدّي إلى الاختلال»، و في (ت) زياده «لو كان» بعد «و كذا». و كتب فوقها في (ت): «زائد»، و في (ص): «نسخه...».
- 2- في الصفحة 439.



فإن قلت: نحن نرى أنه إذا عيّن الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به ثم انسَدَّ باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظنّ في الطريق دون نفس الواقع؛ ألا- ترى: أنّ المقلّد يعمل بالظنّ في تعيين المجتهد لا- في نفس الحكم الواقعيّ، والقاضي يعمل بالظنّ في تحصيل الطرق المنصوبه لقطع المرافعات لا في تحصيل الحقّ الواقعيّ بين المتخاصمين؟

قلت: فرق بين ما نحن فيه و بين المثالين، فإنّ الظنون الحاصله للمقلّد و القاضي في المثالين بالنسبه إلى الواقع امور غير مضبوطة كثير المخالفه للواقع، مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها كالتقياس، بخلاف ظنونهما المعموله في تعيين الطريق؛ فإنّها حاصله من أمارات منضبطه غالب المطابقه لم يدلّ دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه: أن يكون الظنون المعموله في تعيين الطريق بعينها هي المعموله في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهه العلم الإجماليّ بكثره مخالفه إحداهما للواقع، ولا- من جهه منع الشارع عن إحداهما (١) بالخصوص، كما أنّا لو فرضنا أنّ الظنون المعموله في نصب الطريق على العكس في المثالين (٢) كان المتعين العمل بالظنّ في نفس الواقع دون الطريق.

فما ذكرنا: من العمل على الظنّ سواء تعلّق بالطريق أم بنفس

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٨]

ص : ٤٤٨

---

١- في (ظ)، (ل) و (م): «أخذها»، و في (ص): «أخذهما».

٢- في (ظ)، (ل) و (م): «من المثالين».

الواقع، فإنّما هو مع مساواتهما من جميع الجهات؛ فإنّنا لو فرضنا أنّ المقلّد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعيّة مع قدره الفحص عمّا يعارضها على الوجه المعترف في العمل بالظنّ، لم يجب عليه العمل بالظنّ في تعيين المجتهد، بل وجب عليه العمل بظنّه في تعيين الحكم الواقعيّ.

و كذا القاضي إذا شهد عنده عادل واحد بالحقّ لا يعمل به، و إذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمه يأخذ به؛ فإنّما هو لأجل قدرته على الاجتهاد في مسأله الطريق بإعمال الظنون و بذل الجهد في المعارضات و دفعها، بخلاف الظنّ بحقيّه أحد المتخاصمين؛ فإنّه ممّا يصعب الاجتهاد و بذل الوسع في فهم الحقّ من المتخاصمين؛ لعدم انضباط الأمارات في الوقائع الشخصيّة و عدم قدره المجتهد على الإحاطه بها حتّى يأخذ بالأحرى، و كما أنّ المقلّد عاجز عن الاجتهاد في المسأله الكليّه، كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصيّة، فتأمل.

هذا، مع إمكان أن يقال: إنّ مسأله عمل القاضي بالظنّ في الطريق مغايره لمسألتنا؛ من جهة أنّ الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق و أعرض عنه، و جعل مدار قطع الخصومه على الطرق التبعيّة، مثل الإقرار و البيّنه و اليمين و النكول و القرعه و شبهها، بخلاف الطرق المنصوبه للمجتهد على الأحكام الواقعيّه؛ فإنّ الظاهر أنّ مبناها على الكشف الغالبّي عن الواقع، و وجه تخصيصها من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقه للواقع و كون غيرها غير غالب المطابقه، بل غالب المخالفه، كما يبيّن عنه: ما ورد في

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٩]

ص : ٤٤٩

نتيجه (١) العمل بالعقول في دين الله، وأنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال (٢)، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه (٣)، وأن الدين يمحى بالقياس (٤)، ونحو ذلك (٥).

ولا ريب: أن المقصود من نصب الطريق (٦) إذا كان غلبه الوصول إلى الواقع لخصوصيته فيها من بين سائر الأمارات، ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنسوب، والتجأ إلى أعمال سائر الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الأوفق منها بالواقع، فلا فرق بين أعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق و بين أعمالها في نفس الحكم الواقعي.

بل الظاهر: أن أعمالها في نفس الواقع أولى؛ لإحراز المصلحه الأوليه التي هي أحق بالمراعاة من مصلحه نصب الطريق؛ فإن غاية ما في نصب الطريق من المصلحه ما به يتدارك المفسده المترتبة على مخالفه الواقع اللازمه من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحه الواقعيه؛

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٠]

ص: ٤٥٠

- ١- لم ترد «نتيجه» في (ر)، (ص) و(ل).
- ٢- لم نعثر على هذا المضمون في المجاميع الحديثيه، نعم ورد في الوسائل: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن» أو «من تفسير القرآن»، انظر الوسائل ١٤٩: ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩ و ٧٣.
- ٣- الوسائل ٣٩٤: ٥، الباب ١١ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١٤.
- ٤- الوسائل ٢٥: ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.
- ٥- تقدّم بعضها في الصفحه ٦٢-٦٣.
- ٦- في (ت) و(ه): «الطرق».

و لهذا اتَّفَقَ العقل و النقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب فى غير العبادات ممَّا لا يعتبر فيه تَبَهُّه الوجه اتفاقا، بل الحقُّ ذلك فيها أيضا، كما مرَّت (١) الإشاره إليه فى إبطال وجوب الاحتياط.

فإن قلت: العمل بالظنِّ فى الطريق عمل بالظنِّ فى الامتثال الظاهريِّ و الواقعيِّ؛ لأنَّ الفرض إفاده الطريق للظنِّ بالواقع، بخلاف غير ما ظنَّ طريقته؛ فإنَّه ظنُّ بالواقع و ليس ظنًّا بتحقق الامتثال فى الظاهر، بل الامتثال الظاهريِّ مشكوك أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظنِّ.

قلت:

أولا: إنَّ هذا خروج عن الفرض؛ لأنَّ مبنى الاستدلال المتقدِّم على وجوب العمل بالظنِّ فى الطريق (٢) و إن لم يكن الطريق مفيدا للظنِّ بالواقع (٣) أصلا. نعم، قد اتَّفَقَ فى الخارج أنَّ الامور التى يعلم بوجود الطريق فيها إجمالا مفيده للظنِّ (٤)، لا أنَّ مناط الاستدلال أتباع الظنِّ بالطريق المفيد للظنِّ بالواقع.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥١]

ص : ٤٥١

١- راجع الصفحه ٤١٧-٤٢٠.

٢- فى (ص): «بالطريق».

٣- لم ترد «بالواقع» فى (ظ)، (ل) و (م)، و ورد بدلها فى (ر) و (ص): «به».

٤- لم ترد «قد» فى (ظ)، (ل) و (م).

٥- فى (ر) و (ص) زياده: «شخصا أو نوعا»، و فى (ت) زياده: «نوعا أو شخصا».

و ثانيا: إنَّ هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنِّية على بعض باعتبار الظنِّ باعتبار بعضها شرعا دون الآخر، بعد الاعتراف بأنَّ مؤدَى دليل الانسداد حجَّية الظنِّ بالواقع لا بالطريق. و سيجىء (١) الكلام فى أنَّ نتيجة دليل الانسداد-على تقدير إفادته اعتبار الظنِّ بنفس الحكم-كلِّيه بحيث لا يترجِّح بعض الظنون على بعض، أو مهمله بحيث يجب الترجيح بين الظنون، ثمَّ التعميم مع فقد المرجِّح.

و الاستدلال المذكور مبني على إنكار ذلك كله، و أنَّ دليل الانسداد جار فى مسأله تعيين الطريق و هى المسأله الاصوليه، لا فى نفس الأحكام الواقعيه الفرعيه؛ بناء منه على أنَّ الأحكام الواقعيه بعد نصب الطرق (٢) ليست مكلفا بها تكليفا فعليا إلا بشرط قيام تلك الطرق عليها، فالمكلف به فى الحقيقه مؤديات تلك الطرق، لا الأحكام الواقعيه من حيث هى.

و قد عرفت ممَّا ذكرنا: أنَّ نصب هذه الطرق ليس إلا لأجل كشفها الغالبى عن الواقع و مطابقتها له، فإذا دار الأمر بين أعمال ظنِّ (٣) فى تعيينها أو فى تعيين الواقع لم يكن رجحان للأوّل.

ثمَّ إذا فرضنا أنَّ نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها و اعتبار مساعدتها فى إرادته الواقع، بل مؤدَى وجوب العمل بها: جعلها

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٢]

ص: ٤٥٢

١- انظر الصفحه ٤٦٣.

٢- كذا فى (ظ)، (ل) و (م)، و فى غيرها: «الطريق».

٣- فى (ت) و (ل): «الظن».

عين الواقع و لو بحكم الشارع، لا قيда له.

و الحاصل: أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع: «لا أريد من الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق»، فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق (1)، ولازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع، سواء انفتح باب العلم بالطريق أم انسدّ، و بين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقيا على حاله، إلا- أن الشارع حكم بوجود البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع، فمؤدى هذه الطرق واقع فعلي، فإذا انسدّ طريق العلم إليه و دار الأمر بين الظنّ بالواقع الحقيقي و بين الظنّ بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح؛ إذ الترجيح مبني على إغماض الشارع عن الواقع.

و بذلك ظهر ما في قول بعضهم (2)(3): من أن التسويه بين الظنّ بالواقع و الظنّ بالطريق إنّما يحسن لو كان أداء التكليف المتعلّق بكلّ من الفعل و الطريق المقرّر مستقلا؛ لقيام الظنّ في كلّ من التكليفين حينئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر، و أمّا لو كان أحد التكليفين منوطا بالآخر مقيّدا له، فمجرد حصول الظنّ بأحدهما دون حصول الظنّ بالآخر المقيّد له لا يقتضى الحكم بالبراءة. و حصول البراءة في صورته العلم بأداء الواقع إنّما هو لحصول الأمرين به؛ نظرا إلى أداء

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٣]

ص: ٤٥٣

١- في (ر) و (ص): «الطريق».

٢- هو الشيخ محمد تقى صاحب هدايه المسترشدين.

٣- كذا في نسخه بدل (ص) و (ل)، و في غيرهما: «هذا المستدل»، إلا أنه لم ترد «هذا» في (ل).

الواقع و كونه من الوجه المقرّر؛ لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل و الشرع، فلو كان الظنّ بالواقع ظنّاً بالطريق جرى ذلك فيه أيضاً، لكنّه ليس كذلك؛ فلذا لا يحكم بالبراءة معه (١)، انتهى.

### الوجه الثاني: [ما ذكره صاحب هداية المسترشدين]

ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين (٢) مع الوجه الأوّل و بعض الوجوه الأخر (٣)، قال:

لا-ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعيّة و لم يسقط عنّا التكليف بالأحكام الشرعيّة في الجملة، و أنّ الواجب علينا أوّلاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلفنا به و سقوط التكليف عنّا، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أو لا، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

و حينئذ فنقول: إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه و حصول البراءة به، و إن انسدّ علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به، فتعيّن الأخذ به عند التترّل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع كما يدّعيه القائل بأصالة حجّية الظنّ.

و بينهما بون بعيد؛ إذ المعتبر في الوجه الأوّل هو الأخذ بما يظنّ كونه حجّجاً؛ لقيام دليل ظنّي على حجّيته سواء حصل منه الظنّ بالواقع

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٤]

ص: ٤٥٤

١- هداية المسترشدين: ٣٩٤.

٢- هو الشيخ محمّد تقى صاحب هداية المسترشدين أيضاً.

٣- في (ظ)، (م) و نسخه بدل (ص) بدل «الأخر»: «الآتيه».

أو لا، وفي الوجه الثاني لا- يلزم حصول الظنّ بالبراءة في حكم الشارع؛ إذ لا- يستلزم مجرد الظنّ بالواقع الظنّ باكتفاء المكلف بذلك الظنّ في العمل، سيّما بعد النهى عن اتّباع الظنّ، فإذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار أمر آخر يظنّ معه رضى المكلف بالعمل به، وليس ذلك إلاّ الدليل الظنّي الدالّ على حجّيته، فكلّ طريق قام ظنّ على حجّيته عند الشارع يكون حجّه، دون ما لم يقم عليه ذلك (1)، انتهى بألفاظه.

و أشار بقوله: «حسب ما مرّ تفصيل القول فيه» إلى ما ذكره سابقا في مقدّمات هذا المطلب، حيث قال في المقدّمه الرابعه من تلك المقدّمات:

إنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم و تحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفه الأحكام الواقعيه الأوثيه إلاّ أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره؟ أو أنّ الواجب أوّلا هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام، و أداء الأعمال على وجه أراده الشارع منّا في الظاهر و حكم معه قطعاً بتفريغ ذمّتنا بملاحظه الطرق المقرّره لمعرفتها ممّا جعلها وسيله للوصول إليها، سواء علم بمطابقتها للواقع أو ظنّ ذلك، أو لم يحصل به شيء منهما؟ وجهان.

الذى يقتضيه التحقيق: هو الثانى؛ فإنّه القدر الذى يحكم العقل بوجوبه و دلّت الأدلّه المتقدّمه على اعتباره، و لو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما فى الواقع،

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٥]

ص: ٤٥٥

١- هدايه المسترشدين: ٣٩١.



و لم يقض شىء من الأدلّة الشرعيّة بوجوب تحصيل شىء آخر وراء ذلك، بل الأدلّة الشرعيّة قائمه على خلاف ذلك؛ إذ لم بين الشريعة من أوّل الأمر على وجوب تحصيل كلّ من الأحكام الواقعيّة على سبيل القطع و اليقين، و لم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع؛ و فى ملاحظه طريقه السلف من زمن النّبىّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام كفايه فى ذلك؛ إذ لم يوجب النّبىّ صلّى الله عليه و آله على جميع من فى بلده من الرجال و النسوان السماع منه فى تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لأحاديهم بالنسبه إلى آحاد الأحكام، أو قيام القرينه القاطعه على عدم تعمد الكذب أو الغلط فى الفهم أو فى سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقه اكتفوا به (١)، انتهى.

ثمّ شرع فى إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقه مطلقاً، إلى أن قال:

فتحصّل ممّا قرّرناه: كون العلم الذى هو مناط التكليف أوّلاً- هو العلم بالأحكام من الوجه المقرّر لمعرفتها و الوصول إليها، و الواجب بالنسبه إلى العمل هو أدائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمّه فى حكم الشرع، سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرّر من الشارع و إن لم يعلم و لم يظنّ بمطابقتها للواقع.

و بعبارة اخرى: لا- بدّ من معرفه بالتكليف، و أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين، من غير فرق بين الوجهين، و لا ترتيب بينهما.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٦]

ص: ٤٥٦

١- هدايه المسترشدين: ٣٨٤.

نعم، لو لم يظهر طريق مقرّر من الشارع لمعرفة تعيّن الأخذ بالعلم بالواقع مع إمكانه؛ إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقّف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقرّره (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

### [المناقشه فيما أفاده صاحب الهدايه]

أقول: ما ذكره في مقدّمات مطلبه: من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه (٢) وبين العلم بأدائه من الطريق المقرّر، ممّا لا إشكال فيه.

نعم، ما جزم به من أنّ المناط في تحصيل العلم أولاً هو العلم بتفريغ الذمّه دون أداء الواقع على ما هو عليه، فيه:

أنّ تفريغ الذمّه عمّا اشتغلت به إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعيّه، وإمّا بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنّه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعوله، فتفريغ الذمّه بهذا -على مذهب المخطئه- من حيث إنّ نفس المراد الواقعيّ بجعل الشارع، لا من حيث إنّه شيء مستقلّ في مقابل المراد الواقعيّ، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين.

والحاصل: أنّ مضمون الأوامر الواقعيّه المتعلّقه بأفعال المكلفين مراد واقعيّ حقيقيّ، ومضمون الأوامر الظاهريّه المتعلّقه بالعمل بالطرق المقرّره ذلك المراد الواقعيّ، لكن على سبيل الجعل لا الحقيقه -وقد اعترف (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٧]

ص: ٤٥٧

١- هدايه المسترشدين: ٣٨٤-٣٨٥.

٢- لم ترد «عليه» في (ظ)، (ل) و(م).

٣- في (ت) زياده: «به».

المحقق المذكور؛ حيث عبّر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول-فأداء كلّ من الواقع الحقيقيّ و الواقع الجعليّ لا يكون بنفسه امتثالاً و إطاعه للأمر (1) المتعلّق به ما لم يحصل العلم به.

نعم، لو كان كلّ من الأمرين المتعلّقين بالأداءين ممّا لا- يعتبر في سقوطه قصد الإطاعه و الامتثال، كان مجرد إتيان كلّ منهما مسقطاً للأمر من دون امتثال، و أمّا الامتثال للأمر بهما فلا يحصل إلاّ مع العلم.

ثمّ إنّ هذين الأمرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مختيراً في امتثال أيّهما، بمعنى أنّ المكلف مختير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعيّن عليه و ينتفى موضوع الأمر الآخر؛ إذ المفروض كونه ظاهريّاً قد اخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع، و بين ترك تحصيل الواقع و امتثال الأمر الظاهريّ.

هذا مع التمكن من امتثالهما، و أمّا لو تعدّد عليه امتثال أحدهما تعيّن عليه امتثال الآخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع و تمكّن من سلوك الطريق المقرّر؛ لكونه معلوماً له، أو انعكس الأمر بأن تمكّن من العلم و انسدّ عليه باب سلوك الطريق المقرّر؛ لعدم العلم به.

و لو عجز عنهما معاً قام الظنّ بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجيح الظنّ بسلوك الطريق المقرّر (2) على الظنّ بسلوك الواقع

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٨]

ص: ٤٥٨

١- في (ت)، (ر)، (ص)، (ظ) و (م): «الأمره».

٢- لم ترد «المقرّر» في (ر) و (ل).

لم يعلم وجهه، بل الظنّ بالواقع أولى في مقام الامتثال؛ لما أشرنا إليه سابقا (1): من حكم العقل و النقل بأولويّه إحراز الواقع.

هذا في الطريق المجعول في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع التمكن من العلم، و أمّا إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم، فهو أيضا كذلك؛ ضروره أنّ القائم مقام تحصيل العلم الموجب للإطاعه الواقعيّه عند تعذّره هي الإطاعه الظاهريّه المتوقّفه على العلم بسلوك الطريق المجعول، لا على مجرد سلوكه.

و الحاصل: أنّ سلوك الطريق المجعول -مطلقا أو عند تعذّر العلم- في مقابل العمل بالواقع، فكما أنّ العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا- يوجب امتثالا- و إنّما يوجب فراغ الذمّه من المأمور به واقعا لو لم يؤخذ فيه تحقّقه على وجه الامتثال، فكذلك سلوك الطريق المجعول، فكلّ منهما موجب لبراءه الذمّه واقعا و إن لم يعلم بحصوله، بل و لو اعتقد عدم حصوله.

و أما العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعه فلا يتحقّق في شيء منهما إلّا بعد العلم أو الظنّ القائم مقامه.

فالحكم بأنّ الظنّ بسلوك الطريق المجعول يوجب الظنّ بفراغ الذمّه، بخلاف الظنّ بأداء الواقع فإنّه لا- يوجب الظنّ بفراغ الذمّه، إلّا إذا ثبت حجّيته ذلك الظنّ؛ و إلّا فربما يظنّ بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجّيته، تحكّم صرف.

و منشأ ما ذكره قدس سرّه: تخيّل أنّ نفس سلوك الطريق الشرعيّ

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٩]

ص: ٤٥٩

١- راجع الصفحه ٤٥١.

المجعول، في مقابل سلوك الطريق العقليّ الغير المجعول و هو العلم بالواقع الذي هو سبب تامّ لبراءه الذمّه، فيكون هو أيضا كذلك، فيكون الظنّ بالسلوك ظنّا بالبراءه، بخلاف الظنّ بالواقع؛ لأنّ نفس أداء الواقع ليس سببا تامّا للبراءه حتّى يحصل من الظنّ به الظنّ بالبراءه، فقد قاس الطريق الشرعيّ بالطريق العقليّ.

و أنت خبير: بأنّ الطريق الشرعيّ لا يتّصف بالطريقيّ فعلا إلّا بعد العلم به تفصيلا؛ و إلّا فسلكه -أعنى مجرد تطبيق الأعمال عليه- مع قطع النظر عن حكم الشارع، لغو صرف؛ و لذلك أطلنا الكلام في أنّ سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع، لا في مقابل العلم بالعمل (1) بالواقع، و يلزم من ذلك كون كلّ من العلم و الظنّ المتعلّق بأحدهما في مقابل المتعلّق بالآخر؛ فدعوى: أنّ الظنّ بسلوك الطريق يستلزم الظنّ بالفراغ، بخلاف الظنّ بإتيان الواقع، فاسده.

هذا كلّه، مع ما علمت سابقا في ردّ الوجه الأوّل: من إمكان منع جعل الشارع طريقا إلى الأحكام، و إنّما اقتصر على الطرق المنجعله عند العقلاء و هو العلم، ثمّ على الظنّ الاطمئنانيّ.

ثمّ إنك حيث عرفت أنّ مآل هذا القول إلى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبه إلى المسائل الاصوليّة و هي حجّية الأمارات المحتمله للحجّية، لا بالنسبه إلى نفس الفروع، فاعلم:

### [القول باعتبار الظنّ في المسائل الفرعيّه دون الاصوليّة]

أنّ في مقابله قولاً آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدّس الله أسرارهم (2)، و هو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٠]

ص : ٤٦٠

١- لم ترد «بالعمل» في (م) و (ه).

٢- تقدّم ذكرهم في الصفحة ٤٣٨، الهامش (٢).

هذه المسأله الاصوليه، أعنى حجّيه الأمارات المحتمله، وهذا هو القول الذى ذكرنا فى أوّل التنبيه: أنه ذهب إليه فريق. و سيأتى الكلام فيه عند التكلّم فى حجّيه الظنّ المتعلّق بالمسائل الاصوليه إن شاء الله تعالى (١).

### [ما ذكره صاحب ضوابط الاصول]

ثمّ اعلم: أنّ بعض من لا- خبره له- لمّا لم يفهم من دليل الانسداد إلّا- ما تلقّن من لسان بعض مشايخه (٢) و ظاهر عبارته كتاب القوانين (٣)- ردّ القول الذى ذكرناه أوّلا عن بعض المعاصرين (٤): من حجّيه الظنّ فى الطريق لا- فى نفس الأحكام، بمخالفته لإجماع العلماء؛ حيث زعم أنّهم بين من يعمّم دليل الانسداد لجميع المسائل العلميه (٥)- اصوليه أو فقهيه- كصاحب القوانين (٦)، و بين من يخصّصه بالمسائل الفرعيه، فالقول بعكس هذا خرق للإجماع المركّب (٧).

### [المناقشه فيما أفاده صاحب ضوابط الاصول]

و يدفعه: أنّ المسأله ليست من التوقيفيات التى يدخلها الإجماع المركّب، مع أنّ دعواه فى مثل هذه المسائل المستحدثه بشيعه جدّا. بل

[شماره صفحه واقعى : ٤٦١]

ص: ٤٦١

١- انظر الصفحه ٥٤١، و ما بعدها.

٢- و هو شريف العلماء.

٣- القوانين ٤٤٠: ١.

٤- راجع الصفحه ٤٣٨ و ٤٥٤.

٥- فى (ت) و (ظ): «العمليه».

٦- القوانين ٤٥٢: ١.

٧- وقفنا على هذا المطلب فى ضوابط الاصول للسيد ابراهيم القزوينى: ٢٦٦، و قد أثبت فيه دروس استاذه شريف العلماء.

المسأله عقليته، فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظنّ في مسأله تعيين الطرق (١)، فلا معنى لردّه بالإجماع المركّب.

فلا سبيل إلى ردّه إلاّ بمنع جريان حكم العقل، وجرّان مقدّمات الانسداد في خصوصها كما عرفته منّا، أو فيها في ضمن مطلق الأحكام الشرعيّه، كما فعله غير واحد من مشايخنا (٢).

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٢]

ص : ٤٦٢

١- في (ل) و(ه): «الطريق».

٢- كالوحيد البهبهاني في الفوائد الحائريّه: ٢٧٦، و الرسائل الاصوليه: ٤٣٠ - ٤٣١، و المحقق القمي في القوانين ١: ٤٤٠.

## الأمر الثاني: الكلام في مقامات:

و هو أهمّ الامور في هذا الباب: أنّ نتیجه دليل الانسداد هل هي قضیه مهمله من حيث أسباب الظنّ، فلا- يعمّ الحكم لجميع الأمارات الموجبه للظنّ إلاّ بعد ثبوت معمم- من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركّب، أو غير ذلك-، أو قضیه كليّه لا تحتاج (1) في التعميم إلى شيء؟

و على التقدير الأوّل، فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت؟

و على التقدير الثاني- أعنى كون القضیه كليّه- فكيف توجيه خروج القياس، مع أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص؟

فهنا مقامات:

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۳]

ص: ۴۶۳

---

۱- في جميع النسخ: «لا يحتاج».



## المقام الأول فى كون نتيجة دليل الانسداد مهمله أو معينه:

و التحقيق: أنه لا إشكال فى أن المقدمات السابقة-التي حاصلها بقاء التكليف، و عدم التمكّن من العلم، و عدم وجوب الاحتياط، و عدم جواز الرجوع إلى القاعده التي يقتضيها المقام-إذا جرت فى مسأله، تعين وجوب العمل بأى ظنّ حصل فى تلك المسأله من أى سبب، و هذا الظنّ كالعلم فى عدم الفرق فى اعتباره بين الأسباب و الموارد و الأشخاص، و هذا ثابت بالإجماع و بالعقل.

و قد سلك هذا المسلك صاحب القوانين؛ حيث إنه أبطل البراهه فى كلّ مسأله من غير ملاحظه لزوم الخروج عن الدين، و أبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج (١). و يظهر أيضا من صاحبه المعالم (٢) و الزبده (٣)؛ بناء على اقتضاء ما ذكره لإثبات حجّيه خبر الواحد للعمل (٤) بمطلق الظنّ، فلاحظ.

لكنّك قد عرفت ممّا سبق: أنه لا دليل على منع (٥) جريان

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٤]

ص: ٤٦٤

١- انظر القوانين ١:٤٤٠.

٢- المعالم: ١٩٢.

٣- الزبده: ٥٨.

٤- فى (ت)، (ل) و (ص): «العمل».

٥- فى (ل) و نسخه بدل (ص) بدل «منع»: «بطلان».

أصله البراءة و أصله (١) الاحتياط أو الاستصحاب (٢) المطابق لإحدهما (٣) في كل مورد مورد (٤) من مواردها بالخصوص، إنما الممنوع جريانها في جميع المسائل؛ للزوم المخالفه القطعيه الكثيره و لزوم الحرج عن الاحتياط، و هذا المقدار لا يثبت إلا و جوب العمل بالظنّ في الجملة، من دون تعميم بحسب الأسباب و لا بحسب الموارد و لا بحسب مرتبه الظنّ.

**[تقرير دليل الانسداد بوجهين:]**

@

**[١- على وجه الكشف]**

و حينئذ فنقول: إنه إمّا أن يقرّر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظنّ، بأن يقال: إنّ بقاء التكاليف-مع العلم بأنّ الشارع لم يعذرنا في ترك التعرّض لها و إهمالها، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا، و عدم بيان طريق مجعول فيها-يكشف عن أنّ الظنّ جائز العمل، و أنّ العمل به ماض عند الشارع، و أنّه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظنّ بعدم وجوبه و لا بفعل محرّم إذا ظنّ بعدم تحريمه.

فحجّيه الظنّ على هذا التقرير تعبّد شرعيّ كشف عنه العقل من جهه دوران الأمر بين امور كلّها باطله سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصله أو أطرافها بنفي الباقي، فيقال: إنّ الشارع إمّا أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومه إجمالا، أو

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٥]

ص : ٤٦٥

- ١- في (ظ)، (م) و (ه): «أو أصله».
- ٢- في (ر) و (ص): «و الاستصحاب».
- ٣- في غير (م): «الأحدهما».
- ٤- لم ترد في (ت) و (ظ): «مورد» الثانيه.

أراد الامتثال بها على (١) العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً، أو أراد امتثالها من طريق خاصّ تعييدي، أو أراد امتثالها الظني، وما عدا الأخير باطل، فتعيين هو.

## [٢- على وجه الحكومه]

و إتمياً أن يقرّر على وجه يكون العقل منشأً للحكم بوجوب الامتثال الظني، بمعنى حسن المعاقبه على تركه و قبح المطالبه بأزيد منه، كما يحكم بوجوب تحصيل العلم و عدم كفايه الظنّ عند التمكن من تحصيل العلم، فهذا الحكم العقليّ ليس من مجعولات الشارع؛ إذ كما أنّ نفس وجوب الإطاعه و حرمة المعصيه بعد تحقّق الأمر و النهي من الشارع ليس من الأحكام المجعوله للشارع، بل شيء يستقلّ به العقل لا على وجه الكشف، فكذلك كفيّ الإطاعه و أنه يكفي فيها الظنّ بتحصيل مراد الشارع في مقام، و يعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر إمّا تفصيلاً أو إجمالاً.

و توهم: أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع، مدفوع بما قرّرنا في محلّه: من أنّ التلازم بين الحكمين إنّما هو مع قابليه المورد لهما، أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا تلازم (٢)، كما في الإطاعه و المعصيه، فإنّهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب و التحريم الشرعيتين - بأن يريد فعل الاولى و ترك الثانيه بإرادته مستقلّه غير إرادته فعل المأمور به و ترك المنهيّ عنه الحاصله بالأمر و النهي - حتّى أنّه لو صرّح بوجوب الإطاعه و تحريم المعصيه

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٦]

ص : ٤٦٦

١- في (ص) زياده: «وجه».

٢- «فلا تلازم» من (ت) و (ص).

كان الأمر و النهى للإرشاد لا- للتكليف؛ إذ لا يترتب على مخالفه هذا الأمر و النهى إلا ما يترتب على ذات المأمور به و المنهى عنه، أعنى نفس الإطاعه و المعصيه، و هذا (1) دليل الإرشاد، كما فى أوامر الطبيب؛ و لذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به و المنهى عنه فعلا أو تركا من الثواب و العقاب.

### [التعميم من حيث الموارد مشترك بين التقريرين]

ثم إن هذين التقريرين مشتركان فى الدلاله على التعميم من حيث الموارد يعنى المسائل؛ إذ على الأول يدعى الإجماع القطعى على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه، و على الثانى يقال: إن العقل مستقلّ بعدم الفرق فى باب الإطاعه و المعصيه بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره و لا بين محرّماتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتي الأسباب و مرتبه الظنّ.

### [لازم الحكومه التعميم من حيث الأسباب دون المراتب]

فنقول:

أمّا التقرير الثانى، فهو يقتضى التعميم و الكليه من حيث الأسباب؛ إذ العقل لا- يفرق فى باب الإطاعه الظنيه (2) بين أسباب الظنّ، بل هو من هذه الجبهه نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف.

و أمّا من حيث مرتبه الانكشاف قوه و ضعفا فلا تعميم فى النتيجة (3)؛ إذ لا يلزم من بطلان كليه العمل بالاصول- التى هى طرق

[شماره صفحه واقعى : 467]

ص: 467

1- فى (ر)، (ص) و (ه) زياده: «نفس»، لكن، شطب عليها فى (ص) و (ه).

2- فى (ظ) و (م): «بالمظنه».

3- فى هامش (ل) زياده: «بحيث يحكم العقل العمل بكلّ ظنّ قويا و ضعيفا».

شرعيه-الخروج عنها بالكليه، بل يمكن الفرق في مواردها بين الظن القوي البالغ حدّ سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به، و بين ما دونه فيؤخذ بها.

### [لازم الكشف الإهمال من حيث الأسباب و المراتب]

و أما التقرير الأوّل، فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب و من جهة المرتبه.

### الحقّ في تقرير دليل الانسداد هو الحكومه من وجوه:

إذا عرفت ذلك، فنقول: الحقّ في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني، و أنّ التقرير على وجه الكشف فاسد.

أما أولاً: فلأنّ المقدمات المذكوره لا تستلزم جعل الشارع للظنّ (١)-مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصه-حجّه؛ لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذر العلم أصلاً، بل عرفت-في الوجه الأول من الإيراد على القول باعتبار الظنّ في الطريق-: أنّ ذلك غير بعيد.

و هو أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفيه؛ حيث يعملون بالظنّ في تكاليفهم العرفيه مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالى، و لا يجب على الموالى نصب الطريق عند تعذر العلم، نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل و يقبح عليهم المؤاخذه على مخالفه الواقع الذى يؤدّى إليه الامتثال الظنى.

إلا أن يقال: إنّ مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح في إهمال النتيجة و إجمالها، فتأمل (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٨]

ص: ٤٦٨

١- كذا في النسخ.

٢- لم ترد عبارته «إلا أن يقال-إلى-فتأمل» في (ظ)، (ل) و(م).

و أمّا ثانياً: فلأنّه إذا بنى على كشف المقدمات المذكوره عن جعل الظنّ على وجه الإهمال و الإجمال، صحّ المنع الذى أوردّه بعض المتعترضين (١) لردّ هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقاً (٢)، و حاصله:

أنّه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظنّ أو الظنّ فى الجملة - المتردّد بين الكلّ و البعض المرّدّد بين (٣) الأبعاض - كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجّه من دون اعتبار إفادته الظنّ؛ لأنّه أمر ممكن غير مستحيل، و المفروض عدم استقلال العقل بحكم فى هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الظنّ فى الجملة دون شىء آخر، و لم يكن لهذا المنع دفع أصلاً؟ إلا أن يدعى الإجماع على عدم نصب شىء آخر غير الظنّ فى الجملة، فتأمل (٤).

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لو صحّ كون النتيجة مهمله مجمله لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، و إن عيّنت: فإمّا أن تعين (٥) فى ضمن كلّ الأسباب، و إمّا أن تعين (٦) فى ضمن بعضها المعين، و سيجىء (٧) عدم تمامية شىء من هذين إلا بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالأخره إلى دعوى الإجماع على حجّيه مطلق الظنّ بعد الانسداد،

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٩]

ص: ٤٦٩

١- كذا فى (ل) و (ه)، و فى غيرهما: «المعترضين».

٢- راجع الصفحه ٤٣٢.

٣- لم ترد عبارته «الكلّ و البعض المرّدّد بين» فى (ظ).

٤- لم ترد عبارته «إلا أن - إلى - فتأمل» فى (ظ)، (ل) و (م).

٥- فى (ص)، (ل)، (م) و (ه): «يعين».

٦- فى (ص)، (ل)، (م) و (ه): «يعين».

٧- فى المقام الثانى، الصفحه ٤٧١.

فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه، عدا كون الملازمه بين تلك المقدمات الشرعيه و نتيجتها عقليه، وهذا جار في جميع الأدله السمعيه، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٠]

ص: ٤٧٠

## المقام الثاني فى أنه على أحد التقريرين السابقين

المقام الثانى فى أنه على أحد التقريرين السابقين (١) هل يحكم بتعميم الظن من حيث الأسباب و المرتبه (٢)، أم لا؟

### [طرق التعميم على الكشف]

فنقول: أمّا على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجّيه الظنّ فى الجملة، فقد عرفت أنّ الإهمال بحسب الأسباب و بحسب المرتبه، و يذكر للتعميم من جهتهما (٣) وجوه:

### الطريق الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض

، فيثبت التعميم؛ لبطلان الترجيح بلا مرجح و الإجماع على بطلان التخيير.

و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح (٤) أن يكون مرجحا و إبطاله، و ليعلم أولا (٥): أنه لا بدّ أن يكون المعين و المرجح معينا لبعض كاف، بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الاصول محذور؛ و إلا فوجوده لا يجدى.

إذا تمهد هذا، فنقول:

[شماره صفحه واقعى : ٤٧١]

ص: ٤٧١

١- فى الصفحه ٤٦٥-٤٦٦.

٢- فى (ل) و(ص): «أو المرتبه».

٣- كذا فى (ت) و(ر)، و فى غيرهما: «جهتها».

٤- فى (ظ) و(م): «يستصلح».

٥- لم ترد «أولا» فى (ر) و(ص).



ما يصلح أن يكون معينا أو مرجحا أحد امور ثلاثة:

@

### الأول من هذه الامور: كون بعض الظنون متيقنا

الأول من هذه الامور: كون بعض الظنون متيقنا (١) بالنسبه إلى الباقي

،بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير،فيؤخذ به و يطرح الباقي؛لشك في حجته.

و بعبارة اخرى: يقتصر في القضية المهملة المخالفه للأصل على المتيقن،و إهمال النتيجة حينئذ من حيث الكم فقط؛لتردده بين الأقل المعين (٢) والأكثر.

و لا يتوهم: أن هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصه؛ للقطع التفصيلي بحجته.

لاندفاعه بأن المراد بالظن (٣)الخاص ما علم حجته بغير دليل الانسداد،فتأمل.

### الأمر الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض

،فيتعين العمل عليه؛ للزوم الاقتصار في مخالفه الاحتياط اللازم في كل واحد من احتمالات التكاليف الواقعيه من الواجبات و المحرمات على القدر المتيقن،و هو ما كان الاحتمال المخالف (٤)للاحتياط فيه في غايه البعد؛فإنه كلما ضعف الاحتمال المخالف (٥)للاحتياط كان ارتكابه أهون.

### الأمر الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجته

؛فإنه في مقام دوران

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٢]

ص : ٤٧٢

١- في (ظ)،(ل)،(م)و(ه):«متعينا».

٢- في نسخه بدل(ص):«المتيقن».

٣- في(ت)،(ل)و(ه)و نسخه بدل(ص):«من الظن».

٤- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ه) ىدل «المخالف»: «الموافق».

٥- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ه) ىدل «المخالف»: «الموافق».

الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره:

إمّا لكونه أقرب إلى الحجّيه من غيره، و معلوم أنّ القضيّه المهمله المجمله تحمل-بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل-على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع.

و إمّا لأنه أقرب إلى إحراز مصلحه الواقع؛ لأنّ المفروض رجحان مطابقته للواقع؛ لأنّ المفروض كونه من الامارات المفيده للظنّ بالواقع، و رجحان كونه بدلا عن الواقع؛ لأنّ المفروض الظنّ بكونه طريقا قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحه الواقع على تقدير مخالفته له.

فاحتمال مخالفه هذه الأماره للواقع و لبدله موهوم في موهوم، بخلاف احتمال مخالفه سائر الأمارات للواقع؛ لأنّها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظنّ كونها بدلا عن الواقع.

و نظير ذلك: ما لو تعلّق غرض المريض بدواء تعذّر الاطلاع العلمى عليه، فدار الأمر بين دواءين: أحدهما يظنّ أنّه ذلك الدواء، و على تقدير كونه غيره يظنّ كونه بدلا عنه في جميع الخواصّ، و الآخر يظنّ أنّه ذلك الدواء، لكن لا يظنّ أنّه على تقدير مخالفه بدل عنه، و معلوم بالضروره أنّ العمل بالأوّل أولى.

ثمّ إنّ البعض المظنون الحجّيه: قد يعلم بالتفصيل، كما إذا ظنّ حجّيه الخبر المزكّى رواته بعدل واحد أو حجّيه الإجماع المنقول.

و قد يعلم إجمالا- وجوده بين أمارات، فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غيرها الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار، و هذا كما لو ظنّ عدم حجّيه بعض الأمارات، كالأولويّه و الشهيره و الاستقراء و فتوى الجماعه الموجه للظنّ، فإنّا إذا فرضنا نتيجه دليل الانسداد مجمله

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٣]

ص: ٤٧٣

مرّده بين هذه الامور (١) وغيرها، و فرضنا الظنّ بعدم حجّيه هذه، لزم من ذلك الظنّ بأنّ الحجّيه في غيرها و إن كان مرّدا بين أبعاض ذلك الغير، فكان الأخذ بالغير أولى من الأخذ بها؛ لعين ما تقدّم و إن لم يكن بين أبعاض ذلك (٢) الغير مرجّح، فافهم. هذه غايه ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض.

### [المناقشه في المرجّحات المذكوره:]

لكن نقول: إنّ المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع، و الذي ينفع غير مسلم كونه مرجّحا.

### [١- تيّن البعض لا ينفع]

توضيح ذلك هو: أنّ المرجّح الأول- و هو تيّن البعض بالنسبه إلى الباقي- و إن كان من المرجّحات (٣)، بل لا يقال له المرجّح- لكونه معلوم الحجّيه تفصيلا، و غيره مشكوك الحجّيه، فيبقى تحت (٤) الأصل- لكنّه لا- ينفع؛ لقلّته و عدم كفايته؛ لأنّ القدر المتيّن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكى جميع رواته بعدلين، و لم يعمل في تصحيح رجاله و لا في تمييز مشتركاته بظنّ أضعف نوعا من سائر الأمارات الأخر، و لم يوهن بمعارضه شيء (٥) منها، و كان معمولا به عند الأصحاب كلّا أو

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٤]

ص: ٤٧٤

- ١- لم ترد «الامور» في (ت)، (ل) و (م).
- ٢- لم ترد «ذلك» في (ل) و (م).
- ٣- العبارة في (ظ)، (ل) و (م) هكذا: «توضيح ذلك: هو أنّ تيّن البعض بالنسبه إلى الباقي من المرجّحات».
- ٤- في (ل) بدل «فيبقى تحت»: «منفى بحسب».
- ٥- كذا في (ت) و (ظ)، و في (ه): «لمعارضته بشيء»، و في (ل): «بمعارضته شيء»، و في (ر) و (ص): «لمعارضه شيء»، و في (م): «لمعارضته شيء».

جلاً، ومفيداً للظنّ الاطمئنانيّ بالصدور؛ إذ لا ريب أنّه كلما انتفى أحد هذه القيود (1) الخمسه في خبر احتمال كون غيره حجّه دونّه، فلا يكون متيقنّ الحجّيه على كلّ تقدير.

و أما عدم كفايه هذا الخبر لندرته (2)، فهو واضح، مع أنّه لو كان بنفسه كثيراً كافياً لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيره و مقيدّات له في الأمارات الأخرى، فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسكّ بها مع قطع النظر عن غيرها، إلا أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدّي منها بما هو متيقنّ (3) بالإضافة إلى ما بقى، فتأمل.

## [2- أقوائيه البعض لا يمكن ضبطه]

و أما المرجح الثاني، وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي، ففيه:

أنّ ضبط مرتبه خاصّه له متعديراً أو متعذراً؛ لأنّ القوّه و الضعف إضافيان، وليس تعارض القويّ مع الضعيف هنا في متعلّق واحد حتّى يذهب الظنّ من (4) الأضعف و يبقى في الأماره الأخرى. نعم يوجد مرتبه خاصّه، وهو الظنّ الاطمئنانيّ الملحق بالعلم حكماً بل موضوعاً، لكنّه نادر التحقّق.

مع أنّ كون القوّه معيّنه للقضيّه المجمله محلّ منع؛ إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظناً يكون أضعف من غيرها، كما هو المشاهد في الظنون الخاصّه؛ فإنّها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها

[شماره صفحه واقعي : 475]

ص : 475

1- في (ر) و (ص): «الامور».

2- في (ر) و (ص): «و أما عدم كفايته لندرته».

3- في (ت)، (م) و (ه): «متعين».

4- لم ترد «من» في (ظ).

بالبدية.

و ما تقدم في تقريب مرجحيه القوه (1)، إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشآت العقل و أحكامه، و أما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظن حججه في الجملة، و تردّد أمره في أنظارنا بين الكلّ و الأبعاض، فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجعول حججه؛ لأننا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف و طرح الأقوى في موارد كثيره.

### ٣- الظن بحججه البعض ليست له ضابطه كليّه أيضا

و أمّا المرجح الثالث، و هو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين (2)، ففيه- مع أن الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم، بل أولويته:-

أنّ الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوه و الضعف في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، و حينئذ: إذا (3) فرضنا كون الظن الذي لم يظن حججته (4) أقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حججته، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظه الموارد الخاصّه، و عدم وجود ضابطه كليّه بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار.

نعم، لو فرض تساوى أبعاض الظنون دائما من حيث القوه

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٦]

ص: ٤٧٦

١- راجع الصفحه ٤٧٢.

٢- في الصفحه ٤٧٣.

٣- في غير (ر) و (ص): «فإذا».

٤- كذا في (ه)، و في غيرها: «بحججته».

و الضعف، كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً، و لكنّ الفرض مستبعد بل مستحيل.

مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّيه، بل بما ظنّ حجّيته بظنّ قد ظنّ حجّيته؛ لأنّه أبعد عن مخالفه الواقع و بدله بناء على التقرير المتقدّم (١).

و أمّا الوجه الأوّل المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره، ففيه:

أولاً: أنّه لا- أماره تفيد الظنّ بحجّيه أماره على الإطلاق؛ فإنّ أكثر ما اقيم على حجّيته (٢) الأدلّه- من الأمارات الظّئيه المبحوث عنها- الخبر الصحيح، و معلوم عند المنصف أنّ شيئاً ممّا ذكره لحجّيته (٣) لا يوجب الظنّ بها على الإطلاق.

### [عدم اعتبار مطلق الظنّ في تعيين القضيّه المهمله]

و ثانياً: أنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ في مسأله تعيين هذا الظنّ المجمل.

ثمّ إنّّه قد توهم غير واحد (٤): أنّه ليس المراد اعتبار مطلق الظنّ و حجّيته في مسأله تعيين القضيّه المهمله، و إنّما المقصود ترجيح بعضها على بعض.

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٧]

ص : ٤٧٧

١- في الصفحه ٤٧٣.

٢- في (ر)، (ص) و (ظ): «حجّيه».

٣- كذا في (ت)، (ر) و نسخه بدل (ص)، و في غيرها: «لحجّيتها».

٤- منهم صاحب هدايه المسترشدين كما سيأتي، و كذا صاحب الفصول في الفصول: ٢٨٠.

فقال بعضهم (1) في توضيح (2) لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار-بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجّيه الظنون المظنونه الاعتبار بالأمارات الظّئيه القائمه عليها،ليكون الاتّكال في حجّيتها على مجرد الظنّ:-

إنّ الدليل العقلي المثبت لحجّيتها هو الدليل العقليّ المذكور، و الحاصل من تلك الأمارات الظّئيه هو ترجيح بعض الظنون على البعض،فيمنع ذلك من إرجاع القضيّه المهمله إلى الكئيه،بل يقتصر في مفاد القضيّه المهمله على تلك الجملة،فالظنّ المفروض إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك و عدم صرفه إلى سائر الظنون؛ نظرا إلى حصول القوّه بالنسبه إليها؛لانضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع.

فإذا قطع العقل بحجّيه الظنّ بالقضيّه المهمله،ثمّ وجد الحجّيه متساويه بالنظر إلى الجميع،حكم بحجّيه الكلّ،و أمّا إذا وجدها مختلفه و كان جمله منها أقرب إلى الحجّيه من الباقي-نظرا إلى الظنّ بحجّيتها دون الباقي-،فلا- محاله يقدم المظنون على المشكوك،و المشكوك على الموهوم في مقام الحيره و الجهاله،فليس الظنّ مثبتا لحجّيه ذلك الظنّ، و إنّما هو قاض بتقديم جانب الحجّيه في تلك الظنون،فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور.

ثمّ اعترض على نفسه: بأنّ صرف الدليل إليها إن كان على وجه

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٨]

ص: ٤٧٨

١- هو الشيخ محمد تقى صاحب هدايه المسترشدين.

٢- في(ت) و نسخه بدل(ه):«توجيه».



اليقين تمّ ما ذكر، وإلا كان اتّكالا على الظنّ.

و الحاصل: أنه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون.

ثمّ أجاب: بأنّ الاتّكال ليس على الظنّ الحاصل بحجّيتها، ولا على الظنّ بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح.

و توضيحه: أنّ قضيه دليل الانسداد حجّيه الظنّ على سبيل الإهمال، فيدور الأمر بين القول بحجّيه الجميع و البعض، ثمّ الأمر في البعض يدور بين المظنون و غيره، و قضيه العقل في الدوران بين الكلّ و البعض هو الاقتصار على البعض؛ أخذًا بالمتيقن؛ و لذا قال علماء الميزان: إنّ المهمله في قوه الجزئيه.

و لو لم يتعيّن البعض في المقام و دارت الحجّيه بينه و بين سائر الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل، لزم الحكم بحجّيه الكلّ؛ لبطلان الترجيح من غير مرجح.

و أمّا لو كانت حجّيه البعض -مما فيه الكفايه- مظنونه بخصوصه بخلاف الباقي، كان ذلك أقرب إلى الحجّيه من غيره ممّا لم يتمّ على حجّيته دليل، فيتعيّن عند العقل الأخذ به دون غيره؛ فإنّ الرجحان حينئذٍ قطعيّ وجدانيّ، و الترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظنيّ و إن كان ظنًا بحجّيه تلك الظنون؛ فإنّ كون المرّجح ظنًا لا يقتضى كون الترجيح ظنيًا، و هو ظاهر (1)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: قد عرفت سابقا (2): أنّ مقدمات دليل الانسداد، إمّا أن

[شماره صفحه واقعي : 479]

ص : 479

1- هدايه المسترشدين: 394-395.

2- راجع الصفحه 465-466.

تجعل كاشفه عن كون الظنّ في الجملة حجّجه علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: كان بعض الظنون أقرب إلى الحجّية من الباقي. و إمّا أن تجعل (١) منشأ لحكم العقل بتعيين (٢) إيطاعه الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظنّ، كما يشعر به قوله: نظرا إلى حصول القوّه لتلك الجملة؛ لانضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع.

فعلى الأوّل، إذا كان الظنّ المذكور مردّدا بين الكلّ و البعض (٣) اقتصر على البعض، كما ذكره؛ لأنّه المتيقّن. و أمّا إذا تردّد ذلك البعض بين الأبعاض، فالمعّين لأحد المحتملين أو المحتملات لا- يكون إلّا- بما يقطع بحجّيته، كما أنّه إذا احتل في واقعه الوجوب و الحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظنّ به إلّا بعد إثبات حجّية ذلك الظنّ.

بل التحقيق: أنّ المريجّح لأحد الدليلين عند التعارض- كالمعّين لأحد الاحتمالين- يتوقّف على القطع باعتباره عقلا أو نقلا؛ و إلّا فأصالة عدم اعتبار الظنّ لا فرق في مجراها بين جعله دليلا و جعله مرجّحا.

هذا، مع أنّ الظنّ المفروض إنّما قام على حجّية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا- على تعيين الثابت حجّيته بدليل الانسداد، فتأمّل.

و أمّا على الثاني، فالعقل إنّما يحكم بوجوب الإطاعه على الوجه

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٠]

ص : ٤٨٠

١- في (ر)، (ص)، (م) و (ه): «يجعل».

٢- كذا في (ت)، (ر) و (ه)، و في غيرها: «بتعيين».

٣- لم ترد «و البعض» في (ظ)، (ل) و (م)، نعم ورد في هامش (ل) تصحيحا.

الأقرب إلى الواقع، فإذا فرضنا أنّ مشكوك الاعتبار يحصل منه ظنّ بالواقع أقوى ممّا يحصل من الظنّ المظنون الاعتبار، كان الأول أولى بالحجّيه في نظر العقل؛ ولذا قال صاحب المعالم: إنّ العقل قاض بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّده متفاوتة بالقوّه والضعف، فالعدول عن القويّ منها إلى الضعيف قبيح (١)، انتهى.

نعم، لو كان قيام الظنّ على حجّيه بعضها ممّا يوجب قوّتها في نظر العقل - لأنها جامعها لإدراك الواقع أو بدله على سبيل الظنّ، بخلافه - رجح الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً، و ذكرنا ما فيه.

و حاصل الكلام يرجع إلى: أنّ الظنّ بالاعتبار إنّما يكون صارفاً للقضيّه إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجّيته في تعيين الاحتمالات، أو صار موجبا لكون الإطاعه بمقتضاها أتمّ؛ لجمعها بين الظنّ بالواقع و الظنّ بالبدل. و الأول موقوف على حجّيه مطلق الظنّ.

و الثاني لا اطّراد له؛ لأنّه قد يعارضها قوّه المشكوك الاعتبار.

و ربما التزم بالأوّل بعض من أنكر حجّيه مطلق الظنّ (٢)، و أورده إلزاماً على العاملين (٣) بمطلق الظنّ، فقال:

«كما يقولون يجب علينا في كلّ واقعه البناء على حكم؛ و لعدم كونه معلوماً يجب في تعيينه العمل بالظنّ، فكذا نقول: بعد ما وجب علينا العمل بالظنّ و لم نعلم تعيينه، يجب علينا في تعيين هذا الظنّ

[شماره صفحه واقعي : ٤٨١]

ص: ٤٨١

١- المعالم: ١٩٢-١٩٣.

٢- هو الفاضل النراقي قدّس سرّه.

٣- كذا في (ظ)، (م) و نسخه بدل (ت)، و في غيرها: «القائلين».

ثمّ اعترض على نفسه بما حاصله: أنّ وجوب العمل بمظنون الحجّيه لا ينفى غيره.

فقال: قلنا: نعم، ولكن لا يكون حينئذ دليل على حجّيه ظنّ آخر؛ إذ بعد ثبوت حجّيه الظنّ المظنون الحجّيه يفتح باب الأحكام و لا يجرى دليلك فيه و يبقى تحت أصاله عدم الحجّيه» (١).

و فيه: أنّه إذا التزم باقتضاء مقدّمات الانسداد مع فرض عدم المرجّح العمل بمطلق الظنّ فى الفروع، دخل الظنّ المشكوك الاعتبار و موهومه، فلا مورد للترجيح و التعيين حتّى يعيّن بمطلق الظنّ؛ لأنّ الحاجه إلى التعيين بمطلق الظنّ فرع عدم العمل بمطلق الظنّ.

و بعباره اخرى: إمّا أن يكون مطلق الظنّ حجّه و إمّا لا، فعلى الأوّل لا- مورد للتعين و الترجيح، و على الثانى لا- يجوز الترجيح بمطلق الظنّ، فالترجيح بمطلق الظنّ ساقط على كلّ تقدير.

و ليس للمعترض القلب: بأنّه إن ثبت حجّيه مطلق الظنّ تعيّن ترجيح مظنون الاعتبار به؛ إذ على تقدير ثبوت حجّيه مطلق الظنّ لا يتعلّق ترجيح حتّى يتعيّن الترجيح بمطلق الظنّ.

ثمّ إنّ لهذا المعترض (٢) كلاماً فى ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظنّ، لا من حيث حجّيه مطلق الظنّ حتّى يقال: إنّ بعد ثبوتها لا مورد للترجيح، لا بأس بالإشاره إليه و إلى ما وقع من الخلط

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٢]

ص: ٤٨٢

١- عوائد الأيام: ٣٩٧-٣٩٨.

٢- أى: الفاضل النراقى.

و الغفله منه فى المراد بالترجيح هنا. فقال معترضاً على القائل بما قدّمنا -من أنّ ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال- بقوله:

إنّ هذا القائل خلط بين ترجيح الشئ و تعيينه و لم يعرف الفرق بينهما، و لبيان هذا المطلب قدّم مقدّمه، ثمّ نجيب عن كلامه، و هى:

أنّه لا ريب فى بطلان الترجيح بلا مرجّح؛ فإنّه ممّا يحكم بقبحه العقل و العرف و العاده، بل يقولون بامتناعه الذاتى كالترجح بلا مرجّح، و المراد بالترجيح بلا- مرجّح هو سكّون النفس إلى أحد الطرفين و الميل إليه من غير مرجّح و إن لم يحكم بتعيينه و جواباً، و أمّا الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك. ثمّ أوضح ذلك بأمثله:

منها: أنّه لو دار أمر العبد فى أحكام السلطان المرسله إليه بين أمور، و كان بعضها مضموناً بظنّ لم يعلم حجّيته من طرف السلطان، صحّ له ترجيح المضمون، و لا يجوز له الحكم بلزوم ذلك.

و منها: أنّه لو اقدم (1) إلى (2) أحد طعامان أحدهما ألدّ من الآخر فاختره عليه، لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجّح، و إن لم يلزم أكل الألدّ، و لكن لو حكم بلزوم الأكل لا بدّ من تحقّق دليل عليه، و لا يكفى مجرد الألدّيّه. نعم لو كان أحدهما مضراً صحّ الحكم باللزوم.

ثمّ قال:

و بالجملة: فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجّح، فالمرجح غير الدليل، و الأوّل يكون فى مقام الميل و العمل، و الثانى يكون فى مقام

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٣]

ص: ٤٨٣

١- كذا فى النسخ، و الأنسب: «قدّم».

٢- فى (ه): «على».

ثم قال:

أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظنّ المظنون حجّيته و أنه الذى يجب العمل به بعد انسداد باب العلم، بل مراده: أنه بعد ما وجب على المكلف-لانسداد باب العلم و بقاء التكليف-العمل بالظنّ، و لا يعلم أى ظنّ، لو عمل بالظنّ المظنون حجّيته أى نقص يلزم عليه؟

فإن قلت: ترجيح بلا مرجح، فقد غلظت غلظا ظاهرا، و إن كان غيره، فيبينه حتى ننظر (1)، انتهى كلامه.

أقول: لا- يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلاّ وجوب العمل بالظنّ، فإذا فرض أنّ هذا الواجب تردّد بين ظنون، فلا غرض إلاّ فى تعيينه بحيث يحكم بأنّ هذا هو الذى يجب العمل به شرعا، حتى يبنى المجتهد عليه فى مقام العمل و يلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعى عزمى (2) من الشارع. و أمّا دواعى ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهى مختلفه غير منضبطه: فقد يكون الداعى إلى الاختيار موجودا فى موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض، و قد يكون فى مظنون الاعتبار.

فليس الكلام إلاّ- فى أنّ الظنّ بحجّيته بعض الظنون هل يوجب الأخذ بذلك الظنّ شرعا، بحيث يكون الأخذ بغيره لداع من الدواعى معاقبا

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٤]

ص: ٤٨٤

١- عوائد الأيام: ٣٩٦-٣٩٧.

٢- لم ترد «عزمى» فى (ت)، (ر)، (ل)، و ورد بدلها فى (ت): «عرفى وجوبى»، و فى (ل): «جزمى».

عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق؟ و بعبارة اخرى:

هل يجوز شرعا أن يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار، أم لا يجوز؟

إن قلت: لا يجوز شرعا.

قلنا: فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على أن تلك المهمله غير هذه الجزئية؟

و إن قلت: يجوز (1)، لكن بدلا عن مظنون الاعتبار لا جمعا بينهما، فهذا هو التخيير الذي التزم المعتم ببطلانه.

و إن قلت يجوز جمعا بينهما، فهذا هو مطلب المعتم.

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا إلى إرادته أحد الطرفين، بل المراد: ما يكون دليلا على حكم الشارع، و من المعلوم أن هذا الحكم الوجوبي لا يكون إلا عن حجة شرعية، فلو كان هي مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي، فإذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز في سائر المقامات؟ فلم قلت: إن نتيجة دليل الانسداد حجتيه الظن في الجملة؟

و بعبارة اخرى: لو اقتضى انسداد باب العلم في الأحكام تعيين الأحكام المجهوله بمطلق الظن، فلم منعم إفاده ذلك الدليل إلا لإثبات حجتيه الظن في الجملة؟ و إن اقتضى تعيين الأحكام بالظن في الجملة، لم يوجب انسداد باب العلم في تعيين الظن في الجملة-الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد-العمل في تعيينه بمطلق الظن.

و حاصل الكلام: أن المراد من المرجح هنا هو المعين و الدليل

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٥]

ص: ٤٨٥

١- في (ت) و (ه) زياده: «ذلك».

الملزم من جانب الشارع ليس إلا، فإن كان في المقام شيء غير الظن فليذكر، وإن كان مجرد الظن فلم تثبت حججه مطلق الظن. فثبت من جميع ذلك: أنّ الكلام ليس في المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحكم بأنّ الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدّم ذكره (١) في توضيح مطلبه: من أنّ كون المرجح ظنًا لا يقتضى كون الترجيح ظنًا.

فإنّا نقول: إنّ كون المرجح قطعياً لا يقتضى ذلك، بل إن قام دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعاً (٢) كان الترجيح به قطعياً، وإلاّ فليس ظنّاً أيضاً.

ثمّ إنّ ما ذكره الأخير في مقدّمته: من أنّ الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد و التكوين، و بينه في مقام الإلزام و التكليف؛ فإنّ الأوّل محال لا قبيح، و الثاني قبيح لا محال؛ فالإضراب في كلامه عن القبح إلى الاستحالة لا مورد له، فافهم.

### [عدم صحّ تعيين بعض الظنون لأجل الظنّ بعدم حجّيه ما سواه]

فثبت ممّا ذكرنا: أنّ تعيين الظنّ في الجملة من بين الظنون بالظنّ غير مستقيم.

و في حكمه: ما لو عيّن بعض الظنون لأجل الظنّ بعدم حجّيه ما

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٦]

ص: ٤٨٦

١- أى الشيخ محمد تقي، و قد تقدّم كلامه في الصفحة ٤٧٩.

٢- لم ترد «شرعاً» في (ظ).



سواء، كالأولوية و الاستقراء بل الشهرة؛ حيث إنّ المشهور على عدم اعتبارها، بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهَى عنه، بل النهى عن العمل بالأولى منهما وارد في قضيه «أبان» المتضمّن لحكم ديه أصابع المرأه (١)؛ فإنه يظنّ بذلك: أنّ الظنّ المعبر بحكم الانسداد فى ما عدا هذه الثلاثة.

و قد ظهر ضعف ذلك ممّا ذكرنا: من عدم استقامه تعيين القضيه المهمله بالظنّ.

و نزيد هنا: أنّ دعوى حصول الظنّ على عدم اعتبار هذه الامور ممنوعه؛ لأنّ مستند الشهره على عدم اعتبارها ليس إلاّ عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها، فيبقى تحت الأصل -لا- لكونها منهيًا عنها بالخصوص كالقياس -و مثل هذه الشهره المستنده إلى الأصل لا يوجب الظنّ بالواقع.

و أمّا دعوى كون الأولين قياساً، فنكذب به بعمل غير واحد من أصحابنا (٢) عليهما، بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصه فى بعض الموارد (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٧]

ص : ٤٨٧

- ١- تقدّم الحديث فى الصفحه ٦٣.
- ٢- الزبده: ٧٤، و الحدائق ١: ٦٠، و انظر مفاتيح الاصول: ٥٢٦، ٤٨٠-٥٢٧، و ٦٦٧-٦٧١.
- ٣- كالشهيد الثانى فى المسالك ١: ٣١٠، و ١٦٩، ١٠٤: ٢ و ١٨٢، و كوله صاحب المعالم فى فقه المعالم: ٤٠٣، كما ستأتى الإشاره إليه فى مبحث الاستصحاب ٣: ٢٩٩.

و منه يظهر: الوهن في دلالة قضيه «أبان» على حرمة العمل عليها بالخصوص، فلا يبقى ظن من روايه بحرمة العمل عليها بالخصوص.

و لو فرض ذلك: دخل الأولويه في ما قام الدليل على عدم اعتباره؛ لأنّ الظنّ الحاصل من روايه «أبان» متيقن الاعتبار بالنسبه إلى الأولويه؛ فحجيتها مع عدم حجيه الخبر الدالّ على المنع عنها غير محتمله، فتأمل.

### [صحّ تعيين القضيه المهمله بمطلق الظنّ في مواضع]

ثمّ بعد ما عرفت: من عدم استقامه تعيين القضيه المهمله بمطلق الظنّ، فاعلم: أنّه قد يصحّ تعيينها بالظنّ في مواضع:

أحدها: أن يكون الظنّ القائم على حجيه بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد، إمّا مطلقا كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن (١) اعتباره من بين سائر الأخبار و سائر الأمارات على حجيه بعض ما دونه، فإنّه يصير حينئذ متيقن الاعتبار؛ لأجل قيام الظنّ المتيقن الاعتبار على اعتباره.

و إمّا بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجيه ذلك الظنّ القائم، كما لو قام الإجماع المنقول على حجيه الاستقراء مثلا؛ فإنّه يصير بعد إثبات حجيه الإجماع المنقول ببعض (٢) الوجه ظنا معتبرا.

و يلحق (٣) به ما هو متيقن بالنسبه إليه، كالشهره إذا كانت متيقنه

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٨]

ص : ٤٨٨

١- في (ظ)، (ل) و (م): «متيقن».

٢- في (ل): «على بعض».

٣- في (ظ)، (م)، و (ه): «و الحق».

الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها (١).

لكن، هذا مبنى على عدم الفرق في حججه الظن بين كونه في المسائل الفرعية و كونه في المسائل الاصولية؛ وإلا- فلو قلنا: إن الظن في الجملة الذى قضى به مقدمات (٢) الانسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع، لا غير.

و ما ذكرنا سابقا (٣): من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعى و بين تعلقه بما جعل طريقا إليه، إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومه العقل دون كشفه عن جعل الشارع، و القدر المتيقن مبنى على الكشف، كما سيجىء (٤).

إلا أن يدعى: أن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الاصولية أيضا (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٩]

ص : ٤٨٩

- 
- ١- لم ترد عبارته «و إما بالإضافه- إلى- اعتباره دونها» هنا في (ر)، (ظ)، (م) و (ه)، و شطب عليها في (ل)، نعم كتبت هنا في هامش (ه).
  - ٢- في (ت) و (ه) زياده: «دليل».
  - ٣- راجع الصفحه ٤٣٧.
  - ٤- انظر الصفحه ٤٩١.
  - ٥- لم ترد عبارته «إلا أن- إلى- أيضا» في (ظ) و (م)، و في (ر)، (ظ)، (م) و (ه) هنا زياده: «و إما بالاضافه- إلى- اعتباره دونها» التى تقدمت فى الصفحه السابقه.

الثاني: أن يكون الظنّ القائم على حجّيته ظنّ متّحدا لا تعدّد فيه، كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصرا فيما قامت أماره واحده على حجّيته، فإنّه يعمل به في تعيين المتّبع و إن كان أضعف الظنون؛ لأنّه إذا انسَدَّ باب العلم في مسأله تعيين ما هو المتّبع بعد الانسداد ولم يجر الرجوع فيها إلى الاصول حتّى الاحتياط كما سيجيء (١)، تعيّن الرجوع إلى الظنّ الموجود في المسأله فيؤخذ به؛ لما عرفت (٢): من أنّ كلّ مسأله انسَدَّ فيها باب العلم و فرض عدم صحّه الرجوع فيها إلى مقتضى الاصول، تعيّن -بحكم العقل- العمل بأيّ ظنّ وجد في تلك المسأله.

الثالث: أن يتعدّد الظنون في مسأله تعيين المتّبع بعد الانسداد بحيث يقوم كلّ واحد منها على اعتبار طائفه من الأمارات كافيه في الفقه، لكن يكون هذه الظنون القائمه -كلّها- في مرتبه لا- يكون اعتبار بعضها مظنونا، فحينئذ: إذا وجب -بحكم مقدمات (٣) الانسداد في مسأله تعيين المتّبع- الرجوع فيها إلى الظنّ في الجملة، و المفروض تساوى الظنون الموجوده في تلك المسأله و عدم المرجّح لبعضها، وجب الأخذ بالكلّ بعد بطلان التخيير بالإجماع و تعسّر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه (٤).

### [وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن بناء على الكشف]

ثمّ على تقدير صحّه تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف،

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٠]

ص : ٤٩٠

١- انظر الصفحه ٥٠٤.

٢- راجع الصفحه ٤٣٥.

٣- في (ت) و(ه) زياده: «دليل».

٤- لم ترد عبارته «بعد بطلان- إلى- الاحتياط فيه» في (ظ) و(م).

فالذى ينبغى أن يقال (١): إن اللازم على هذا-أولا-هو الاقتصار على المتيقن من الظنون.

و هل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره؟ وجهان: أقواهما عدم كما تقدم؛ إذ بناء على هذا التقرير لا نسلم (٢) كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد إلا- عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الاصول، و الظن بحجته الأماره الفلانيه ظن بالمسأله الاصوليه.

نعم، مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومه العقل: أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعى أو بحجته طريق.

### [لو لم يكن القدر المتيقن كافيا]

ثم إن كان القدر المتيقن كافيا في الفقه-بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات-فهو، و إلا- فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابته (٣) بالنسبه إلى غيرها، فإن كفى في الفقه بالمعنى الذى ذكرنا فهو، و إلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبه، و هكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات أو عدم كفايه ما هو (٤) المتيقن مطلقا أو بالنسبه: فإن لم يكن على شىء منها أماره فاللازم الأخذ بالكل؛ لبطان التخيير بالإجماع و بطلان طرح الكل

[شماره صفحه واقعى : ٤٩١]

ص: ٤٩١

١- وردت عبارته «فالذى ينبغى أن يقال» مقدمه على «تقدير...» فى غير (ظ) و (م)، و لم ترد فى تلك النسخ «ثم».

٢- فى (ظ) و (م): «لا يسلم».

٣- لم ترد «الثابته» فى (ت) و (ه).

٤- فى (ت) و (ه) زياده: «القدر».

بالفرض و فقد المرجح، فتعين الجمع (١).

و إن قام على بعضها أماره: فإن كانت أماره واحده- كما إذا قامت الشهره على حجّيه جملة من الأمارات- كان اللازم الأخذ بها؛ لتعين (٢) الرجوع إلى الشهره فى تعيين المتبع من بين الظنون.

و إن كانت أمارات متعدده قامت كلّ واحده منها على حجّيه ظنّ مع الحاجه إلى جميع تلك الظنون فى الفقه و عدم كفايه بعضها، عمل بها. و لا فرق حينئذ بين تساوى تلك الأمارات القائمه من حيث الظنّ بالاعتبار و العدم، و بين تفاوتها فى ذلك.

و أمّا لو قامت كلّ واحده منها على مقدار من الأمارات كاف فى الفقه: فإن لم تتفاوت الأمارات القائمه فى الظنّ بالاعتبار، و جب الأخذ بالكلّ- كالأماره الواحده-؛ لفقده المرجح. و إن تفاوتت، فما قام متيقن الاعتبار و مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معينا (٣)، كما إذا قام الإجماع المنقول- بناء على كونه مظنون الاعتبار- على حجّيه أماره غير مظنون الاعتبار، و قامت تلك الأماره، فإنّها تتعين (٤) بذلك.

هذا كلّه على تقدير كون دليل الانسداد كاشفا.

و أمّا على ما هو المختار من كونه حاكما، فسيجىء الكلام فيه (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٢]

ص: ٤٩٢

١- فى (ر) و (ل): «الجميع».

٢- فى (ر): «لتعين».

٣- فى (ظ) زياده: «بعده»، و فى (ل)، (م) و (ه) زياده: «لغيره».

٤- فى (ظ): «تعين».

٥- انظر الصفحه ٥٠٢.

بعد الفراغ عن المعمّات التي ذكروها لتعميم النتيجة إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك: فاللازم على المجتهد أن يتأمّل في الأمارات، حتّى يعرف المتيقّن منها حقيقة أو بالإضافة إلى غيره (1)، و يحصّل ما يمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجّيه تلك الأمارات، و يميّز بين تلك الأمارات القائمة من حيث التساوى و التفاوت من حيث الظنّ بحجّيه بعضها من أماره اخرى، و يعرف كفايه ما أحرز اعتباره من تلك الأمارات و عدم كفايته في الفقه.

و هذا يحتاج إلى سير مسائل الفقه إجمالاً- حتّى يعرف أنّ القدر المتيقّن من الأخبار لا- يكفي مثلاً في الفقه، بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر إلى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد، و أنّه إذا انضمّ إليه قسم آخر من الخبر- لكونه متيقّناً إضافياً، أو لكونه مظنون الاعتبار بظنّ متّب- هل يكفي أم لا؟ فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتّى يعرف كفايه ما أحرزه من جهه اليقين أو الظنّ المتّب. و فّقنا الله للاجتهد الذي هو أشدّ من طول الجهاد، بحقّ محمّد و آله الأُمجاد.

### [الطريق الثاني للتعميم: عدم كفايه الظنون المعتره]

الثاني من طرق التعميم: ما سلكه غير واحد من المعاصرين (2):

من عدم الكفايه؛ حيث اعترفوا- بعد تقسيم الظنون إلى مظنون

[شماره صفحه واقعي : 493]

ص: 493

1- في (ر)، (ص) و (ه): «غيرها».

2- انظر الفصول: 278، و هدايه المسترشدين: 402.

الاعتبار و مشكوكه و موهومه-بأن مقتضى القاعده بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتسرى إلى الموهوم.

لكنّ الظنون المظنونه الاعتبار غير كافيه، إمّا بأنفسها؛ بناء على انحصارها في الأخبار الصحيحه بتركه عدلين. و إمّا لأجل العلم الإجمالي بمخالفه كثير من ظواهرها للمعاني الظاهره (1) منها و وجود ما يظنّ منه ذلك في الظنون المشكوكه الاعتبار، فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر؛ للعلم الإجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب و السنّه المتواتره في عدم الوفاء بمعظم الأحكام.

فلا بدّ من التسرى-بمقتضى قاعده الانسداد و لزوم المحذور من الرجوع إلى الأصول-إلى الظنون المشكوكه الاعتبار التي دلّت على إرادته خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو-من مشكوك الاعتبار-مخصّص لعمومات مظنون الاعتبار و مقيد لإطلاقاته و قرائن لمجازاته.

فإذا وجب العمل بهذه الطائفه من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل بغيرها (2) ممّا ليس فيها معارضه لظواهر الأمارات المظنونه الاعتبار، بالإجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار؛ فإنّ أحدا لم يفرّق بين الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحيح، و بين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولويّه القطعيّه؛ لأنّه إذا

[شماره صفحه واقعي : 494]

ص : 494

1- ورد في (ص) بدل «الظاهره»: «المراده».

2- كذا في (ظ)، و في غيرها: «لغيرها».



وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضه لظاهر مضمون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى.

ثم نقول: إنَّ في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم إجمالاً - بعدم إرادته المعانى الظاهره، والكاشف عن ذلك - ظناً - هي الأمارات الموهومه الاعتبار، فنعمل بتلك الأمارات، ثم نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالإجماع المركب؛ حيث إنَّ أحدا لم يفرق بين الشهرة المعارضه للخبر الحسن بالعموم والخصوص و بين غير المعارض له، بل بالأولويه، كما عرفت.

### [المناقشه في هذه الطريقه]

أقول: الإنصاف: أنَّ التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمضمون الاعتبار؛ لأنَّ هذا المعمم قد جمع ضعف القولين؛ حيث اعترف بأنَّ مقتضى القاعده - لو لا - عدم الكفايه - الاقتصار على مضمون الاعتبار، وقد عرفت أنَّه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم.

و أمّا ما ذكره: من التعميم لعدم (1) الكفايه، ففيه:

أولاً: أنَّه مبني على زعم كون مضمون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتزكيه عدلين، وليس كذلك، بل الأمارات الظنيه - من الشهرة، و ما دلَّ على اعتبار قول الثقة، مضافاً إلى ما استفيد من سيره القدمات في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات و في تشخيص أحوال الرواه - توجب الظن القوي بحججه الخبر الصحيح بتزكيه عدل واحد، و الخبر الموثق، و الضعيف المنجبر بالشهره من حيث الروايه، و من

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٥]

ص : ٤٩٥

١ - في (م) : «بعدم».

المعلوم: كفايه ذلك و عدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الاصول.

و ثانيا: أنّ العلم الإجماليّ الذي ادّعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقه بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مضمونات الاعتبار، و من المعلوم أنّ العمل بها لأجل ذلك لا- يوجب التعدّي إلى ما ليس فيه هذه العلة، أعنى مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفه عن مرادات مضمونات الاعتبار؛ فإنّ العلم الإجماليّ بوجود شهرات متعدّده مقيّده لإطلاقات (١) الأخبار أو مخصّيه لعموماتها، لا يوجب التعدّي إلى الشهيرات الغير المزاحمه للأخبار بتقييد أو تخصيص، فضلا عن التسرّي إلى الاستقراء و الأولويّه.

و دعوى الإجماع لا يخفى ما فيها؛ لأنّ الحكم بالحجّيه في القسم الأوّل لعلّه غير مطّرده في القسم الثاني حكم عقليّ نعلم (٢) بعدم تعرّض الإمام عليه السّلام له قولاً- و لا- فعلاً- إلّا- من باب تقرير حكم العقل، و المفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة، و هي وجود العلم الإجماليّ.

و من ذلك يعرف الكلام في دعوى الأولويّه؛ فإنّ المناط في العمل بالقسم الأوّل إذا كان هو العلم الإجماليّ، فكيف يتعدّى إلى ما لا يوجد فيه المناط، فضلا عن كونه أولى؟

و كأنّ متوهّم الإجماع رأى أنّ أحدا من العلماء لم يفرّق بين أفراد

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٦]

ص : ٤٩٦

١- في جميع النسخ: «الإطلاق».

٢- في (ر): «يعلم»، و في (ت)، (ل) و (ه): «فعلم».

الخبر الحسن أو (١) أفراد الشهره، و لم يعلم أنّ الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقا أو نفيه كذلك؛ لأنّهم أهل الظنون الخاصّه، بل لو ادّعى الإجماع على أنّ كلّ من عمل بجمله من الأخبار الحسان أو شهرات لأجل العلم الإجمالي بمطابقه بعضها للواقع لم يعمل بالباقي لخالي عن هذا العلم الإجمالي، كان في محلّه.

### الثالث من طرق التعميم: قاعده الاشتغال

ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه (٢)، من قاعده الاشتغال؛ بناء على أنّ الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظنّ في الجمله، فإذا لم يكن قدر متيقّن كاف في الفقه وجب العمل بكلّ ظنّ.

و منع جريان قاعده الاشتغال هنا- لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرّم العمل- قد (٣) عرفت الجواب عنه في بعض أجوبه الدليل الأوّل من أدلّه اعتبار الظنّ بالطريق.

### [المناقشه في هذه الطريقه أيضا]

و لكن فيه: أنّ قاعده الاشتغال في مسأله العمل بالظنّ معارضه في بعض الموارد بقاعده الاشتغال في المسأله الفرعيّه، كما إذا اقتضى الاحتياط في الفرع (٤) وجوب السوره، و كان ظنّ مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنّه يجب مراعاة قاعده الاحتياط في الفروع و قراءه

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٧]

ص: ٤٩٧

١- في (ر): «و أفراد».

٢- هو شريف العلماء، انظر تقريرات درسه في ضوابط الاصول: ٢٥٥.

٣- في (ت)، (ر) و (ص): «فقد».

٤- في (ص): «في الفروع».

السوره؛ لاحتمال وجوبها، و لا- ينافيه الاحتياط في المسأله الاصوليه؛ لأنّ الحكم الاصوليّ المعلوم بالإجمال- و هو وجوب العمل بالظنّ القائم على عدم الوجوب-معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب، و يكفي فيه أن يقع الفعل على وجه الوجوب، و لا تنافي بين الاحتياط و فعل (١) السوره لاحتمال الوجوب، و كونه لا على وجه الوجوب الواقعيّ.

و توضيح ذلك: أنّ معنى وجوب العمل بالظنّ وجوب تطبيق عمله عليه، فإذا فرضنا أنّه يدلّ على عدم وجوب شيء، فليس معنى وجوب العمل به إلاّ أنّه لا يتعيّن عليه ذلك الفعل، فإذا (٢) اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذا الظنّ و كان غير واجب بمقتضى الأصل، لا- أنّه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب؛ إذ لا- يعتبر في الأفعال الغير الواجبه قصد عدم الوجوب. نعم، يجب التشرّع و التدبّر بعدم الوجوب-سواء فعله أو تركه-من باب وجوب التدبّر بجميع ما علم من الشرع.

و حينئذ: فإذا تردّد الظنّ-الواجب العمل-المذكور بين ظنون تعلّقت بعدم وجوب امور، فمعنى وجوب ملاحظه ذلك الظنّ المجمال المعلوم إجمالاً وجوب (٣) أن لا يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذه الظنون و كانت هذه الامور مباحه

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٨]

ص: ٤٩٨

١- في (ر) و (ه): «بفعل».

٢- في (ظ)، (ل) و (ه): «و إذا».

٣- كذا في (ر)، (ل)، (ه) و مصحّحه (ت)، و في غيرها: «وجوبه».

بحكم الأصل؛ و لذا يستحبّ الاحتياط و إتيان الفعل لاحتمال أنه واجب.

ثمّ إذا فرض العلم الإجماليّ من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط و الجمع بين تلك الامور، فيجب على المكلف الالتزام بفعل كلّ واحد (1) منها؛ لاحتمال أن يكون هو الواجب.

و ما اقتضاه الظنّ القائم على عدم وجوبه-من وجوب أن يكون فعله لا على وجه الوجوب-باق بحاله؛ لأنّ الاحتياط في الجميع لا يقتضى إتيان كلّ منها بعنوان الوجوب الواقعيّ، بل بعنوان أنه محتمل الوجوب، و الظنّ القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه، كما أنه لو فرضنا ظنًا معتبرا معلوما بالتفصيل-كظاهر الكتاب-دلّ على عدم وجوب شيء، لم يناف مؤداه لاستحباب الإتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب.

هذا، و أمّا ما قرع سمعك: من تقديم قاعده الاحتياط في المسأله الاصوليه على الاحتياط في المسأله الفرعيه أو تعارضهما، فليس في مثل المقام.

بل مثال الأوّل منهما: ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسأله الاصوليه مزيلا للشكّ الموجب للاحتياط في المسأله الفرعيه، كما إذا تردّد الواجب بين القصر و الإتمام و دلّ على أحدهما أماره من الأمارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها؛ فإنّه إذا قلنا بوجوب العمل

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٩]

ص : ٤٩٩

١- لم ترد «واحد» في (ظ)، (ل) و (م).

بهذه الأمارات (١) يصير (٢) حجّه معيّنه لإحدى الصلاتين.

إلا أن يقال: إنّ الاحتياط فى المسأله الاصوليه إنّما يقتضى (٣) إتيانها لا نفى غيرها، فالصلاه الاخرى حكمها حكم السوره فى عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب، فلا ينافى وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب، فيصير نظير ما نحن فيه.

و أمّا الثانى و هو مورد المعارضه، فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمه شىء من بين أشياء، و دلّت على وجوب كلّ منها أمارات نعلم إجمالاً بحجّيه إحداهما؛ فإنّ مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع، و مقتضى ذاك ترك الجميع، فافهم.

و أمّا دعوى: أنّه إذا ثبت وجوب العمل بكلّ ظنّ فى مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العمل به فى مقابل الاحتياط؛ للإجماع المركّب، فقد عرفت شناعته (٤).

فإن قلت: إذا عملنا فى مقابل الاحتياط بكلّ ظنّ يقتضى التكليف و عملنا فى مورد الاحتياط بالاحتياط، لزم العسر و الحرج؛ إذ يجمع حينئذ بين كلّ مظنون الوجوب و كلّ مشكوك الوجوب أو (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٠]

ص : ٥٠٠

١- فى (ت) و (ظ): «الأماره».

٢- فى (ت): «تصير».

٣- فى (ت) و (ه) زياده: «وجوب».

٤- راجع الصفحه ٤٦١.

٥- فى (ت)، (ر) و (ص) بدل «أو»: «و»، و فى (ر)، (ص) و (م) زياده: «كلّ».

موهوم الوجوب مع كونه مطابقا للاحتياط اللازم، فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين معا في الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن، فإذا فرض (١) هذا الظن مجملا- لزم العمل بكلّ ظنّ ممّا يقتضى الظنّ بالتكليف احتياطا، وأمّا الظنون المخالفه للاحتياط اللازم فيعمل بها؛ فرارا عن لزوم العسر.

قلت: دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها، فما المعمّم؟ فيرجع الأمر إلى أنّ قاعده الاشتغال لا تنفع و لا تثمر (٢) في الظنون المخالفه للاحتياط؛ لأنّك عرفت (٣) أنّه لا يثبت وجوب التسرّي إليها فضلا عن التعميم فيها؛ لأنّ التسرّي إليها كان للزوم العسر، فافهم.

هذا كلّه على تقدير مقدّمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظنّ في الجملة، وقد عرفت (٤) أنّ التحقيق خلاف هذا التقرير، وعرفت (٥) أيضا ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته: من وجوب اعتبار المتيقن - حقيقه أو بالإضافة - ثمّ ملاحظه مضمون الاعتبار بالتفصيل الذي تقدّم في آخر المعمّم الأوّل من المعمّمات الثلاثة (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٥٠١]

ص: ٥٠١

١- في (ر)، (ص) و(ه): «فرضنا».

٢- كذا في (ت)، و(ص) و(ل): «لا ينفع و لا يثمر»، و(ر)، (ظ)، (م) و(ه): «لا ينفع و لا يتم».

٣- راجع الصفحه ٤٩٧.

٤- راجع الصفحه ٤٦٨.

٥- راجع الصفحه ٤٩١.

٦- راجع الصفحه ٤٩٣.

و أتميا على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومه العقل بوجوب الإطاعه الظنّيه و الفرار عن المخالفه الظنّيه، و أنّه يقبح من الشارع تعالى إرادته أزيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك، فالتعميم و عدمه لا يتصوّر بالنسبه إلى الأسباب؛ لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظنّي بين الأسباب المحصّله له، كما لا فرق فيما (١) كان المقصود الانكشاف الجزمى بين أسبابه، و إنّما يتصوّر من حيث مرتبه الظنّ و وجوب الاقتصار على الظنّ القويّ الذى يرتفع معه التحير عرفا.

بيان ذلك: أنّ الثابت من مقدّمتي بقاء التكليف و عدم التمكن من العلم التفصيليّ: هو وجوب الامتثال الإجماليّ بالاحتياط فى إتيان كلّ ما يحتمل الوجوب و ترك كلّ ما يحتمل الحرمة، لكن المقدمه الثالثه النافيه للاحتياط إنّما أبطلت (٢) وجوبه على وجه الموجه الكليّ، بأنّ احتياط فى كلّ واقعه قابله للاحتياط أو يرجع إلى الأصل كذلك، و من المعلوم أنّ إبطال الموجه الكليّ لا يستلزم صدق السالبه الكليّ، و حينئذ فلا يثبت من ذلك إلاّ وجوب العمل بالظنّ على خلاف الاحتياط و الاصول فى الجملة.

ثمّ إنّ العقل حاكم بأنّ الظنّ القويّ الاطمئنانى أقرب إلى العلم عند تعذّره، و أنّه إذا لم يمكن القطع بإطاعه مراد الشارع و ترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظنّ الأقرب إلى العلم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٢]

ص: ٥٠٢

١- فى (ر)، (ص) و (ه) زياده: «إذا».

٢- فى النسخ: «أبطل».



و حينئذ: فكلّ واقعه تقتضى (١) الاحتياط الخاصّ بنفس المسأله أو الاحتياط العامّ من جهه كونها إحدى المسائل التى نقطع (٢) بتحقق التكليف فيها، إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أماره ظنّيه توجب الاطمئنان بمطابقه الواقع تركنا الاحتياط و أخذنا بها.

و كلّ واقعه ليست فيها أماره كذلك، نعمل (٣) فيها بالاحتياط، سواء لم توجد (٤) أماره أصلا كالوقائع المشكوكه، أو كانت و لم تبلغ (٥) مرتبه الاطمئنان.

و كلّ واقعه (٦) لم يمكن فيها الاحتياط، تعين التخيير فى الأوّل، و العمل بالظنّ فى الثانى و إن كان فى غايه الضعف؛ لأنّ الموافقه الظنّيه أولى من غيرها، و المفروض عدم جريان البراءه و الاستصحاب؛ لانتقاضهما بالعلم الإجمالىّ، فلم يبق من الاصول إلّا التخيير، و محلّه عدم رجحان أحد الاحتمالين، و إلّا فيؤخذ بالراجع (٧).

### [النتيجه بناء على الحكومه هو التبعض فى الاحتياط]

و نتيجه هذا: هو الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات بالظنّ الغير الاطمئنانىّ إن أمكن (٨)، و العمل بالظنّ فى الوقائع المظنونه بالظنّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٣]

ص: ٥٠٣

- ١- فى النسخ: «يقتضى».
- ٢- كذا فى (ر) و (ص)، و فى غيرهما: «يقطع».
- ٣- فى (ظ) و (م): «يعمل».
- ٤- فى النسخ: «لم يوجد».
- ٥- فى النسخ: «و لم يبلغ».
- ٦- فى (م) و (ظ) بدل «و كلّ واقعه»: «نعم لو».
- ٧- لم ترد عبارته «و المفروض عدم - إلى - فيؤخذ بالراجع» فى (ظ) و (م).
- ٨- فى (ر)، (ص)، (ظ) و (م) زياده: «و إلّا فبالأصول».

الاطمئنانى، فإذا عمل المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقه -الغير الواجب على المكلف من جهه العسر- إلا إلى الموافقه الاطمئنانيه، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءه و الظن الاطمئنانى بها.

و أمّا مورد التخيير، فالعمل فيه على الظن الموجود فى المسأله و إن كان ضعيفا، فهو خارج عن الكلام؛ لأنّ العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه إلى شىء آخر، بل التخيير أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلى إليهما بلا واسطه.

و إن شئت قلت: إنّ العمل فى الفقه فى موارد (1) الانسداد على الظن الاطمئنانى و مطلق الظن و التخيير، كلّ فى مورد خاصّ، و هذا هو الذى يحكم به العقل المستقلّ.

و قد سبق لذلك مثال فى الخارج، و هو: ما إذا علمنا بوجود شياى محرّمه فى قطع، و كان أقسام القطيع -بحسب احتمال كونها مصداقا للمحرّمات- خمس، قسم منها يظنّ كونها محرّمه بالظن القويّ الاطمئنانى لا أنّ المحرّم منحصر فيه، و قسم منها يظنّ ذلك فيها بظنّ قريب من الشكّ و التخيير، و ثالث يشكّ فى كونها محرّمه، و قسم منها فى مقابل الظنّ الأوّل، و قسم منها (2) فى مقابل الظنّ الثانى، ثمّ فرضنا فى المشكوكات و هذا القسم من الموهومات ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب.

و حينئذ: فمقتضى الاحتياط و جوب اجتناب الجميع ممّا لا يحتمل

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٤]

ص: ٥٠٤

١- فى (ت)، (ل) و (ه): «مورد».

٢- فى غير (ه) زياده: «موهوما»، و لكن شطب عليها فى (ت).

الوجوب، فإذا انتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر و احتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمة، كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظنّ الاطمئنانيّ أولى من الكلّ، فيبنى على العمل به، و يتخبر في المشكوك الذي يحتمل الوجوب، و يعمل بمطلق الظنّ في المظنون منه.

### [الفرق بين العمل بالظنّ بعنوان التبعض في الاحتياط أو بعنوان الحجّيه]

لكنّك خير: بأنّ هذا ليس من حجّيه مطلق الظنّ و لا الظنّ الاطمئنانيّ في شيء؛ لأنّ معنى حجّيته أن يكون دليلاً في الفقه-بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا- إلى غيره، و في موارد عدمه إلى مقتضى الأصل (1) الذي يقتضيه-، و الظنّ هنا ليس كذلك؛ إذ العمل:

أمّا في موارد وجوده (2)، ففيما طابق منه الاحتياط (3) على الاحتياط لا عليه؛ إذ لم يدلّ (4) على ذلك مقدّمات الانسداد، و فيما خالف الاحتياط لا يعوّل عليه إلا بمقدار مخالفه الاحتياط لدفع العسر، و إلا فلو فرض فيه جهه اخرى لم يكن معتبرا من تلك الجهه (5)، كما لو دار الأمر بين شرطيه شيء و إباحته و استحبابه، فظنّ باستحبابه، فإنّه لا يدلّ مقدّمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء، و الأخذ بالظنّ في عدم وجوبه، لا في إثبات استحبابه.

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٥]

ص : ٥٠٥

- ١- كذا في (ل)، و ورد في غيرها بدل «و في موارد عدمه إلى مقتضى الأصل»: «و في موارد الخلو عنه بمقتضى الأصل».
- ٢- في (ظ)، (ل) و (م) بدل «موارد وجوده»: «موارده».
- ٣- في (ت)، (ر)، (ص) و (ه) زياده: «فالعامل»، و لكن شطب عليه في (ص).
- ٤- في (ر) و (ص): «لا يدلّ».
- ٥- لم ترد «الجهه» في (ظ)، (ل)، (م) و (ه).

و أمّا في موارد عدمه و هو الشكّ، فلا- يجوز العمل إلّا- بالاحتياط الكلّي الحاصل من احتمال كون الواقعه من موارد التكليف المعلوم (١) إجمالاً- و إن كان لا يقتضيه نفس المسأله، كما إذا شكّ في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه يتبعّض (٢) في الاحتياط و طرحه في بعض الموارد دفعا للخرج، ثمّ يعين العقل للطرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالا ضعيفا في الغايه.

فإن قلت: إنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمّه إلى المظنونات (٣) يوجب العسر فضلا عن انضمام العمل به في الموهومات المقابله للظنّ الغير القويّ (٤)، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظنّ و وجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل (٥)، و هذا مساو في المعنى لحجّيه الظنّ المطلق، و إن كان حقيقه تبعيضا في الاحتياط الكلّي، لكنّه لا يقدر بعد عدم الفرق في العمل.

قلت: لا نسلم لزوم الخرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٦]

ص: ٥٠٦

- 
- ١- كذا في (ت)، و في غيرها: «المعلومه».
  - ٢- كذا في (ل) و ظاهر (م)، و في غيرهما: «تبعيض».
  - ٣- في (ظ) و (م) بدل «المظنونات»: «الموهومات»، و في (ل) و (ه) زياده: «مطلقا».
  - ٤- في (ظ)، (ل) و (م) بدل «في الموهومات المقابله للظنّ الغير القويّ»: «في المظنونات بالظنّ الغير القويّ».
  - ٥- في (ظ) و (م) زياده: «في كلّ منها».

بالظنّ الغير القويّ في نفي التكليف، فضلا (1) عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات؛ وذلك لأنّ حصول الظنّ الاطمئنانيّ غير عزيز في الأخبار و غيرها.

أمّا في غيرها؛ فلأنّته كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهره و الإجماع المنقول و الاستقراء و الأولويّه.

و أمّا الأخبار؛ فلأنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، و هو يحصل غالبا من خبر من يوثق بصدقه - و لو في خصوص الروايه - و إن لم يكن إماميا أو ثقه على الإطلاق؛ إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

و أمّا احتمال الإرسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي، و هو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفاده الظنّ فضلا عن الاطمئنانيّ منه، فلو فرض عدم حصول الظنّ بالصدور لأجل عدم الظنّ بالإسناد، لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر؛ لأنّ الجبهه التي يعتبر فيها (2) الظنّ الاطمئنانيّ هو جبهه صدق الراوي في إخباره عمّن يروي عنه، و أمّا أنّ إخباره بلا واسطه فهو ظهور لفظيّ لا بأس بعدم إفادته للظنّ، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلا؛ لأنّ النتيجة تابعه لأخسّ المقدمتين.

و بالجملة: فدعوى كثره الظنون الاطمئنانيه في الأخبار و غيرها

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٧]

ص : ٥٠٧

---

١- في (ظ) و (م) بدل «بالظنّ الغير القويّ في نفي التكليف فضلا»: «بالظنّ القويّ فضلا».

٢- في (ت)، (ر)، (ص) و (ه) زياده: «إفاده».

من الأمارات، بحيث لا- يحتاج إلى ما دونها، ولا- يلزم من الرجوع في الموارد الخاليه عنها إلى الاحتياط (1) محذور و إن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبه الاطمئنان، قريبه جدًا. إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات و أحوال الرواه و فتاوى العلماء.

و كيف كان: فلا أرى الظن الاطمئنانى الحاصل من الأخبار و غيرها من الأمارات أقل عددا من الأخبار المصححه بعدلين، بل لعل هذا (2) أكثر.

### [عدم الفرق في الظن الاطمئنانى بين الظن بالحكم أو الظن بالطريق]

ثم إن الظن الاطمئنانى من أماره أو أمارات إذا تعلقت (3) بحجيه أماره ظنيه كانت في حكم الاطمئنان و إن لم تفده، بناء على ما تقدم (4):

من عدم الفرق بين الظن بالحكم و الظن بالطريق (5)، إلا- أن يدعى مدع قلتها بالنسبه إلى نفسه؛ لعدم الاطمئنان له غالبا من الأمارات القويه و عدم ثبوت حجيه أماره بها أيضا، و حينئذ فيتعين في حقه التعدى منه إلى مطلق الظن.

### [الإشكال في العمل بما يقتضيه الأصل في المشكوكات]

و أميا العمل في المشكوكات (6) بما يقتضيه الأصل في المورد، فلم يثبت، بل اللازم بقاؤه على الاحتياط؛ نظرا إلى كون المشكوكات

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٨]

ص: ٥٠٨

١- كذا في (ص)، و في غيرها و نسخه بدلها بدل «الاحتياط»: «الاصول».

٢- في النسخ: «هذه».

٣- في (ر) و (ت): «تعلق».

٤- راجع الصفحه ٤٣٧.

٥- في (ظ)، (ل) و (م) و نسخه بدل (ص) بدل «بالطريق»: «بالواقع».

٦- في (ظ)، (ل) و (م) و نسخه بدل (ص): «المشكوك».

من المحتملات التي يعلم إجمالاً بتحقق التكليف فيها وجوباً و تحريماً.

و لا عسر في الاحتياط فيها؛ نظراً إلى قلبه المشكوكات؛ لأنّ أغلب المسائل يحصل فيها الظنّ بأحد الطرفين، كما لا يخفى.

مع أنّ الفرق بين الاحتياط في جميعها و العمل بالأصول الجارية في خصوص مواردّها إنّما يظهر في الأصول المخالفه للاحتياط، و لا ريب أنّ العسر لا يحدث بالاحتياط فيها، خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهه التحريم الترك، و هو غير موجب للعسر.

و حينئذ: فلا يثبت المدعى، من حجّيه الظنّ و كونه دليلاً بحيث يرجع في موارد عدمه إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنون.

و الحاصل: أنّ العمل بالظنّ من باب الاحتياط (1) لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكليّ الثابت بمقتضى العلم الإجماليّ في الوقائع.

نعم، لو ثبت بحكم العقل أنّ الظنّ عند انسداد باب العلم مرجع في الأحكام الشرعيّه نفيّاً و إثباتاً كالعلم، انقلب التكليف إلى الظنّ، و حكمنا بأنّ الشارع لا يريد إلّا الامتثال الظنّيّ، و حيث (2) لا ظنّ - كما في المشكوكات - فالمرجع إلى الأصول الموجوده في خصوصيات المقام، فيكون كما لو انفتح باب العلم أو الظنّ الخاصّ، فيصير لزوم العسر حكمه في عدم ملاحظه الشارع العلم الإجماليّ في الامتثال بعد تعذّر

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٩]

ص: ٥٠٩

١- في نسخه بدل (ص) بدل «الاحتياط»: «العسر».

٢- في غير (ه): «فحيث».

التفصيلي، لا عله حتى يدور الحكم مدارها.

و لكن الإنصاف: أن المقدمات المذكوره لا- تنتج هذه النتيجة، كما يظهر لمن راجعها و تأملها. نعم، لو ثبت أن الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبتت (1) النتيجة المذكوره، لكن عرفت (2) فساد دعواه في الغايه، كدعوى أن العلم الإجمالي يقتضى للاحتياط الكلى إنما هو في موارد الأمارات دون المشكوكات، فلا مقتضى فيها للعدول عمّا تقتضيه (3) الاصول الخاصه في مواردنا؛ فإنّ هذه الدعوى يكذبها ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقصاء الأمارات، بل قبل الاطلاع عليها، و قد مرّ تضعيفه سابقا، فتأمل فيه؛ فإنّ ادعاء ذلك ليس كلّ البعيد.

### [الإشكال في الاصول اللفظيه أيضا]

ثمّ إنّ نظير هذا الإشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنّ إلى الاصول العمليه، و ارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنّ إلى الاصول اللفظيه الجارويه في ظواهر الكتاب و السنّه المتواتره و الأخبار المتيقن كونها ظنونا خاصه.

توضيحه: أن من مقدمات دليل الانسداد (4) إثبات عدم جواز العمل بتلك (5) الظواهر؛ للعلم الإجمالي بمخالفه ظواهرها في كثير من

[شماره صفحه واقعى : ٥١٠]

ص: ٥١٠

١- في (ر) و (ص): «ثبت».

٢- راجع الصفحه ٤٢٣.

٣- في غير (ظ): «عمّا يقتضيه».

٤- هنا زياده «تقتضى» في طبعه جماعه المدرّسين.

٥- في (ر) و (ص): «بأكثر تلك».



الموارد؛ فتصير مجمله لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات أو في المشكوكات أيضا، وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط و بالأصل المخالف للاحتياط؛ فما الذى أخرج تلك الظواهر عن الإجمال حتى يصح الاستدلال بها (١) فى المشكوكات؛ إذ (٢) لم يثبت كون الظن مرجعا كالعلم، بحيث يكفى فى الرجوع (٣) إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفه؟

مثلا: إذا أردنا التمسك بـ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٤) لإثبات صحه عقد انعقدت أماره- كالشهره أو الإجماع المنقول- على فساده، قيل:

لا يجوز التمسك بعمومه؛ للعلم الإجمالى بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لا نعلم تفصيلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن- من جهه عدم إمكان الاحتياط فى بعض الموارد، و كون الاحتياط فى جميع موارد إمكانه مستلزما للخرج-، فإذا شك فى صحه عقد لم يقم على حكمه أماره ظنيه، قيل: إن الواجب الرجوع إلى عموم الآيه، و لا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف.

و دفع هذا- كالأشكال السابق- منحصر فى أن يكون نتیجه دليل

[شماره صفحه واقعى : ٥١١]

ص: ٥١١

١- فى غير (ظ): «بها الاستدلال».

٢- فى (ر)، (ص) و (ظ): «إذا».

٣- فى (ه) زياده: «عملا».

٤- المائده: ١.

الانسداد حجّيه الظنّ كالعلم، ليرتفع الإجمال في الظواهر-لقيامه في كثير من مواردها-من جهة ارتفاع العلم الإجماليّ، كما لو علم تفصيلا بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم إجمالاً في الباقي.

أو يدعى أنّ العلم الإجماليّ الحاصل في تلك الظواهر إنّما هو بملاحظه موارد الأمارات، فلا يقدر في المشكوكات سواء ثبت حجّيه الظنّ أم لا.

و أنت خبير: بأنّ دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدّمات دليل الانسداد.

و دعوى: اختصاص المعلوم إجمالاً- من مخالفه الظواهر بمراد الأمارات، مضعّفه بأنّ هذا العلم حاصل بملاحظه (1) الأمارات و مواردها، و قد تقدّم سابقاً أنّ المعيار في دخول طائفه من المحتملات في أطراف العلم الإجماليّ-لنراعى فيها حكمه-و عدم دخولها، هو تبديل طائفه من المحتملات-المعلوم لها دخل في العلم الإجماليّ-بهذه الطائفه المشكوك دخولها، فإن حصل العلم الإجماليّ كانت من أطراف العلم، و إلا فلا.

و قد يدفع الاشكالان: بدعوى قيام الإجماع بل الضروره على أنّ المرجع في المشكوكات إلى العمل بالاصول اللفظية إن كانت، و إلا فإلى الاصول العمليه.

و فيه: أنّ هذا الإجماع مع ملاحظه الاصول في أنفسها، و أمّا مع طرق العلم الإجماليّ بمخالفتها في كثير من الموارد-غايه الكثره-

[شماره صفحه واقعى : ٥١٢]

ص: ٥١٢

١- في (ر) و (ص): «من دون ملاحظه».

فالإجماع على سقوط العمل بالاصول مطلقا، لا على ثبوته.

ثم إنَّ هذا العلم الإجماليّ و إن كان حاصلًا لكلِّ أحد قبل تمييز (١) الأدلّة عن غيرها، إلا أنّ من تعيّن له الأدلّة و قام الدليل القطعيّ عنده على بعض الظنون عمل بمؤدّاهها، و صار المعلوم بالإجماع عنده معلوما بالتفصيل، كما إذا قامت أماره معتبره كالبيّنه و اليد على حرمة بعض (٢) القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهاها، فإنّه يعمل بمقتضى الأماره، ثم يرجع في مورد فقدها إلى أصاله الحلّ؛ لأنّ المعلوم إجمالًا صار معلوما بالتفصيل، و الحرام الزائد عليه غير معلوم التحقّق في أوّل الأمر.

و أمّا من لم يقيم عنده الدليل (٣) على أماره، إلا أنّه ثبت له عدم وجوب الاحتياط، و العمل بالأمارات لا من حيث إنّها أدلّه، بل من حيث إنّها مخالفه للاحتياط و ترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر، فلا رافع (٤) لذلك العلم الإجماليّ لهذا الشخص بالنسبه إلى المشكوكات.

فعلم ممّا ذكرنا: أنّ مقدّمات دليل الانسداد على تقرير الحكومه و إن كانت تامّه في الإنتاج إلا أنّ نتيجتها لا تفي بالمقصود: من حجّيه

[شماره صفحه واقعى : ٥١٣]

ص: ٥١٣

١- في (ت)، (ر) و (ه): «تميّز».

٢- كذا في (ظ) و (م)، و في غيرهما بدل «قامت-إلى-بعض»: «نصب أماره طريقا لتعيين المحرّمات في».

٣- في (م): «دليل».

٤- في (ت)، (ر)، (ص) و (ظ): «فلا دافع».

الظنّ و جعله كالعلم أو كالظنّ الخاصّ.

و أمّا على تقرير الكشف، فالمستنتج منها و إن كان عين المقصود، إلا أنّ الإشكال و النظر بل المنع فى استنتاج تلك النتيجة.

فإن كنت تقدر على إثبات حجّيه قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور، كان أحسن، و إلا فلا تتعدّد على تقرير الكشف عمّا (١) ذكرناه (٢) من المسلك فى آخره، و على تقدير الحكومه ما بيننا هنا أيضا: من الاقتصار فى مقابل الاحتياط على الظنّ الاطمئنانى بالحكم أو بطريقته أماره دلّت على الحكم و إن لم تفد اطمئنانا بل و لا ظنا، بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدّم (٣): من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم و الظنّ بالطريق.

و أمّا فى ما لا يمكن الاحتياط، فالمتبع فيه-بناء على ما تقدّم (٤) فى المقدمات: من سقوط الاصول عن الاعتبار؛ للعلم الإجمالى بمخالفه الواقع فيها-هو مطلق الظنّ إن وجد، و إلا فالتخيير.

و حاصل الأمر: عدم رفع اليد عن الاحتياط فى الدين مهما أمكن إلا مع الاطمئنان بخلافه.

و عليك بمراجعته ما قدّمنا من الأمارات على حجّيه الأخبار، عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة

[شماره صفحه واقعى : ٥١٤]

ص: ٥١٤

١- فى (ر)، (ظ) و (م) بدل «عمّا»: «ما».

٢- راجع الصفحه ٤٩٣.

٣- راجع الصفحه ٤٣٧.

٤- فى الصفحه ٤٢٨.

عرفا إذا أفاد الظنّ وإن لم يفد الاطمئنان، بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان يدلّ على حجّيه المصحح بواحد عدل- نظرا إلى حجّيه قول الثقة المعدّل في تعديله، فيصير بمنزله المعدّل بعدلين- حتّى يكون المصحح بعدل واحد متّبعا؛ بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه؛ لأنّ المفروض حصول الاطمئنان من الخير القائم على حجّيه قول الثقة (١) المستلزم لحجّيه المصحح بعدل واحد؛ بناء على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للتعديلات (٢)، فيقضى به تقرير الحكومه، وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الأمارات فيقضى به تقرير الكشف.

[شماره صفحه واقعى : ٥١٥]

ص: ٥١٥

١- لم ترد «الثقة» في (ه)، و في غير (ظ) و (م) زياده: «المعدّل».

٢- لم ترد عبارته «بناء- إلى- للتعديلات» في (ظ) و (م).

المقام الثالث (١): عدم الإشكال في خروج الظن القياسي على الكشف

في أنه إذا بنى على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفه عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه بأحد (٢) المعتمات المتقدّمة، فلا إشكال (٣) من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم؛ لعدم جريان المعتم فيه بعد وجود الدليل على حرمه العمل به (٤)، فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه، كما لا يخفى على من راجع المعتمات المتقدّمة.

### [توجّه الإشكال على الحكومه]

و أما على تقرير الحكومه، بأن يكون مقدمات الدليل موجهه لحكومته العقل بقبح إرادته الشارع ما عدا الظنّ وقبح اكتفاء المكلف بما دونه (٥)، فيشكل توجيه خروج القياس، وكيف يجامع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم مناطا للإطاعه و المعصيه و يقبح من الأمر و المأمور التعديّ عنه، و مع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الاطمئنان من القياس، و لا يجوز الشارع العمل به؟ فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل - من

[شماره صفحه واقعى : ٥١٦]

ص: ٥١٦

١- قد تقدّم الكلام في المقامين الأولين في الصفحة ٤٦٤ و ٤٧١.

٢- في (ل) و (ه): «ياحدى».

٣- في (ص) زياده: «أصلا»، و في (ت)، (ظ)، (م) و (ه) زياده: «أيضا».

٤- لم ترد «به» في (ر)، (ظ)، (ل) و (م).

٥- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما: «على ما دونه».

الظنّ أو خصوص الاطمئنان-لو فرض ممكنا جرى في غير القياس، فلا- يكون العقل مستقلا؛ إذ لعلّه نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس بل و أزيد، و اختفى علينا.

و لا رافع (١) لهذا الاحتمال إلاّ قبح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلاّ بقبحه. و هذا من أفراد ما اشتهر: من أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص، و منشؤه لزوم التناقض.

و لا- يندفع إلاّ- بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع و هو التخصيص. و عدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية إنّما هو لكون العموم صوريا، فلا يلزم إلاّ التناقض الصوري.

**ثمّ إنّ الإشكال هنا في مقامين:**

@

**[المقام الأول: في خروج الظنّ القياسي عن حجّيه مطلق الظنّ]**

أحدهما: في خروج مثل القياس و أمثاله ممّا نقطع بعدم اعتباره.

الثاني: في حكم الظنّ الذي قام على عدم اعتباره ظنّ آخر؛ حيث إنّ الظنّ المانع و الممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد و لا يجوز العمل بهما، فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ و جوه بل أقوال.

لأمّا المقام الأول، فقد قيل في توجيهه امور:

**[ما قيل في توجيه خروج القياس]**

@

**[الأول: منع حرمة العمل بالقياس في زمان الانسداد]**

ما مال إليه أو قال به بعض (٢): من منع حرمة العمل

[شماره صفحه واقعي : ٥١٧]

ص: ٥١٧

١- في (ر)، (ص)، (ظ) و(م): «لا دافع».

٢- هو المحقق القمّي في القوانين ١:٤٤٩، و٢:١١٣.



بالقياس فى أمثال زماننا، و توجيهه بتوضيح منّا:

أنّ الدليل على الحرمة: إن كان هى الأخبار المتواتره معنى فى الحرمة (١)، فلا-ريب أنّ بعض تلك الأخبار فى مقابله معاصرى الأئمه صلوات الله عليهم من العامه التاركين للثقلين (٢)، حيث تركوا الثقل الأصغر الذى عنده علم الثقل الأكبر، و رجعوا إلى اجتهاداتهم و آرائهم، فقاوسوا و استحسنا و ضلّوا و أضلّوا، و إليهم أشار النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم فى بيان من يأتى من بعده من الأقوام، فقال: «برهه يعملون بالقياس» (٣)، و الأمير صلوات الله عليه بما معناه: «إنّ قوما تفلّنت عنهم الأحاديث أن يحفظوها و أعوزتهم النصوص أن يعوها، فتمسّكوا بآرائهم... إلى آخر الروايه» (٤).

و بعض منها: إنّما (٥) يدلّ على الحرمة من حيث إنّه ظنّ لا يغنى من الحقّ شيئا.

و بعض منها: يدلّ على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين و محق السنّه؛ لاستلزامه الوقوع غالبا فى خلاف الواقع (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٥١٨]

ص: ٥١٨

- ١- الوسائل ٢٠:١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤، ٣، ٢، ٢٠، ١٨، ١٥، ١١، ١٠ و غيرها.
- ٢- نفس المصدر، الحديث ٢٤، ٢٣، ٢٠ و غيرها.
- ٣- البحار ٣٠٨:٢، الحديث ٦٨.
- ٤- البحار ٨٤:٢، الحديث ٩، مع تفاوت.
- ٥- لم ترد «إنّما» فى (ت)، (ظ) و (ل).
- ٦- الوسائل ٢٥:١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٠.

و بعض منها: يدلّ على الحرمة و وجوب التوقّف إذا لم يوجد ما عداه (١)، و لآزمه الاختصاص بصورة التمكن من إزاله التوقّف لأجل العمل بالرجوع إلى أئمّه الهدى عليهم السلام، أو بصورة ما إذا كانت المسأله من غير العمليّات، أو نحو ذلك.

و لا يخفى: أنّ شيئاً من الأخبار الوارده على أحد هذه الوجوه المتقدّمه، لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبيّ صلّى الله عليه و آله أو أحد امنائه صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكن من تحصيل العلم به و لا- الطريق الشرعيّ، و دوران الأمر بين العمل بما يظنّ أنّه صدر منهم السّلام و العمل بما يظنّ أنّ خلافه صدر منهم، كمقتضى الاصول المخالفه للقياس في موارد أو الأمارات (٢) المعارضه له. و ما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف و جانب الاعتساف.

و إن كان الدليل هو الإجماع، بل الضروره عند علماء المذهب كما ادّعى (٣)، فنقول: إنّك كذلك، إلاّ- أنّ دعوى الإجماع و الضروره على الحرمة في كلّ زمان ممنوعه.

ألا ترى: أنّه لو فرض- العياد بالله- انسداد باب الظنّ من الطرق السمعيه لعامّه المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الإسلام، فهل تقول: إنّه يحرم عليه العمل بما يظنّ

[شماره صفحه واقعي : ٥١٩]

ص: ٥١٩

١- نفس المصدر، الحديث ٤٩.

٢- في (ظ) و (م): «أو الأماره»، و في (ر)، (ص): «و الأماره».

٣- انظر القوانين ١: ٤٤٩، و مفاتيح الاصول: ٦٦٣-٦٦٤.

بواسطة القياس أنه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرّعه، وأنه مختير بين العمل به و العمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعى الضروره على ما ادّعيته من الحرمة؟ حاشاك!

و دعوى: الفرق بين زماننا هذا و زمان انطماس جميع الأمارات السمعيه ممنوعه؛ لأنّ المفروض أنّ الأمارات السمعيه الموجوده بأيدينا لم تثبت كونها مقدّمه (1) في نظر الشارع على القياس؛ لأنّ تقدّمها: إن كان لخصوصيه فيها، فالمفروض بعد انسداد باب الظنّ الخاصّ عدم ثبوت خصوصيه فيها، و احتمالها بل ظنّها لا يجدي، بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأنّ الشارع لم ينصب تلك الأمارات (2) بالخصوص.

و إن كان لخصوصيه في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبه، فليس الكلام إلّا في ذلك.

و كيف كان، فدعوى الإجماع و الضروره في ذلك في الجملة مسلّمه، و أمّا كليّه فلا. و هذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضروره المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد (3).

### [المناقشه في هذا الوجه]

لكنّ الإنصاف: أنّ إطلاق بعض الأخبار و جميع معاهد الإجماعات يوجب الظنّ المتأخّم للعلم بل العلم بأنّه ليس ممّا يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعيه، فهو حينئذ ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح - كما هو

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٠]

ص : ٥٢٠

١- في (ر) و (م): «متقدّمه».

٢- في غير (ر) و (ص): «الأماره».

٣- رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤.

لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجّيته-ضرورة البطلان في المذهب.

## الثاني

الثاني (١): منع إفاده القياس للظنّ

،خصوصا بعد ملاحظه أنّ الشارع جمع في الحكم بين ما يتراءى متخالفه، و فرّق بين ما يتخيل متآلفه.

و كفاك في هذا:عموم ما ورد من (٢):«أنّ دين الله لا يصاب بالعقول» (٣)،و«أنّ السنّه إذا قيست محق الدين» (٤)،و«أنّه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله» (٥)،و غيرها ممّا دلّ على غلبه مخالفه الواقع في العمل بالقياس (٦)،و خصوص روايه أبان بن تغلب الواردة في ديه أصابع الرجل و المرأه الآتيه (٧).

## [المناقشه في هذا الوجه]

و فيه: أنّ منع حصول الظنّ من القياس في بعض الأحيان مكابره مع الوجدان.و أمّا كثره تفريق الشارع بين المؤتلفات و تأليفه بين المختلفات،فلا يؤثّر في منع الظنّ؛لأنّ هذه الموارد بالنسبه إلى موارد

[شماره صفحه واقعي : ٥٢١]

ص: ٥٢١

١- هذا الجواب أيضا ذكره المحقق القمي في القوانين ١:٤٤٨، و ٢:١١٢.

٢- لم ترد «من» في (ت)، (ظ)، (ل) و (م).

٣- كمال الدين: ٣٢٤، الحديث ٩، والبحار ٣:٣٠٣، الحديث ٤١، و في المصدر: «بالعقول الناقصه».

٤- الوسائل ١٨:٢٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٥- لم نعثر عليه، نعم في الوسائل ما يقرب منه، انظر الوسائل ١٨:١٤٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩ و ٧٣.

٦- الوسائل ١٨:٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

٧- تقدّمت الروايه في الصفحه ٦٣، و لم نعثر عليها فيما يأتي.

الجمع بين المؤتلفات أقل قليل.

نعم، الإنصاف: أنّ ما ذكر من الأخبار في منع العمل بالقياس (١) موهن قوىّ يوجب غالباً ارتفاع الظنّ الحاصل منه في بادئ النظر، أمّا منعه عن ذلك دائماً فلا؛ كيف؟ وقد يحصل من القياس القطع، وهو المسمّى عندهم بتنقيح المناط القطعيّ. و أيضاً: فالأولويّة الاعتباريّة من أقسام القياس، و من المعلوم إفادتها للظنّ، و لا ريب أنّ منشأ الظنّ فيها هو استنباط المناط ظناً، و أمّا أكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظنّ.

### الثالث

الثالث (٢): أنّ باب العلم في مورد القياس و مثله مفتوح

؛ للعلم بأنّ الشارع أرجعنا في هذه الموارد إلى الاصول اللفظيّة أو العمليّة، فلا يقضى دليل الانسداد باعتبار ظنّ القياس في موارد.

### [المناقشه في هذا الوجه]

و فيه: أنّ هذا العلم إنّما حصل من جهه النهي عن القياس، و لا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع، إنّما الكلام في توجيه نهى الشارع (٣) عن العمل به مع أنّ موارد و موارد سائر الأمارات متساويه، فإنّ أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك في أماره اخرى، فلا يستقلّ العقل بوجوب العمل بالظنّ و قبح

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٢]

ص: ٥٢٢

١- في (ص)، (ظ) و (م): «أنّ ما ذكر من تتبع الأخبار في أحوال القياس»، و في (ه) و نسخه بدل (ص): «أنّ ما ذكر من تتبع الأخبار في منع العمل بالقياس»، و في (ل): «أنّ ما ذكر من الأخبار في أحوال القياس».

٢- هذا الجواب أيضاً للمحقق القميّ في القوانين ١: ٤٤٨-٤٤٩، و ٢: ١١٢.

٣- في (ت)، (ل) و (ه): «توجيه صحّه منع الشارع».

الاكتفاء بغيره من المكلف (١). وقد تقدّم أنه لو لا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقلّ العقل بتعيين (٢) العمل بالظن؛ إذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم إلاّ قبحه.

و الحاصل: أنّ الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض، وإن كان بملاحظه منع الشارع، فالإشكال في صحّه المنع و مجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن، فالكلام هنا في توجيه المنع، لا في تحقّقه.

#### [الرابع: عدم حجّيه مطلق الظنّ النفس الأمري]

الرابع (٣): أنّ مقدّمات دليل الانسداد-أعنى انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف-إنّما توجب جواز العمل بما يفيد الظنّ، يعنى (٤) فى نفسه و مع قطع النظر عمّا يفيد ظنّا أقوى، و بالجمله: هي تدلّ على حجّيه الأدلّه الظنّيه دون مطلق الظنّ النفس الأمري، و الأوّل أمر قابل للاستثناء؛ إذ يصحّ (٥) أن يقال: إنّه يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه و يدلّ على مراد الشارع ظنّا إلاّ الدليل الفلانى، و بعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقى الأدلّه (٦) المفيده للظنّ حجّيه معتبره، فإذا تعارضت تلك الأدلّه لزم الأخذ بما هو الأقوى و ترك ما هو الأضعف،

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٣]

ص : ٥٢٣

- ١- فى (ظ) و (م) زياده: «و قبح الأمر بغيره من المكلف».
- ٢- فى (ت)، (ر)، (ص)، (ظ) و (ه): «بتعيين».
- ٣- هذا الجواب أيضا للمحقّق القمى.
- ٤- لم ترد «يعنى» فى (ر) و (ص).
- ٥- فى (ر)، (ص) و (ه): «إذ لا يقبح».
- ٦- فى (م): «يكون ما فى الأدلّه».

فالمعتبر حينئذ هو الظنّ بالواقع، و يكون مفاد الأقوى حينئذ ظنًا و الأضعف وهما، فيؤخذ بالظنّ و يترك غيره (١)، انتهى.

أقول: كأنّ غرضه -بعد فرض جعل الاصول من باب الظنّ و عدم وجوب العمل بالاحتياط-: أنّ انسداد باب العلم فى الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلا- الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنيّة، و هذه القضية يمكن أن تكون مهملة و يكون القياس خارجا عن حكمها، لا أنّ (٢) العقل يحكم بعمومها و يخرج الشارع القياس؛ لأنّ هذا عين ما فرّ منه من الإشكال. فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا- بدّ من إعمال الباقي فى مواردّها، فإذا وجد فى مورد أصل و أماره -و المفروض أنّ الأصل لا يفيد الظنّ فى مقابل الأماره- و جب الأخذ بها، و إذا فرض خلوّ المورد عن الأماره اخذ بالأصل؛ لأنّه يوجب الظنّ بمقتضاه.

و بهذا (٣) التقرير: يجوز منع الشارع عن القياس، بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضى الرجوع فى كلّ مسأله إلى الظنّ الموجود فيها؛ فإنّ هذه القضية لا تقبل الإهمال و لا التخصيص؛ إذ ليس فى كلّ مسأله إلاّ ظنّ واحد.

و هذا معنى قوله فى مقام آخر: إنّ القياس مستثنى من الأدلّة الظنيّة، لا أنّ الظنّ القياسىّ مستثنى من مطلق الظنّ. و المراد بالاستثناء

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٤]

ص: ٥٢٤

١- القوانين ٤٤٨:١، و ١١٢:٢.

٢- فى (ر)، (ل) و (م) زياده: «يكون».

٣- فى (ظ) و (م): «و هذا».

هنا إخراج ما لولاه لكان قابلا للدخول، لا داخلا بالفعل؛ وإلا لم يصحّ بالنسبة إلى المهملة.

هذا غايه ما يخطر بالبال في كشف مراده.

### [المناقشه في هذا الوجه]

و فيه: أنّ نتیجه المقدمات المذكوره لا- تتغير بتقريرها على وجه دون وجه؛ فإنّ مرجع ما ذكر-من الحكم بوجوب الرجوع إلى الأمارات الظنّيه في الجملة-إلى العمل بالظنّ في الجملة (١)؛ إذ ليس لذات الأماره مدخلية في الحجّيه في لحاظ العقل، و المناط هو وصف الظنّ، سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الإهمال، و قد تقدّم (٢)؛ أنّ النتيجة على تقرير الحكمه ليست مهملة، بل هي معيّنه للظنّ الاطمئنانّي مع الكفايه، و مع عدمها فمطلق الظنّ، و على كلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس. و أمّا على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس؛ إذ الإشكال (٣) مبنيّ على عدم الإهمال و عموم النتيجة، كما عرفت (٤).

### [الخامس: عدم حجّيه الظنّ الذي قام على حجّيته دليل]

الخامس (٥)؛ أنّ دليل الانسداد إنّما يثبت حجّيه الظنّ الذي لم يقيم على عدم حجّيته دليل، فخرج القياس على وجه التخصّص دون

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٥]

ص : ٥٢٥

١- في غير (ت) و (ه)؛ «بالجملة».

٢- راجع الصفحه ٤٦٧.

٣- في (ظ)، (ل) و (م) بدل «الاشكال»؛ «القياس».

٤- راجع الصفحه ٤٦٨.

٥- هذا الجواب ذكره الشيخ محمد تقى في هدايه المسترشدين: ٣٩٥، و أخوه صاحب الفصول في الفصول: ٢٨٥.



توضيح ذلك: أنّ العقل إنّما يحكم باعتبار الظنّ و عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال؛ لأنّ البراءة الظنيّة تقوم مقام العلميّة، أمّا إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يبقى براءة ظنيّة حتّى يحكم العقل بوجوبها.

و استوضح ذلك من حكم العقل بحرمه العمل بالظنّ و طرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة، كما تقدّم (١) في تقرير أصله حرمة العمل بالظنّ، فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظنّ و وجوب العمل به، فإنّ هذا لا يكون (٢) تخصيصاً في حكم العقل بحرمه العمل بالظنّ؛ لأنّ حرمة العمل بالظنّ مع التمكن إنّما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلميّ مع التمكن من العلميّ، فإذا فرض الدليل على اعتبار ظنّ و وجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه-علمياً، فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلميّ، فما نحن فيه على العكس من ذلك.

### [المناقشه في هذا الوجه]

و فيه: أنّك قد عرفت- عند التكلّم في مذهب ابن قبه (٣)-: أنّ التعبد بالظنّ مع التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقيّ بحيث لا- يلاحظ الشارع في أمره عدا كون الظنّ انكشافاً ظنيّاً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٦]

ص: ٥٢٦

١- في غير (ظ) زياده: «نظيره».

٢- في (ت) و (ه) بدل عبارته «فإنّ هذا لا يكون»: «لم يوجب ذلك».

٣- راجع الصفحه ١٠٨-١١٢.

مصلحه الواقع على تقدير المطابقه.

و الثانى:على وجه يكون فى سلوكه مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته على تقدير مخالفه الظن للواقع.

و قد عرفت (١):أن الأمر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الأول قبيح جدًا؛لأنه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء فى الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظنى يحتمل الإفضاء إلى خلاف الواقع.نعم،إنما يصح التعبد على الوجه الثانى.

فنبول:إن الأمر فى ما نحن فيه كذلك؛فإنه بعد ما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم فى سلوك الطريق الظنى،فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون:إن كان على وجه الطريقيه-بأن نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث إنه ظن يحتمل فيه الخطأ- فهو قبيح؛لأنه معرّض لفوات الواقع فينتقض به الغرض،كما كان يلزم ذلك من الأمر بسلوكه على وجه الطريقيه عند التمكن من العلم؛لأنّ حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقيه حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهى عنه من هذه الحيثيه فى الأول كما لا يجوز الأمر به فى الثانى،فالنهى عنه و إن كان مخرجا للعمل به عن ظن البراهه إلى القطع بعدمها،إلا أنّ الكلام فى جواز هذا النهى؛لما عرفت من أنه قبيح.

و إن كان على وجه يكشف النهى عن وجود مفسده فى العمل بهذا الظن يغلب على مفسده مخالفه الواقع اللازمه عند طرحه،فهذا و إن

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٧]

ص: ٥٢٧

١- راجع الصفحه ١٠٩-١١٠.

كان جائزا حسنا نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح، إلا أنه يرجع إلى ما سنذكره (١)(٢).

## السادس: وهو الذى اخترناه سابقا

السادس: وهو الذى اخترناه سابقا (٣).

، و حاصله: أنّ النهى يكشف عن وجود مفسده غالبه على المصلحه الواقعيه المدركه على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظنّ مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح.

فإن قلت: إذا بنى على ذلك، فكلّ ظنّ من الظنون يحتمل أن يكون فى العمل به مفسده كذلك.

قلت: نعم، ولكن احتمال المفسده لا يقدر فى حكم العقل بوجوب سلوكك طريق يظنّ معه بالبراءه عند الانسداد، كما أنّ احتمال وجود المصلحه المتداركه لمصلحه الواقع فى ظنّ لا يقدر فى حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح، وقد تقدّم فى آخر مقدّمات الانسداد (٤): أنّ العقل مستقلّ بوجوب العمل بالظنّ مع انسداد باب العلم (٥)، ولا اعتبار باحتمال كون شىء آخر هو المتعبّد به غير الظنّ؛ إذ لا يحصل من العمل

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٨]

ص: ٥٢٨

- ١- فى الوجه الآتى.
- ٢- فى غير (ت) و(ه) زياده: «فى».
- ٣- لم ترد عبارته «وهو الذى اخترناه سابقا» فى (ر) و(ل).
- ٤- راجع الصفحه ٤٣٤.
- ٥- وردت فى (ظ)، (ل) و(م) بدل عبارته «العمل-إلى-العلم» عبارته: «البراءه الظنيّه مع عدم العلم».

بذلك المحتمل سوى الشك في البراءة أو توهمها، ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية إليهما.

### [عدم تمامية هذا الوجه أيضا]

وهذا الوجه وإن كان حسنا وقد اخترناه سابقا، إلا أن ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس: أنه لا مفسده فيه إلا الوقوع في خلاف الواقع، وإن كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهرا في ثبوت المفسده الذاتية، إلا أن دلالة الأكثر أظهر، فهي الحاكمه (١) على غيرها، كما يظهر لمن راجع الجميع، فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقيه، وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه (٢).

إلا أن يقال: إن النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقيه لا بد من حملها في مقابل العقل المستقل - على صورته انفتاح باب العلم بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام. والأدلة القطعية منها - كالإجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد - وجه له غير المفسده الذاتية، كما أنه إذا قام دليل على حجبه ظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحه المتداركه لمخالفه الواقع؛ لأن حمله على العمل من حيث الطريقيه مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

### [الوجه السابع: مختار المصنف في التوجيه]

هو أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبه مخالفتها للواقع؛ كما يشهد به قوله عليه السلام: «إن السنه إذا قيست محق الدين» (٣)، وقوله: «كان ما يفسده أكثر مما يصلحه» (٤)، وقوله:

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٩]

ص : ٥٢٩

١- في (ه) ونسخه بدل (ت): «المحكمه».

٢- راجع الصفحه ٥٢٧.

٣- الوسائل ١٨: ٢٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٠.

٤- الوسائل ٥: ٣٩٤، الباب ١١ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ١٤.

«ليس شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله» (١)، وغير ذلك (٢).

و هذا المعنى لما (٣) خفى على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم، فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيّات المجهوله بها، فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم -حكما إجماليا- بعدم جواز الركون إليه.

نعم، إذا حصل الظنّ منه في خصوص مورد، لا- يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع، لكن يصحّ للشارع المنع عنه تعديدا بحيث يظهر (٤): أنني ما أريد الواقعيّات التي تضمّنها (٥)؛ فإنّ الظنّ ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه و الأخذ بغيره.

و حينئذ: فالمحسن لنهى الشارع عن سلوكه على وجه الطريقيّته كونه في علم الشارع مؤديا في الغالب إلى مخالفه الواقع.

و الحاصل: أنّ قبح النهى عن العمل بالقياس على وجه الطريقيّته؛ إمّا أن يكون لغلبه الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينافي الغرض، و إمّا أن يكون لأجل قبح ذلك في نظر الطائفة؛ حيث إنّ مقتضى القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الطائفة.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٠]

ص: ٥٣٠

- ١- لم نعر عليه، نعم ورد ما يقرب منه، في الوسائل ١٤٩: ١٨-١٥٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩ و ٧٣.
- ٢- تقدّم بعضها في الصفحه ٦٢-٦٣.
- ٣- لم ترد «لما» في (ظ)، (ل) و (م).
- ٤- في (ر) و (ص) زياده: «منه»، و في (ت) و (ه) زياده: «له».
- ٥- في (ص) زياده: «القياس».

أما الوجه الأوّل، فهو مفقود في المقام؛ لأنّ المفروض غلبه مخالفته للواقع.

و أمّا الوجه الثاني، فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظانّ النهي في ذلك المورد الشخصيّ على عدم إرادته الواقع منه في هذه المسأله و لو لأجل اطراد الحكم.

ألا ترى: أنّه يصحّ أن يقول الشارع للوسواسيّ القاطع بنجاسه ثوبه: «ما اريد منك الصلاه بطهاره الثوب» و إن كان ثوبه في الواقع نجسا؛ حسما لمادّه وسواسه.

و نظيره: أنّ الوالد إذا أقام ولده الصغير في دكانه في مكانه، و علم منه أنّه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصر، صحّ له منعه عن العمل بظنّه، و يكون منعه في الواقع لأجل عدم خساره في البيع، و يكون هذا النهي في نظر الصبيّ الظانّ بوجود النفع في المعامله الشخصيه إقداما منه و رضى بالخساره و ترك العمل بما يظنّه نفعاً؛ لئلا يقع في خساره في مقامات آخر؛ فإنّ حصول الظنّ الشخصيّ بالنفع تفصيلا في بعض الموارد لا ينافي علمه بأنّ العمل بالظنّ القياسيّ منه و من غيره في هذا المورد و في غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفه الواقع؛ و لذا علمنا ذلك من الأخبار المتواتره معنى مع حصول الظنّ الشخصيّ في الموارد منه، إلاّ أنّه كلّ مورد حصل الظنّ نقول بحسب ظنّنا: إنّّه ليس من موارد التخلف، فنحمل عموم نهى الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع و إغماضه عن الواقع في موارد مطابقه القياس؛ لئلا يقع في مفسده تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد.

[شماره صفحه واقعي : ۵۳۱]

ص: ۵۳۱

هذه جمله ما حضرني من نفسي و من غيرى فى دفع الإشكال، و عليك بالتأمل فى هذا المجال، و الله العالم بحقيقه الحال.

## المقام الثانى

المقام الثانى (١): فيما إذا قام ظنّ من أفراد مطلق الظنّ على حرمة العمل ببعضها

بالخصوص، لا على عدم الدليل على اعتباره، فيخرج مثل الشهره القائمه على عدم حجّيه الشهره؛ لأنّ مرجعها إلى انعقاد الشهره على عدم الدليل على حجّيه الشهره و بقائها تحت الأصل.

### [هل يجب العمل بالظنّ الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط؟]

و فى وجوب العمل بالظنّ الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط وجوه، بل أقوال.

ذهب بعض مشايخنا (٢) إلى الأوّل؛ بناء منه على ما عرفت سابقا (٣): من بناء غير واحد منهم على أنّ دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظنّ فى المسائل الاصوليه التى منها مسأله حجّيه الممنوع.

و لازم بعض المعاصرين (٤) الثانى؛ بناء على ما عرفت منه: من أنّ اللازم بعد الانسداد تحصيل الظنّ بالطريق، فلا عبره بالظنّ بالواقع ما لم يقيم على اعتباره ظنّ.

و قد عرفت ضعف كلا البناءين (٥)، و أنّ نتيجته مقدّمات الانسداد

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٢]

ص: ٥٣٢

١- قد تقدّم الكلام فى المقام الأوّل فى الصفحه ٥١٧.

٢- هو شريف العلماء، انظر تقريرات درسه فى ضوابط الاصول: ٢٦٧.

٣- راجع الصفحه ٤٣٨.

٤- هو صاحب الفصول، و قد تقدّم كلامه فى الصفحه ٤٣٨-٤٣٩.

٥- راجع الصفحه ٤٣٧.

هو الظنّ بسقوط التكاليف الواقعيّة في نظر الشارع الحاصل بموافقه نفس الواقع، و بموافقه طريق رضى الشارع به عن الواقع.

### [القول بوجوب طرح الظنّ الممنوع و الاستدلال عليه]

نعم، بعض من وافقنا (١)- واقعا أو تنزّلا- في عدم الفرق في النتيجة بين الظنّ بالواقع و الظنّ بالطريق، اختار في المقام وجوب طرح الظنّ الممنوع؛ نظرا إلى أنّ مفاد دليل الانسداد- كما عرفت في الوجه الخامس (٢)- من وجوه دفع (٣) إشكال خروج القياس- هو اعتبار كلّ ظنّ لم يقدّم على عدم اعتباره دليل معتبر، و الظنّ الممنوع ممّا قام على عدم اعتباره دليل معتبر و هو الظنّ المانع؛ فإنّه معتبر؛ حيث لم يقدّم دليل على المنع منه؛ لأنّ الظنّ الممنوع لم يدلّ على حرمة الأخذ بالظنّ المانع، غاية الأمر: أنّ الأخذ به مناف للأخذ بالمانع، لا أنّه يدلّ على وجوب طرحه، بخلاف الظنّ المانع فإنّه يدلّ على وجوب طرح الظنّ الممنوع.

فخروج الممنوع من باب التخصيص لا التخصيص؛ فلا يقال: إنّ دخول أحد المتنافيين تحت العامّ لا يصلح دليلا لخروج الآخر مع تساويهما في قابليته الدخول من حيث الفرديّة.

و نظير ما نحن فيه: ما تقرّر في الاستصحاب (٤)، من أنّ مثل استصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسه الثوب، و إن كان كلّ من طهاره الماء و نجاسه الثوب

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٣]

ص: ٥٣٣

١- هو الشيخ محمد تقى في هدايه المسترشدين: ٣٩٥.

٢- راجع الصفحه ٥٢٥.

٣- في (ت)، (ظ) و (م): «رفع».

٤- انظر مبحث الاستصحاب ٣: ٣٩٤.



-مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب-متيقنه في السابق مشكوكه في اللاحق، وحكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساويا بالنسبه إليهما؛ إلا أنه لما كان دخول يقين الطهاره في عموم الحكم بعدم النقض و الحكم عليه بالبقاء يكون دليلا- على زوال نجاسه الثوب المتيقنه سابقا، فيخرج عن المشكوك لاحقا، بخلاف دخول يقين النجاسه و الحكم عليها بالبقاء؛ فإنه لا يصلح للدلاله على طرو النجاسه للماء المغسول به قبل الغسل و إن كان منافيا لبقائه على الطهاره.

### [المناقشه في هذا الاستدلال]

و فيه: أولا: أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع و الممنوع من جنس أماره واحده، كأن يقوم الشهره مثلا على عدم حجبه الشهره؛ فإن العمل ببعض أفراد الأماره و هي الشهره في المسأله الاصوليه دون البعض الآخر و هي الشهره في المسأله الفرعيه، كما ترى.

و ثانيا: أن الظن المانع إنما يكون-على فرض اعتباره-دليلا على عدم اعتبار الممنوع؛ لأن الامتثال بالممنوع حينئذ مقطوع العدم- كما تقرّر في توضيح (1) الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس (2)- وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع. مثلا: إذا فرض صيروره الأولويه مقطوعه الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد، لم يعقل بقاء الشهره المانعه عنها على إفاده الظن بالمنع.

و دعوى: أن بقاء الظن من الشهره بعدم اعتبار الأولويه دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجبه الأولويه؛ و إلا لارتفع الظن بعدم حجبتها، فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٤]

ص: ٥٣٤

١- في (ل): «في ترجيح».

٢- راجع الصفحه ٥٢٥.

معارضه: بأننا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع، فلو كان الظنّ المانع داخلا لحصل القطع بذلك.

و حلّ ذلك: أنّ الظنّ بعدم اعتبار الممنوع إنّما هو مع قطع النظر عن ملاحظه دليل الانسداد، و لا نسلم بقاء الظنّ بعد ملاحظته.

ثمّ إنّ الدليل العقليّ أو الأماره القطعيّه (١) يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبه إلى جميع أفراد موضوعه، فإذا تنافى دخول فردين: فإمّا أن يكشف عن فساد ذلك الدليل، و إمّا أن يجب طرحهما - لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقليّ بشيء منهما-، و إمّا أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر، فلا معنى للتردد بينهما و حكمه أحدهما على الآخر.

فما مثلنا به المقام: من استصحاب طهاره الماء و استصحاب نجاسه الثوب، ممّا لا وجه له؛ لأنّ مرجع تقديم الاستصحاب الأوّل إلى تقديم التخصيص على التخصيص، و يكون أحدهما دليلا - رافعا لليقين السابق بخلاف الآخر، فالعمل بالأوّل تخصيص و بالثاني تخصيص، و مرجعه - كما تقرّر في مسأله تعارض الاستصحابين (٢) - إلى وجوب العمل بالعامّ تعديدا إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال: إنّ القطع بحجّيه المانع عين القطع بعدم حجّيه الممنوع؛ لأنّ معنى حجّيه كلّ شيء وجوب الأخذ بمؤداه، لكنّ القطع بحجّيه الممنوع - التي هي نقيض مؤدّى المانع - مستلزم للقطع بعدم حجّيه

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٥]

ص: ٥٣٥

١- في (ص): «و الأماره القطعيّه»، و في (ظ) و (م): «أو الأماره العقليّه»، و في (ل) و (ه): «أو الأمارات العقليّه».

٢- انظر مبحث الاستصحاب ٣٩٥:٣-٣٩٦.

المانع، فدخل المانع لا يستلزم خروج الممنوع، وإنما هو عين خروجه؛ فلا ترجيح ولا تخصص (١)، بخلاف دخول الممنوع؛ فإنه يستلزم خروج المانع، فيصير ترجيحاً من غير مرجح، فافهم.

### [مختار المصنف في المسألة]

و الأولى (٢) أن يقال: إن الظنّ بعدم حجّيه الأماره الممنوعه لا يجوز - كما عرفت سابقاً في الوجه السادس (٣) - أن يكون من باب الطريقيه، بل لا بدّ أن يكون من جهه اشتمال الظنّ الممنوع على مفسده غالبه على مصلحه إدراك الواقع، و حينئذ: فإذا ظنّ بعدم اعتبار ظنّ فقد ظنّ بإدراك الواقع، لكن مع الظنّ بترتب مفسده غالبه، فيدور الأمر بين المصلحه المظنونه و المفسده المظنونه، فلا بدّ من الرجوع إلى الأقوى.

فإذا ظنّ بالشهره نهى الشارع عن العمل بالأولويه، فيلاحظ مرتبه هذا الظنّ، فكلّ أولويه في المسأله كان أقوى مرتبه من ذلك الظنّ الحاصل من الشهره اخذ به، و كلّ أولويه كان أضعف منه وجب طرحه، و إذا لم يتحقّق الترجيح بالقوّه حكم بالتسايط؛ لعدم استقلال العقل بشيء منهما حينئذ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظنّ المانع سليماً عن محذور ترك العمل بالظنّ الممنوع، كما إذا خالف الظنّ الممنوع الاحتياط اللازم في المسأله، و إلاّ تعيّن العمل به؛ لعدم التعارض (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٦]

ص: ٥٣٦

١- كذا في (ظ) و (م)، و في غيرهما: «فلا ترجيح ولا تخصيص».

٢- في (ر)، (ص) و (ه): «فالأولى».

٣- راجع الصفحه ٥٢٨.

٤- لم ترد عبارته «هذا إذا- إلى- التعارض» في (ظ)، (ل) و (م)، نعم وردت في هامش (ل) مع اختلاف.

الأمر الثالث (١): [لو حصل الظنّ بالحكم من أماره متعلّقه بألفاظ الدليل]

أنّه لا فرق في نتیجه مقدمات دليل الانسداد بين الظنّ الحاصل أولاً من الأماره بالحكم الفرعيّ الكلّي كالشهره أو نقل الإجماع على حكم، و بين الحاصل به من أماره متعلّقه بألفاظ الدليل، كأن يحصل الظنّ من قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً (٢)، بجواز التيمّم بالحجر مع وجود التراب الخالص؛ بسبب قول جماعه من أهل اللغه: إنّ الصعيد هو مطلق وجه الأرض (٣).

### [الظنّ المتعلّق بالألفاظ على قسمين]

ثمّ الظنّ المتعلّق بالألفاظ على قسمين، ذكرناهما في بحث حجّيه الظواهر (٤).

أحدهما: ما يتعلّق بتشخيص الظواهر، مثل الظنّ من الشهره بثبوت الحقائق الشرعيّه، و بأنّ الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع،

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٧]

ص: ٥٣٧

---

١- قد تقدّم الكلام في الأمر الأوّل و الثاني في الصفحه ٤٣٧ و ٤٦٣.

٢- النساء: ٤٣.

٣- القاموس المحيط ٣٠٧: ١، و المصباح المنير: ٣٣٩.

٤- راجع الصفحه ١٣٥-١٣٦.

و أنّ الأمر عقيب الحظر ظاهر فى الإباحه الخاصه أو فى مجرد رفع الحظر، و هكذا.

و الثانى: ما يتعلّق بتشخيص إرادته الظواهر و عدمها، كأن يحصل ظنّ بإرادته المعنى المجازى أو أحد معانى المشترك؛ لأجل تفسير الراوى مثلاً أو من جهه كون مذهبه مخالفاً لظاهر الروايه.

و حاصل القسمين: الظنون غير الخاصه المتعلقه بتشخيص الظواهر أو المرادات.

### [الظاهر حجته هذه الظنون]

و الظاهر: حجّيتها عند كلّ من قال بحجّيته مطلق الظنّ لأجل الانسداد، و لا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الانسداد فى نفس الظنون المتعلقه بالألفاظ، بأن يقال: إنّ العلم فيها قليل، فلو بنى الأمر على إجراء الأصل لزم كذا و كذا.

بل لو انفتح باب العلم فى جميع الألفاظ إلّا- فى مورد واحد و جب العمل بالظنّ الحاصل بالحكم الفرعىّ من تلك الأماره المتعلقه بمعانى الألفاظ عند انسداد باب العلم فى الأحكام.

و هل يعمل بذلك الظنّ فى سائر الثمرات المترّبه على تعيين معنى اللفظ فى غير مقام تعيين الحكم الشرعىّ الكلىّ، كالوصايا و الأقارير و النذور؟

فيه إشكال، و الأقوىّ العدم؛ لأنّ مرجع العمل بالظنّ فيها إلى العمل بالظنّ فى الموضوعات الخارجيه المترّبه عليها الأحكام الجزئيه الغير المحتاجه إلى بيان الشارع حتّى يدخل فى ما انسدّ فيه باب العلم، و سيجىء عدم اعتبار الظنّ فيها (1).

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٨]

ص: ٥٣٨

١- انظر الصفحه ٥٥٠.

نعم، من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصه مطلقا لزمه الاعتبار (١) في الأحكام و الموضوعات، و قد مرّ تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصه (٢).

### [لو حصل الظنّ بالحكم من الأماره المتعلقة بالموضوع الخارجى]

و كذا: لا فرق بين الظنّ الحاصل بالحكم الفرعى الكلى من نفس الأماره أو عن أماره متعلقه بالألفاظ، و بين (٣) الحاصل بالحكم الفرعى الكلى من الأماره المتعلقة بالموضوع الخارجى، ككون الراوى عادلا أو مؤمنا حال الروايه، و كون زواره هو ابن أعين لا ابن لطيفه، و كون على بن الحكم هو الكوفى بقرينه روايه أحمد بن محمّد عنه؛ فإنّ جميع ذلك و إن كان ظنّا بالموضوع الخارجى، إلاّ أنّه لما كان منشأ للظنّ بالحكم الفرعى الكلى الذى انسدّ فيه باب العلم عمل به من هذه الجهه، و إن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعداله ذلك الرجل أو بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

### [حجبه الظنون الرجائيه]

و من هنا تبين: أنّ الظنون الرجائيه معتبره بقول مطلق عند من قال بمطلق الظنّ فى الأحكام، و لا يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرجال من جهه دخولها فى الشهاده أو فى (٤) الروايه، و لا يقتصر على أقوال أهل الخبره، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند و إن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر المستلزم للظنّ بالحكم

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٩]

ص : ٥٣٩

١- فى (ص): «لزمه القول بالاعتبار».

٢- راجع الصفحه ١٧٣-١٧٤.

٣- فى (ص) زياده: «الظنّ».

٤- لم ترد «فى» فى (ت) و (ل).

**[ملخص الكلام في هذا التنبيه]**

و ملخص هذا الأمر الثالث: أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حججه من هذه الجهة، سواء كان الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً- كالظن بحججه الاستصحاب تعديداً و بحججه (١) الأماره الغير المفيده للظن الفعلي بالحكم-، و سواء تعلق الظن أولاً بالمطالب العلميه (٢) أو غيرها أو بالامور الخارجيه من غير استثناء في سبب هذا الظن.

و وجهه واضح؛ فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامثال الظني و ترجيح الراجح على المرجوح في العمل. حتى أنه لو قلنا بخصوصيته في بعض الأمارات- بناء على عدم التعميم في نتیجه دليل الانسداد- لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الأماره بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظن بالحكم، و لا إشكال في ذلك أصلاً، إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.

**[ما تخيله السيد المجاهد و المناقشه فيه]**

و ربما تخيل بعض (٣): أن العمل بالظنون المطلقه في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الأحكام، بل المقتصر على الظنون الخاصه في الأحكام أيضاً عامل بالظن المطلق في الرجال.

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٠]

ص : ٥٤٠

١- في (ت) و (ر): «أو بحججه».

٢- في (ظ)، (م) و (ه) زياده: «العلميه»، إلا أنه كتب فوقها في (ه): «خ ل»، و في (ر) بدل «العلميه»: «العلميه».

٣- هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٤٩٢.

و فيه نظر، يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال؛ فإنه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكلّ أماره.

نعم، لو كان الخبر المظنون الصدور-مطلقا أو بالظنّ الاطمئنانى- من الظنون الخاصه لقيام الأخبار أو الإجماع عليه، لزم القائل به العمل بمطلق الظنّ أو الاطمئنانى (١) منه في الرجال، كالعامل (٢) بالظنّ المطلق في الأحكام.

### [حجّيه الظنّ في المسائل الاصوليه]

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الظنّ في المسائل الاصوليه العمليه حجّيه بالنسبه إلى ما يتولّد منه، من الظنّ بالحكم الفرعى الواقعى أو الظاهرى (٣)، وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم (٤)،

### [أدلّه القائلين بعدم الحجّيه:]

و ما استند إليه أو يصحّ الاستناد إليه للمنع أمران:

### أحدهما: أصاله الحرمة و عدم شمول دليل الانسداد

؛ لأنّ دليل الانسداد: إمّا أن يجرى في خصوص المسائل الاصوليه كما يجرى في خصوص الفروع، و إمّا أن يقرّر دليل الانسداد بالنسبه إلى جميع الأحكام الشرعيه، فيثبت حجّيه الظنّ في الجميع و يندرج فيها المسائل الاصوليه، و إمّا أن يجرى في خصوص المسائل الفرعيه، فيثبت به اعتبار الظنّ في خصوص الفروع، لكنّ الظنّ بالمسأله الاصوليه يستلزم الظنّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٤١]

ص: ٥٤١

١- في (ر) و (ه): «الاطمئنان».

٢- في (ر)، (ص)، (ه) و نسخه بدل (ت): «كالقائل».

٣- لم ترد في (ظ) و (م): «الواقعى أو الظاهرى».

٤- مثل شريف العلماء و السيد المجاهد كما تقدّم، راجع الصفحه ٤٣٨.



بالمسأله الفرعيه التي تبتنى عليها.

و هذه الوجوه بين ما لا يصحّ و ما لا يجدى.

أمّا الأوّل، فهو غير صحيح؛ لأنّ المسائل الاصوليه التي ينسّد فيها باب العلم ليست فى أنفسها من الكثره بحيث يلزم من إجراء الاصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الاصول فى المسائل الفرعيه التي انسّد فيها باب العلم؛ لأنّ ما كان من المسائل الاصوليه يبحث فيها عن كون شىء حجّه - كمسأله حجّيه الشهره و نقل الإجماع و أخبار الآحاد - أو عن كونه مرجّحاً، فقد انفتح فيها باب العلم و علم الحجّه منها من غير الحجّه و المرجّح منها من غيره؛ بإثبات حجّيه الظنّ فى المسائل الفرعيه؛ إذ بإثبات ذلك المطلب حصل الدلاله العقليه على أنّ ما كان من الأمارات داخلاً (1) فى نتيجه دليل الانسداد فهو حجّه.

و قس على ذلك معرفه المرجّح؛ فإنّا قد علمنا بدليل الانسداد أنّ كلّاً من المتعارضين إذا (2) اعتضد بما يوجب قوّته على غيره من جهه من الجهات، فهو راجح على صاحبه مقدّم عليه فى العمل.

و ما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطيه - و هى ألفاظ الكتاب و السنّه من حيث استنباط الأحكام عنهما، كمسائل الأمر و النهى، و أخواتهما من المطلق و المقيد، و العامّ و الخاصّ، و المجمل و المبيّن، إلى غير ذلك - فقد علم حجّيه الظنّ فيها من حيث استلزام الظنّ بها

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٢]

ص : ٥٤٢

١- فى غير (ظ): «داخله».

٢- لم ترد «إذا» فى (ظ) و (م).

الظنّ بالحكم الفرعى (١) الواقعى؛ لما عرفت: من أنّ مقتضى دليل الانسداد فى الفروع حجّيه الظنّ الحاصل بها من الأماره ابتداء، و الظنّ المتولّد من أماره موجوده فى مسأله لفظيه.

و يلحق بهما (٢): بعض المسائل العقليه، مثل وجوب المقدمه و حرمة الضدّ و امتناع اجتماع الأمر و النهى و الأمر مع العلم بانتفاء شرطه (٣)، و نحو ذلك ممّا يستلزم الظنّ به الظنّ بالحكم الفرعى، فإنّه يكتفى فى حجّيه الظنّ فيها بإجراء دليل الانسداد فى خصوص الفروع، و لا يحتاج إلى إجرائه فى الاصول.

و بالجملة: فبعض المسائل الاصوليه صارت معلومه بدليل الانسداد، و بعضها صارت حجّيه الظنّ فيها معلومه بدليل الانسداد فى الفروع، فالباقي (٤) منها-الذى يحتاج (٥) إثبات حجّيه الظنّ فيها إلى إجراء دليل الانسداد فى خصوص الاصول-ليس فى الكثره بحيث يلزم من العمل بالاصول و طرح الظنّ الموجود فيها محذور و إن كانت فى أنفسها كثيره، مثل المسائل الباحثه عن حجّيه بعض الأمارات، كخبر الواحد و نقل الإجماع لا بشرط الظنّ الشخصى، و كالمسائل الباحثه عن شروط أخبار

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٣]

ص: ٥٤٣

- ١- فى (ص) بدل «الفرعى»: «الشرعى»، و فى (ت) و نسخه بدل (ص): «الفرعى الكلى».
- ٢- فى (ت)، (ظ)، (ل) و (ه): «بها».
- ٣- كذا فى (ت) و (ل)، و فى غيرهما: «الشرط».
- ٤- فى (ر): «و الباقي».
- ٥- فى غير (ظ)، (ل) و (م) زياده: «فى».

الآحاد على مذهب من يراها ظنوننا خاصه، و الباحثه عن بعض المرجحات التعبدية، و نحو ذلك؛ فإن هذه المسائل لا تصير معلومه بإجراء دليل الانسداد فى خصوص الفروع. لكن هذه المسائل بل (١) و أضعافها ليست فى الكثره بحيث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفى المسأله إلى الاصول و طرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم فى الفروع.

و أما الثانى، و هو إجراء دليل الانسداد فى مطلق الأحكام الشرعيه-فرعيه كانت أو أصليه-فهو غير مجد؛ لأن النتيجة و هو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلا بالإجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح، بأن يقال: إن العمل بالظن فى الطهارات دون الديات-مثلا-ترجيح بلا مرجح و مخالف للإجماع، و هذان الوجهان مفقودان فى التعميم و التسويه بين المسائل الفرعيه و المسائل الاصوليه.

أما فقد الإجماع فواضح؛ لأن المشهور-كما قيل-على عدم اعتبار الظن فى الاصول.

و أمّا وجود المرجح؛ فلأن الاهتمام بالمطالب الاصوليه أكثر؛ لابتناء الفروع عليها، و كلما كانت المسأله مهمه كان الاهتمام فيها أكثر، و التحفظ عن الخطأ فيها أكد؛ و لذا يعبرون فى مقام المنع عن ذلك بقولهم: إن إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكل، أو (٢) إنه إثبات أصل بخبر، و نحو ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٤]

ص : ٥٤٤

١- لم ترد «بل» فى (ظ) و (م).

٢- فى (ص): «و أنه».

و أمّا الثالث، و هو اختصاص مقدمات الانسداد و نتيجهها بالمسائل الفرعيّة، إلّا- أنّ الظنّ بالمسأله الفرعيّه قد يتولّد من الظنّ بالمسأله (١) الاصوليّه، فالمسأله الاصوليّه بمنزله المسائل اللغويّه يعتبر الظنّ فيها؛ من حيث كونه منشأ للظنّ بالحكم الفرعيّ، ففيه:

أنّ الظنّ بالمسأله الاصوليّه: إن كان منشأ للظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعيّ- كالباحثه عن الموضوعات المستنبطه، و المسائل العقليّه مثل وجوب المقدمه و امتناع اجتماع الأمر و النهي- فقد اعترفنا بحجّيه الظنّ فيها.

و أمّا ما لا يتعلّق بذلك و تكون باحثه عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه أو عند المعارضه- و هي التي منعنا عن حجّيه الظنّ فيها- فليس يتولّد من الظنّ فيها الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعيّ، و إنّما ينشأ منه الظنّ بالحكم الفرعيّ الظاهريّ، و هو ممّا لم يقتض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعيّه العمل بالظنّ فيه؛ فإنّ انسداد باب العلم في حكم العصير العنبيّ إنّما يقتضى العمل بالظنّ في ذلك الحكم المنسّد، لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرّمته.

بل أمثال هذه الأحكام الثابته للموضوعات لا من حيث هي، بل من حيث قيام الأماره الغير المفيده للظنّ الفعلّي عليها: إن ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الاصول عمل فيها بالظنّ، و إلّا (٢) فانسداد باب العلم في الأحكام الواقعيّه و عدم

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٥]

ص : ٥٤٥

١- في (ر)، (ص) و (ه): «في المسأله».

٢- في (ظ) زياده: «فلا».

إمكان العمل فيها بالاصول لا يقتضى العمل بالظنّ فى هذه الأحكام؛ لأنها لا تغنى عن الواقع المنسّد فى العلم.

هذا غاية توضيح ما قرّره استاذنا الشريف قدّس سرّه اللطيف (1)، فى منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجّيه الظنّ فى المسائل الاصوليه.

### [الثانى من دليل المنع: ما اشتهر من عدم حجّيه الظنّ فى مسائل اصول الفقه]

الثانى من دليل المنع: هو أنّ الشهره المحقّقه و الإجماع المنقول على عدم حجّيه الظنّ فى مسائل اصول الفقه، و هى مسأله اصوليه، فلو كان الظنّ فيها حجّيه و جب الأخذ بالشهره و نقل الإجماع فى هذه المسأله.

### و الجواب:

@

### [الجواب عن الدليل الأوّل]

أمّا عن الوجه الأوّل: فبأنّ دليل الانسداد وارد على أصاله حرمة العمل بالظنّ، و المختار فى الاستدلال به فى المقام (2) هو الوجه الثالث، و هو إجراؤه فى الأحكام الفرعيّه، و الظنّ فى المسائل الاصوليه مستلزم للظنّ فى المسأله الفرعيّه.

و ما ذكر: من كون اللازم منه هو الظنّ بالحكم الفرعى الظاهرى صحيح، إلا أنّ ما ذكر- من أنّ انسداد باب العلم فى الأحكام الواقعيّه و بقاء التكليف بها و عدم جواز الرجوع فيها إلى الاصول، لا يقتضى إلا اعتبار الظنّ بالحكم الفرعى الواقعى- ممنوع، بل المقدّمات المذكوره كما عرفت غير مرّه، إنّما تقتضى اعتبار الظنّ بسقوط تلك الأحكام

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٦]

ص: ٥٤٦

١- انظر تقريرات درسه فى ضوابط الاصول: ٢٦٦.

٢- فى (ت)، (ل) و (ه): «للمقام».

الواقعيه و فراغ الذمه منها.

فإذا فرضنا مثلاً: أنا ظننا بحكم العصير لا واقعا، بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظنّ الفعليّ بالحكم الواقعيّ، فهذا الظنّ يكفي في الظنّ بسقوط الحكم الواقعيّ للعصير.

بل لو فرضنا: أنه لم يحصل ظنّ بحكم واقعيّ أصلاً، وإنما حصل الظنّ بحجّيه امور لا تفيد الظنّ، فإنّ العمل بها يظنّ معه سقوط الأحكام الواقعيه عنها؛ لما تقدّم (١): من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً، وبين الإتيان ببده كذلك، فالظنّ بالإتيان بالبدل كالظنّ بإتيان الواقع، وهذا واضح.

### [الجواب عن الدليل الثاني]

و أمّا الجواب عن الثاني:

أولاً: فبمنع الشهره و الإجماع؛ نظراً إلى أنّ المسأله من المستحدثات، فدعوى الإجماع فيها مساوقه لدعوى الشهره.

و ثانياً: لو سلّمنا الشهره، لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصه كأخبار الآحاد و الإجماع المنقول، و حيث إنّ المتبّع فيها الأدلّه الخاصه، و كانت أدلّتها كالإجماع و السيره على حجّيه أخبار الآحاد مختصّه بالمسائل الفرعيه، بقيت المسائل الاصوليه تحت أصله حرمة العمل بالظنّ، و لم يعلم بل و لم يظنّ من مذهبه الفرق بين الفروع و الاصول، بناء على مقدّمات الانسداد و اقتضاء العقل كفايه الخروج الظنيّ عن عهده التكليف الواقعيه.

و ثالثاً: سلّمنا قيام الشهره و الإجماع المنقول على عدم الحجّيه على

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٧]

ص: ٥٤٧

١- راجع الصفحه ٤٣٧.

تقدير الانسداد، لكنّ المسأله-أعنى كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظنّ مطلقاً (١) فى الفروع (٢) دون الاصول-عقلية (٣)، و الشهرة و نقل الإجماع إنّما يفيدان الظنّ فى المسائل التوقيفية دون العقلية.

و رابعاً: أنّ حصول الظنّ بعدم الحجّيه مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجّيه لا يجتمعان، فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظنّ.

و خامساً: سلّمنا (٤) حصول الظنّ، لكنّ غايه الأمر دخول المسأله فيما تقدّم، من قيام الظنّ على عدم حجّيه ظنّ (٥)، و قد عرفت أنّ المرجع فيه إلى متابعه الظنّ الأقوى، فراجع (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٨]

ص: ٥٤٨

- ١- لم ترد «مطلقاً» فى (ظ)، (ل) و (م).
- ٢- فى (ه) و نسخه بدل (ص): «أو فى خصوص الفروع».
- ٣- لم ترد «عقلية» فى (ظ) و (ل).
- ٤- لم ترد عبارته «أنّ حصول الظنّ-إلى-سلّمنا» فى (ظ)، (ل) و (م).
- ٥- فى (ر) و (ص): «الظنّ».
- ٦- راجع الصفحه ٥٣٦.

الأمر الرابع (١) [عدم كفايه الظنّ بالامتنال في مقام التطبيق]

أنّ الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظنّ في الخروج عن عهده الأحكام المنسدة فيها باب العلم، بمعنى أنّ المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب (٢) بل يثاب عليه، فالظنّ بالامتنال إنّما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتثل.

و أمّا في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظنّ، مثلاً: إذا شككنا في وجوب الجمعه أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظنّ، فلو ظنّنا وجوب الجمعه فلا- نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعا، لكن لا يلزم من ذلك

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٩]

ص : ٥٤٩

- 
- ١- في (ظ)، (ل) و (م): «الأمر الخامس». وهذا، و لكن من المحتمل أن يكون ما صدر عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو: «الأمر الخامس»؛ و ذلك لأنّه قدّس سرّه تعرّض للبحث عن الظنّ في المسائل الاصوليه العمليه في ذيل الأمر الثالث، من غير أن يعدّه أمرا مستقلا، فلعلّه عدّه- في نفسه- أمرا رابعا، و كتب هنا: «الأمر الخامس».
- ٢- في (ر) زياده: «عليه».



حجّيه الظنّ في مقام العمل على طبق ذلك الظنّ، فإذا ظنّنا بعد مضيّ مقدار من الوقت بأنّنا قد أتينا بالجمعه في هذا اليوم، لكن احتمال نسيانها، فلا يكفي الظنّ بالامتثال من هذه الجهة، بمعنى أنّه إذا لم نأت بها في الواقع و نسيناها قام الظنّ بالإتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب الاتيان بها. وكذلك لو ظنّنا بدخول الوقت و أتينا بالجمعه فلا يقتصر على هذا الظنّ بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفه الظنّ للواقع بإتيان الجمعه قبل الزوال.

و بالجملة: إذا ظنّ المكلف بالامتثال و براءه ذمّته و سقوط الواقع، فهذا الظنّ: إن كان مستندا إلى الظنّ في تعيين الحكم الشرعيّ كان المكلف فيه معذورا مأجورا على تقدير المخالفه للواقع، و إن كان مستندا إلى الظنّ بكون الواقع في الخارج منه منطبقا على الحكم الشرعيّ فليس معذورا، بل يعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهريّه التي هي المعوّل لغير العالم.

### [عدم حجّيه الظنّ في الامور الخارجيه]

و ممّا ذكرنا تبين: أنّ الظنّ بالامور الخارجيه عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكليه التي تعلّق بها الأحكام الشرعيّه لا دليل على اعتباره، و أنّ دليل الانسداد إنّما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد الأدلّه المنصوبه من الشارع أو إجمال (١) ما وجد منها، و لا يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه الجهة؛ فإنّ المعذور فيه هو الظنّ بأنّ قبله العراق (٢) ما بين المشرق و المغرب، أمّا الظنّ بوقوع

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٠]

ص : ٥٥٠

١- في غير (ص): «و إجمال».

٢- في (ت) و (ص) زياده: «هو».

الصلاه إليه فلا يعذر فيه.

فظهر: اندفاع توهم أنه إذا بنى على الامتثال الظنى للأحكام الواقعيه فلا- يجدى إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم؛ لأن الامتثال يرجع بالآخره إلى الامتثال الظنى؛ حيث إنَّ الظانَّ بكون القبله ما بين المشرق و المغرب امتثاله للتكاليف الواقعيه ظنى، علم بما بين المشرق و المغرب أو ظنَّ.

و حاصله (١): أن حجيه الظنَّ فى تعيين الحكم بمعنى معذوريه الشخص مع المخالفه لا- تستلزم حجتيه فى الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذى عيّن؛ وإلا لكان الإذن فى العمل بالظنَّ فى بعض شروط الصلاه أو أجزاءها يوجب جوازه فى سائرهما، و هو بديهى البطلان.

فعلم: أن قياس الظنَّ بالامور الخارجيه على المسائل الاصوليه و اللغويه، و استلزامه الظنَّ بالامتثال قياس مع الفارق؛ لأن جميع هذه يرجع إلى شىء واحد هو الظنَّ بتعيين الحكم.

ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد فى نفس الامور الخارجيه؛ لأنها غير منوطه بأدلّه و أمارات مضبوطه حتى يدعى طرؤ الانسداد فيها فى هذا الزمان فيجرى دليل الانسداد فى أنفسها؛ لأن مرجعها ليس إلى الشرع و لا إلى مرجع آخر منضبط.

### [حجيه الظنَّ فى بعض الامور الخارجيه كالضرر و النسب و شبههما]

نعم، قد يوجد فى الامور الخارجيه ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه، كما فى موضوع الضرر الذى انيط به أحكام كثيره من

[شماره صفحه واقعى : ٥٥١]

ص : ٥٥١

١- فى (ت)، (ل) و (ه): «و الحاصل».

جواز التيمم و الافطار و غيرهما، فيقال: إنَّ باب العلم بالضرر منسَدٌ غالباً؛ إذ لا يعلم غالباً إلا بعد تحقُّقه، و إجراء (١) أصاله عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور، و هو الوقوع في الضرر غالباً، فتعيَّن إناطه الحكم فيه بالظنّ.

هذا إذا انيط الحكم بنفس الضرر، و أمّا إذا انيط بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك، بل يشمل حينئذ الشكّ أيضاً.

و يمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة و النسب و شبههما من الموضوعات التي يلزم من إجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفه الواقع كثيراً، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٢]

ص: ٥٥٢

---

١- كذا في (ل) و (ه)، و في غيرهما: «فإجراء».

الأمر الخامس (١) في اعتبار الظنّ في اصول الدين

[الأقوال في المسأله]

و الأقوال المستفاده من تتبع كلمات العلماء في هذه المسأله، من حيث وجوب مطلق المعرفه، أو الحاصله عن خصوص النظر، و كفايه الظنّ مطلقاً، أو في الجملة، ستّه.

الأوّل: اعتبار العلم فيها من النظر و الاستدلال، و هو المعروف عن الأكثر (٢)، و ادّعى عليه العلامه- في الباب الحادى عشر من مختصر المصباح- إجماع العلماء كافّه (٣). و ربما يحكى دعوى الإجماع عن العضدّى (٤)، لكنّ الموجود منه في مسأله عدم جواز التقليد في العقليات

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٣]

ص: ٥٥٣

- 
- ١- في (ظ)، (ل) و (م): «السادس»، و قد تقدّم توجيهه في الصفحه ٥٤٩.
  - ٢- كالشيخ الطوسى في العده ٧٣٠: ٢-٧٣١، و المحقّق في المعارج: ١٩٩، و العلامه في نهايه الوصول (مخطوط): ٤٤٨، و الشهيد الأوّل في الألفيه: ٣٨، و الشهيد الثانى في المقاصد العليه: ٢١، و انظر مناهج الأحكام: ٢٩٤، و الفصول: ٤١٦، و المعالم: ٢٤٣.
  - ٣- الباب الحادى عشر: ٣-٤.
  - ٤- حكاه عنه الفاضل النراقى في المناهج: ٢٩٣، و المحقّق القمى في القوانين ٢: ١٧٤.

من اصول الدين: دعوى إجماع الامة على وجوب معرفه الله (١).

الثانى: اعتبار العلم و لو من التقليد، و هو المصرّح به فى كلام بعض (٢) و المحكّي عن آخرين (٣).

الثالث: كفايه الظنّ مطلقاً، و هو المحكّي عن جماعه، منهم المحقّق الطوسىّ فى بعض الرسائل المنسوبة إليه (٤) و حكى نسبته إليه فى فصوله (٥) و لم أجده فيه، و عن المحقّق الأردبيلى و تلميذه صاحب المدارك و ظاهر شيخنا البهائى و العلامة المجلسى و المحدّث الكاشانى و غيرهم (٦) قدّس الله أسرارهم (٧).

الرابع: كفايه الظنّ المستفاد من النظر و الاستدلال دون التقليد، حكى عن شيخنا البهائى قدّس سرّه فى بعض تعليقاته على شرح المختصر: أنّه نسبه إلى بعض (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٤]

ص: ٥٥٤

- ١- شرح مختصر الاصول: ٤٨٠.
- ٢- كالتسيد الصدر فى شرح الوافيه (مخطوط): ٤٨٠.
- ٣- حكاية الشهيد الثانى عن جماعه من المحقّقين منّا و من الجمهور، انظر المقاصد العليه: ٢٦، و راجع القوانين ١٧٣: ٢، و مناهج الأحكام: ٢٩٤.
- ٤- لم نعثر عليه.
- ٥- الفصول النصيريّه، فارسىّ فى اصول الدين.
- ٦- لم ترد «و غيرهم» فى (ر) و (ص).
- ٧- حكاية عن أكثرهم المحقّق القمىّ فى القوانين ١٨٠: ٢، و الفاضل النراقىّ فى المناهج: ٢٩٣، و انظر مجمع الفائده للمحقّق الأردبيلى ١٨٣: ٢، و الزبده للشيخ البهائى: ١٢٤.
- ٨- حاشية الشيخ البهائى على شرح مختصر ابن الحاجب (مخطوط)، لا يوجد لدينا.

الخامس: كفايه الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد، وهو الظاهر ممّا حكاه العلامة قدّس سرّه فى النهايه عن الأخباريين: من أنّهم لم يعوّلوا فى اصول الدين و فروعه إلّا على أخبار الآحاد (١)، و حكاه الشيخ فى عدّته فى مسأله حجّيه أخبار الآحاد عن بعض غفله أصحاب الحديث (٢).

و الظاهر: أنّ مراده حملة الأحاديث، الجامدون على ظواهرها، المعرضون عمّا عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

السادس: كفايه الجزم بل الظنّ من التقليد، مع كون النظر واجبا مستقلا لكنّه معفو عنه، كما يظهر من عدّه الشيخ قدّس سرّه فى مسأله حجّيه أخبار الآحاد و فى أواخر العدّه (٣).

ثمّ إنّ محلّ الكلام فى كلمات هؤلاء الأعلام غير منقّح، فالأولى ذكر الجهات التى يمكن أن يتكلم فيها، و تعقيب كلّ واحد منها بما يقتضيه النظر من حكمها، فنقول -مستعينا بالله-:

### [مسائل اصول الدين على قسمين:]

إنّ مسائل اصول الدين، و هى التى لا يطلب فيها أولا و بالذات إلاّ الاعتقاد باطنا و التدنّ ظاهرا و إن ترتّب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية، على قسمين:

### أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد و التدنّ به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف

، فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٥]

ص: ٥٥٥

١- نهايه الوصول (مخطوط): ٢٩٦.

٢- العدّه ١٣١: ١.

٣- العدّه ١٣٢: ١، و ٧٣١: ٢.

## الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به

، كبعض تفاصيل المعارف.

أما الثاني (١)، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل (٢) المعرفة العلميه (٣) كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله، ووجوب التوقف فيه؛ للأخبار الكثيره الناهيه عن القول بغير علم و الأمر بالتوقف (٤)، و أنه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها. و أهوى بيده إلى فيه» (٥).

و لا فرق في ذلك بين أن تكون الأماره الوارده في تلك المسأله خبرا صحيحا أو غيره.

قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العليه- بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ و المعاد غير لازم-: «و أما ما ورد عنه صلى الله عليه و آله في ذلك من طريق الأحاد فلا يجب التصديق به مطلقا و إن كان طريقه صحيحا؛ لأنّ خبر الواحد ظني، و قد اختلف في جواز العمل به في الأحكام

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٦]

ص: ٥٥٦

- ١- سيأتى البحث في القسم الأول في الصفحة ٥٦٩.
- ٢- في (ظ) و (ل) بدل «عدم وجوب تحصيل»: «عدم حصول».
- ٣- لم ترد «العلميه» في (ظ) و (م)، و في (ت) و (ه) زياده: «فيه».
- ٤- راجع الوسائل ١١١: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، في وجوب التوقف و الاحتياط.
- ٥- الوسائل ٢٣: ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣.

الشرعيه الظنيه، فكيف بالأحكام الاعتقاديّه العلميه (١)، انتهى.

و ظاهر الشيخ فى العده: أنّ عدم جواز التعويل فى اصول الدين على أخبار الآحاد اتّفاقيّ إلاّ عن بعض غفله أصحاب الحديث (٢).

و ظاهر المحكيّ فى السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً (٣)(٤). و هو مقتضى كلام كلّ من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد فى اصول الفقه.

### [لو حصل الظنّ من الخبر:]

لكن يمكن أن يقال: إنّه إذا حصل الظنّ من الخبر:

فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظناً، فعدم حصول الأوّل كحصول الثانى قهريّ لا يتّصف بالوجوب و عدمه.

و إن أرادوا (٥) التدينّ به الذى ذكرنا وجوبه فى الاعتقاديّات و عدم الاكتفاء فيها بمجرّد الاعتقاد- كما يظهر من بعض الأخبار الدالّه على أنّ فرض اللسان القول و التعبير عمياً عقد عليه القلب و أقرّ به؛ مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: قُولُوا آمَنَّا بِاللّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا... إلى آخر الآيه (٦)- فلا مانع من وجوبه فى مورد خبر الواحد، بناء على أنّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٧]

ص: ٥٥٧

- ١- المقاصد العليه: ٢٥.
- ٢- العده ١: ١٣١.
- ٣- السرائر ٥٠: ١، و انظر رسائل الشريف المرتضى ٢١١: ١.
- ٤- لم ترد عبارته «و ظاهر المحكيّ -إلى- أصلاً» فى (م).
- ٥- فى (ر) زياده: «عدم».
- ٦- الوسائل ١٢٩: ١١، الباب ٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧، و الآيه من سوره البقره: ١٣٦.



هذا نوع عمل بالخبر؛ فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك.

نعم، لو كان العمل بالخبر لأجل الدليل الخاصّ على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة إليه-لثبوت التكليف و انسداد باب العلم-لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال: إنّ عمده أدلّه حجّيه أخبار الآحاد-و هي الإجماع العمليّ-لا تساعد على ذلك.

### [العمل بظاهر الكتاب و الخبر المتواتر في اصول الدين]

و ممّا ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب و الخبر المتواتر في اصول الدين؛ فإنّه قد لا يأبى دليل حجّيه الظواهر عن وجوب التدبّر بما تدلّ عليه من المسائل الاصوليه التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك.

و لعلّ الوجه في ذلك: أنّ وجوب التدبّر المذكور إنّما هو من آثار العلم بالمسأله الاصوليه لا من آثار نفسها، و اعتبار الظنّ مطلقا (١) أو الظنّ الخاصّ-سواء كان من الظواهر أو غيرها-معناه: ترتيب الآثار المتفرّعه على نفس الأمر المظنون لا على العلم به (٢).

و أمّا ما يتراءى من التمسك بها أحيانا لبعض العقائد؛ فلاعتضاد مدلولها بتعدّد الظواهر و غيرها من القرائن، و إفاده كلّ منها الظنّ، فيحصل من المجموع القطع بالمسأله، و ليس استنادهم في تلك المسأله إلى مجرّد أصاله الحقيقه التي قد لا تفيد الظنّ بإرادته الظاهر، فضلا

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٨]

ص: ٥٥٨

١- في (ه): «الظنّ المطلق».

٢- لم ترد عبارته «و لعلّ-إلى-لا على العلم به» في (ظ)، (ل) و (م).

**[تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب]**

ثم، إن الفرق بين القسمين المذكورين، و تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب فى غاية الإشكال.

و قد ذكر العلامة قدس سرّه فى الباب الحادى عشر-فيما يجب معرفته على كلّ مكلف من تفاصيل التوحيد و النبوه و الإمامه و المعاد-امورا لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعيًا أنّ الجاهل بها عن نظر و استدلال خارج عن ربه الإيمان (١) مستحقّ للعذاب الدائم (٢). و هو فى غاية الإشكال.

**[هل تجب معرفه التفاصيل؟]**

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مقتضى عموم وجوب المعرفة-مثل قوله تعالى: **وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (٣) أى ليعرفون، و قوله صلى الله عليه و آله:

«ما أعلم شيئًا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات (٤) الخمس» (٥)، بناء على أنّ الأفضليّه من الواجب خصوصا مثل الصلاه تستلزم الوجوب-، و كذا عمومات وجوب التفقه فى الدين (٦) الشامل للمعارف؛ بقريته

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٩]

ص: ٥٥٩

١- فى (ر)، (ص)، (م) و نسخه بدل (ت): «ربه الإسلام».

٢- الباب الحادى عشر: ٣-٥.

٣- الذاريات: ٥٦.

٤- فى (ر) و (م): «الصلاه».

٥- انظر الوسائل ٣: ٢٥، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث الأول. و الحديث مروى فى مصادر الحديث عن أبى عبد الله عليه السلام، و فيه بدل «هذه الصلوات الخمس»: «هذه الصلاه».

٦- مثل آيه النفر فى سوره التوبه: ١٢٢، و انظر تفسير القمى ٣٠٧: ١.

استشهاد الإمام عليه السّلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السّلام، وعمومات طلب العلم (١)، هو وجوب معرفه الله جلّ ذكره و معرفه النبي صلّى الله عليه وآله و معرفه (٢)الإمام عليه السّلام و معرفه ما جاء به النبي صلّى الله عليه وآله على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتّى يحصل اليأس، فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد و تدبّر، و إلّا توقّف و لم يتدبّر بالظنّ لو حصل له.

و من هنا قد يقال: إنّ الاشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة الله و معرفه أوليائه صلوات الله عليهم أهمّ من الاشتغال بعلم المسائل العمليّه، بل هو المتعيّن؛ لأنّ العمل يصحّ عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلّا كفائيّاً، بخلاف المعرفه.

هذا، و لكنّ الإنصاف عمّن جانب الاعتساف يقتضى الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلّا للأوحدى من الناس؛ لأنّ المعرفه المذكوره لا يحصل إلّا بعد تحصيل قوّه استنباط المطالب من الأخبار، و قوّه نظريّه اخرى؛ لئلا يأخذ بالأخبار المخالفه للبراهين العقلية، و مثل هذا الشخص مجتهد فى الفروع قطعاً، فيحرم عليه التقليد.

و دعوى جوازه له للضروره، ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفه التى لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنيه على التقليد.

هذا إذا لم يتعيّن عليه الإفتاء و المرافعه لأجل قله المجتهدين، و أمّا فى مثل زماننا فالأمر واضح.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٠]

ص : ٥٦٠

١- انظر الكافي ١:٣٠، باب فرض العلم و وجوب طلبه.

٢- لم ترد «معرفه» فى (ت)، (ل) و (ه).

فلا تغترّ حينئذ بمن قصر استعداده أو همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقاديّة الاصوليّة والعملية عن الأدلّة العقليّة والنقلية، فيتركها بغضا لها؛ لأنّ الناس أعداء ما جهلوا، و يشتغل بمعرفة صفات الربّ جلّ ذكره و أوصاف حججه صلوات الله عليهم، ينظر (1) في الأخبار لا يعرف (2) من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلا عن معرفه الخاصّ من العامّ، و ينظر (3) في المطالب العقليّة لا يعرف به البديهيّات منها، و يشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العمليّة و الاستهزاء بهم بقصور الفهم و سوء النية، فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون.

### [عدم اعتبار معرفه التفاصيل في الإسلام و الإيمان للأخبار الكثيره]

هذا كلّ حال و جوب المعرفة مستقلا، و أمّا اعتبار ذلك في الإسلام أو الإيمان فلا دليل عليه، بل يدلّ على خلافه الأخبار الكثيره المفسره لمعنى الإسلام و الإيمان.

ففي روايه محمّد بن سالم، عن أبي جعفر عليه السّلام، المرويّه في الكافي:

«إنّ الله عزّ و جلّ بعث محمّدا صلّى الله عليه و آله و سلم و هو بمكّه عشر سنين، فلم يمت بمكّه في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم إلاّ أدخله الله الجنّة بإقراره، و هو إيمان التصديق (4)»؛ فإنّ الظاهر أنّ حقيقه الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حدّ الكفر

[شماره صفحه واقعي : ٥٦١]

ص: ٥٦١

١- في (ر)، (ص)، (ل) و (م): «بنظر».

٢- في (ت)، (ظ)، (ل) و (ه) زياده «به».

٣- في (ر)، (ص) و (ل): «بنظر».

٤- الكافي ٢: ٢٩، ضمن الحديث الأوّل.

الموجب للخلود في النار، لم تتغير بعد انتشار الشريعة.

نعم، ظهر في الشريعة امور صارت ضروريه الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لكن هذا لا- يوجب التغيير (١)؛ فإن المقصود أنه لم يعتبر في الإيمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم و بكونه رسولا- صادقا فيما يبلغ، وليس المراد معرفه تفاصيل ذلك؛ وإلا- لم يكن من آمن بمكّه من أهل الجنّه أو كان حقيقه الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام.

و في روايه سليم بن قيس، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أدنى ما يكون به العبد مؤمنا أن يعرّفه الله تبارك و تعالى إياه فيقرّ له بالطاعه، و يعرّفه نبيّه فيقرّ له بالطاعه، و يعرّفه إمامه و حجّته في أرضه و شاهده على خلقه فيقرّ له بالطاعه، فقلت: يا أمير المؤمنين و إن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم» (٢)، و هي صريحه في المدعى.

و في روايه أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «جعلت فداك، أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد، ما لا يسعهم جهله و لا يقبل منهم غيره، ما هو؟ فقال: أعد على، فأعاد عليه، فقال: شهادته أن لا إله إلا الله، و أنّ محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله، و إقام الصلاه، و إيتاء الزكاه، و حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا، و صوم شهر رمضان- ثم سكت قليلا، ثم قال:- و الولايه، مرّتين

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٢]

ص : ٥٦٢

١- في (ر) و (ظ): «التغير».

٢- كتاب سليم بن قيس: ٥٩، و البحار ١٦: ٦٩، الحديث ٣.

-ثم قال:- هذا الذى فرض الله عزّ وجلّ على العباد، لا يسأل الربّ العباد يوم القيامة، فيقول: أ لا زدتنى على ما افترضت عليك، و لكن من زاد زاده الله، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سنّ سنّه حسنه ينبغي للناس الأخذ بها» (١).

و نحوها رواه عيسى بن السرى: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام:

حدّثنى عمّا بنيت عليه دعائم الإسلام، التى إذا أخذت بها زكى عملى و لم يضرّنى جهل ما جهلت بعده؟ فقال: شهادة أن لا إله إلاّ الله، و أنّ محمّدا رسول الله صلى الله عليه وآله، و الاقرار بما جاء من عند الله، و حقّ فى الأموال الزكاه، و الولاية التى أمر الله بها و لايه آل محمّد صلى الله عليه وآله؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة، و قال الله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فكان علىّ، ثم صار من بعده الحسن، ثم من بعده الحسين، ثم من بعده علىّ ابن الحسين، ثم من بعده محمّد بن علىّ، ثم هكذا يكون الأمر؛ إنّ الأرض لا تصلح إلاّ بإمام... الحديث» (٢).

و فى صحيحه أبى اليسع: «قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أخبرنى بدعائم (٣) الإسلام التى لا يسع أحدا التقصير عن معرفه شىء منها، التى من قصّر عن معرفه شىء منها فسد عليه دينه و لم يقبل منه عمله، و من عرفها و عمل بها صلح دينه و قبل عمله و لم يضق به ممّا هو فيه

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٣]

ص : ٥٦٣

١- الكافى ٢: ٢٢، الحديث ١١.

٢- الكافى ٢: ٢١، الحديث ٩، و الآيه من سوره النساء: ٥٩.

٣- كذا فى المصدر، و فى (ت)، (ر) و (ص): «عن دعائم».

لجهل شيء من الامور جهله؟ فقال: شهاده أن لا إله إلا الله، و الإيمان بأنّ محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و آله، و الإقرار بما جاء به من عند الله، و حقّ في الأموال الزكاه، و الولايه التي أمر الله عزّ و جلّ بها ولايه آل محمّد صلّى الله عليه و آله» (١).

و في روايه إسماعيل: «قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله، فقال: الدين واسع، و إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم، فقلت: جعلت فداك أما أحدثك بدينى الذي أنا عليه؟ فقال: بلى، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، و أنّ محمّدا عبده و رسوله، و الإقرار بما جاء به من عند الله، و أتولّاكم، و أبرأ من عدوّكم و من ركب رقابكم و تأمّر عليكم و ظلمكم حقّكم، فقال: ما جهلت شيئا (٢)، هو و الله الذي نحن عليه، قلت: فهل سلم أحد لا يعرف هذا الأمر؟ قال: لا، إلاّ المستضعفين، قلت: من هم؟ قال: نساؤكم و أولادكم، قال: أ رأيت أمّ أيمن، فإنّي أشهد أنّها من أهل الجنّه، و ما كانت تعرف ما أنتم عليه» (٣).

فإنّ في قوله عليه السّلام «ما جهلت شيئا» دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين.

### [ما يكفى في معرفه الله تعالى]

و المستفاد من هذه الأخبار المصرّحه بعدم اعتبار معرفه أزيد ممّا ذكر فيها في الدين - و هو الظاهر أيضا من جماعه من علمائنا الأخيار،

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٤]

ص: ٥٦٤

١- الكافي ٢: ١٩، الحديث ٦.

٢- كذا في المصدر، و في النسخ زياده: «فقال».

٣- الكافي ٢: ٤٠٥، الحديث ٦.

كالشهيدين في الألفيه (١) وشرحها (٢)، و المحقق الثاني في الجعفريه (٣)، و شارحها (٤)، و غيرهم (٥) -هو: أنه يكفى في معرفه الرب التصديق بكونه موجودا (٦) و واجب الوجود لذاته، و التصديق بصفاته الثبوتيه الراجعه إلى صفتي العلم و القدره، و نفى الصفات الراجعه إلى الحاجه و الحدوث، و أنه لا يصدر منه القبيح فعلا أو تركا.

### [المراد من «المعرفه»]

و المراد بمعرفه هذه الامور: ركوزها (٧) في اعتقاد المكلف، بحيث إذا سألته عن شيء مما ذكر، أجاب بما هو الحق فيه و إن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفه على ألسنه الخواص.

### [ما يكفى في معرفه النبي صلى الله عليه و آله و سلم:]

و يكفى في معرفه النبي صلى الله عليه و آله و سلم: معرفه شخصه بالنسب المعروف المختص به، و التصديق بنبوته و صدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته، أعنى كونه معصوما بالملكه من أول عمره إلى آخره.

قال في المقاصد العليه: و يمكن اعتبار ذلك؛ لأن الغرض المقصود من رساله لا يتم إلا به، فينتفى الفائده التي باعتبارها و جب إرسال الرسل. و هو ظاهر بعض كتب العقائد المصدّره بأن من جهل ما ذكره

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٥]

ص: ٥٦٥

١- الألفيه و النفلية: ٣٨.

٢- المقاصد العليه: ٢٠-٢١.

٣- رساله الجعفريه (رسائل المحقق الكركي) ٨٠: ١.

٤- الفوائد العليه في شرح الجعفريه للفاضل الجواد (مخطوط): ١٣-١٥.

٥- كآبي المجد الحلبي في إشاره السبق: ١٤.

٦- في (ت)، (ر)، (ص) و (ه) زياده: «و».

٧- في (ت) و (ه): «ركوزها».



فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك. و الأول غير بعيد من الصواب (١)، انتهى.

أقول: و الظاهر أنّ مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادى عشر للعلامة قدس سرّه حيث ذكر تلك العبارة، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه (٢).

نعم، يمكن أن يقال: إنّ معرفه ما عدا النبوه واجبه بالاستقلال على من هو متمكّن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع؛ لما ذكرنا: من عمومات وجوب التفقه و كون المعرفه أفضل من الصلوات الواجبه، و أنّ الجهل بمراتب سفراء الله جلّ ذكره مع تيسر العلم بها تقصير فى حقّهم، و تفریط فى حُبّهم، و نقص يجب بحكم العقل رفعه (٣)، بل من أعظم النقائص.

و قد أوماً النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم إلى ذلك حيث قال -مشيرا إلى بعض العلوم الخارجه عن العلوم الشرعيّه-: «إنّ ذلك علم لا يضرّ جهله.

-ثمّ قال:- إنّما العلوم ثلاثه: آيه محكمه و فريضه عادله و سنّه قائمه، و ما سواهنّ فهو فضل (٤)» (٥).

و قد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين فى ديباجه الكافى، حيث قسّم

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٦]

ص: ٥٦٦

١- المقاصد العليه: ٢٤-٢٥.

٢- انظر الباب الحادى عشر: ٣ و ٥.

٣- فى (ت) و (ل): «دفعه».

٤- كذا فى المصدر، و فى النسخ: «فضول».

٥- الوسائل ٢٤٥: ١٢، الباب ١٠٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

الناس إلى أهل الصحّة و السلامه و أهل المرض و الزمانه، و ذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيره (١).

### [ما يكفى فى معرفه الأئمه عليهم السّلام]

و يكفى فى معرفه الأئمه صلوات الله عليهم: معرفتهم بنسبهم المعروف و التصديق بأنهم أئمه يهدون بالحقّ و يجب الانقياد إليهم و الأخذ منهم.

و فى وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان.

و قد ورد فى بعض الأخبار: تفسير معرفه حقّ الإمام عليه السّلام بمعرفه كونه إماما مفترض الطاعه (٢).

### [ما يكفى فى التصديق بما جاء به النبى ص:]

و يكفى فى التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه و آله و سلم: التصديق بما علم مجيئه به (٣) متواترا، من أحوال المبدأ و المعاد، كالتكليف بالعبادات و السؤال فى القبر و عذابه و المعاد الجسمانيّ و الحساب و الصراط و الميزان و الجنّه و النار إجمالا، مع تأمّل فى اعتبار معرفه ما عدا المعاد الجسمانيّ من هذه الامور فى الإيمان المقابل للكفر الموجب للخلود فى النار؛ للأخبار المتقدّمه (٤) المستفيضة (٥)، و السيره المستمرّه؛ فإنّا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثه إلى يومنا هذا.

و يمكن أن يقال: إنّ المعبر هو عدم إنكار هذه الامور و غيرها

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٧]

ص: ٥٦٧

١- انظر الكافى ٥: ١.

٢- انظر الوسائل ٤٣٥: ١٠، الباب ٨٢ من أبواب المزار، الحديث ١٠.

٣- لم ترد «به» فى (ر).

٤- فى الصفحه ٥٦٢-٥٦٣، و لم ترد «المتقدّمه» فى (م).

٥- لم ترد «المستفيضة» فى (ر)، (ظ) و (ل).

من الضروريات، لا وجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الأخبار، من أنّ الشاكّ إذا لم يكن جاحدا فليس بكافر؛ ففي روايه زراره، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا، لم يكفروا» (١)، و نحوها غيرها (٢).

و يؤيدها: ما عن كتاب الغيبه للشيخ قدس سره بإسناده عن الصادق عليه السلام:

«إنّ جماعه يقال لهم الحقيّه، و هم الذين يقسمون بحقّ عليّ و لا يعرفون حقّه و فضله، و هم يدخلون الجنّه» (٣).

### [ما يعتبر في الإيمان]

و بالجملة: فالقول بأنّه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكاملات المنزّه عن النقائص و نبوّه محمّد صلّى الله عليه و آله و بإمامه الأئمّه عليهم السّلام، و البراءه من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانيّ الذي لا ينفكّ غالبا عن الاعتقادات السابقه، غير بعيد؛ بالنظر إلى الأخبار و السيره المستمرّه.

و أمّا التدينّ بسائر الضروريات، ففي اشتراطه، أو كفايه عدم إنكارها، أو عدم اشتراطه أيضا، فلا يضّرّ إنكارها إلّا مع العلم بكونها من الدين (٤)، و جوه أقواها الأخير، ثمّ الأوسط.

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٨]

ص : ٥٦٨

- ١- الوسائل ٢١: ١، الباب ٢ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٨.
- ٢- الوسائل ٢٦: ١، الباب ٢ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ١٩.
- ٣- الغيبه للشيخ الطوسي: ١٤٩، مع اختلاف.
- ٤- العبارة في (ظ)، (ل) و (م) هكذا: «و أمّا التدينّ بسائر الضروريات ففي اشتراطه أو كفايه عدم إنكارها مع العلم بكونها من الدين أو لا يشترط ذلك» مع زياده في (ل)، و هي: «فلا يضّرّ إنكارها إلّا مع العلم بكونها من الدين».

و ما استقريناه في ما يعتبر في الإيمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الأردبيلي في شرح الإرشاد (١).

ثم إن الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني - وهو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به - عن القسم الأول، وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقاً فيجب تحصيل مقدماته (٢)، أعني الأسباب المحصلة للاعتقاد، وقد عرفت (٣): أن الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني.

### و أما القسم الثاني الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

، فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم و أخرى بالنسبة إلى العاجز، فهنا مقامان:

### المقام الأول: في القادر [ على تحصيل العلم في الاعتقادات ]

و الكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين:

### الموضع الأول: في حكمه التكليفي: [ وجوب تحصيل العلم و عدم جواز الاقتصار على الظن في الاعتقادات. ]

و الثاني: في حكمه الوضعي من حيث الإيمان و عدمه، فنقول:

أمّا حكمه التكليفي، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن، فمن ظنّ بنوّه نبينا محمّداً صلّى الله عليه و آله و سلم أو بإمامه أحد من الأئمة صلوات الله عليهم فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه - مع التفتّن

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٩]

ص: ٥٦٩

١- انظر مجمع الفوائد و البرهان ٢٢٠:٣.

٢- كذا في (ت) و (ه)، و في غيرهما: «مقدمته».

٣- راجع الصفحه ٥٥٦.

لهذه (١) المسألة-زيادة النظر، و يجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق؛ لأنه حينئذ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق؛ فإن بقاءه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل، فضلا عن العلم به.

### [الاستدلال على ذلك]

و الدليل على ما ذكرنا: جميع الآيات و الأخبار الدالّة على وجوب الإيمان و العلم و التفقه و المعرفة و التصديق و الإقرار و الشهادة و التدبّر و عدم الرخصة في الجهل و الشكّ و متابعه الظنّ، و هي أكثر من أن تحصى.

### و أمّا الموضع الثّاني: [الحكم بعدم الإيمان لو اقتصر على الظنّ و الدليل عليه]

فالأقوى فيه -بل المتعيّن (٢)- الحكم بعدم الإيمان؛ للأخبار المفسّره للإيمان بالإقرار و الشهادة و التدبّر و المعرفة و غير ذلك من العبائر الظاهره في العلم (٣).

### [هل يحكم بالكفر مع الظنّ بالحق؟]

و هل هو كافر مع ظنّه بالحقّ؟ فيه وجهان:

من إطلاق ما دلّ على أنّ الشاكّ و غير المؤمن كافر (٤)، و ظاهر ما دلّ من الكتاب و السنّه على حصر المكلف في المؤمن و الكافر (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٠]

ص : ٥٧٠

- ١- في (ر)، (ص)، (ظ) و (م): «بهذه».
- ٢- في (ت) و (ل) و نسخه بدل (ه): «المتيقّن».
- ٣- راجع الكافي ٢: ١٨، الحديث ١٣، ١١، ١٠، ٩، ٦، ١٤، و الصفحة ٢٧، الحديث الأوّل.
- ٤- الوسائل ١٨: ٥٦١، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٥٣، ٥٢، ٢٢ و ٥٦.
- ٥- انظر سوره التغابن: ٢، و الكافي ٢: ٢، باب طينه المؤمن و الكافر.

و من تقييد كفر الشاكّ في غير واحد من الأخبار بالوجود (١)، فلا- يشمل ما نحن فيه، و دلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الواسطه بين الكفر و الإيمان، و قد اطلق عليه في الأخبار الضلال (٢).

لكنّ أكثر الأخبار الدالّة على الواسطه مختصّه بالإيمان بالمعنى الأخصّ، فيدلّ على أنّ من المسلمين من ليس بمؤمن و لا كافر، لا على ثبوت الواسطه بين الإسلام و الكفر، نعم بعضها (٣) قد يظهر منه ذلك.

و حينئذ: فالشاكّ في شيء ممّا يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخصّ ليس بمؤمن و لا كافر، فلا يجرى عليه أحكام الإيمان.

### [حكم الشاكّ غير الجاحد من حيث الإيمان و الكفر]

و أمّا الشاكّ في شيء ممّا يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعمّ كالنبوّه و المعاد، فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين و عدم الإنكار ظاهرا و إن لم يعتقد باطنا فهو مسلم. و إن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما- حتى يكون الشهادتان أماره على الاعتقاد الباطني- فلا إشكال في عدم إسلام الشاكّ لو علم منه الشكّ، فلا يجرى عليه أحكام المسلمين: من جواز المناكحه و التوارث و غيرهما.

و هل يحكم بكفره و نجاسته حينئذ؟

[شماره صفحه واقعي : ٥٧١]

ص: ٥٧١

١- انظر الوسائل ١٨:٥٦٨، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٥٠. و ١:٢١، الباب ٢ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٨.

٢- الوسائل ١٨:٥٦٦، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٤٨، ٤٣ و ٤٩.

٣- الكافي ٢:٤٠٣، باب الضلال من كتاب الإيمان و الكفر، الحديث ٢.

فيه إشكال: من تقييد كفر الشاكّ في غير واحد من الأخبار بالجحد.

هذا كله في الظانّ بالحقّ، أما الظانّ بالباطل فالظاهر كفره.

### [هل يكفي حصول الجزم من التقليد أو لا بدّ من النظر والاستدلال؟]

بقي الكلام في أنّه إذا لم يكتف بالظنّ و حصل الجزم من تقليد، فهل يكفي ذلك أو لا بدّ من النظر والاستدلال؟

ظاهر الأكثر: الثاني، بل ادّعى عليه العلامة قدّس سرّه في الباب الحادي عشر-الإجماع؛ حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفه الله و صفاته الثبوتية و ما يصحّ عليه و ما يمتنع عنه و النبوه و الإمامه و المعاد بالدليل لا بالتقليد» (١). فإنّ صريحه أنّ المعرفة بالتقليد غير كافية. و أصرح منها (٢) عبارته المحقّق في المعارج؛ حيث استدلّ على بطلان التقليد بأنّه جزم في غير محلّه (٣). و مثلهما عبارته الشهيد الأوّل (٤) و المحقّق الثاني (٥) (٦).

لكن مقتضى استدلال العضديّ (٧) على منع التقليد بالإجماع على

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٢]

ص: ٥٧٢

- ١- الباب الحادي عشر: ٣-٤.
- ٢- في غير (ظ) و (م): «منهما».
- ٣- المعارج: ١٩٩.
- ٤- القواعد و الفوائد ٣١٩: ١، القاعده ١١٢.
- ٥- الرسالة الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) ٨٠: ١.
- ٦- وردت عبارته «و مثلهما- إلى- الثاني» في (ت)، (ر) و (ه) قبل قوله: «و أصرح...»، و ورد في غير (ظ) و (م) بدل «و مثلهما»: «و مثلها».
- ٧- انظر شرح مختصر الاصول: ٤٨٠.

وجوب معرفه الله و أنّها لا تحصل بالتقليد، هو: أنّ الكلام فى التقليد الغير المفيد للمعرفه. و هو الذى يقتضيه أيضا ما ذكره شيخنا فى العده - كما سيحىء كلامه (١)- و كلام الشهيد فى القواعد: من عدم جواز التقليد فى العقليات، و لا فى الاصول الضرورىه من السمعيّات، و لا- فى غيرها ممّا لا- يتعلّق به عمل و يكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل بين الأنبياء السابقه (٢). و يقتضيه (٣) أيضا: ظاهر ما عن شيخنا البهائى قدّس سرّه فى حاشيه الزبده: من أنّ النزاع فى جواز التقليد و عدمه يرجع إلى النزاع فى كفايه الظنّ و عدمها (٤).

و يؤيده أيضا (٥): اقتران التقليد فى الاصول فى كلماتهم بالتقليد فى الفروع، حيث يذكرون فى أركان الفتوى أنّ المستفتى فيه هى الفروع دون الاصول.

لكنّ الظاهر: عدم المقابله التامه بين التقليدين؛ إذ لا يعتبر فى التقليد فى الفروع حصول الظنّ، فيعمل المقلّد مع كونه شاكّا، و هذا غير معقول فى اصول الدين التى يطلب فيها الاعتقاد حتّى يجرى فيه الخلاف.

و كذا ليس المراد من كفايه التقليد هنا كفايته عن الواقع، مخالفا

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٣]

ص: ٥٧٣

١- انظر الصفحه ٥٨١.

٢- القواعد و الفوائد ٣١٩: ١، القاعده ١١٢.

٣- فى (ت)، (ر)، (ص) و (ه): «و يعضده».

٤- الزبده: ١٢٠.

٥- لم ترد «أيضا» فى (ر).



كان في الواقع أو موافقا كما في الفروع، بل المراد كفايه التقليد في الحق و سقوط النظر به عنه، إلا أن يكتفى فيها بمجرد التدوين ظاهرا و إن لم يعتقد، لكنه بعيد.

ثم إن ظاهر كلام الحاجبي و العضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية، و هو في محله، بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد؛ لأن الذي لا يفيد الجزم من التقليد إنما هو في العقليات المبتنية (1) على الاستدلالات العقلية، و أما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد - بالفتح - كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن، و في الحقيقة يخرج هذا عن التقليد.

### [الأقوى: كفايه الجزم الحاصل من التقليد في الاعتقادات]

و كيف كان: فالأقوى كفايه الجزم الحاصل من التقليد؛ لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة و التصديق و الاعتقاد، و تقييدها بطريق خاص لا دليل عليه.

مع أن الإنصاف: أن النظر و الاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم؛ لكثرة الشبه الحادثه في النفس و المدونه في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبيها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليستغل بعد ذلك بامور معاشه و معاده، خصوصا و الشيطان يغتنم الفرصه لإلقاء الشبهات و التشكيك في البديهيات، و قد شاهدنا جماعه (2) صرفوا أعمارهم

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٤]

ص: ٥٧٤

١- في (ر) و (ظ): «المبتنيه».

٢- في (ت)، (ص)، (ل) و (ه) زياده: «قد».

و لم يحصلوا منها (١) شيئا (٢) إلا القليل.

### المقام الثاني: في غير المتمكن من العلم [في الاعتقادات]

و الكلام فيه: تاره في تحقّق موضوعه في الخارج.

و اخرى في أنّه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظنّ أم لا؟

و ثالثه في حكمه الوضعي قبل الظنّ و بعده.

### [هل يوجد العاجز في الاعتقادات؟]

أمّا الأوّل، فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز؛ نظرا إلى العمومات الدالّة على حصر الناس في المؤمن و الكافر (٣)، مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار (٤)، بضميمه حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فيكشف (٥) ذلك عن تقصير كلّ غير مؤمن، و أنّ من نراه قاصرا عاجزا عن العلم قد يمكن عليه تحصيل (٦) العلم بالحقّ و لو في زمان ما و إن كان (٧) عاجزا قبل ذلك أو (٨) بعده، و العقل لا يقبّح عقاب مثل هذا الشخص؛ و لهذا ادّعى غير واحد في مسأله التخطئه

[شماره صفحه واقعي : ٥٧٥]

ص: ٥٧٥

١- في (ت) و (ل): «منه».

٢- في (ظ) و (م) زياده: «نعم».

٣- التغابن: ٢.

٤- البيّنه: ٦.

٥- كذا في (ت) و نسخه بدل (ه)، و في غيرهما: «فيتتج».

٦- في (ت): «قد تمكّن من تحصيل»، و في (ل) و (ه): «تمكّن عليه».

٧- في غير (ل): «صار».

٨- في (ت): «و».

و التصويب-الإجماع على أنّ المخطئ في العقائد غير معذور (١).

### [شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين]

لكنّ الذي يقتضيه الإنصاف: شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين؛ وقد تقدّم عن الكليني ما يشير إلى ذلك (٢)، وسيجيء عن الشيخ قدس سرّه في العده (٣): من كون العاجز (٤) عن التحصيل بمنزله البهائم.

هذا (٥)، مع ورود الأخبار المستفيضه بثبوت الوساطه بين المؤمن و الكافر (٦)، وقضيّه مناظره زواره و غيره مع الإمام عليه السّلام في ذلك المذكوره في الكافي (٧). و مورد الإجماع على أنّ المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه، فلا ينافي كون الغافل و الملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير آثم.

### [هل يجب تحصيل الظنّ على العاجز؟]

و أمّا الثاني، فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظنّ (٨)؛ لأنّ المفروض عجزه عن الإيمان و التصديق المأمور به، و لا دليل آخر على عدم جواز التوقّف، و ليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظنّ مع تعدّر العلم؛ لأنّ المقصود فيها العمل، و لا معنى للتوقّف فيه،

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٦]

ص: ٥٧٦

- ١- كالشيخ الطوسي في العده ٢: ٧٢٣، و صاحب المعالم في المعالم: ٢٤١.
- ٢- راجع الصفحه ٥٦٧.
- ٣- انظر الصفحه ٥٨٢.
- ٤- في (ت) و (ل): «القاصر».
- ٥- لم ترد «هذا» في (ظ) و (م).
- ٦- الوسائل ٥٦٦: ١٨، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٤٨، ٤٣، و ٤٩.
- ٧- الكافي ٢: ٤٠٣، الحديث ٢.
- ٨- في (ت) و (ه) زياده: «عليه».

فلا بدّ عند انسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظنّ.

و المقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظنّ الذي لا يغني عن الحقّ شيئاً (١)، فيندرج في عموم قولهم عليهم السّلام: «إذا جاءكم ما لا تعلمون فها» (٢).

نعم، لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم، ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظنّ بالحقّ و لم يخف عليه إفشاء نظره الظنّي إلى الباطل، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل؛ لأنّ انكشاف الحقّ -و لو ظنّا- أولى من البقاء على الشكّ فيه.

### [حكم العاجز من حيث الإيمان و الكفر]

و أمّا الثالث، فإن لم يقرّ في الظاهر بما هو مناط الإسلام فالظاهر كفره.

و إن أقرّ به مع العلم بأنّه شاكّ باطنا فالظاهر عدم إسلامه، بناء على أنّ الإقرار الظاهريّ مشروط باحتمال اعتقاده لما يقرّ به.

و في جريان حكم الكفر عليه حينئذ إشكال:

من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاكّ (٣).

و من تقييده في غير واحد من الأخبار بالجحود، مثل: رواه محمّد بن مسلم، قال: «سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السّلام، قال: ما تقول في من شكّ في الله؟ قال: كافر، يا أبا محمّد. قال: فشكّ في رسول الله صلّى الله عليه و آله؟ قال: كافر. ثمّ التفت إلى زراره، فقال: إنّما يكفر إذا جحد» (٤)، و في

[شماره صفحه واقعي : ٥٧٧]

ص : ٥٧٧

١- لم ترد «شيئاً» في (ظ) و (م).

٢- الوسائل ١٨: ٢٣، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

٣- راجع الصفحة ٥٧١، الهامش (١).

٤- الوسائل ١٨: ٥٦٩، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٥٦.

روايه اخرى: «لو أنّ الناس إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا» (١).

ثم إنّ جحود الشاكّ، يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت و إنكار التدين به؛ لأجل عدم الثبوت، و يحتمل أن يراد به الإنكار الصوريّ على سبيل الجزم، و على التقديرين فظاهرها: أنّ المقرّ ظاهراً الشاكّ باطنا الغير المظهر لشكّه، غير كافر.

و يؤيد هذا: روايه زراره-الوارده في تفسير قوله تعالى:

□  
وَ آخِرُونَ مُؤْمِنُونَ إِمْرُ اللَّهِ - عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزه و جعفر و أشباههما من المؤمنين، ثمّ إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله و تركوا الشرك، و لم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فتجب (٢) لهم الجنة، و لم يكونوا على جحودهم فكفروا فتجب (٣) لهم النار، فهم على تلك الحاله إمّا يعدّ بهم و إمّا يتوب عليهم» (٤)، و قريب منها غيرها (٥).

### [كلام السيد الصدر في أقسام المقلد في اصول الدين و بعض المناقشات فيه]

و لنختتم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافيه، في أقسام المقلد في اصول الدين بناء على القول بجواز التقليد، و أقسامه بناء على عدم جوازه، قال:

إنّ أقسام المقلد-على القول بجواز التقليد-ستّه؛ لأنّه: إمّا أن يكون مقلداً في مسأله حقّه أو في باطله، و على التقديرين: إمّا أن

[شماره صفحه واقعي : ٥٧٨]

ص: ٥٧٨

- ١- الوسائل ١:٢١، الباب ٢ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٨.
- ٢- كذا في المصدر، و في النسخ: «فيجب».
- ٣- كذا في المصدر، و في النسخ: «فيجب».
- ٤- الكافي ٢:٤٠٧، الحديث الأوّل، و الآيه من سوره التوبه: ١٠٦.
- ٥- الكافي ٢:٤٠٧، الحديث ٢.

يكون جازما بها أو ظانًا، و على تقديرى التقليد فى الباطل: إمّا أن يكون إصراره على التقليد مبتنيا على عناد و تعصّب، بأن حصل له طريق علم إلى الحقّ فما سلّكه، و إمّا لا، فهذه أقسام ستّة.

فالأوّل: و هو من قلّد فى مسأله حقّه جازما بها-مثلا: قلّد فى وجود الصانع و صفاته و عدله-فهذا مؤمن؛ و استدلّ عليه بما تقدّم حاصله: من أنّ التصديق معتبر من أىّ طريق حصل-إلى أن قال:-

الثانى: من قلّد فى مسأله حقّه ظانًا بها من دون جزم، فالظاهر إجراء حكم المسلم عليه فى الظاهر إذا أقرّ (١)؛ إذ ليس حاله بأدون من حال المنافق، سيّما إذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فمات قبل ذلك.

أقول: هذا مبنى على أنّ الإسلام مجرد الإقرار الصورى و إن لم يحتمل مطابقته للاعتقاد. و فيه: ما عرفت من الإشكال و إن دلّ عليه غير واحد من الأخبار.

الثالث: من قلّد فى باطل-مثل إنكار الصانع أو شىء ممّا يعتبر فى الإيمان-و جزم به من غير ظهور حقّ و لا عناد.

الرابع: من قلّد فى باطل و ظنّ به كذلك.

و الظاهر فى هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّه يوم القيامة، و أمّا فى الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبه، و بالإسلام إن لم يكونا كذلك. فالأوّل كمن أنكر النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم مثلا، و الثانى كمن أنكر إماما.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٩]

ص : ٥٧٩

١- فى (ت) و (ه) زياده: «باللسان».

الخامس: من قلّد في باطل جازما مع العناد.

السادس: من قلّد في باطل ظانّا كذلك.

و هذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحقّ و الإصرار.

ثمّ ذكر أقسام المقلّد على القول بعدم جواز التقليد، قال:

إنّه إمّا أن يكون مقلّدا في حقّ أو في باطل، و على التقديرين:

مع الجزم أو الظنّ، و على تقديري التقليد في الباطل: بلا عناد أو به، و على التقادير كلّها: دلّ عقله على الوجوب أو بين له غيره، و على تقدير الدلالة: أصرّ على التقليد أو رجع و لم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لا.

فهذه أقسام أربعة عشر.

الأول: التقليد في الحقّ جازما مع العلم بوجود النظر و الإصرار، فهذا مؤمن فاسق؛ لإصراره على ترك الواجب.

الثاني: هذه الصورة مع ترك الإصرار و الرجوع، فهذا مؤمن غير فاسق.

الثالث: المقلّد في الحقّ الظانّ مع الإصرار، و الظاهر أنّه مؤمن مرجى في الآخرة، و فاسق؛ للإصرار.

الرابع: هذه الصورة مع عدم الإصرار، فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق.

الخامس و السادس: المقلّد في الحقّ جازما أو ظانّا مع عدم العلم بوجود الرجوع، فهذان كالسابق بلا فسق.

أقول: الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد، إلاّ أن يريد بهذا القول قول الشيخ قدّس سرّه: من وجوب النظر

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۰]

ص: ۵۸۰

مستقلاً، لكن ظاهره إرادته قول المشهور، فالأولى بالحكم بعدم إيمانهم على المشهور، كما يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلامة في أوّل الباب الحادى عشر؛ لأنّ الإيمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد.

ثمّ قال:

السابع: المقلّد في الباطل جازماً معانداً مع العلم بوجوب النظر و الاصرار عليه، فهذا أشدّ الكافرين.

الثامن: هذه الصورة من غير عناد و لا إصرار، فهذا أيضاً كافر.

ثمّ ذكر الباقي و قال: إنّ حكمها يظهر ممّا سبق (١).

أقول: مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم؛ لأنّهم أولى به من السابقين.

### **[كلام الشيخ الطوسى فى العده فى وجوب النظر مع العفو]**

بقى الكلام فى ما نسب إلى الشيخ فى العده: من القول بوجوب النظر مستقلاً مع العفو، فلا بدّ من نقل عبارته العده، فنقول:

قال فى باب التقليد- بعد ما ذكر استمرار السيره على التقليد فى الفروع، و الكلام فى عدم جواز التقليد فى الاصول؛ مستدلاً بأنّه لا خلاف فى أنّه يجب على العامّي معرفه الصلاه و أعدادها-: و إذا كان لا- يتمّ ذلك إلاّ بعد معرفه الله و معرفه عدله و معرفه النبوه، و يجب أن لا يصحّ التقليد فى ذلك.

ثمّ اعترض:

بأنّ السيره كما جرت له على تقرير المقلّدين فى الفروع كذلك جرت على تقرير المقلّدين فى الاصول و عدم الإنكار عليهم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨١]

ص: ٥٨١



فأجاب: بأنّ على بطلان التقليد فى الاصول أدلّه عقلية و شرعية من كتاب و سنّه و غير ذلك، و هذا كاف فى النكير.

ثمّ قال:

على أنّ المقلّد للحقّ فى اصول الديانات و إن كان مخطئاً فى تقليده غير مؤاخذ به و أنّه معفو عنه؛ و إنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التى قدّمناها؛ لأنّى لم أجد أحداً من الطائفة و لا من الأئمة عليهم السّلام قطع موالاه من يسمع قولهم و اعتقد مثل اعتقادهم و إن لم يستند ذلك إلى حجّج من عقل أو شرع.

ثمّ اعترض على ذلك: بأنّ ذلك لا يجوز؛ لأنّه يؤدّى إلى الإغراء بما لا يأمن أن يكون جهلاً.

و أجاب: بمنع ذلك؛ لأنّ هذا المقلّد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد؛ لأنّه إنّما يمكنه معرفه ذلك إذا عرف الاصول، و قد فرضنا أنّه مقلّد فى ذلك كلّه، فكيف يكون إسقاط العقاب مغرباً؟ و إنّما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول و سبروا أحوالهم، و أنّ العلماء لم يقطعوا موالاهتهم و لا أنكروا عليهم، و لا يسوغ ذلك لهم إلاّ بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، و ذلك يخرجهم من باب الإغراء، و هذا القدر كاف فى هذا الباب إن شاء الله.

و أقوى ممّا ذكرنا: أنّه لا يجوز التقليد فى الاصول إذا كان للمقلّد طريق إلى العلم به، إمّا على جملة أو تفصيل، و من ليس له قدره على ذلك أصلاً فليس بمكلّف، و هو بمنزلة البهائم التى ليست مكلفه بحال (1)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٢]

ص: ٥٨٢

و ذكر عند الاحتجاج على حجّيه أخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك، قال:

و أمّا ما يرويه قوم من المقلّده، فالصحيح الذي أعتقده أنّ المقلّد للحقّ و إن كان مخطئاً معفو عنه، ولا - أحكم فيه بحكم الفسّاق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه (1)، انتهى.

### [المناقشه فيما أفاده الشيخ الطوسي]

أقول: ظاهر كلامه قدّس سرّه في الاستدلال على منع التقليد بتوقّف معرفه الصلاه و أعدادها على معرفه اصول الدين: أنّ الكلام في المقلّد الغير الجازم، و حينئذ فلا دليل على العفو.

و ما ذكره: من عدم قطع العلماء و الأئمّه موالاتهم مع المقلّدين - بعد تسليمه و الغضّ عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم؛ لعدم العلم بأحوالهم - لا يدلّ على العفو، و إنّما يدلّ على كفايه التقليد.

و إمساك النكير عليهم في ترك النظر و الاستدلال إذا لم يدلّ على عدم وجوبه عليهم - لما اعترف به قبل ذلك من كفايه النكير المستفاد من الأدّله الواضحه على بطلان التقليد في الاصول - لم يدلّ على العفو عن هذا الواجب المستفاد من الأدّله، فلا دليل على العفو عن هذا الواجب المعلوم وجوبه.

و التحقيق: أنّ إمساك النكير لو ثبت و لم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصّحه و علمهم بالاصول، دليل على عدم الوجوب؛ لأنّ وجود الأدّله لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف و النهي عن

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٣]

ص: ٥٨٣

المنكر و إن كفى فيه من حيث الإرشاد و الدلاله على الحكم الشرعيّ، لكنّ الكلام في ثبوت التقرير و عدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حقّ المقلّدين.

### [رأى المصنّف في المسأله]

فالإنصاف: أنّ المقلّد الغير الجازم المتفطنّ لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفه الجزميّه بعقائده، بل قد عرفت احتمال كفره؛ لعموم أدلّه كفر الشاكّ.

و أمّا الغير المتفطنّ لوجوب النظر لغفلته أو العاجز عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخره. و في جريان حكم الكفر احتمال تقدّم.

و أمّا الجازم فلا يجب عليه النظر و الاستدلال و إن علم من عمومات (١) الآيات و الأخبار و جوب النظر و الاستدلال؛ لأنّ وجوب ذلك توصيلى لأجل حصول المعرفه، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر، اللهمّ إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر و الاستدلال واجبا تعبديّاً مستقلاً أو شرطاً شرعيّاً للإيمان، لكنّ الظاهر خلاف ذلك؛ فإنّ الظاهر كون ذلك من المقدمات العقليّه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٤]

ص: ٥٨٤

١- في (ر)، (ص)، (ظ) و (م): «عموم».

الأمر السادس (١) [بناء على عدم حجّيه الظنّ فهل له آثار غير الحجّيه؟]

إذا بنينا على عدم حجّيه ظنّ أو على عدم حجّيه الظنّ المطلق، فهل يترتب عليه آثار غير الحجّيه بالاستقلال، مثل كونه جابراً لضعف سند أو قصور دلاله، أو كونه موهناً لحجّه اخرى، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر؟

و مجمل القول في ذلك: أنّه كما يكون الأصل في الظنّ عدم الحجّيه، كذلك الأصل فيه عدم ترتّب الآثار المذكوره: من الجبر، و الوهن، و الترجيح.

و أمّا تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثه:

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٥]

ص: ٥٨٥

١- في (ظ) و (م): «السابع».

## المقام الأول: الجبر بالظن الغير المعتمد

فقول: عدم اعتباره: إما أن يكون من جهة ورود النهى عنه بالخصوص كالقياس و نحوه، وإما من جهة دخوله تحت عموم أصاله حرمه العمل بالظن.

أما الأول، فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيدا للجبر؛ لعموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به و استعماله في الدين.

### [الكلام في جبر قصور السند]

و أمّا الثاني، فالأصل فيه و إن كان ذلك، إلاّ- أنّ الظاهر أنّه إذا كان المجبور محتاجا إليه من جهة إفادته للظنّ بالصدور (1)- كالخبر إذا قلنا بكونه حجّج بالخصوص بوصف (2) كونه مضمون الصدور، فأفاد تلك الأماره الغير المعتمده الظنّ بصدور ذلك الخبر- انجبر قصور سنده به.

إلاّ- أن يدعى: أنّ الظاهر اشتراط حجّجه ذلك الخبر بإفادته للظنّ بالصدور، لا- مجرد كونه مضمون الصدور و لو حصل الظنّ بصدوره من غير سنده.

### [الكلام في جبر قصور الدلاله]

و بالجمله: فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجّجه المجبور: و من هنا لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلاله بالظنّ المطلق؛ لأنّ المعتمد في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعا في مدلولاتها، لا مجرد الظنّ بمطابقه مدلولاتها (3) للواقع و لو من الخارج.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٦]

ص: ٥٨٦

١- كذا في مصححه (ت)، و لم ترد «بالصدور» في (ه)، و في غيرهما: «بمضمونه».

٢- في غير (ت) و (ه): «لوصف».

٣- في غير (ص): «مدلولها».

فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة فهو، وإلا -بأن كان مجملاً أو كان دلالة في الأصل ضعيفه كدلاله الكلام بمفهومه الوصفى- فلا يجدى الظن بمراد الشارع من أماره خارجيه غير معتبره بالفرض؛ إذ التعويل حينئذ على ذلك الظن من غير مدخلية للكلام.

بل ربما لا تكون تلك الأماره موجباً للظن بمراد الشارع من هذا الكلام، غايته إفاده الظن بالحكم الفرعى، ولا ملازمه بينه وبين الظن بإرادته من اللفظ، فقد لا يريده بذلك اللفظ. نعم، قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعى، فالظن به يستلزم الظن بالمراد، لكن هذا من باب الاتفاق.

و ممّا ذكرنا يظهر (١): أن (٢) ما اشتهر -من أنّ ضعف الدلاله منجبر بعمل الأصحاب- غير معلوم المستند، بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلاله بفهم الأصحاب لم يعلم لها بينه.

و الفرق: أنّ فهم الأصحاب و تمسّكهم به كاشف ظنّي عن قرينه على المراد، بخلاف عمل الأصحاب؛ فإنّ غايته الكشف عن الحكم الواقعى الذى قد عرفت أنّه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ، كما عرفت.

### [الكلام فيما اشتهر: من كون الشهره فى الفتوى جابره لضعف سند الخبر]

بقى الكلام فى مستند المشهور، فى كون الشهره فى الفتوى جابره لضعف سند الخبر:

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٧]

ص: ٥٨٧

١- فى (ت) و (ه): «ظهر».

٢- فى (ظ)، (م) و نسخه بدل كلّ من (ت) و (ص) بدل «أن»: «ضعف».

فإنه إن كان من جهة إفادتها الظنّ بصدق الخبر، ففيه -مع أنه قد لا يوجب الظنّ بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظنّ بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر-: أنّ جلّهم لا يقولون بحجّيته الخبر المظنون الصدور مطلقاً؛ فإنّ المحكّي عن المشهور اعتبار الإيمان في الراوى (١)، مع أنه لا يرتاب في إفاده الموثّق للظنّ.

فإن قيل: إنّ ذلك لخروج خبر غير الإماميّ بالدليل الخاصّ، مثل منطوق آية النبأ (٢)، و مثل قوله عليه السّلام: «لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا» (٣).

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآيه و الروايه مختصّاً بما لا يفيد الظنّ فلا يشمل الموثّق، و إن كان عامّاً لما ظنّ بصدوره كان خبر غير الإماميّ المنجبر بالشهره و الموثّق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج. و مثل الموثّق خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب و الخبر المعتضد بالأولويّه و الاستقراء و سائر الأمارات الظنيّه، مع أنّ المشهور لا يقولون بذلك.

و إن كان لقيام دليل خاصّ عليه، ففيه: المنع من وجود هذا الدليل (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٨]

ص: ٥٨٨

١- حكاه في المعالم: ٢٠٠، و غايه المأمول (مخطوط): الورقه ١١٠، و انظر مفاتيح الاصول: ٣٦٢.

٢- الحجرات: ٦.

٣- الوسائل ١٠٩: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

٤- لم ترد عبارته «و إن كان لقيام -إلى- الدليل» في (ظ) و (م).

و بالجمله: فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهره و المنجبر بغيرها من الأمارات و بين الخبر الموثق المفيد لمثل الظنّ الحاصل من الضعيف المنجبر، في غاية الإشكال، خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الروايه. و إليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأنّ جبر الضعف بالشهره ضعيف مجبور بالشهره (١).

و ربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصه؛ حيث ادّعى الإجماع على حجّيته (٢)، و لم يثبت.

و أشكل من ذلك: دعوى دلالة منطوق آيه النبأ عليه؛ بناء على أنّ التّبين يعمّ الظنّي (٣) الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر.

و هو بعيد؛ إذ لو اريد مطلق الظنّ فلا يخفى بعده؛ لأنّ المنهى عنه ليس إلّا- خبر الفاسق المفيد للظنّ؛ إذ لا- يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه. و إن اريد البالغ حدّ الاطمئنان فله وجه، غير أنّه يقتضى دخول سائر الظنون الجابره إذا بلغت- و لو بضميمه المجبور- حدّ الاطمئنان و لا يختصّ بالشهره. فالآيه تدلّ على حجّيه الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان، و لا بعد فيه، و قد مرّ في أدلّه حجّيه الأخبار ما يؤيده أو يدلّ عليه، من حكايات الإجماع و الأخبار.

و أبعد من الكلّ: دعوى استفاده حجّيته ممّا دلّ من الأخبار

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٩]

ص : ٥٨٩

١- المسالك ١٥٦:٦.

٢- ادّعاء الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائريه: ٤٨٧، و كذا كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ٣٨.

٣- في (ت): «الظنّ».



- كمقبوله ابن حنظله (١) و المرفوعه إلى زراره (٢) - على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين؛ فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجّيته في مقام عدم المعارض (٣) بالإجماع و الأولويّه.

و توضيح فساد ذلك: أنّ الظاهر من الروايتين شهره الخبر من حيث الروايه؛ كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك: «إنّهما معا مشهوران»، مع أنّ ذكر الشهره من المرجّحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهره.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٠]

ص: ٥٩٠

- 
- ١- الوسائل ٧٥:١٨-٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأوّل.
  - ٢- المستدرک ٣٠٣:١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.
  - ٣- فى (ت) و (ظ) بدل «مقام عدم المعارض»: «غير مقام التعارض».

## المقام الثاني: في كون الظن الغير المعتبر موهنا

و الكلام هنا أيضا يقع: تارة فيما علم بعدم اعتباره، و اخرى فيما لم يثبت اعتباره.

### [الكلام في الظن الذي علم عدم اعتباره]

و تفصيل الكلام في الأوّل: أنّ المقابل له إن كان من الأمور المعتبره لأجل إفادته الظنّ النوعيّ - أي لكون نوعه لو خلى و طبعه مفيدا للظنّ، و إن لم يكن مفيدا له في المقام الخاصّ - فلا إشكال في عدم وهنه بمقابله ما علم عدم اعتباره، كالقياس في مقابل الخير الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصّه على هذا الوجه. و من هذا القبيل: القياس في مقابله الظواهر اللفظية، فإنّه لا عبره به أصلا بناء على كون اعتبارها من باب الظنّ النوعيّ.

و لو كان من باب التعبد فالأمر أوضح.

نعم، لو كان حجّيته - سواء كان من باب الظنّ النوعيّ أو كان من باب التعبد - مقيدة بصوره عدم الظنّ على خلافه، كان للتوقف مجال.

و لعلّه الوجه فيما حكاه لى بعض المعاصرين، عن شيخه: أنّه ذكر له مشافهه: أنّه يتوقف في الظواهر المعارضه بمطلق الظنّ على الخلاف حتّى القياس و أشباهه.

لكنّ هذا القول - أعنى تقييد حجّيه الظواهر بصوره عدم الظنّ على خلافها - بعيد في الغايه.

و بالجملة: فيكفي في المطلب ما دلّ على عدم جواز الاعتناء

[شماره صفحه واقعي : ٥٩١]

ص: ٥٩١

بالقياس (١)، مضافاً إلى استمرار سيره الأصحاب على ذلك.

مع أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى النهي عن القياس -معللاً بما حاصله غلبه مخالفته للواقع- يقتضى أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر، لا من حيث تأثيره في الكشف و لا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات، فحكمه حكم عدمه، فكأن مضمونه مشكوك لا مظنون، بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم؛ فكما أنه لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوي.

و يؤيد ما ذكرنا: الرواية المتقدمه عن أبان (٢) الدالّه على ردع الإمام له في ردّ الخبر الوارد في تنصيف ديه أصابع المرأه بمجرد مخالفته للقياس، فراجع (٣).

و هذا حسن، لكن الأ-حسن منه: تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دلّ الشرع على حجّيه الخبر ما لم يكن الظنّ على خلافه؛ فإنّ نفي الأثر شرعاً من الظنّ القياسى يوجب بقاء اعتبار تلك الأماره على حاله.

و أقرّ ما كان اعتباره من باب بناء العرف و كان مرجع حجّيته شرعاً إلى تقرير ذلك البناء كظواهر الألفاظ، فإنّ وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلاله على الواقع، فتأثير الظنّ بالخلاف فى القدر فى حجّيه الظواهر

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٢]

ص: ٥٩٢

١- انظر الوسائل ١٨:٢٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى.

٢- تقدّمت فى الصفحه ٦٣.

٣- لم ترد عبارته «و يؤيد- إلى- فراجع» فى (ظ) و (م).

ليس مثل تأثيره في القدرح في حجّيه الخبر المظنون الخلاف في كونه مجعولا- شرعيًا يرتفع بحكم الشارع بنفى الأثر عن القياس؛ لأنّ المنفَى في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود حسًا هي الآثار المجعوله دون غيرها.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا- يعبئون به في مقام استنباط أحكام الشارع من خطاباتة، فيكون النهى عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس.

و ممّا ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجّيته بشرط الظنّ، كما لو جعلنا الحجّج من الأخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها؛ فإنّ في وهنهما (1) بالقياس الوجهين:

من حيث رفعه للقيود المأخوذ في حجّيتهما (2) على وجه الشرطيّه، فمرجعه إلى فقدان شرط وجدانيّ- أعنى وصف الظنّ- بسبب القياس.

و نفي الآثار الشرعيّه للظنّ القياسى لا يجدى؛ لأنّ الأثر المذكور أعنى رفع الظنّ ليس من الامور المجعوله.

و من أنّ أصل اشتراط الظنّ من الشارع، فإذا علمنا من الشارع أنّ الخبر المزاحم بالظنّ القياسى لا ينقص أصلا- من حيث الإيصال إلى الواقع و عدمه- من (3) الخبر السليم عن مزاحمته، و أنّ وجود القياس

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٣]

ص: ٥٩٣

١- في (ت)، (ر) و (ص): «وهنّها».

٢- في (ت)، (ر) و (ص): «حجّيتها».

٣- في (ظ) و (م): «عن».

و عدمه فى نظره سيان، فلا إشكال فى الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء.

و من هنا يمكن جريان التفصيل السابق: بأنه إن كان الدليل المذكور المقيّد باعتباره بالظنّ ممّا دلّ الشرع على اعتباره، لم يزاحمه القياس الذى دلّ الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التى لها مدخل فى الوصول إلى دين الله، وإن كان ممّا دلّ على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم و الطرق الشرعيّه، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمه القياس الرافع لما هو مناط حجّيته أعنى الظنّ؛ فإنّ غايه الأمر صيروره مورد اجتماع تلك الأماره و القياس مشكوكا، فلا يحكم العقل فيه بشىء.

إلا أن يدعى المدعى: أنّ العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الأماره المزاحمه به عن القوّه التى تكون لها على تقدير عدم المزاحم، وإن كان لا يعبر عن تلك القوّه حينئذ بالظنّ و عن مقابلها بالوهم.

و الحاصل: أنّ العقلاء إذا وجدوا فى شهره خاصّه أو إجماع منقول مقداراً من القوّه و القرب إلى الواقع، و التجنّوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم، و علموا من (١) حال القياس ببيان الشارع أنّه (٢) لا عبره بما يفيد من الظنّ و لا يرضى الشارع بدخله فى دين الله، لم يفرّقوا بين كون الشهره و الإجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا، لأنّه

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٤]

ص: ٥٩٤

١- لم ترد «من» فى (ه).

٢- فى (ظ) و (م): «أنّ القياس»، و فى (ص) و (ه): «و أنّه».

لا ينقصهما عمّا هما عليه من القوّه و المزيّه المسّمّاه بالظنّ الشّانّي و النوعيّ و الطبعيّ.

و ممّا ذكرنا:صحّ للقائلين بمطلق الظنّ لأجل الانسداد (1) إلاّ ما خرج، أن يقولوا بحجّيه الظنّ الشّانّي، بمعنى أنّ الظنّ الشّخصيّ إذا ارتفع عن الأمارات المشموله لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجه عنه لم يقدح ذلك في حجّيتها، بل يجب القول بذلك على رأى (2) بعضهم (3) ممّن يجرى دليل الانسداد في كلّ مسأله مسأله؛ لأنّه إذا فرض في مسأله وجود أماره مزاحمه بالقياس، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأماره، فافهم.

هذا كلّه، مع استمرار السيره على عدم ملاحظه القياس في مورد من الموارد الفقهيّه و عدم الاعتناء به في الكتب الاصوليه، فلو كان له أثر شرعيّ و لو في الوهن لوجب التعرّض لأحكامه (4) في الاصول، و البحث و التفتيش عن وجوده في كلّ مورد من موارد الفروع؛ لأنّ الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، و قد تركه أصحابنا في الاصول و الفروع، بل تركوا روايات من اعتنى به منهم و إن كان من المؤسّسين لتقرير الاصول و تحرير الفروع، كالإسكافيّ الذي نسب إليه أن بناء تدوين اصول الفقه من الإماميه منه و من العمانيّ يعنى ابن أبي عقيل قدّس سرّهما (5)، و في كلام آخر: أنّ تحرير الفتاوى في الكتب المستقلّه

[شماره صفحه واقعي : ٥٩٥]

ص: ٥٩٥

- ١- في (ظ) و (م): «الأصل الانسداد».
- ٢- لم ترد «رأى» في (ظ) و (م).
- ٣- هو المحقّق القمّي، كما تقدّم في الصفحه ٤٦٤.
- ٤- في (ت) و (ه): «لحاله».
- ٥- انظر الوافيه: ٢٥٢، و رجال السيّد بحر العلوم ٢: ٢٢٠.

منهما أيضا، جزاهما الله و جميع من سبقهما و لحقهما خير الجزاء.

ثم إنك تقدر بملاحظه ما ذكرنا فى التفصّى عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه، على التكلم فيما سطرنا هاهنا نقضا و إبراما.

هذا (١) تمام الكلام فى وهن الأماره المعتره بالظن المنهى عنه بالخصوص، كالقياس و شبهه.

### [الكلام فى الظن الذى لم يثبت اعتباره]

و أمّا الظن الذى لم يثبت إلغاؤه إلّا- من جهه بقائه تحت أصاله حرمة العمل بالظن، فلا إشكال فى وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطا بعدم الظن بالخلاف، فضلا عمّا كان اعتباره مشروطا بإفاده الظن، و السرّ فيه انتفاء الشرط.

و توهم: جريان ما ذكرنا فى القياس هنا؛ من جهه أنّ النهى يدلّ على عدم كونه مؤثرا أصلا، فوجوده كعدمه من جميع الجهات، مدفوع.

كما أنّه لا إشكال فى عدم الوهّيه (٢) إذا (٣) كان اعتبارها من باب الظن النوعى (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٦]

ص: ٥٩٦

١- لم ترد عبارته «من الطائفه- من الصفحه ٥٨٢، السطر ٦، إلى- هذا» فى (ل).

٢- فى (ه): «عدم وهنه».

٣- فى (ت)، (ص) و (ه): «لما».

٤- فى (ص) زياده: «المطلق»، و لم ترد عبارته «كما أنّه- إلى- النوعى» فى (ظ)، (ل) و (م).

## المقام الثالث: في الترجيح بالظن الغير المعتمد

و قد عرفت (١) أنه على قسمين: أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس و شبهه (٢)، و الآخر ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل و بقاءه تحت أصاله الحرمة.

### [الكلام في الظن الذي ورد النهي عنه بالخصوص]

أما الأول، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به (٣)، نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا؛ حيث قال في باب القياس:

### [كلام المحقق في الترجيح بالقياس]

ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقا لما تضمنه أحدهما، كان ذلك وجهها يقتضى ترجيح ذلك الخبر على معارضة؛ و يمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين فلا يمكن العمل بهما و لا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما، و إذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بد للعمل بأحدهما من ترجيح، و القياس يصلح أن يكون مرجحا؛ لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأننا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحا لأحد الخبرين على الآخر؛ و هذا لأن فائده كونه

[شماره صفحه واقعي : ٥٩٧]

ص : ٥٩٧

١- راجع الصفحه ٥٨٦.

٢- لم ترد في (ظ) و (م): «كالقياس و شبهه».

٣- في (ظ)، (ل) و (م) زياده: «كالقياس و شبهه».



مرجحاً كونه دافعاً (١) للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به، لا بذلك القياس. وفيه نظر (٢)، انتهى.

### [الحقّ عدم الترجيح]

و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين قدس سره (٣) بعض الميل، و الحقّ خلافه؛ لأنّ رفع (٤) الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه؛ فإنّه لو لا القياس كان العمل به جائزاً، و المقصود تحريم العمل به لأجل القياس (٥)، و أئى عمل أعظم من هذا؟

و الفرق بين المرجح و الدليل ليس إلا أنّ الدليل مقتض لتعيين العمل به و المرجح رافع (٦) للمزاحم عنه، فلكلّ منهما مدخل في العله التامه لتعيين العمل به، فإذا كان استعمال القياس محظوراً و أنّه لا يعبأ به في الشرعيّات كان وجوده كعدمه غير مؤثّر.

مع أنّ مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظنّ كونه من قبيل الجزء لمقتضى تعيين العمل، لا- من قبيل دفع المزاحم، فيشترك مع الدليل المنضمّ إليه في الاقتضاء.

هذا كلّه على مذهب غير القائلين بمطلق الظنّ، و أمّا على مذهبهم

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٨]

ص: ٥٩٨

- ١- كذا في (م)، و في غيرها: «رافعاً».
- ٢- المعارج: ١٨٦-١٨٧.
- ٣- هو السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٧١٦.
- ٤- في (ر)، (ص) و (م): «دفع».
- ٥- في (ظ) و (م) بدل «لأجل القياس»: «بالقياس».
- ٦- كذا في (ت)، (ر) و (ه)، و في (ص)، (ظ) و (م): «دافع».

فيكون القياس تمام المقتضى بناء على كون الحجّة عندهم الظنّ الفعلّي؛ لأنّ الخبر (١) المنضمّ إليه ليس له مدخل في حصول الظنّ الفعلّي بمضمونه.

نعم، قد يكون الظنّ مستندا إليهما فيصير من قبيل جزء المقتضى، فتأمل (٢).

و يؤيد ما ذكرنا، بل يدلّ عليه: استمرار سيره أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره و ترك الاعتناء بما حصل لهم من الظنّ القياسيّ أحيانا، فضلا عن أن يتوقّفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين (٣) مع عدم مرجح آخر أو الترجيح بمرجح موجود، إلى أن يبحثوا عن القياس؛ كيف و لو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس و البحث عنه بما يقتضى البحث عنها على تقدير الحجّية.

### [الكلام في الظنّ غير المعتبر لأجل عدم الدليل في مقامات:]

و أمّا القسم الآخر، و هو الظنّ الغير المعتبر لأجل بقاءه تحت أصاله حرمة العمل.

فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات:

الأوّل: الترجيح به في الدلالة، بأن يقع التعارض بين ظهوري الدليلين كما في العامّين من وجه و أشباهه. و هذا لا اختصاص له بالدليل الظنّي السند، بل يجري في الكتاب و السنّه المتواتره.

الثاني: الترجيح به في وجه الصدور، بأن نفرض الخبرين

[شماره صفحه واقعي : ٥٩٩]

ص: ٥٩٩

١- في (ر) و (ه): «الجزء».

٢- لم ترد «فتأمل» في (ت) و (ه).

٣- لم ترد «المتعارضين» في (ر)، (ظ) و (م).

صادرين و ظاهري الدلاله، و انحصر التحير في تعيين ما صدر لبيان الحكم و تمييزه عمّا صدر على وجه التقية أو غيرها من الحكم المقتضيه لبيان خلاف الواقع. و هذا يجري في مقطوعي الصدور و مظنوني الصدور مع بقاء الظنّ بالصدور في كلّ منهما.

الثالث: الترجيح به من حيث الصدور، بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

### أما المقام الأول، [الترجيح به في الدلاله] فتفصيل القول فيه:

أنّه إن قلنا بأنّ مطلق الظنّ على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار-لاشتراط حجّيتها بعدم الظنّ على الخلاف- فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظنّ المرّجح، لكن يخرج حينئذ عن كونه مرّجحا، بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجّيه، لا- لدفع مزاحمته للظهور المنضمّ إليه، فيصير ما وافقه حجّه سليمه عن الدليل المعارض؛ إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلاّ هذا الظنّ لأسقطه عن الاعتبار، نظير الشهره في أحد الخبرين الموجه لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها، بل امرنا بتركها (١) و لو لم يكن في مقابلها خبر معتبر.

و أولى من هذا: إذا قلنا باشتراط حجّيه الظواهر بحصول الظنّ منها أو من غيرها على طبقها. لكنّ هذا القول سخيّف جدّا، و الأوّل أيضا بعيد، كما حقّق في مسأله حجّيه الظواهر (٢).

[شماره صفحه واقعي : ٦٠٠]

ص: ٦٠٠

١- لم ترد «بل امرنا بتركها» في (ظ) و (م).

٢- راجع الصفحه ١٧٠.

و إن قلنا بأن حجّيه الظواهر من حيث إفادتها للظنّ الفعلى و أنّه لا عبره بالظنّ الحاصل من غيرها على طبقها، أو قلنا بأن حجّيتها من حيث الاتّكّال على أصاله عدم القرينه التى لا- يعتبر فيها إفادتها للظنّ الفعلى، فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظنّ فى مقام الترجيح؛ إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجّيه فى مورد التعارض، و أنّه إذا صدر عنه قوله-مثلا-: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، و ورد أيضا: «كلّ شىء يطير لا بأس بخثره و بوله»، و فرض عدم قوّه أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآ-خر، كان ذلك مسقطا لظاهر كليهما عن الحجّيه فى مادّه التعارض، أعنى خراء الطير الغير المأكول (1) و بوله.

أمّا على القول الأوّل؛ فلأنّ حجّيه الظواهر مشروطه بالظنّ المفقود فى المقام.

و أمّا على الثانى؛ فلأنّ أصاله عدم القرينه فى كلّ منهما معارضه بمثلها فى الآ-خر، و الحكم (2) فى باب تعارض الأصلين مع عدم حكومه أحدهما على الآ-خر، التساقط و الرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجّيته مشروطه (3) بعدم وجودهما على قابليته الاعتبار، فلو عمل حينئذ بالظنّ الموجود مع أحدهما- كالشهره القائمه فى المسأله المذكوره على النجاسه- كنا قد عملنا بذلك الظنّ مستقلا، لا من باب كونه مرجّحا؛

[شماره صفحه واقعى : ٦٠١]

ص: ٦٠١

١- لم ترد «الغير المأكول» فى (ظ)، (ل) و (م).

٢- فى (ظ)، (م) و (ه): «و المحكّم».

٣- كذا فى (ر)، و فى غيرها: «مشروطا».

لفرض (١) تساقط الظاهرين و صيرورتها كالعدم، فالمتتجه حينئذ الرجوع في المسألة-بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقيته أو لبيان الواقع-إلى قاعده الطهاره.

### و أما المقام الثاني: [الترجيح به في وجه الصدور]، فتفصيل القول فيه:

أن أصله عدم التقيته: إن كان المستند فيها أصل العدم في كل حادث-بناء على أن دواعي التقيته التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحق حادثه تدفع بالأصل-فالمرجع بعد معارضه هذا الأصل في كل خبر بمثله في الآخر، هو التساقط. و كذلك لو استندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام-خصوصا الإمام عليه السلام في مقام إظهار الأحكام التي نصب لأجلها-هو بيان الحق، و قلنا بأن (٢) اعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظنّ الفعلي المفروض سقوطه من الطرفين.

و حينئذ: فإن عملنا بمطلق الظنّ في تشخيص التقيته و خلافها-بناء على حجّيته الظنّ في هذا المقام؛ لأجل الحاجة إليه؛ من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقيته، و أن الرجوع إلى أصله عدمها في كل مورد يوجب الافتاء بكثير ممّا صدر تقيته، فيتعين العمل بالظنّ، أو لأننا نفهم ممّا ورد في ترجيح ما خالف العامه على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقه مظنه للتقيته، فيتعين العمل بما هو أبعد عنها بحسب كلّ أماره-كان ذلك الظنّ دليلا مستقلا في ذلك المقام و خرج عن كونه مرجحا.

[شماره صفحه واقعي : ٦٠٢]

ص: ٦٠٢

١- في (ت) و(ه) زياده: «لزوم».

٢- في (ل)، (م) و(ه) بدل «بأن»: «إن».

و لو استندنا فيها إلى الظهور المذكور و اشترطنا في اعتباره عدم الظنّ على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظنّ حجّجه سليمة عن المعارض لا عن المزاحم، كما عرفت نظيره في المقام الأوّل (١).

و إن استندنا فيها إلى الظهور النوعي، نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح و ظهور تكلم المتكلم في كونه قاصدا لا هازلا، و لم نشترط في اعتباره الظنّ الفعلي و لا عدم الظنّ بالخلاف، تعارض الظاهران، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ المفروض، و الكلام فيه يعلم ممّا سيحيى في (٢) المقام الثالث.

### [و أمّا المقام الثالث]

[و أمّا المقام الثالث] (٣):

و هو ترجيح السند بمطلق الظنّ

؛ إذ الكلام (٤) فيه أيضا مفروض فيما إذا لم نقل بحجّيه الظنّ المطلق و لا بحجّيه الخبرين بشرط إفاده الظنّ و لا بشرط عدم الظنّ على خلافه؛ إذ يخرج الظنّ المفروض على هذه التقادير عن المرجّحيّه.

بل يصير حجّجه مستقلّه على الأوّل، سواء كان حجّيه المتعارضين من باب الظنّ المطلق أو من باب الاطمئنان أو من باب الظنّ الخاصّ؛ فإنّ القول بالظنّ المطلق لا ينافي القول بالظنّ الخاصّ في بعض الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين. و يسقط المرجوح عن الحجّيه على

[شماره صفحه واقعي : ٦٠٣]

ص: ٦٠٣

١- راجع الصفحه ٦٠٠.

٢- في (ه) بدل «في»: «أمّا»، و في (ت): «و أمّا».

٣- ما بين المعقوفتين منّا.

٤- في (ت) و (ه) بدل «إذ الكلام»: «فالكلام».

فيتعين الكلام في مرجحيته فيما إذا قلنا بحجّيه كلّ منهما من حيث الظنّ النوعي كما هو مذهب الأكثر.

و الكلام يقع: تاره في الترجيح بالظنّ في مقام لولاه لحكم بالتخير، و اخرى في الترجيح به في مقابل المرجّحات المنصوصه في الأخبار العلاجيّه.

### [مقتضى الأصل عدم الترجيح]

أمّا الكلام في الأوّل (1) فملخصه:

أنّه لا ريب في أنّ مقتضى الأصل عدم الترجيح كما أنّ الأصل عدم الحجّيه؛ لأنّ العمل بالخبر الموافق لذلك الظنّ إن كان على وجه التدين و الالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع و أنّ الحكم الشرعيّ الواقعيّ هو مضمونه-لا مضمون الآخر-من غير دليل قطعيّ يدلّ على ذلك، فهو تشريع محرّم بالأدله الأربعة. و العمل به لا على هذا الوجه محرّم إذا استلزم مخالفه القاعده أو الأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظنّ.

فالوجه المقتضى لتحريم العمل بالظنّ مستقلا-من التشريع أو مخالفه الاصول القطعيّه الموجوده في المسأله-جار بعينه في الترجيح بالظنّ، و الآيات و الأخبار الناهيه عن القول بغير علم كلّها متساويه النسبه إلى الحجّيه و إلى المرجّحيه، و قد عرفت (2) في الترجيح بالقياس

[شماره صفحه واقعي : ٦٠٤]

ص : ٦٠٤

١- لم ترد عبارته «و الكلام- إلى- في الأوّل» في (ر) و (ه)، و كتب عليها في (ت): «زائد»، و في (ص): «نسخه».

٢- راجع الصفحه ٥٩٨.

أنَّ المرَّجِحَ يحدث حكماً شرعيّاً لم يكن مع عدمه، وهو وجوب العمل بموافقته (١) عينا مع كون الحكم لا- معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر.

### [ظاهر معظم الاصوليين هو الترجيح]

هذا، ولكنَّ الذى يظهر من كلمات معظم الاصوليين (٢) هو الترجيح بمطلق الظنّ.

و ليعلم أولاً: أنّ محلّ الكلام- كما عرفت فى عنوان المقامات الثلاثة، أعنى: الجبر، والوهن، والترجيح- هو الظنّ الذى لم يعلم اعتباره.

فالترجيح به من حيث السند أو الدلاله ترجيح بأمر خارجي، وهذا لا دخل له بمسأله اخرى اتّفاقيه، وهى وجوب العمل بأقوى الدليلين و أرجحهما؛ فإنّ الكلام فيها فى (٣) ترجيح أحد الخبرين الذى يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند، كالأعدل و الأفيقه أو المسند أو الأشهر روايه أو غير ذلك، أو من حيث الدلاله، كالعامّ على المطلق، و الحقيقه على المجاز، و المجاز على الإضمار، و غير ذلك.

و بعباره اخرى: الترجيح بالمرجّحات الداخليه من جهه السند (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٥]

ص: ٦٠٥

- 
- ١- كذا فى (ظ) و(م)، و فى غيرهما: «بموافقته».
  - ٢- انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٤٥١، و غايه البادئ (مخطوط): ٢٧٦، و غايه المأمول (مخطوط) الورقه: ٢١٨، و الفصول: ٤٤٣، و مفاتيح الاصول: ٦٨٦.
  - ٣- فى (ظ) و(م) بدل عبارته «الكلام فيها فى»: «المراد بها».
  - ٤- كتب فى (ص) على عبارته «من جهه السند»: «زائد».



اتَّفَاقِيّ، و استفاض نقل الإجماع من الخاصّه و العامّه على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر (١).

و الكلام هنا فى المرّجّحات الخارجيه المعاضده لمضمون أحد الخبرين الموجهه لصيروره مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

نعم، لو كشف تلك الأماره عن مزيه داخلته لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلّالته دخلت فى المسأله الاتَّفَاقِيّه و وجب الأخذ بها؛ لأنّ العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعاً (٢)، سواء علم وجه الرجحان تفصيلاً أم لم يعلم إلاّ إجمالاً.

و من هنا ظهر: أنّ الترجيح بالشهره و الإجماع المنقول إذا كشف عن مزيه داخلته فى سند أحد الخبرين أو دلّالته، ممّا لا ينبغى الخلاف فيه. نعم، لو لم يكشف عن ذلك إلاّ ظناً ففى حجّيته أو إلحاقه بالمرّجّح الخارجىّ وجهان: أقواهما الأوّل كما سيجىء.

### [ما استدلّ به للترجّح بمطلق الظنّ:]

و كيف كان: فالذى يمكن أن يستدلّ به للترجّح بمطلق الظنّ الخارجىّ وجوه:

### الوجه الأوّل: قاعده الاشتغال

؛ لدوران الأمر بين التخيير و تعيين الموافق للظنّ.

و توهم: أنّه قد يكون الطرف المخالف للظنّ موافقاً للاحتياط اللازم فى المسأله الفرعيّه فيعارض الاحتياط فى المسأله الاصوليه، بل

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٦]

ص: ٦٠٦

١- انظر مفاتيح الاصول: ٦٨٦-٦٨٨، و مناهج الأحكام: ٣١٣.

٢- لم ترد فى (ظ): «إجماعاً».

يرجّح عليه في مثل المقام كما تبّهنا عليه عند الكلام في معّمات نتیجه دليل الانسداد.

مدفوع: بأنّ المفروض في ما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظنّ؛ لأنّ الأخذ به: إن كان من جهه اقتضاء المورد للاحتياط، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط، وبراءة الذمه من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له؛ و لهذا يحكم بالتخيير أيضا و إن كان أحدهما موافقا للاستصحاب و الآخر مخالفا؛ إذ كما أنّ الدليل المعين للعمل به يكون حاكما على الاصول، كذلك الدليل المخير في العمل به و بمعارضه.

و إن كان من جهه بعض الأخبار الدالّه على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط و طرح ما خالفه (١).

ففيه: ما تقرّر في محلّه (٢)، من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الدالّه على التخيير.

بل هنا كلام آخر، و هو: أنّ حجّيه الخبر المرجوح في المقام و جواز الأخذ به يحتاج إلى توقيف؛ إذ لا يكفي في ذلك ما دلّ على حجّيه كلاً- المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكلّ منهما، فيجب الأخذ بالمتيقّن جواز العمل به و طرح المشكوك، و ليس المقام مقام التكليف المرّدّد بين التعيين و التخيير حتّى يبنى على مسأله البراءه و الاشتغال.

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٧]

ص: ٦٠٧

---

١- المستدرک ١٧:٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

٢- انظر مبحث التعادل و التراجيح ٤٠:٤٠.

و تمام الكلام فى خاتمه الكتاب فى مبحث التراجيح (١) إن شاء الله تعالى (٢).

### الوجه الثانى: ظهور الإجماع على ذلك

، كما استظهره بعض مشايخنا (٣)؛ فتراهم يستدلون فى موارد التراجيح (٤) ببعض المرجحات الخارجيه، بإفادته للظن بمطابقه أحد الدليلين للواقع، فكأنّ الكبرى- و هى وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين- مسلّمه عندهم.

و ربما يستفاد ذلك من الإجماعات المستفيضه على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين (٥).

إلاّ أنّه يشكل بما ذكرنا: من (٦) أنّ الظاهر أنّ المراد بأقوى الدليلين فيها (٧) ما كان كذلك فى نفسه و لو لكشف أمر خارجي عن ذلك، كعمل الأ- كثر الكاشف عن مرجح داخلي لا- نعلمه تفصيلا، فلا- يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لأماره غير معتبره، كالاستقراء و الأولويّه الظنيه مثلا على تقدير عدم اعتبارهما؛ فإنّ الظاهر خروج

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٨]

ص: ٦٠٨

- ١- انظر مبحث التعادل و التراجيح ٤٨:٤-٥٠.
- ٢- لم ترد عباره «بل هنا كلام- إلى- تعالى» فى (ظ) و (م).
- ٣- هو السيد المجاهد فى مفاتيح الاصول: ٧١٧.
- ٤- فى (ظ) و (م): «للتراجيح».
- ٥- انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٤٥١، و مبادئ الوصول: ٢٣٢، و مفاتيح الاصول: ٦٨٦.
- ٦- فى (ظ) و (م) بدل عباره «إلاّ أنّه يشكل بما ذكرنا من»: «إلاّ أن يقال».
- ٧- فى (ت) و (ر) «منهما»، و فى (ص): «فيهما».

ذلك عن معقد تلك الإجماعات و إن كان بعض أدلتهم الآخر قد يفيد العموم لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح، إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين لا- مجرد المرجوح بحسب الواقع؛ وإلا- اقتضى ذلك حججه نفس المرجح مستقلا.

نعم، الإنصاف: أن بعض كلماتهم يستفاد منه، أن العبرة في الترجيح بصيروره مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

و قد استظهر بعض مشايخنا (١) الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا القياس.

فمنها: ما تقدّم عن المعارج (٢)، من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

و منها: ما ذكره في مسائل تعارض الناقل مع المقرّر، فإنّ مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظنّ بموافقه أحدهما لحكم الله الواقعيّ.

إلا أن يقال: إنّ هذا حاصل من نفس الخبر المتّصف بكونه مقرّراً أو ناقلاً.

و منها: ما ذكره في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معلّين: بأنّ الأكثر يوفّق للصواب بما لا يوفّق له الأقلّ، و في ترجيحه

[شماره صفحه واقعي : ٦٠٩]

ص : ٦٠٩

---

١- هو السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٧١٧.

٢- راجع الصفحه ٥٩٧.

بعمل علماء المدينة.

إلا أن يقال أيضا: إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخبرين.

و بالجمله: فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوي بل القطع بأن بناءهم على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب، سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفائه بأماره أجنبيته توجب قوه مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحيه مطلق الظن (١) المطابق لمضمون أحد الخبرين، فلا أقل من كونه مضمونا، و الظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير و إن لم يجب العمل به في مقابل الاصول، و سيجيء بيان ذلك (٢) إن شاء الله تعالى.

### الوجه الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار

، من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقه للواقع، سواء كان لمرجح داخلي كالأعدليه مثلا، أو لمرجح (٣) خارجي كمتابقتها لأماره توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر:

فمنها (٤): ما دل على الترجيح بالأصديقيه في الحديث كما في مقبوله ابن حنظله (٥)، فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا كون

[شماره صفحه واقعي : ٦١٠]

ص : ٦١٠

١- في (ت)، (ل) و(ه): «الظن المطلق».

٢- انظر الصفحه ٦١٧-٦١٩.

٣- في (ت) و(ل): «مرجح».

٤- كذا في (ص)، (ظ) و(م)، و في (ت)، (ر)، (ه) و نسخه بدل (ص): «مثل».

٥- الوسائل ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

خبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من خبر غير الموصوف بها، لا لمجرد كون راوى أحدهما أصدق (١)، وليس هذه الصفه مثل الأعدليه و شبهها فى احتمال كون العبره بالظنّ الحاصل من جهتها بالخصوص؛ ولذا اعتبر الظنّ الحاصل من عداله البيئه دون الحاصل من مطلق وثاقته (٢)؛ لأنّ صفه الصدق ليست إلّا المطابقه للواقع، فمعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع، فالترجيح بها يدلّ على أنّ العبره بالأقربيه من أى سبب حصلت.

و منها (٣): ما دلّ (٤) على ترجيح أوثق المخبرين (٥)، فإنّ معنى الأوثقيه شدّه الاعتماد عليه، وليس إلّا لكون خبره أوثق (٦)، فإذا حصل هذا المعنى فى أحد الخبرين من مرجح خارجي، أتبع.

ما دلّ (٧) على ترجيح أحد الخبرين لكونه مشهورا و ممّا يستفاد منه المطلب على وجه الظهور: ما دلّ (٨) على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهورا بين الأصحاب بحيث

[شماره صفحه واقعى : ٦١١]

ص: ٦١١

- ١- لم ترد عبارته «لا لمجرد كون راوى أحدهما أصدق» فى (ل) و (م).
- ٢- فى (ت): «الوثاقه»، و الأنسب: «وثاقتها».
- ٣- فى (ت)، (ر) و (ه) بدل «منها»: «مثل».
- ٤- و هى مرفوعه زراره، المستدرک ١٧:٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.
- ٥- كذا فى (ظ) و (م)، و فى غيرهما: «الخبرين».
- ٦- لم ترد عبارته «عليه-إلى-أوثق» فى (م).
- ٧- و هى مقبوله ابن حنظله، الوسائل ١٨:٧٥-٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.
- ٨- و هى مقبوله ابن حنظله، الوسائل ١٨:٧٥-٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

يعرفه كلهم و كون الآخر غير مشهور الروايه بينهم بل ينفرد (1) بروايته بعضهم دون بعض؛ معللاً ذلك بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه؛ فيدلّ على أنّ طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه، لا- لأنّه لا- ريب في بطلانه كما قد يتوهم؛ وإلا لم يكن معنى للتعارض و تحيّر السائل، ولا- لتقديمه على الخبر المجمع عليه، إذا كان راويه أعدل كما يقتضيه- صدر الخبر، و لا- لقول السائل بعد ذلك: «هما معا مشهوران».

فحاصل المرجح: هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور و انتفاؤه في المشهور، فيكون المشهور من الأمر البين الرشد، و غيره من الأمر المشكل، لا بين الغي كما توهم.

و ليس المراد به (2) نفي الريب من جميع الجهات؛ لأنّ الإجماع على الروايه لا يوجب ذلك ضروره، بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفياً في الخبر المشهور، و هو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأساً.

و ليس المراد بالريب مجرد الاحتمال و لو موهوماً؛ لأنّ الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرّقه في غير المشهور، غايه الأمر كونه في المشهور في غايه الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً و في غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً.

و حينئذ: فيدلّ على رجحان كلّ خبر يكون نسبه إلى معارضه

[شماره صفحه واقعى : ٦١٢]

ص: ٦١٢

١- في (ر) و (ص): «يتفرّد».

٢- لم ترد «به» في (ظ) و (م).

مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذى اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض أو كان راويه أعدل و أصدق من راوى معارضه المجمع عليه لاخذ به، و من المعلوم أن الخبر المعتضد بأماره توجب الظن بمطابقتها و مخالفه معارضه للواقع نسبته إلى معارضه تلك النسبه.

و لعلّه لذا علّل تقديم الخبر المخالف للعامه على الموافق: بأنّ ذاك لا يحتمل إلا الفتوى و هذا يحتمل التقيه؛ لأنّ الريب الموجود فى الثانى منتف فى الأوّل. و كذا كثير من المرجّحات الراجعه إلى وجود احتمال فى أحدهما مفقود-علما أو ظنّا-فى الآخر، فتدبرّ.

فكلّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد فى الآخر، أو يوجد و لا يعدّ لغايه ضعفه ريبا، فذاك الآخر مقدّم عليه.

ما دلّ على الترجيح بمخالفه العامه و أظهر من ذلك كلّ فى إفاده الترجيح بمطلق الظنّ: ما دلّ من الأخبار العلاجيّه على الترجيح بمخالفه العامه (1)، بناء على أنّ الوجه فى الترجيح بها أحد وجهين:

أحدهما: كون الخبر (2) المخالف أبعد من التقيه، كما علّل (3) به الشيخ (4) و المحقّق (5)، فيستفاد منه اعتبار كلّ قرينه خارجيه توجب أبعديّه

[شماره صفحه واقعى : ٦١٣]

ص: ٦١٣

١- الوسائل ١٨:٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأوّل.

٢- لم ترد «الخبر» فى (ر)، (ص)، (ظ) و (م).

٣- فى (ظ) و (م): «كما علّله».

٤- انظر العده ١٤٧:١.

٥- انظر المعارج: ١٥٦.



أحدهما عن خلاف الحقّ و لو كانت مثل الشهره و الاستقراء، بل يستفاد منه: عدم اشتراط الظنّ في الترجيح، بل يكفي تطرّق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر، كما هو مفاد الخبر المتقدّم (١) الدالّ على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالإضافه إلى معارضه.

لكنّ هذا الوجه لم ينصّ عليه في الأخبار، و إنّما هو شيء مستنبط منها، ذكره الشيخ و من تأخّر عنه (٢). نعم في روايه عبيد بن زراره:

«ما سمعت منّي يشبه قول الناس فيه التقيّه، و ما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّه فيه (٣)» (٤).

الثاني: كون الخبر (٥) المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع.

و الفرق بين الوجهين: أنّ الأول كاشف عن وجه صدور الخبر، و الثاني كاشف عن مطابقه مضمون أحدهما للواقع.

و هذا الوجه لما نحن فيه (٦) منصوص في الأخبار، مثل: تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السّلام (٧): «فإنّ الرشد في خلافهم» (٨)، و «ما

[شماره صفحه واقعى : ٦١٤]

ص: ٦١٤

- ١- و هي مقبولة ابن حنظله المتقدّمه في الصفحه ٦١١، الهامش (٨).
- ٢- كصاحب المعالم في المعالم: ٢٥٥.
- ٣- لم ترد عبارته «نعم- إلى- فلا تقيّه فيه» في (م).
- ٤- الوسائل ٤٩٢: ١٥، الباب ٣ من أبواب الخلع و المباراه، الحديث ٧.
- ٥- لم ترد «الخبر» في (ر)، (ص)، (ظ) و (م).
- ٦- لم ترد «لما نحن فيه» في (ت)، (ر)، (ل) و (ه).
- ٧- في (ر)، (ص) و (ه): «بقوله عليه السّلام».
- ٨- الوسائل ٨٠: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ضمن الحديث ١٩

خالف العامه ففیه الرشاد» (١)؛ فإنه هذه القضية قضيه غالبه لا دائميّه، فيدلّ على أنّه يكفي في الترجيح الظنّ بكون الرشاد في مضمون أحد الخبرين.

و يدلّ على هذا التعليل أيضا: ما ورد في صوره عدم وجدان المفتى بالحقّ في بلد، من قوله: «أنت فقيه البلد فاستفته في أمر ك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه؛ فإنّ الحقّ فيه» (٢).

و أصرح من الكلّ في التعليل بالوجه المذكور: مرفوعه أبي إسحاق الأرجائي إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال عليه السلام: «أ تدرى لم امرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامه؟ فقلت: لا أدري، فقال: إنّ علينا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلاّ خالف عليه الآمه إلى غيره؛ إرادته لإبطال أمره، و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس» (٣).

و يصدّق هذا الخبر سيره أهل الباطل مع الأئمّه عليهم السلام على هذا النحو تبعا لسلفهم، حتّى أنّ أبا حنيفه حكى عنه أنّه قال: خالفت جعفرًا في كلّ ما يقول أو يفعل، لكنّي لا أدري هل يغمض عينيه في السجود أو يفتحهما (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٦١٥]

ص: ٦١٥

١- من مقبوله ابن حنظله المتقدمه في الصفحه ٦١١، الهامش (٨).

٢- الوسائل ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

٣- الوسائل ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

٤- حكاة المحدث الجزائري في زهر الربيع: ٥٢٢.

و الحاصل: أنّ تعليل الأخذ بخلاف العامه في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع-حتىّ أنّه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد-ظاهر في وجوب الترجيح بكلّ ما هو من قبيل هذه الأماره في كون مضمونه مظنه الرشد، فإذا انضمّ هذا الظهور إلى الظهور الذي ادّعيناه في روايات الترجيح بالأصديقيه و الأوثقيّه، فالظاهر أنّه يحصل من المجموع دلالة لفظيه تامه.

### [ما دعا أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين]

و لعلّ هذا الظهور المحصّل من مجموع الأخبار العلاجيّه هو الذي دعا أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر، بل يوجب في أحدهما مزيه مفقوده في الآخر و لو بمجرد كون خلاف الحقّ في أحدهما أبعد منه في الآخر، كما هو كذلك في كثير من المرجّحات.

فما ظنّه بعض المتأخّرين من أصحابنا (1) على العلامه و غيره قدّست أسرارهم: من متابعتهم في ذلك (2) طريقه العامه، ظنّ في غير المحلّ.

### [القول بوجوب الترجيح و دليله]

ثمّ إنّ الاستفاده التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلاله اللفظيه، فلا إشكال في الاعتماد عليها، و إن لم يبلغ هذا الحدّ-بل لم يكن إلّا مجرد الإشعار- كان مؤيّدًا لما ذكرناه من ظهور الاتفاق، فإن لم يبلغ المجموع حدّ الحجّيه (3) فلا أقلّ من كونها أماره مفيده للظنّ بالمدّعي،

[شماره صفحه واقعي : ٦١٦]

ص: ٦١٦

١- انظر الحدائق ٩٠:١، و هدايه الأبرار: ٦٨.

٢- لم ترد «في ذلك» في (ظ) و (م).

٣- في (ظ) و (م): «الحجّه».

و لا- بدّ من العمل به؛ لأنّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت؛ لأنّ التخيير في جميع الموارد و عدم ملاحظه المرجّحات يوجب مخالفه الواقع في كثير من الموارد؛ لأننا نعلم بوجود الأخذ ببعض الأخبار المتعارضه و طرح بعضها معينا، و المرجّحات المنصوصه في الأخبار غير وافيّه، مع أنّ تلك الأخبار معارض بعضها بعضا، بل بعضها غير معمول به بظاهره، كمقبوله ابن حنظله المتضمّنه لتقديم الأعدليّه على الشهره و مخالفه العامّه و موافقه الكتاب.

و حاصل هذه المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح، و انتفاء المرجّح اليقيني، و انتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجّحا، فينحصر العمل في الظنّ بالمرجّح (١)؛ فكلّ ما ظنّ أنّه مرجّح في نظر الشارع و جب الترجيح به؛ و إلاّ لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظنّ من المتعارضين أنّ الشارع رجّح (٢) غيره عليه، و الأوّل مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيره نعلم (٣) بوجود الترجيح، و الثاني ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء- لأجل تعذّر العلم- على أحدهما، و قبّه بديهى؛ و حينئذ: فإذا ظننا من الأمارات السابقه أنّ مجرّد أقربيه مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجّح في نظر الشارع تعيّن الأخذ به.

[شماره صفحه واقعي : ٦١٧]

ص: ٦١٧

- 
- ١- العبارة في (ت) و (ه) هكذا: «فينحصر الأمر في العمل بالظنّ بالترجيح».
  - ٢- كذا في (ه)، و في (ر)، (ظ) و (م): «مرجّح»، و في (ص) و (ل) و ظاهر (ت): «لم يرجّح».
  - ٣- في غير (ظ) زياده: «التكليف».

هذا، ولكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومه، كالتراجيح الراجعه إلى الدلاله التي دلّ العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النصّ و الأظهر على الظاهر.

بيان ذلك: أنّ ما كان من المتعارضين من قبيل النصّ و الظاهر - كالعالم و الخاصّ و شبههما ممّا لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد - فالمرجح فيه معلوم من العرف.

و ما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعالمين من وجه و شبههما ممّا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد، فالوجه فيه - كما عرفت سابقاً - عدم الترجيح إلاّ بقوة الدلاله، لا بمطابقه أحدهما لظنّ خارجيّ غير معتبر؛ و لذا لم يحكم فيه بالتخير مع عدم ذلك الظنّ، بل يرجع فيه إلى الاصول و القواعد؛ فهذا كاشف عن أنّ الحكم فيهما (1) ذلك من أوّل الأمر؛ للتساقط؛ لإجمال الدلاله.

و ما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلاّ بشاهدين، فهذا هو المتيقّن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجيه. و من المعلوم أنّ موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما: ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنّه مطابق لأحدهما، و هذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل و إن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأماره خارجيه؛ و ذلك لأنّ العمل بالعموم و الأصل يقيني لا يرفع اليد عنه إلاّ بوارد يقيني، و الخبر المخالف

[شماره صفحه واقعي : ٦١٨]

ص : ٦١٨

له لا ينهض لذلك-لمعارضته بمثله-، و المفروض أنّ وجوب الترجيح بذلك الظنّ لم يثبت، فلا وارد على العموم و الأصل.

القسم الثانى: ما لا يكون كذلك، و هذا أقلّ قليل بين المتعارضات، فلو فرضنا العمل فيه بالتخير مع وجود ظنّ خارجيّ على طبق أحدهما لم يلزم (1) محذور-نعم الاحتياط يقتضى الأخذ بما يطابق الظنّ- خصوصا مع أنّ مبنى المسأله على حجّيه الخبر من باب الظنّ غير مقيد بعدم الظنّ الفعلى على خلافه، و الدليل على هذا الاطلاق مشكل، خصوصا لو كان الظنّ المقابل من الشهره المحقّقه أو نقل الإجماع الكاشف عن تحقّق الشهره؛ فإنّ إثبات حجّيه الخبر المخالف للمشهور فى غايه الإشكال و إن لم نقل بحجّيه الشهره؛ و لذا قال صاحب المدارك:

إنّ العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل، و موافقه الأصحاب من غير دليل أشكل (2).

### [مقتضى الاحتياط فى المقام]

و بالجمله: فلا- ينبغى ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون فى مقابل التخير، و أمّا فى مقابل العمل بالأصل (3): فإن كان الأصل مثبتا للاحتياط- كالاحتياط اللانزم فى بعض الموارد- فالأحوط العمل بالأصل، و إن كان نافيا للتكليف كأصل البراءه و الاستصحاب النافى للتكليف، أو مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصالة الفساد فى باب المعاملات و نحو ذلك، ففيه الإشكال. و فى باب التراجيح تتمّه

[شماره صفحه واقعى : ٤١٩]

ص: ٤١٩

١- فى (ه): «لم يكن يلزم» و كذا استظهره فى (ص)، و فى (ر): «لم يكن».

٢- المدارك ٩٥: ٤.

٣- فى (ر)، (ص) و (ه): «بالاصول».

المقال (١)، و الله العالم بحقيقه الحال.

و الحمد لله أولا و آخرا، و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

[شماره صفحه واقعي : ٦٢٠]

ص: ٦٢٠

---

١- لم ترد عبارته «و في باب التراجيح تتمه المقال» في (ظ) و (م).

تمّ الجزء الأوّل و يليه الجزء الثاني في البراءة و الاشتغال

[شماره صفحه واقعى : ٤٢١]

ص: ٤٢١



[شماره صفحه واقعی : ۶۲۲]

ص: ۶۲۲

المقصد الأول: في القطع التنبيه على امور ٣٧

مبحث التجزى ٣٧

القطع الحاصل من المقدمات العقلية ٥١

قطع القطاع ٦٥

العلم الإجمالى ٦٩

المقصد الثانى: فى الظن فى إمكان التعبد بالظن ١٠٥

فى وقوع التعبد بالظن ١٢٥

حجيه ظواهر الكتاب ١٣٩

حجيه الظواهر بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه ١٦٠

حجيه قول اللغوى ١٧٣

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٣]

ص: ٦٢٣

حجّيه الإجماع المنقول ١٧٩

حجّيه الشهره الفتوائيه ٢٣١

حجّيه الخبر الواحد ٢٣٧

حجّيه مطلق الظنّ ٣٤٧

دليل الانسداد ٣٨٤

الظنّ فى اصول الدين ٥٥٣

كون الظنّ جابرا أو موهنا أو مرجحا ٥٨٥

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص: ٤٢٤

المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى ٢٥

الاصول العمليه الأربعة و مجاريها ٢٥

تقرير آخر لمجارى الاصول العمليه ٢٦

مقاصد الكتاب ٢٦

المقصد الأول: فى القطع و جوب متابعه القطع ٢٩

إطلاق الحججه على القطع و المراد منه ٢٩

انقسام القطع إلى طريقي و موضوعى ٣٠

خواص القسمين: ٣١

١-عدم جواز النهى عن العمل فى الطريقي و جوازه فى الموضوعى ٣١

القطع الموضوعى تابع فى اعتباره لدليل الحكم ٣١

أمثله للقطع الموضوعى المعبر مطلقا ٣٢

أمثله للقطع الموضوعى المعبر على وجه خاص ٣٢

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٥]

ص: ٦٢٥

أمثله للقطع الموضوعى بالنسبه إلى حكم غير القاطع ٣٣

٢-قيام الأمارات و بعض الاصول مقام القطع الطريقي و الموضوعى الطريقي ٣٣

عدم قيامها مقام القطع الموضوعى الصفتى ٣٤

انقسام الظنّ -كالقطع- إلى طريقي و موضوعى ٣٥

التنبه على امور:

الأول:الكلام فى التجزى و أنه حرام أم لا؟ ٣٧

هل القطع حجّه مطلقا أو فى خصوص صورته مصادفته للواقع؟ ٣٧

الاستدلال على حرمة التجزى بالإجماع ٣٧

تأييد الحرمة ببناء العقلاء ٣٨

الاستدلال على الحرمة بالدليل العقلى ٣٨

المناقشه فى الإجماع ٣٩

المناقشه فى بناء العقلاء ٣٩

المناقشه فى الدليل العقلى ٤٠

تفصيل صاحب الفصول فى التجزى ٤١

المناقشه فى تفصيل صاحب الفصول ٤٣

عدم الإشكال فى القبح الفاعلى ٤٥

الإشكال فى القبح الفعلى ٤٥

دلالة الأخبار الكثيره على العفو عن التجزى بمجرد القصد إلى المعصيه ٤٦

دلالة بعض الأخبار على العقاب فى القصد ٤٦

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]



الجمع بين أخبار العفو و العقاب ٤٨

أقسام التجزى ٤٨

ما أفاده الشهيد حول بعض الأقسام المذكوره ٤٩

الثانى: عدم حجيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين ٥١

مناقشه الأخباريين ٥١

كلام المحدث الأستراবাদى فى المسأله ٥٢

كلام جماعه من الأخباريين فى المسأله ٥٤

نظريه المصنّف فى المسأله ٥٧

تفسير الأخبار الدالّه على مدخلية تبليغ الحجّه ٦٠

عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلّق بمناطات الأحكام ٦٢

ترك الخوض فى المطالب العقلية فيما يتعلّق باصول الدين ٦٤

الثالث: المشهور عدم اعتبار قطع القطّاع ٦٥

كلام كاشف الغطاء فى المسأله ٦٥

مناقشه ما أفاده كاشف الغطاء ٦٥

توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع ٦٧

مناقشه التوجيه المذكور ٦٧

الرابع: الكلام فى اعتبار العلم الإجمالى، و فيه مقامان: ٦٩

المقام الثانى: هل يكفى العلم الإجمالى فى الامتثال؟ ٧١

الامتثال الإجمالى فى العبادات ٧١

لو توقّف الاحتياط على تكرار العباده ٧٢

لو لم يتوقف الاحتياط على التكرار ٧٢

[شماره صفحه واقعي : ٦٢٧]

ص: ٦٢٧



هل يقَدِّمُ الظنُّ التفصيليَّ المعْتَبَرُ على العلمِ الإجماليِّ؟ ٧٣

لو كان الظنُّ ممَّا ثبت اعتباره بدليل الانسداد ٧٣

لو كان الظنُّ ممَّا ثبت اعتباره بالخصوص ٧٤

المقام الأول: هل تحرم المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي؟ ٧٧

صور العلم الإجمالي ٧٧

العلم الإجمالي الطريقي و الموضوعي ٧٨

إذا تولد من العلم الإجمالي علم تفصيلي بالحكم الشرعي ٧٩

عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلي و غيره من العلوم التفصيليه ٧٩

الموارد التي توهم خلاف ذلك ٧٩

الجواب عن الموارد المذكوره ٨٢

أقسام مخالفه العلم الإجمالي ٨٢

جواز المخالفه الائتزاميه للعلم الإجمالي ٨٤

المخالفه الائتزاميه ليست مخالفه ٨٧

دليل الجواز بوجه أخصر ٨٧

المخالفه العمليه للعلم الإجمالي ٩٣

لو كانت المخالفه لخطاب تفصيلي ٩٣

لو كانت المخالفه لخطاب مرّد، ففيها وجوه ٩٤

الأقوى عدم الجواز مطلقا ٩٤

الاشتباه من حيث شخص المكلف ٩٤

لو تردّد التكليف بين شخصين ٩٤

لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه ٩٦

بعض فروع المسأله ٩٧

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٨]

ص: ٦٢٨

أحكام الخثى ٩٨

معاملتها مع الغير ٩٩

حكمها بالنسبه إلى التكاليف المختصه بكل من الفريقين ١٠٠

معامله الغير معها ١٠١

المقصد الثانى:فى الظنّ و فيه مقامان المقام الأول:فى إمكان التعبد بالظنّ و عدمه ١٠٥

أدله ابن قبه على الامتناع ١٠٥

استدلال المشهور على الإمكان ١٠٦

الأولى فى وجه الاستدلال ١٠٦

المناقشه فى أدله ابن قبه ١٠٦

التعبد بالخبر على وجهين:الطريقيه و السببيه ١٠٨

عدم الامتناع بناء على الطريقيه ١٠٩

عدم الامتناع بناء على السببيه ١١٠

التعبد بالأمارات غير العلميه على وجهين:١١٢

١-مسلك الطريقيه ١١٢

٢-مسلك السببيه ١١٢

وجوه الطريقيه ١١٢

وجوه السببيه:١١٣

١-كون الحكم مطلقا تابعا للأماره ١١٣

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٩]

ص: ٦٢٩

٢- كون الحكم الفعلى تابعا للأماره ١١٤

الفرق بين هذين الوجهين ١١٤

٣- المصلحه السلوكيه ١١٤

الفرق بين الوجهين الأخيرين ١١٥

معنى وجوب العمل على طبق الأماره ١١٧

إشكال الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١٢١

جواب الإشكال ١٢٢

حال الأماره على الموضوعات الخارجيه ١٢٢

القول بوجوب التعبد بالأماره و المناقشه فيه ١٢٣

المقام الثانى: فى وقوع التعبد بالظن ١٢٥

أصالة حرمة العمل بالظن للأدله الأربعة ١٢٥

تقرير هذا الأصل بوجوه آخر و المناقشه فيها ١٢٧

لحرمة فى العمل بالظن جهتان ١٣١

الإشاره إلى هاتين الجهتين فى الكتاب و السنه ١٣٢

الاستدلال على أصالة الحرمة بالآيات الناهيه عن العمل بالظن ١٣٣

موضوع هذه الرساله هى الظنون المعتبره الخارجه عن الأصل المتقدم ١٣٤

الأمارات المستعمله فى استنباط الأحكام من ألفاظ الكتاب و السنه، و هى على قسمين: ١٣٥

القسم الأول: ما يستعمل لتشخيص مراد المتكلم الخلاف فى موضعين: ١٣٧

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٠]

١- حجّيه ظواهر الكتاب عدم حجّيه ظواهر الكتاب عند جماعه من الأخباريين ١٣٩

الاستدلال على ذلك بالأخبار ١٣٩

الجواب عن الاستدلال بالأخبار ١٤٢

المراد من «التفسير بالرأى» ١٤٢

الأخبار الدالّه على جواز التمسك بظاهر القرآن ١٤٤

الدليل الثانى على عدم حجّيه ظواهر الكتاب و الجواب عنه ١٤٩

توهم عدم الثمره فى الخلاف فى حجّيه ظواهر الكتاب ١٥٥

الجواب عن التوهم المذكور ١٥٥

لو اختلفت القراءه فى الكتاب ١٥٧

وقوع التحريف فى القرآن لا يمنع من التمسك بالظواهر ١٥٨

توهم و دفع ١٥٨

٢- حجّيه الظواهر بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه و غيره ١٦٠

توجيه هذا التفصيل ١٦٠

المناقشه فى التفصيل المذكور ١٦٣

احتمال التفصيل المتقدم فى كلام صاحب المعالم ١٦٨

عدم الفرق فى حجّيه الظواهر بين ما يفيد الظن بالمراد و غيره نظريّه المحقق الكلباسى و المناقشه فيها ١٧٠

[شماره صفحه واقعى : ٦٣١]

ص: ٦٣١

تفصيل صاحب هدايه المسترشدين و المناقشه فيه ١٧٠

تفصيل السيد المجاهد فى المسأله ١٧١

المناقشه فى هذا التفصيل ١٧٢

القسم الثانى: ما يستعمل لتشخيص الظواهر حجيه قول اللغوى هل قول اللغويين حججه فى الأوضاع اللغويه، أم لا؟ ١٧٣

الاستدلال على الحجيه بإجماع العلماء و العقلاء ١٧٤

المناقشه فى الإجماع ١٧٤

مختار المصنّف فى المسأله ١٧٥

حجيه الإجماع المنقول هل الإجماع المنقول حججه، أم لا؟ ١٧٩

الكلام فى الملازمه بين حجيه الخبر الواحد و حجيه الإجماع المنقول ١٧٩

عدم حجيه الإخبار عن حدس ١٨٠

الاستدلال بآيه النبأ على حجيه الإجماع المنقول ١٨٠

عدم عموميه آيه «النبأ» لكلّ خبر ١٨٣

الإجماع فى مصطلح الخاصه و العامه ١٨٤

وجه حجيه الإجماع عند الإماميه ١٨٥

المسامحه فى إطلاق الإجماع ١٨٧

مسامحه اخرى فى إطلاق الإجماع ١٨٩

لا ضمير فى المسامحتين ١٨٩

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٢]

ص: ٦٣٢

أنحاء حكاية الإجماع ١٩١

مستند العلم بقول الإمام عليه السّلام أحد امور: ١٩٢

١-الحسّ ١٩٢

٢-قاعده اللطف ١٩٢

عدم صحّحه الاستناد إلى اللطف ١٩٣

ظهور الاستناد إلى قاعده اللطف من كلام جماعه ١٩٦

٣-الحدس ١٩٧

لا يصلح للاستناد إلا الحدس ١٩٨

محامل دعوى إجماع الكلّ: ٢٠٢

١-أن يرد اتفاق المعروفين ٢٠٢

٢-أن يستفاد إجماع الكلّ من اتفاق المعروفين ٢٠٢

٣-أن يستفاد إجماع الكلّ من اتفاقهم على أمر من الامور ٢٠٣

ذكر موارد تدلّ على الوجه الأخير ٢٠٤

حاصل الكلام في المسأله ٢١٢

فائده نقل الإجماع ٢١٤

لو حصل من نقل الإجماع و ما انضمّ إليه القطع بالحكم ٢١٥

لو حصل من نقل الإجماع القطع بوجود دليل ظنيّ معتبر ٢١٧

كلام المحقّق التستري في فائده نقل الإجماع ٢١٨

الفائده المذكوره لنقل الإجماع بحكم المعدومه ٢٢٤

استلزام الإجماع قول الإمام عليه السّلام أو الدليل المعبر إذا انضمّ إلى أمارات آخر ٢٢٥

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۳]

ص: ۶۳۳



حكم المتواتر المنقول ٢٢٦

معنى قبول نقل التواتر ٢٢٧

الكلام فى تواتر القراءات ٢٢٨

حجّيه الشهره الفتوائيه هل الشهره الفتوائيه حجّه، أم لا؟ ٢٣١

منشأ توهم الحجّيه: ٢٣١

١- الاستدلال بمفهوم الموافقه ٢٣١

المناقشه فى هذا الاستدلال ٢٣٢

٢- الاستدلال بمرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله ٢٣٢

الجواب عن الاستدلال بالمرفوعه ٢٣٤

الجواب عن الاستدلال بالمقبوله ٢٣٥

حجّيه الخبر الواحد إثبات الحكم الشرعى بالأخبار يتوقف على مقدّمات ٢٣٧

الخلاف فى الأخبار المدوّنه فى مقامين: ٢٣٩

١- هل هى مقطوعه الصدور، أم لا؟ ٢٣٩

٢- هل هى معتبره بالخصوص، أم لا؟ ٢٣٩

ما هو المعتبر منها؟ ٢٤٠

أدلّه المانعين من الحجّيه: ٢٤٢

١- الاستدلال بالآيات ٢٤٢

٢- الاستدلال بالأخبار ٢٤٢

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٤]

وجه الاستدلال بالأخبار ٢٤٥

٣- الاستدلال بالإجماع ٢٤٦

الجواب عن الاستدلال بالآيات ٢٤٦

الجواب عن الاستدلال بالأخبار ٢٤٦

الجواب عن الاستدلال بالإجماع ٢٥٢

أدله القائلين بالحجيه: ٢٥٤

الاستدلال بالكتاب: ٢٥٤

الآيه الاولى: آيه «النبأ» ٢٥٤

الاستدلال بها من طريقين: ٢٥٤

أ- من طريق مفهوم الشرط ٢٥٤

ب- من طريق مفهوم الوصف ٢٥٤

ما اورد على الاستدلال بالآيه بما لا يمكن دفعه ٢٥٦

١- عدم اعتبار مفهوم الوصف ٢٥٦

عدم اعتبار مفهوم الشرط فى الآيه لأنه سالبه بانتفاء الموضوع ٢٥٧

٢- تعارض المفهوم و التعليل ٢٥٨

ما اجيب به عن إيراد تعارض المفهوم و التعليل ٢٦١

المناقشه فى هذا الجواب ٢٦١

الأولى فى التخلص عن هذا الإيراد ٢٦٢

الإيرادات القابله للدفع: ٢٦٢

١- تعارض مفهوم الآيه للآيات الناهيه عن العمل بغير العلم ٢٦٢

الجواب عن هذا الإيراد ٢٦٢

٢- شمول الآية لخبر السيد المرتضى، و الجواب عنه ٢٦٤

[شماره صفحه واقعی : ٦٣٥]

ص: ٦٣٥

٣- عدم شمول الآيه للأخبار مع الواسطه ٢٦٥

الجواب عن هذا الإيراد ٢٦٦

إشكال تقدّم الحكم على الموضوع ٢٦٧

الجواب عن الإشكال ٢٦٨

٤- عدم إمكان العمل بمفهوم الآيه فى الأحكام الشرعيّه ٢٧٠

الجواب عن هذا الإيراد ٢٧٠

٥- عدم العمل بمفهوم الآيه فى مورده، و الجواب عنه ٢٧١

٦- مفهوم الآيه لا يستلزم العمل و الجواب عنه ٢٧٢

٧- كون المسأله اصوليّه و جوابه ٢٧٢

٨- انحصار مفهوم الآيه فى المعصوم عليه السّلام و من دونه ٢٧٣

الجواب عن هذا الإيراد ٢٧٣

الاستدلال بمنطوق الآيه على حجّيه خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه ٢٧٤

المناقشه فى الاستدلال المذكور ٢٧٥

الآيه الثانيه: آيه «النفر» ٢٧٧

وجه الاستدلال بها ٢٧٧

ظهور الآيه فى وجوب التفقه و الإنذار ٢٧٩

الأخبار التى استشهد فيها الإمام عليه السّلام بآيه «النفر» على وجوب التفقه ٢٧٩

المناقشه فى الاستدلال بهذه الآيه من وجوه ٢٨٢

الأولى الاستدلال بالآيه على وجوب الاجتهاد و التقليد ٢٨٦

الآيه الثالثه: آيه «الكتمان» ٢٨٧

وجه الاستدلال بها ٢٨٧

[شماره صفحه واقعی : ٦٣٦]

ص: ٦٣٦

المناقشه فى الاستدلال ٢٨٧

الآيه الرابعه: آيه «السؤال من أهل الذكر» ٢٨٨

وجه الاستدلال بها ٢٨٨

المناقشه فى الاستدلال ٢٨٩

من هم أهل الذكر؟ ٢٨٩

استدلال جماعه بالآيه على وجوب التقليد ٢٩٠

الآيه الخامسه: آيه «الاذن» ٢٩١

وجه الاستدلال بها ٢٩١

تأييد الاستدلال، بالروايه الوارده فى حكايه إسماعيل ٢٩١

المناقشه فى الاستدلال ٢٩٢

المراد من «الاذن» ٢٩٢

المراد من «تصديق المؤمنين» ٢٩٢

توجيه روايه إسماعيل ٢٩٤

مدلول الآيات المستدلّ بها على حجّيه الخبر الواحد ٢٩٤

الاستدلال على حجّيه الخبر الواحد بطوائف من الأخبار: ٢٩٧

١- ما ورد فى الخبرين المتعارضين ٢٩٧

٢- ما دلّ على إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد الأصحاب ٢٩٩

٣- ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء ٣٠١

٤- ما يظهر منها جواز العمل بالخبر الواحد ٣٠٧

القدر المتيقّن من الأخبار اعتبار الوثاقه ٣٠٩

عدم اعتبار العدالة ٣٠٩

الاستدلال على حجتيه الخبر الواحد بالإجماع من وجوه: ٣١١

١-الإجماع فى مقابل السيد و أتباعه و تحصيله بطريقتين: ٣١١

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٧]

ص: ٦٣٧

أ-تتبع أقوال العلماء ٣١١

ب-تتبع الإجماعات المنقوله على حجّيه ٣١١

دعوى الشيخ الطوسى الإجماع على حجّيه الخبر الواحد ٣١٢

التدافع بين دعوى السيّد و الشيخ قدّس سرّهما ٣٢٨

الجمع بين دعوى السيّد و الشيخ قدّس سرّهما ٣٣٠

عدم صحّحه هذا الجمع ٣٣٠

الجمع بوجه آخر ٣٣١

اعتراف السيّد بعمل الطائفة بأخبار الآحاد ٣٣٤

القرائن على صدق الإجماع المدّعى من الشيخ ٣٣٦

ذهاب معظم الأصحاب إلى حجّيه الخبر الواحد ٣٤٠

القدر المتيقّن هو الخبر المفيد للاطمئنان ٣٤١

٢-الإجماع حتّى من السيّد و أتباعه على العمل بخبر الواحد ٣٤٢

٣-استقرار سيره المسلمين على العمل بخبر الواحد ٣٤٣

٤-استقرار طريقه العقلاء على العمل بخبر الواحد ٣٤٥

٥-إجماع الصحابه على العمل بخبر الواحد ٣٤٧

التأمّل فى هذا الوجه ٣٤٧

٦-دعوى إجماع الإماميه على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدوّنه ٣٤٨

المناقشه فى هذا الوجه أيضا ٣٤٩

الاستدلال على حجّيه الخبر الواحد بالعقل من وجوه: ٣٥١

الوجه الأوّل: العلم الإجمالى بصدور أكثر الأخبار عن الأئمّه عليهم السّلام ٣٥١



شده اهتمام الأصحاب بتنقيح الأخبار ٣٥٢

[شماره صفحه واقعی : ٦٣٨]

ص: ٦٣٨

الداعى إلى هذا الاهتمام ٣٥٤

دس الأخبار المكذوبه فى كتب أصحاب الأئمه عليهم السلام ٣٥٥

المناقشه فى الوجه الأول ٣٥٧

الوجه الثانى: ما ذكره الفاضل التونى ٣٦١

المناقشه فيما أفاده الفاضل التونى ٣٦١

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب هدايه المسترشدين ٣٦٣

المناقشه فيما أفاده صاحب الهدايه ٣٦٣

حاصل الكلام فى أدله حجتيه الخبر الواحد ٣٦٦

الدليل العقلى على حجتيه مطلق الظن من وجوه أيضا:

الوجه الأول: وجوب دفع الضرر المظنون

جواب الحاجبى عن هذا الوجه، و المناقشه فيه ٣٦٨

جواب آخر عن هذا الوجه، و المناقشه فيه أيضا ٣٧٠

جواب ثالث عن هذا الوجه ٣٧١

ما اجيب به عن هذا الجواب ٣٧١

عدم صحته ما اجيب ٣٧١

الأولى فى المناقشه فى الجواب الثالث ٣٧٣

الأولى فى الجواب عن الوجه الأول ٣٧٣

مفاد هذا الدليل ٣٧٩

الوجه الثانى: قبح ترجيح المرجوح ما اجيب عن هذا الوجه و مناقشته ٣٨٠

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٩]



ما اجيب عن هذا الوجه أيضا و مناقشته ٣٨٠

الأولى فى الجواب عن هذا الوجه ٣٨١

الوجه الثالث: ما حكى عن صاحب الرياض قدس سره:

المناقشه فى هذا الوجه ٣٨٢

الوجه الرابع: دليل الانسداد مقدمات دليل الانسداد: ٣٨٤

المقدمه الاولى: انسداد باب العلم و الظن الخاص ٣٨٦

تسليم أو منع هذه المقدمه ٣٨٦

المقدمه الثانيه: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهه و الدليل عليه من وجوه: ٣٨٨

١- الإجماع القطعى ٣٨٨

٢- لزوم المخالفه القطعيه الكثيره ٣٨٨

الإشاره إلى هذا الوجه فى كلام جماعه ٣٩٠

٣- العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات ٣٩٦

المقدمه الثالثه: بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرره للجاهل ٤٠٣

عدم وجوب الاحتياط لوجهين: ٤٠٣

١- الإجماع القطعى ٤٠٣

٢- لزوم العسر و الحرج ٤٠٤

تعليم و تعلم موارد الاحتياط حرج أيضا ٤٠٤

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٠]

ص: ٦٤٠

مع عدم إمكان الاحتياط لا مناص عن العمل بالظن ٤٠٦

الإيراد على لزوم الحرج بوجوه: ٤٠٦

الإيراد الأول ٤٠٦

جواب الإيراد ٤٠٧

حكومه أدله نفي الحرج على العمومات المثبتة للتكليف ٤٠٨

الإيراد الثاني على لزوم الحرج و جوابه ٤١٢

الإيراد الثالث على لزوم الحرج ٤١٢

جواب الإيراد الثالث ٤١٤

الرد على الاحتياط بوجوه آخر: ٤١٥

الوجه الأول و المناقشه فيه ٤١٥

الوجه الثاني ٤١٦

المناقشه فى هذا الوجه ٤١٧

مقتضى نفي الاحتياط عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومه فقط ٤٢١

دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات أيضا ٤٢٣

الإشكال فى هذه الدعوى ٤٢٣

إشكال آخر فى المقام ٤٢٧

بطلان الرجوع فى كل واقعه إلى ما يقتضيه الأصل ٤٢٨

بطلان الرجوع إلى فتوى العالم و تقليده ٤٢٨

المقدمه الرابعه: تعيين العمل بمطلق الظن ٤٣١

مراتب امتثال الحكم الشرعى ٤٣٢

ترتّب هذه المراتب ٤٣٢

[شماره صفحه واقعی : ٤٤١]

ص: ٤٤١

الامتثال الظنى بعد تعذر العلمى لا يحتاج إلى جعل جاعل ٤٣٣

الأخذ بالمرجوح و طرح الراجح قبيح مطلقا ٤٣٤

التنبه على امور:

الأمر الأول: عدم الفرق فى الامتثال الظنى بين الظنّ بالحكم الواقعى أو الظاهرى ٤٣٧

المخالف للتعميم فريقان ٤٣٧

أدلّه القائلين باعتبار الظنّ فى المسائل الاصوليّه دون الفرعيّه: ٤٣٨

١- ما ذكره صاحب الفصول ٤٣٨

المناقشه فيما أفاده صاحب الفصول ٤٣٩

٢- ما ذكره صاحب هدايه المسترشدين ٤٥٤

المناقشه فيما أفاده صاحب الهدايه ٤٥٧

القول باعتبار الظنّ فى المسائل الفرعيّه دون الاصوليّه ٤٦٠

ما ذكره صاحب ضوابط الاصول ٤٦١

المناقشه فيما أفاده صاحب ضوابط الاصول ٤٦١

الأمر الثانى: الكلام فى مقامات: ٤٦٣

المقام الأول: هل أنّ نتيجة دليل الانسداد مهمله أو معيّنه؟ ٤٦٤

تقرير دليل الانسداد بوجهين: ٤٦٥

١- على وجه الكشف ٤٦٥

٢- على وجه الحكومه ٤٦٦

التعميم من حيث الموارد مشترك بين التقريرين ٤٦٧

لازم الحكومه التعميم من حيث الأسباب دون المراتب ٤٦٧

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۲]

ص: ۶۴۲



لازم الكشف الإهمال من حيث الأسباب و المراتب ٤٦٨

الحقّ في تقرير دليل الانسداد هو الحكومه من وجوه ٤٦٨

المقام الثاني: في أنّه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظنّ من حيث الأسباب المرتبه، أم لا؟ ٤٧١

طرق التعميم على الكشف ٤٧١

الطريق الأول: عدم المرجح ٤٧١

ما يصلح أن يكون معينا أو مرجحا: ٤٧٢

١- كون بعض الظنون متيقنا بالنسبه إلى الباقي ٤٧٢

٢- كون بعض الظنون أقوى ٤٧٢

٣- كون بعض الظنون مظنون الحجّيه ٤٧٢

المناقشه في المرجحات المذكوره: ٤٧٤

١- تيقن البعض لا ينفع ٤٧٤

٢- أقوائيه البعض لا يمكن ضبطه ٤٧٥

٣- الظنّ بحجّيه البعض ليست له ضابطه كليه أيضا ٤٧٦

عدم اعتبار مطلق الظنّ في تعيين القضية المهمله ٤٧٧

عدم صحّحه تعيين بعض الظنون لأجل الظنّ بعدم حجّيه ما سواه ٤٨٦

صحّحه تعيين القضيه المهمله بمطلق الظنّ في مواضع ٤٨٨

وجوب الاقتصار على القدر المتيقن بناء على الكشف ٤٩٠

لو لم يكن القدر المتيقن كافيا ٤٩١

الطريق الثاني للتعميم: عدم كفايه الظنون المعبره ٤٩٣

المناقشه في هذه الطريقه ٤٩٥

الطريق الثالث للتعقيم:قاعده الاشتغال ٤٩٧

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٣]

ص: ٤٤٣

المناقشه فى هذه الطريقه أيضا ٤٩٧

وجوب الاقتصار على الظن الاطمئنانى بناء على الحكومه ٥٠٢

النتيجه بناء على الحكومه هو التبويض فى الاحتياط ٥٠٣

الفرق بين العمل بالظن بعنوان التبويض فى الاحتياط أو بعنوان الحجيه ٥٠٥

عدم الفرق فى الظن الاطمئنانى بين الظن بالحكم أو الظن بالطريق ٥٠٨

الإشكال فى العمل بما يقتضيه الأصل فى المشكوكات ٥٠٨

الإشكال فى الاصول اللفظيه أيضا ٥١٠

المقام الثالث:عدم الإشكال فى خروج الظن القياسى على الكشف ٥١٦

توجه الإشكال على الحكومه ٥١٦

الإشكال فى مقامين:٥١٧

المقام الأول:فى خروج الظن القياسى عن حجيه مطلق الظن ٥١٧

ما قيل فى توجيه خروج القياس:٥١٧

١-منع حرمه العمل بالقياس فى زمان الانسداد ٥١٨

المناقشه فى هذا الوجه ٥٢٠

٢-منع إفاده القياس للظن و المناقشه فيه ٥٢١

٣-إن باب العلم فى القياس مفتوح و المناقشه فيه ٥٢٢

٤-عدم حجيه مطلق الظن النفس الأمري ٥٢٣

المناقشه فى هذا الوجه ٥٢٥

٥-عدم حجيه الظن الذى قام على حجيته دليل ٥٢٥

المناقشه فى هذا الوجه ٥٢٦

٦- ما اخترناه سابقا ٥٢٨

[شماره صفحه واقعی : ٦٤٤]

ص: ٦٤٤

عدم تماميته هذا الوجه أيضا ٥٢٩

٧-مختار المصنّف في التوجيه ٥٢٩

المقام الثاني:فيما إذا قام ظنّ على حرمة العمل ببعض الظنون ٥٣٢

هل يجب العمل بالظنّ الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط؟ ٥٣٢

القول بوجوب طرح الظنّ الممنوع و الاستدلال عليه ٥٣٣

المناقشه في هذا الاستدلال ٥٣٤

مختار المصنّف في المسأله ٥٣٤

الأمر الثالث:لو حصل الظنّ بالحكم من أماره متعلّقه بألفاظ الدليل ٥٣٧

الظنّ المتعلّق بالألفاظ على قسمين ٥٣٧

الظاهر حجّيه هذه الظنون ٥٣٨

لو حصل الظنّ بالحكم من الأماره المتعلّقه بالموضوع الخارجى ٥٣٩

حجّيه الظنون الرجائيه ٥٣٩

ملخص الكلام في هذا التنبيه ٥٤٠

حجّيه الظنّ في المسائل الاصوليه ٥٤١

أدله القائلين بعدم الحجّيه: ٥٤١

١-أصالة حرمة العمل بالظنّ ٥٤١

٢-ما اشتهر:من عدم حجّيه الظنّ في مسائل اصول الفقه ٥٤٦

الجواب عن الدليل الأوّل ٥٤٦

الجواب عن الدليل الثانى ٥٤٧

الأمر الرابع:عدم كفايه الظنّ بالامتنال فى مقام التطبيق ٥٤٩

[شماره صفحه واقعی : ۶۴۵]

ص: ۶۴۵

عدم حجّيه الظنّ فى الامور الخارجيه ٥٥٠

حجّيه الظنّ فى بعض الامور الخارجيه كالضرر و النسب و شبههما ٥٥١

الأمر الخامس: هل يعتبر الظنّ فى اصول الدين؟ ٥٥٣

الأقوال فى المسأله ٥٥٣

مسائل اصول الدين على قسمين: ٥٥٥

١- ما يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به ٥٥٦

لو حصل الظنّ من الخبر ٥٥٧

العمل بظاهر الكتاب و الخبر المتواتر فى اصول الدين ٥٥٨

تمييز ما يجب تحصيل العلم به عمّا لا يجب ٥٥٩

هل تجب معرفه التفاصيل؟ ٥٥٩

عدم اعتبار معرفه التفاصيل فى الإسلام و الإيمان للأخبار الكثيره ٥٦١

ما يكفى فى معرفه الله تعالى ٥٦٥

المراد من «المعرفه» ٥٦٥

ما يكفى فى معرفه النبى صلّى الله عليه و آله ٥٦٥

ما يكفى فى معرفه الأنتمه عليهم السلام ٥٦٧

ما يكفى فى التصديق بما جاء به النبى صلّى الله عليه و آله ٥٦٧

ما يعتبر فى الإيمان ٥٦٨

٢- ما يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد ٥٦٩

القادر على تحصيل العلم فى الاعتقادات ٥٦٩

وجوب تحصيل العلم و عدم جواز الاقتصار على الظنّ فى الاعتقادات ٥٦٩

الاستدلال على ذلك ٥٧٠

[شماره صفحه واقعی : ٦٤٦]

ص: ٦٤٦



الحكم بعدم الإيمان لو اقتصر على الظنّ و الدليل عليه ٥٧٠

هل يحكم بالكفر مع الظنّ بالحق؟ ٥٧٠

حكم الشاكّ غير الجاحد من حيث الإيمان و الكفر ٥٧١

هل يكفى حصول الجزم من التقليد أو لا بدّ من النظر و الاستدلال؟ ٥٧٢

الأقوى: كفايه الجزم الحاصل من التقليد فى الاعتقادات ٥٧٤

العاجز عن تحصيل العلم فى الاعتقادات ٥٧٥

هل يوجد العاجز فى الاعتقادات؟ ٥٧٥

شهاده الوجدان بقصور بعض المكلفين ٥٧٦

هل يجب تحصيل الظنّ على العاجز؟ ٥٧٦

حكم العاجز من حيث الإيمان و الكفر ٥٧٧

كلام السيد الصدر فى أقسام المقلد فى اصول الدين و بعض المناقشات فيه ٥٧٨

كلام الشيخ الطوسى فى العده فى وجوب النظر مع العفو ٥٨١

المناقشه فيما أفاده الشيخ الطوسى ٥٨٣

رأى المصنّف فى المسأله ٥٨٤

الأمر السادس: بناء على عدم حجّيه الظنّ فهل له آثار آخر غير الحجّيه؟ ٥٨٥

هل يكون الظنّ غير المعتمد جابراً؟ ٥٨٦

الكلام فى جبر قصور السند ٥٨٦

الكلام فى جبر قصور الدلاله ٥٨٦

الكلام فيما اشتهر: من كون الشهره فى الفتوى جابره لضعف سند الخبر ٥٨٧



هل يكون الظنّ غير المعتمد مؤهنا؟ ٥٩١

الكلام فى الظنّ الذى علم عدم اعتباره ٥٩١

الكلام فى الظنّ الذى لم يثبت اعتباره ٥٩٦

هل يكون الظنّ غير المعتمد مرجّحا؟ ٥٩٧

الكلام فى الظنّ الذى ورد النهى عنه بالخصوص ٥٩٧

كلام المحقّق فى الترجيح بالقياس ٥٩٧

الحقّ عدم الترجيح ٥٩٨

الكلام فى الظنّ غير المعتمد لأجل عدم الدليل فى مقامات: ٥٩٩

١- الترجيح به فى الدلالة ٦٠٠

٢- الترجيح به فى وجه الصدور ٦٠٢

٣- ترجيح السند بمطلق الظنّ ٦٠٣

مقتضى الأصل عدم الترجيح ٦٠٤

ظاهر معظم الاصوليين هو الترجيح ٦٠٥

ما استدللّ به للترجيح بمطلق الظنّ: ٦٠٦

١- قاعده الاشتغال ٦٠٦

٢- الإجماع على ذلك ٦٠٨

٣- ما يظهر من بعض الأخبار: ٦١٠

ما دعا أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين ٦١٦

القول بوجوب الترجيح و دليله ٦١٦

القول بعدم وجوب الترجيح و دليله ٦١٦

مقتضى الاحتياط فى المقام ٦١٩

العناوين العامه ٦٢٣

فهرس المحتوى ٦٢٥

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٨]

ص: ٦٤٨

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق.

عنوان و نام پدید آور: المکاسب / المؤلف مرتضی الانصاری؛ اعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم.

مشخصات نشر: قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۳ه.ق

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

موضوع: معاملات (فقه)

رده بندی کنگره: BP۱۹۰/۱ / الف م ۸ / الف ۱۳۰۰۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۹۳۷

توضیح: این کتاب از مهمترین کتابهای فقهی شیعه تألیف شیخ الفقهاء و المجتهدین، شیخ اعظم مرتضی بن محمد امین تستری نجفی انصاری (م ۱۲۸۱ق) می باشد و در باب معاملات محسوب می شود و از زمان تألیف تا کنون متن درسی حوزه های علمی شیعه قرار گرفته است، مؤلف بطور استدلالی به مباحث معاملات نظر دوخته و به ذکر و تحلیل کلمات فقهی پیشین توجه عمیقی داشته است و وجوه مختلف یک مسئله فقهی را با تردیدهای ویژه خود، ترسیم می نماید مؤلف در این کتاب به سه مبحث مهم پرداخته است: مکاسب محرمه، بیع، خیارات و پایان کتاب به برخی رساله های متفرقه اختصاص یافته است که عناوین آنها عبارتند از: تقیه، عدالت، قضا از میت، مواسعه و مضایقه، ارث، قاعده من ملک شیئا ملک الاقرار به، نفی ضرر، رضاع، مجرد عقد بر زن موجب تحریم او بر پدر و پسر عقد کننده می گردد.

کتاب المکاسب شامل کتاب های مکاسب محرمه، بیع و خیارات است که بعدها ۹ کتاب دیگر به آنها ملحق شده اند که عبارتند از: کتاب تقیه، رساله فی العداله، رساله فی القضاء عن الميت، رساله فی المواسعه و المضایقه، رساله فی قاعده من ملک شیئا ملک الاقرار به، رساله فی قاعده لا ضرر، رساله فی المصاهره، و در آخر هم کتاب مواریث که بسیار مختصر می باشد.

ص: ۱

**اشاره**

[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۶۴۹

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۶۵۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على محمد خاتم النبيين وأهل بيته الطيبين الطاهرين.

وأما بعد: فقد حظى كتابا المكاسب و فرائد الأصول تحقيق و طبع مجمع الفكر الإسلامى باستقبال وافر من قبل الأساتذه و طلاب الحوزه العلميه فى قم المقدسه و سائر الحوزات فى المدن الأخرى؛ لما امتازا به من الدقه فى التحقيق، و الإناقه فى الترتيب، و الحسن فى الطباعه؛ و لذلك حاز الكتابان الرتبه الأولى فى مسابقه الكتاب السنويه التى تقيمها الحوزه العلميه فى قم.

كل ذلك جعل الطلاب و الأساتذه يقبلون على هذه الطبعه من الكتابين إقبالا كثيرا، و لذلك جددت طباعتهما فى كل سنه تقريبا منذ انتهاء الطبعه الأولى.

و لما كانت كثره عدد الأجزاء توجب كلفه زائده على الطلبة، فلذلك قامت أسره المجمع بتقليل عدد الأجزاء تسهيا عليهم. و ذلك بحذف ما لا يهتم الطلبة كثيرا فى دراساتهم، مثل مقدمه التحقيق و الفهارس الفتيه و نحوها، و دمجت كل مجلدين فى مجلد واحد، فصارت

[شماره صفحه واقعى : ٣]

ص: ٦٥١



الأجزاء الستة للمكاسب ثلاثة أجزاء، والأجزاء الأربعة للفرائد ثلاثة أيضاً بدمج الثالث و الرابع و صيرورتها مجلداً واحداً، و صار مجموع مجلدات المكاسب و الفرائد ستة مجلدات بعد أن كانت عشرة، كل ذلك كما قلنا تسهياً على الطلبة الأعزّاء.

و لا بدّ من التنبيه على أنّ من أراد الاطلاع على النسخ المعتمده في تحقيق الكتاب و معرفه رموزها و كيفيه تحقيق الكتاب فليراجع الطبعات المتقدّمه بما فيها الطبعة الأولى الموجوده في ضمن مجموعته تراث الشيخ الأنصاري قدّس سرّه.

□  
و ختاماً نرجو من الله تعالى أن يوفّق الجميع لخدمه مذهب أهل البيت عليهم السلام، إنّه وليّ التوفيق.

مجمع الفكر الإسلامى

[شماره صفحه واقعى : ٤]

ص: ٦٥٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

**في المكاسب [المحرمة]**

**و ينبغي أولاً التيمّن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطه للمكاسب،**

من حيث الحلّ و الحرمة، فنقول مستعيناً بالله تعالى:-

روى في الوسائل (١) و الحدائق (٢) عن الحسن بن عليّ بن شعبه في كتاب تحف العقول (٣) عن مولانا الصادق صلوات الله و سلامه عليه حيث سُئل عن

[شماره صفحه واقعى : ٥]

ص: ٦٥٣

١- الوسائل ١٢:٥٤، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، و أورد قسماً منه في الحديث الأوّل من الباب الأوّل من أبواب الإجاره، و قسماً آخر في الحديث الأوّل من الباب ٤ من أبواب النفقات، و قسماً ثالثاً في الحديث الأوّل من الباب ٦٦ من أبواب الأطمعه المحرّمه.

٢- الحدائق ١٨:٦٧.

٣- تحف العقول: ٣٣١، و لئما كان الاختلاف بين المصادر التي نقلت الروايه كثيراً، فلذلك لم نتعرّض له إلّا إذا كان مهماً، نعم سوف نذكر الاختلاف الموجود بين نسخ الكتاب. و سنتبع هذه الطريقه في سائر الروايات المنقوله في الكتاب إن شاء الله تعالى.

معايش العباد، فقال: «جميع المعاش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات، و يكون فيها حلال من جهه و حرام من جهه:

فأول هذه الجهات الأربع (١)الولاية، ثم التجاره، ثم الصناعات، ثم الإجازات.

و الفرض من الله تعالى على العباد فى هذه المعاملات الدخول فى جهات الحلال، و العمل بذلك، و اجتناب جهات الحرام منها. فأحدى الجهتين من الولاية: ولاية ولاء العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس، و الجهه الأخرى: ولاية ولاء الجور.

فوجه الحلال من الولاية: ولاية الوالى العادل، و ولاية ولاته بجهه ما أمر به الوالى العادل بلا زياده و نقيصه، فالولاية له، و العمل معه، و معونته، و تقويته، حلال محلل.

و أمّا وجه الحرام من الولاية: فولايه الوالى الجائر، و ولاية ولاته، فالعمل (٢)لهم، و الكسب لهم بجهه الولاية معهم (٣)حرام محرّم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير؛ لأنّ كلّ شيء من جهه المعونه له، معصيه كبيره من الكبائر.

و ذلك أنّ فى ولاية الوالى الجائر دروس الحقّ كلّ، و إحياء الباطل كلّ، و إظهار الظلم و الجور و الفساد، و إبطال الكتب، و قتل الأنبياء،

[شماره صفحه واقعى : ٦]

ص: ٦٥٤

- ١- الأربع: لم ترد فى «ف»، «ن»، «م».
- ٢- فى «ف»، «خ»، «ع»، «ص»: و العمل لهم.
- ٣- فى «خ» و الوسائل: و الكسب معهم بجهه الولاية لهم.

و هدم المساجد، و تبديل سنه الله و شرائعه، فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم، و الكسب معهم إلا بجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم و الميتة.

و أمّا تفسير التجارات فى جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التى يجوز للبائع أن يبيع ممّا لا يجوز له، و كذلك المشتري الذى يجوز له شراؤه ممّا لا يجوز:

فكلّ مأمور به ممّا هو غذاء للعباد و قوامهم به فى أمورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التى لا يقيمهم غيرها، و كلّ شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات، فهذا كلّه حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريتة.

و أمّا وجوه الحرام من البيع و الشراء: فكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهى عنه من جهه أكله و شربه (١) أو كسبه (٢) أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريتة أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شىء من وجوه النجس فهذا كلّه حرام محرّم؛ لأنّ ذلك كلّه منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلّب فيه، فجميع تقلّبه فى

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ٦٥٥

١- فى «ف»: أو شربه.

٢- كذا فى النسخ و المصادر، و لعلّ فى الأصل «لبسه» كما استظهره الشهيدى رحمه الله أيضاً.

ذلك حرام.

و كذلك كل مبيع ملهؤ به، و كل منهى عنه مميا يتقرّب به لغير الله عزّ و جلّ، أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحقّ فهو حرام محرّم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع التقلّب فيه، إلّا فى حال تدعو الضروره فيه إلى ذلك.

و أمّا تفسير الإجازات:

فإجاره الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلى أمره من قرابته أو دابّته أو ثوبه بوجه (١) الحلال من جهات الإجازات أو (٢) يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيّره من غير أن يكون وكيلاً للوالى أو والياً للوالى، فلا بأس أن يكون أجيّراً يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فى إجارته، لأنّهم و كلاء الأجيّير من عنده، ليس هم بولاه الوالى، نظير الحّمّال الذى يحمل شيئاً معلوماً بشىء معلوم، فيحمل (٣) ذلك الشىء الذى يجوز له حملة بنفسه أو بملكه أو دابّته، أو يؤجر نفسه فى عمل، يعمل ذلك العمل [بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجيّير من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجازات] (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٨]

ص: ٦٥٦

١- فى مصحّحه «م»: فوجه.

٢- فى «م»، «ع»، «ص»، «ش» و نسخه بدل «خ»: أن.

٣- كذا فى «خ» و تحف العقول، و فى سائر النسخ و الحدائق و الوسائل: فيجعل.

٤- أثبتناه من «ش» و هامش «خ» و المصدر.

حلال (١) لمن كان من الناس مَلِكاً أو سُوقَهُ أو كافرًا أو مؤمناً فحلال إجارتَه، و حلال كسبه من هذه الوجوه.

فأما وجوه الحرام من وجوه الإجاره: نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤاجر نفسه في صنعه ذلك الشيء أو حفظه، أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد ضراراً، أو قتل النفس بغير حق (٢)، أو عمل (٣) التصاوير و الأصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم، أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محرماً عليه من غير جهة الإجاره فيه.

و كل أمرٍ منهي عنه من جهة من الجهات، فمحرّم على الإنسان إجاره نفسه فيه أو له أو شيء منه أو له، إلا لمنفعه من استأجره (٤) كالذي يستأجر له الأجير ليحمل الميتة ينحّيه (٥) عن أذاه أو أذى غيره و ما أشبه ذلك إلى أن قال:-

و كل من آجر نفسه أو ما يملك، أو يلي أمره من كافر أو مؤمن أو مَلِكٍ أو سُوقَهُ على ما فسّرنا ممّا تجوز الإجاره فيه فحلال محلّل فعله و كسبه.

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ٦٥٧

١- في جميع النسخ الفاقده للعباره: «حلالاً»، إلا في «ف».

٢- في المصادر: بغير حلّ.

٣- في تحف العقول: أو حمل.

٤- كذا في «ن» و الحدائق، و في سائر النسخ و المصادر: استأجرته.

٥- في «خ» و تحف العقول: ينجيها.

فكلُّ ما يتعلّم العباد أو يعلّمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابة و الحساب و النجاره (١) و الصياغه و البناء و الحياكه و السراجة و القصاره و الخياطه و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني، و أنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد، منها منافعهم، و بها قوامهم، و فيها بلغه جميع (٢) حوائجهم فحلل فعله (٣) و تعليمه و العمل به و فيه (٤) لنفسه أو لغيره.

و إن كانت تلك الصناعات و تلك الآله قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصي، و تكون معونه على الحقّ و الباطل، فلا بأس بصناعاته و تعليمه (٥) نظير الكتابه التي هي (٦) على وجه من وجوه الفساد تقويه و معونه لولاه الجور. و كذلك السكّين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلات التي تصرف (٧) إلى وجوه (٨) الصلاح

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص: ٦٥٨

- ١- كذا في «ف» و «ش»، و في سائر النسخ و تحف العقول و الحدائق: التجاره.
- ٢- جميع: ساقطه من «ف»، «م»، «ع»، «ص».
- ٣- في «ش»: تعلّمه.
- ٤- و فيه: ساقطه من «ف».
- ٥- كذا في «ن» و مصححه «خ» و تحف العقول و الحدائق، و في سائر النسخ: تقلّبه.
- ٦- هي: ساقطه من «ف»، «م»، «ع».
- ٧- كذا في «خ» و «ش» و «ف»: ينصرف، و في «ن»، «ع»، «ص»: تنصرف، و في «م»: تنصرف.
- ٨- في مصححه «خ» و تحف العقول: جهات.

و جهات الفساد، و تكون آله و معونه عليهما (١) فلا- بأس بتعليمه و تعلمه و أخذ الأجر عليه و العمل به و فيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق، و محرّم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد و المضارّ، فليس على العالم و لا المتعلّم إثم و لا وزر؛ لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم، و إنّما الإثم و الوزر على المتصرّف فيه (٢) في جهات الفساد و الحرام؛ و ذلك إنّما حرّم الله الصنّاعه التي هي حرام كلّها التي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابيط و المزامير و الشطرنج و كلّ ملهوّ به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشر به الحرام (٣).

و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات (٤) إلّا أن تكون صنّاعه قد تصرف إلى جهه المنافع (٥)، و إن كان قد يتصرّف فيها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصي؛ فلعلّه ما فيه (٦) من الصلاح حلّ تعلمه و تعليمه و العمل به، و يحرم على من صرفه إلى غير وجه الحقّ و الصلاح.

[شماره صفحه واقعي : ١١]

ص : ٦٥٩

- ١- كذا في «ش» و المصادر، و في سائر النسخ: عليها.
- ٢- في «ن» و «خ»: بها (خ ل).
- ٣- كذا في النسخ و المصادر، إلّا أنّ في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش» زياده: المحرّمه (ظ)، و في «ص»: المحرّمه (خ ل).
- ٤- كذا في مصححه «خ»، و في «ش» و الوسائل و تحف العقول: الحركات كلّها.
- ٥- في مصححتي «خ» و «ف»: جهه المباح.
- ٦- في «ف»، «خ»، «م» و «ع» و تحف العقول: فلعلّه لما فيه.



فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معاش العباد، و تعليمهم (١) في وجوه اكتسابهم... الحديث».

و حكاة غير واحد (٢) عن رساله المحكم و المتشابه (٣) للسيد قدس سره.

و في الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا صلوات الله و سلامه عليه: «اعلم رحمك (٤) الله أن كل (٥) مأمور به على العباد (٦) و قوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و هبته و عاريته.

و كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهه أكله و شربه و لبسه و نكاحه و إمساكه بوجه الفساد، مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر، و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم (٧)» (٨)، انتهى.

و عن دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري عن مولانا

[شماره صفحه واقعى : ١٢]

ص: ٦٦٠

١- كذا في «ش» و المصادر، و في سائر النسخ: تعلمهم.

٢- منهم صاحب الوسائل في الوسائل ١٢: ٥٧، و صاحب الحدائق في الحدائق ١٨: ٧٠.

٣- رساله المحكم و المتشابه: ٤٦.

٤- في «ف»، و المصدر: يرحمك.

٥- في «ش»: كل ما هو.

٦- كذا في النسخ، و في المصدر: «أن كل مأمور به مما هو صلاح للعباد»، و في المستدرک (١٣: ٦٥): «أن كل مأمور به مما هو من على العباد».

٧- في «ش»: «للجسم، و فساد للنفس»، و في المصدر: «للجسم، و فاسد للنفس».

٨- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٢٥٠.

الصديق عليه السلام: «إنَّ الحلال من البيوع كلِّ ما كان حلالاً من المأكول والمشروب وغير ذلك ممَّا هو قوام للناس و يباح لهم الانتفاع، و ما كان محرّماً أصله منهيّاً عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه» (١)، انتهى.

و فى النبوى المشهور: «إنَّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» (٢).

إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فى بالك متدبراً لمدلولاته، فنقول:

قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرّم و مكروه و مباح، مهملين للمستحبّ و الواجب؛ بناءً على عدم وجودهما فى المكاسب، مع إمكان التمثيل للمستحبّ بمثل الزراعه و الرعى ممّا ندب إليه الشرع، و للواجب بالصناعه الواجبه كفايه، خصوصاً إذا تعذر قيام الغير به، فتأمل.

و معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر (٣).

و أمّا حرمة أكل المال فى مقابلها، فهو متفرّع على فساد البيع؛ لأنّه مال الغير وقع فى يده بلا سبب شرعىّ و إن قلنا بعدم التحريم؛ لأنّ ظاهر أدلّه تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرّمه، أمّا لو قصد الأثر المحلّل فلا دليل على تحريم المعامله

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ٦٦١

١- دعائم الإسلام ٢:١٨، الحديث ٢٣، مع اختلافٍ يسير.

٢- عوالى اللآلى ٢:١١٠، الحديث ٣٠١. سنن الدارقطنى ٣:٧، الحديث ٢٠.

٣- فى «ش»: الأثر المحرّم.

إلّا من حيث التشريع (١).

و كيف كان، فالأكتساب المحرّم أنواع، نذكر كلاً منها في طيّ مسائل

[شماره صفحه واقعي : ١٤]

ص : ٦٦٢

---

١- في «ف»: إلّا من حيث التشريع، فيتفرّع على إرادته الشرعيّه.

## النوع الأول الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى

و فيه مسائل ثمان:

اشاره

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ٦٦٣

[شماره صفحه واقعی : ۱۶]

ص: ۶۶۴

اشاره

(١)

بلا- خلاف ظاهر؛ لحرمة، و نجاسته، و عدم الانتفاع به منفعه محلله مقصوده فيما عدا بعض أفراده، ك«بول الإبل الجلاله أو الموطوءه».

«فرعان»

الأول:

ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور، إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعه من القدماء

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ٦٦٥

---

١- فى «ف»: غير المأكول اللحم.

و المتأخرين (١)، بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه (٢) فالظاهر جواز بيعها. وإن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعه أُخرى (٣) لاستخابها ففي جواز بيعها قولان:

من عدم المنفعة المحللة المقصوده فيها، و المنفعه النادره لو جوّزت المعاوضه لزم منه جواز معاوضه كلّ شىء، و التداوى بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها (٤) على الأدوية و العقاقير؛ لأنه يوجب قياس كلّ شىء عليها، للانتفاع به فى بعض الأوقات.

و من أنّ المنفعه الظاهره و لو عند الضروره المسوّغه للشرب كافيه فى جواز البيع.

و الفرق بينها و بين ذى المنفعه الغير المقصوده حكم العرف بأنه لا منفعه فيه.

و سيجىء الكلام فى ضابطه المنفعه المسوّغه للبيع.

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ٦٦٦

١- من القدماء: ابن الجنيد على ما فى الدروس ٣:١٧، و السيد المرتضى فى الانتصار: ٢٠١، و من المتأخرين: ابن إدريس فى السرائر ٣:١٢٥، و المحقق فى النافع (٢٥٤)، حيث قال: و التحليل أشبهه، و الفاضل الآبى فى كشف الرموز ١:٤٣٦، و المحقق السبزوارى فى كفايه الأحكام: ٢٥٢.

٢- الانتصار: ٢٠١.

٣- كالمحقق فى الشرائع ٣:٢٢٧، و العلامه فى المختلف: ٦٨٦، و الشهيد فى الدروس ٣:١٧.

٤- فى أكثر النسخ: قياسه.

نعم، يمكن أن يقال: إن قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (١) وكذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام يدلُّ على أَنَّ ضابطه المنع تحريم الشيء اختياراً، وإلَّا فلا حرام إلَّا وهو محلل عند الضرورة، والمفروض حرمة شرب الأبوال اختياراً، والمنافع الأخر غير الشرب لا يعابأ بها جداً، فلا ينتقض بالطين المحرّم أكله؛ فإنَّ المنافع الأخر للطين أهمّ وأعمّ من منفعة الأكل المحرّم، بل لا يُعدّ الأكل من منافع الطين.

فالنبويّ دالٌّ على أنّه إذا حرّم الله شيئاً بقولٍ مطلق بأن قال:

يحرم الشيء الفلاني حرّم بيعه؛ لأنّ تحريم عينه إمّا راجع إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى تحريم أهمّ منافعه الذي (٢) يتبادر عند الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه.

و على التقديرين، يدخل الشيء لأجل ذلك في ما لا ينتفع به منفعةً محلّله مقصوده، و الطين لم يحرم كذلك، بل لم يحرم إلَّا بعض منافعه الغير المقصوده منه و هو الأكل بخلاف الأبوال فإنّها حرمت كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها، و غيره من المنافع في حكم العدم.

و بالجملة، فالانتفاع بالشيء حال الضرورة منفعه محرّمه في حال الاختيار لا يوجب جواز بيعه.

و لا ينتقض أيضاً بالأدوية المحرّمه في غير حال المرض لأجل الإضرار؛ لأنّ حليّته هذه في حال المرض ليست لأجل الضرورة،

[شماره صفحه واقعی : ١٩]

ص: ٦٦٧

١- عوالى اللآلى ١١٠:٢، الحدیث ٣٠١.

٢- كذا فى «ش» و مصححه «خ»، و فى غیرهما: التى.



بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ قوله عليه السلام في روايه تحف العقول المتقدمه:

«و كلّ شيء يكون لهم (١) فيه الصلاح من جهه من الجهات» يراد به جهه الصلاح الثابته حال الاختيار دون الضروره.

و ممّا ذكرنا يظهر حرمه بيع لحوم السباع دون شحومها؛ فإنّ الأوّل من قبيل الأبوال، و الثاني من قبيل الطين في عدم حرمه جميع منافعها المقصوده منها.

و لا ينافيه النبويّ: «لعن الله اليهود، حرّمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها» (٢)؛ لأنّ الظاهر أنّ الشحوم كانت محرّمه الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، لا كتحرّيم شحوم غير مأكول اللحم علينا.

هذا، و لكن الموجود من النبويّ في باب الأطعمه من الخلاف (٣):

«إنّ الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه» (٤).

و الجواب عنه مع (٥) ضعفه، و عدم الجابر له سنداً و دلاله؛

[شماره صفحه واقعي : ٢٠]

ص: ٦٦٨

١- لهم: ساقطه من «ن»، «م»، «ع»، «ص».

٢- عوالي اللآلي ١: ١٨١، الحديث ٢٤٠.

٣- كذا في «ف» و «خ»، و في غيرهما: عن الخلاف.

٤- الخلاف: كتاب الأطعمه، المسأله ١٩.

٥- في «ف» و مصححه «خ»: «ح» [أي: حينئذ] و كلمه «مع» مشطوب عليها في «ن».

## الثانى:

بول الإبل يجوز بيعه

إجماعاً على ما فى جامع المقاصد (٣) و عن إيضاح النافع (٤) أمّا لجواز شربه اختياراً، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام فى روايه الجعفرى: «أبوال الإبل خيرٌ من ألبانها» (٥) و إمّا لأجل الإجماع المنقول، لو قلنا بعدم جواز شربها إلّا لضروره الاستشفاء، كما يدلّ عليه روايه سماعه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الإبل و البقر و الغنم ينتفع به من الوجع، هل يجوز أن يشرب؟ قال: نعم،

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص : ٦٦٩

١- فى «ش»: لزوم.

٢- جاء فى شرح الشهيدى (١٩) ما يلى: إنّ قوله: «بلزوم تخصيص الأكثر» فى محلّ الرفع على الخبريّ ل «الجواب»، يعنى: و الجواب عنه مضافاً إلى ما ذكر من الضعف-: أنّ فيه لزوم تخصيص الأكثر، فلا بدّ من الطرح أو التأوويل بما ذكرنا. هذا بناءً على صحّه وجود كلمه «مع» فى قوله: «مع ضعفه»، و أمّا بناءً على ما فى بعض النسخ المصحّحه من الضرب [أى: الشطب] عليها، و على ما فى الآخر من «ح» [أى: حينئذٍ] بدل «مع»، فالخبر له قوله: «ضعفه»، و يكون «بلزوم» متعلّقاً للقصور، فتأمل؛ فإنّ فى العبارة ما لا يخفى على التقديرين.

٣- جامع المقاصد ١٤: ٤.

٤- نقله عنه فى مفتاح الكرامه ٢٣: ٤.

٥- الوسائل ١٧: ٨٧، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمه المباحه، الحديث ٣.

لا بأس» (١). و موثقه عمار، عن بول البقر يشربه الرجل، قال: «إن كان محتاجاً إليه يتداوى بشربه فلا بأس، و كذلك بول الإبل و الغنم» (٢).

لكنّ الإنصاف، أنّه لو قلنا بحرمه شربه اختياراً أشكال الحكم بالجواز إن لم يكن إجماعياً (٣)، كما يظهر من مخالفه العلامة في النهاية و ابن سعيد في النزّه (٤).

قال في النهاية: و كذلك البول يعنى يحرم بيعه و إن كان طاهراً؛ للاستخبات، كأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به في شربه للدواء؛ لأنّه منفعه جزئيه نادره فلا يعتد به (٥)، انتهى.

أقول: بل لأنّ المنفعه المحلّله للاضطرار و إن كانت كليّه لا تسوّغ البيع، كما عرفت.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص: ٦٧٠

- ١- الوسائل ١٧:٨٨، الباب ٥٩ من أبواب الأّطعمه المباحه، الحديث ٧.
- ٢- الوسائل ١٧:٨٧، الباب ٥٩ من أبواب الأّطعمه المباحه، الحديث الأوّل.
- ٣- كذا في «ع» و «ش»، و في غيرهما: إجماعاً.
- ٤- نزّه الناظر: ٧٨.
- ٥- نهايه الإحكام ٢:٤٦٣.

## المسأله [الثانيه يحرم بيع العذره النجسه

### اشاره

(١)

من كل حيوان على المشهور، بل فى التذكره كما عن الخلاف-:الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس (٢).

و يدلّ عليه مضافاً إلى ما تقدم من الأخبار روايه يعقوب ابن شعيب: «ثمن العذره من السحت (٣)» (٤).

نعم، فى روايه محمد بن المضارب (٥): «لا بأس ببيع العذره» (٦).

و جمع الشيخ بينهما بحمل الأوّل على عذره الإنسان، و الثانى على عذره البهائم (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ٦٧١

١- النجسه: ساقطه من «ش».

٢- التذكره ٤٦٤: ١، الخلاف ١٨٥: ٣، كتاب البيوع، المسأله ٣١٠.

٣- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: ثمن العذره سحت.

٤- الوسائل ١٢٦: ١٢، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

٥- كذا فى «ف»، «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: المصادف.

٦- الوسائل ١٢٦: ١٢، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٧- الاستبصار ٥٦: ٣، ذيل الحديث ١٨٢.

و لعلّه لأنّ الأوّل نصّ في عذره الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر.

و يقرب هذا الجمع روايه سماعه، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر عن بيع العذره، فقال: إنّي رجل أبيع العذره، فما تقول؟ قال: حرام بيعها و ثمنها، و قال: لا بأس ببيع العذره» (١).

فإنّ الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدلّ على أنّ تعارض الأولين ليس إلّا من حيث الدلاله، فلا يرجع فيه إلى المرجّحات السنديّه أو الخارجيه.

و به يدفع ما يقال: من أنّ العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلّي هو الرجوع إلى المرجّحات الخارجيه، ثمّ التخيير أو التوقّف، لا إلغاء ظهور كلّ منهما، و لهذا طعن على من جمع بين الأمر و النهي بحمل الأمر على الإباحه و النهي على الكراهه.

و احتمال السبزواري حمل خبر المنع على الكراهه (٢). و فيه ما لا يخفى من البعد.

و أبعد منه ما عن المجلسي من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به، و الجواز على غيرها (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٢٤]

ص: ٦٧٢

١- الوسائل ١٢٦:١٢، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢. و في النسخ عدا «ش»: سئل أبو عبد الله.

٢- كفايه الأحكام: ٨٤.

٣- حكاه العلّامه المجلسي في ملاذ الأخيار ٣٧٩: ١٠، ذيل الحديث ٢٠٢، عن والده العلّامه المجلسي الأوّل قدّس سرّهما.

و نحوه حمل خبر المنع (١) على التقيّه؛ لكونه مذهب أكثر العامة (٢).

و الأظهر ما ذكره الشيخ رحمه الله (٣) لو أُريد التبرّع بالحمل لكونه أولى من الطرح، وإلا فروايه الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى.

ثم إن لفظ «العذره» في الروايات، إن قلنا: إنه ظاهر في «عذره الإنسان» كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغة (٤) فثبوت الحكم في غيرها بالأخبار العامه المتقدمه، و بالإجماع المتقدم (٥) على السرجين النجس.

و استشكل في الكفايه (٦) في الحكم تبعاً للمقدّس الأردبيلي رحمه الله (٧) إن لم يثبت الإجماع، و هو حسن، إلّا أنّ الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامه السابقه.

و ربّما يستظهر من عباره الاستبصار القول بجواز بيع عذره ما عدا الإنسان، لحمله أخبار المنع على عذره الإنسان (٨). و فيه نظر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ٦٧٣

- ١- في بعض النسخ: النهى.
- ٢- هذا الحمل من المجلسى الأول أيضاً، حسبما حكاه عنه في ملاذ الأخيار ١٠: ٣٧٩.
- ٣- تقدّم عنه آنفاً.
- ٤- حكاه السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤: ٢١.
- ٥- تقدّم عن التذكره و الخلاف في أول المسأله.
- ٦- لا- يخفى أنّ المحقق السبزوارى قدّس سرّه استشكل في ثبوت الاتفاق و استوجه الجواز فيما ينتفع به، (انظر كفايه الأحكام: ٨٤).
- ٧- مجمع الفائده ٨: ٤٠.
- ٨- الاستبصار ٣: ٥٦، ذيل الحديث ١٨٢.

## «فرع» الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره التي ينتفع بها منفعه محلله مقصوده،

و عن الخلاف: نفى الخلاف فيه (١)، و حكى أيضاً عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه (٢).

و عن المفيد: حرمه بيع العذره و الأبوال كلها إلا بول الإبل (٣)، و حكى عن سَلار أيضاً (٤).

و لا أعرف مستنداً لذلك إلا دعوى أنّ تحريم الخبائث فى قوله تعالى وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (٥) يشمل تحريم بيعها، و قوله عليه الصلاه و السلام:

«إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» (٦)، و ما تقدّم من روايه دعائم الإسلام (٧)، و غيرها.

و يرد على الأول: أنّ المراد بقريته مقابله لقوله تعالى يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ الْأَكْلَ، لا مطلق الانتفاع.

و فى النبوى و غيره ما عرفت من أنّ الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشىء، بحيث يدلّ على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصوده الغالبه، و منفعه الروث ليست هى الأكل المحرّم فهو كالطين المحرّم، كما عرفت سابقاً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

ص: ٦٧٤

١- الخلاف ٣:١٨٥، كتاب البيوع، المسأله ٣١٠.

٢- لم نقف عليه فى كتب السيد، لكن حكاه عنه العلامة فى المنتهى ٢:١٠٠٨.

٣- المقنعه: ٥٨٧.

٤- المراسم: ١٧٠.

٥- الأعراف: ١٥٧.

٦- عوالى اللالكى ٢:١١٠، الحديث ٣٠١.

٧- دعائم الإسلام ٢:١٨، الحديث ٢٣.

## المسأله الثالثه يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف،

### اشاره

بل عن النهايه و شرح الإرشاد لفخر الدين و التنقيح:الإجماع عليه (١)، و يدلّ عليه الأخبار السابقه (٢).

### «فرع» و أما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعه محلله كالصبغ لو قلنا بجوازه

ففى جواز بيعه و جهان، أقواهما الجواز؛ لأنها عين طاهره ينتفع بها منفعه محلله.

و أما مرفوعه الواسطى (٣) المتضمنه لمرور أمير المؤمنين عليه السلام

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص: ٦٧٥

- 
- ١- نهايه الأحكام ٢:٤٦٣، التنقيح ٥:٢، و أما شرح الإرشاد فلا يوجد لدينا.
  - ٢- مثل قوله صَلَّى الله عليه و آله و سلم: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» المتقدّم آنفأً، و ما تقدّم من روايه تحف العقول و دعائم الإسلام فى أوّل الكتاب.
  - ٣- الوسائل ٣٥٩:١٦، الباب ٣١ من أبواب ما يحرم من الذبيحه، الحديث ٢.



بالقَصِّ ابين و نهيهم عن بيع سبعة: بيع الدم، و الغدد، و آذان الفؤاد، و الطحال... إلى آخرها، فالظاهر إرادته حرمة البيع للأكل، و لا شك في تحريمه؛ لما سيحيىء من أن قصد المنفعة المحرّمة في المبيع موجب لحرمة البيع، بل بطلانه.

و صرّح في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر؛ لاستخباته (1)، و لعلّه لعدم المنفعة الظاهره فيه غير الأكل المحرّم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص: ٦٧٦

---

١- التذكرة ٤٦٤: ١.

### المسأله الرابعه لا إشكال فى حرمه بيع المنى؛ لنجاسته،

و عدم الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم، و لو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري؛ لأنّ الولد نماء الأمّ فى الحيوانات عرفاً، و للأب فى الإنسان شرعاً.

لكنّ الظاهر أنّ حكمهم بتبعيه (١) الأمّ متفرّع على عدم تملك المنى، و إلّا لكان بمنزله البذر المملوك يتبعه الزرع.

فالمتعيّن التعليل بالنجاسه، لكن قد منع بعض (٢) من نجاسته إذا دخل من (٣) الباطن إلى الباطن.

و قد ذكر العلماء من المحرّمات بيع «عسيب الفحل» (٤)، و هو ماؤه قبل الاستقرار فى الرحم، كما أنّ الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار،

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ٦٧٧

١- ظاهر «ف»: بتبعيته.

٢- لم نقف عليه.

٣- فى «ع»، «ص»: عن.

٤- التحرير ١٦٠: ١.

كما في جامع المقاصد (١) و عن غيره (٢).

و علل في الغنيه بطلان بيع ما في أصلاب الفحول بالجهالة و عدم القدره على التسليم (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص: ٦٧٨

---

١- حكاہ في جامع المقاصد ٤:٥٣، عن الفائق.

٢- و نقله السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤:١٤٤ عن جامع المقاصد و حواشى الشهيد قدس سره.

٣- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٥٢٤.

## المسأله [الخامسه تحرم المعاوضه على الميته و أجزاءها التي تحلها الحياه من ذى النفس السائله

### اشاره

على المعروف من مذهب الأصحاب.

و فى التذكره كما عن المنتهى و التنقيح:-الإجماع عليه (١)،و عن رهن الخلاف:الإجماع على عدم ملكيتها (٢).

و يدلّ عليه مضافاً إلى ما تقدم من الأخبار (٣) ما دلّ على أنّ الميته لا يتنفع بها (٤) منضمّاً إلى اشتراط وجود المنفعه المباحه فى المبيع لئلا يدخل فى عموم النهى عن أكل المال بالباطل، و خصوص عدّ ثمن

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ٦٧٩

- 
- ١- التذكره ٤٦٤:١،المنتهى ١٠٠٩:٢،التنقيح ٥:٢.
  - ٢- الخلاف ٢٤٠:٣،كتاب الرهن،المسأله ٣٤.
  - ٣- مثل روايتى تحف العقول و دعائم الإسلام،المتقدّمين فى أوّل الكتاب، و قوله عليه السلام:«إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»المتقدّم عن عوالى اللآلى آنفاً.
  - ٤- الوسائل ٣٦٨:١٦،الباب ٣٤ من أبواب الأطعمه المحرّمه.

الميته من السحت في روايه السكونى (١).

نعم، قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز، مثل روايه الصيقل، قال: «كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك، إنا نعمل السيوف، و ليست لنا معيشه و لا تجاره غيرها، و نحن مضطرون إليها، و إنما غلافها (٢) من جلود الميته من البغال و الحمير الأهليه، لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسّها بأيدينا و ثيابنا، و نحن نصلّي في ثيابنا؟ و نحن محتاجون إلى جوابك في المسأله يا سيّدنا لضرورتنا إليها، فكتب عليه السلام: اجعلوا ثوباً للصلاه...» (٣).

و نحوها روايه أخرى بهذا المضمون (٤).

و لذا قال في الكفايه و الحدائق: إنّ الحكم لا يخلو عن إشكال (٥).

و يمكن أن يقال: إنّ مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلاً، و لا في ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد، فغايه ما يدلّ عليه جواز الانتفاع بجلد الميته بجعله غمداً للسيوف، و هو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال؛ و لذا جوّز جماعه، منهم الفاضلان في النافع و الإرشاد على ما حكى

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ٦٨٠

- ١- الوسائل ١٢:٦٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
- ٢- في التهذيب و الوسائل: علاجنا.
- ٣- الوسائل ١٢:١٢٥، الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع تفاوتٍ يسير.
- ٤- نفس المصدر: الحديث ٣.
- ٥- كفايه الأحكام: ٨٤، الحدائق ١٨:٧٣.

عنهما الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه (١).

مع أنّ الجواب لا ظهور فيه في الجواز، إلّا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضى، خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقيّه.

هذا، و لكنّ الإنصاف: أنّه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعه مقصوده كالاستقاء بها للبساتين و الزرع إذا فرض عدّه مالاً عرفاً فمجرّد النجاسه لا يصلح (٢) علّه لمنع البيع، لولا الإجماع على حرمة بيع الميتة بقول مطلق (٣)؛ لأنّ المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصوده، لا مجرّد النجاسه.

و إن قلنا: إنّ مقتضى الأدلّه حرمة الانتفاع بكلّ نجس، فإنّ هذا كلام آخر سيّجىء بما فيه (٤) بعد ذكر حكم النجاسات.

لكنّنا نقول: إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعه مقصوده بشيء من النجاسات فلا مانع من صحه بيعه؛ لأنّ ما دلّ على المنع عن بيع النجس من النصّ و الإجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع؛ فإنّ روايه تحف العقول المتقدمه (٥) قد علّل فيها المنع عن بيع

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص : ٦٨١

١- المختصر النافع: ٢٥٤، الإرشاد ١١٣: ٢.

٢- كذا في «ص»، و في غيره: لا تصلح.

٣- ادّعاء العلامه في التذكرة ٤٦٤: ١، و المنتهى ١٠٠٩: ٢، و الفاضل المقداد في التنقيح ٥: ٢.

٤- في «ع»، «ص»، «ش»: ما فيه.

٥- تقدّمت في أوّل الكتاب.

شيء من وجوه النجس بكونه منهيًا عن أكله و شربه...إلى آخر ما ذكر فيها.

و مقتضى روايه دعائم الإسلام المتقدمه أيضاً (١)إناطه جواز البيع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه.

و أدخل ابن زهره فى الغنيه النجاسات فى ما لا- يجوز بيعه من جهه عدم حِلِّ الانتفاع بها،و استدلل أيضاً على جواز بيع الزيت النجس: بأنَّ النبيَّ صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم أذِنَ فى الاستصباح به تحت السماء (٢)، قال: و هذا يدلُّ على جواز بيعه لذلك (٣)، انتهى.

فقد ظهر من أوّل كلامه و آخره أنّ المانع من البيع منحصر فى حرمة الانتفاع، و أنّه يجوز مع عدمها.

و مثل ما ذكرناه عن الغنيه من الاستدلال، كلام الشيخ فى الخلاف فى باب البيع حيث ذكر النبوى الدالّ على إذن النبيِّ صلى الله عليه و آله و سلم فى الاستصباح، ثم قال: و هذا يدلُّ على جواز بيعه (٤)، انتهى.

و عن فخر الدين فى شرح الإرشاد (٥)-، و الفاضل المقداد فى

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ٦٨٢

١- تقدّمت فى أوّل الكتاب.

٢- نقله عن كتاب «الأوضح» لأبى على بن أبى هريره، و فى الخلاف عن «الإفصاح»، و الظاهر أنّ أحدهما محرّف عن الآخر.

٣- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٥٢٤.

٤- الخلاف ٣: ١٨٧، كتاب البيوع، المسأله ٣١٢.

٥- لا يوجد لدينا، لكن حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٣.

التنقيح (١) الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرّم الانتفاع، و كلّ ما كان كذلك لا يجوز بيعه.

نعم، ذكر في التذكرة شرط الانتفاع و حليته (٢) بعد اشتراط الطهاره، و استدلال للطهاره بما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة الميته (٣).

و الإنصاف، إمكان إرجاعه إلى ما ذكرنا (٤)، فتأمل.

و يؤيده (٥) أنهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصيد؛ و علله في التذكرة بحلّ الانتفاع به، و ردّ من منع (٦) عن بيعه لنجاسته بأنّ النجاسه غير مانعه، و تعدّى إلى كلب الحائط و الماشيه و الزرع؛ لأنّ المقتضى و هو النفع موجود فيها (٧).

و ممّا ذكرنا من قوه جواز بيع جلد الميته لو لا- الإجماع إذا جوّزنا الانتفاع به في الاستقاء، يظهر حكم جواز المعاوضه على لبن اليهوديه المرضعه، بأن يجعل تمام الأجره أو بعضها في مقابل اللبن، فإنّ نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضه عليه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ٦٨٣

- ١- التنقيح ٢:٥.
- ٢- التذكرة ١:٤٦٥.
- ٣- التذكرة ١:٤٦٤.
- ٤- في «ف»: ما ذكره الجماعه.
- ٥- في «ف»: و يؤيد الإرجاع.
- ٦- و هم جماعه من العامه كالشافعى و أحمد و الأوزاعى و غيرهم و بعض منّا، على ما في التذكرة.
- ٧- التذكرة ١:٤٦٤.



أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة، كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى.

و لو باعهما (١)، فإن كان المذكى ممتازاً صحَّ البيع فيه و بطل في الميتة، كما سيجيء في محلّه، وإن كان مشتبهاً بالميتة لم يجز بيعه أيضاً؛ لأنه لا ينتفع به منفعه محلّله؛ بناءً على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزائه أكل للمال (٢) بالباطل، كما أنّ أكل كلٍّ من المشتبهين في حكم أكل الميتة.

و من هنا يعلم أنه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحلّ للميتة و غيره.

لكن في صحيحه الحلبي و حسنته: «إذا اختلط المذكى بالميتة بيع مَمَّن يستحلّ الميتة» (٣)، و حكى نحوهما عن كتاب عليّ بن جعفر (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص: ٦٨٤

- ١- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: باعها.
- ٢- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: أكل المال.
- ٣- الوسائل ٦٧: ١٢، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٢، مع اختلاف في اللفظ.
- ٤- مسائل عليّ بن جعفر: ١٠٩، الحديث ٢٠.

و استوجه العمل بهذه الأخبار في الكفاية (١)، و هو مشكل، مع أنّ المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّه يرمى بها (٢).

و جوّز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي (٣).

و فيه: أنّ القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكي لأجل الاشتباه.

نعم، لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهه المحصوره و جواز ارتكاب أحدهما، جاز البيع بالقصد المذكور.

لكن لا- ينبغي القول به في المقام؛ لأنّ الأصل في كلّ واحد من المشتبهين عدم التذكية، غايه الأمر العلم الإجمالي بتذكية أحدهما، و هو غير قادح في العمل بالأصلين.

و إنّما يصحّ القول بجواز ارتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في كلّ منهما الحِلُّ و علم إجمالاً بوجود الحرام، فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالا- على أصاله الحِلِّ، و عدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حذراً عن ارتكاب الحرام الواقعي، و إن كان هذا الكلام مخدوشاً في هذا المقام أيضاً، لكنّ القول به ممكن هنا، بخلاف ما نحن فيه؛ لما ذكرنا، فافهم.

[شماره صفحه واقعي : ٣٧]

ص: ٦٨٥

١- كفايه الأحكام: ٨٥.

٢- في «ش»: بهما، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ، و لما ورد في الحديث، راجع: مستدرک الوسائل ١٣: ٧٣، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

٣- المحقّق في الشرائع ٣: ٢٢٣، و العلّامة في الإرشاد ٢: ١١٣.

و عن العلامه حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميته بذلك برضاه (١).

و فيه: أنّ المستحلّ قد يكون ممّن لا يجوز الاستنقاذ منه إلّا بالأسباب الشرعيّه، كالذمّي.

و يمكن حملهما على صورته قصده البائع المسلم أجزاءها التي لا تحلّها الحياه: من الصوف و الشعر و العظم (٢) و نحوها، و تخصيص المشتري بالمستحلّ؛ لأنّ الداعي له على الاثراء اللحم أيضاً، و لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه.

و في مستطرفات السرائر، عن جامع البنظي صاحب الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها و هي أحياء، أ يصلح أن ينتفع بها (٣)؟ قال: نعم، يذبيها و يسرح بها، و لا يأكلها و لا يبيعها» (٤).

و استوجه في الكفايه العمل بها (٥) تبعاً لما حكاه الشهيد عن العلامه

[شماره صفحه واقعي : ٣٨]

ص: ٦٨٦

١- المختلف: ٦٨٣.

٢- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: من الصوف و العظم و الشعر.

٣- في المصدر بدل «بها»: بما قطع.

٤- السرائر ٥٧٣: ٣.

٥- ظاهر العبارة: أنّ السيزواري استوجه العمل بروايه البنظي، لكن الموجود في كفايه الأحكام بعد الحكم باستثناء الأدهان؛ مستدلاً بصحيحه الحلبي و صحيحه زرار و صحيحه سعيد الأعرج و غيرها، و أنّ ذكر الإسراج و الاستصباح في الروايات غير دالّ على الحصر ما يلي: «و القول بالجواز مطلقاً متّجه»، انظر كفايه الأحكام: ٨٥.

فى بعض أقواله (١).

و الروايه شاذّه، ذكر الحلّى بعد إيرادها أنّها من نواذر الأخبار، و الإجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرّف فيها على كلّ حال  
إلّا أكلها للمضطرّ (٢).

أقول: مع أنّها معارضه بما دلّ على المنع من موردها، معللاً بقوله عليه السلام: «أما علمت أنّه يصيب الثوب و اليد و هو حرام؟»  
(٣) و مع الإغماض عن المرجّحات، يرجع إلى عموم ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقاً، مع أنّ الصحيحه صريحه فى المنع  
عن البيع، إلّا أن تحمل على إرادته البيع من غير الإعلام بالنجاسه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ٦٨٧

---

١- حكى السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (٤:١٩) عن حواشى الشهيد على القواعد أنّه نُقل عن العلامه فى حلقة الدرس أنّه جوّز  
الاستصباح بأليات الغنم المقطوعه، تحت السماء.

٢- السرائر ٥٧٤:٣.

٣- الوسائل ٣٦٤:١٦، الباب ٣٢ من أبواب الأطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل، و فيه: أما تعلم.

أن الميتة من غير ذى النفس السائلة يجوز معاوضه عليها

إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للإسراج و التدهين لوجود المقتضى و عدم المانع؛ لأن أدله عدم الانتفاع بالميتة مختصه بالنجسه، و صرح بما ذكرنا جماعه (١)، و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ٦٨٨

---

١- منهم: المحدث البحرانى فى الحدائق ١٨:٧٧، و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٩، و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢:١٧.

### المسأله [السادسه يحرم التكبب بالكلب الهراش و الخنزير البريين

إجماعاً على الظاهر المصرح به في المحكي عن جماعه (1) و كذلك أجزاءهما.

نعم، لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدم في جلد الميتة.

[شماره صفحه واقعى : 41]

ص: 689

---

1- منهم: الشيخ في المبسوط 2:165 و ابن زهره في الغنيه (الجوامع الفقهيّه): 524 و العلامه في المنتهى 2:1009 و غيره، و الشهداء في الدروس: 3:168، و المسالك 3:135 في مورد الكلب خاصه.

## المسأله [السابعه يحرم التكبب بالخمير و كل مسكر مائع و الفقاع

إجماعاً، نصاً و فتوى.

و فى بعض الأخبار: «يكون لى على الرجل دراهم فيعطيني خمراً؟ قال: خذها و أفسدها، قال ابن أبى عمير: يعنى اجعلها خلاً (١)»  
(٢).

و المراد به إما أخذ الخمر مجاناً ثم تخليلها، أو أخذها و تخليلها لصاحبها، ثم أخذ الخلّ وفاءً عن الدراهم.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص: ٦٩٠

١- كذا فى النسخ، و فى الوسائل: «قال على: و اجعلها خلاً» و المراد به: على ابن حديد، الواقع فى سند الروايه.

٢- الوسائل ١٧: ٢٩٧، الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٦.

## المسألة الثامنة يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجّسه الغير القابلة للطهاره إذا توقّف منافعها المحلّله المعتدّ بها على الطهاره؛

لما تقدّم من النبويّ:

«إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» (١) ونحوه المتقدّم عن دعائم الإسلام (٢).

و أمّا التمسك بعموم قوله عليه السلام في روايه تحف العقول: «أو شيء من وجوه النجس» ففيه نظر؛ لأنّ الظاهر من «وجوه النجس» العنوانات النجسه؛ لأنّ ظاهر «الوجه» هو العنوان.

نعم، يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك و هو قوله عليه السلام: «لأنّ ذلك كلّ محرّم أكله (٣) و شربه و لبسه... إلى آخر ما ذكر».

ثم اعلم أنّه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها (٤)،

[شماره صفحه واقعي : ٤٣]

ص: ٦٩١

١- عوالي اللآلي ٢:١١٠، الحديث ٣٠١، سنن الدارقطني ٣:٧، الحديث ٢٠.

٢- دعائم الإسلام ٢:١٨، الحديث ٢٣، وقد تقدّم مع سابقه في الصفحة: ١٣.

٣- في المصدر: منهى عن أكله.

٤- راجع المبسوط ١٦٥:٢:١٦٦ حيث جعل المسوخ من الأعيان النجسه و ادعى الإجماع على عدم جواز بيعها.



و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلّم فى جواز بيعها هنا.

نعم، لو قيل بحرمة البيع لا- من حيث النجاسه كان محلّ التعرّض له ما سيجىء من أنّ كلّ طاهر له منفعه محلّله مقصوده يجوز بيعه.

و سيجىء ذلك فى ذيل القسم الثانى (1) ممّا لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعه فيه.

[شماره صفحه واقعى : 44]

ص: 692

---

1- كذا فى النسخ، و الصحيح: القسم الثالث.

[المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسه] (١)

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ٦٩٣

---

١- العنوان زياده منّا.

[شماره صفحه واقعی : ۴۶]

ص: ۶۹۴

## إشاره

تذكر في مسائل أربع:

### الأولى يجوز بيع المملوك الكافر، أصلياً كان أم مرتدّاً ملئياً،

بلا خلافٍ ظاهر، بل ادعى عليه الإجماع (١)، وليس ببعيد، كما يظهر للمتتبع في المواضع المناسبه لهذه المسأله، كاسترقاق الكفار و شراء بعضهم من بعض، و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر، و عتق الكافر، و بيع المرتد، و ظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام، و غير ذلك.

و كذا الفطرى على الأقوى، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه من هذه الجهه، و إن كان فيه كلام من حيث كونه فى معرض التلف؛ لوجوب قتله.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ٦٩٥

و لم نجد من تأمل فيه من جهة نجاسته، عدا ما يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث احترز بقول العلامة:

«ما لا يقبل التطهير من النجاسات»، عمّا يقبله و لو بالإسلام، كالمرتدّ و لو عن فطره على أصحّ القولين (١)، فبنى جواز بيع المرتدّ على قبول توبته، بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام.

و أنت خبير بأنّ حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا من حيث قابليته للتطهير نظير الماء المنتجس و أنّ اشتراطهم قبول التطهير إنّما هو فيما يتوقّف الانتفاع به على طهارته ليتصف بالملكيه، لا مثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسه إجماعاً.

و بالغ تلميذه في مفتاح الكرامه، فقال: أمّا المرتدّ عن فطره فالقول بجواز بيعه ضعيف جداً؛ لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير، ثمّ ذكر جماعه ممّن جوّز بيعه إلى أن قال: -و لعلّ من جوّز بيعه بنى على قبول توبته (٢)، انتهى. و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر (٣).

أقول: لا- إشكال و لا خلاف في كون المملوك المرتدّ عن فطره ملكاً و مالاً لملكه، و يجوز له الانتفاع به بالاستخدام (٤) ما لم يقتل، و إنّما استشكل من استشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض

[شماره صفحه واقعي : ٤٨]

ص : ٦٩٦

١- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٤.

٢- مفتاح الكرامه ٤:١٢.

٣- أي صاحب الجواهر قدّس سرّه، انظر الجواهر ٨: ٢٢.

٤- كذا في «ش»، و في «ف»: الانتفاع و الاستخدام، و في سائر النسخ: الانتفاع به و الاستخدام.

القتل، بل واجب الإلتلاف شرعاً، فكأنَّ الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهة عدم قابليته طهارته بالتوبه.

قال في الشرائع: ويصحَّ رهن المرتدِّ وإن كان عن فطره (١).

و استشكل في المسالك من جهة وجوب إلتافه و كونه في معرض التلف، ثمَّ اختار الجواز؛ لبقاء ماليته إلى زمان القتل (٢).

و قال في القواعد: ويصحَّ رهن المرتدِّ وإن كان عن فطره، على إشكال (٣).

و ذكر في جامع المقاصد: أنَّ منشأ الإشكال أنه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى، و من أنَّ مقصود البيع حاصل، و أمَّا مقصود الرهن فقد لا يحصل؛ لقتل (٤) الفطري حتماً، و الآخر قد لا يتوب (٥)، ثمَّ اختار الجواز.

و قال في التذكرة: المرتدُّ إن كان عن فطره ففي جواز بيعه نظر، ينشأ من تضادَّ الحكيمين، و من بقاء الملك؛ فإنَّ كسبه لمولاه، أمَّا عن غير فطره فالوجه صحَّه بيعه؛ لعدم تحتم قتله (٦) ثمَّ ذكر المحارب الذي لا تقبل توبته؛ لوقوعها بعد قدره عليه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ٦٩٧

١- الشرائع ٢:٧٧.

٢- المسالك ٤:٢٥.

٣- القواعد ١:١٥٩.

٤- كذا في «ن» و المصدر، و في سائر النسخ: بقتل.

٥- جامع المقاصد ٥:٥٧.

٦- التذكرة ١:٤٦٦.

و استدلل على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطره، و جعله نظير المريض المأیوس عن بُرئه.

نعم، منع في التحرير و الدروس عن بيع المرتد عن فطره، و المحارب إذا وجب قتله (1)؛ للوجه المتقدم عن (2) التذكرة، بل في الدروس: أن بيع المرتد عن مله أيضاً مراعى بالتوبه (3).

و كيف كان، فالمتبع يقطع بأن اشتراط قابليه الطهاره إنما هو في ما يتوقف الانتفاع المعتد به على طهارته؛ و لذا قسم في المبسوط المبيع إلى آدمى و غيره، ثم اشترط الطهاره في غير الآدمى، ثم استثنى الكلب الصيود (4).

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ٦٩٨

١- التحرير ١٦٥:١، الدروس ٢٠٠:٣.

٢- كذا في «ف» و «ش»، و في سائر النسخ: و عن.

٣- انظر التخریج السابق.

٤- المبسوط ١٦٥:٢ ١٦٦.

## المسأله [الثانيه يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجملة

بلا- خلاف ظاهر، إلا ما عن ظاهر إطلاق العماني (1)؛ ولعله كإطلاق كثير من الأخبار: بأن «ثمن الكلب سحت» (2) محمول على الهراش؛ لتواتر الأخبار (3) واستفاضه نقل الإجماع (4) على جواز بيع ما عدا كلب الهراش فى الجملة.

ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام:

أحدها- كلب الصيد السلوقى، وهو المتيقن من (5) الأخبار (6) ومعاهد

[شماره صفحه واقعى : 51]

ص: 699

1- قال السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (4:28): ولا مخالف سوى الحسن العماني، على ما حكى.

2- الوسائل 12:62، الباب 5 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 5 و 9، و الصفحه: 83، الباب 14 من نفس الأبواب، الحديث 2 و 8.

3- الوسائل 12:63، الباب 5 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 7 و 8، و الصفحه: 83، الباب 14 من نفس الأبواب، الأحاديث 1 و 3

و 5 و 6 و 7.

4- سيأتى نقله عن الخلاف و المنتهى و إيضاح الفوائد و غيرها.

5- فى «ن»، «م»، «ع»، «ص»: عن.

6- المشار إليها فى الهامش (3).



الثانى كلب الصيد غير السلوقى، وبيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعه و النهايه (١).

و يدلّ عليه قبل الإجماع المحكّي عن الخلاف و المنتهى و الإيضاح (٢) و غيرها (٣) الأخبار المستفيضه:

منها: قوله عليه السلام فى روايه القاسم بن الوليد، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن الكلب الذى لا يصيد، قال: سحت، و أمّا الصيود فلا بأس به» (٤).

و منها: الصحيح عن ابن فضال عن أبى جميله، عن ليث، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب الصيود يباع؟ قال عليه السلام: نعم، و يؤكل ثمنه» (٥).

و منها: روايه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن كلب الصيد، قال: لا بأس به، و أمّا الآخر فلا يحلّ ثمنه» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ٧٠٠

١- المقنعه: ٥٨٩، النهايه: ٣٦٤.

٢- الخلاف ١٨٢: ٣، كتاب البيوع، المسأله ٣٠٢، المنتهى ١٠٠٩: ٢، إيضاح الفوائد ٤٠٢: ١.

٣- مثل الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٥٢٤، و الدروس ١٦٨: ٣.

٤- الوسائل ٨٣: ١٢، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٧.

٥- التهذيب ٨٠: ٩، الحديث ٣٤٣، و لم نقف عليه فى الوسائل.

٦- الوسائل ٨٣: ١٢، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥، مع اختلاف يسير.

و منها: ما (1) عن دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لا بأس بثمان كلب الصيد» (2).

و منها: مفهوم روايه أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم: ثمن الخمر و مهر البغى و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت» (3).

و منها: مفهوم روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثمان الكلب الذى لا يصيد سحت، و لا بأس بثمان الهزّه» (4).

و مرسله الصدوق، و فيها: «ثمان الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت» (5).

ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار كمعاهد الإجماعات المتقدمه إلى السلوقى ضعيفه بمنع (6) الانصراف؛ لعدم الغلبه المعتدّ بها على فرض تسليم كون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف مع أنه لا يصحّ فى مثل قوله: «ثمان الكلب الذى لا يصيد» أو «ليس بكلب الصيد»، لأنّ مرجع التقييد إلى إرادته ما يصحّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ٧٠١

١- كلمه «ما» ساقطه من أكثر النسخ.

٢- دعائم الإسلام ١٩: ٢، الحديث ٢٨.

٣- الوسائل ٨٣: ١٢، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٤- نفس المصدر، الحديث ٣، و فيه: و لا بأس بثمان الهزّه.

٥- الفقيه ١٧١: ٣، الحديث ٣٦٤٨.

٦- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: لمنع.

عنه سلب صفه الاصطياد.

و كيف كان، فلا مجال لدعوى الانصراف.

بل يمكن أن يكون مراد المقنعه و النهايه (١) من «السلوقى» مطلق الصيود، على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحياناً (٢).

و يؤيد بما عن المنتهى، حيث إنه بعد ما حكى التخصيص بالسلوقى عن الشيخين قال: «و عنى بالسلوقى كلب الصيد؛ لأن «سلوق» قريه باليمن، أكثر كلابها معلّمه فنسب الكلب إليها» (٣) و إن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل لأن يكون مسوقاً لإخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقيه، و أنّ المراد بالسلوقى خصوص الصيود، لا كلّ سلوقى، لكنّ الوجه الأوّل أظهر، فتدبر.

الثالث: كلب الماشيه و الحائط و هو البستان و الزرع و الأشهر بين القدماء على ما قيل (٤) - المنع.

و لعله استظهر ذلك من الأخبار الحاصره لما يجوز بيعه فى الصيود المشتهره بين المحدثين كالكلينى و الصدوقين و من تقدّمهم (٥) بل و أهل

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص: ٧٠٢

١- تقدّم التخريج عنهما فى الصفحه: ٥٢، الهامش (١).

٢- لعله قدّس سرّه أراد بذلك ما نقله السيّد المجاهد عن أستاذه فى مقام الجمع بين الروايات، انظر المناهل: ٢٧٦، ذيل قوله: و أمّا ثالثاً...

٣- المنتهى ١٠٠٩: ٢.

٤- انظر المستند ٣٣٤: ٢، و المناهل: ٢٧٦.

٥- حيث أوردوا الأخبار المذكوره فى أصولهم و مصنفاتهم.

الفتوى كالمفيد والقاضى و ابن زهره و ابن سعيد و المحقق (١) بل ظاهر الخلاف و الغنيه الإجماع عليه (٢).

نعم، المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه (٣) الجواز، وفاقاً للمحكي عن ابن الجنيد قدس سره، حيث قال: «لا بأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشيه و الزرع»، ثم قال: «لا خير فى الكلب فيما عدا الصيد و الحارس» (٤) و ظاهر فقره الأخيره لو لم يحمل على الأولى - جواز بيع الكلاب الثلاثه و غيرها، كحارس الدور و الخيام.

و حكى الجواز أيضاً عن الشيخ و القاضى فى كتاب الإجاره (٥) و عن سلار و أبى الصلاح و ابن حمزه و ابن إدريس (٦) و أكثر المتأخرين كالعلامة و ولده السعيد (٧) و الشهيدين (٨) و المحقق الثانى (٩) و ابن القطن

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص: ٧٠٣

- ١- المقنعه: ٥٨٩، الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤، نزفه الناظر: ٧٦، الشرائع ٢: ١١؛ و أمّا القاضى فلم نقف فى كتابيه على ما يدلّ على المنع، و إن نسبه إليه فى المختلف: ٣٤١.
- ٢- الخلاف ٣: ١٨١، كتاب البيوع، المسأله ٣٠٢، الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤.
- ٣- ستأتى الإشاره إلى مواضع كلامهم.
- ٤- حكاها عنه فى المختلف ٣٤١، ٣٤٠.
- ٥- المبسوط ٣: ٢٥٠، المهذب ١: ٥٠٢.
- ٦- المراسم: ١٧٠، الوسيله: ٢٤٨، السرائر ٢: ٢٢٠؛ و أمّا أبو الصلاح فلم نقف على فتواه بالجواز فى الكافى.
- ٧- القواعد ١: ١٢٠، إيضاح الفوائد ١: ٤٠٢.
- ٨- الدروس ٣: ١٦٨، الروضه البهيّه ٣: ٢٠٩.
- ٩- جامع المقاصد ٤: ١٤.

فى المعالم (١) و الصيمرى (٢) و ابن فهد (٣) و غيرهم من متأخرى المتأخرين (٤)، عدا قليل وافق المحقق (٥) كالسبزوارى (٦) و التقي المجلسى (٧) و صاحب الحدائق (٨) و العلامه الطباطبائى فى مصابيح (٩) و فقيه عصره فى شرح القواعد (١٠).

و هو الأوفق بالعمومات المتقدمه المانع؛ إذ لم نجد مخصصاً لها سوى ما أرسله فى المبسوط من أنه روى ذلك (١١)، يعنى جواز البيع فى كلب الماشيه و الحائط، المنجبر قصور سنده و دلالتة لكون المنقول مضمون الروايه لا معناها و لا ترجمتها باشتهاره بين المتأخرين، بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ فى كتاب الإجاره: إن أحداً

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ٧٠٤

١- معالم الدين فى فقه آل يس (مخطوط): ١٢٦.

٢- تلخيص الخلاف ٢: ٧٩.

٣- المهذب البارع ٢: ٣٤٩.

٤- منهم الفاضل الآبى فى كشف الرموز ١: ٤٣٧، و الفاضل المقداد فى التنقيح ٢: ٧، و المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٨: ٣٧.

٥- الشرائع ٢: ١٢.

٦- كفايه الأحكام ٨٨.

٧- روضه المتقين ٦: ٤٧٠.

٨- الحدائق ١٨: ٨١.

٩- المصابيح: (مخطوط)، و لم نقف عليه.

١٠- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٦.

١١- المبسوط ٢: ١٦٦.

لم يفرّق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها (١) بعد ملاحظه الاتفاق على صحّه إجارتها، و من قوله فى التذكرة: يجوز بيع هذه الكلاب عندنا (٢)، و من المحكّي عن الشهيد فى الحواشى: أنّ أحداً لم يفرّق بين الكلاب الأربعة (٣).

فتكون هذه الدعاوى قرينه على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعه محلّله مقصوده، كما يظهر ذلك من عباره ابن زهره فى الغنيه؛ حيث اعتبر أولاً فى المبيع أن يكون ممّا ينتفع به منفعه محلّله مقصوده، ثمّ قال: و احترزنا بقولنا: «ينتفع به منفعه محلّله» عمّا يحرم الانتفاع به، و يدخل فى ذلك: النجس (٤) إلّا ما خرج بالدليل، من الكلب (٥) المعلّم للصيد، و الزيت النجس لفائده الاستصباح (٦) تحت السماء (٧)، و من المعلوم بالإجماع و السيره جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعه محلّله مقصوده أهمّ من منفعه الصيد، فيجوز بيعها لوجود القيد الذى اعتبره فيها، و أنّ المنع من بيع النجس منوط بحرمة الانتفاع فينتفى بانتفائها.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ٧٠٥

- ١- قاله فى كتاب البيع، انظر المبسوط ٢:١٦٦.
- ٢- التذكرة ٢:٢٩٥ (كتاب الإجاره).
- ٣- حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٢٩.
- ٤- فى «ش» و المصدر: كلّ نجس،
- ٥- فى «ش» و المصدر: من بيع الكلب.
- ٦- فى «ش» و المصدر: و الزيت النجس للاستصباح.
- ٧- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٥٢٤، مع تفاوت فى بعض الألفاظ.

و يؤيد ذلك كله ما في التذكرة من أن المقتضى لجواز بيع كلب الصيد أعنى المنفعة موجود في هذه الكلاب (١).

و عنه رحمه الله في مواضع أخر: أن تقدير الدية لها يدل على مقابلتها بالمال (٢). و إن ضُغف الأول برجوعه إلى القياس، و الثانى بأن الدية لو لم تدل على عدم التملك و إلا لكان الواجب قيمه كائنه ما كانت لم تدل على التملك؛ لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامه معينه لتفويت شيء ينتفع به، لا لإتلاف مال، كما في إتلاف الحرّ.

و نحوهما في الضعف: دعوى انجبار المرسله (٣) بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ و العلامة و الشهيد قدس الله أسرارهم (٤)؛ لو هنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتى الخلاف و الغنيه: من الإجماع على عدم جواز بيع (٥) غير المعلم من الكلاب (٦) بوجدان الخلاف العظيم من أهل الروايه و الفتوى.

نعم، لو ادعى الإجماع أمكن منع وهنها بمجرّد الخلاف و لو من الكثير بناءً على ما سلكه بعض متأخري المتأخرين في الإجماع من كونه منوطاً بحصول الكشف من اتفاق جماعه و لو خالفهم أكثر منهم (٧) -

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ٧٠٦

- 
- ١- التذكرة ١:٤٦٤.
  - ٢- راجع المنتهى ١٠٠٩:٢.
  - ٣- المتقدمه عن المبسوط فى الصفحه: ٥٦، الهامش (١١).
  - ٤- تقدّم عنهم فى الصفحه: ٥٦ و ٥٧.
  - ٥- لم ترد «بيع» فى «ش».
  - ٦- كما تقدّم فى الصفحه: ٥٤-٥٥.
  - ٧- لم نقف على القائل.

مع أنّ دعوى الإجماع ممّن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها (١) عند وجدان الخلاف.

و أمّا شهره الفتوى بين المتأخّرين فلا- تجبر الروايه، خصوصاً مع مخالفه كثير من القدماء (٢)، و مع كثره العمومات الوارده فى مقام الحاجه، و خلوّ كتب الروايه المشهوره عنها (٣) حتّى أنّ الشيخ لم يذكرها (٤) فى جامعه (٥).

و أمّا حمل كلمات القدماء على المثال، ففى غايه البعد.

و أمّا كلام ابن زهره المتقدّم (٦) فهو مختلّ على كلّ حال؛ لأنّه استثنى الكلب المعلّم عمّا يحرم الانتفاع به، مع أنّ الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل «كلب الصيد» على المثال لا يصحّ كلامه، إلّا أن يريد كونه مثلاً و لو للكافر أيضاً، كما أنّ استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجّسه.

هذا، و لكنّ الحاصل من شهره الجواز بين المتأخّرين بضميمه أمارات الملك فى هذه الكلاب يوجب الظنّ بالجواز حتّى فى غير هذه الكلاب، مثل كلاب الدور و الخيام.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ٧٠٧

١- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: به.

٢- راجع الصفحه: ٥٤-٥٥.

٣- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: عنه.

٤- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: لم يذكره.

٥- فى «ش»: جامعیه.

٦- تقدّم فى الصفحه: ٥٧.



فالمسأله لا تخلو عن إشكال، و إن كان الأقوى بحسب الأدله و الأحوط فى العمل هو المنع، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص: ٧٠٨

## [المسأله]الثالثه الأقرى جواز المعاوضه على العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و إن كان نجساً؛

لعمومات البيع و التجاره الصادقه عليها،بناءً على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص، لأصاله بقاء مالئته و عدم خروجه عنها بالنجاسه،غايه الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه.

و لذا لو غصب عصيراً فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن فى حكم التالف،بل و جب عليه ردّه،و و جب عليه غرامه الثلثين و أجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان كما صرّح به فى التذكرة (1)معللاً- لغرامه الأجره بأنه ردّه معيباً و يحتاج زوال العيب إلى خساره،و العيب من فعله،فكانت الخساره عليه.

نعم،ناقشه فى جامع المقاصد (2)فى الفرق بين هذا و بين ما لو غصبه عصيراً فصار خمراً،حيث حكم فيه بوجوب غرامه مثل العصير؛لأنّ المائيه قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت.

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص : ٧٠٩

١- التذكرة ٣٨٧:٢.

٢- جامع المقاصد ٢٩٢:٦-٢٩٣.

لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى و بينه إذا صار خمراً؛ فإنَّ العصير بعد الغليان مال عرفاً و شرعاً، و النجاسه إنما تمنع من المائيه إذا لم يقبل التطهير، كالخمر فإنَّها لا يزول نجاستها (١) إلَّا بزوال موضوعها؛ بخلاف العصير، فإنَّه يزول نجاسته بنقصه، نظير طهاره ماء البئر بالترح.

و بالجمله، فالنجاسه فيه و حرمة الشرب عرضيَّه تعرضانه في حال متوسّط بين حالتى طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير، فلا يشمل قوله عليه السلام في روايه تحف العقول: «أو شيء من وجوه النجس» (٢) و لا يدخل تحت قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمّنه» (٣)؛ لأنّ الظاهر منهما (٤) العنوانات النجسه و المحرّمه بقول مطلق، لا ما تعرضانه في حالٍ دون حال، فيقال: يحرم في حال كذا، أو ينجس (٥) في حال كذا.

و بما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة (٦) على فساد بيع نجس العين للعصير؛ لأنّ المراد بالعين هي الحقيقه، و العصير ليس كذلك.

و يمكن أن ينسب جواز بيع العصير إلى كلّ من قيّد الأعيان النجسه المحرّم بيعها بعدم قابليّتها للتطهير، و لم أجد مصرّحاً بالخلاف،

[شماره صفحه واقعى : ٦٢]

ص: ٧١٠

١- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: فإنَّه لا يزول نجاسته.

٢- تقدّمت في أوّل الكتاب.

٣- المتقدّم في الصفحه: ١٣ و ٤٣ عن عوالى اللآلى و سنن الدارقطنى.

٤- في أكثر النسخ: منها.

٥- في «ش»: و ينجس.

٦- التذكرة ٤٦٤: ١.

عدا ما فى مفتاح الكرامه: من أنّ الظاهر المنع (١)؛ للعمومات المتقدمه و خصوص بعض الأخبار، مثل قوله عليه السلام: «و إن على فلا يحلّ بيعه» (٢) و روايه أبى بصير (٣): «إذا بعته قبل أن يكون خمراً و هو حلال فلا بأس» (٤) و مرسل ابن الهيثم: «إذا تغيّر عن حاله و على فلا خير فيه» (٥)؛ بناءً على أنّ الخير المنفى يشمل البيع.

و فى الجميع نظر:

أمّا فى العمومات، فلما تقدّم.

و أمّا الأدلّه الخاصّه، فهى مسوقه للنهى عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس و الخلّ من غير اعتبار إعلام المكلف-، و فى الحقيقه هذا النهى كنايه عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه، فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري، نظير بيع الماء النجس. و بالجملة، فلو لم يكن إلّا استصحاب مالئته و جواز بيعه كفى.

و لم أعرّض على من تعرّض للمسأله صريحاً، عدا جماعه من المعاصرين (٦). نعم، قال المحقّق الثانى فى حاشيه الإرشاد فى ذيل قول

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص: ٧١١

١- مفتاح الكرامه ٤:١٢.

٢- الوسائل ١٢:١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٣- كذا فى «ش»، و فى أكثر النسخ: أبى كهمس، نعم راوى الحديث السابق هو أبو كهمس.

٤- الوسائل ١٢:١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٥- الوسائل ١٧:٢٢٦، الباب ٢ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٧.

٦- منهم السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٢، و صاحب الجواهر فى الجواهر ٨:٢٢، و المحقّق النراقى فى المستند ٢:٣٣٢.

المصنّف: «و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله (١) التطهير»، بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجّسه بعدم قبولها التطهير، و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف (٢)-: و لو تنجّس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحلّه؟ فيه إشكال. ثم ذكر أنّ الأتقى العدم؛ لعموم «و لا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ (٣)، انتهى (٤).

و الظاهر، أنّه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث، كما يظهر من ذكر المشتري و الدليل، فلا- يظهر منه حكم بيعه على من يطهره.

[شماره صفحه واقعي : ٦٤]

ص: ٧١٢

١- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: قبولها، و في الإرشاد: مع قبول الطهاره.

٢- في غير «ش» زياده: قال.

٣- المائده: ٢.

٤- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤.

## المسأله الرابعه يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس

### اشاره

على المعروف من مذهب الأصحاب.

و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسه مبنئ على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلّا ما خرج بالدليل، أو على المنع من بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعاً مقصوداً محللاً، و إلّا كان الاستثناء منقطعاً من حيث إنّ المستثنى منه «ما ليس فيه منفعه محلله مقصوده من النجاسات و المتنجسات»، و قد تقدّم أنّ المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس إلّا من حيث حرمة المنفعه المقصوده (١)، فإذا فرض حلّها فلا مانع من البيع.

و يظهر من الشهيد الثانى فى المسالك خلاف ذلك، و أنّ جواز بيع الدهن للنصّ، لا لجواز الانتفاع به، و إلّا لأطرد الجواز فى غير الدهن أيضاً (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ٧١٣

١- فى غير «ش»: المنفعه المحلله المقصوده.

٢- المسالك ١١٩: ٣.

و أما حرمه الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و كيف كان، فلا إشكال في جواز بيع الدهن المذكور، و عن جماعه (١):

الإجماع عليه في الجملة، و الأخبار به (٢) مستفيضة:

منها: الصحيح، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: جُرِّدَ مات في سمن أو زيت أو عسل؟ قال عليه السلام:

أما السمن و العسل فيؤخذ الجُرِّد و ما حوله، و الزيت يستصبح به» (٣).

و زاد في المحكي عن التهذيب: «أنه يبيع ذلك الزيت، و يبيئه (٤) لمن اشتراه ليستصبح به» (٥).

و لعل الفرق بين الزيت و أخويه من جهه كونه مائعاً غالباً، بخلاف السمن و العسل، و في روايه إسماعيل الآتية إشعار بذلك.

و منها: الصحيح، عن سعيد الأعرج (٦)، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في الفأره و الدابه تقع في الطعام و الشراب فتموت فيه؟ قال: إن كان

[شماره صفحه واقعي : ٦٦]

ص: ٧١٤

---

١- منهم: ابن زهره في الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤، و الشيخ في الخلاف ٣: ١٨٧، كتاب البيوع، المسأله ٣١٢، و ابن إدريس في السرائر ٢: ٢٢٢.

٢- به: ساقطه من أكثر النسخ.

٣- الوسائل ١٢: ٦٦، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٤- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: و يبيئه.

٥- التهذيب ٩: ٨٥، الحديث ٣٥٩، و فيه: تبعه و تبيئه.

٦- كذا في جميع النسخ، لكن الروايه عن الحلبي، نعم الروايه التي تليها في الوسائل عن سعيد الأعرج.

سمنًا أو عسلًا أو زيتًا، فإنه ربّما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله و كله، وإن كان الصيف فادفعه حتّى يسرج به»  
(١).

و منها: ما عن أبي بصير في الموثّق «عن الفأره تقع في السمن أو الزيت (٢) فتموت فيه؟ قال: إن كان جامدًا فاطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى، و إن كان ذائبًا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته» (٣).

و منها: رواه إسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سأله سعيد الأعرج السّمّان و أنا حاضر عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفأره فتموت [كيف يصنع به؟] (٤) قال: أمّا الزيت فلا- تبعه إلّا لمن تبين له فيبتاع للسراج، و أمّا الأكل فلا، و أمّا السمن فإن كان ذائبًا فكذلك، و إن كان جامدًا و الفأره في أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها، ثم لا بأس به، و العسل كذلك إن كان جامدًا» (٥).

إذا عرفت هذا،

### فالإشكال يقع في مواضع:

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص: ٧١٥

- ١- الوسائل ٣٧٥:١٦، الباب ٤٣ من أبواب الأطحمه المحرّمه، الحديث ٤.
- ٢- في «ص»: أو في الزيت.
- ٣- الوسائل ٦٦:١٢، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
- ٤- العبارة ساقطه من «خ»، «م»، «ف»، «ن»، «ع».
- ٥- الوسائل ٦٦:١٢، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.



أنَّ صحَّه بيع هذا الدهن هل هي (١) مشروطه باشتراط الاستصباح به صريحاً، أو يكفي قصدهما لذلك، أو لا يشترط أحدهما؟  
ظاهر الحلّي في السرائر: الأول؛ فإنّه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجّسه جُمع (٢) قال: ويجوز بيعه بهذا الشرط عندنا (٣).  
و ظاهر المحكّي عن الخلاف: الثاني، حيث قال: جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء، دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم، و قال أبو حنيفه:  
يجوز مطلقاً (٤)، انتهى.

و نحوه مجرّداً عن دعوى الإجماع عباره المبسوط، و زاد: «أنّه لا يجوز بيعه إلّا لذلك» (٥) و ظاهره كفايه القصد، و هو ظاهر غيره ممّن عبّر بقوله: «جاز بيعه للاستصباح» كما في الشرائع و القواعد (٦) و غيرها (٧).

[شماره صفحه واقعي : ٦٨]

ص: ٧١٦

- ١- وردت عباره «هل هي» في «ش» فقط.
- ٢- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: أجمع.
- ٣- السرائر ٢: ٢٢٢ و ٣: ١٢٢.
- ٤- الخلاف ٣: ١٨٧، كتاب البيوع، المسأله ٣١٢.
- ٥- المبسوط ٢: ١٦٧.
- ٦- الشرائع ٢: ٩، القواعد ١: ١٢٠.
- ٧- مثل عباره التنقيح ٢: ٧، و مجمع الفائدة ٨: ٣١، و بمعناها عباره الشهيد في اللمعه: ١٠٨.

نعم، ذكر المحقق الثاني ما حصله: أنّ التعليل راجع إلى الجواز، يعنى يجوز لأجل تحقق فائده الاستصباح بيعة (١).

و كيف كان، فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح (٢).

و يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحلّله منحصره فيه، و كان من منافعه النادره التى لا تلاحظ فى مالىته، كما فى دهن اللوز و البنفسج و شبههما.

و وجهه: أنّ مالىته الشىء إنّما هى باعتبار منافعه المحلّله المقصوده منه، لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظه فى مالىته، و لا باعتبار الفوائد الملحوظه المحرّمه، فإذا فرض أن لا فائده فى الشىء محلّله ملحوظه فى مالىته فلا يجوز بيعه، لا على الإطلاق لأنّ الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه، و المفروض حرمتها، فيكون أكلاً للمال بالباطل و لا على قصد الفائده النادره المحلّله؛ لأنّ قصد الفائده النادره لا يوجب كون الشىء مالاً. ثمّ إذا فرض ورود النصّ الخاصّ على جواز بيعه كما فيما نحن فيه فلا بدّ من حمله على إرادته (٣) صورته قصد الفائده النادره؛ لأنّ أكل المال حينئذٍ ليس بالباطل بحكم الشارع، بخلاف صورته عدم القصد؛ لأنّ المال فى هذه الصوره مبذول فى مقابل المطلق، المنصرف إلى الفوائد المحرّمه؛ فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ٧١٧

- ١- جامع المقاصد ٤:١٣.
- ٢- حكاة السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٢٤ عن أستاذه العلّامة السيد بحر العلوم، و أنظر كفايه الأحكام: ٨٥، و الحدائق ١٨:٩٠.
- ٣- كلمه «إرادته» مشطوب عليها فى «ن»، و محذوفه من «ش».

و حينئذٍ فلو لم يعلم المتبايعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملًا من غير قصد إلى هذه الفائدة كانت المعاملة باطله؛ لأنَّ المال مبذول مع الإطلاق في مقابل الشيء باعتبار الفوائد المحرّمة.

نعم (١)، لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصلاً، أمكن صحتها؛ لأنه مال واقعي شرعاً قابل لبذل المال بإزائه، و لم يقصد به ما لا- يصحّ (٢) بذل المال بإزائه من المنافع المحرّمة، و مرجع هذا في الحقيقة إلى أنه لا- يشترط إلما عدم قصد المنافع المحرّمة، فافهم.

و أمّا فيما كان الاستصباح منفعه غالبه بحيث كان مالئيه الدهن باعتباره كالأدهان المعدّه للإسراج فلا يعتبر في صحّحه بيعه قصده أصلاً؛ لأنّ الشارع قد قرّر مالئته العرفيه بتجويز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منفعه، بناءً على أضعف الوجهين، من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالنجس على مورد النصّ.

و كذا إذا كان الاستصباح منفعه مقصوده (٣) مساويه (٤) لمنفعه الأكل المحرّم كالأليه و الزيت و عصاره السمسم فلا يعتبر قصد المنفعه المحلّله فضلاً عن اشتراطه؛ إذ يكفي في مالئته وجود المنفعه المقصوده المحلّله، غايه الأمر كون حرمة منفعته الأخرى المقصوده نقصاً فيه يوجب الخيار للجاهل.

[شماره صفحه واقعي : ٧٠]

ص: ٧١٨

- ١- في «ف»، «خ»، «م»، «ع»: ثم.
- ٢- في «ش»: ما لم يصحّ.
- ٣- في «ف»: موجوده.
- ٤- في أكثر النسخ: متساويه.

نعم، يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرّمة بأن يقول: بعثك بشرط أن تأكله، وإلا فسد العقد بفساد الشرط.

بل يمكن الفساد وإن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد؛ لأنّ مرجع الاشتراط في هذا الفرض إلى تعيين المنفعة المحرّمة عليه، فيكون أكل الثمن أكلاً بالباطل؛ لأنّ حقيقته النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه هو النفع المحرّم، فافهم.

بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في متن العقد.

و بالجمله، فكلّ بيع قصد فيه منفعه محرّمه بحيث قصد أكل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرّمه كان باطلاً، كما يومی إلى ذلك ما ورد في تحريم شراء الجاربه المغنّيه و بيعها (١).

و صرّح في التذکره بأنّ الجاربه المغنّيه إذا بيعت بأكثر ممّا يرغب فيها لو لا الغناء، فالوجه التحريم (٢)، انتهى.

ثم إنّ الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبار قصد الاستصباح؛ لأنّ موردها ممّا يكون الاستصباح فيه منفعه مقصوده منها كافيه في ماليتها العرفيه.

و ربّما يتوهّم من قوله عليه السلام في روايه الأعرج المتقدمه: «فلا- تبعه إلّا لمن تبين له (٣) فيبتاع للسراج» (٤) اعتبار القصد، و يدفعه: أنّ الابتاع

[شماره صفحه واقعي : ٧١]

ص: ٧١٩

١- الوسائل ١٢: ٨٦، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به.

٢- التذکره ١: ٤٦٥.

٣- في أكثر النسخ: تبينه لمن يشتره.

٤- تقدّمت في الصفحه: ٦٧ (روايه إسماعيل بن عبد الخالق).

للسراج إنّما جعل غايه للإعلام، بمعنى أنّ المسلم إذا أطلع على نجاسته فيشتره للإسراج، نظير قوله عليه السلام في روايه معاويه بن وهب: «بيّنه (١) لمن اشتراه ليستصبح به» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ٧٢٠

١- في غير «ش»: يتبه.

٢- تقدّمت في الصفحه: ٦٦ (الزياده المحكيه عن التهذيب).

أنّ ظاهر بعض الأخبار (١) وجوب الإعلام، فهل يجب مطلقاً أم لا؟ وهل وجوبه نفسى أو شرطى؟

بمعنى اعتبار اشتراطه فى صحّحه البيع.

الذى ينبغى أن يقال: إنّه لا- إشكال فى وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصحاب فى العقد، أو تواطؤهما عليه من الخارج، لتوقّف القصد على العلم بالنجاسه.

و أمّا إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصحاب فى العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسياً قبل العقد أو بعده؛ لبعض الأخبار المتقدّمه.

و فى قوله عليه السلام: «بيّنه لمن اشتراه ليستصبح به» (٢) إشاره إلى وجوب الإعلام لئلا يأكله، فإنّ الغايه للإعلام ليس هو تحقّق الاستصحاب، إذ لا ترتّب بينهما شرعاً و لا عقلاً و لا عادة، بل الفائده حصر الانتفاع فيه، بمعنى عدم الانتفاع به فى غيره، ففيه إشاره إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرّماً بحيث يعلم عاده وقوعه فى الحرام لو لا الإعلام، فكأنه قال: أعلمه لئلا يقع فى الحرام الواقعى بتركك الإعلام.

و يشير إلى هذه القاعده كثير من الأخبار المتفرّقه الدالّه على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرّمات، مثل ما دلّ على

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ٧٢١

١- مثل ما تقدّم من ذيل صحيحه معاويه بن وهب المرويه فى التهذيب، و موثّقه أبى بصير، و روايه إسماعيل بن عبد الخالق، راجع الصفحه: ٦٦-٦٧.

٢- تقدّم فى الصفحه: ٦٦.

أَنَّ مَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ لِحَقِّهِ وَزُرَّ مِنْ عَمَلٍ بِفَتْيَاهُ (١) فَإِنَّ إِثْبَاتَ الْوُزْرِ لِلْمُبَاشِرِ مِنْ جِهَةِ فِعْلِ الْقَبِيحِ الْوَاقِعِيِّ، وَحَمَلَهُ عَلَى الْمَفْتَى مِنْ حَيْثُ التَّسْبِيبِ وَالتَّغْيِيرِ.

وَمِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا مِنْ إِمَامٍ صَلَّى بِقَوْمٍ فَيَكُونُ فِي صَلَاتِهِمْ تَقْصِيرٌ، إِلَّا كَانَ عَلَيْهِ أَوْزَارُهُمْ» (٢) وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «فَيَكُونُ فِي صَلَاتِهِ وَصَلَاتِهِمْ تَقْصِيرٌ، إِلَّا كَانَ إِثْمٌ ذَلِكَ عَلَيْهِ» (٣) وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «لَا يَضْمَنُ الْإِمَامُ صَلَاتَهُمْ إِلَّا أَنْ يَصَلِّيَ بِهِمْ جَنَابًا» (٤).

وَمِثْلُ رِوَايَةِ أَبِي بَصِيرٍ الْمُتَضَمِّنَةِ لِكِرَاهِهِ أَنْ تُسْقَى الْبَهِيمَةُ أَوْ تُطْعَمَ مَا لَا يَحِلُّ لِلْمُسْلِمِ أَكْلُهُ أَوْ شُرْبُهُ (٥)، فَإِنَّ فِي كِرَاهِهِ ذَلِكَ فِي الْبِهَائِمِ إِشْعَارًا بِحَرَمَتِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَكْلُوفِ.

وَيُؤَيِّدُهُ: أَنَّ أَكْلَ الْحَرَامِ وَشُرْبَهُ مِنَ الْقَبِيحِ، وَلَوْ فِي حَقِّ الْجَاهِلِ؛ وَلِذَا يَكُونُ الْإِحْتِيَاظُ فِيهِ مَطْلُوبًا مَعَ الشُّكِّ، إِذْ لَوْ كَانَ لِلْعِلْمِ دَخْلٌ فِي قَبْحِهِ لَمْ يَحْسُنِ الْإِحْتِيَاظُ، وَحِينَئِذٍ فَيَكُونُ إِعْطَاءُ النِّجْسِ لِلْجَاهِلِ الْمَذْكُورِ إِغْرَاءً بِالْقَبِيحِ، وَهُوَ قَبِيحٌ عَقْلًا.

بَلْ قَدْ يُقَالُ بِوُجُوبِ الْإِعْلَامِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْهُ تَسْبِيبٌ كَمَا لَوْ رَأَى نَجْسًا فِي يَدِهِ يَرِيدُ أَكْلَهُ وَهُوَ الَّذِي صَرَّحَ بِهِ الْعَلَّامَةُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي أَجْوِبِهِ

[شماره صفحه واقعی : ٧٤]

ص: ٧٢٢

- ١- الوسائل ٩: ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.
- ٢- تحف العقول: ١٧٩.
- ٣- بحار الأنوار ٩٢: ٨٨.
- ٤- الوسائل ٤٣٤: ٥، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.
- ٥- الوسائل ٢٤٦: ١٧، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٥.

المسائل المهنتية، حيث سأله السيد المهنا عن رأى فى ثوب المصلّى نجاسه، فأجاب بأنّه يجب الإعلام، لوجوب النهى عن المنكر (١)، لكنّ إثبات هذا مشكل.

و الحاصل، أنّ هنا أموراً أربعة:

أحدها- أن يكون فعل الشخص علّه تامّه لوقوع الحرام فى الخارج كما إذا أكره غيره على المحرّم و لا إشكال فى حرمة و كون وزر الحرام عليه، بل أشدّ؛ لظلمه.

و ثانيها- أن يكون فعله سبباً للحرام، كمن قدّم إلى غيره محرّماً، و مثله ما نحن فيه، و قد ذكرنا أنّ الأقوى فيه التحريم؛ لأنّ استناد الفعل إلى السبب أقوى، فنسبه فعل الحرام إليه أولى، و لذا يستقرّ الضمان على السبب، دون المباشر الجاهل، بل قيل: إنّه لا ضمان ابتداءً إلّا عليه (٢).

الثالث- أن يكون شرطاً لصدور الحرام، و هذا يكون على وجهين:

أحدهما أن يكون من قبيل إيجاد الداعى على المعصية، إمّا لحصول الرغبه فيها كترغيب الشخص على المعصية، و إمّا لحصول العناد من الشخص حتّى يقع فى المعصية، كسبّ آله الكفّار الموجب لإلقتائهم فى سبّ الحقّ عناداً، أو سبّ آباء الناس الموقع لهم فى سبّ أبيه، و الظاهر حرمة القسمين، و قد ورد فى ذلك عدّه من الأخبار (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ٧٢٣

١- أجوبه المسائل المهنتية: ٤٨، المسأله ٥٣.

٢- لم نقف عليه.

٣- لم نقف على خبر يدلّ على حرمة القسم الأوّل أى ترغيب الشخص على المعصية-، و أمّا ما يدلّ على حرمة سبّ آله الكفّار فهناك عدّه أخبار وردت



و ثانيهما (١) أن يكون بإيجاد شرطٍ آخر غير الداعى، كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمرًا، و سيأتى الكلام فيه.

الرابع - أن يكون من قبيل عدم المانع، و هذا يكون تارةً مع الحرمة الفعلية فى حقّ الفاعل كسكوت الشخص عن المنع من المنكر، و لا إشكال فى الحرمة بشرائط النهى عن المنكر، و أخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل، كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه فإنّ صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه.

فهل يجب دفع (٢) الحرام بترك السكوت أم لا؟ فيه (٣) إشكال، إلّا إذا علمنا من الخارج و جوب دفع (٤) ذلك؛ لكونه فساداً قد أمر بدفعه كلّ من قدر عليه، كما لو أطلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله، أو عدم إباحة عرضه له، أو لزم من سكوته ضرر مالى قد أمرنا بدفعه عن كلّ أحد؛ فإنّه يجب الإعلام و الردع لو لم يرتدع بالإعلام، بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام، ففى الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب.

(٣)

فى تفسير قوله تعالى: «و لا تُسَبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (الأنعام: ١٠٨) انظر تفسير الصافى ٢: ١٤٧، و بالنسبة إلى النهى عن سبّ آباء الناس المنتهى إلى السبّ المتقابل، انظر تنبيه الخواطر: ١١٩.

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ٧٢٤

- ١- فى غير «ش»: الثانى.
- ٢- فى النسخ: رفع.
- ٣- فى غير «ف»: و فيه.
- ٤- فى النسخ: رفع.

و أمّا فيما تعلق بغير الثلاثة من حقوق الله فوجوب دفع (١) مثل هذا الحرام مشكّل؛ لأنّ الظاهر من أدلّه النهى عن المنكر وجوب الردع عن المعصية، فلا يدلّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية.

نعم، وجب ذلك فيما إذا كان الجاهل بالحكم، لكنّه من حيث وجوب تبليغ التكاليف ليستمرّ التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب، فالعالم فى الحقيقة مبلغ عن الله ليتمّ الحجّه على الجاهل و يتحقّق فيه قابليته الإطاعة و المعصية.

ثمّ إنّ بعضهم (٢) استدلّ على وجوب الإعلام بأنّ النجاسة عيب خفىّ فيجب إظهارها.

و فيه مع أنّ وجوب الإعلام على القول به ليس مختصّاً بالمعاوضات، بل يشمل مثل الإباحه و الهبه من المجانيات:- أنّ كون النجاسة عيباً ليس إلّا لكونه منكراً واقعياً و قبيحاً، فإنّ ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله وجوب إظهار العيب، و إلّا لم يكن عيباً، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ٧٢٥

١- فى النسخ: رفع.

٢- هو المحقق الأردبيلي فى مجمع الفائده ٨:٣٦.

المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء،

بل في السرائر: أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف (١).

و في المبسوط: أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف (٢).

لكن الأخبار المتقدمه (٣) على كثرتها و ورودها في مقام البيان ساكتة عن هذا القيد، ولا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسله الشيخ المنجبره بالشهره المحققه و الاتفاق المحكي (٤).

لكن لو سلم الانجبار فغايه الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمه، أو حمل الجمله الخبريه على الاستحباب أو الإرشاد؛ لئلا يتأثر السقف بدخان النجس الذي هو نجس بناءً على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسله على نجاسه دخان النجس إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفه دهنيّه تتصاعد بواسطه الحراره.

ولا ريب أن مخالفه الظاهر في المرسله خصوصاً بالحمل على الإرشاد أولى، خصوصاً مع ابتناء التقييد: إما على ما ذكره الشيخ من دلالة الروايه على نجاسه الدخان المخالفه للمشهور، وإما على كون

[شماره صفحه واقعي : ٧٨]

ص: ٧٢٦

١- السرائر ١٢٢:٣.

٢- المبسوط ٢٨٣:٦.

٣- تقدمت في الصفحه: ٦٦-٦٧.

٤- تقدم آنفاً عن السرائر.

الحكم تعبدًا محضاً، وهو في غاية البعد.

و لعله لذلك أفتى في المبسوط بالكراهه (١) مع روايته للمرسله (٢).

و الإنصاف، أنّ المسأله لا- تخلو عن إشكال، من حيث ظاهر الروايات، البعيده عن التقييد لإبائها في أنفسها عنه و إباء المقيّد عنه-، و من حيث الشهره المحقّقه و الاتفاق المنقول.

و لو رجع إلى أصله البراءه حينئذٍ لم يكن إلّا بعيداً عن الاحتياط و جرأه على مخالفه المشهور.

ثمّ إنّ العلامه في المختلف فصل بين ما إذا علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن، و ما إذا لم يعلم (٣)، فوافق المشهور في الأوّل، و هو مبنى على ثبوت حرمة تنجيس السقف، و لم يدلّ عليه دليل، و إن كان ظاهر كلّ من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدًا، لا- لنجاسه الدخان معللاً بطهاره دخان النجس-: التسالم على حرمة التنجيس، و إلّا لكان الأولى تعليل التعبد به، لا بطهاره الدخان، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ٧٢٧

١- المبسوط ٢٨٣: ٦.

٢- في «ش»: المرسله.

٣- المختلف: ٦٨٦.

هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح،

بأن يُعمل صابوناً أو يُطلى به الأجرِب أو السفن؟ قولان مبنيان على أن الأصل في المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل والشرب، والاستصباح تحت الظل-، أو أن القاعدة فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء، وبيعه ليعمل صابوناً على روايه ضعيفه تأتي (١).

[كلمات الفقهاء في المسأله]

والذى صرح به في مفتاح الكرامه هو الثانى (٢)، وواقفه بعض مشايخنا المعاصرين (٣)، وهو ظاهر جماعه من القدماء، كالشيخين والسيدى والحلى (٤) وغيرهم.

قال فى الانتصار: ومما انفردت به الإماميه، أن كل طعام عالجه أهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به، و اختلف (٥) باقى الفقهاء فى ذلك، وقد دللنا على ذلك فى كتاب الطهاره، حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص : ٧٢٨

- ١- تأتي فى الصفحه: ٩٢.
- ٢- مفتاح الكرامه ٤: ١٣ و ٢٤.
- ٣- الجواهر ١٥: ٢٢.
- ٤- ستأتى الإشاره إلى مواضع كلامهم.
- ٥- فى المصدر: وقد خالف.
- ٦- الانتصار: ١٩٣، و أنظر أيضاً الصفحه: ١١ منه.

وقال في المبسوط في الماء المضاف:-إنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم تقع فيه نجاسه،فإن وقعت فيه نجاسه لم يجز استعماله على حال،وقال في حكم الماء المتغير بالنجاسه:إنه لا يجوز استعماله إلّا عند الضروره،للشرب لا غير (١).

وقال في النهايه:وإن كان ما حصل فيه الميته مائعاً لم يجز استعماله ووجب إهراقه (٢)،انتهى.

وقريب منه عباره المقنعه (٣).

وقال في الخلاف في حكم السمن و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فأره:-إنه جاز الاستصباح به،ولا يجوز أكله، و لا الانتفاع به بغير الاستصباح؛و به قال الشافعي،وقال قوم من أصحاب الحديث:لا ينتفع به بحال،لا باستصباح و لا بغيره،بل يراق كالخمر،وقال أبو حنيفه:يستصبح به و يباع لذلك (٤)،وقال داود (٥):

إن كان المائع سمناً لم ينتفع به بحال (٦)و إن كان غيره (٧)من الأدهان لم ينجس بموت الفأره فيه و يحلّ أكله و شربه؛[لأنّ الخبر ورد

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ٧٢٩

١- المبسوط ٥: ١ و ٦.

٢- النهايه: ٥٨٨.

٣- المقنعه: ٥٨٢.

٤- كذا في «ف» و نسخه بدل «م»، و في «ع»: و يباع لذلك مطلقاً، و في «خ» و «م» و «ص»: و يباع مطلقاً، و في «ن» و «ش»: و يباع أيضاً.

٥- في جميع النسخ: ابن داود، و الصواب ما أثبتناه من المصدر.

٦- كلمه «بحال» من «ش» و مصححه «ن»، و لم ترد في سائر النسخ.

٧- في «ش»: ما عداه.

فى السمن فحسب (١)؛ دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم (٢).

و فى السرائر فى حكم الدهن المتنجس:- أنه لا يجوز الأدهان به و لا استعماله فى شىء من الأشياء، عدا الاستصباح تحت السماء.

و ادعى فى موضع آخر: أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف (٣).

و قال ابن زهره بعد أن اشترط فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله (٤)-: و شرطنا فى المنفعه أن تكون مباحه، تحفظاً من المنافع المحرّمه، و يدخل فى ذلك كل نجس لا- يمكن تطهيره، عدا ما استثنى: من بيع الكلب المعلم للصيد، و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، و هو إجماع الطائفه، ثم استدلل على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أذن فى الاستصباح به تحت السماء، قال: و هذا يدل على جواز بيعه لذلك (٥)، انتهى.

### [الأقوى جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل]

هذا، و لكن الأقوى وفاقاً لأكثر المتأخرين (٦) جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل، و يدل عليه أصاله الجواز، و قاعده حل الانتفاع

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص: ٧٣٠

- ١- من «ش» و المصدر.
- ٢- الخلاف: كتاب الأعمه، المسأله ١٩.
- ٣- السرائر ١٢١: ٣-١٢٢.
- ٤- فى أكثر النسخ زياده: قال.
- ٥- الغنيه (الجوامع الفقهيه): ٥٢٤.
- ٦- كما يأتى عن المحقق و العلامه و الشهيدين و المحقق الكركى فى الصفحات: ٨٧-٨٨.

بما فى الأرض (١). و لا حاكم عليهما (٢) سوى ما يتخيل من بعض الآيات و الأخبار، و دعوى الجماعه المتقدمه (٣) الإجماع على المنع.

و الكل غير قابل لذلك.

### [الاستدلال على المنع بالآيات و الجواب عنه]

أمّا الآيات:

فمنها: قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ (٤)**، دلّ بمقتضى التفریع على وجوب اجتناب كل رفس.

و فيه: أنّ الظاهر من «الرفس» ما كان كذلك فى ذاته، لا ما عرض له ذلك، فىختصّ بالعناوين النجسه، و هى النجاسات العشر، مع أنّه لو عمّ المنتجس لزم أن ىخرج عنه أكثر الأفراد؛ فإنّ أكثر المنتجسات لا ىجب الاجتناب عنه (٥).

مع أنّ وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجساً من عمل الشيطان، ىعنى من مبتدعاته، فىختصّ وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان، سواء كان نجساً كالخمر أو قدراً معنوياً مثل الميسر-، و من المعلوم: أنّ المائعات المنتجسه كالدهن و الطين و الصبغ و الدبس -

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ٧٣١

١- المستفاد من قوله تعالى: **«خَلَقَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»** البقره: ٢٩.

٢- كذا فى «ف» و مصححه «ن»، و فى غيرهما: عليها.

٣- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: المتقدم.

٤- المائده: ٩٠.

٥- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: منه.



إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان.

وإن أُريد من «عمل الشيطان» عمل المكلف المتحقق في الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص، فالمعنى:

أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال في سائر المعاصي: إنها من عمل الشيطان، فلا تدل أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المنتجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجساً، وهو أول الكلام.

و كيف كان، فالآية لا تدل على المطلوب.

و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى:

وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرُوا

(١)

؛ بناءً على أن «الرجز» هو الرجس.

و أضعف من الكل: الاستدلال بآية تحريم الخبائث (٢)؛ بناءً على أن كل منتجس خبيث، و التحريم المطلق يفيد (٣) عموم الانتفاع؛ إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل، بقريته مقابلته بحلّيه الطيبات.

**[الاستدلال بالأخبار و الجواب عنه]**

و أما الأخبار:

فمنها: ما تقدم من روايه تحف العقول، حيث علل النهي عن بيع وجوه النجس بأن «ذلك كله محرّم أكله و شربه و إمساكه و جميع الثقلب فيه، فجميع الثقلب في ذلك حرام» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ٧٣٢

١- المدثر: ٥.

٢- و هى قوله تعالى: «وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» الأعراف: ١٥٧.

٣- فى «ش»: يفيد تحريم.

٤- تحف العقول: ٣٣٣، مع اختلاف.

وفيه: ما تقدّم من أنّ المراد بـ«وجوه النجس» عنواناته المعهودة؛ لأنّ الوجه هو العنوان، والدهن ليس عنواناً للنجاسه، والملاقى للنجس وإن كان عنواناً للنجاسه، لكنّه ليس وجهاً من وجوه النجاسه في مقابله غيره؛ ولذا لم يعدّوه عنواناً في مقابل العناوين النجسه، مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر، لو أريد به المنع عن استعمال كلّ متنجّس.

ومنها: ما دلّ على الأمر بإهراق المائعات الملاقية للنجاسه (1) وإلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه (2). وقد تقدّم بعضها في مسأله الدهن، وبعضها الآخر متفرّقه، مثل قوله: «يهرق المرق» (3) ونحو ذلك.

وفيه: أنّ طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل؛ فإنّ ما أمر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعاً، فالمراد: اطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقي للأكل.

### [الإجماعات المدعاه على المنع، والنظر في دلالتها]

و أمّا الإجماعات:

ففي دلالتها على المدعى نظر، يظهر من ملاحظتها، فإنّ الظاهر من كلام السيّد المتقدّم (4) -: أنّ مورد الإجماع هو نجاسه ما باشره أهل الكتاب، و أمّا حرمة الأكل و الانتفاع فهي من فروعها المتفرّعه

[شماره صفحه واقعي : ٨٥]

ص : ٧٣٣

١- الوسائل ٣٧٦:١٦، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل.

٢- الوسائل ٣٧٤:١٦، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمه المحرّمه.

٣- لفظ الحديث: يهراق مرقها.

٤- يعنى كلام السيّد المرتضى، المتقدّم فى الصفحه: ٨٠.

على النجاسه، لا- أنّ معقد الإجماع حرمه الانتفاع بالنجس؛ فإنّ خلاف باقى الفقهاء فى أصل النجاسه فى أهل الكتاب، لا فى أحكام النجس.

و أمّا إجماع الخلاف (١)، فالظاهر أنّ معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين؛ إذ فرق بين دعوى الإجماع على محلّ النزاع بعد تحريره، و بين دعواه ابتداءً على الأحكام المذكورات (٢) فى عنوان المسأله، فإنّ الثانى يشمل الأحكام كلها، و الأوّل لا يشمل إلّا الحكم الواقع مورداً للخلاف (٣)؛ لأنّه الظاهر من قوله: «دليلنا إجماع الفرقه»، فافهم و اغتنم.

و أمّا إجماع السيّد فى الغنيه (٤)، فهو فى أصل مسأله تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلمّ و الزيت المتنجّس، لا فى ما ذكره من أنّ حرمه بيع المتنجّس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع، نعم، هو قائل بذلك.

و بالجمله، فلا- ينكر ظهور كلام السيّد فى حرمه الانتفاع بالنجس الذاتى و العرضى، لكنّ دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جدّاً.

و كذلك لا ينكر كون السيّد و الشيخ قائلين بحرمه الانتفاع بالمتنجّس

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص : ٧٣٤

١- المتقدّم فى الصفحه: ٨١-٨٢.

٢- فى «ش»: المذكوره.

٣- كذا فى «ف» و «خ»، و فى سائر النسخ: مورد الخلاف.

٤- المتقدّم فى الصفحه: ٨٢.

كما هو ظاهر المفيد (١) و صريح الحلي (٢) لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعه عند المتأمل المنصف.

ثم على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات، فلا ريب في وهنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمة الانتفاع على أمورٍ خاصه.

قال في المعبر في أحكام الماء (٣) المنتجس - و كل ماء (٤) حكم

[شماره صفحه واقعي : ٨٧]

ص: ٧٣٥

١- المقنعه: ٥٨٢.

٢- السرائر ٢: ٢١٩، و ٣: ١٢١.

٣- في «ش» زياده: القليل.

٤- جاءت العبارة في هامش «ف» كما يلي: «قال في المعبر في أحكام الماء القليل المنتجس - الماء النجس لا يجوز استعماله في رفع حدث و لا - إزاله خبث مطلقا و لا - في أكل و لا - في شرب إلا - عند الضروره، و أطلق الشيخ المنع من استعماله إلا - عند الضروره (١). لنا، إن مقتضى الدليل: جواز الاستعمال مطلقا، ترك العمل به في ما ذكرنا بالإتفاق و النقل، فيكون الباقي على الأصل» (٢)، انتهى. و قال في موضع آخر من أحكام الماء المشتبه - في ردّ من قال بوجوب الإراقه - : «إنه قد يتعلق الغرض ببقائه لأجل الاسعمال في غير الطهاره و الأكل و الشرب (٣). و قال بعد ذلك - أيضا - : إن كل ماء... صح صح». (١) - المبسوط ٧: ١. (٢) - المعبر ٥٠: ١ - ٥١. (٣) - المعبر ١٠٤: ١.

بنجاسته لم يجر استعماله إلى أن قال:- ويريد (١) بالمنع عن استعماله:

الاستعمال في الطهاره و إزاله الخبث و الأكل و الشرب دون غيره، مثل بَلّ الطين و سقى الدابّه (٢)، انتهى.

أقول: إنَّ بَلّ الصبغ و الحنّاء بذلك الماء داخل في الغير، فلا يحرم الانتفاع بهما.

و أما العلّامه، فقد قَصِرَ حرمه استعمال الماء المتنجّس في التحرير و القواعد و الإرشاد على الطهاره و الأكل و الشرب (٣) و جَوَزَ في المنتهى الانتفاع بالعجين النجس في علف الدوابّ، محتجّاً بأنّ المحرّم على المكلف تناوله، و بأنّه انتفاع فيكون سائغاً؛ للأصل (٤).

و لا يخفى أنّ كلا دليليه صريح في حصر التحريم في أكل العجين المتنجّس (٥).

و قال الشهيد في قواعده: «النجاسه ما حرم استعماله في الصلاه و الأغذيه» (٦) ثمّ ذكر ما يؤيّد المطلوب.

و قال في الذكري في أحكام النجاسه:- تجب إزاله النجاسه

[شماره صفحه واقعي : ٨٨]

ص: ٧٣٦

١- في «ف»، و«ن»، و«ش»: نريد.

٢- المعتبر ١: ١٠٥.

٣- التحرير ٥: ١٨٩، القواعد ١: ١٨٩، الإرشاد ١: ٢٣٨.

٤- المنتهى ١: ١٨٠، و لم نجد في كلامه الاستدلال بالأصل صريحاً.

٥- كذا في «ن» و«ش»، و لم يرد «العجين» في «ف»، كما لم يرد «المتنجّس» في سائر النسخ.

٦- القواعد و الفوائد ٢: ٨٥، القاعدة: ١٧٥.

عن الثوب و البدن، ثم ذكر المساجد و غيرها، إلى أن قال:- و عن كلّ مستعمل في أكل أو شرب أو ضوء تحت ظلّ؛ للنعى عن النجس، و للنصّ (١)، انتهى.

مراده (٢) بالنهى عن النجس: النهى عن أكله، و مراده بالنصّ:

ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف (٣)، فانظر إلى صراحه كلامه في أنّ المحرّم من الدهن المتنجس بعد الأكل و الشرب خصوص الاستضاءه تحت الظلّ؛ للنصّ.

و هو المطابق لما حكاه المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد (٤) عنه قدّس سرّه فى بعض فوائده: من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى جميع ما يتصوّر من فوائده.

و قال المحقق و الشهيد الثانى فى المسالك و حاشيه الإرشاد، عند قول المحقق و العلّامة قدّس سرّهما: «تجب إزاله النجاسه عن الأوانى» (٥):-

إنّ هذا إذا استعملت فى ما يتوقّف استعماله على الطهاره، كالأكل و الشرب (٦).

و سيأتى (٧) عن المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد فى مسأله

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ٧٣٧

١- ذكرى الشيعة: ١٤.

٢- فى «ص» و «ش»: و مراده.

٣- و هى المرسله المتقدّمه عن المبسوط فى الصفحه: ٧٨.

٤- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٣-٢٠٤.

٥- الشرائع ٥٣: ١، الإرشاد ٢٣٩: ١.

٦- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٨، المسالك ١٢٤: ١.

٧- فى الصفحه: ٩٤.

الانتفاع بالإصباغ المنتجسه ما يدل على عدم توقّف جواز الانتفاع بها على الطهاره.

و فى المسالك فى ذيل قول المحقق قدس سرّه: «و كلّ مائع نجس عدا الأدهان» قال: لا فرق فى عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطهاره بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه و عدمه، و لا بين الإعلام بحالها و عدمه، على ما نصّ عليه الأصحاب، و أمّا الأدهان المنتجسه بنجاسه عارضيه كالزيت تقع فيه الفأره فيجوز بيعها لفائده الاستصباح بها (١) و إنّما خرج هذا الفرد بالنصّ، و إلّا فكان ينبغى مساواتها لغيرها من المائعات المنتجسه التى يمكن الانتفاع بها فى بعض الوجوه، و قد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح بيعها لتعمل صابوناً أو يُطلى به (٢) الأجرى و نحو ذلك. و يشكّل بأنّه خروج عن مورد النصّ المخالف للأصل، فإن جاز لتحقق المنفعه، فينبغى مثله فى المائعات النجسه (٣) التى ينتفع بها، كالدبس يطعم النحل (٤) و غيره (٥)، انتهى.

و لا يخفى ظهوره فى جواز الانتفاع بالمنتجس، و كون المنع من بيعه لأجل النصّ، يقتصر على موردّه.

و كيف كان، فالمنتجس فى كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ٧٣٨

١- كلمه «بها» من «ش» و المصدر فقط.

٢- كذا فى النسخ، و فى المصدر: بها، و هو الأنسب.

٣- فى «ف»: المنتجسه.

٤- فى «ش» و المصدر: للنحل.

٥- المسالك ٣: ١١٩.

من كلماتهم.

و الذى أظنّ و إن كان الظنّ لا- يعنى لغيرى شيئاً أنّ كلمات القدماء ترجع إلى ما ذكره المتأخرون، و أنّ المراد بالانتفاع فى كلمات القدماء: الانتفاعات الراجعة إلى الأكل و الشرب، و إطعام الغير، و بيعه على نحو بيع ما يحلّ أكله (١).

ثمّ (٢) لو فرضنا مخالفه القدماء كفى موافقه المتأخرين فى دفع (٣) الوهن عن الأصل و القاعده السالمين عمّا يرد عليهما.

### [جواز بيعه لغير الاستصباح من الانتفاعات بناء على جوازها]

ثمّ على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات، فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات، وفاقاً للشهيد و المحقق الثانى قدّس سرّهما.

قال الثانى فى حاشيه الإرشاد فى ذيل قول العلامة رحمه الله:

«إلّا الدهن للاستصباح»: إنّ فى بعض الحواشى المنسوبه إلى شيخنا الشهيد أنّ الفائدة لا تنحصر فى ذلك؛ إذ مع فرض فائده أُخرى للدهن لا تتوقّف على طهارته يمكن بيعها لها، كاتخاذ الصابون منه، قال:

و هو مروى، و مثله طلى الدوابّ. أقول: لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا، و قد ذكر أنّ به روايه (٤)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ٧٣٩

١- فى هامش «ف» هنا زياده ما يلى: «كما يشهد لذلك أنّ المحقق قدّس سرّه فى ما تقدم من كلامه الأول لم يسند عموم المنع إلّا إلى إطلاق الشيخ قدّس سرّه، لا إلى مذهبه هنا كلمتان غير مقروءتين. صح صح».

٢- شطب فى «ف» على «ثمّ» و كتب بدلها: «و».

٣- كذا فى «ع» و «ص»، و فى سائر النسخ: رفع.

٤- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤.



أقول: و الروايه إشاره إلى ما عن الراوندى فى كتاب النوادر بإسناده عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، و فيه: «سئل عليه السلام عن الشحم يقع فيه شىء له دم فيموت؟ قال عليه السلام: تبعه لمن يعمله صابوناً... الخبر» (١).

### [حكم بيع غير الدهن من المتنجسات]

ثم لو قلنا بجواز البيع فى الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحه، فهل يجوز بيع غيره من المتنجسات المنتفع بها فى المنافع المقصوده المحلله كالصبيغ و الطين و نحوهما-، أم يقتصر على المتنجس المنصوص و هو الدهن غايه الأمر التعدى من حيث غايه البيع إلى غير الاستصباح؟ إشكال:

من ظهور استثناء الدهن فى كلام المشهور فى عدم جواز بيع ما عداه، بل عرفت من المسالك (٢) نسبه عدم الفرق بين ما له منفعه محلله و ما ليست له إلى نصّ الأصحاب.

و ممّا تقدّم فى مسأله جلد الميتة: من أنّ الظاهر من كلمات جماعه من القدماء و المتأخرين كالشيخ فى الخلاف و ابن زهره و العلّامة و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثانى (٣) و غيرهم دوران المنع عن بيع النجس

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ٧٤٠

- ١- مستدرک الوسائل ١٣:٧٣، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧، و لفظ الحديث: «أنّ عليّاً عليه السلام سئل عن الزيت يقع فيه...».
- ٢- تقدّم فى الصفحه: ٩٠.
- ٣- الخلاف ٣:١٨٧، كتاب البيوع، المسأله ٣١٢، الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤، التذکره ١:٤٦٥، إيضاح الفوائد ١:٤٠١، التنقيح ٢:٥، جامع المقاصد ٤:١٢.

مدار جواز الانتفاع به و عدمه، إلا ما خرج بالنص كآليات الميته (١) مثلاً أو مطلق نجس العين، على ما سيأتي من الكلام فيه، و هذا هو الذى يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس (٢) و هى (٣) القاعدة المستفاده من قوله عليه السلام فى روايه تحف العقول- : «إنَّ كلَّ شىءٍ يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات، فذلك كله حلال» (٤).

و ما تقدّم من روايه دعائم الإسلام من حلّ بيع كلّ ما يباح الانتفاع به (٥).

و أمّا قوله تعالى: فَاجْتَنِبُوهُ (٦) و قوله تعالى وَ الرَّجْزَ فَاهْجُزْ (٧) فقد عرفت أنّهما لا يدلّان (٨) على حرمة الانتفاع بالمتنجس، فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع.

و من ذلك يظهر عدم صحّحه الاستدلال فى ما نحن فيه بالنهى فى روايه تحف العقول عن بيع «شىءٍ من وجوه النجس» بعد ملاحظه (٩)

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص : ٧٤١

١- الوسائل ٢٩٦:١٦، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٤.

٢- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: التنجيس.

٣- مشطوب عليها فى «ن».

٤- تحف العقول: ٣٣٣.

٥- راجع الصفحه: ١٠.

٦- المائده: ٨٩.

٧- المدّثر: ٥.

٨- فى أكثر النسخ: أنّها لا تدلّ. و فى «ش»: أنّهما لا تدلّان، و ما أثبتناه مطابق لمصحّحه «ن».

٩- وردت فى «ش» فقط.

تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع.

و يمكن حمل كلام من أطلق المنع عن بيع النجس إلّا الدهن لفائده الاستصباح على إرادته المائعات النجسه التي لا ينتفع بها في غير الأكل و الشرب منفعه محلله مقصوده من أمثالها.

و يؤيده: تعليل استثناء الدهن بفائده (١) الاستصباح، نظير استثناء بول الإبل للاستشفاء، و إن احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط أن يكون غايه للبيع.

قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة قدّس سرّه: «إلّا الدهن المتنجّس (٢) لتحقق فائده (٣) الاستصباح به تحت السماء خاصّه» قال:

و ليس المراد ب«خاصّه» بيان حصر الفائده (٤) كما هو الظاهر، و قد ذكر شيخنا الشهيد في حواشيه: أنّ في روايه جواز اتّخاذ الصابون من الدهن المتنجّس، و صرّح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصوّر من فوائده كطلى الدوابّ.

إن قيل: إنّ العبارة تقتضى حصر الفائده؛ لأنّ الاستثناء في سياق النفي يفيد الحصر، فإنّ المعنى في العبارة: إلّا الدهن المتنجّس لهذه الفائده.

قلنا: ليس المراد ذلك، لأنّ الفائده بيان لوجه الاستثناء، أى

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ٧٤٢

١- كذا في «ن»، و«ش»، و في غيرهما: لفائده.

٢- لم ترد كلمه «المتنجس» في غير «ف».

٣- في المصدر: إلّا الدهن النجس لفائده.

٤- في «ش» زياده: في الاستصباح.

إلا الدهن لتحقق فائده الاستصباح، وهذا لا يستلزم الحصر، و يكفي في صحه ما قلنا تطرق الاحتمال في العبارة المقتضى لعدم الحصر (١)، انتهى.

و كيف كان، فالحكم بعموم كلمات هؤلاء لكل مائع منتجس مثل الطين و الجص المائعين، و الصبغ، و شبه ذلك محل تأمل.

و ما نسبه في المسالك من عدم فرقهم في المنع عن بيع المنتجس بين ما يصلح للانتفاع به و ما لا يصلح (٢) فلم يثبت صحته، مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطه الحكم في كلامهم مدار الانتفاع (٣).

و لأجل ذلك استشكل المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد في ما (٤) ذكره العلامة بقوله: «و لا- بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهاره» (٥) حيث قال: مقتضاه أنه لو لم يكن قابلاً للطهاره لم يجز بيعه، و هو مشكل؛ إذ الأصباغ المنتجسه لا تقبل التطهير عند الأ-كثر، و الظاهر جواز بيعها؛ لأن منافعها لا تتوقف على الطهاره، اللهم إلا أن يقال: إنها تؤول إلى حاله يقبل معها التطهير، لكن بعد جفافها، بل ذلك هو

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ٧٤٣

- ١- جامع المقاصد ١٣:٤.
- ٢- تقدّم في الصفحه: ٩٠.
- ٣- راجع الصفحه: ٩٢-٩٣.
- ٤- كذا في «ش»، و في «ف» و مصححه «ن»: ما ذكره، و في سائر النسخ: و ما ذكره.
- ٥- الإرشاد ٣٥٧:١.

أقول: لو لم يعلم من مذهب العلامة دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمه الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال؛ لأنّ المفروض حينئذٍ التزامه بجواز الانتفاع بالإصباغ مع عدم جواز بيعها، إلّا أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامة و أنّه مشكل على مختار المحقق الثاني، لا إلى كلامه، و أنّ الحكم مشكل على مذهب المتكلم، فافهم.

ثمّ إنّ ما دفع به الإشكال من جعل الأصباغ قابله للطهاره إنّما ينفع في خصوص الأصباغ، و أمّا مثل بيع الصابون المتنجس، فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره، و قد تقدّم منه (٢) سابقاً (٣) جواز بيع الدهن المتنجس ليُعمل صابوناً؛ بناءً على أنّه من فوائده المحلّله.

مع أنّ ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محلّ نظر؛ لأنّ المقصود من قبوله الطهاره قبولها قبل الانتفاع، و هو مفقود في الأصباغ؛ لأنّ الانتفاع بها و هو الصبغ قبل الطهاره، و أمّا ما يبقى منها بعد الجفاف و هو اللون فهي نفس المنفعه، لا الانتفاع، مع أنّه لا يقبل التطهير، و إنّما القابل هو الثوب.

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ٧٤٤

١- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤، مع اختلاف.

٢- في «ف»، «خ»: عنه.

٣- تقدّم في الصفحه: ٩١.

## بقى الكلام فى حكم نجس العين، من حيث أصله حلّ الانتفاع به فى غير ما ثبتت حرمة، أو أصله العكس.

فاعلم أنّ ظاهر الأكثر أصله حرمة الانتفاع بنجس العين، بل ظاهر فخر الدين فى شرح الإرشاد و الفاضل المقداد: الإجماع على ذلك، حيث استدلاً على عدم جواز بيع الأعيان النجسه بأنّها محرّمه الانتفاع، وكلّ ما هو كذلك لا يجوز بيعه؛ قالوا: أمّا الصغرى فإجماعه (١).

و يظهر من الحدائق فى مسأله الانتفاع بالدهن المتنجس (٢) فى غير الاستصباح نسبة ذلك إلى الأصحاب (٣).

و يدلّ عليه ظواهر الكتاب و السنّه:

مثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ (٤)؛ بناءً على ما ذكره الشيخ و العلّامة من إرادته جميع الانتفاعات (٥).

و قوله تعالى: إِنَّمَا الخَمْرُ وَ المَيْسِرُ وَ الأنصَابُ وَ الأزلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ (٦) الدالّ على وجوب اجتناب كلّ رجس، و هو

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ٧٤٥

١- التنقيح ٢:٥، و لا يوجد لدينا شرح الإرشاد.

٢- فى «ف»: النجس.

٣- الحدائق ١٨:٨٩.

٤- المائدة: ٣.

٥- الخلاف ١:٦٢، كتاب الطهاره، المسأله ١٠، نهايه الأحكام ٢:٤٦٢.

٦- المائدة: ٩٠.

وقوله تعالى: وَ الرَّجَزَ فَاهْجُرْ (١)؛ بناءً على أنّ هجره لا يحصل إلّا بالاجتناب عنه مطلقاً.

و تعليقه عليه السلام في روايه تحف العقول حرمه بيع وجوه النجس بحرمه الأكل و الشرب و الإمساك و جميع التقلّبات فيه.

و يدلّ عليه أيضاً كلّ ما دلّ من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين (٢)؛ بناءً على أنّ المنع من بيعه لا يكون إلّا مع حرمه الانتفاع به.

هذا، و لكنّ التأمل يقضى بعدم جواز الاعتماد في مقابله أصاله الإباحه، على شيء ممّا ذكر.

أمّا آيات التحريم و الاجتناب و الهجر، فلظهورها في الانتفاعات المقصوده في كلّ نجس بحسبه، و هي في مثل الميتة: الأكل، و في الخمر:

الشرب، و في الميسر: اللعب به، و في الأنصاب و الأزلام: ما يليق بحالهما.

و أمّا روايه تحف العقول، فالمراد بالإمساك و التقلّب فيه (٣) ما يرجع إلى الأكل و الشرب، و إلّا فسيجيء الاتّفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد.

[شماره صفحه واقعي : ٩٨]

ص: ٧٤٦

١- المدّثر: ٥.

٢- تقدّم في مسائل الاكتساب بالأعيان النجسه، فراجع.

٣- في مصحّحه «ن»: فيها. و تذكير الضمير صحيح أيضاً باعتبار رجوعه إلى «النجس» في الروايه.

و ما دلّ من الإجماع و الأخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحلّ الانتفاع (١) المعتدّ به، أو يمنع (٢) استلزامه لحرمة الانتفاع؛ بناءً على أنّ نجاسه العين مانع مستقلّ عن جواز البيع من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحلّله.

و أمّا توهم الإجماع، فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة.

قال في المبسوط: إنّ سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذره الإنسان و خرؤ الكلاب لا يجوز بيعها، و يجوز الانتفاع بها في الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خلاف (٣)، انتهى.

و قال العلامة في التذكرة: «يجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائده» (٤) و نحوها في القواعد (٥).

و قرره على ذلك في جامع المقاصد، و زاد عليه قوله: لكن هذه لا تصيرها مالاً بحيث يقابل بالمال (٦).

و قال في باب الأطحمة و الأشربة من المختلف: إنّ شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقاً، مستدلاً بأنّ نجاسته لا تمنع الانتفاع به، لما فيه من

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ٧٤٧

١- في أكثر النسخ زياده: المحلّل.

٢- في «ف» و «خ» و «م» و «ص»: أو بمنع.

٣- المبسوط ١٦٧: ٢.

٤- التذكرة ٥٨٢: ١.

٥- القواعد ١٢٠: ١.

٦- جامع المقاصد ١٥: ٤.



المنفعة الخالية عن ضرر عاجل و آجل (١).

وقال الشهيد في قواعده: «النجاسة ما حُرِّم استعماله في الصلاة و الأغذية؛ للاستقذار، أو للتوصل بها إلى الفرار» ثم ذكر أنّ قيد «الأغذية» لبيان مورد الحكم، وفيه تنبيه على الأشربه، كما أنّ في الصلاة تنبيهاً على الطواف (٢)، انتهى.

و هو كالتصّ في جواز الانتفاع بالنجس في غير هذه الأمور.

وقال الشهيد الثاني في الروضة عند قول المصنّف في عداد ما لا يجوز بيعه من النجاسات: "و الدم"، قال: «و إن فرض له نفع حكمي كالصبيغ،" و أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه"، و إن فرض لهما نفع» (٣).

فإنّ الظاهر أنّ المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلّل، و إلّا لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات، و لا ذكر خصوص الصبيغ للدم، مع أنّ الأكل هي المنفعة المتعارفه المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ

(٤)

و المسوق لها الكلام في قوله تعالى أو دَمًا مَسْفُوحًا (٥).

[شماره صفحه واقعی : ١٠٠]

ص: ٧٤٨

١- المختلف ١:٦٨٤.

٢- القواعد و الفوائد ٢:٨٥.

٣- الروضة البهية ٣:٢٠٩.

٤- المائدة: ٣.

٥- الأنعام: ١٤٥.

و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثاني، حيث حكى عن الشهيد، أنه حكى عن العلامة: جواز الاستصباح بدهن الميته، ثم قال: «و هو بعيد؛ لعموم النهى (١) عن الانتفاع بالميته» (٢)؛ فإنّ عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميته يدلّ على عدم العموم في النجس.

و كيف كان، فلا يبقى بملاحظه ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع المتقدّم عن شرح الإرشاد و التنقيح (٣) الجابر لروايه تحف العقول الناهيه عن جميع التقلّب في النجس، مع احتمال أن يراد من «جميع التقلّب» جميع أنواع التعاطى، لا- الاستعمالات، و يراد من «إمساكه»:

إمساكه للوجه المحرّم.

و لعلّه للإحاطه بما ذكرنا اختار بعض الأساطين (٤) في شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجّس، لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفه في محلّ الكلام.

فقال: و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسه و المتنجّسه في غير ما ورد النصّ بمنعه، كالميته النجسه التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمّى استعمالاً عرفياً؛ للأخبار و الإجماع، و كذا الاستصباح بالدهن المتنجّس تحت الظلال، و ما دلّ على المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجّس مخصوص

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ٧٤٩

١- في المصدر: لثبوت النهى.

٢- جامع المقاصد ٤:١٣.

٣- راجع الصفحه: ٩٧.

٤- هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدّس سرّه.

أو منزّل على الانتفاع الدالّ على عدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاه، و أمّا من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلّه و يبقى على حكم الأصل (١)، انتهى.

و التقييد ب«ما يسمّى استعمالاً» في كلامه رحمه الله لعلّه لإخراج مثل الإيقاد بالميته، و سدّ ساقية الماء بها، و إطعامها لجوارح الطير، و مراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميته عن هذه الأمور؛ لأنّ استعمال كلّ شيء إعماله في العمل المقصود منه عرفاً؛ فإنّ أيقاد الباب و السرير لا يسمّى استعمالاً لهما.

لكن يشكّل بأنّ المنهَى عنه في النصوص «الانتفاع بالميته» الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشيء؛ و لذا قيد هو قدّس سرّه «الانتفاع» بما يسمّى استعمالاً (٢).

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مثل هذه الاستعمالات لا تعدّ انتفاعاً، تنزيلاً لها منزله المعدوم؛ و لذا يقال للشيء: إنّّه ممّا لا ينتفع به، مع قابليّته للأمر المذكور.

فالمنهَى عنه هو الانتفاع بالميته بالمنافع المقصوده التي تعدّ (٣) غرضاً من تملك الميته لو لا كونها ميته، و إنّ كانت قد تملك لخصوص هذه

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص : ٧٥٠

١- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٤.

٢- ما أثبتناه مطابق ل«ش» و قد وردت العبارة في «ف» هكذا: و لذا قيده هو قدّس سرّه بقوله: الانتفاع بما يسمّى استعمالاً، و في «ن» و «خ» و «م» و «ص» و «ع» هكذا: و لذا قيده هو قدّس سرّه الانتفاع بما يسمّى استعمالاً.

٣- في «ش» زياده: عرفاً.

الأمر، كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور و السباع، لكنّها أغراض شخصيّة، كما قد يشتري الجلاب لإطفاء النار، و الباب للإيقاد و التسخين به.

قال العلماء في النهاية في بيان أنّ الانتفاع ببول غير المأكول في الشرب للدواء منفعه جزئيه لا يعتدّ بها قال: إذ كلّ شيء من المحرّمات لا يخلو عن منفعه كالخمر للتخليل، و العذره للتسميد، و الميته لأكل جوارح الطير و لم يعتبرها الشارع (١)، انتهى.

ثم إنّ الانتفاع المنفّى في الميتة و إن كان مطلقاً في حيّز النفي، إلّا أنّ اختصاصه (٢) بما ادّعيناه من الأغراض المقصوده من الشيء دون الفوائد المترتبه عليه من دون أن تعدّ مقاصد ليس من جهه انصرافه (٣) إلى المقاصد حتّى يمنع انصراف المطلق في حيّز النفي، بل من جهه التسامح و الادّعاء العرفيّ تنزيلاً للموجود منزله المعدوم فإنّه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها: إنّها ممّا لا ينتفع به.

و ممّا ذكرنا ظهر الحال في البول و العذره و المنى، فإنّها ممّا لا ينتفع بها، و إن استفيد منها بعض الفوائد، كالتسميد و الإحراق كما هو سيره بعض الجصاصين من العرب كما يدلّ عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن الجصّ يوقد عليه العذره و عظام الموتى و يجصّص به المسجد، فقال الإمام عليه السلام: «إنّ الماء و النار قد طهّراه» (٤)، بل في

[شماره صفحه واقعي : ١٠٣]

ص: ٧٥١

١- نهايه الإحكام ٢:٤٦٣.

٢- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: اختصاصها.

٣- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: انصرافها.

٤- الوسائل ١٠٩٩:٢، الباب ٨١ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

الروايه إشعار بالتقرير،فتفطن.

و أما ما ذكره من تنزيل ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاه لا من استعمله ليغسله،فهو تنزيل بعيد.

نعم،يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر، بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع كالصبغ بالدم و إن بنى على غسل الجميع عند الحاجه إلى ما يشترط فيه الطهاره،و فى بعض الروايات إشاره إلى ذلك.

ففى الكافى بسنده عن الوشاء،قال:«قلت (١)لأبى الحسن عليه السلام:

جُعِلت فِداك إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، فقال:حرام؛هى ميته،فقلت:جعلت فداك فيستصبح (٢)بها؟فقال:

أما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام؟» (٣)يحملها على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلويث البدن و الثياب.

و أما حمل الحرام على النجس كما فى كلام بعض (٤)فلا شاهد عليه.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٤]

ص: ٧٥٢

---

١- فى «خ» و«م» و«ع»:قال:قال،و فى المصدر:قال:سألت أبا الحسن عليه السلام، فقلت له.

٢- فى المصدر:فمنصطح.

٣- الكافى ٦:٢٥٥،الحديث ٣،و الوسائل ١٦:٣٦٤،الباب ٣٢ من أبواب الأتعمة المحرّمه،الحديث الأوّل.

٤- الجواهر ٣١٥:٥.

و الروايه فى نجس العين، فلا- ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس، لاحتمال كون مزاوله نجس العين مبعوضه  
(١) للشارع، كما يشير إليه قوله تعالى: وَ الرَّجْرَجَ فَهَجْرٌ (٢).

ثم إن منفعه النجس المحلل للأصل أو للنص قد تجعله (٣) مالا- عرفاً، إنما أنه منع الشرع عن بيعه، كجلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء كما هو مذهب جماعه (٤) مع القول بعدم جواز بيعه؛ لظاهر الإجماعات المحكيه (٥)، و شعر الخنزير إذا جؤزنا استعماله اختياراً، و الكلاب الثلاثه إذا منعنا عن بيعها، فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضه عليها، و لا يبعد جواز هبتها؛ لعدم المانع مع وجود المقتضى، فتأمل.

و قد لا- تجعله مالا- عرفاً؛ لعدم ثبوت المنفعه المقصوده منه له (٦) و إن ترتب عليه الفوائد، كالميتة التى يجوز إطعامها لجوارح الطير و الإيقاد بها، و العذره للتسميد، فإن الظاهر أنها لا تعدّ أموالاً عرفاً، كما اعترف به جامع المقاصد (٧) فى شرح قول العلامة: «و يجوز اقتناء الأعيان النجسه

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ٧٥٣

١- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: مبعوضاً.

٢- المدثر: ٥.

٣- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: يجعلها.

٤- كالشيخ فى النهايه: ٥٨٧، و المحقق فى الشرائع ٢٢٧: ٣، و العلامة فى الإرشاد ١١٣: ٢، و الفاضل الآبى فى كشف الرموز ٣٧٤: ٢.

٥- تقدمت عن التذكرة و المنتهى و التنقيح، فى الصفحه: ٣١.

٦- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: منها لها.

٧- جامع المقاصد ١٥: ٤.

و الظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الأمور الناشئ إِمَّا عن الحيازه، وإِمَّا عن كون أصلها مالاً للمالك، كما لو مات حيوان له، أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المائيه.

و الظاهر جواز المصالحه على هذا الحق بلا عوض؛ بناءً على صحَّه هذا الصلح، بل و مع (١) العوض؛ بناءً على أنه لا يعدّ ثمنًا لنفس العين حتّى يكون سحتًا بمقتضى الأخبار (٢).

قال في التذكرة: و يصحّ الوصيه بما يحلّ الانتفاع به من النجاسات، كالكلب المعلم، و الزيت النجس لإشعاله تحت السماء، و الزئبل للانتفاع بإشعاله و التسميد به، و جلد الميتة إن سوغنا الانتفاع به و الخمر المحترمه؛ لثبوت الاختصاص فيها، و انتقالها من يدٍ إلى يد بالإرث و غيره (٣)، انتهى.

و الظاهر أنّ مراده بغير الإرث: الصلح الناقل.

و أمّا اليد الحادثه بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالاً.

لكنّ الإنصاف: أنّ الحكم مشكل.

نعم، لو بذل مالاً على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسناً، كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عمّا في تصرّفه من

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ٧٥٤

١- كذا في «ن»، و«ش»، و في غيرهما: بل دفع العوض.

٢- الوسائل ١٢:٦١، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، و الحديث الأول من الباب ٤٠ منها.

٣- التذكرة ٢:٤٧٩.

الأمكنه المشتركه، كمكانه من المسجد و المدرسه و السوق.

و ذكر بعض الأساطين بعد إثبات حق الاختصاص:- أنّ دفع شيء من المال لافتكاكه يشكّ في دخوله تحت الاكتساب المحظور، فيبقى على أصاله الجواز (١).

ثمّ إنّ يشترط في الاختصاص بالحيازه قصد الحائر للانتفاع؛ و لذا ذكروا: أنّه لو علم كون حيازه الشخص للماء و الكلاً لمجرّد العبث، لم يحصل له حقّ، و حينئذٍ فيشكل الأمر في ما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات، حتّى إذا صارت من الكثره بحيث ينتفع بها في البساتين و الزرع يُبدل له مال فأخذت منه، فإنّ الظاهر بل المقطوع أنّه لم يحزها للانتفاع بها، و إنّما حازها لأخذ المال عليها، و من المعلوم:

أنّ حلّ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقّف على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه في المقام، و كذا لو سبق إلى مكان من الأمكنه المذكوره من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى.

نعم، لو جمعها في مكانه المملوك، فبذل له المال على أن يتصرّف في ذلك المكان بالدخول لأخذها، كان حسناً.

كما أنّه لو قلنا بكفايه مجرّد قصد الحيازه في الاختصاص [و إن لم يقصد الانتفاع بعينه (٢)] و قلنا (٣) بجواز المعاوضه على حقّ الاختصاص كان أسهل.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ٧٥٥

١- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٤.

٢- ما بين المعقوفتين ساقط من «ن» و «م».

٣- في «ف»، «خ»، «ع»، «ص»: أو قلنا.



[شماره صفحه واقعی : ۱۰۸]

ص: ۷۵۶

## النوع الثاني مما يحرم التكتسب به ما يحرم لتحرير ما يقصد به

### اشاره

و هو على أقسام

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ٧٥٧

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۰]

ص: ۷۵۸

إشاره

و هي أمور

منها:

هياكل العباده المبتدعه - كالصليب و الصنم -

بلا خلافٍ ظاهر، بل الظاهر الإجماع عليه.

و يدلّ عليه مواضع من روايه تحف العقول المتقدمه (١) -، مثل (٢) قوله عليه السلام: «و كلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهى عنه»، و قوله عليه السلام:

«أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد»، و قوله عليه السلام: «و كلّ منهى

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ٧٥٩

١- تقدّم في أول الكتاب.

٢- في «خ»، «م»، «ع»، «ص»: في مثل.

عنه ممّا يتقرب به لغير الله»، و قوله عليه السلام: «إنّما حرّم الله الصنّاعه التي هي حرام كلّها ممّا يجيء منها (١) الفساد محضاً، نظير المزامير و البرابط، و كلّ ملهوّ به، و الصلبان و الأصنام... إلى أن قال: فحرام تعليمه و تعلّمه، و العمل به، و أخذ الأجره عليه، و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات... إلخ».

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكلٌ له بالباطل، و إلى قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» (٢) بناءً على أنّ تحريم هذه الأمور تحريم لمنافعها الغالبه، بل الدائمه؛ فإنّ الصليب من حيث إنّه خشب بهذه الهيئه لا يتنفع به إلّا في الحرام، و ليس بهذه الهيئه ممّا يتنفع به في المحلّل و المحرّم، و لو فرض ذلك كان (٣) منفعه نادره لا يقدر في تحريم العين بقول مطلق، الذي هو المناط في تحريم الثمن.

نعم، لو فرض هيئه خاصّه مشتركه بين هيكل العباده و آله اخرى لعمل محلّل بحيث لا تعدّ (٤) منفعه نادره فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعه المحلّله، كما اعترف به في المسالك (٥).

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص: ٧٦٠

- ١- في «ش»: منه.
- ٢- عوالى اللآلى ١١٠: ٢، الحديث ٣٠١.
- ٣- في «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص»: كان ذلك.
- ٤- في «ن»: لا يعدّ.
- ٥- المسالك ١٢٢: ٣ (اعترف به في مسأله آلات اللهو).

فما ذكره بعض الأساطين (١) من أنّ ظاهر الإجماع و الأخبار: أنّه لا فرق بين قصد الجهه المحلله و غيرها، فلعله محمول على الجهه المحلله التي لا دخل للهيئه فيها، أو النادره التي ممّا للهيئه دخل فيه.

نعم، ذكر أيضاً وفاقاً لظاهر غيره، بل الأكثر أنّه لا فرق بين قصد المادّه و الهيئه.

أقول: إن أراد ب«قصد المادّه» كونها هي الباعثه على بذل المال بإزاء ذلك الشيء و إن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشيء، فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن؛ لأنّ بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكّل بالشكل الخاصّ من حيث كونه مالاً عرفاً بذل للمال على الباطل.

و إن أراد ب«قصد المادّه» كون المبيع هي المادّه، سواء تعلّق البيع بها بالخصوص كأن يقول: بعتك خشب هذا الصنم أو في ضمن مجموع مرّكب كما لو وزن له وزنه حطب فقال: بعتك، فظهر فيه صنم أو صليب فالحكم ببطلان البيع في الأوّل و في مقدار الصنم في الثاني مشكّل؛ لمنع شمول الأدلّه لمثل هذا الفرد؛ لأنّ المتيقّن من الأدلّه المتقدّمه حرمة المعاوضه على هذه الأمور نظير المعاوضه على غيره (٢) من الأموال العرفيه، و هو ملاحظه مطلق ما يتقوّم به ماله الشيء من المادّه و الهيئه و الأوصاف.

و الحاصل: أنّ الملحوظ في البيع قد يكون مادّه الشيء من غير

[شماره صفحه واقعي : ١١٣]

ص: ٧٤١

١- و هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء في شرحه على القواعد (مخطوط): ٧.

٢- كذا في النسخ، و في مصحّحه «ن»: غيرها.

مدخلية الشكل، ألا ترى أنه لو باعه وزنه (1) نحاس فظهر فيها أنه مكسور، لم يكن له (2) خيار العيب؛ لأن المبيع هي المادة.

و دعوى أن المال هي المادة بشرط عدم الهيئه، مدفوعه بما صرح به من أنه لو أتلّف الغاصب لهذه (3) الأمور ضمن موادها (4).

و حملة على الإلتلاف تدريجاً تمحل (5).

و في (6) محكيّ التذكرة أنه إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر و كان المشتري ممن يوثق بديانته؛ فإنه يجوز بيعها على الأقوى (7)، انتهى.

و اختار ذلك صاحب الكفايه (8) و صاحب الحدائق (9) و صاحب

[شماره صفحه واقعي : 114]

ص : ٧٦٢

١- الوزن: مقدار لتحديد الوزن يختلف باختلاف البلدان، ففي بعضها يقدر بثلاثة أرتال، و في بعضها بخمسه أرتال. أنظر محيط المحيط: ٩٦٨، مادة «وزن».

٢- في «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش»: لها.

٣- اللام في كلمه «لهذه» مشطوب عليها في «ن».

٤- مثل عبارته العلامه في القواعد: فإن أحرقت ضمن قيمه الرضا، راجع القواعد ٢٠٣: ١.

٥- في «خ»، «م»، «ع»، «ص»: محتمل.

٦- في «ف»، «ن» و «خ»: «و قال في».

٧- حكاه عنها السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٣٢، لكننا لم نقف في التذكرة إلا على ما يلي: «و إن عُدَّ مالاً فالأقوى عندي الجواز مع زوال الصفه المحرمه»، انظر التذكرة ١: ٤٦٥.

٨- كفايه الأحكام: ٨٥.

٩- الحدائق ٢٠١: ١٨.

الرياض (١) نافياً عنه الريب (٢).

و لعلّ التقييد في كلام العلامة ب«كون المشتري مّمن يوثق بديانته» (٣) لئلا يدخل في باب المساعدة على المحرّم؛ فإنّ دفع ما يقصد منه المعصية غالباً مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقويه لوجه من وجوه المعاصي، فيكون باطلاً، كما في روايه تحف العقول.

لكن فيه مضافاً إلى التأمل في بطلان البيع لمجرّد الإعانه على الإثم-: أنّه يمكن الاستغناء عن هذا القيد (٤) بكسره قبل أن يقبضه إياه، فإنّ الهيئته غير محترمه في هذه الأمور، كما صرّحوا به في باب الغصب (٥).

بل قد يقال بوجوب إتلافها فوراً، ولا يبعد أن يثبت؛ لوجوب حسم مادّه الفساد.

و في جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن

[شماره صفحه واقعي : ١١٥]

ص : ٧٦٣

١- الرياض ٤٩٩: ١.

٢- النافي للريب هو صاحب الحدائق، لا صاحب الرياض كما هو ظاهر السياق.

٣- لم نقف عليه في كلام العلامة، كما أشرنا إليه آنفاً.

٤- كذا في «ش»، و في مصحّحه «ن»: هذا الوثوق، و في سائر النسخ: هذا الوجوب.

٥- صرّح به العلامة في التذكرة ٣٧٩: ٢ و غيرها، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢٤٧: ٦، و المحقّق الأردبيلي في مجمع الفوائد

١٠: ٥٢٩؛ كما أنّ مقتضى كلام الشيخ في مسأله غضب آنيه الذهب و الفضّه ذلك، انظر المبسوط ٣: ٦١.



أمكن الانتفاع على حالها في غير محرّم (١) منفعه لا تقصد منها قال:

و لا أثر لكون رضاها الباقي بعد كسرها ممّا ينتفع به في المحلّل و يعدّ مالاً، لأنّ بذل المال في مقابلها و هي على هيئتها بذل له في المحرّم، الذي لا يعدّ مالاً عند الشارع. نعم، لو باع رضاها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها و كان المشتري موثقاً به و أنّه يكسرها أمكن القول بصحّه البيع، و مثله باقى الأمور المحرّمه كأواني النقدين و الصنم (٢)، انتهى.

**و منها:**

آلات القمار بأنواعه

بلا خلافٍ ظاهرًا، و يدلّ عليه جميع ما تقدّم في هياكل العباده.

و يقوى هنا أيضاً جواز بيع المادّه قبل تغيير الهيئه.

و في المسالك: أنّه لو كان لمكسورها قيمه، و باعها صحيحه لتكسر و كان المشتري ممّن يوثق بديانته ففي جواز بيعها و جهان، و قوّى في التذكرة (٣) الجواز مع زوال الصفه، و هو حسن، و الأكثر أطلقوا

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ٧٦٤

١- في «ف»، «خ»، «ش»: غير المحرّم.

٢- جامع المقاصد ٤: ١٥.

٣- التذكرة ١: ٤٦٥.

المنع (١)، انتهى.

أقول: إن أراد ب«زوال الصفه»: زوال الهيئه؛ فلا ينبغي الإشكال في الجواز، ولا ينبغي جعله محلاً للخلاف بين العلامه و الأكثر. ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنه بعوض، فكل ما أُعد لها بحيث لا يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها حرمت المعاوضه عليه، و أمّا المراهنه بغير عوض فيجىء (٢) أنه ليس بقمار على الظاهر. نعم، لو قلنا بحرمتها لحق الآله المعدّه لها حكم آلات القمار، مثل ما يعملونه شبه الكره، يسمّى عندنا «تويه» (٣) و الصولجان.

**و منها:**

آلات اللهو

على اختلاف أصنافها بلا خلاف؛ لجميع ما تقدّم في المسأله السابقه. و الكلام في بيع المادّه كما تقدّم.

و حيث إن المراد بآلات اللهو ما أُعد له، توقّف على تعيين معنى

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ٧٦٥

١- المسالك ١٢٢:٣.

٢- ظاهر «ف»: فسيجيء.

٣- كذا في «ف» و «خ»، و في «ن»: الترسه التوبه (خ ل)، و في «م» و «ص»: الترسه، و في «ش»: الترته التوبه (خ ل).

اللَّهُو و حرمة مطلق اللهُو.

إِلَّا أَنَّ الْمُتَيَّقْنَ (١) مِنْهُ: مَا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْمَزَامِيرِ وَ آلَاتِ الْأَغَانِي، وَ مِنْ جِنْسِ الطُّبُولِ.

و سِيَأْتِي مَعْنَى اللُّهُو وَ حِكْمَهُ.

**و منها:**

أَوَانِي الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ

إِذَا قَلْنَا بِتَحْرِيمِ اقْتِنَائِهَا وَ قَصْدِ (٢) الْمَعَاوِضِ عَلَى مَجْمُوعِ الْهَيْئَةِ وَ الْمَادَّةِ، لَا الْمَادَّةَ فَقَطْ.

**و منها:**

الدَّرَاهِمِ الْخَارِجَةِ الْمَعْمُولَةِ لِأَجْلِ غَشِّ النَّاسِ

إِذَا لَمْ يَفْرُضْ عَلَى هَيْئَتِهَا الْخَاصَّةِ مَنْفَعَهُ مَحَلَّلَهُ مَعْتَدَّ بِهَا، مِثْلَ التَّرْتِينِ، أَوْ الدَّفْعِ إِلَى الظَّالِمِ الَّذِي يَرِيدُ مَقْدَاراً مِنَ الْمَالِ كَالْعَشَّارِ

[شماره صفحه واقعی : ١١٨]

ص: ٧٦٦

---

١- كَذَا فِي «ش» وَ مَصْحُوحَهُ «ف»، وَ فِي «ن» وَ «م» وَ «ع»: الْمَطْلُوبُ مِنْهُ، وَ فِي «ص»: الْمَطْلُوبُ مِنْهُ، الْمُتَيَّقْنَ (خ ل).

٢- فِي «خ»، «م»، «ع»، «ص»: أَوْ قَصْدِ.

و نحوه بناءً على جواز ذلك و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بكسرها من باب دفع مادّة الفساد، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام في روايه الجعفي مشيراً إلى درهم-: «اكسر هذا؛ فإنه لا يحلُّ بيعه و لا إنفاقه» (١).

و في روايه موسى بن بكير (٢): «قَطَّعَهُ نَصْفَيْنِ (٣) ثُمَّ قَالَ: أَلْقَهُ فِي الْبَالُوْعَةِ حَتَّى لَا يَبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ (٤) غَشٌّ» (٥).

و تمام الكلام فيه في باب الصرف إن شاء الله.

و لو وقعت المعاوضه عليها جهلاً- فتبين الحال لمن صار (٦) إليه، فإن وقع عنوان المعاوضه على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكّه (٧) السلطان (٨) بطل البيع، و إن وقعت المعاوضه على شخصه

[شماره صفحه واقعي : ١١٩]

ص: ٧٦٧

١- الوسائل ١٢: ٤٧٣، الباب ١٠ من أبواب الصرف، الحديث ٥، مع اختلاف يسير.

٢- كذا في النسخ، لكن في المصادر الحديثيه: موسى بن بكر.

٣- في مصححه «ص»: بنصفين.

٤- كذا في ظاهر «ف» و نسخه بدل «ص» و المصدر، و في «ش»: لا يباع بشيء فيه غشّ، و في سائر النسخ: حتى لا يباع بما فيه غشّ.

٥- الوسائل ١٢: ٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥، و إليك نصّه: «قال: كُنَّا عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ إِذَا

دَنَانِيرٌ مَصْبُوبَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَنَظَرَ إِلَى دِينَارٍ فَأَخَذَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ قَطَّعَهُ بِنَصْفَيْنِ، ثُمَّ قَالَ لِي: أَلْقَهُ فِي الْبَالُوْعَةِ حَتَّى لَا يَبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ غَشٌّ».

٦- كذا في النسخ، و المناسب: صارت.

٧- كذا في «ف» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: سكه.

٨- وردت العبارة في «ف» هكذا: «فإن وقع عنوان المعاوضه على الدرهم المشكوك بسكّه السلطان»، و شطب على

عبارة «المنصرف إطلاقه إلى».

من دون عنوان، فالظاهر صحه البيع مع خيار العيب إن كانت الماده مغشوشه، وإن كان مجرد تفاوت السكه، فهو خيار التذليس، فتأمل.

و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات، فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهه الماده فقط و استرداد ما قابل الهيئه من الثمن المدفوع، كما لو جمع بين الخلل و الخمر، لأن كل جزء من الخلل أو الخمر (1) مال لا بد أن يقابل في المعاضه بجزء من المال، ففساد المعامله باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير، بخلاف الماده و الهيئه، فإن الهيئه من قبيل القيد للماده جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حده، ففساد المعامله باعتباره فساد لمعامله الماده حقيقه.

و هذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعي وجوده.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٠]

ص: ٧٤٨

---

١- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: و الخمر.

إشاره

و هو:

تاره على وجه يرجع إلى بذل المال في مقابل المنفعة المحرّمة، كالمعاوضه على العنب مع التزامهما أن لا يتصرّف فيه إلا بالتخمير.

و أخرى على وجه يكون الحرام هو الداعى إلى المعاوضه لا غير، كالمعاوضه على العنب مع قصدهما تخميره.

و الأول إما أن يكون الحرام مقصوداً لا غير، كبيع العنب على أن يعمله خمراً (١)، و نحو ذلك.

و إما أن يكون الحرام مقصوداً مع الحلال، بحيث يكون بذل المال بإزائهما (٢)، كبيع الجاربه المغنّيه بثمرٍ لوحظ فيه وقوع بعضه بإزاء

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ٧٦٩

---

١- فى «ف»: أن يعمل خمراً.

٢- فى «ف»: بإزائها.

صفه التَغْنِي.

**فهنأ مسأئل ثلاث:**

**أشاره**

[شماره صفحه واقعي : ١٢٢]

ص: ٧٧٠

## المسأله الأولى بيع العنب على أن يُعمل خمراً، و الخشب على أن يُعمل صنماً،

أو آله لهو أو قمار، و إجاره (١) المساكن لبيع أو يحرز فيها الخمر، و كذا إجاره السفن و الحموله لحملها. و لا إشكال فى فساد المعامله فضلاً عن حرمة و لا خلاف فيه.

و يدلّ عليه مضافاً إلى كونها إعانه على الإثم، و إلى أنّ الإلزام و الالتزام بصرف المبيع فى المنفعه المحرّمه الساقطه فى نظر الشارع أكل و إيكال للمال بالباطل خبر جابر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فى الخمر، قال: حرام أجرته» (٢).

فإنّه إمّا مقيد بما إذا استأجره لذلك، أو يدلّ عليه بالفحوى، بناءً على ما سيّجىء من حرمة العقد مع من يعلم أنّه يصرف المعقود عليه فى الحرام.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٣]

ص : ٧٧١

---

١- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: أو إجاره.

٢- الوسائل ١٢٥:١٢، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.



نعم، في مصححه ابن أذينة، قال (١): «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر و الخنازير، قال: لا بأس» (٢).

لكنها محموله على ما إذا اتفق الحمل من دون أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد؛ بناءً على أن خبر جابر نص في ما نحن فيه و ظاهر في هذا، عكس الصحيحه، فيطرح (٣) ظاهر كل بنص الآخر، فتأمل، مع أنه لو سلم التعارض كفى العمومات المتقدمه (٤).

و قد يستدل أيضاً في ما نحن فيه بالأخبار المسئول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتخذه صلباناً أو صنماً، مثل مكاتبه ابن أذينة: «عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلباناً؟ قال: لا» (٥).

و رواه عمرو بن الحريث: «عن التوت أبيعته ممن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا» (٦).

و فيه: أن حمل تلك الأخبار على صورته اشتراط البائع المسلم على

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ٧٧٢

- 
- ١- في المصدر: «قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل...».
  - ٢- الوسائل ١٢٦: ١٢، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
  - ٣- كذا في «ف» و نسخه بدل «ش»، و في سائر النسخ: يطرح.
  - ٤- و هي روايه تحف العقول، و روايه الفقه الرضوى، و روايه دعائم الإسلام، و النبوى المشهور، المتقدمه كلها في أول الكتاب.
  - ٥- الوسائل ١٢٧: ١٢، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.
  - ٦- الوسائل ١٢٧: ١٢، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢، و لفظه هكذا: «عن التوت أبيعته للصليب و الصنم؟ قال: لا».

المشترى أو توأطئهما على الترام صرف المبيع فى الصنم و الصليب، بعيد فى الغايه.

و الفرق بين مؤاجره البيت لبيع الخمر فيه، و بيع الخشب على أن يُعمل صليياً أو صنماً لا يكاد يخفى (1)، فإنَّ بيع الخمر فى مكانٍ و صيرورته دُكَّاناً لذلك منفعه عرفيه يقع الإجاره عليها من المسلم كثيراً كما يؤجرون البيوت لسائر المحرّمات بخلاف جعل العنب خمرأً و الخشب صليياً، فإنّه لا غرض للمسلم فى ذلك غالباً يقصده فى بيع عنبه أو خشبه، فلا يحمل عليه موارد السؤال.

نعم، لو قيل فى المسأله الآتيه بحرمة بيع الخشب ممّن يعلم أنّه يعمله صنماً لظاهر هذه الأخبار صحّ الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه، لكنّ ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه، كما سيحىء.

ثمّ إنّّه يلحق بما ذكر من بيع العنب و الخشب على أن يعمل- خمرأً و صليياً (2) بيع كلّ ذى منفعه محلّله على أن يصرف فى الحرام؛ لأنّ حصر الانتفاع بالمبيع (3) فى الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلاً للمال بالباطل.

ثمّ إنّّه لا فرق بين ذكر (4) الشرط المذكور فى متن العقد، و بين

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ٧٧٣

١- فى أكثر النسخ: يخفى.

٢- فى «ف»، «خ»، «ش»: أو صليياً.

٣- كذا فى مصحّحه «ن» و «ص»، و فى سائر النسخ: بالبيع.

٤- ورد فى «ش» فقط.

التواطؤ عليه خارج العقد و وقوع العقد عليه، و لو كان فرقاً فإنّما هو في لزوم الشرط و عدمه، لا فيما هو مناط الحكم هنا.

و من ذلك يظهر أنّه لا- يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً، بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد؛ لما عرفت من رجوعه في الحقيقه إلى أكل المال في مقابل المنفعه المحرّمه.

و قد تقدّم الحكم بفساد المعاوضه على آلات المحرّم مع كون موادّها أموالاً مشتمله على منافع محلّله، مع أنّ الجزء أقبل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط، و سيجيء أيضاً في المسأله الآتیه ما يؤيد هذا أيضاً، إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۶]

ص: ۷۷۴

## المسأله الثانيه يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه، و كل عين مشتمله على صفه يقصد منها الحرام

إذا قَصِدَ منها ذلك، وقصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخيلاً في زياده الثمن كالعبد الماهر في القمار أو اللهو و السرقة (١)، إذا لوحظ فيه هذه الصفه و بُدِلَ بإزائها شيء من الثمن لا ما كان على وجه الداعي.

و يدلّ عليه أنّ بَدَلَ شيء (٢) من الثمن بملاحظه الصفه المحرّمه أكل للمال بالباطل.

و التفكيك بين القيد و المقيّد بصحّه العقد في المقيّد و بطلانه في القيد بما قابله من الثمن غير معروف عرفاً، لأنّ القيد أمرٌ معنويٌّ لا يوزّع عليه شيء من المال و إن كان يبذل المال بملاحظه وجوده.

و غير واقع شرعاً، على ما اشتهر من أنّ الثمن لا يوزّع على الشروط، فتعيّن بطلان العقد رأساً.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٧]

ص: ٧٧٥

---

١- في مصححه «ن»: أو السرقة.

٢- في «ش»: الشيء.

وقد ورد النصّ بأنّ: «ثمن الجارية المغنّيه سحت» (١) وأنّه: «قد يكون للرجل الجارية تُلهيه؛ وما ثمنها إلّا كثمن الكلب» (٢).

نعم، لو لم تلاحظ الصفه أصلاً في كميّته الثمن، فلا إشكال في الصحّه.

و لو لوحظت من حيث إنّها صفه كمال قد تصرف إلى المحلّ فيزيد لأجلها الثمن، فإن كانت المنفعه المحلّله لتلك الصفه ممّا يعتدّ بها، فلا إشكال في الجواز.

و إن كانت نادره بالنسبه إلى المنفعه المحرّمه، ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلّا لما اشتمل على منفعه محلّله غير نادره بالنسبه إلى المحرّمه، و عدمه لأنّ المقابل بالمبدول هو الموصوف، و لا ضير في زياده ثمنه بملاحظه منفعه نادره وجهان:

أقواهما: الثاني، إذ لا يُعدّ أكلاً للمال بالباطل، و النصّ بأنّ «ثمن المغنّيه سحت» مبنئ على الغالب.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ٧٧٤

---

١- الوسائل ١٢: ٨٧، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، و لفظه: «إنّ ثمن الكلب و المغنّيه سحت».

٢- الوسائل ١٢: ٨٨، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦، باختلاف يسير في اللفظ.

## المسأله الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمراً بقصد أن يعمله،

و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليباً؛ لأن فيه إعانته على الإثم و العدوان.

و لا إشكال و لا خلاف فى ذلك.

أما لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم، للأخبار المستفيضه:

منها: خبر ابن أذينة، قال: «كتبت إلى أبى عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرمٌ (١) يبيع العنب (٢) ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو مسكراً؟ فقال عليه السلام: إن ما باعه حلالاً فى الإبان الذى يحل شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص: ٧٧٧

- 
- ١- الكرم: العنب، و أرض يحوطها حائط فيه أشجار ملتفه لا يمكن زراعه أرضها. أنظر محيط المحيط: ٧٧٧.
  - ٢- فى المصدر: أ يبيع العنب و التمر ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو سكرأ.
  - ٣- الوسائل ١٦٩: ١٢، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

و روايه أبى كَهْمَس، قال (١): «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام إلى أن قال:- هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمراً» (٢).

إلى غير ذلك مما هو دونهما فى الظهور.

وقد يعارض ذلك (٣) بمكاتبه ابن أذينة: «عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلباناً، قال: لا» (٤).

و روايه عمرو بن حريث: «عن التوت (٥) أبيعته ممن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا» (٦).

وقد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوّزه، بحمل المانع على صورته اشتراط جعل الخشب صليباً أو صنماً، أو تواطؤهما عليه.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ٧٧٨

- ١- من «ش» و المصدر.
- ٢- الوسائل ١٧٠:١٢، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
- ٣- فى «ش»: تلك.
- ٤- الوسائل ١٢٧:١٢، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.
- ٥- كذا فى «ف» و «ع» و مصححه «خ» و نسخه بدل «م» و «ش»، و فى «ن» و «ص»: التوز، و أمياً فى المصادر الحديثيه، فى الكافى و التهذيب و الوسائل: التوت، و فى الوافى: التوز؛ و قال المحدث الكاشانى فى بيانه: «التوز بضم المثناه فوقائيه و الزاى- شجر يصنع به القوس» انظر الوافى ٢٧٦:١٧. و أما التوت فهو شجر يأكل ورقه دود القز، و له ثمر أبيض حلواً، و منه ما يثمر ثمرأ حامضاً ثم يشود فيحلو، و يقال له: التوت الشامى، و يقال لثمره: الفرصاد. محيط المحيط: ٧٥، ماده: «توت».
- ٦- الوسائل ١٢٧:١٢، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢، و لفظه هكذا: «عن التوت أبيعته للصليب و الصنم..».

وفيه: أن هذا في غاية البعد؛ إذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعه الخشب صنماً في متن بيعه أو في خارجه، ثم يجيء و يسأل الإمام عليه السلام عن جواز فعل هذا في المستقبل و حرمة! و هل يحتمل أن يريد الراوى بقوله: «أبيع التوت (1) ممن يصنع الصنم و الصليب» أبيعته مشروطاً عليه و ملزماً في متن العقد أو قبله أن لا يتصرّف فيه إلّا بجعله صنماً؟! فالأولى: حمل الأخبار المانعه على الكراهه؛ لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه (2) كما أفتى به (3) جماعه (4) و يشهد له روايه الحلبي (5): «عن بيع العصير ممن يصنعه خمرًا، قال: يبيعه (6) ممن يطبخه أو يصنعه خلًّا أحبّ إليّ، و لا أرى به بأساً» (7). و غيرها.

أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعمله صليياً أو صنماً لظاهر تلك الأخبار، و العمل في مسأله بيع العنب و شبهها على الأخبار المجوّزه.

[شماره صفحه واقعي : ۱۳۱]

ص : ۷۷۹

۱- أشرنا إلى اختلاف النسخ فيه، في الصفحة السابقه.

۲- وردت هذه الفقره في «ف» هكذا: «بشهاده غير واحد من الأخبار» ثم شطب عليها.

۳- كذا، و المناسب: بها.

۴- منهم المحقق في الشرائع ۲: ۱۰، و العلامه في الإرشاد ۱: ۳۵۷ و غيره، و الشهيد في اللمعه: ۱۰۸، و نسبه في الجواهر ۲۲: ۳۱ إلى المشهور.

۵- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: رفاعه، و الصواب ما أثبتناه.

۶- في «ف» و التهذيب و الوسائل: بعه.

۷- الوسائل ۱۲: ۱۷۰، الباب ۵۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۹، و فيه: و لا أرى بالأول بأساً.



و هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل.

و كيف كان، فقد يستدلّ على حرمة البيع ممّن يعلم أنّه يصرف المبيع في الحرام بعموم النهي عن التعاون على الإثم و العدوان. و قد يستشكل في صدق «الإعانه»، بل يمنع؛ حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المُعان؛ بناءً على أنّ الإعانه هي فعل بعض مقدّمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً.

و أوّل من أشار إلى هذا، المحقّق الثاني في حاشيه الإرشاد في هذه المسألة؛ حيث إنّه بعد حكاية القول بالمنع مستنداً إلى الأخبار المانعه قال: «و يؤيّدّه قوله تعالى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ (١) و يشكل بلزوم عدم جواز بيع شيء ممّا يعلم عادة التوصل به إلى محرّم، لو تمّ هذا الاستدلال، فيمنع معامله أكثر الناس. و الجواب عن الآية:

المنع من كون محلّ النزاع معاونه، مع أنّ الأصل الإباحه، و إنّما يظهر المعاونه مع بيعه لذلك» (٢)، انتهى.

و وافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانه جماعه من متأخري المتأخرين، كصاحب الكفايه (٣) و غيره (٤).

[شماره صفحه واقعي : ١٣٢]

ص: ٧٨٠

١- المائده: ٢.

٢- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٥.

٣- كفايه الأحكام: ٨٥.

٤- لم نقف عليه، و إن نسبه في المستند (٢: ٣٣٦) إلى صريح الفاضلين: الأردبيلي و السبزواري، لكننا لم نجد التصريح بذلك في كلام الأردبيلي، و سيأتي من المؤلّف قدّس سرّه بعد نقل كلامه عن آيات أحكامه التصريح بأنّه لم يعلّق صدق الإعانه على القصد فقط، انظر الصفحه: ١٣٦ ١٣٧.

هذا، و ربّما زاد بعض المعاصرين (١) على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه في تحقّق مفهوم الإعانة في الخارج، و تخيّل أنّه لو فعل فعلاً بقصد تحقّق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقّق منه، لم يحرم من جهه صدق الإعانة، بل من جهه قصدها؛ بناءً على ما حرّره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحقّقه، و أنّه لو تحقّق الفعل كان حراماً من جهه القصد إلى المحرّم و من جهه الإعانة.

و فيه تأمل، فإنّ حقيقه الإعانة على الشىء هو الفعل بقصد حصول الشىء، سواء حصل أم لا، و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه، فهو داخل في الإعانة على الإثم، و لو تحقّق الحرام لم يتعدّد العقاب.

و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد! فعن المبسوط: الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «من أغان على قتل مسلم و لو بشرط كلمه جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيس من رحمه الله» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ٧٨١

- ١- هو المحقق النراقي، انظر عوائد الأيام: ٢٦.
- ٢- المبسوط ٦: ٢٨٥، و فيه: «لقوله عليه السلام: من أغان... إلخ» و لا ظهور لكلامه في أنّ الحديث من رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم. نعم، رواه ابن ماجه في سننه (٢: ٨٧٤)، كتاب الدّيات، الحديث (٢٦٢٠) عنه صلّى الله عليه و آله و سلم، و رواه ابن أبى جمهور الأحسائي في عوالي اللآلى (٢: ٣٣٣) في سياق ما روى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم.

و قد استدلّ في التذكرة على حرمه بيع السلاح من أعداء الدين بأنّ فيه إعانته على الظلم (١).

و استدلّ المحقّق الثانی على حرمه بيع العصير المتنجّس ممّن يستحلّه بأنّ فيه إعانته على الإثم (٢).

و قد استدلّ المحقّق الأردبیلی على ما حکى عنه من القول بالحرمه في مسألتنا-: بأنّ فيه إعانته على الإثم (٣).

و قد قرّره على ذلك في الحدائق، فقال: إنّه جيّد في حدّ ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز (٤).

و في الرياض بعد ذكر الأخبار السابقه الدالّه على الجواز قال:

و هذه النصوص و إن كثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربّما كان بعضها صريحاً، لكن في مقابلتها للأصول و النصوص المعترضه بالعقول إشكال (٥)، انتهى.

و الظاهر، أنّ مراده ب«الأصول»: قاعده «حرمه الإعانته على الإثم»، و من «العقول»: حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن.

و يؤيّد ما ذكره من صدق الإعانته بدون القصد إطلاقها في غير واحد

[شماره صفحه واقعی : ١٣٤]

ص: ٧٨٢

١- التذكرة ٥٨٢: ١.

٢- حاشیه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤.

٣- مجمع الفائدة ٥١: ٨.

٤- الحدائق ٢٠٥: ١٨.

٥- الرياض ٥٠٠: ١.

ففى النبوى المروى فى الكافى، عن أبى عبد الله عليه السلام: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه» (١).

وفى العلوى الوارد فى الطين المروى أيضاً فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام: «فإن أكلته و مُتَّ فقد أعنت على نفسك» (٢).

و يدلّ عليه غير واحد ممّا ورد فى أعوان الظلمه، و سيأتى.

و حكى أنّه سئل بعض الأكابر (٣)، و قيل له: «إنى رجلٌ خيَّاطٌ أخيطُ للسلطان ثيابه فهل ترانى داخلاً بذلك فى أعوان الظلمه؟ فقال له:

المُعِين لهم من يبيعك الإبر و الخيوط، و أمّا أنت فمن الظلمه أنفسهم».

و قال المحقق الأردبيلى فى آيات أحكامه فى الكلام على الآيه:

«الظاهر أنّ المراد الإعانه (٤) على المعاصى مع القصد، أو على الوجه الذى يصدق أنّها إعانه مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إيّاها، أو يطلب القلم لكتابه ظلم فيعطيه إيّاها،

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ٧٨٣

١- الكافى ٦:٢٦٦، الحديث ٨، و الوسائل ١٦:٣٩٣، الباب ٥٨ من أبواب الأّطعمه و الأشربه، الحديث ٧.

٢- الكافى ٦:٢٦٦، الحديث ٥، و الوسائل ١٦:٣٩٣، الباب ٥٨ من أبواب الأّطعمه و الأشربه، الحديث ٦، و فيهما: كنت قد أعنت على نفسك.

٣- فى شرح الشهيدى (٣٣) ما يلى: «أقول: فى شرح النخبه لسبط الجزائرى قدّس سرّه عن البهائى قدّس سرّه: أنّه عبد الله بن المبارك، على ما نقله أبو حامد...، ثمّ نقل عبارته كما فى المتن».

٤- كذا فى «ش» و المصدر: و فى سائر النسخ: بالإعانه.

و نحو ذلك ممّا يعدّ معونه عرفاً فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه أنّه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور، ولا على الحاجّ الذي يؤخذ منه المال ظلماً، وغير ذلك ممّا لا يحصى، فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممّن يعمله خمراً، أو الخشب ممّن يعمله صنماً؛ ولذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه، وعليه الأكثر و نحو ذلك ممّا لا يخفى (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و لقد دقق النظر حيث لم يعلّق صدق الإعانة على القصد، و لا- أطلق القول بصدقه (٢) بدونها، بل علّقه بالقصد، أو (٣) بالصدق العرفي و إن لم يكن قصد.

لكن أقول: لا شكّ في أنّه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده و لا إلى مقدّمه من مقدّماته بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمّى إعانه، كما في تجاره التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور، و مسير الحاجّ بالنسبة إلى أخذ المال ظلماً.

و كذلك لا- إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إليه وصول (٤) الغير إلى مطلبه الخاصّ، فإنّه يقال: إنّه أعانه على ذلك المطلب، فإن كان عدواناً مع علم المُعين به، صدّق الإعانه على العدوان.

و إنّما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمه

[شماره صفحه واقعي : ١٣٦]

ص : ٧٨٤

١- زبده البيان في أحكام القرآن: ٢٩٧.

٢- كذا في «ن» و «ش»، و في غيرهما: لصدقه.

٣- كذا في «ف» و «ش»، و في سائر النسخ: و بالصدق.

٤- مفعول ل «قصد» و فاعل ل «دعا».

مشاركه بين المعصيه و غيرها مع العلم بصرف الغير إياها إلى المعصيه، كما إذا باعه العنب، فإن مقصود البائع تملك المشتري له و انتفاعه به، فهي (1) إعانه له بالنسبه إلى أصل تملك العنب.

و لذا لو فرض ورود النهى عن معاونه هذا المشتري الخاص في جميع أموره، أو في خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقاً (2).

فمسأله بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلاً أو ضرباً، حيث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوت بيده و التمكّن منه، كما أن الغرض من بيع العنب تملكه له.

فكل من البيع و الإعطاء بالنسبه إلى أصل تملك الشخص و استقراره في يده إعانه.

إلّا أن الإشكال في أن العلم بصرف ما حصل بإعانه البائع و المعطى في الحرام هل يوجب صدق الإعانه على الحرام أم لا؟ فحاصل محلّ الكلام: هو أن الإعانه على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانه على الحرام أم لا؟ فظهر الفرق بين بيع العنب و بين تجاره التاجر و مسير الحاج، و أن الفرق بين إعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لا وجه له، و أن إعطاء السوط إذا كان إعانه كما اعترف به فيما تقدّم من آيات الأحكام-

[شماره صفحه واقعى : ۱۳۷]

ص: ۷۸۵

۱- تأنيث الضمير باعتبار الخبر.

۲- في «ف» و هامش «خ» زياده ما يلي: «لكن نعلم بصرف ما قصد بالبيع إلى الحرام و تخصيصه به».

كان بيع العنب كذلك، كما اعترف به (١) في شرح الإرشاد (٢).

فإذا بنينا على أنّ شرط الحرام حرام مع فعله توجّهاً إلى الحرام كما جزم به بعض (٣) دخل ما نحن فيه في الإعانة على المحرّم، فيكون بيع العنب إعانة على تملك العنب المحرّم مع قصد التوصل به إلى التخمير، وإن لم يكن إعانة على نفس التخمير أو على شرب الخمر.

وإن شئت قلت: إنّ شراء العنب للتخمير حرام، كغرس العنب لأجل ذلك، فالبايع إنّما يعين على الشراء المحرّم.

نعم، لو لم يعلم أنّ الشراء لأجل التخمير لم يحرم وإن علم أنّه سيخمر العنب بإرادته جديده منه. وكذا الكلام في بائع الطعام على من يرتكب المعاصي، فإنّه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به عند التملك على المعصية، حرم البيع منه. وأمّا العلم بأنّه يحصل من هذا الطعام قوّه على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم.

هذا، ولكنّ الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توجّهاً إليه قد يمنع، إلّا من حيث صدق التجزّي، وبيع إعانة عليه، وإن كان إعانة على الشراء، إلّا أنّه في نفسه ليس تجزّياً، فإنّ التجزّي يحصل بالفعل المتلبس بالقصد.

و توهم أنّ الفعل مقدّم له فيحرم الإعانة، مدفوع بأنّه لم يوجد قصد إلى التجزّي حتّى يحرم و إلّا لزم التسلسل، فافهم.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٨]

ص: ٧٨٦

١- شطب في «ف» على عبارته: «كما اعترف به»، و كتب بدله: «بعد اختياره».

٢- مجمع الفائدة ٥٠: ٨.

٣- مثل المولى النراقى في عوائد الأيام: ٢٥.

نعم، لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الإعانة عليه فى الإعانة على الإثم، كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دلّ على لعن الغارس (١) على حرمة التملك للتخمير، حرم الإعانة عليه أيضاً بالبيع.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً فى حرمة فعل المُعين، وأنّ محلّ الكلام هى الإعانة على شرط الحرام بقصد تحقّق الشرط دون المشروط-، وأنّها هل تعدّ إعانة على المشروط، فتحرم، أم لا؟ فلا تحرم ما لم تثبت حرمة الشرط من غير جهه التجزئى، وأنّ مجرد بيع العنب ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرّماً أصلاً، لا من جهه الشرط ولا من جهه المشروط.

و من ذلك يعلم ما فيما تقدّم عن حاشيه الإرشاد من أنّه لو كان بيع العنب ممّن يعمله خمراً إعانة، لزم المنع عن معاملته أكثر الناس (٢).

ثمّ إنّ محلّ الكلام فى ما يعدّ شرطاً للمعصيه الصادره عن الغير، فما تقدّم من المبسوط: من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستنداً إلى قوله عليه السلام: «مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُسْلِمٍ... إلخ» (٣) محلّ تأمل، إلّا أن يريد الفحوى.

و لذا استدللّ فى المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب

[شماره صفحه واقعى : ١٣٩]

ص: ٧٨٧

١- الوسائل ١٦٥:١٢، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥.

٢- تقدّم فى الصفحه: ١٣٢.

٣- تقدّم فى الصفحه: ١٣٣.



حفظ النفس مع قدره و عدم الضرر (١).

ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها (٢):

بين ما ينحصر فائدته و منفعته عرفاً في المشروط المحرّم، كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها (٣) من غيره لضرب أحد، فإن ملكه للانتفاع بها (٤) في هذا الزمان ينحصر فائدته عرفاً في الضرب، و كذا من استعار كأساً ليشرب الخمر فيه.

و بين ما لم يكن كذلك، كتمليك (٥) الخمّار للعنب، فإنّ منفعه التملّك (٦) و فائدته غير منحصره عرفاً في الخمر حتّى عند الخمّار.

فيعدّ الأوّل عرفاً إعانه على المشروط المحرّم، بخلاف الثاني.

و لعلّ من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرّم، و جوّز بيع العنب ممّن يعمله خمراً كالفاضلين في الشرائع و التذكرة (٧) و غيرها (٨) نظر إلى ذلك.

و كذلك المحقّق الثاني، حيث منع من بيع العصير المتنجّس على

[شماره صفحه واقعي : ١٤٠]

ص: ٧٨٨

١- المختلف: ٦٨٦.

٢- في «ش»: عليه.

٣- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: له.

٤- في جميع النسخ: به، و الصواب ما أثبتناه.

٥- في مصحّحه «ن»: كتملّك.

٦- في مصحّحه «ن»: التملّك.

٧- الشرائع ١٠، ٩: ٢، التذكرة ٥٨٢: ١، لكنّهما لم يقيدا بيع السلاح من أعداء الدين بحال قيام الحرب.

٨- مثل السبزواری في كفايه الأحكام: ٨٥.

مستحلّه؛ مستنداً إلى كونه من الإعانة على الإيثم، و منع من كون بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً من الإعانة (١) فإنّ تملك المستحلّ للعصير منحصر فائدته عرفاً عنده في الانتفاع به حال النجاسة، بخلاف تملك العنب.

و كيف كان، فلو ثبت تميّز موارد الإعانة من العرف فهو، وإلا فالظاهر مدخلية قصد المُعين.

نعم، يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممّن يعلم أنّه يصرف المبيع في الحرام، بأنّ دفع المنكر كرفعه واجب، ولا يتمّ إلا بترك البيع، فيجب. وإليه أشار المحقّق الأردبيلي رحمه الله حيث استدلّ على حرمة بيع العنب في المسألة بعد عموم النهي عن الإعانة بأدله النهي عن المنكر (٢).

و يشهد لهذا (٣) ما ورد من أنّه «لو لا أنّ بنى أمّيه وجدوا من يجبي لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبونا (٤) حقنا» (٥).

دلّ على مذمّة الناس في فعل ما لو تركوه، لم يتحقّق المعصية من

[شماره صفحه واقعي : ١٤١]

ص : ٧٨٩

- ١- حاشية الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤.
- ٢- مجمع الفوائد ٨: ٤٩-٥١.
- ٣- كذا في «ف» و مصححه «م»، و في غيرهما: بهذا.
- ٤- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: ما سلبوا.
- ٥- الوسائل ١٢: ١٤٤، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل، و فيه: «لو لا أنّ بنى أمّيه وجدوا لهم من يكتب و يجبي لهم الفىء، و يقاتل عنهم، و يشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا... الحديث».

بنى أميّه، فدلّ على ثبوت الذمّ لكلّ ما لو ترك، لم يتحقّق المعصيه من الغير.

و هذا و إن دلّ بظاهره على حرمه بيع العنب و لو ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً مع عدم قصد ذلك حين الشراء إلّا أنّه لم يقدّم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنّه سيهمّ بالمعصيه، و إنّما الثابت من النقل و العقل القاضى بوجوب اللطف و وجوب ردع من همّ بها و أشرف عليها بحيث لو لا الردع لفعّلها أو استمرّ عليها.

ثمّ إنّ الاستدلال المذكور إنّما يحسن مع علم البائع أنّه لو لم يبعه لم يحصل المعصيه؛ لأنّه حينئذٍ قادر على الردع، أمّا لو لم يعلم ذلك، أو علم أنّه يحصل منه المعصيه بفعل الغير، فلا يتحقّق الارتداع بترك البيع، كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيّه عن المنكر.

و توهم أنّ البيع حرام على كلّ أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذراً بأنّه لو تركه لفعّله غيره مدفوع بأنّ ذلك فى ما كان محرّماً على كلّ واحد على سبيل الاستقلال، فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأنّ هذا الفعل واقع لا محاله و لو من غيرى، فلا ينفع تركى له.

أمّا إذا وجب على جماعه شىء واحد كحمل ثقيل مثلاً بحيث يراد منهم الاجتماع عليه (1)، فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به و الاتفاق معه فى إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغواً، فلا يجب، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ عدم تحقّق المعصيه من مشترى العنب موقوف على تحقّق ترك البيع من كلّ بائع، فترك المجموع

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص : ٧٩٠

١- فى «ف» زياده: لعدم حصوله إلّا باجتماعهم.

لبيع سبب واحد لترك المعصيه، كما أنّ بيع واحد منهم على البدل شرط لتحقيقها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب و المفروض أنّ قيامه منفرداً لغو سقط وجوبه.

و أمّا ما تقدّم من الخبر في أتباع بني أمّيه، فالذمّ فيه إنّما هو على إعانتهم بالأموال المذكوره في الروايه، و سيأتي تحريم كون الرجل من أعوان الظلمه، حتّى في المباحات التي لا دخل لها برئاستهم، فضلاً عن مثل جبايه الصدقات و حضور الجماعات و شبههما ممّا هو من أعظم المحرّمات.

و قد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصيه من الغير من دون قصد توصلّ الغير به إلى المعصيه غير محرّم؛ لعدم كونها (١) في العرف إعانه مطلقاً، أو على التفصيل الذي احتملناه أخيراً (٢).

و أمّا ترك هذا الفعل، فإن كان سبباً يعنى علّه تامّه لعدم المعصيه من الغير كما إذا انحصر العنب عنده و جب؛ لوجوب الردع عن المعصيه عقلاً و نقلاً و أمّا لو لم يكن سبباً، بل كان السبب تركه منضمّاً إلى ترك غيره، فإن علم أو ظنّ أو احتمل قيام الغير بالترك و جب قيامه به أيضاً، و إن علم أو ظنّ عدم قيام الغير سقط عنه و جب الترك؛ لأنّ تركه بنفسه ليس برادع حتّى يجب.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ٧٩١

١- كذا في جميع النسخ، و لعلّ تأنيث الضمير باعتبار الخبر.

٢- و هو الذي أفاده بقوله: ثمّ إنّهُ يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته عرفاً... إلخ.

نعم، هو جزء للرادع المركب من مجموع تروك أرباب العنب (١)، لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل في الخارج.

فعلم ممّا ذكرناه في هذا المقام أنّ فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه:

أحدها- أن يقع من الفاعل قصداً منه لتوصّل الغير به إلى الحرام، وهذا لا إشكال في حرمة؛ لكونه إعانه.

الثاني- أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام، ولا لحصول ما هو مقدّم له مثل تجاره التاجر بالنسبة إلى معصيه العاشر؛ فإنّه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذي هو شرط لأخذ العشر-، وهذا لا إشكال في عدم حرمة.

الثالث- أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدّمات حصول الحرام من (٢)الغير، لا لحصول نفس الحرام منه.

وهذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل (٣)بذلك الشرط إلى الحرام، كبيع العنب من الخمّار المقصود منه تملكه للعنب الذي هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضاً التخمير حال الشراء، وهذا أيضاً لا إشكال في عدم حرمة.

وقد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام أعنى التخمير حال شراء العنب، وهذا أيضاً على وجهين:

[شماره صفحه واقعي : ١٤٤]

ص: ٧٩٢

---

١- في «ف» زياده: نعم هو جزء للتسيب.

٢- كذا في «ف»، وفي سائر النسخ: عن.

٣- في بعض النسخ: المتوصل.

أحدهما أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل عله تامة لعدم تحقق الحرام من الغير، والأقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل.  
و الثاني أن لا- يكون كذلك، بل يعلم عادة أو يظنّ بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل، و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذٍ؛ بناءً على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة عليه مطلقاً، أو على ما احتملناه من التفصيل (1).  
ثم كلّ مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البيع؛ لتعلق النهي بما هو خارج عن المعاملة، أعنى الإعانة على الإثم، أو المسامحة في الردع عنه.

و يحتمل الفساد؛ لإشعار قوله عليه السلام في روايه التحف المتقدّمه بعد قوله: «و كلّ بيع (2) ملهوّ به، و كلّ منهى عنه ممّا يتقرّب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحقّ»: «فهو حرام محرّم بيعه و شراؤه و إمساكه... إلخ» بناءً على أنّ التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الروايه، كما لا يخفى.

لكن في الدلالة تأمل، و لو تمّت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصّه للحرام؛ لأنّ الفساد لا يتبعّض.

[شماره صفحه واقعى : ۱۴۵]

ص: ۷۹۳

۱- تقدّم في الصفحه: ۱۴۰.

۲- كذا في النسخ و المصدر، إلّا أنّه صُحّح في «ن» و «ش» ب «مبيع».

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۶]

ص: ۷۹۴

إشاره

بمعنى أنّ من شأنه أن يقصد منه الحرام و تحريم هذا مقصور على النصّ، إذ لا يدخل ذلك تحت «الإعانه»، خصوصاً مع عدم العلم بصرف الغير له فى الحرام، كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم، بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع (١) الخاصّ فى حرب المسلمين، إلّا أنّ المعروف بين الأصحاب حرمة، بل لا خلاف فيها (٢).

و الأخبار بها مستفيضة:

منها: روايه الحضرمي،

قال: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما ترى فى من يحمل إلى الشام من السروج و أدواتها؟ قال: لا بأس، أتم اليوم بمنزله أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، أنتم فى هدنه، فإذا كانت المباينه حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ٧٩٥

١- فى «ف»، «م»، «ش»: البيع.

٢- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: فيه.



**و منها: روايه هند السراج،**

قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام:

أصلحك الله! إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرّفنى الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت: لا أحمل إلى أعداء الله، فقال: أحمل إليهم و معهم، فإنّ الله يدفع بهم عدونا و عدوكم يعنى الروم فإذا كان الحرب بيننا (٢) فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك» (٣).

و صريح الروايتين اختصاص الحكم بصوره قيام الحرب بينهم و بين المسلمين بمعنى وجود المباينه فى مقابل الهدنه، و بهما يقيد المطلقات جوازاً و (٤) منعاً، مع إمكان دعوى ظهور بعضها فى ذلك، مثل مكاتبه الصيقل (٥): «أشترى السيوف و أبيعها من السلطان أ جائر لى بيعها؟ فكتب:

لا بأس به» (٦).

**[منها روايه على بن جعفر]**

و روايه على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن حمل

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ٧٩٦

- ١- الوسائل ١٢:٦٩، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول، مع تفاوتٍ يسير.
- ٢- فى الكافى و الوسائل زياده: «فلا- تحملوا»، لكنّها لم ترد فى التهذيب. انظر الكافى ٥:١١٢، الحديث ٢، و التهذيب ٦:٣٥٤، الحديث ١٠٠٥.
- ٣- الوسائل ١٢:٦٩، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
- ٤- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: أو منعاً.
- ٥- هذه الروايه مثالٌ لإطلاق الجواز، و روايه على بن جعفر و وصيه النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم مثالان لإطلاق المنع.
- ٦- الوسائل ١٢:٧٠، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

المسلمين إلى المشركين التجاره، قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس» (١).

### [منها ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام]

و مثله ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «يا علي، كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة (٢) أصناف و عدّ منها بائع السلاح من أهل الحرب» (٣).

فما عن حواشي الشهيد من أنّ المنقول (٤): «أنّ بيع السلاح حرام مطلقاً في حال الحرب و الصلح و الهدنه، لأنّ فيه تقويه الكافر على المسلم، فلا يجوز على كلّ حال» (٥) شبه الاجتهاد في مقابل النصّ، مع ضعف دليله، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه و المساعدة أصلاً، بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم و هند (٦) هو صورته عدم قصد ذلك، فالقول باختصاص حرمة البيع (٧) بصوره قصد المساعدة كما يظهر من بعض العبائر (٨) ضعيف جداً.

و كذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب

[شماره صفحه واقعي : ١٤٩]

ص: ٧٩٧

- ١- الوسائل ١٢:٧٠، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
- ٢- كذا في «ص» و المصدر، و في سائر النسخ: عشر.
- ٣- الوسائل ١٢:٧١، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.
- ٤- عبارته «أنّ المنقول» لم ترد في «ش»، و مشطوب عليها في «ن».
- ٥- حكاها السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:٣٥ عن حواشي الشهيد على القواعد.
- ٦- في النسخ: الهند. هذا و قد تقدّمتا في أوّل المسأله.
- ٧- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: باختصاص البيع.
- ٨- مثل عبارته المحقّق في المختصر النافع: ١١٦، و الشهيد في الدروس ٣:١٦٦.

للمبيع في الحرب، بل يكفي مظهره ذلك بحسب غلبه ذلك مع قيام الحرب، بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع.

و حينئذٍ فالحكم مخالف للأصول، صير إليه للأخبار المذكوره، و عموم روايه تحف العقول المتقدمه فيقتصر فيه على مورد الدليل، و هو السلاح، دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجنّ و الدرّع و المغفّر و سائر ما يَكُنّ وفاقاً للنهايه (١) و ظاهر السرائر (٢) و أكثر كتب العلماء (٣) و الشهيدين (٤) و المحقق الثاني (٥)؛ للأصل، و ما استدللّ به في التذكره (٦) من روايه محمد بن قيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟ قال: بعهما ما يَكُنّهما: الدرّع و الخفّين و نحوهما» (٧).

و لكن يمكن أن يقال: إنّ ظاهر روايه تحف العقول إناطه الحكم على تقوى الكفر و وهن الحقّ، و ظاهر قوله عليه السلام في روايه هند: «من

[شماره صفحه واقعي : ١٥٠]

ص: ٧٩٨

- 
- ١- النهايه: ٣٦٦.
  - ٢- السرائر ٢١٦:٢-٢١٧.
  - ٣- التحرير ١:١٦٠ و القواعد ١:١٢٠ و نهايه الإحكام ٢:٤٦٧ و ظاهر المنتهى ٢:١٠١١.
  - ٤- الدروس ٣:١٦٦، المسالك ٣:١٢٣ و الروضه البهيه ٣:٢١١.
  - ٥- جامع المقاصد ٤:١٧.
  - ٦- التذكره ١:٥٨٧.
  - ٧- الوسائل ١٢:٧٠، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣، و فيه: الدرّع و الخفّين و نحو هذا.

حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا» (١) أن الحكم منوط بالاستعانه، و الكل موجود فيما يكن أيضاً، كما لا يخفى.

مضافاً إلى فحوى روايه الحكم المانع عن بيع السروج (٢)، و حملها على السيوف السريجه لا يناسبه صدر الروايه، مع كون الراوى سراجاً.

و أمّا روايه محمد بن قيس، فلا دلالة لها على المطلوب؛ لأنّ مدلولها بمقتضى أنّ التفصيل قاطع للشركه-: الجواز فى ما يكنّ، و التحريم فى غيره، مع كون الفئتين من أهل الباطل، فلا بدّ من حملها على فريقين محقونى الدماء، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه.

فالمقصود من بيع «ما يكنّ» منهما: تحفظ كل منهما عن صاحبه و ترّسه بما يكنّ، و هذا غير مقصود فى ما نحن فيه، بل تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، فالتعدى عن مورد الروايه إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق.

و لعلّه لما ذكر قيد الشهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد (٣) إطلاق العلامه جواز بيع ما يكنّ (٤) بصوره الهدنه و عدم قيام الحرب.

ثمّ إنّ مقتضى الاقتصار على مورد النصّ: عدم التعدى إلى

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص: ٧٩٩

- ١- تقدّم ذكرها فى الصفحه: ١٤٨.
- ٢- تقدّم ذكرها فى الصفحه: ١٤٧.
- ٣- حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٣٦.
- ٤- القواعد ١: ١٢٠.

غير أعداء الدين كقَطَاع الطريق، إلّما أنّ المستفاد من روايه تحف العقول: إناطه الحكم بتقوى الباطل و وهن الحقّ، فلعلّه يشمل ذلك، و فيه تأمل.

ثم إنّ النهى (1) في هذه الأخبار لا يدلّ على الفساد، فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحه و الفاسده. و الله العالم.

[شماره صفحه واقعى : 152]

ص: 800

---

1- من «ش».

**النوع الثالث ممّا يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محلّلاً معتدّاً بها عند العقلاء**

[شماره صفحه واقعی : ١٥٣]

ص: ٨٠١

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۴]

ص: ۸۰۲

النوع الثالث ممّا يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محلّله معتدّاً بها عند العقلاء و التحريم فى هذا القسم ليس إلّا من حيث فساد المعامله، و عدم تملك الثمن، و ليس كالاكتساب بالخمير و الخنزير.

و الدليل على الفساد فى هذا القسم على ما صرح به فى الإيضاح (١) كون أكل المال بإزائه أكلاً بالباطل.

و فيه تأمّل؛ لأنّ منافع كثير من الأشياء التى ذكروها فى المقام تقابل عرفاً بمالٍ و لو قليلاً بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه (٢) سفهاً.

فالعمده ما يستفاد من الفتاوى و النصوص (٣) من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادره و كونها فى نظره كالمعدومه.

قال فى المبسوط: إنّ الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به، و الآخر لا ينتفع به إلى أن قال:- و إن كان ممّا لا ينتفع به

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ٨٠٣

١- إيضاح الفوائد ١:٤٠١.

٢- كذا فى النسخ، و المناسب: بإزائها.

٣- فى «ف»: ما يستفاد من الشرع من الفتاوى و النصوص:- من عدم....



فلا يجوز بيعه بلا خلاف، مثل الأسد و الذئب، و سائر الحشرات، مثل:

الحيات، و العقارب، و الفأر، و الخنافس، و الجعلان، و الحدأة، و الرخمة، و النسر، و بؤغث الطير، و كذلك الغزيان (١)، انتهى.

و ظاهر الغنيه الإجماع على ذلك أيضاً (٢).

و يشعر به عبارته التذكرة، حيث استدلل على ذلك بخسسه تلك الأشياء، و عدم نظر الشارع إلى مثلها في التقويم، و لا يثبت يد لأحد عليها، قال: و لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها؛ لأنها لا تُعدّ مع ذلك مالا، و كذا عند الشافعي (٣)، انتهى.

و ظاهره اتفاقنا عليه.

و ما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يُعدّ مالا ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الكلام فيما عدّوه من هذا.

قال في محكّي إيضاح النافع و نعم ما قال:- جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذكر أشياء معيّنه على سبيل المثال، فإن كان ذلك لأنّ عدم النفع مفروض فيها، فلا نزاع، و إن كان لأنّ ما مثّل به لا يصحّ بيعه لأنّه محكومٌ بعدم الانتفاع فالمنع متوجّه في أشياء كثيرة (٤)، انتهى.

[شماره صفحه واقعی : ١٥٦]

ص: ٨٠٤

١- المبسوط ١:١٦٦.

٢- الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤.

٣- التذكرة ١: ٤٦٥.

٤- إيضاح النافع للفاضل القطيفي (لا يوجد لدينا)، لكن حكاها عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٤٠.

و بالجمله، فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسه مانعاً.

فالمتمعن فيما اشتمل منها على منفعه مقصوده للعقلاء جواز البيع.

فكل ما جاز الوصيه به لكونه مقصوداً بالانتفاع للعقلاء فينبغي جواز بيعه إلا ما دلّ الدليل على المنع فيه تعبداً.

و قد صرح في التذكرة بجواز الوصيه بمثل الفيل و الأسد و غيرهما من المسوخ و المؤذيات، و إن منعنا عن بيعها (١).

و ظاهر هذا الكلام أنّ المنع من بيعها على القول به، للتعبد، لا لعدم الماليه.

ثم إن ما تقدم منه قدس سرّه: «من أنه لا- اعتبار بما ورد في الخواص من منافعتها، لأنها لا تعدّ مالا مع ذلك» (٢) يشكل بأنه إذا أطلع العرف على خاصيه في إحدى الحشرات معلومه بالتجربه أو غيرها فأى فرق بينها (٣) و بين نبات من الأدويه علم فيه تلك الخاصيه؟ و حينئذ فعدم جواز بيعه (٤) و أخذ المال في مقابله (٥) بملاحظه تلك الخاصيه يحتاج إلى دليل؛ لأنه حينئذ ليس أكلاً للمال بالباطل.

و يؤيد ذلك ما تقدّم في روايه التحف من أنّ «كل شيء يكون لهم

[شماره صفحه واقعي : ١٥٧]

ص: ٨٠٥

١- التذكرة ٤٧٩: ٢.

٢- تقدّم آنفاً عن العلامة في التذكرة.

٣- كذا في «ش» و مصححه «م»، و في سائر النسخ: بينه.

٤- كذا في النسخ، و لعل الصحيح: بيعها.

٥- كذا في النسخ، و لعل الصحيح: مقابلها.

فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك حلال بيعه... إلخ».

و قد أجاد في الدروس، حيث قال: ما لا نفع فيه مقصوداً للعقلاء، كالحشار و فضلات الإنسان (١).

و عن التنقيح: ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه، كالخنافس و الديدان (٢).

و ممّا ذكرنا يظهر النظر في ما ذكره في التذكرة من الإشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لامتصاص الدم، و ديدان القزّ التي يصاد بها السمك. ثم استقرب المنع، قال: لندور الانتفاع، فيشبهه (٣) ما لا منفعة فيه؛ إذ كلّ شيء نفع ما (٤)، انتهى.

أقول: و لا مانع من التزام جواز بيع كلّ ما له نفع ما، و لو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك في صدق البيع أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها؛ لعمومات التجاره و الصلح و العقود و الهبه المعوّضه و غيرها، و عدم المانع؛ لأنّه ليس إلّا «أكل المال بالباطل» و المفروض عدم تحققه هنا.

فالعمده في المسأله: الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادره، و هو الظاهر من التأمل في الأخبار أيضاً، مثل ما دلّ على تحريم بيع

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ٨٠٦

١- الدروس ١٦٧:٣.

٢- التنقيح ١٠:٢.

٣- كذا في «ع» و «ص» و «ش» و مصححه «م»، و في «ف»، «ن»: فيشمله، و في «خ» و «م»: فيشمل، و في المصدر: فأشبهه.

٤- التذكرة ٤٦٥:١.

ما يحرم منفعتة الغالبه مع اشتماله على منفعة نادره محلله مثل قوله عليه السلام:

«لعن الله اليهود حُرِّمَتْ عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها» (١)؛ بناءً على أنّ للشحوم منفعة نادره محلله على اليهود؛ لأنّ ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها، أو سائر منافعها المتعارفه.

فلولا- أنّ النادر في نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع، كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محلله مساويه للمحرمة في التعارف و الاعتداد[إلا أن يقال: المنع فيها تعبد؛ للنجاسه، لا من حيث عدم المنفعه المتعارفه؛ فتأمل (٢)].

و أوضح من ذلك قوله عليه السلام في روايه تحف العقول في ضابط ما يكتسب به: «و كلّ شيءٍ يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كلّه حلال بيعه و شراؤه... إلخ» (٣) إذ لا- يراد منه مجرد المنفعه و إلّا لعمّ (٤) الأشياء كلّها، و قوله في آخره (٥): «إنّما حرّم الله الصناعه التي يجيء منها الفساد محضاً» نظير كذا و كذا إلى آخر ما ذكره فإنّ كثيراً من الأمثله المذكوره هناك لها منافع محلله؛ فإنّ الأشربه المحرّمه كثيراً ما ينتفع بها في معالجه الدوابّ، بل المرضي، فجعلها ممّا يجيء منه الفساد

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ٨٠٧

- 
- ١- مستدرک الوسائل ٧٣: ١٣، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨، عن عوالى اللآلى و دعائم الإسلام.
  - ٢- ما بين المعقوفتين لم يرد في «ش».
  - ٣- تحف العقول: ٣٣٣.
  - ٤- كذا في «ف»، و «ش»، و في سائر النسخ: يعمّ.
  - ٥- في مصححه «ف»: آخرها.

محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح، لندرتهما.

إلّا أنّ الإشكال في تعيين المنفعة النادرة و تمييزها عن غيرها، فالواجب الرجوع في مقام الشك إلى أدلّة التجاره (١) و نحوها (٢) ممّا ذكرنا.

و منه يظهر أنّ الأقوى جواز بيع السباع بناءً على وقوع التذكيه عليها للانتفاع اليّن بجلودها، و قد نصّ في الروايه على بعضها (٣).  
و كذا شحومها و عظامها.

و أمّا لحومها: فالمصرّح به في التذكرة عدم الجواز معللاً بندور المنفعه المحلّله المقصوده منه، كإطعام الكلاب المحترمه و جوارح الطير (٤).

و يظهر أيضاً جواز بيع الهزّه، و هو المنصوص في غير واحد من الروايات (٥) و نسبه في موضع من التذكرة إلى علمائنا (٦)، بخلاف القرد؛ لأنّ المصلحه المقصوده منه و هو حفظ المتاع نادر.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ٨٠٨

١- مثل قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» النساء: ٢٨.

٢- مثل عمومات الصلح و العقود و الهبه المعوّضه.

٣- أى على بعض هذه المنافع، راجع الوسائل ٣: ٢٥٦، الباب ٥ من أبواب لباس المصلّى.

٤- لم نقف فيها إلّا على العبارة التاليه: «لحم المذكى ممّا لا يؤكل لحمه لا يصحّ بيعه؛ لعدم الانتفاع به في غير الأكل المحرم، و لو فرض له نفعٌ ما فكذلك؛ لعدم اعتباره في نظر الشرع» انظر التذكرة ١: ٤٦٤.

٥- الوسائل ٨٣: ١٢، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣، و المستدرک ١٣: ٩٠، الباب ١٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣، عن دعائم الإسلام.

٦- التذكرة ١: ٤٦٤.

ثم اعلم أنّ عدم المنفعة المعتدّ بها يستند تاره إلى خِسّه الشيء كما ذكر من الأمثله فى عباره المبسوط (١) و أخرى إلى قلته، كجزءٍ يسير من المال لا يبذل فى مقابله مال، كحَبّه حنطه.

و الفرق: أنّ الأول لا يملك، و لا يدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة (٢) بخلاف الثانى فإنه يملك.

و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً، خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً (٣) كغير المثلّى.

و ضعّفه بعضٌ بأنّ اللانزم حينئذٍ عدم الغرامه فيما لو غصب صبره تدريجاً (٤)، و يمكن أن يلتزم فيه بما يلتزم فى غير المثلّى، فافهم.

ثم إنّ منع حق الاختصاص فى القسم الأول مشكل، مع عموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحقُّ به» (٥) مع عدُّ أخذه قهراً ظلماً عرفاً.

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ٨٠٩

١- تقدّمت فى الصفحه: ١٥٥-١٥٦.

٢- فى الصفحه: ١٥٦.

٣- التذكرة ١: ٤٦٥.

٤- قاله المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٩٠: ٤.

٥- عوالى اللآلى ٣: ٤٨١.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۲]

ص: ۸۱۰

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه

اشاره

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ٨١١



و هذا النوع و إن كان أفراده هى جميع الأعمال المحرّمه القابله لمقابله المال بها فى الإجاره و الجُعاله و غيرهما، إلا أنه جرت عاده الأصحاب بذكر كثيرٍ ممّا من شأنه الاكتساب به من المحرّمات، بل و لغير (١) ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به، كالغيبه و الكذب و نحوهما.

و كيف كان، فنقتضى آثارهم بذكر أكثرها فى مسائل مرتبه بترتيب حروف أوائل عنواناتها، إن شاء الله تعالى، فنقول:

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ٨١٢

---

١- فى «ش»: و غير ذلك.

## المسأله الأولى تدليس الماشطه المرأه التي يراد تزويجها أو الأمه التي يراد بيعها

حرام بلا خلافٍ، كما عن الرياض (١)، و عن مجمع الفائده: الإجماع عليه (٢)، و كذا (٣) فعل المرأه ذلك بنفسها.

[و يحصل بوشم الخدود كما فى المقنعه و السرائر و النهايه، و عن جماعه (٤)].

قال فى المقنعه: و كسب المواشط حلال إذا لم يغشش و لم يدلسن فى عملهن، فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس و يشمن الخدود و يستعملن ما لا يجوز فى شريعته الإسلام، فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن بذلك بأس، انتهى. و نحوه بعينه عباره

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ٨١٣

١- الرياض ٥٠٤: ١.

٢- مجمع الفائده ٨٤: ٨.

٣- كلمه «كذا» ساقطه من «ش».

٤- ما بين المعقوفتين من «ش»، و فى «ف» هكذا: «كما فى المقنعه و النهايه و السرائر و جماعه»، و لم ترد عبارته فى سائر النسخ.

و قال فى السرائر فى عداد المحرمات-:و عمل المواشط (٢) بالتدليس، بأن يَشْمَنَ الخدود و يحْمَرُنها،و ينقشَن بالأيدى و الأرجل، و يصلن شعر النساء بشعر غيرهن، و ما جرى مجرى ذلك (٣)، انتهى.

و حكى نحوه عن الدروس (٤) و حاشيه الإرشاد (٥).

و فى عدّ وشم الخدود من جمله التدليس تأمل؛ لأنّ الوشم فى نفسه زينه.

و كذا التأمل فى التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان، و وصله بشعر غيره؛ فإنّ ذلك لا مدخل له فى التدليس و عدمه.

إلا أن يوجّه الأول بأنّه قد يكون الغرض من الوشم أن يحدث فى البدن نقطه خضراء حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفاؤه أكثر مما كان يرى لو لا هذه النقطه.

و يوجّه الثانى بأنّ شعر غير المرأه لا يلتبس على الشعر الأصلي للمرأة، فلا يحصل التدليس به، بخلاف شعر المرأه.

و كيف كان، يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص: ٨١٤

١- العبارة المنقوله موافقه لعباره النهايه باختلاف يسير، و ما فى المقنعه أكثر اختلافاً، انظر النهايه: ٣٦٦ و المقنعه: ٥٨٨.

٢- فى «ف»، «ن»، «ع» و مصححه «م»: المواشطه.

٣- السرائر ٢: ٢١٦، و فيه: «و ينقشَن الأيدى»، و كذا صُحِّح فى «ف».

٤- الدروس ٣: ١٦٣.

٥- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٦.

بشعر الغير، و ظاهرها المنع و لو فى غير مقام التدليس.

ففى مرسله ابن أبى عمير، عن رجل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «دخلت ماشطه على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ قالت: يا رسول الله أنا أعلمه إلا أن تنهاني عنه فأنتهى عنه، قال: افعلى، فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقه، فإنها تذهب بماء الوجه، ولا تصلى شعر (١) المرأة بشعر امرأه غيرها، و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة».

و فى مرسله الفقيه: «لا بأس بكسب الماشطه إذا لم تشارط و قبلت ما تُعطى، و لا تصل شعر المرأة بشعر [امرأه (٢)] غيرها. و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل (٣) بشعر المرأة» (٤).

و عن معانى الأخبار بسنده عن على بن غراب، عن جعفر بن محمد صلوات الله عليهما، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النامصه و المتمصه، و الواشره و الموتشره، و الواصله و المستوصله، و الواشمه و المستوشمه».

قال الصدوق: «قال على بن غراب: النامصه التى تنتف الشعر،

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص: ٨١٥

- 
- ١- فى المصادر الحديثيه: «و لا تصلى الشعر بالشعر» و بهذه الجملة تتم المرسله، انظر الوسائل ١٢: ٩٤، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢. و الظاهر حصول الخلط بين ذيل هذه المرسله و ذيل المرسله الآتية عن الفقيه.
  - ٢- الزيادة من المصدر.
  - ٣- فى الوسائل: توصله.
  - ٤- الفقيه ٣: ١٦٢، الحديث ٣٥٩١، و الوسائل ١٢: ٩٥، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

والمتممصة: التي يفعل ذلك بها، والواشيرة: التي تشتر أسنان المرأة، والموتشرة: التي يفعل ذلك بها، والواصلة: التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمستوصلة: التي يفعل ذلك بها، والواشمة: التي تشم في يد المرأة أو في شيء من بدنها، وهو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبره حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل أو شيء من النوره فتخضر، والمستوشمة: التي يفعل بها ذلك» (١).

و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأة، مثل ما عن عبد الله بن الحسن، قال: «سألته عن القرامل، قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن، قال: إن كان صوفاً فلا بأس، و إن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة و المستوصلة» (٢).

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقاً، ففي روايه سعد الإسكاف، قال: «سئل أبو جعفر عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن شعورهن، قال: لا بأس على المرأة بما تزيت به لزوجها. قلت له: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لعن الواصلة و المستوصلة، فقال:

ليس هناك، إنما لعن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الواصلة التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ٨١٦

١- معانى الأخبار: ٢٥٠، مع اختلاف، الوسائل ١٢: ٩٥، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٢- الوسائل ١٢: ٩٤، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥، و فيه بدل «المستوصلة» في آخر الحديث-: «الموصوله».

٣- الوسائل ١٢: ٩٤، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣، و فيه أيضاً بدل «المستوصلة» في أول الحديث-: «الموصوله».

و يمكن الجمع بين الأخبار بالحكم بكراهه وصل مطلق الشعر كما في روايه عبد الله بن الحسن-، و شدة الكراهه فى الوصل بشعر المرأة.

و عن الخلاف و المنتهى:الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلاً كان أو امرأة (١).

و أمّا ما عدا الوصل مما ذكر فى روايه معانى الأخبار فيمكن حملها (٢) أيضاً على الكراهه، لثبوت الرخصه من روايه سعد فى مطلق الزينه، خصوصاً مع صرف الإمام للنبوى الوارده فى الواصله عن ظاهره، المتّحد سياقاً مع سائر ما ذكر فى النبوى.

و لعلّه أولى من تخصيص عموم الرخصه بهذه الأمور.

مع أنه لو لا- الصرّف لكان الواجب إمّا تخصيص الشعر بشعر المرأة، أو تقييده بما إذا كان هو أو أحد (٣) أخواته فى مقام التدليس، فلا- دليل على تحريمها فى غير مقام التدليس كفعل المرأة المزوّجه ذلك لزوجها خصوصاً بملاحظه ما فى روايه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام:«عن المرأة تحفّ الشعر عن وجهها، قال: لا بأس» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ٨١٧

١- الخلاف ١:٤٩٢، كتاب الصلاه، المسأله ٢٣٤، المنتهى ١:١٨٤.

٢- كذا فى النسخ، و المناسب: حمله.

٣- كذا فى النسخ، و المناسب: إحدى.

٤- الوسائل ١٢:٩٥، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨، و فيه: من وجهها.

و هذه أيضاً قرينه على صرف إطلاق لعن النامصه (١) في النبوى عن ظاهره، بإرادته التدليس، أو الحمل على الكراهه.

نعم، قد يشكل الأمر فى وشم الأطفال، من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحه؛ بناءً على أن لا مصلحه فيه لغير المرأه المزوجه إلّا التدليس بإظهار شدة بياض البدن و صفائه، بملاحظه النقطة الخضراء الكدره فى البدن.

لكن الإنصاف، أن كون ذلك تدليساً مشكل، بل ممنوع، بل هو تزيين للمرأه من حيث خلط البياض بالخضره، فهو تزيين، لا موهم لما ليس فى البدن واقعاً من البياض و الصفاء.

نعم، مثل نقش الأيدى و الأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه إرادته إيهاًم بياض البدن و صفائه.

و مثله الخط الأسود فوق الحاجبين، أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما.

ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبه الخاطب أو المشتري، و إن علماً أن هذا البياض و الصفاء ليس واقعياً، بل حدث بواسطه هذه الأمور، فلا يقال: إنها ليست بتدليس؛ لعدم خفاء أثرها على الناظر.

و حيثئذ فينبغى أن يعدد من التدليس لبس المرأه أو الأعمه الثياب الحمر أو الخضمر الموجه لظهور بياض البدن و صفائه، و الله العالم.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ٨١٨

١- شطب فى «ف» على عبارته «لعن النامصه» و كتب فى هامشه: اللعن.

ثم إنَّ المرسله المتقدِّمه عن الفقيه (١) دلَّت على كراهه كسب الماشطه مع شرط الأجره المعينه، و حكى الفتوى به (٢) عن المقنع وغيره (٣).

و المراد بقوله عليه السلام: «إذا قبلت ما تعطى» (٤) البناء على ذلك حين العمل، و إنما فلا- يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

ثم إنَّ أولويّه قبول ما يعطى و عدم مطالبه الزائد:

إمّا لأنَّ الغالب عدم نقص ما تُعطى عن أجره مثل العمل، إمّا أنَّ مثل الماشطه و الحجام و الختّان و نحوهم كثيراً ما يتوقَّعون أزيد ممّا يستحقُّون خصوصاً من أولى المرءه و الثروه و ربما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا، و لا يُعطون ما يتوقَّعون من الزيادة أو بعضه إمّا استحياءً و صياناً للعرض. و هذا لا يخلو عن شبهه، فأُمرُوا فى الشريعه بالقناعه بما يعطون و ترك مطالبه الزائد، فلا ينافى ذلك جواز مطالبه الزائد و الامتناع عن قبول ما يُعطى إذا اتفق كونه دون أجره المثل.

و إمّا لأنَّ المشارطه فى مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ٨١٩

١- تقدّمت فى الصفحه: ١٦٧.

٢- ظاهر العبارة: رجوع الضمير إلى «الكراهه» بعد الإغماض عن الإشكال فى تذكير الضمير لكنّ الذى وقفنا عليه فى المقنع هو الفتوى بمضمون المرسله، من دون إشاره إلى الكراهه المستفاده من مفهومها، فيحتمل أن يكون الضمير راجعاً إلى «المرسله» بتقدير المضاف، أى أفتى بمضمون المرسله، فلاحظ.

٣- انظر المقنع (الجوامع الفقيهيه): ٣٠، و الهدايه (الجوامع الفقيهيه): ٦٢.

٤- لفظ الحديث: «إذا لم تشارط و قبلت ما تعطى».



الأشخاص؛ لأنّ المماكسه فيها خلاف المروءه، و المسامحه فيها قد لا تكون مصلحه؛ لكثرة طمع هذه الأصناف، فأمروا بترك  
المشارطه و الإقدام على العمل بأقل ما يعطى و قبوله.

و ترك مطالبه الزائد مستحبّ للعامل، و إن وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقّه من اجره المثل، فهو مكلف وجوباً  
بالإيفاء، و العامل مكلف ندباً بالسكوت و ترك المطالبه، خصوصاً على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء.

أو (١) لأنّ الأولى فى حق العامل قصد التبرع بالعمل، و قبول ما يعطى على وجه التبرّع أيضاً، فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله عليه  
السلام:

«لا تستعملنّ أجيراً حتى تقاطعه» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص : ٨٢٠

١- عطف على قوله: «إمّا».

٢- لم نعثر على خبر باللفظ المذكور، نعم، ورد مؤداه فى الوسائل ١٣:٢٤٥، الباب ٣ من أحكام الإجاره.

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

،حرام؛ لما ثبت في محلّه من حرمتها على الرجال، و ما يختص بالنساء من اللباس كالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن في العادات على ما ذكره في المسالك (١).

و كذا العكس، أعنى تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمُنْطَقَه و العمامه-، و يختلف باختلاف العادات.

و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم (٢) عدا النبويّ المشهور، المحكى عن الكافي و العلل: «لعن الله المتشبهين من

[شماره صفحه واقعي : ١٧٣]

ص : ٨٢١

١- المسالك ١:١٣٠.

٢- منهم المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ٨:٨٥، إلّا أنّه قال: «و لعلّ دليله الإجماع و أنّه نوع غشٍّ»، ثم قال: «و الإجماع غير ظاهر فيما قيل و كذا كونه غشّاً» و لم يتعرّض للنبويّ، و منهم المحدث البحراني في الحقائق ١٨:١٩٨، و حكاها في مفتاح الكرامه (٤:٦٠) عن الكفايه، لكن لم نعر عليه في كفايه الأحكام للسبزواري.

الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال» (١).

و فى دلالتة قصور؛ لأن الظاهر من التشبه (٢) تأنث الذكر و تذكر الأنثى، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه.

و يؤيده المحكى عن العلل: أن علياً عليه السلام رأى رجلاً به تأنيث (٣) فى مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال له: «أخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فأنتى سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول: لعن الله... إلخ» (٤).

و فى روايه يعقوب بن جعفر الوارده فى المساحقه-: أن «فيهن قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء... إلخ» (٥).

و فى روايه أبى خديجه، عن أبى عبد الله عليه السلام: «لعن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال، و هم: المخنثون، و اللاتى ينكحن بعضهن بعضاً» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص: ٨٢٢

- ١- الكافى ٨:٧١، الحديث ٢٧، علل الشرائع: ٦٠٢، الحديث ٦٣، الوسائل ١٢:٢١١، الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٢.
- ٢- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: التشبيه.
- ٣- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: تأنث.
- ٤- ليس هذا حديثاً آخر كما يوهمه ظاهر العبارة بل هو قسم آخر من الحديث المحكى عن العلل آنفاً.
- ٥- الوسائل ١٤:٢٦٢، الباب ٢٤ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ٥.
- ٦- المصدر السابق: الحديث ٦.

نعم في (١) روايه سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يجزّ ثيابه؟ قال: إنّي لأكره أن يتشبه بالنساء» (٢).

و عنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها» (٣).

و فيهما (٤) خصوصاً الأولى بقرينه المورد ظهور في الكراهه، فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

ثم الخشّي يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكلّ من الرجل و المرأة كما صرّح به جماعه (٥) - [لأنّها يحرم عليها لباس مخالفاً في الذكوره و الأنوثه، و هو مردّد بين اللبس، فتجنب عنهما مقدمه] (٦) لأنّهما له (٧) من قبيل المشتبهين المعلوم حرمه أحدهما.

و يشكل بناءً على كون مدرّك الحكم حرمه التشبه بأنّ الظاهر

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ٨٢٣

١- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: «و في» بدل «نعم في».

٢- الوسائل ٣: ٣٥٤، الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأول.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

٤- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: فيها.

٥- منهم السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٦٠، و حكاه صاحب الجواهر عن شرح أستاذه و استجوده، راجع الجواهر ٢٢: ١١٦.

٦- وردت العبارة في «ش» بعنوان نسخه بدل، و وردت في سائر النسخ مع اختلاف في بعض الضمائر و الأفعال من حيث التذكير و التانيث، و في بعضها عليها علامه (خ ل)، و كلّها لا تخلو عن مسامحه.

٧- لم ترد في «ش»، و المناسب: لها.

من (١) «التشبه» صورته علم المتشبهه.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ٨٢٤

---

١- فى أكثر النسخ: عن.

## المسأله الثالثه التشيبب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه

و هو كما فى جامع المقاصد: ذكر محاسنها و إظهار شدّه (١) حبّها بالشعر (٢) حرام على ما عن المبسوط (٣) و جماعه، كالفاضلين (٤) و الشهيدين (٥) و المحقق الثانى (٦).

و استدللّ عليه بلزوم تفضيحها، و هتك حرمتها، و إيذائها و إغراء الفسّاق بها، و إدخال النقص عليها و على أهلها (٧)، و لذا لا ترضى النفوس

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ٨٢٥

١- على كلمه «شدّه» علامه نسخه بدل فى بعض النسخ: لكنّها موجوده فى المصدر.

٢- جامع المقاصد ٤:٢٨.

٣- المبسوط ٨:٢٢٨.

٤- المحقق فى الشرائع ٤:١٢٨، العلّامه فى التذكره ١:٥٨٢ و التحرير ١:١٦١ و غيرهما.

٥- الأوّل فى الدروس ٣:١٦٣، و الثانى فى المسالك (الطبعه الحجرية) ٢:٣٢٣.

٦- جامع المقاصد ٤:٢٨.

٧- لم نقف على من استدللّ بجميع الفقرات المذكوره، نعم استدللّ الشهيد الثانى

الأبيّه ذوات الغيره و الحميه أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم.

و الإنصاف، أنّ هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم، مع كونه (١)أخص من المدعى؛ إذ قد لا يتحقق شيء من المذكورات فى التشبيب، بل و أعم منه من وجه؛ فإنّ التشبيب بالزوجه قد يوجب أكثر المذكورات.

و يمكن أن يستدلّ عليه بما سيجىء من عمومات حرمة اللهو و الباطل (٢)، و ما دلّ على حرمة الفحشاء (٣)، و منافاته للعفاف المأخوذ فى العدالة (٤).

و فحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب و لو بعيداً تهيج القوه

(٧)

بالإيذاء و الاشتهار، و الفاضل الهنذى بالإيذاء و إغراء الفساق بها، انظر المسالك ٢:٣٢٣، و كشف اللثام ٢:٣٧٣.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ٨٢٦

١- كذا فى النسخ، و المناسب: كونها، كما فى مصححه «ن».

٢- تأتى فى الصفحه: ٢٨٨-٢٩٠.

٣- مثل قوله تعالى: «وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبُغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» النحل: ٩٠. و قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ...» النور: ١٩.

٤- كما هو مقتضى روايه ابن أبى يعفور: «قال: قلت لأبى عبد الله: بيم تُعرّف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف... الخ» الوسائل ٢٨٨: ١٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث الأوّل.

الشهويه بالنسبه إلى غير الحليله،مثل:

ما دلّ على المنع عن النظر؛لأنه سهم من سهام إبليس (١).

و المنع عن الخلوه بالأجنبيه؛لأنّ ثالثهما الشيطان (٢).

و كراهه جلوس الرجل في مكان المرأه حتى يبرد المكان (٣).

و برجحان التستّر عن نساء أهل الذمّه؛لأنّهن يصفن لأزواجهن (٤).

و التستّر عن الصبي المميّز الذي يصف ما يرى (٥).

و النهي في الكتاب العزيز عن أن يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض (٦)،و عن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن (٧).

[شماره صفحه واقعي : ١٧٩]

ص: ٨٢٧

١- الوسائل ١٣٨:١٤،الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه،الحديث ١ و ٥.

٢- الوسائل ٢٨١:١٣،الباب ٣١ من أبواب أحكام الإجاره.

٣- الوسائل ١٨٥:١٤،الباب ١٤٥ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه.

٤- الوسائل ١٣٣:١٤،الباب ٩٨ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه،الحديث الأول.

٥- الوسائل ١٧٢:١٤،الباب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه،الحديث ٢.

٦- في قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتِنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ الأحزاب:٣٢.

٧- في قوله تعالى: ﴿...وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ...﴾ النور:٣١.



إلى غير ذلك من المحرّمات و المكروهات التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعيّنه المحترمه (١) بما يهيج الشهوه عليها، خصوصاً ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول: «رُبّ راغب فيك».

نعم، لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبه قبل العقد بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيداً؛ لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها. و المسأله غير صافيه عن الاشتباه و الإشكال.

ثم إنّ المحكى عن المبسوط و جماعه (٢): جواز التشبيب بالحليله، بزياده الكراهه عن المبسوط (٣).

و ظاهر الكلّ جواز التشبيب بالمرأه المبهمه، بأن يتخيّل امرأه و يتشبّب بها، و أما المعروفه عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالاً بقصد معينه أم لا ففيه إشكال.

و في جامع المقاصد كما عن الحواشي (٤) الحرمة في الصوره الأولى (٥).

و فيه إشكال، من جهه اختلاف الوجوه المتقدمه للتحريم، و كذا إذا لم يكن هنا سامع.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ٨٢٨

١- كذا في «ش» و ظاهر «خ»، و في سائر النسخ: المحرّمه.

٢- مثل المحقق في ظاهر الشرائع ٤:١٢٨، و الشهيد في ظاهر الدروس ٣:١٦٣، و المحقق الثاني في جامع المقاصد ٤:٢٨.

٣- المبسوط ٨:٢٢٨.

٤- نقله السيد العاملى في مفتاح الكرامه (٤:٦٩) عن حواشى الشهيد قدّس سرّه.

٥- جامع المقاصد ٤:٢٨.

و أما اعتبار الإيمان،فاختاره في القواعد و التذكرة (١)،و تبعه بعض الأساطين (٢)لعدم احترام غير المؤمنه.

و في جامع المقاصد كما عن غيره حرمه التشيب بنساء أهل الخلاف و أهل الذمه؛لفحوى حرمه النظر إليهن (٣).

و نقض بحرمه النظر إلى نساء أهل الحرب،مع أنه صرح بجواز التشيب بهن.

و المسألة مشكله،من جهه الاشتباه في مدرك أصل الحكم.

و كيف كان،فإذا شك المستمع في تحقق شروط الحرمه لم يحرم عليه الاستماع،كما صرح به في جامع المقاصد (٤).

و أمّا التشيب بالغلام،فهو محرّم على كل حال كما عن الشهيدين (٥)و المحقق الثاني (٦)و كاشف اللثام (٧)-،لأنه فحش محض،فيشتمل على الإغراء بالقبيح.

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ٨٢٩

- 
- ١- القواعد ١:١٢١،التذكرة ٥٨٢:١.
  - ٢- و هو كاشف الغطاء قدس سرّه في شرحه على القواعد(مخطوط):٢١.
  - ٣- جامع المقاصد ٤:٢٨،و تستفاد من عباره الشهيد في الدروس حيث استثنى من حرمه التشيب نساء أهل الحرب،انظر الدروس ٣:١٦٣،و أشار إلى ذلك في مفتاح الكرامه ٤:٦٨.
  - ٤- المصدر المتقدم.
  - ٥- الأوّل في الدروس ٣:١٦٣،و الثاني في المسالك(الطبعه الحجرية)٢:٣٢٣.
  - ٦- جامع المقاصد ٤:٢٨.
  - ٧- كشف اللثام ٢:٣٧٣.

و عن المفاتيح: أنّ في إطلاق الحكم نظراً (١)، والله العالم.

[شماره صفحه واقعی : ١٨٢]

ص: ٨٣٠

---

١- مفاتيح الشرائع ٢:٢٠.

## المسأله الرابعه تصوير صور ذوات الأرواح

حرام إذا كانت الصوره مجسّمه بلا خلافٍ فتوى و نصاً.

و كذا مع عدم التجسّم (١)، وفاقاً لظاهر النهايه (٢) و صريح السرائر (٣) و المحكى عن حواشى الشهيد (٤) و الميسّيه (٥) و المسالك (٦) و إيضاح النافع (٧) و الكفايه (٨) و مجمع البرهان (٩) و غيرهم (١٠)؛ للروايات المستفيضه:

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

ص: ٨٣١

١- ظاهر «ف»: التجسيم.

٢- النهايه: ٣٦٣.

٣- السرائر ٢: ٢١٥.

٤- لا يوجد لدينا، و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٤٨.

٥- لا يوجد لدينا، و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٤٨.

٦- المسالك ٣: ١٢٦.

٧- لا يوجد لدينا، و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٤٨.

٨- كفايه الأحكام: ٨٥.

٩- مجمع الفائده ٨: ٥٥.

١٠- مثل القاضى فى المهذب ١: ٣٤٤.

مثل قوله عليه السلام: «نهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم» (١).

و قوله عليه السلام: «نهى عن تزويق البيوت، قلت: و ما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير التماثيل» (٢).

و المتقدم عن تحف العقول: «و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني» (٣).

و قوله عليه السلام فى عده أخبار: «من صور صورته كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ» (٤).

و قد يستظهر اختصاصها بالمجسمه، من حيث إن نفخ الروح لا يكون إلّا فى الجسم، و إرادته تجسيم (٥) النقش مقدمه للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر.

و فيه: أن النفخ يمكن تصوّره فى النقش بملاحظه محلّه، بل بدونها كما فى أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفة (٦) أو بملاحظه لون النقش الذى هو فى الحقيقة أجزاء

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص: ٨٣٢

١- الوسائل ١٢:٢٢١، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٢- الوسائل ٣:٥٦٠، الباب ٣ من أبواب المساكن، الحديث الأوّل.

٣- تقدّم فى أوّل الكتاب.

٤- الوسائل ١٢:٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٦-٩.

٥- فى بعض النسخ: تجسم.

٦- أمالى الصدوق ١:١٢٧، المجلس ٢٩، الحديث ١٩، و عيون أخبار الرضا عليه السلام ١:٩٦، الباب ٨، الحديث الأوّل.

لطيفه من الصبغ.

و الحاصل، أنّ مثل هذا لا يعدّ قرينه عرفاً على تخصيص الصورة (١) بالمجسّم (٢).

و أظهر من الكلّ، صحيحه ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟ قال: لا بأس ما لم يكن شيئاً (٣) من الحيوان» (٤)؛ فإنّ ذكر الشمس و القمر قرينه على إرادته مجرّد النقش.

و مثل قوله عليه السلام: «من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً- فقد خرج عن الإسلام» (٥). فإنّ «المثال» و «التصوير» مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة (٦).

مع أنّ الشائع من التصوير و المطلوب منه، هي الصور المنقوشة على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع، دون الأجسام المصنوعة على تلك الأشكال.

و يؤيّده أنّ الظاهر أنّ الحكمه في التحريم هي حرمة التشبّه بالخالق في إبداع الحيوانات و أعضائها على الإشكال المطبوعه، التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه، فضلاً عن اختراعها؛ و لذا منع

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص: ٨٣٣

١- في «ع»، «ص»: الصور.

٢- في «ف»: بالجسم.

٣- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: شيء.

٤- الوسائل ١٢: ٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٥- الوسائل ٢: ٨٦٨، الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث الأوّل.

٦- كشف اللثام ١٩٩: ١.

بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك (١).

و من المعلوم أنّ المادة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة، فالتشبه إنّما يحصل بالنقش و التشكيل، لا غير.

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح، فإنّ صور غيرها كثيراً ما تحصل بفعل الإنسان للدواعي الأخر غير قصد التصوير، و لا يحصل به تشبه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه (٢) بل كلّ ما يصنعه الإنسان من التصرف في الأجسام فيقع (٣) على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

و لذا قال كاشف اللثام على ما حكى عنه في مسأله كراهه الصلاه في الثوب المشتمل على التماثيل -: إنّّه لو عمّت الكراهه لتماثيل ذى الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام، لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها، و الثياب المحشوّه؛ لشبه طرائقها المخيطة بها، بل الثياب قاطبه؛ لشبه خيوطها بالأخشاب و نحوها (٤)، انتهى.

و إن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجيء.

هذا، و لكنّ العمده في اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصاله الإباحه، مضافاً إلى ما دلّ على الرخصه، مثل صحيحه ابن مسلم

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص: ٨٣٤

١- و هو كاشف الغطاء في شرحه على القواعد: ١٢.

٢- كذا في النسخ، و في مصححه «ن»: الشبيه.

٣- في مصححه «ن»: يقع.

٤- كشف اللثام ١٩٤: ١.

السابقه (١)-، وروايه التحف المتقدمه-، و ما ورد في تفسير قوله تعالى: يَعْمَلُونَ لَهُ مِمَّا يُشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلَ (٢) من قوله عليه السلام:

«و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء، و لكنّها تماثيل (٣) الشجر و شبهه» (٤).

و الظاهر، شمولها للمجسم (٥) و غيره، فيها يُقْتَد بعض ما مرّ من الإطلاق.

خلافاً لظاهر جماعه، حيث إنهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذى الروح و لو لم يكن مجسماً (٦)؛ لبعض الإطلاقات اللازم تقييدها بما تقدّم مثل قوله عليه السلام: «نهى عن تزويق البيوت» (٧)، و قوله عليه السلام: «من مثل مثلاً... إلخ» (٨).

و بين من عبّر بالتماثيل المجسّمه (٩)؛ بناءً على شمول «التمثال» لغير الحيوان كما هو كذلك فخصّ الحكم بالمجسم؛ لأنّ المتيقن من المقيّدات

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ٨٣٥

١- تقدّمت في الصفحه ١٨٥.

٢- سبأ: ١٣.

٣- لم ترد «تماثيل» في المصادر الحديثيه.

٤- الوسائل ١٢: ٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

٥- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: للجسم.

٦- يستفاد التعميم من إطلاق كلام الحلبي في الكافي: ٢٨١، و ابن البرّاج في المهذب ١: ٣٤٤.

٧- تقدّم في الصفحه: ١٨٤.

٨- تقدّم في الصفحه: ١٨٥.

٩- مثل المفيد في المقنعه: ٥٨٧، و الشيخ في النهايه: ٣٦٣.



للإطلاقات و الظاهر منها بحكم غلبه الاستعمال و الوجود:- النقوش لا غير.

و فيه: أنّ هذا الظهور لو اعتبر لسقط (١) الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمه المجسّم؛ فتعين حملها (٢) على الكراهه، دون التخصيص بالمجسّمه.

و بالجمله، «التمثال» فى الإطلاقات المانعه مثل قوله: «من مثل مثلاً» إن كان ظاهراً فى شمول الحكم للمجسّم، كان كذلك فى الأدلّه المرخصه لما عدا الحيوان، كروايه تحف العقول و صحيحه ابن مسلم (٣) و ما فى تفسير الآيه (٤).

فدعوى ظهور الإطلاقات المانعه فى العموم و اختصاص المقيدات المجوزه بالنقوش تحكّم.

ثم إنّه لو عمّمنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التجسّم، فالظاهر أنّ المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئه خاصه معجبه للناظر، على وجه تميل النفس إلى مشاهدته صورتها المجرده عن الماده أو معها، فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الأبنيه و السفن ممّا هو مصنوع للعباد و إن كانت فى هيئه حسنه معجبه خارج، و كذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط ممّا خلق (٥) الله لا على هيئه معجبه للناظر

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ٨٣٦

١- فى «ف»: سقط.

٢- فى هامش «ف» زياده: عند هذا القائل.

٣- راجع الصفحه: ١٨٥.

٤- تقدّم فى الصفحه السابقه.

٥- فى «ش»: خلقه الله.

بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها، و لو بالصور الحاكية لها؛ لعدم شمول الأدلة لذلك كله.

هذا كله مع قصد الحكاية و التمثيل، فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله و لو كان حيواناً من غير قصد الحكاية، فلا بأس قطعاً.

و منه يظهر النظر في ما تقدم عن كاشف اللثام (١).

ثم إنَّ المرجع في «الصوره» إلى العرف، فلا- يقدر في الحرمة نقص بعض الأعضاء. و ليس في ما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها (٢) دلالة على جواز تصوير الناقص.

و لو صَوِّرَ بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظر، بل منع، و عليه، فلو صَوِّرَ نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه، فإن قُمدَّر الباقي موجوداً بأن فرضه إنساناً جالساً لا يتبين ما دون وسطه حُرْمٌ، و إن قصد النصف لا غير لم يحرم إلّا مع صدق الحيوان على هذا النصف.

و لو بدا له في إتمامه حُرْمٌ الإتمام، لصدق التصوير بإكمال الصورة، لأنّه إيجاد لها.

و لو اشتغل بتصوير حيوانٍ فَعَلَّ حراماً، حتى لو بدا له في إتمامه.

و هل يكون ما فَعَلَّ حراماً من حيث التصوير، أو لا يحرم إلّا من حيث التجزى؟ وجهان: من أنّه لم يقع إلّا بعض مقدمات الحرام بقصد تحقيقه،

[شماره صفحه واقعی : ١٨٩]

ص: ٨٣٧

١- تقدّم في الصفحة: ١٨٦.

٢- الوسائل ٤٦٢:٣، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّى.

و من أنّ معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلّا حرمة الاشتغال به عمداً، فلا تراعى الحرمة بإتمام العمل.  
و الفرق بين فعل الواجب المتوقع استحقات الثواب على إتمامه و بين الحرام، هو قضاء العرف، فتأمل.  
بقى الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه.

فالمحكى عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي أنّ المستفاد من الأخبار الصحيحة و أقوال الأصحاب: عدم حرمة إبقاء الصور، انتهى.

و قرره الحاكي على هذه الاستفادة (١).

و ممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة، المحقق الثانى فى جامع المقاصد مفرعاً على ذلك جواز بيع الصور المعموله، و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أواني النقدين (٢)، و صرح فى حاشيه الإرشاد بجواز النظر إليها (٣).

لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل و ابتاعها.

ففى المقنعه بعد أن ذكر فى ما يحرم الاكتساب به الخمر و صناعتها و بيعها قال: و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمه

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ٨٣٨

- 
- ١- حكاى فى مفتاح الكرامه (٤:٤٩) عن مجمع الفائده فى باب لباس المصلّى، و الموجود فيه قوله: «و يفهم من الأخبار الصحيحه عدم تحريم إبقاء الصور» من دون نسبة إلى الأصحاب، انظر مجمع الفائده ٢:٩٣.
  - ٢- جامع المقاصد ٤:١٦.
  - ٣- حاشيه الإرشاد: ٢٠٦.

و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك حرام، و بيعه و ابتياعه حرام (١)، انتهى.

و فى النهايه: و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسيمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز و التجاره فيها و التصرف فيها و التكسب بها محظور (٢)، انتهى. و نحوها ظاهر السرائر (٣).

و يمكن أن يستدل للحرمه مضافاً إلى أن الظاهر من تحريم عمل الشئ مبغوضيه وجود المعمول ابتداءً و استدامهً بما تقدم فى صحيحه ابن مسلم من قوله عليه السلام: «لا بأس ما لم يكن حيواناً» (٤)؛ بناءً على أن الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى، و هو «الاقْتناء»، و أمّا نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش، ألا ترى أنه لو سُئل عن الخمر فأجاب بالحرمه، أو عن العصير فأجاب بالإباحه، انصرف الذهن إلى شربهما، دون صنعتهما، بل ما نحن فيه أولى بالانصراف؛ لأنّ صنعه العصير و الخمر يقع من كلّ أحد، بخلاف صنعه التماثيل.

و بما (٥) تقدم من الحصر فى قوله عليه السلام فى روايه تحف العقول-

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص : ٨٣٩

١- المقنعه: ٥٨٧.

٢- النهايه: ٣٦٣.

٣- السرائر ٢: ٢١٥.

٤- تقدمت فى الصفحه: ١٨٥، بلفظ «لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان».

٥- عطف على قوله: و يمكن أن يستدل للحرمه.

«إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مُحَضًّا، وَلَا يَكُونُ مِنْهُ وَفِيهِ شَيْءٌ مِنْ وَجْهِ الصَّلَاحِ» إِلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَحْرَمُ جَمِيعَ التَّقَلُّبِ فِيهِ» (١)، فَإِنَّ ظَاهِرَهُ أَنَّ كُلَّ مَا يَحْرَمُ صَنْعَتَهُ وَ مِنْهَا (٢) التَّصَاوِيرُ يَجِيءُ مِنْهَا (٣) الْفَسَادُ مُحَضًّا، فَيَحْرَمُ جَمِيعَ التَّقَلُّبِ فِيهِ بِمَقْتَضَى مَا ذَكَرَ فِي الرَّوَايَةِ بَعْدَ هَذِهِ الْفَقْرَةِ.

وَالنَّبِيُّ: «لَا تَدْعُ صُورَهُ إِلَّا مَحْوَتَهَا وَلَا كَلْبًا إِلَّا قَتَلْتَهُ» (٤)؛ بِنَاءً عَلَى إِرَادَةِ الْكَلْبِ الْهَرَّاشِ الْمُؤَذَى، الَّذِي يَحْرَمُ اقْتِنَاؤُهُ.

وَمَا عَنِ قَرَبِ الْإِسْنَادِ بِسَنَدِهِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَخِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ التَّمَاثِيلِ هَلْ يَصْلَحُ أَنْ يَلْعَبَ بِهَا؟ قَالَ: لَا» (٥).

وَبِمَا وَرَدَ فِي الْإِنْكَارِ أَنَّ الْمَعْمُولَ لِسَلِيمَانَ عَلَى نَبِيِّنَا وَآلِهِ وَ عَلَيْهِ السَّلَامِ هِيَ تَمَثِيلُ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ (٦)؛ فَإِنَّ الْإِنْكَارَ إِنَّمَا يَرْجِعُ إِلَى مَشِيئَتِهِ (٧) سَلِيمَانَ لِلْمَعْمُولِ

[شماره صفحه واقعی : ١٩٢]

ص : ٨٤٠

١- لم يرد ما بين المعقوفتين في «ش»، و في «ن» عليه علامه (ز) أى زائد، و وردت في نسخه «ف» في الهامش.

٢- كذا في النسخ- في الموضوعين و المناسب: منه.

٣- كذا في النسخ- في الموضوعين و المناسب: منه.

٤- الوسائل ٥٦٢:٣، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٨، و فيه: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة، فقال: لا تدع صورته إلا محوتها و لا قبراً إلا سويته، و لا كلباً إلا قتلته.

٥- قرب الإسناد: ٢٦٥، الحديث ١١٦٥، و الوسائل ٢٢١:١٢، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

٦- الوسائل ٥٦١:٣، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤٦.

٧- في «ف»: إلى أن مشيئه.

كما هو ظاهر الآيه (١) دون أصل العمل، فدلّ على كون مشيئه وجود التمثال من المنكرات التي لا تليق بمنصب النبوه.

و بمفهوم صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غُيّرت رؤوسها و تُرك ما سوى ذلك» (٢).

و روايه المثنى عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام يكره (٣) الصور في البيوت» (٤) بضميمه ما ورد في روايه أخرى مرويه في باب الربا: «أنّ علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال» (٥).

و روايه الحلبي المحكيه عن مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أهديت إليّ طنفسه من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيته الشجر» (٦).

هذا، و في الجميع نظر:

أما الأول، فلأنّ الممنوع هو إيجاد الصورة، و ليس وجودها مبعوضاً حتى يجب رفعه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص: ٨٤١

١- سبأ: ١٣.

٢- الوسائل ٥٦٤: ٣، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

٣- في المصدر: كره.

٤- الوسائل ٥٦١: ٣، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

٥- الوسائل ٤٤٧: ١٢، الباب ١٥ من أبواب الربا، ذيل الحديث الأوّل، و لفظه هكذا: «و لم يكن عليّ عليه السلام يكره الحلال».

٦- مكارم الأخلاق: ١٣٢، و الوسائل ٥٦٥: ٣، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٧.

نعم، قد يفهم الملازمه من سياق الدليل أو من خارج، كما أنّ حرمة إيجاد النجاسه فى المسجد يستلزم مبعوضيه وجودها فيه، المستلزم لوجوب رفعها.

و أما الروايات، فالصحيحه الأولى (١) غير ظاهره فى السؤال عن الاقتناء؛ لأنّ عمل الصور ممّا هو مركز فى الأذهان، حتى أنّ السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفه حرمة عملها؛ إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله.

و أمّا الحصر فى روايه تحف العقول، فهو بقريته الفقره السابقه منها، الوارده فى تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال و الحرام، و ما لا- يترتب عليه إلّا الحرام إضافي بالنسبه إلى هذين القسمين، يعنى لم يحرم من القسمين إلّا ما ينحصر فائدته فى الحرام و لا يترتب عليه إلّا الفساد.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الحصر وارد فى مساق التعليل و إعطاء الضابطه للفرق بين الصنائع، لا- لبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

و أمّا النبوى، فسياقه ظاهر فى الكراهه، كما يدلّ عليه عموم الأمر بقتل الكلاب، و قوله عليه السلام فى بعض هذه الروايات: «و لا قبراً إلّا سويته» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص : ٨٤٢

١- أى: صحيحه محمد بن مسلم، المتقدمه فى الصفحه: ١٨٥.

٢- هذا شطر من الحديث النبوى المتقدم كما فى المصادر الحديثيه و قد أورده المؤلف قدّس سرّه سابقاً بدون هذه الفقره، و ظاهر عبارته هنا أنّه شطر من حديث آخر؛ و يحتمل بعيداً وقوع التحريف فى العبارة، بأن يكون الصحيح: «فى

و أما روايه على بن جعفر، فلا تدلّ إلّا على كراهه اللعب بالصوره، و لا نمنعها، بل و لا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو.

و أمّا ما فى تفسير الآيه، فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئه سليمان على نبينا و آله و عليه السلام لعملهم، بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره لهم فى العمل.

و أمّا الصحيحه (١)، فالبأس فيها محمول على الكراهه لأجل الصلاه أو مطلقاً، مع دلالتة على جواز الاقتناء، و عدم وجوب المحو.

و أمّا ما ورد من «أنّ علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال»، فمحمول على المباح المتساوى طرفاه؛ لأنّه صلوات الله عليه كان يكره المكروه قطعاً.

و أما روايه الحلبي، فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً.

و لو سُئِلَ الظهور فى الجميع، فهى معارضة بما هو أظهر و أكثر، مثل: صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: «ربما قمت أصلى و بين يديّ الوساده فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً» (٢).

و روايه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبّع، أ يصلّى فيه؟ قال: لا بأس» (٣).

و عنه، عن أخيه عليه السلام: «عن البيت فيه صورته سمكه أو طير

(٢)

ذيل هذه الروايه» بدل قوله: «بعض هذه الروايات».

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص: ٨٤٣

١- أى صحيحه زراره المتقدمه فى الصفحه: ١٩٣.

٢- الوسائل ٣: ٤٦١، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ٢.

٣- الوسائل ٣: ٤٦٣، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ١٠، باختلاف يسير.



يعبث به أهل البيت، هل يصلّى فيه؟ قال: لا، حتى يُقطع رأسه و يفسد» (١).

و رواه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوساده و البساط يكون فيه التماثيل، قال: لا بأس به يكون فى البيت.

قلت: التماثيل (٢)؟ قال: كل شىء يوطأ فلا بأس به» (٣). و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله، كما لا يخفى.

و رواه أخرى لأبى بصير، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام:

إننا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل و نفرشها (٤)؟ قال: لا. بأس منها بما يبسط و يفرش و يوطأ، و إنما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير» (٥).

و عن قرب الإسناد، عن على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل كان فى بيته تماثيل أو فى ستر و لم يعلم بها و هو يصلى فى ذلك البيت، ثم علم، ما عليه؟ قال عليه السلام: ليس عليه

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص : ٨٤٤

١- الوسائل ٤٦٣:٣، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلى، الحديث ١٢، مع اختلاف.

٢- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: ما التماثيل.

٣- الوسائل ٥٦٤:٣، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

٤- كذا فى «ف» و المصدر، و فى «ن» و «خ» و «م» و «ع» و «ش»: نفرشها، و فى «ص»: نفرشها، نفرشها (خ ل).

٥- الوسائل ٢٢٠:١٢، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع اختلاف.

فيما لم يعلم شيء، فإذا علم فليزغ الستر، وليكسر رؤوس التماثيل» (١).

فإنَّ ظاهره: أنَّ الأمر بالكسر، لأجل كون البيت ممَّا يُصلى فيه؛ ولذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الستر و اكتفى بنزعه.

و منه يظهر أنَّ ثبوت البأس في صحيحه زواره السابقة (٢) مع عدم تغيير الرؤوس إنَّما هو لأجل الصلاة.

و كيف كان، فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيره في كراهه الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل إلَّا (٣) إذا غيرت، أو كانت بعين واحده، أو القى عليها ثوب (٤) جواز اتخاذها. و عمومها يشمل المجسمه و غيرها.

و يؤيد الكراهه: الجمع بين اقتناء الصور و التماثيل في البيت و اقتناء الكلب و الإناء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيره:

مثل ما روى عنهم عليهم السلام مستفيضاً عن جبرئيل علي نبينا و آله و عليه السلام:

«أنا لا ندخل بيتاً فيه صوره إنسان، ولا بيتاً يبال فيه، ولا بيتاً فيه كلب» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ٨٤٥

- 
- ١- قرب الإسناد: ١٨٦، الحديث ٦٩٢، و الوسائل ٣: ٣٢١، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلى، الحديث ٢٠.
  - ٢- تقدمت في الصفحه: ١٩٣.
  - ٣- إلَّا من «ش» و مصححه «ن».
  - ٤- انظر الوسائل ٣: ٣١٧، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلى، و ٤٦١، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلى.
  - ٥- الوسائل ٣: ٤٦٥، الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلى، الحديث ٣.

و فى بعض الأخبار إضافة الجنب إليها (١)، والله العالم بأحكامه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ٨٤٦

---

١- الوسائل ٤٦٥:٣، الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلى، الحديث ٦.

## المسألة الخامسة التطفيف

حرام، ذكره في القواعد في المكاسب (١)، ولعله استطراد، أو المراد اتخاذه كسباً، بأن ينصب نفسه كيلاً أو وزاناً، فيطفّف للبائع.

و كيف كان، فلا إشكال في حرمة، ويدلُّ عليه (٢) الأدلة الأربعة.

ثم إنَّ البخس في العدِّ و الذرع يلحق به حكماً، وإن خرج عن موضوعه.

و لو وزن الربوى بجنسه فطفّف في أحدهما:

فإن جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلى، فيدفع الموزون على أنه بذلك الوزن، اشتغلت ذمته بما نقص.

و إن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري أنه بذلك الوزن، فسدت المعاوضة في الجميع؛ للزوم الربا.

و لو جرت عليه على أنه بذلك الوزن، بجعل (٣) ذلك عنواناً للعوض

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ٨٤٧

١- القواعد ١:١٢١.

٢- كذا، و المناسب: عليها.

٣- كذا في «ف» و «ش»، و في غيرهما: يجعل.

فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه، لم يبعد الصحه.

و يمكن ابتناؤه على أنّ لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطاً من العوض أم لا؟ فعلى الأول يصح، دون الثانى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص: ٨٤٨

## المسأله [السادسه التنجيم

### اشاره

حرام، و هو كما فى جامع المقاصد (١) الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيه و الاتصالات الكوكبيه.

### و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات:

### الأول:

الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب

كالخسوف الناشئ عن حيلوله الأرض بين التيرين، و الكسوف الناشئ عن حيلوله القمر أو غيره بل يجوز الإخبار بذلك، إمّا جزماً إذا استند إلى ما يعتقد به برهاناً، أو ظناً إذا استند إلى الأمارات.

و قد اعترف بذلك جمله ممن أنكر التنجيم، منهم السيد المرتضى و الشيخ أبو الفتح الكراجكى فيما حكى عنهما [حيث حكى عنهما (٢)]

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص : ٨٤٩

١- جامع المقاصد ٤:٣١.

٢- لم يرد فى «ش» و «م».

فى رد الاستدلال على إصابتهم فى الأحكام بإصابتهم فى الأوضاع ما حاصله:

إنّ الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب، و له أصول صحيحه و قواعد سديده، و ليس كذلك ما يدّعونه من تأثير الكواكب فى الخير و الشر و النفع و الضرر، و لو لم يكن الفرق بين الأمرين (١) إلّا الإصابه الدائمه المتصله فى الكسوفات و ما يجرى مجراها، فلا يكاد يبين (٢) فيها خطأ، و أنّ الخطأ الدائم المعهود إنّما هو فى الأحكام (٣) حتى أنّ الصواب فيها عزيز، و ما يتفق فيها من الإصابه قد يتفق من المخمّن أكثر منه [فحمل (٤) أحد الأمرين على الآخر بهت و قلّه دين (٥)] انتهى المحكى (٦) من كلام السيد رحمه الله (٧).

و قد أشار إلى جواز ذلك فى جامع المقاصد (٨) مؤيداً ذلك بما ورد

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ٨٥٠

- ١- عباره «بين الأمرين» ساقطه من «ن»، «ف» و «م».
- ٢- فى النسخ: تبين، و فى «خ»: يتبين. و الصواب ما أثبتناه من المصدر.
- ٣- فى «خ» و مصحّحه «ع» و المصدر: الأحكام الباقية.
- ٤- هذا جواب «لو» فى قوله: «و لو لم يكن... إلخ» (شرح الشهيدى).
- ٥- لم يرد ما بين المعقوفتين فى «ف»، «ن»، «م»، و فى «ع»، «خ»، «ص»: «...قلّه دين و حياء»، و ما أثبتناه من «خ»، «ش» و المصدر.
- ٦- حكاه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٨٠.
- ٧- رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الثانيه): ٣١١، و أنظر كنز الفوائد ٢: ٢٣٥ (نصوص مفقوده من نسخه الكتاب).
- ٨- جامع المقاصد ٤: ٣٢.

من كراهه السفر و التزويج (١) في برج العقرب (٢).

لكن ما ذكره السيد رحمه الله من الإصابه الدائمه في الإخبار عن الأوضاع محل نظر؛ لأنّ خطأهم في الحساب في غايه الكثره، و لذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم، فضلاً عن فساقهم؛ لأنّ حسابهم مبتنيه (٣) على أمور نظريه مبتنيه على نظريات أُخر، إلّا فيما هو كالبديهي مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، و انتقال الشمس من (٤) برج إلى برج في هذا اليوم و إن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير، و يمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهاده عدلين منهم، إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

## الثاني:

يجوز الإخبار بحدوث (٥) الأحكام عند (٦) الاتصالات و الحركات المذكوره

بأن يحكم بوجود كذا في المستقبل عند الوضع (٧) المعين من

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٣]

ص: ٨٥١

- ١- كذا في النسخ، و الصواب: و التزويج و القمر في العقرب، كما في جامع المقاصد و لفظ الروايات.
- ٢- انظر الوسائل ٨٠:١٤، الباب ٥٤ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، و ٢٦٦:٨، الباب ١١ من أبواب آداب السفر.
- ٣- كذا في النسخ، و في مصححه «ن»: مبتن، و لعل الأصح: حساباتهم مبتنيه.
- ٤- كذا في «ف» و «ش»، و في غيرهما: عن.
- ٥- في نسخه بدل «ع»، «ف»، «ن»: بترتيب.
- ٦- في «م»، «ع»، «ص»: عن الاتصالات، و في «خ»: من الاتصالات.
- ٧- في نسخه بدل «ش»: مستنداً إلى الوضع.



القرب و البعد و المقابله و الافتران بين الكوكبين إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربه محصّله أو منقوله في وقوع تلك الحاثه بإرادته الله عند الوضع الخاص، من دون اعتقاد ربط بينهما أصلاً.

بل الظاهر حينئذٍ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربه قطعيه؛ إذ لا حرج على من حكّم قطعاً بالمطر في هذه الليله؛ نظراً إلى ما جرّبه من نزول كلبه من (١)السطح إلى داخل البيت مثلاً كما حكى: أنه أتفق ذلك لمروّج هذا العلم، بل محييه «نصير المله و الدين» حيث نزل في بعض أسفاره على طحانٍ، له طاحونه خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحراره الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل و نمّ في البيت تحفظاً من المطر، فنظر المحقّق إلى الأوضاع الفلكيه، فلم ير شيئاً فيما هو مظنه للتأثير في المطر، فقال صاحب المنزل: إنّ لى كلباً ينزل في كلّ ليله يحسّ المطر فيها إلى البيت، فلم يقبل منه المحقّق ذلك، و بات فوق السطح، فجاءه المطر في الليل، و تعجب المحقّق (٢).

ثم إنّ ما سيجيء في عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا، أو ينصرف إلى غيره؛ لما عرفت من معنى التنجيم.

### الثالث:

الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتصالات

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص: ٨٥٢

١- كذا في «ف»، و في غيره: عن.

٢- وردت القضيّه في قصص العلماء: ٣٧٤-٣٧٥، فراجع.

المذكوره فيها بالاستقلال أو بالمدخلية، و هو المصطلح عليه بالتنجيم.

فظاهر الفتاوى و النصوص حرمة مؤكده، فقد أرسل المحقق فى المعتبر- عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أنه «من صدق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه و آله و سلم» (١). و هو يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه.

و فى روايه نصر بن قابوس، عن الصادق عليه السلام: «أن المنجم ملعون، و الكاهن ملعون، و الساحر ملعون» (٢).

و فى نهج البلاغه: أنه صلوات الله عليه لما أراد المسير إلى بعض أسفاره، فقال له بعض أصحابه: إن سرت فى هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم-، فقال عليه السلام له: «أ تزعم أنك تهدى إلى الساعه التى من سار فيها انصرف عنه السوء؟ و تخوف الساعه التى من سار فيها حاق به الضر، فمن صدقك بهذا (٣)، فقد كذب القرآن، و استغنى عن الاستعانه بالله تعالى فى نيل المحبوب، و دفع المكروه (٤)...

إلى أن قال:- أيها الناس إياكم و تعلم النجوم إلا ما يهتدى به فى برّ أو بحر؛ فإنها تدعو إلى الكهانه [و المنجم كالكاهن (٥)] و الكاهن (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص: ٨٥٣

١- المعتبر ٢: ٦٨٨.

٢- الوسائل ١٠٣: ١٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٣- فى غير «ف»: بهذا القول.

٤- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: المكروب.

٥- أثبتناه من المصدر.

٦- فى «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ش»: فالكاهن.

كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار... إلخ» (١).

و قريب منه ما وقع (٢) بينه وبين منجم آخر نهاه عن المسير أيضاً، فقال عليه السلام له: «أ تدرى ما فى بطن هذه الدابه أ ذكر أم أنثى؟ قال:

إِنْ حَسِبْتُ عِلْمْتَ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَمَنْ صَدَّقَكَ بِهَذَا الْقَوْلِ فَقَدْ كَذَّبَ بِالْقُرْآنِ (٣) إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ... الْآيَةَ، مَا كَانَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ يَدَّعِي مَا ادَّعَيْتَ؛ أ تَزْعُمُ أَنَّكَ تَهْدِي إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي مِنْ سَارِ فِيهَا صَرْفٌ عَنْهُ السُّوءُ، وَ السَّاعَةُ الَّتِي مَنْ سَارَ فِيهَا حَاقَ بِهِ الضَّرُّ؛ مَنْ صَدَّقَكَ [بهذا (٤)] اسْتَغْنَى [بقولك (٥)] عَنِ اسْتِعَانِهِ بِاللَّهِ فِي هَذَا الْوَجْهِ، وَ أُحْوجُ إِلَى الرَّغْبَةِ إِلَيْكَ فِي دَفْعِ الْمَكْرُوهِ عَنْهُ» (٦).

و فى روايه عبد الملك بن أعين المرويه عن الفقيه:- «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إننى قد ابتليت بهذا العلم (٧) فأريد الحاجه، فإذا نظرت إلى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم أذهب فيها، و إذا

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص: ٨٥٤

١- نهج البلاغه: ١٠٥، الخطبه ٧٩.

٢- فى «خ»، «م»، «ع»، «ص»: ما وقع بعينه، و شُطِبَ فى «ن» على «بعينه».

٣- فى «ش» زياده: قال الله.

٤- أثبتنا «بهذا» من «ع» و هامش «ن»، «ص».

٥- أثبتنا «بقولك» من هامش «ن».

٦- الوسائل ٢٦٩: ٨، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحج و غيره، الحديث ٤، مع اختلاف.

٧- فى «ش» و المصدر: «بالنظر فى النجوم» بدل «بهذا العلم».

رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجه. فقال لي: تقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك» (١).

و في روايه مفضل بن عمر (٢) المرويه عن معاني الأخبار في قوله تعالى: وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ قَالَ: «و أمّا الكلمات، فمنها ما ذكرناه، ومنها المعرفه بقدم بارئه و توحيده و تنزيهه عن الشبيه حتى نظر إلى الكواكب و القمر و الشمس و استدل بأفول كل منها على حدوثه و بحدوثه على محدثه، ثم أعلمه (٣) أنّ الحكم بالنجوم خطأ» (٤).

ثم إن مقتضى الاستفصال في روايه عبد الملك المتقدمه بين القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم يقص به بل أريد به مجرد التّفوّل إن فهم الخير، و التحدّر بالصدقه إن فهم الشر، كما يدل عليه ما عن المحاسن، عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينه (٥) عن سفيان بن عمر، قال: «كنت أنظر في النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء، فشكوت ذلك إلى

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٧]

ص: ٨٥٥

- 
- ١- الفقيه ٢: ٢٦٧، الحديث ٢٤٠٢، و رواه في الوسائل ٨: ٢٦٨، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحج، الحديث الأول.
  - ٢- في النسخ: «فضيل بن عمرو»، و الصحيح ما أثبتناه، طبقاً للمصدر.
  - ٣- كذا في «ف»، و في مصححه «ن»: «علم»، و في سائر النسخ: «أعلم»، و في المصدر: «علمه».
  - ٤- معاني الأخبار: ١٢٧، باختلاف يسير.
  - ٥- في النسخ: «عمر بن أذينه»، و الصواب ما أثبتناه، كما في كتب الأخبار و التراجم.

أبى الحسن (١) عليه السلام فقال: إذا وقع في نفسك من ذلك (٢) شيء فتصدّق على أول مسكين، ثم امض، فإنّ الله تعالى يدفع عنك (٣).

و لو حكم بالنجوم على جهة أنّ مقتضى الاتصال الفلاني و الحركة الفلانيه الحادثه الواقعيه، و إن كان الله يمحو ما يشاء و يثبت، لم يدخل أيضاً في الأخبار الناهيه؛ لأنها ظاهره في الحكم على سبيل البتّ، كما يظهر من قوله عليه السلام: «فمن صدّقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانه بالله في دفع المكروه» (٤) بالصدقه و الدعاء و غيرهما من الأسباب؛ نظير تأثير نحوسه الأيام الوارده في الروايات، و ردّ نحوستها بالصدقه (٥).

إلّا أنّ جوازه مبنيّ على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويات للحوادث السفليّه، و سيجيء إنكار المشهور لذلك، و إن كان يظهر ذلك من المحدث الكاشاني (٦).

و لو أخبر بالحوادث بطريق جريان العاده على وقوع الحادثه عند الحركة الفلانيه من دون اقتضاء لها أصلاً، فهو أسلم.

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٨]

ص: ٨٥٦

- ١- في المحاسن: أبى عبد الله عليه السلام.
- ٢- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: عن ذلك، و لم يرد في المصدر.
- ٣- المحاسن: ٣٤٩، الحديث ٢٦، و الوسائل ٨: ٢٧٣، الباب ١٥ من أبواب آداب السفر، الحديث ٣.
- ٤- تقدّم في الصفحة: ٢٠٥.
- ٥- الوسائل ٨: ٢٧٢، الباب ١٥ من أبواب آداب السفر.
- ٦- يظهر ذلك ممّا أفاده في بيان قول الصادق عليه السلام: «ما عظم الله بمثل البداء»، انظر الوافي، ٥٠٧: ١-٥٠٨، الباب ٥٠ أبواب معرفه مخلوقاته و أفعاله سبحانه.

قال فى الدروس: و لو أخبر بأنّ الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم، و إن كره (١)، انتهى.

## الرابع:

اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات،

و الربط يتصور على وجوه:

## الأول:

الاستقلال فى التأثير بحيث يمتنع التخلف عنها،

امتناع تخلف المعلول عن العله العقليه.

و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفراً.

قال السيد المرتضى رحمه الله فيما حكى عنه:-: و كيف يشتهه على مسلم بطلان أحكام النجوم (٢)؟ و قد أجمع المسلمون قديماً و حديثاً على تكذيب المنجمين و الشهاده بفساد مذهبهم و بطلان أحكامهم، و معلوم من دين الرسول ضروره تكذيب ما يدعيه المنجمون و الإزراء عليهم و التعجيز لهم، و فى الروايات عنه صلى الله عليه و آله و سلم [من ذلك] (٣) ما لا يحصى كثره، و كذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه، و ما اشتهر بهذه الشهره فى دين الإسلام، كيف يفتى بخلافه منتسب إلى المله و مصلِّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ٨٥٧

١- الدروس ١٦٥:٣.

٢- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: التنجيم.

٣- أثبتناه من المصدر.

إلى القبله؟ (١)، انتهى.

وقال العلامة في المنتهى بعد ما أفتى بتحريم التنجيم و تعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثره، أو أنّ لها مدخلاً في التأثير و النفع (٢) قال: و بالجمله، كل من اعتقد ربط الحركات النفسانيه و الطبيعیه بالحركات الفلكيه و الاتصالات الكوكبيه كافر (٣)، انتهى.

و قال الشهيد رحمه الله في قواعده: كل من اعتقد في الكواكب أنّها مدبره لهذا العالم و موجد له، فلا ريب أنه كافر (٤).

و قال في جامع المقاصد: و اعلم أنّ التنجيم مع اعتقاد أنّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفليّه و لو على وجه المدخله حرام، و كذا تعلم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر، نعوذ بالله منه (٥)، انتهى.

و قال شيخنا البهائي: ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفليه بالأجرام العلويه، إن زعموا أنّها هي العله المؤثره في تلك الحوادث بالاستقلال، أو أنّها شريكه في التأثير (٦)، فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده،

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص: ٨٥٨

١- رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الثانيه): ٣١٠.

٢- في المصدر: أو أنّ لها مدخلاً في التأثير بالنفع و الضرر.

٣- المنتهى ١٠١٤: ٢.

٤- القواعد و الفوائد ٣٥: ٢.

٥- جامع المقاصد ٣٢: ٤.

٦- لم يرد «التأثير» في أصل النسخ، لكنّه استدرك في هامش بعضها.

و علم النجوم المبني (١) على هذا كفر، و على هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم و النهي عن اعتقاد صحته (٢)، انتهى.  
و قال في البحار: لا- نزاع بين الأئمّه في أنّ من اعتقد أنّ الكواكب هي المدبّر لهذا العالم و هي الخالقه لما فيه من الحوادث و الخيرات و الشرور، فإنّه يكون كافراً على الإطلاق (٣)، انتهى.

و عنه في موضع آخر: أنّ القول بأنّها علّه فاعليه بالإراداه و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخر كفر (٤)، انتهى.

بل ظاهر الوسائل نسبه دعوى ضروره الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا، حيث قال: قد صرح علماءنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير، و ذكروا أنّ بطلان ذلك من ضروريات الدين (٥)، انتهى.

بل يظهر من المحكى عن ابن أبي الحديد أنّ الحكم كذلك عند علماء العامه أيضاً، حيث قال في شرح نهج البلاغه: إنّ المعلوم ضروره من الدين إبطال حكم النجوم، و تحريم الاعتقاد بها، و النهي و الزجر عن تصديق المنجمين، و هذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن صدّقك

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص : ٨٥٩

١- في «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع»: المبني.

٢- الحديقه الهالقيه: ١٣٩.

٣- البحار ٢٩٩: ٥٩-٣٠٠.

٤- البحار ٣٠٨: ٥٨.

٥- الوسائل ١٠١: ١٢، في هامش عنوان الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به.



بهذا فقد كذب القرآن، واستغنى عن الاستعانه بالله» (1)، انتهى.

ثم لا فرق في أكثر العبارات المذكوره بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع جلّ ذكره كما هو مذهب بعض المنجمين و بين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفليه بعد خلق الأجرام العلويه على وجه تتحرك على النحو المخصوص، سواء قيل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير إليها كما هو المحكى عن ثالث منهم و بين أن لا يرجع إلى شيء من ذلك، بأن يعتقد أنّ حركه الأفلاك تابعه لإرادته الله، فهي مظاهر لإرادته الخالق تعالى، و مجبولة على الحركه على طبق اختيار الصانع جلّ ذكره كالآله أو بزياده أنّها مختاره باختيار هو عين اختياره، تعالى عما يقول الظالمون! لكن ظاهر ما تقدم في بعض الأخبار من أنّ المنجم بمنزله الكاهن الذى هو بمنزله الساحر الذى هو بمنزله الكافر (2) من عدا الفرق الثلاث الأول؛ إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار، لا بمنزلتهم.

و منه يظهر: أنّ ما رتبّه عليه السلام على تصديق المنجم: من كونه تكديماً للقرآن و كونه موجباً للاستغناء عن الاستعانه بالله في جلب الخير و دفع الشر، يراد منه إبطال قوله، بكونه مستلزماً لما هو في الواقع مخالف للضروره من كذب القرآن و الاستغناء عن الله كما هو طريقه

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص: ٨٦٠

١- شرح نهج البلاغه ٦:٢١٢.

٢- تقدم نصه عن نهج البلاغه في الصفحه: ٢٠٥.

كلّ مستدلّ: من إنهاء بطلان التالى إلى ما هو بديهى البطلان عقلاً أو شرعاً أو حساً أو عادة و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر، و إنّما يلزم ممن التفت إلى الملازمه و اعترف باللائم، و إلّما فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعاً إما لعدم تفتّنه لقول الله، أو لدلالته يكون مكذباً للقرآن.

و أمّا قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «من صدق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد» (١)، فلا يدلّ أيضاً على كفر المنجّم، و إنّما يدلّ على كذبه، فيكون تصديقه تكديباً للشارع المكذب له؛ و يدلّ عليه عطف «الكاهن» عليه.

و بالجمله، فلم يظهر من الروايات تكفير المنجّم بالمعنى الذى تقدم للتنجيم فى صدر عنوان المسأله كفراً حقيقياً؛ فالواجب الرجوع فيما يعتقد المنجّم إلى ملاحظه مطابقته لأحد (٢) موجبات الكفر من إنكار الصانع، أو غيره ممّا علم من الدين بديهه.

و لعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد (٣) فى تكفير المنجّم على من يعتقد فى الكواكب أنّها مدبّره لهذا العالم و موجهه له، و لم يكفّر غير هذا الصنف كما سيجىء تتمه كلامه السابق و لا شك أنّ هذا الاعتقاد إنكار، إما للصانع، و إما لما هو ضرورى الدين من فعله تعالى، و هو إيجاد العالم و تدبيره.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص : ٨٦١

١- تقدم عن المعتر فى الصفحه: ٢٠١.

٢- كذا فى النسخ، و المناسب: لإحدى.

٣- تقدم فى الصفحه: ٢١٠.

بل الظاهر من كلام بعض (١) اصطلاح لفظ «التنجيم» في الأوّل، قال السيد شارح النخبه: إنّ المنجّم من يقول بقدم الأفلاك و النجوم، و لا- يقولون بمفلكك و لا خالق؛ و هم فرقه من الطبيعيين يستمطرون بالأنواء (٢) معدودون من فرق الكفر في مسفورات الخاصه و العامه، يعتقدون في الإنسان أنّه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حياً، فإذا مات بطل و اضمحلّ، و ينكرون جميع الأصول الخمسه، انتهى. ثم قال رحمه الله: و أما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيارات و ربّما يتخرصون عليها بأحكام مبهمه متشابهه ينقلونها تقليداً لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحه عقائدهم الإسلاميه فغير معلوم دخولهم في المنجّمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد (٣)، انتهى.

أقول: فيه (٤) مضافاً إلى عدم انحصار الكفار من المنجّمين في

[شماره صفحه واقعي : ٢١٤]

ص: ٨٦٢

١- الظاهر أنّ المراد به السيد شارح النخبه في ظاهر كلامه الآتي.

٢- في مجمع البحرين (١: ٤٢٢ نوأ): الأنواء، و هي جمع «نوء» بفتح نون و سكون واو فهمزه، و هو النجم. قال أبو عبيده نقلاً عنه:- هي ثمانيه و عشرون نجماً، معروفه المطالع في أزمنه السنه إلى أن قال:- و كانت العرب في الجاهليه إذا سقط منها نجم و طلع الآ-خر، قالوا: لا- بدّ أن يكون عند ذلك رياح و مطر، فينسبون كل غيث يكون عند ذلك إلى النجم الذي يسقط حينئذ، فيقولون: «مُطِرْنَا بنوء كذا»، و انظر لسان العرب ٣١٦: ١٤ نوأ.

٣- شرح النخبه للسيد عبد الله، حفيد السيد نعمه الله الجزائري (لا يوجد لدينا).

٤- في «ف»: أقول لكن فيه.

من ذكر، بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا إليه؛ وسيجيء التصريح به من البحار في مسأله السحر:- أن النزاع المشهور بين المسلمين في صحة التنجيم و بطلانه هو المعنى الذى ذكره أخيراً كما عرفت من جامع المقاصد (١)-، و المطاعن الوارده فى الأخبار المتقدمه و غيرها كلها أو جلها على هؤلاء، دون المنجم بالمعنى الذى ذكره أولاً.

و ملخص الكلام: أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحه فيها بكفرهم، بل ظاهر ما عرفت خلافه.

و يؤيده ما رواه فى البحار عن محمد و هارون ابنى سهل النوبختى أنهما كتبا إلى أبى عبد الله عليه السلام: «نحن ولد نوبخت المنجم، و قد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها؟ فكتبت: نعم، و المنجمون يختلفون فى صفه الفلك، فبعضهم يقولون: إن الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر إلى أن قال:- فكتب عليه السلام: نعم ما لم يخرج من التوحيد» (٢).

## الثانى

الثانى (٣):

أنها (٤) تفعل الآثار المنسوبه إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم،

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

ص: ٨٦٣

- ١- تقدم كلامه فى الصفحه: ٢٠٦.
- ٢- البحار ٥٨: ٢٥٠، الحديث ٣٦.
- ٣- أى الوجه الثانى من الوجوه المتصوره فى اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات.
- ٤- مرجع الضمير إمّا «النجوم» المعلوم من المقام، و إمّا «الحركات الفلكيه» المذكوره بعد قوله: الرابع.

كما يقوله بعضهم، على ما ذكره العلامة وغيره.

قال العلامة في محكى شرح فصّ الياقوت (١):

اختلف قول المنجمين على قولين، أحدهما: قول من يقول إنها حيّه مختاره، الثانى: قول من يقول إنها موجه. و القولان باطلان (٢).

و قد تقدم عن المجلسى رحمه الله: أنّ القول بكونها فاعله بالإرادته و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخر كفر (٣) و هو ظاهر أكثر العبارات المتقدمه.

و لعل وجهه أنّ نسبه الأفعال التى دلت ضروره الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و غيرها إلى غيره تعالى مخالف لضروره الدين.

لكن ظاهر شيخنا الشهيد فى القواعد العدم، فإنه بعد ما ذكر الكلام الذى نقلناه منه سابقاً، قال: و إن اعتقد أنّها تفعل الآثار المنسوبة إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ؛ إذ لا حياه

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ٨٦٤

١- قال العلامة قدس سرّه فى مقدمه الشرح ما لفظه: «و قد صنف شيخنا الأقدم و إمامنا الأعظم، أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت قدس روحه الزكيه و نفسه العليه مختصراً سَمَاهُ: الياقوت». و أورده فى الذريعه (٢٧١:٢٥) بعنوان: الياقوت، و ذكر اختلاف الأقوال فى اسم مؤلفه؛ إلى أن قال:- «و على الياقوت شروح منها للعلامة اسمه: أنوار الملكوت... و منها شرح عبد الحميد المعتزلى ابن أبى الحديد، قال فى الرياض: فى البال أنّها تسمى: فصّ الياقوت».

٢- أنوار الملكوت: ١٩٩.

٣- تقدّم فى الصفحه: ٢١١.

لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلى و لا نقلى (١)، انتهى.

و ظاهره أنّ عدم القول بذلك لعدم المقتضى له، و هو الدليل، لا لوجود المانع منه، و هو انعقاد الضروره على خلافه، فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

و لعل وجهه: أنّ الضرورى عدم نسبه تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله كما هو ظاهر قول المفوضه أما استنادها إلى الفاعل بإرادته الله المختار بعين مشيئته و اختياره حتى يكون كآله بزياده الشعور و قيام الاختيار به بحيث يصدق: أنه فعله و فعل الله فلا؛ إذ المخالف للضروره إنكار نسبه الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقه، لا إثباته لغيره أيضاً بحيث يصدق: أنه فعله.

نعم، ما ذكره الشهيد رحمه الله من عدم الدليل عليه حق؛ فالقول به تخرّص، و نسبه فعل الله إلى غيره بلا دليل، و هو قبيح.

و ما ذكره قدس سرّه كأنّ مأخذه ما فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول فى من يزعم أنّ هذا التدبير الذى يظهر فى هذا العالم تدبير النجوم السبعه؟ قال عليه السلام: يحتاجون إلى دليل أنّ هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التى تسبح فى الفلك و تدور حيث دارت متعبه (٢) لا تفترو سائرته لا تقف ثم قال: وإنّ لكل (٣) نجم منها مؤكل مدبّر، فهى

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ٨٤٥

١- القواعد و الفوائد ٣٥:٢.

٢- كذا فى المصدر و مصححه «ف»، و فى «ش»: منقبه، و فى سائر النسخ: سبعة.

٣- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: و إنّ كلّ نجم منها مؤكل مدبّر.

بمنزله العبيد المأمورين المنهيين؛ فلو كانت قديمه أزلية لم تتغير من حال إلى حال...الخبر» (١).

و الظاهر، أنّ قوله: «بمنزله العبيد المأمورين المنهيين» يعنى فى حركاتهم، لا- أنّهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم، فهى مُدبّره باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى.

نعم، ذكر المحدث الكاشانى فى الوافى فى توجيه البداء كلاماً، ربما يظهر منه مخالفه المشهور، حيث قال:

فاعلم أنّ القوى المنطبعه الفلكيه لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعه واحده؛ لعدم تناهى تلك الأمور، بل إنّما تنقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً، فإنّ ما يحدث فى عالم الكون و الفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك و نتائج بركاتهما، فهى تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا (٢) انتهى موضع الحاجه.

و ظاهره أنّها فاعله بالاختيار لملزومات الحوادث.

و بالجمله، فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثانى لم يظهر من الأخبار و مخالفته (٣) لضروره الدين لم يثبت أيضاً؛ إذ ليس المراد العلية التامه، كيف! و قد حاول المحدث الكاشانى بهذه المقدمات إثبات البداء.

### الثالث:

استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ٨٦٦

١- الاحتجاج ٩٣:٢-٩٤.

٢- الوافى ٥٠٧:١-٥٠٨، الباب ٥٠ من أبواب معرفه مخلوقاته و أفعاله سبحانه.

٣- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: مخالفتها.

و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفراً، إلا أنه قال شيخنا المتقدم في القواعد بعد الوجهين الأولين: و أما ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديات بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل (١) ما ينسب إليها، و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدوية و الأغذية بها مجازاً باعتبار الربط العادى، لا الربط العقلى الحقيقى فهذا لا يكفر معتقده (٢) لكنه مخطئ، و إن كان أقل خطأ من الأول؛ لأن وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم و لا أكثرى (٣)، انتهى (٤).

و غرضه من التعليل المذكور: الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادى؛ لعدم ثبوته بالحس كالحرارته الحاصله بسبب النار و الشمس، و بروده القمر و لا بالعاده الدائمه و لا الغالبه؛ لعدم العلم بتكرار الدفعات كثيراً حتى يحصل العلم أو الظن.

ثم على تقديره، فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات فى الحوادث، فلعل الأمر بالعكس، أو كلتاهما مستندتان إلى مؤثر ثالث، فتكونان من المتلازمين فى الوجود.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ٨٦٧

- 
- ١- كذا فى النسخ، و فى المصدر: تفعل.
  - ٢- كذا فى «ف» و «ش»، و فى سائر النسخ: بمعتقده.
  - ٣- كذا فى المصدر و «خ» و «ش»، إلا أن فيه بدل «أكثرى»: «أكثر»، و فى سائر النسخ كما يلى: لأن وقوع هذه الأشياء ليس بلازم و لا أكثرى.
  - ٤- القواعد و الفوائد ٢: ٣٥.



و بالجمله، فمقتضى ما ورد من أنه «أبى الله أن يجرى الأشياء إلّا بأسبابها» (١) كون كلّ حادث مسبباً. و أما أنّ السبب هي الحركة الفلكية أو غيرها، فلم يثبت، و لم يثبت أيضاً كونه مخالفاً لضروره الدين.

بل في بعض الأخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب، مثل ما في الاحتجاج، عن أبان بن تغلب في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله عليه السلام و سمّاه باسمه الذي لم يعلمه أحد، و هو سعد فقال له: «يا سعد و ما صناعتك؟ قال: إنا أهل بيت ننظر في النجوم إلى أن قال عليه السلام: - ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الإبل؟ قال: ما أدري (٢) قال: صدقت. قال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر؟ قال: ما أدري، قال: صدقت. فقال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: ما أدري، قال: صدقت (٣). فقال:

ما زحل عندكم؟ فقال سعد: نجم نحس! فقال أبو عبد الله عليه السلام:

لا تقل هذا، هو نجم أمير المؤمنين عليه السلام، و هو نجم الأوصياء،

[شماره صفحه واقعی : ٢٢٠]

ص : ٨٦٨

---

١- الكافي ١: ١٨٣، الحديث ٧، و فيه: إلّا بأسباب.

٢- في المصدر: «فقال اليماني لا أدري» و كذا ما بعده.

٣- وردت العبارة في «ش» و المصدر من هنا إلى آخر هذه الفقرة كما يلي: «صدقت في قولك: لا أدري، فما زحل عندكم في النجوم؟ فقال سعد (اليماني): نجم نحس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لا تقل هذا، فإنّه نجم أمير المؤمنين، و هو نجم الأوصياء، و هو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى في كتابه».

و هو النجم الذى قال الله تعالى: النَّجْمُ الثَّاقِبُ «(١).

و فى روايه المدائنى المرويه عن الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ الله خلق نجماً فى الفلك السابع، فخلقه من ماء بارد، وخلق سائر النجوم الجاريات من ماء حارّ، و هو نجم الأوصياء و الأنبياء، و هو نجم أمير المؤمنين عليه السلام يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها، و يأمر بافتراش التراب و توسيد اللبن و لباس الخشن و أكل الجشِب؛ و ما خلق الله نجماً أقرب إلى الله تعالى منه...الخبر» (٢).

و الظاهر، أنّ أمر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

#### الرابع:

أن يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف

(٣)

، و الظاهر أنّ هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرًا.

قال شيخنا البهائى رحمه الله بعد كلامه المتقدم (٤) الظاهر فى تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها ما هذا لفظه:

و إن قالوا: إنّ اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم، مما يوجد الله سبحانه بقدرته و إرادته، كما أنّ حركات النبض و اختلافات أوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن: من قرب الصحة، و اشتداد

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص : ٨٦٩

١- الاحتجاج ٢: ١٠٠، و الآيه من سوره الطارق: ٣.

٢- روضه الكافى: ٢٥٧، الحديث ٣٦٩.

٣- كذا فى «ف» و فى غيره: و المكشوف.

٤- تقدم فى الصفحه: ٢١٠.

المرض، و نحوه، و كما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبله، فهذا لا مانع منه و لا حرج فى اعتقاده، و ما روى فى صحه علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى (١)، انتهى.

و مما (٢) يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة رحمه الله إنَّ المنجمين بين قائل بحياه الكواكب و كونها فاعله مختاره، و بين من قال إنَّها موجب (٣).

و يظهر ذلك من السيد رحمه الله حيث قال بعد إطاله الكلام فى التشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكى: و ما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العاده بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض، أو بَعده أفعالاً من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير فى ذلك. قال: و من ادعى منهم هذا المذهب الآن، فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و متجمل (٤) بهذا المذهب عند أهل الإسلام (٥)، انتهى.

لكن ظاهر المحكى عن ابن طاوس: إنكار السيد رحمه الله لذلك، حيث إنَّه بعد ما (٦) ذكر أن للنجوم (٧) علامات و دلالات على الحادثات،

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

ص : ٨٧٠

- ١- الحديقه الهلاليه: ١٣٩.
- ٢- كذا فى «خ» و «ش»، و فى سائر النسخ: ممن.
- ٣- تقدم فى الصفحه: ٢١٦.
- ٤- فى «خ» و «م»: متحمل، و فى مصححه «ص»: منتحل.
- ٥- رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الثانيه): ٣٠٢، و حكاه فى مفتاح الكرامه ٤: ٧٦.
- ٦- عبارته «إنَّه بعد ما» من «ف» و «ش» فقط.
- ٧- فى «ن» و «خ»: النجوم.

لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبرّ و الصدقه و الدعاء و غير ذلك من الأسباب، و جَوَزَ تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثره، و حمل أخبار النهى على ما إذا اعتقد أنها كذلك ثم (١) أنكر على علم الهدى تحريم ذلك، ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعه من الشيعة كانوا عارفين به، انتهى (٢).

و ما ذكره رحمه الله حق إلّا أنّ مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الإحاطه بتلك العلامات و معارضاتها، و الحكم مع عدم الإحاطه لا يكون قطعياً، بل و لا ظنياً.

و السيد علم الهدى إنّما أنكر من المنجم أمرين:

أحدهما اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاوس.

و الثانى غلبه الإصابه فى أحكامهم كما تقدّم منه ذلك فى صدر المسأله (٣) و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطه بالعلامات و معارضاتها.

و لقد أجاد شيخنا البهائى أيضاً، حيث أنكر الأمرين، و قال بعد كلامه المتقدم فى إنكار التأثير و الاعتراف بالأماره و العلامه- :اعلم أنّ الأمور التى يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقباليه أصول، بعضها مأخوذه من أصحاب الوحي سلام الله عليهم، و بعضها يدعون لها التجربه،

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ٨٧١

١- لم ترد «ثم» فى «ش».

٢- انتهى ما حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (٤:٧٤) ملخصاً عن السيد ابن طاوس فى كتاب فَرَجَ المهموم، و أنظر الباب الأول منه إلى الباب الخامس.

٣- فى الصفحه: ٢٠٢.

و بعضها مبتنٍ على أمور متشعبه (١) لا تفي القوّه البشريه بضبطها و الإحاطه بها، كما يومئ إليه قول الصادق عليه السلام: «كثيره لا يدرك و قليله لا يُنتج» (٢)، و لذلك وُجد الاختلاف في كلامهم و تَطَرَّق الخطأ إلى بعض أحكامهم، و من اتفق له الجرى على الأصول الصحيحه صح كلامه و صدقت أحكامه لا محاله، كما نطق به الصادق عليه السلام، و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلّا القليل، و الله الهادى إلى سواء السبيل (٣)، انتهى.

و ما أفاده رحمه الله أولاً من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكيه أمارات و علامات، و آخراً من عدم النفع في علم النجوم إلّا مع الإحاطه التامه، هو الذى صرح به الصادق عليه السلام في روايه هشام الآتية (٤) بقوله: «إنّ أصل الحساب حق، و لكن لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليد الخلق».

و يدلّ أيضاً على كلّ من الأمرين، الأخبار المتكثره.

فما يدلّ على الأوّل، و هو ثبوت الدلاله و العلامه (٥) في الجمله (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص : ٨٧٢

١- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: منشعبه.

٢- الوسائل ١٠١: ١٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل، و فيه: و قليله لا ينتفع به.

٣- الحديقته الهلاليه: ١٤١.

٤- تأتي في الصفحه: ٢٣١.

٥- في «ف»: و العلاميه.

٦- عبارته «في الجمله» من «ش» فقط.

مضافاً إلى ما تقدم من روايه سعد المنجم (١) المحموله بعد الصرف عن ظاهرها الدالّ على سببيه طلوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب على كونه أماره و علامه عليه المرويّ في الاحتجاج عن (٢) روايه الدهقان المنجم الذي استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى نهران، فقال له عليه السلام: «يومك هذا يوم صعب، قد انقلب منه كوكب، و انقذح من برجك النيران، و ليس لك الحرب بمكان» فقال عليه السلام له: «أيها الدهقان المنبئ عن الآثار، المحذّر عن الأقدار».

ثم سأله عن مسائل كثيره من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها إلى أن قال عليه السلام له: «أما قولك: «انقذح من برجك النيران، فكان الواجب أن تحكم به لي، لا- عَلَيَّ، أمّا نوره و ضياؤه فعندي، و أمّا حريقه و لهبه فذهب عني، فهذه مسأله عميقه، فاحسبها إن كنت حاسباً» (٣).

و في روايه أخرى: أنه عليه السلام قال له: «احسبها إن كنت عالماً بالأكوار و الأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت أنك تُحصي عقود القصب في هذه الأجمه» (٤).

و في الروايه الآتية (٥) لعبد الرحمن بن سيابه: «هذا حساب إذا

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٥]

ص: ٨٧٣

- ١- تقدمت في الصفحه: ٢٢٠.
- ٢- كذا في النسخ، و المناسب: من.
- ٣- الاحتجاج ٣٥٦-١: ٣٥٧.
- ٤- فرج المهموم: ١٠٤، و عنه البحار ٥٨: ٢٣١، ذيل الحديث ١٣.
- ٥- يأتي صدرها في الصفحه: ٢٢٦.

حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصبة التي في وسط الأجمه و عدد ما عن يمينها و عدد ما عن يسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها، حتى لا يخفى عليه شيء من قصب الأجمه» (١).

و في البحار: وجد في كتاب عتيق، عن عطاء، قال: «قيل لعلّى ابن أبي طالب عليه السلام: هل كان للنجوم أصل؟ قال: نعم، نبى من الأنبياء قال له قومه: إننا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق و آجالهم (٢). فأوحى الله عزّ و جلّ إلى غمامه، فأمطرتهم [و استنقع حول الجبل (٣)] ماءً صافٍ (٤)، ثم أوحى الله عزّ و جلّ إلى الشمس و القمر و النجوم أن تجرى في [ذلك (٥)] الماء. ثم أوحى الله عزّ و جلّ إلى ذلك النبي أن يرتقى هو و قومه على الجبل فقاموا على الماء، حتى عرفوا بدء الخلق و آجالهم بمجاري (٦) الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار، و كان أحدهم يعرف متى يموت، و متى يمرض، و من ذا الذي يولد له، و من ذا الذي لا يولد له، فبقوا كذلك برهه من دهرهم.

ثم إنّ داود على نبينا و آله و عليه السلام قاتلهم على الكفر، فأخرجوا إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص: ٨٧٤

- ١- الكافي ٨: ١٩٥، الحديث ٢٣٣، و فيه: «حتى لا يخفى عليه من قصب الأجمه واحده».
- ٢- في البحار: آجاله، و كذا في ما يأتي.
- ٣- ما بين المعقوفتين من «ش» و المصدر.
- ٤- كذا في المصدر، و في النسخ: ماءً صافياً.
- ٥- أثبتناه من المصدر.
- ٦- في أكثر النسخ: و مجارى.

داود عليه السلام فى القتال من لم يحضر أجله، و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم، فكان يُقتل من أصحاب داود و لا يُقتل من هؤلاء أحد، فقال داود: ربُّ أقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك، يُقتل أصحابى و لا يُقتل من هؤلاء أحد! فأوحى الله عزَّ و جلَّ إليه: أنى علمتهم بدء الخلق و آجالهم، و إنما أخرجوا إليك من لم يحضره (١) أجله، و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم، فمن ثمَّ يُقتل من أصحابك و لا يُقتل منهم أحد، قال داود عليه السلام: ربُّ على ماذا علمتهم؟ قال: على مجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار، قال: فدعا الله عزَّ و جلَّ فحبس الشمس عليهم فزاد النهار و اختلطت الزيادة بالليل و النهار (٢) فلم يعرفوا قدر الزيادة فاختلف حسابهم. قال على عليه السلام: فمن ثمَّ كره النظر فى علم النجوم» (٣).

و فى البحار أيضاً عن الكافى بالإسناد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سُئل عن النجوم، فقال: لا يعلمها إلَّا أهل بيت من العرب

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ٨٧٥

- ١- فى «ف»، «خ» و «م»: لم يحضر.
- ٢- فى «ش»: «فزاد فى النهار، و اختلطت الزيادة فى الليل و النهار و لم يعرفوا...» و مثله فى مصححه «ص»، و فى سائر النسخ: «فزاد فى الليل و النهار، و لم يعرفوا...» و ما أثبتناه مطابق لما أورده فى البحار، و أمَّا عبارة فرج المهموم فهكذا: «فزاد الوقت و اختلط الليل بالنهار، فاختلف حسابهم...».
- ٣- البحار ٢٣٦: ٥٨، الحديث ١٧، نقلًا عن فرج المهموم: ٢٣، مع اختلافات اخرى غير ما أشرنا إليها.



و أهل بيت من الهند» (١).

و بالإسناد (٢) عن محمد بن سالم (٣) قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام (٤):

قوم يقولون النجوم أصح من الرؤيا و كان ذلك صحيحاً (٥) حين لم يردّ الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين عليه السلام، فلما ردّ الله الشمس عليهما ضل فيها (٦) علماء (٧) النجوم» (٨).

و خبر يونس، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك! أخبرني عن علم النجوم ما هو؟ قال (٩): علم من الأنبياء، قال

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ٨٧٦

١- البحار ٥٨:٢٤٣، الحديث ٢٣ عن الكافي ٨:٣٣٠، الحديث ٥٠٨، و رواه في الوسائل ١٢:١٠٣، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- ظاهر العبارة: أنّ هذا الحديث أيضاً مثل سابقه نقله في البحار عن الكافي، و ليس كذلك، بل نقله في البحار عن فرج المهموم بإسناده عن الكليني في كتاب تعبير الرؤيا.

٣- كذا في النسخ، و في البحار: «محمد بن سام» و في فرج المهموم: «محمد بن غانم».

٤- كذا في البحار أيضاً، لكن في فرج المهموم هكذا: «قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عندنا قوم يقولون: النجوم أصح من الرؤيا؟ فقال عليه السلام: كان ذلك صحيحاً قبل أن ترد الشمس... إلخ».

٥- في البحار: و ذلك كانت صحيحه.

٦- لم ترد «فيها» في «فرج المهموم»، و الظاهر أنّها زائده.

٧- في البحار: علوم علماء النجوم.

٨- البحار ٥٨:٢٤٢، الحديث ٢٢، نقلاً عن فرج المهموم: ٨٧.

٩- في البحار: فقال: هو علم من علم الأنبياء، و في فرج المهموم: فقال: هو علم الأنبياء.

فقلت: كان على بن أبي طالب عليه السلام يعلمه؟ قال: كان أعلم الناس به... الخبير» (١).

و خبر الريان (٢) بن الصلت، قال: «حضر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي، و سأله عن النجوم، فقال: هو علم في أصله حق (٣) و ذكروا أنّ أول من تكلم به (٤) إدريس على نبينا و آله و عليه السلام و كان ذو القرنين به (٥) ماهراً؛ و أصل هذا العلم من الله (٦) عزّ و جلّ» (٧).

و عن معلّى بن خنيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أحقّ هي؟ فقال: نعم، إنّ الله عزّ و جلّ بعث المشتري إلى الأرض في صورته رجل، فأتى (٨) رجلاً من العجم فعلمه (٩) فلم يستكملوا ذلك،

[شماره صفحه واقعی : ٢٢٩]

ص: ٨٧٧

- ١- كذا في النسخ، و الظاهر زياده: «الخبير»؛ إذ الحديث مذکور بتمامه، انظر البحار ٥٨:٢٣٥، الحديث ١٥، و فرج المهموم: ٢٣ ٢٤.
- ٢- كذا في «ف» و في غيره: ريان.
- ٣- في البحار و مصدره: هو علم في أصل صحيح.
- ٤- في البحار و مصدره: تكلم في النجوم.
- ٥- كذا في «ش» و فرج المهموم، و في سائر النسخ: بها.
- ٦- في البحار: من عند الله.
- ٧- البحار ٥٨:٢٤٥، الحديث ٢٦، نقلاً عن فرج المهموم: ٩٤.
- ٨- كذا في النسخ، و في المصدر: فأخذ.
- ٩- إلى هنا من روايه «المعلّى» و ما بعده من روايه «الريان بن الصلت» السابقه، و قد حصل الخلط بينهما، راجع المصدر السابق، و الكافي ٨:٣٣٠، الحديث ٥٠٧، و الوسائل ١٠٢:١٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

فأتى بلد الهند فعلم رجلاً منهم، فمن هناك صار علم النجوم [بها (١)]، وقد قال قوم: هو علم من علوم الأنبياء، خصوا به لأسباب شتى، فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها، فشاب الحق بالكذب» (٢).

إلى غير ذلك مما يدل على صحة علم النجوم في نفسه.

### و أما ما دلّ على كثرة الخطأ و الغلط في حساب المنجمين،

#### إشاره

فهى كثيره:

#### منها: ما تقدم فى الروايات السابقه،

مثل قوله عليه السلام فى الروايه الأخيره: «فشاب الحق بالكذب»، وقوله عليه السلام: «ضلّ فيها علماء النجوم» (٣)، وقوله عليه السلام فى تخطئه ما ادّعه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس-: «إنّه كوكب أمير المؤمنين و الأوصياء صلوات الله و سلامه عليه و عليهم» (٤).

و تخطئه أمير المؤمنين عليه السلام للدهقان الذى حكم بالنجوم بنحوسه اليوم الذى خرج فيه أمير المؤمنين عليه السلام (٥).

#### و منها: خبر عبد الرحمن بن سبابه،

قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام:

جعلت فداك! إنّ الناس يقولون: إنّ النجوم لا يحلّ النظر فيها، و هى تعجبنى؛ فإن كانت تضرّ بدينى، فلا حاجه لى فى شىء يضرّ بدينى،

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص: ٨٧٨

١- الزيادة من البحار.

٢- انظر الهامش رقم (٩) فى الصفحة السابقه.

٣- ذيل روايه محمد بن سالم، المتقدمه آنفاً.

٤- ذيل حديث اليمانى، المتقدم فى الصفحة: ٢٢٢.



و إن كانت لا تضرّ بدینی فوالله إنى لأشتهيها و أشتهى النظر فيها (١)؟ فقال: ليس كما يقولون، لا تضرّ دينك، ثم قال: إنكم تنظرون فى شىء كثيره لا يدرك و قليله لا ينفع...الخبر» (٢).

### و منها: خبر هشام،

قال: «قال لى أبو عبد الله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم؟ قلت: ما خلّفت بالعراق أبصر بالنجوم منى»، ثم سأله عن أشياء لم يعرفها، ثم قال: «فما بال العسكرين يلتقيان فى هذا حاسب و فى ذاك حاسب، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر، و يحسب هذا لصاحبه بالظفر، فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخر، فأين كانت النجوم؟ قال: فقلت: [لا (٣)] أو الله ما أعلم ذلك. قال: فقال عليه السلام: صدقت، إن أصل الحساب حق، و لكن لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليد الخلق كلهم» (٤).

### و منها: المروى فى الاحتجاج،

عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث أنّ زنديقاً قال له: ما تقول فى علم النجوم؟ قال عليه السلام: «هو علم قلت منفعه و كثرت مضارّه [لأنه (٥)] لا يدفع به المقدور و لا يتقى به المحذور، إن خبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز عن (٦) القضاء، و إن خبر

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص : ٨٧٩

- ١- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: النظر إليها.
- ٢- الوسائل ١٠١: ١٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
- ٣- من المصدر.
- ٤- الوسائل ١٠٢: ١٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
- ٥- من المصدر.
- ٦- فى المصدر: من.

هو بخير لم يستطع تعجيله، وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه، والمنجّم يضاد الله في علمه بزعمه أنه يرد قضاء الله عن خلقه...الخبر» (١).

إلى غير ذلك من الأخبار الداله على أنّ ما وصل إليه المنجّمون أقل قليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها.

و من تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظنّ بالأحكام المستخرجه عنها، فضلاً عن القطع.

نعم، قد يحصل من تجربه المنقوله خلفاً عن سلف الظنّ بل العلم بمقارنه حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكيه.

فالأولى، التجنب عن الحكم بها، ومع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب، وأنه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا.

والله المسدّد.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٢]

ص: ٨٨٠

---

١- الاحتجاج ٢:٩٥، و رواه فى الوسائل ١٠٤:١٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

## المسأله [السابعه حفظ كتب الضلال

حرام فى الجملة بلا خلاف، كما فى التذكره و عن المنتهى (١).

و يدلّ عليه مضافاً إلى حكم العقل بوجوب قطع ماده الفساد، و الذمّ المستفاد من قوله تعالى: **وَ مِنَ الدّٰسِ مَنْ يَشْتَرِ لَهٗوَ** **الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ (٢) و الأمر بالاجتناب عن قول الزور (٣) :-**

قوله عليه السلام فى ما تقدم من روايه تحف العقول: «إنّما حرّم الله تعالى الصناعه التى يجىء منها الفساد محضاً... إلخ»، بل قوله عليه السلام قبل ذلك:

«أو ما يقوى به الكفر فى جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحق... إلخ» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص: ٨٨١

١- التذكره ٥٨٢:١، المنتهى ١٠١٣:٢.

٢- لقمان: ٦.

٣- فى قوله تعالى: **وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ الْحَجِّ: ٣٠.**

٤- تقدمت فى أول الكتاب.

وقوله عليه السلام في روايه عبد الملك المتقدمه حيث شكّا إلى الصادق عليه السلام: «أنى ابتليت بالنظر فى النجوم، فقال عليه السلام:

أ تقضى؟ قلت: نعم، قال: أ حرق كتبك» (١) بناءً على أنّ الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم.

و مقتضى الاستفصال فى هذه الروايه: أنّه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسده لم يحرم.

و هذا أيضاً مقتضى ما تقدم من إناطه التحريم بما يجيء منه الفساد محضاً.

نعم، المصلحه الموهومه أو المحقّقه النادره لا اعتبار بها، فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحه على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسده، و كذلك المصلحه النادره الغير المعتد بها.

وقد تحصيل من ذلك: أنّ حفظ كتب الضلال لا يحرم إلّا من حيث ترتب مفسده الضلاله قطعاً أو احتمالاً قريباً، فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسده المحقّقه معارضه بمصلحه أقوى، أو عارضت المفسده المتوقعه مصلحه أقوى، أو أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة، إلّا أن يثبت إجماع، أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذى لا يقصر عن نقل الإجماع.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ٨٨٢

---

١- الوسائل ٢٦٨: ٨، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحجّ، الحديث الأوّل، و تقدمت فى الصفحه: ٢٠٦-٢٠٧.



و حينئذٍ فلا- بدّ من تنقيح هذا العنوان و أنّ المراد بالضلال ما يكون باطلاً- في نفسه؟ فالمراد الكتب المشتمله على المطالب الباطله، أو أنّ المراد به مقابل الهدايه؟ فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كان مطالبها حقّه، كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتمله على ظواهر منكره يدعون أنّ المراد غير ظاهرها، فهذه أيضاً كتب ضلال على تقدير حقيتها.

ثم (١) الكتب السماويه المنسوخه غير المحرّفه لا تدخل في كتب الضلال.

و أمّا المحرّفه كالتوراه و الإنجيل على ما صرّح به جماعه (٢) فهي داخله في كتب الضلال بالمعنى الأوّل بالنسبه إلينا، حيث إنّها لا توجب للمسلمين بعد بداهه نسخها ضلاله، نعم، توجب الضلاله لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما (٣)، فالأدله المتقدمه لا تدلّ على حرمة حفظها (٤).

قال رحمه الله في المبسوط في باب الغنيمه من الجهاد-: فإن كان في المغنم كُتُبٌ، نُظِرَ، فإن كانت مباحه يجوز إقرار اليد عليها

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ٨٨٣

- ١- في «ص»: نعم.
- ٢- منهم العلامه في التذكرة ٥٨٢: ١، و الفاضل المقداد في التنقيح ٢: ١٢، و المحقق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٢٦.
- ٣- في «ف»، «خ»، «م»، و «ن»: دينها.
- ٤- في «ف»: حفظهما.

مثل كتب الطب و الشعر و اللغة و المكاتبات فجميع ذلك غنيمه، و كذلك المصاحف و علوم الشريعة، الفقه و الحديث؛ لأنّ هذا مال يباع و يشتري، و إن كانت كتباً لا يحل إمسакها كالکفر و الزندقه و ما أشبه ذلك فكلّ ذلك لا يجوز بيعه، فإن كان ينتفع بأوعيته كالجلود و نحوها فإنها غنيمه، و إن كان ممّا لا ينتفع بأوعيته كالكاغذ فإنّه يمزّق و لا يحرق (١) إذ ما من كاغذ إلّا و له قيمه، و حكم التوراه و الإنجيل هكذا كالكاغذ، فإنّه (٢) يمزّق؛ لأنّه كتاب مُعَيَّر مُبَدَّل (٣)، انتهى.

و كيف كان، فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلّا حرمة ما كان موجباً للضلال، و هو الذى دلّ عليه الأدلّه المتقدمه.

نعم، ما كان من الكتب جامعاً للباطل فى نفسه من دون أن يترتب عليه ضلاله لا يدخل تحت الأموال، فلا يقابل بالمال؛ لعدم المنفعه المحلله المقصوده فيه، مضافاً إلى آيتى «لهو الحديث» (٤) و«قول

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ٨٨٤

- 
- ١- فى «ش» و هامش «ن»: «فإنّها تمزّق و لا تحرق»، و فى «ف»، «م»، «ع»: «فإنّها تمزّق و تحرق»، و فى «ن» و «خ»: «فإنّها تمزّق و تحرق»، و الصواب ما أثبتناه من مصححه «ن» و المصدر.
  - ٢- كذا فى المبسوط أيضاً، و المناسب تشبيه الضمائر، كما لا يخفى.
  - ٣- المبسوط ٣٠: ٢، مع حذف بعض الكلمات.
  - ٤- لقمان: ٤.

الزور» (١)، أما وجوب (٢) إتلافها فلا دليل عليه.

و ممّا ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه، و ما دونها من العلوم؛ فإنّ المناط فى وجوب الإتلاف جريان الأدلّه المتقدّمه؛ فإنّ الظاهر عدم جريانها فى حفظ شىء من تلك الكتب إلّا القليل ممّا ألف فى خصوص إثبات الجبر و نحوه، و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم، و شبه ذلك.

و ممّا ذكرنا أيضاً يعرف وجه ما استثنوه فى المسأله من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها، أو الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقيه أو غير ذلك.

و لقد أحسن جامع المقاصد، حيث قال: إنّ فوائد الحفظ كثيره (٣).

و ممّا ذكرنا أيضاً يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال؛ فإنّ الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب، إلّا أن يزاحم مصلحه وجوده لمفسده وجود الضلال.

و لو كان باطلاً فى نفسه كان خارجاً عن المالىه، فلو قوبل بجزء

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ٨٨٥

١- الحجج: ٣٠.

٢- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى أصل النسخ: «حرمه إتلافها»، و الظاهر أنّها من غلط النساخ أو من سهو القلم.

٣- جامع المقاصد ٤: ٢٦.

من العوض المبذول، يبطل المعاوضه بالنسبه إليه.

ثم الحفظ المحرّم يراد به الأعم من الحفظ بظهر القلب، و النسخ، و المذاكره، و جميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلّه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص: ٨٨٦

## المسأله [الثامنه الرشوه

## اشاره

حرام، و في جامع المقاصد و المسالك: أن على تحريمها إجماع المسلمين (١).

و يدلّ عليه: الكتاب (٢)، و السنه.

و في المستفيضه: «أنه كفر بالله العظيم، أو شرك».

ففي روايه الأصمغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «أيما والٍ احتجب عن حوائج الناس، احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه، و إن أخذ هديّه كان غلولاً، و إن أخذ رشوه فهو مشرك (٣)» (٤).

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٩]

ص: ٨٨٧

- ١- جامع المقاصد ٤:٣٥، المسالك ٣:١٣٦.
- ٢- قوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» البقره: ١٨٨، قال الجوهري: قوله تعالى: «وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ» يعني الرشوه، انظر الصحاح ٦:٢٣٤٠ «دلو».
- ٣- كذا في «ف» و المصدر، و في النسخ: فهو شرك.
- ٤- الوسائل ٦٣:١٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

و عن الخصال في الصحيح عن عمّار بن مروان، قال: «كُلُّ شَيْءٍ غُلِّبَ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ، وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ، مِنْهَا: مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَلَاةِ الظُّلْمَةِ، وَ مِنْهَا: أُجُورُ الْقَضَاءِ، وَ أُجُورُ الْفُؤَاجِرِ، وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ، وَ النَّبِيذِ الْمَسْكُورِ، وَ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْئَةِ، وَ أَمَّا الرَّشَا فِي الْأَحْكَامِ يَا عَمَّارُ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ» (١). وَ مِثْلَهَا رَوَاهُ سَمَاعُهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (٢).

وَ فِي رَوَايَةِ يَوْسُفَ بْنِ جَابِرٍ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَا تَحِلُّ لَهُ، وَ رَجُلًا خَانَ أَخَاهُ فِي امْرَأَتِهِ، وَ رَجُلًا أَحْتَاجَ النَّاسَ إِلَيْهِ لِفَقْهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَةَ» (٣).

وَ ظَاهِرُ هَذِهِ الرِّوَايَةِ سُؤَالَ الرِّشْوَةِ لِبَدَلِ فِقْهِهِ، فَتَكُونُ ظَاهِرَهُ (٤) فِي حَرَمِهِ أَخَذَ الرِّشْوَةَ لِلْحَكْمِ بِالْحَقِّ أَوْ لِلنَّظَرِ فِي أَمْرِ الْمُتَرَاغِبِينَ، لِيَحْكُمَ بَعْدَ ذَلِكَ بَيْنَهُمَا بِالْحَقِّ مِنْ غَيْرِ اجْرَاهِ.

وَ هَذَا الْمَعْنَى هُوَ ظَاهِرُ تَفْسِيرِ الرِّشْوَةِ فِي الْقَامُوسِ بِالْجُعْلِ (٥)، وَ إِلَيْهِ

[شماره صفحه واقعی : ٢٤٠]

ص: ٨٨٨

- 
- ١- الخصال ٣٢٩:١، باب الستة، الحديث ٢٦، وفيه: «فَأَمَّا الرِّشَا يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ، فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بِرَسُولِهِ»، وَ رَوَاهُ فِي الْوَسَائِلِ ١٢:٦٤، الْبَابُ ٥ مِنْ أَبْوَابِ مَا يَكْتَسِبُ بِهِ، الْحَدِيثُ ١٢.
  - ٢- الْوَسَائِلُ ١٨:١٦٢، الْبَابُ ٨ مِنْ أَبْوَابِ آدَابِ الْقَاضِي، الْحَدِيثُ ٣.
  - ٣- الْوَسَائِلُ ١٨:١٦٣، الْبَابُ ٨ مِنْ أَبْوَابِ آدَابِ الْقَاضِي، الْحَدِيثُ ٥.
  - ٤- فِي النِّسْخِ: فَيَكُونُ ظَاهِرًا.
  - ٥- الْقَامُوسُ الْمَحِيطُ ٣٣٤:٤.

نظر المحقق الثاني، حيث فسر في حاشيه الإرشاد (١) الرشوه بما يبذله المتحاكمان (٢).

و ذكر في جامع المقاصد: أنّ الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوه (٣)، [و هو صريح الحلّى أيضاً في مسأله تحريم أخذ الرشوه مطلقاً و إعطائها، إلّا إذا كان على إجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطى (٤).

هذا، (٥) [و لكن عن مجمع البحرين: قلّما تستعمل الرشوه إلّا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشيه باطل (٦).

و عن المصباح: هي ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد (٧).

و عن النهايه: أنّها الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، و الراشى: الذي يعطى ما يعينه على الباطل، و المرتشى: الآخذ، و الرائش: هو الذي يسعى بينهما، يستزيد لهذا و [يستنقص (٨) لهذا (٩).

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ٨٨٩

١- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٦، و فيه: ما يبذله أحد المتخاصمين.

٢- في «ش»: أحد المتحاكمين.

٣- جامع المقاصد ٤:٣٧.

٤- السرائر ٢:١٦٦.

٥- ما بين المعقوفتين لم يرد في «ف».

٦- مجمع البحرين ١:١٨٤.

٧- المصباح المنير ١:٢٢٨.

٨- كذا في المصدر، و في النسخ: يُنقص.

٩- النهايه لابن الأثير ٢:٢٢٦.

و مِمَّا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ عُمُومِ الرِّشَاءِ لِمَطْلُوقِ الْجَعْلِ عَلَى الْحُكْمِ مَا تَقَدَّمَ فِي رِوَايَةِ عِمَارِ بْنِ مَرْوَانَ (١) مِنْ جَعْلِ الرِّشَاءِ فِي الْحُكْمِ مَقَابِلًا لِأُجُورِ الْقَضَاءِ، خُصُوصًا بِكَلِمَةِ «أَمَّا».

نعم، لا- يختص بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعم ما يبذل لحصول غرضه، وهو الحكم له حقاً كان أو باطلاً، وهو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهاية.

و يمكن حمل روايه يوسف بن جابر (٢) على سؤال الرشوه للحكم للراشى حقاً أو باطلاً- أو يقال: إنَّ المراد الجُعل، فأُطلق عليه الرشوه تأكيداً للحرمة.

و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجُعل من المتحاكمين مع تعيين الحكومه عليه، كما يدلُّ عليه قوله عليه السلام: «احتاج الناس إليه لفقهاء» (٣).

و المشهور المنع مطلقاً، بل في جامع المقاصد: دعوى النص و الإجماع (٤)، و لعله لحمل الاحتياج في الروايه على الاحتياج إلى نوعه، و لإطلاق ما تقدّم (٥) في روايه عمّار بن مروان: من جعل أُجُور القضاء

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص : ٨٩٠

- ١- تقدمت في الصفحة: ٢٤٠.
- ٢- تقدمت في الصفحة: ٢٤٠.
- ٣- ذيل روايه يوسف بن جابر المتقدمه في الصفحة: ٢٤٠.
- ٤- ظاهر العبارة يفيد: أنّ في جامع المقاصد دعوى النصّ و الإجماع على الحرمة مطلقاً، سواء عين عليه الحكم أو لا- لكن الموجود فيه ادعاء النصّ و الإجماع على مطلق الحرمة، انظر جامع المقاصد ٤:٣٦.
- ٥- في «ف» ما يلي: «... و لإطلاق ما تقدّم، و يدلُّ أيضاً على حرمة الجعل ما تقدّم في روايه عمّار بن مروان... إلخ».



من السحت (١) بناءً على أنّ الأجر في العرف يشمل الجعل و إن كان بينهما فرق عند المشرع.

و ربّما يستدلّ على المنع بصحيحه ابن سنان، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين (٢) يأخذ على القضاء الرزق من السلطان، قال عليه السلام: ذلك السحت» (٣).

و فيه: أنّ ظاهر الرواية كون القاضي منصوباً من قبل السلطان، الظاهر بل الصريح في سلطان الجور؛ إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سُحتاً قطعاً، ولا شكّ أنّ هذا المنسوب غير قابل للقضاء، فما يأخذه سيّحت من هذا الوجه. و لو فرض كونه قابلاً للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزه السلطان محرماً قطعاً، فيجب إخراجه عن العموم.

إلّا أن يقال: إنّ المراد الرزق من غير بيت المال، وجعله على القضاء بمعنى المقابله قرينه على إرادته العوض.

و كيف كان، فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه.

خلافاً لظاهر المقنعه (٤) و المحكى عن القاضي (٥) من (٦) الجواز.

[شماره صفحه واقعی : ٢٤٣]

ص: ٨٩١

١- تقدّمت في الصفحه: ٢٤٠.

٢- في «ن» و «ش»: فريقين.

٣- الوسائل ١٦١: ١٨، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأول.

٤- المقنعه: ٥٨٨، و كلامه صريح في جواز أخذ الأجر، فراجع.

٥- المهذب ٣٤٦: ١.

٦- كذا في «ف»، و لم ترد «من» في سائر النسخ.

و لعلّه (١) للأصل، و ظاهر روايه حمزه بن حمران، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم و يثونها في شيعتكم فلا يُعدّون منهم البرّ و الصله و الإكرام؟ فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين، إنّما ذاك الذي يفتى بغير علم و لا هدىً من الله، ليبطل به الحقوق، طمعاً في حطام الدنيا... الخير» (٢).

و اللام في قوله: «ليبطل به الحقوق» إمّا للغايه أو للعاقبه، و على الأول: فيدلّ على حرمه أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، و على الثاني: فيدلّ على حرمه الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا.

و على كل تقدير، فظاهرها حصر الاستيكال المذموم في ما كان لأجل الحكم بالباطل، أو مع عدم معرفه الحقّ، فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحقّ.

و دعوى كون الحصر إضافياً بالنسبه إلى الفرد الذي ذكره السائل فلا يدلّ إلّا على عدم الذم على هذا الفرد، دون كلّ من كان غير المحصور فيه خلاف الظاهر.

و فضل في المختلف، فجوّز أخذ الجعل و الأجره مع حاجه القاضى

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ٨٩٢

١- لم يرد في «ف».

٢- كذا في النسخ و الظاهر زياده: «الخبر»؛ إذ الحديث مذکور بتمامه، انظر الوسائل ١٠٢: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٢، و معانى الأخبار: ١٨١.

و عدم تعين القضاء عليه، و منعه مع غناه أو عدم الغنى عنه (١).

و لعل اعتبار عدم تعين القضاء لما تقرر عندهم من حرمة الأجره على الواجبات العينيه، و حاجته لا تسوّغ أخذ الأجره عليها، و إنّما يجب على القاضى و غيره رفع حاجته من وجوه أُخر.

و أمّا اعتبار الحاجه، فلظهور اختصاص أدلّه المنع بصوره الاستغناء، كما يظهر بالتأمل فى روايتى يوسف و عمّار المتقدمتين (٢).

و لا مانع من التمسك بالقضاء من جهه وجوبه الكفائى، كما هو أحد الأقوال فى المسأله الآتیه فى محلها إن شاء الله.

و أمّا الارتزاق من بيت المال، فلا إشكال فى جوازه للقاضى مع حاجته، بل مطلقاً إذا رأى الإمام المصلحه فيه، لما سيجىء من الأخبار الوارده فى مصارف الأراضى الخراجيه.

و يدلّ عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشر من قوله عليه السلام: «و افسح له أى للقاضى فى البذل (٣) ما يزيح علته و تقلّ معه حاجته إلى الناس» (٤).

و لا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل، أو من الجائر، لما سيجىء من حليّه بيت المال لأهله و لو خرج من يد الجائر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ٨٩٣

١- المختلف: ٣٤٢.

٢- تقدمتا فى الصفحه: ٢٤٠.

٣- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: بالبذل.

٤- نهج البلاغه: ٤٣٥، الكتاب ٥٣.

و أما ما تقدم في صحيحه ابن سنان (١)، من المنع من أخذ الرزق من السلطان، فقد عرفت الحال فيه.

و أما الهدية، و هي ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودّة الموجبه للحكم له حقاً كان أو باطلاً و إن لم يقصد المبدول له الحكم إلماً بالحق إذا عرف و لو من القرائن أنّ الأوّل (٢) قصد الحكم له على كلّ تقدير، فيكون الفرق بينها و بين الرشوة: أنّ الرشوة تبذل لأجل الحكم، و الهدية تبذل لإيراث الحب المحرّك له على الحكم على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها؛ لأنّها رشوه أو بحكمها بتنقيح المناط.

و عليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «و إن أخذ يعنى الوالى هديه كان غلواً» (٣) و ما ورد من «أنّ هدايا العمّال غلول» (٤)، و فى آخر: «سُحّت» (٥).

و عن عيون الأخبار، عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام فى تفسير قوله تعالى أَكَالُونَ لِلسُّحْتِ (٦) قال

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٦]

ص : ٨٩٤

١- فى الصفحه: ٢٤٣.

٢- فى هامش «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش»: البازل (خ ل).

٣- راجع الصفحه: ٢٣٩.

٤- أوردهما فى المبسوط (٨:١٥١) عن النبى صلّى الله عليه و آله و سلم بلفظ: «هدية العمال..». و فى الوسائل عن أمالى الطوسى مسنداً، عن جابر، عن النبى صلّى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: «هدية الأمراء غلول»، انظر الوسائل ١٦٣:١٨، الباب ٨ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٦.

٥- أوردهما فى المبسوط (٨:١٥١) عن النبى صلّى الله عليه و آله و سلم بلفظ: «هدية العمال..». و فى الوسائل عن أمالى الطوسى مسنداً، عن جابر، عن النبى صلّى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: «هدية الأمراء غلول»، انظر الوسائل ١٦٣:١٨، الباب ٨ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٦.

٦- المائده: ٤٢.

«هو الرجل يقضى لأخيه حاجته، ثم يقبل هديته» (١).

و للروايه توجيهات تكون الروايه على بعضها محموله على ظاهرها من التحريم، و على بعضها محموله على المبالغه فى رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجه إليه، لئلا يقع فى الرشوه يوماً.

و هل تحرم الرشوه فى غير الحكم؟ بناءً على صدقها كما يظهر ممّا تقدم عن المصباح و النهايه (٢) كأن يبذل له مالاً على أن يصلح أمره عند الأمير.

فإن كان أمره منحصراً فى المحرم أو مشتركاً بينه و بين المحلل لكن بذل على إصلاحه حراماً أو حلالاً، فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوه لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرّشا فى الحكم بل لأنه أكلٌ للمال بالباطل، فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا يحرم القبض فى نفسه، و إنّما يحرم التصرف لأنه باقٍ على ملك الغير.

نعم، يمكن أن يستدلّ على حرمة بفحوى إطلاق ما تقدم فى هديّته الولاه و العمال (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص : ٨٩٥

١- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢:٢٨، الباب ٣١، الحديث ١٦، و رواه عنه فى الوسائل ١٢:٦٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١، و فيهما: يقضى لأخيه الحاجه.

٢- تقدم فى الصفحه: ٢٤١.

٣- يعنى به روايتى أصبغ و عمّار المتقدمتين فى أوّل العنوان، و ما تقدّم آنفاً من أن: «هدايا العمّال غلول».

و أما بذل المال على وجه الهدية الموجهه لقضاء الحاجة المباحه فلا حظر فيه، كما يدلّ عليه ما ورد في أنّ الرجل يبذل الرشوه ليتحرك من منزله ليسكنه؟ قال: «لا بأس» (١).

و المراد المنزل المشترك، كالمدرسه و المسجد و السوق و نحوها.

و ممّا يدلّ على التفصيل في الرشوه بين الحاجه المحرّمه و غيرها، روايه الصيرفي، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام و سأله حفص الأعور، فقال: «إنّ عمّال (٢) السلطان يشترون منّا القرب و الإداوه (٣) فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منّا، فترشوه حتى لا يظلمنا؟ فقال: لا بأس بما تصلح به مالك. ثم سكت ساعه، ثم قال: إذا أنت رشوته يأخذ منك أقلّ من الشرط؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك» (٤).

و ممّا يُعدّ من الرشوه أو يلحق بها المعامله المشتمله على المحاباه كبيعه من القاضي ما يساوى عشره دراهم بدرهم.

فإن لم يقصد من المعامله إلّا المحاباه التي في ضمنها، أو قصد المعامله لكن جعل المحاباه لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطأ عليه من الشروط غير المصرّح بها في العقد-

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص: ٨٩٦

١- الوسائل ٢٠٧:١٢، الباب ٨٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢، و نص الحديث كما يلي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوه على أن يتحول من منزله فيسكنه؟ قال: لا بأس به».

٢- لم يرد في المصدر.

٣- كذا، و في الوسائل: الأداوى، و هو جمع إداوه: إناء صغير من جلد.

٤- الوسائل ٤٠٩:١٢، الباب ٣٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل.

فهى الرشوه.

و إن قصد أصل المعامله و حابى فيها لجلب قلب القاضى،فهو كالهديّه ملحقه بالرشوه.

و فى فساد المعامله المحابى فيها وجه قوى.

ثم إنّ كلّ ما حكم بحرمة أخذه و جب على الآخذ ردّه و ردّ بدله مع التلف إذا قصد مقابله بالحكم،كالجعل و الأجره حيث حكم بتحريمهما.

و كذا الرشوه؛لأنها حقيقه جعل على الباطل؛و لذا فسّره (١) فى القاموس بالجعل (٢).

و لو لم يقصد بها المقابله،بل أعطى مجاناً ليكون داعياً على الحكم و هو المسمّى بالهديه فالظاهر عدم ضمانه؛لأنّ مرجعه إلى هبه مجانيه فاسده،إذ الداعى لا يعدّ عوضاً،و«ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده».

و كونها من «السحت»إنما يدلّ على حرمة الآخذ،لا على الضمان.

و عموم «على اليد»مختصّ بغير اليد المتفرعه على التسليط المجانى؛ و لذا لا يضمن بالهبه الفاسده فى غير هذا المقام.

و فى كلام بعض المعاصرين (٣):أنّ احتمال عدم الضمان فى الرشوه

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ١٩٧

١- كذا فى النسخ،و المناسب:فسرها.

٢- القاموس المحيط ٣٣٤:٤،مادّه «الرشوه».

٣- لم نقف عليه،نعم استشكل صاحب الجواهر فى الرجوع بها مع تلفها و علم الدافع بالحرمة،باعتبار تسليطه،انظر الجواهر

١٤٩:٢٢.

مطلقاً غير بعيد معللاً بتسليط المالك عليها مجاناً، قال: ولأنّها تشبه المعاوضه، و«ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده».

و لا يخفى ما بين تعليبيه من التنافى؛ لأنّ شبهها بالمعاوضه يستلزم الضمان؛ لأنّ المعاوضه الصحيحه توجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذى دفعه، فيكون مع الفساد مضموناً بعوضه الواقعى، و هو المثل أو القيمه. و ليس فى المعاوضات ما لا يضمن بالعوض بصحيحه حتّى لا يضمن بفاسده.

نعم، قد يتحقق عدم الضمان فى بعض المعاوضات بالنسبه إلى غير العوض، كما أنّ العين المستأجره غير مضمونه فى يد المستأجر بالإجاره؛ فربّما يدعى: أنّها غير مضمونه إذا قبض بالإجاره الفاسده.

لكن هذا كلام آخر (1) والكلام فى ضمان العوض بالمعاوضه الفاسده.

و التحقيق: أنّ كونها معاوضه أو شبيهه بها وجه لضمان العوض فيها، لا لعدم الضمان.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص: ٨٩٨

---

١- فى هامش «ش» هنا ما يلى: قد ثبت فساد بما ذكرناه فى باب الغصب من أنّ المراد من «ما لا يضمن بصحيحه» أن يكون عدم الضمان مستنداً إلى نفس العقد الصحيح، لمكان «الباء». و عدم ضمان العين المستأجره ليس مستنداً إلى الإجاره الصحيحه، بل إلى قاعده الأمانه المالكيه و الشرعيه؛ لكون التصرف فى العين مقدمه لاستيفاء المنفعه مأذوناً فيه شرعاً، فلا يترتب عليه الضمان، بخلاف الإجاره الفاسده؛ فإنّ الإذن الشرعى فيها مفقود، و الإذن المالكى غير مثمر؛ لكونه تبعياً، و لكونه لمصلحه القابض، فتأمل، كذا فى بعض النسخ.



لو ادعى الدافع أنها هديه ملحقه بالرشوه فى الفساد و الحرمة، و ادعى القابض أنها هبه صحيحه لداعى القربه أو غيرها، احتمال تقديم الأول؛ لأنّ الدافع أعرف بنيتها، و لأصالة الضمان فى اليد إذا كانت الدعوى بعد التلّف. و الأقوى تقديم الثانى، لأنّه يدعى الصّحه.

و لو ادعى الدافع أنها رشوه أو اجره على المحرم، و ادعى القابض كونها هبه صحيحه، احتمال أنّه كذلك؛ لأنّ الأمر يدور بين الهبه الصحيحه و الإجاره الفاسده.

و يحتمل العدم؛ إذ لا- عقد مشترك هنا اختلفا فى صحته و فساده، فالدافع منكر لأصل العقد الذى يدّعيه القابض، لا لصحته، فيحلف على عدم وقوعه، و ليس هذا من مورد التداعى، كما لا يخفى (١).

و لو ادعى الدافع أنها رشوه، و القابض أنها هديه فاسده لدفع الغرم عن نفسه بناءً على ما سبق من أنّ الهدية المحرمه لا توجب الضمان ففى تقديم الأول لأصالة الضمان فى اليد، أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان، وجهان

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ٨٩٩

---

١- عبارته: «و ليس هذا من مورد التداعى كما لا يخفى» مشطوب عليها فى «ف».

أقواهما الأوّل؛ لأنّ عموم خبر «على اليد» [\(١\)](#) يقضى بالضمان، إلّا مع تسليط المالك مجاناً، والأصل عدم تحققه، وهذا حاكم على أصاله عدم سبب الضمان، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ٩٠٠

---

١- عوالى اللآلى ٣٤٥:٢، الحديث ١٠. و رواه عنه و عن تفسير أبى الفتوح، العلّامه النورى فى مستدرک الوسائل ٧:١٤، الباب الأوّل من أبواب كتاب الوديعه، الحديث ١٢.

## المسأله [التاسعه سبّ المؤمنين

حرام فى الجملة بالأدله الأربعة؛ لأنه ظلم و إيداء و إذلال.

ففى روايه أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه معصيه و حرمة ماله كحرمة دمه» (١).

و فى روايه السكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «سباب المؤمن كالمشرف على الهلكه» (٢).

و فى روايه أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «جاء رجل من تميم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال له: أوصنى، فكان فيما أوصاه: لا تسبوا فتكتسبوا العداوه» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص: ٩٠١

١- الوسائل ٦٠٩:٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

٢- الوسائل ٦١١:٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤.

٣- الوسائل ٦١٠:٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢، و فيه: «فتكسبوا العداوه لهم»، و فى الكافى (٣٦٠:٢): «فتكسبوا العداوه بينهم».

و فى روايه ابن الحجاج، عن أبى الحسن عليه السلام فى رجلين يتسابان، قال: «البادى منهما أظلم، و وزره على صاحبه ما لم يعتذر إلى المظلوم» (١).

و فى مرجع الضمائر اغتشاش، و يمكن الخطأ من الراوى.

و المراد و الله أعلم أنّ مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إياه فى السبّ، من غير أن يخفف عن صاحبه شىء، فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبّه و إيقاعه إياه فى السبّ برأ من الوزرين.

ثم إنّ المرجع فى السبّ إلى العرف.

و فشره فى جامع المقاصد بإسناد ما يقتضى نقصه إليه، مثل الوضع و الناقص (٢).

و فى كلام بعض آخر: أنّ السبّ و الشتم بمعنى واحد (٣).

و فى كلام ثالث: أنّ السبّ أن تصف الشخص بما هو إزراءٌ و نقص، فيدخل فى النقص كلُّ ما يوجب الأذى، كالقذف و الحقير و الوضع و الكلب و الكافر و المرتد، و التعبير بشىء من بلاء الله تعالى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص: ٩٠٢

---

١- الوسائل ٨:٦١٠، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأوّل، و فيه: «و وزره و وزر صاحبه عليه» و على هذا فلا اغتشاش فى الضمائر، كما لا يخفى. و على فرض صحه ما نقله قدّس سرّه يمكن التخلّص عمّا قاله من الاغتشاش بإرجاع ضمير «و وزره» على «السبّ» المستفاد من المقام، نظير قوله تعالى «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى».

٢- جامع المقاصد ٤:٢٧.

٣- صرّح به كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط): ٢٠.

كالأجذم والأبرص (١).

ثم الظاهر أنه لا يعتبر في صدق السبّ مواجهه المسبوب. نعم، يعتبر فيه قصد الإهانه والنقص، فالنسبه بينه وبين الغيبه عموم من وجه.

والظاهر تعدد العقاب في ماده الاجتماع؛ لأنّ مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لا لقصد الإهانه غيبه محرمه، والإهانه محرم آخر.

ثم إنه يستثنى من «المؤمن» المظاهر بالفسق، لما سيجيء في الغيبه (٢): من أنه لا حرمة له.

وهل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه، أم لا؟ ظاهر النصوص والفتاوى كما في الروضه (٣) الثاني، والأحوط الأوّل.

ويستثنى منه المبتدع أيضاً؛ لقوله صلّى الله عليه وآله وسلم: «إذا رأيتم أهل (٤) البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم، وأكثروا من سبّهم والوقيعه فيهم» (٥).

ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفاً، بأن لا يوجب قول هذا القائل في حقّه مذله ولا نقصاً، كقول الوالد لولده

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ٩٠٣

١- قد وردت العبارة باختلاف يسير في مفتاح الكرامه ٤:٦٨ في تفسير السبّ من غير أن يسنده إلى أحد، فراجع.

٢- يجيء في الصفحه: ٣٤٣.

٣- الروضه البهيه ٩:١٧٥.

٤- في المصدر: أهل الريب والبدع.

٥- الوسائل ١١:٥٠٨، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي و ما يناسبهما، الحديث الأوّل، وفيه: «و أكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعه، و باهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام.. إلخ».

أو السيد لعبده عند مشاهدته ما يكرهه: «يا حمار»، وعند غيظه:

«يا خبيث»، و نحو ذلك، سواء لم يتأثر المقول فيه (١) بذلك بأن لم يكرهه أصلاً أم تأثر به؛ بناءً على أنّ العبرة بحصول الذلّ و النقص فيه عرفاً.

و يشكل الثاني بعموم أدلّه حرمة الإيذاء (٢).

نعم، لو قال السيد ذلك في مقام التأديب جاز؛ لفحوى جواز الضرب.

و أما الوالد: فيمكن استفادته الجواز في حقه ممّا ورد من مثل قولهم عليهم السلام: «أنت و مالك لأبيك» (٣)، فتأمل.

مضافاً إلى استمرار السيره بذلك، إلّا أن يقال: إنّ استمرار السيره إنّما هو مع عدم تأثر السامع و تأذيه بذلك.

و من هنا يوهن التمسك بالسيره في جواز سبّ المعلم للمتعلّم؛ فإنّ السيره إنّما نشأت في الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلّم بشتم المعلم لعدّ نفسه أدون من عبده، بل ربما كان يفتخر بالسب؛ لدلالته على كمال لطفه. و أمّا زماننا هذا الذي يتألم المتعلّم فيه من المعلم ممّا لم يتألم به من شركائه في البحث من القول و الفعل، فجِلُّ إيذائه يحتاج إلى الدليل، و الله الهادي إلى سواء السبيل.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٦]

ص: ٩٠٤

- 
- ١- كذا في ظاهر «ف» و مصححه «ن»، و في «م»، «ع» و «ص»: القول فيه، و شطب عليه في «خ»، و موضعه بياض في «ش».
  - ٢- مثل قوله تعالى «و الَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا...» الأحزاب: ٥٧، و راجع الوسائل ٨: ٥٨٧، الباب ١٤٥ من أبواب أحكام العشره.

٣- الوسائل ١٢: ١٩٧، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ضمن الحديث ٨.

## المسأله العاشره السحر

### اشاره

حرام فى الجملة بلا خلاف، بل هو ضرورى كما سيجىء و الأخبار به مستفيضه:

منها ما تقدم من أن الساحر كالكافر (١).

و منها قوله عليه السلام: «من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر، و كان آخر عهده بربه [و حده أن يقتل (٢)] إلا أن يتوب» (٣).

و فى روايه السكونى، عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «ساحر المسلمين يقتل، و ساحر الكفار لا يقتل».

قيل: يا رسول الله لم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لأن الشرك أعظم من السحر؛ و لأن السحر و الشرك مقرونان (٤).

و فى نبوى آخر: «ثلاثه لا يدخلون الجنة: مُدْمِنُ خَمْرٍ، و مُدْمِنُ سِحْرٍ،

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

ص: ٩٠٥

١- تقدم فى الصفحه: ٢٠٥، فى مسأله التنجيم.

٢- من «ش» و «ص» و المصدر.

٣- الوسائل ١٠٧: ١٢، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٤- الوسائل ١٠٦: ١٢، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

و قاطع رحم» (١).

إلى غير ذلك من الأخبار (٢).

**ثم إن الكلام هنا يقع في مقامين:**

**الأول: في المراد بالسحر.**

و هو لغه على ما عن بعض أهل اللغة هو (٣) - ما لطف مأخذه و دق (٤).

و عن بعضهم: أنه صرف الشيء عن وجهه (٥).

و عن ثالث: أنه الخدع (٦).

و عن رابع: أنه إخراج الباطل في صورته الحق (٧).

و قد اختلفت عبارات الأصحاب في بيانه:

فقال العلامة رحمه الله في القواعد و التحرير: إنه كلام يتكلم به أو يكتبه، أو رُقِيَهُ، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٨]

ص: ٩٠٦

١- الوسائل ١٠٧:١٢، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٢- راجع الوسائل ١٠٣:١٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧، و أحاديث أخر غير النبويين المذكورين من الباب ٢٥.

٣- كذا في النسخ، و الظاهر زياده «هو».

٤- الصحاح ٦٧٩:٢، مادّه «سحر».

٥- النهاية لابن الأثير ٣٤٦:٢، مادّه «سحر».

٦- الصحاح ٦٧٩:٢.

٧- نقله السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٦٩:٤ عن ابن فارس في مجمله.



أو عقله من غير مباشرة (١).

و زاد في المنتهى: أو عقد (٢).

و زاد في المسالك: أو أقسام أو عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير (٣).

و زاد في الدروس: الدُّخْنُ و التصوير و النَّفْثُ و تصفيه النفس (٤).

و يمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد: «أو يعمل شيئاً».

نعم ظاهر المسالك و محكى (٥) الدروس: أنّ المعبر في السحر الإضرار.

فإن أريد من «التأثير» في عباره القواعد و غيرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو، و إلا كان أعم.

ثم إنّ الشهيدين رحمهما الله عدّا من السحر: استخدام الملائكة، و استتزال الشياطين في كشف الغائبات و علاج المصاب، و استحضارهم

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ٩٠٧

١- القواعد ١:١٢١، التحرير ١:١٦١.

٢- المنتهى ١٠١٤:٢.

٣- المسالك ١٢٨:٣.

٤- الدروس ١٦٣:٣.

٥- كذا في النسخ، و لعلّ الأصحّ: «و صريح الدروس»، حيث إنّه قدّس سرّه نقل آنفاً عن الدروس بلا واسطه، فلا وجه لإسناده هنا إلى الحكايه؛ مع أنّ عباره الدروس صريحه في اعتبار الإضرار. إلا أنّ عباره المسالك أيضاً صريحه في ذلك؛ فراجع.

و تلبسهم (١) بيدن صبى أو امرأه، و كشف الغائبات على (٢) لسانه (٣).

و الظاهر أنّ المسحور فى ما ذكره هى الملائكة و الجن و الشياطين، و الإضرار بهم يحصل بتسخيرهم و تعجيزهم من المخالفه له (٤) و إجانهم إلى الخدمه.

و قال فى الإيضاح: إنه استحداث الخوارق، إمّا بمجرد التأثيرات النفسانيه، و هو السحر، أو بالاستعانه بالفلكيات فقط، و هو دعوه الكواكب، أو بتمزيج القوى السماويه بالقوى الأرضيه، و هى الطلسمات، أو على سبيل الاستعانه بالأرواح الساذجه، و هى العزائم، و يدخل فيه التّيزنجات؛ و الكلّ حرام فى شريعته الإسلام، و مستحلّه كافر (٥)، انتهى.

و تبعه على هذا التفسير فى محكى التنقيح (٦) و فسّر «التّيزنجات» فى الدروس بإظهار غرائب خواص الامتراجات و أسرار التّيزين (٧).

و فى الإيضاح: أمّا ما كان على سبيل الاستعانه بخواص الأجسام السفليه فهو علم الخواص، أو الاستعانه بالنّسب الرياضيه فهو علم

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ٩٠٨

١- فى «ص»: تلبسهم، تلبسهم (خ ل)، و فى «م»: تلبسهم.

٢- فى «ش» و الدروس: عن لسانه.

٣- انظر المصدرين المتقدمين.

٤- لم ترد «له» فى «ف»، و فى «م»، «خ»، «ع» و «ص»: به.

٥- انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٠٥، و العبارة المنقوله هنا هى عبارة التنقيح باختلاف يسير، و تغيير بعض الضمائر.

٦- التنقيح ٢: ١٢.

٧- الدروس ٣: ١٦٤.

الحَيْلِ و جِرِّ الأَثْقَالِ، و هَذَا لَيْسَا مِنَ السَّحْرِ (١)، أَنْتَهَى.

و مَا جَعَلَهُ خَارِجاً قَدْ أَدْخَلَهُ غَيْرَهُ، وَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ دَلَالَةٌ عَلَيْهِ، وَ سَيَجِيءُ الْمَحْكِي (٢) وَ الْمُرَوَى (٣).

وَ لَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ أَعَمُّ مِنَ الْأَوَّلِ (٤)؛ لِعَدَمِ اعْتِبَارِ مَسْحُورٍ فِيهِ فَضْلاً عَنِ الْإِضْرَارِ بِبَدَنِهِ أَوْ عَقْلِهِ.

وَ عَنِ الْفَاضِلِ الْمَقْدَادِ فِي التَّنْقِيحِ: أَنَّهُ عَمَلٌ (٥) يَسْتَفَادُ مِنْهُ مَلِكُهُ نَفْسَانِيهِ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى أَعْمَالِ غَرِيبِهِ بِأَسْبَابِ خَفِيَّتِهِ (٦).

وَ هَذَا يَشْمَلُ عِلْمِي الْخَوَاصِّ وَ الْحَيْلِ.

وَ قَالَ فِي الْبَحَارِ بَعْدَ مَا نَقَلَ عَنِ أَهْلِ اللُّغَةِ «أَنَّهُ مَا لَطُفَ وَ خَفِيَ سَبَبُهُ»: إِنَّهُ فِي عَرَفِ الشَّرْعِ مَخْتَصٌّ بِكُلِّ أَمْرٍ يَخْفَى سَبَبُهُ (٧) وَ يُتَخَيَّلُ عَلَى غَيْرِ حَقِيقَتِهِ، وَ يَجْرَى مَجْرَى التَّمْوِيهِ وَ الْخَدَاعِ (٨)، أَنْتَهَى.

وَ هَذَا أَعَمُّ مِنَ الْكُلِّ؛ لِأَنَّهُ ذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مَا حَاصِلُهُ

### أَنَّ السَّحْرَ عَلَى أَقْسَامٍ:

[شماره صفحه واقعی : ٢٦١]

ص: ٩٠٩

- ١- إيضاح الفوائد ٤٠٥:١.
- ٢- المراد ما يحكيه بعد أسطر عن الفاضل المقداد في «التنقيح».
- ٣- المراد ما يرويه عن الاحتجاج من حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة، و سيأتي في الصفحة: ٢٦٣.
- ٤- أي التعريف الذي تقدم عن العلامة و الشهيدين قدس سرهم.
- ٥- في المصدر: علم يستفاد منه حصول ملكه..
- ٦- التنقيح ١٢:٢، و نقله عن بعض.
- ٧- في أكثر النسخ: سببها.
- ٨- البحار ٢٧٧:٥٩.

(١)

الذين كانوا فى قديم الدهر، و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب، و يزعمون أنّها المدبّره لهذا العالم، و منها تصدر (٢) الخيرات و الشرور و السعادات و النحوسات.

ثم ذكر أنّهم على ثلاثه مذاهب:

فمنهم: من يزعم أنّها الواجبه لذاتها الخالقه للعالم.

و منهم: من يزعم أنّها قديمه؛ لقدم العله المؤثره فيها.

و منهم: من يزعم أنّها حادثه مخلوقه فعاله مختاره فوّض خالقها أمر العالم إليها.

و الساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى العالیه الفعّاله بسائطها و مرّباتها، و يعرف ما يليق بالعالم السفلى و يعرف معدّاتها ليعدّها و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقه البشريه، فيكون متمكناً من استجذاب (٣) ما يخرق العاده.

## الثانى

الثانى (٤) سحر أصحاب الأوهام

و النفوس القويّه.

## الثالث الاستعانه بالأرواح الأرضيه،

و قد أنكرها بعض الفلاسفه، و قال بها الأكابر منهم. و هى فى أنفسها مختلفه، فمنهم خيره، و هم مؤمنو الجنّ، و شريره، و هم كفّار الجنّ و شياطينهم.

## الرابع التخيلات و الأخذ بالعيون،

مثل راكب السفينه يتخيل نفسه ساكناً و الشطّ متحرّكاً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

- ١- فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و«ع»: الكذابين، و فى المصدر: الكلدانيين و الكذابين.
- ٢- كذا فى المصدر، و فى «ش»: «تصدير»، و فى سائر النسخ: تقدير.
- ٣- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: استحداث.
- ٤- فى «ف» زياده: ثم قال: الثانى..

## الخامس الأعمال العجيبه التي تظهر من تركيب الآلات المركبه على نسب الهندسه،

كرقاص يرقص، و فارسان يقتتلان.

## السادس الاستعانه بخواص الأدوية،

مثل أن يجعل فى الطعام بعض الأدوية المبلّده أو المزيله للعقل، أو الدخن المسكر، أو عصاره البنج المجعول فى الملبّس (١). و هذا ممّا لا سبيل إلى إنكاره، و أثر المغناطيس شاهد (٢).

## السابع تعليق القلب،

و هو أن يدعى الساحر أنّه يعرف علم الكيمياء (٣) و علم السيمياء (٤) و الاسم الأعظم حتى يميل إليه العوام، و ليس له أصل.

## الثامن النميمه

(٥)

،انتهى الملخص منه.

و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإيضاح (٦) و بعضها قد ذكر فى ما ذكره فى الاحتجاج من حديث الزنديق الذى

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٣]

ص: ٩١١

١- بصيغه المفعول من باب التفعيل، يراد منه هنا ما يقال [له]: «نُقِل» فى لغة الفرس و الترك، و هو قسم من أقسام الحلويات (شرح الشهيدى: ٥٩).

٢- كذا فى النسخ، و فى المصدر: مشاهد.

٣- الكيمياء علم يراد به تحويل بعض المعادن إلى بعض، و على الخصوص تحويلها إلى الذهب. (محيط المحيط: ٨٠١، ماده «كمى»).

٤- فى «ش»: الليمياء، و علم السيمياء: علم يطلق على غير الحقيقى من السحر، و حاصله إحداث مثالات خياليه لا- وجود لها فى الحسّ، و قد يطلق على إيجاد تلك المثالات بصورها فى الحسّ، و تكون صوراً فى جوهر الهواء. (محيط المحيط: ٤٤٣، ماده «سوم»).

٥- البحار ٢٧٨:٢٩٧ ٥٩.

٦- تقدم فى الصفحة: ٢٦٠.

سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة:

منها: ما ذكره بقوله: أخبرني عن السحر ما أصله؟ وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنَّ السحر على وجوه شتى، منها:

بمنزله الطب، كما أنَّ الأطباء وضعوا لكل داء دواء، فكذلك علم (١) السحر، احتالوا لكل صفة آفة، و لكل عافية عاهه، و لكل معنى حيله.

و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفه. و نوع منه ما يأخذه أولياء الشياطين منهم.

قال: فمن أين علم الشياطين السحر؟ قال: من حيث علم الأطباء الطب، بعضه بتجربه و بعضه بعلاج.

قال: فما تقول في الملكين هاروت و ما روت، و ما يقول الناس:

إنَّهما يعلمان الناس السحر؟ قال: إنَّما هما موضع ابتلاء و موقف فتنه، تسبيحهما: اليوم لو فعل الإنسان كذا و كذا لكان كذا، و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا، فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم: إنَّما نحن فتنه، فلا تأخذوا عنَّا ما يضركم و لا ينفعكم.

قال: أفيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره في صورة كلب أو حمار أو غير ذلك؟ قال: هو أعجز من ذلك، و أضعف من أن يغير خلق الله! إنَّ من أبطل ما ركبه الله تعالى و صور غيره (٢) فهو شريك الله في خلقه،

[شماره صفحه واقعی : ٢٦٤]

ص: ٩١٢

---

١- كذا في أكثر النسخ و المصدر، و في «ص» و «ش»: علماء.

٢- في المصدر: و صورته، و غيره.



تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهَرَمَ و الآفَه و الأمراض، و لنفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته. و إنّ من أكبر السحر النميمه، يفرّق بها بين المتحابين، و يجلب العداوه على المتصافين، و يسفك بها الدماء، و يهدم بها الدور، و يكشف بها الستور، و النمام شرّ من وطأ الأرض بقدمه، فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنّه بمنزله الطب، إنّ الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعه النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه.. الحديث» (١).

ثم لا يخفى أنّ الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غايه الإشكال، لكن المهم بيان حكمه، لا موضوعه.

### المقام الثاني في حكم الأقسام المذكوره.

فنقول: أمّا الأقسام الأربعة المتقدمه من الإيضاح، فيكفي في حرمتها مضافاً إلى شهاده المحدث المجلسي رحمه الله في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشملها الإطلاقات دعوى فخر المحققين في الإيضاح (٢) كون حرمتها من ضروريات الدين، و أنّ مستحلها كافر (٣) [و هو ظاهر الدروس أيضاً فحكم بقتل مستحلها (٤)(٥)]،

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

ص: ٩١٣

- ١- الاحتجاج ٢:٨١، مع اختلاف.
- ٢- إيضاح الفوائد ١:٤٠٥، و عبارته خاليه من دعوى الضروره.
- ٣- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» زياده: و دعوى الشهيدين في الدروس و المسالك أنّ مستحلّه يقتل.
- ٤- الدروس ٣:١٦٤.
- ٥- ما بين المعقوفتين ساقط من «ف».

فإنّا وإن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقوله، إلّا أنّ دعوى ضروره الدين ممّا يوجب الاطمئنان بالحكم، و اتفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار.

نعم، ذكر شارح النخبه أنّ ما كان من الطلسمات مشتتلاً على إضرار أو تمويه على المسلمين، أو استهانه بشيء من حرّات الله كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنی، و نحو ذلك فهو حرام بلا ريب، سواء عدّ من السحر أم لا، و ما كان للأغراض كحضور الغائب، و بقاء العماره، و فتح الحصون للمسلمين، و نحوه فمقتضى الأصل جوازه، و يُحكى عن بعض الأصحاب (١)، و ربّما يستندون فى بعضها (٢) إلى أمير المؤمنين عليه السلام، و السند غير واضح. و الحق فى الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر، و وجهه غير واضح، انتهى (٣).

و لا وجه أوضح من دعوى الضروره (٤) من فخر الدين، و الشهيد قدّس سرّهما.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]

ص: ٩١٤

- 
- ١- مثل الشهيدین و الفاضل الميسى و المحقق الأردبیلی، كما یأتى فى الصفحه: ٢٧٢.
  - ٢- أى فى بعض الطلسمات، و لعلّ مراده بما یسند إليه علیه السلام طلسم «جُتّه الأسماء» على ما فى بعض الشروح.
  - ٣- شرح النخبه للسید عبد الله حفيد المحدث الجزائرى (لا یوجد لدينا).
  - ٤- نسبه دعوى الضروره إليهم مع خلوّ كلامهم عنها إنّما هی بلحاظ حکمهم بقتل مستحله، حیث إنّّه لا- یكون إلّا إذا كانت حرّمته من المسلمّات و الضروریات (شرح الشهیدی: ٥٩).

و أمّا غير تلك الأربعة، فإن كان ممّا يضر بالنفس المحترمه، فلا- إشكال أيضاً في حرمة، و يكفى في الضرر صيرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته، فمثل إحداه حبّ مُفرطٍ في الشخص يُعدّ سحراً.

روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه صلوات الله عليهم قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لامرأة سألته: أن لي زوجاً و به غلظه عليّ و أنّي صنعت شيئاً لأعطفه عليّ؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:»

أف لك! كدّرت البحار و كدّرت الطين، و لعنتك الملائكة الأخيار، و ملائكة السماوات و الأرض. قال: فصامت المرأة نهارها و قامت ليلاً و حلقت رأسها و لبست المسوح، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إن ذلك لا يقبل منها» (١).

بناءً على أنّ الظاهر من قولها: «صنعت شيئاً» المعالجه بشيء غير الأدعية و الصلوات و نحوها؛ و لذا فهم الصدوق منها السحر، و لم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

و أمّا ما لا يضرّ، فإن قصد به دفع (٢) ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيوية أو الأخروية، فالظاهر جوازه مع الشك في صدق اسم السحر عليه؛ للأصل، بل فحوى ما سيجيء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحراً، و إلا فلا دليل على تحريمه، إلا أن يدخل في «اللهو»

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٧]

ص: ٩١٥

١- الفقيه ٤٤٥:٣، الحديث ٤٥٤٤.

٢- في «ن»، «خ»، «م»، «ص» و «ش»: رفع.

نعم، لو صحَّ سند روايه الاحتجاج (١) صحَّ الحكم بحرمة جميع ما تضمنته، وكذا لو عمل بشهادته من تقدم كالفاضل المقداد و المحدّث المجلسي رحمهما الله بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلًا في السحر (٢) أتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر.

لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد، مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمي الخواصّ و الحيل من السحر (٣) و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره السحر بما يحدث ضرراً (٤)، بل عرفت تخصيص العلّامه له بما يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله.

فهذه شهادته من هؤلاء على عدم عموم لفظ «السحر» لجميع ما تقدم من الأقسام.

و تقديم شهادته الإثبات لا- يجرى في هذا الموضوع؛ لأنّ الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال، و النافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازاً للمناسبة.

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام في البحار (٥)، بل لعله لا يخلو عن قوه؛ لقوه الظن من خبر الاحتجاج و غيره.

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٨]

ص: ٩١٦

١- تقدمت في الصفحة: ٢٤٣.

٢- تقدّم كلامهما في الصفحة: ٢٤١.

٣- تقدم في الصفحة: ٢٤٠ ٢٤١.

٤- تقدم عنه و عن الشهيد الأوّل في الصفحة: ٢٥٩.

٥- تقدّم عنه في الصفحات: ٢٤١ ٢٤٣.

و يمكن أن يستدل له مضافاً إلى الأصل بعد دعوى انصراف الأدلة إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً بالأخبار:

منها: ما تقدم في خبر الاحتجاج.

و منها: ما في الكافي عن القمي، عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، «قال: دخل عيسى بن شفيق (١) على أبي عبد الله عليه السلام، قال: جعلت فداك! أنا رجل كانت صناعتى السحر، و كنت آخذ عليه الأجر و كان معاشى، و قد حججت منه، و قد منّ الله عليّ بلقائك، و قد تبت إلى الله عزّ و جلّ من ذلك، فهل لى فى شىء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: حلّ و لا تعقد» (٢).

و كأنّ الصدوق رحمه الله فى العلل أشار إلى هذه الرواية، حيث قال:

«روى أنّ توبه الساحر أن يحلّ و لا يعقد» (٣).

و ظاهر المقابلة بين الحلّ و العقد فى الجواز و العدم كون كل منهما

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

ص: ٩١٧

---

١- فى أكثر نسخ الكتاب: «شفيق» و فى «ش»: «السقي» و فى «ف»: «شفق» و يحتمل «مشفق» و قد اختلفت المصادر أيضاً فى ضبط هذه الكلمه، ففى الكافي مثل ما أثبتناه، و فى الفقيه ٣: ١٨٠، الحديث ٣٦٧٧، و التهذيب ٦: ٣٦٤، الحديث ١٠٤٣، الطبعه الحديثه-، و الوسائل: «شفيق»، و فى الطبعه القديمه للتهذيب: «سيفى».

٢- الكافي ٥: ١١٥، باب الصناعات، الحديث ٧، و روى عنه فى الوسائل ١٠٥: ١٢، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٣- علل الشرائع ٥٤٦: ٢، الباب ٣٣٨، ذيل الحديث الأول.

بالسحر، فحمل «الحل» على ما كان بغير السحر من الدعاء والآيات ونحوهما كما عن بعض (١) لا يخلو عن بعد.

و منها: ما عن العسكرى، عن آبائه عليهم السلام في قوله تعالى وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ قال: «كان بعد نوح قد كثرت السحرة و الممّوهون، فبعث الله ملكين إلى نبي ذلك الزمان بذكر (٢) ما يسحر به السحرة، و ذكر ما يبطل به سحرهم و يردّ به كيدهم، فتلقاه النبي عن الملكين و أداه إلى عباد الله بأمر الله، و أمرهم أن يقضوا (٣) به على السحر، و أن يبطلوه، و نهاهم عن (٤) أن يسحروا به الناس. و هذا كما يقال: إن السم ما هو؟ و إن ما يدفع به غائله السم ما هو (٥) ثم يقال للمتعلم: هذا السم فمن رأيتهُ سُم فادفع غائلته بهذا، و لا تقتل بالسم (٦) إلى أن قال - وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ ذَلِكَ السَّحْرَ وَ إِبْطَالَهُ حَتَّى يَقُولَا لِلْمَتَعَلِّمِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ وَ امْتِحَانٌ لِلْعِبَادِ، لِيَطِيعُوا اللَّهَ فِي مَا يَتَعَلَّمُونَ مِنْ هَذَا وَ يبطلوا به كيد السحرة

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٠]

ص: ٩١٨

- ١- و هو العلامه قدس سره في المنتهى ١٠١٤: ٢.
- ٢- في بعض النسخ: يذكر.
- ٣- في المصدر: أن يقفوا.
- ٤- لم ترد «عن» في غير «ش».
- ٥- هذه الفقرة في المصدر كما يلي: و هذا كما يدلّ على السم ما هو و على ما يدفع به غائله السم.
- ٦- ما بين المعقوفتين: ليس في المصدر، و عبارته: «ثمّ يقال للمتعلّم» ليس في «ف».

و لا يسحروهم، فَلَا تَكْفُرُ (١) باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك تحيي و تميت و تفعل ما لا- يقدر عليه إلّا الله عزّ و جلّ؛ فإنّ ذلك كفر إلى أن قال- وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ؛ لأنهم إذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا به و يضرّوا به، فقد تعلموا ما يضرّ بدينهم و لا ينفعهم (٢).. الحديث (٣).

و فى روايه [على بن (٤)] محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا عليه السلام فى حديث قال: «و أمّا هاروت و ما روت فكانا ملكين علّما الناس السحر ليحترزوا به عن سحر السحره و يُبطلوا به كيدهم، و ما علّما أحداً من ذلك شيئاً حتى (٥) قالوا: إنّما نحن فتنه فلا تكفر؛ فكفر قوم باستعمالهم لمّا أمروا [بالاحتراز منه (٦)] و جعلوا يفرّقون بما تعلموه بين المرء و زوجته؛ قال الله تعالى وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يعنى بعلمه» (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ٩١٩

١- فى «ش»: «و لا تسحروهم فلا تكفروا»، و فى «خ»، «م» و «ع»: «و لا تسحروهم فلا تكفروا»، و فى «ف»: «و لا يسحروهم فلا يكفروا»، و فى «ن»: «و لا تسحروهم فتكفروا»، و ما أثبتناه من المصدر و مصححه «ص».

٢- فى «ش» زياده: فيه.

٣- الوسائل ١٠٦: ١٢، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع اختلافات اخرى غير ما أشرنا إليها.

٤- ساقط من جميع النسخ، أثبتناه من المصدر و الكتب الرجاليه.

٥- فى بعض النسخ: إلّا (خ ل).

٦- ساقط من أكثر النسخ، إلّا أنّه استدرك فى بعضها.

٧- الوسائل ١٠٧: ١٢، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥، و الآيه من سوره البقره: ١٠٢.

هذا كله، مضافاً إلى أنّ ظاهر أخبار «الساحر» إرادته من (١) يُخشى ضرره، كما اعترف به بعض الأساطين (٢) واستقرب لذلك جواز الحَلّ به بعد أن نسبه إلى كثير من أصحابنا.

لكنه مع ذلك كله، فقد منع العلامة في غير واحد من كتبه (٣) والشهيد رحمه الله في الدروس (٤) والفاضل الميسي (٥) والشهيد الثاني رحمه الله (٦) من حَلّ السحر به، ولعلمهم حملوا ما دلّ على الجواز مع اعتبار سنده على حاله الضروره و انحصار سبب الحَلّ فيه، لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعيه و التعويذات (٧)؛ ولذا ذهب جماعه منهم الشهيديان و الميسي (٨) وغيرهم (٩) إلى جواز تعلّمه لئيتوقى به من السحر و يُدفع به دعوى المتتبي.

و ربّما حمل أخبار الجواز الحاكيه لقصه هاروت و ما روت على

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ٩٢٠

- ١- في «ف»: إرادته أن.
- ٢- هو كاشف الغطاء في شرحه على القواعد (مخطوط): ٢٣.
- ٣- كالمنتهى ١٠١٤: ٢، و القواعد ١٢١: ١، و التذكرة ٥٨٢: ١.
- ٤- الدروس ١٦٤: ٣.
- ٥- لا يوجد لدينا كتابه: «الميسيه».
- ٦- لم يصرح بالمنع، و لعله يستفاد من مفهوم كلامه، انظر المسالك ١٢٨: ٣.
- ٧- في هامش «ن» ما يلي: «إذ إبطال السحر رفع مسببه، كما يشهد به التعبير بالحل، مثلاً إطفاء النار التي سحر الساحر بدختها، أو حلّ الخيط المعقود سحراً، أو محو المكتوب، أو إظهار المدفون كذلك ليس إبطالاً للسحر، صح».
- ٨- تقدمت الإشارة إلى موارد كلامهم آنفاً.
- ٩- مثل المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ٨: ٧٩، و المحدث الكاشاني في المفاتيح ٢: ٢٤.



جواز ذلك في الشريعة السابقه (١)، و فيه نظر.

ثم الظاهر أنّ التسخيرات بأقسامها داخله في السحر على جميع تعاريفه، وقد عرفت أنّ الشهيدين مع أخذ الإضرار في تعريف السحر ذكراً أنّ استخدام الملائكة و الجن من السحر (٢)، و لعل وجه دخوله تضرّر المسخّر بتسخيره.

و أمّا سائر التعاريف، فالظاهر شمولها لها، و ظاهر عباره الإيضاح (٣) أيضاً دخول هذه في معقد دعواه الضروره على التحريم؛ لأنّ الظاهر دخولها في الأقسام و العزائم و النفث. و يدخل في ذلك تسخير الحيوانات من الهوامّ و السباع و الوحوش و غير ذلك خصوصاً الإنسان.

و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسماً أو حكماً، و قد صرح بحرمة الشهيد في الدروس (٤). و المراد به على ما قيل (٥) -: إحداث خيالات لا وجود لها في الحسّ يوجب تأثيراً في شيء آخر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ٩٢١

١- قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٧٣:٤.

٢- راجع الصفحه: ٢٥٩.

٣- تقدمت فى الصفحه: ٢٦٠.

٤- الدروس ١٦٤:٣.

٥- لم نقف على القائل، راجع الصفحه ٢٦٣، الهامش ٤.

## المسأله [الحاديه عشره الشغبذه حرام

بلا خلاف.

و هي الحركه السريعه بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشىء إلى شبيهه، كما ترى النار المتحركه على الاستداره دائره متصله؛ لعدم إدراك السكونات المتخلله بين الحركات.

و يدلّ على الحرمة بعد الإجماع، مضافاً إلى أنّه من الباطل و اللّهو-: دخوله فى السحر فى الروايه المتقدمه عن الاحتجاج (١)، المنجبر و منها بالإجماع المحكى (٢).

و فى بعض التعاريف المتقدمه (٣) للسحر ما يشملها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٤]

ص: ٩٢٢

- 
- ١- تقدّمت فى الصفحه: ٢٦٣ ٢٦٤.
  - ٢- صرّح العلامه فى المنتهى (٢:١٠١٤) بعدم الخلاف، و هكذا المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة (٨:٨١)، و فى الجواهر (٢٢:٩٤) دعوى الإجماع المحكى و المحصل.
  - ٣- مثل ما تقدم عن البحار فى تعريف ما جعله قسماً رابعاً لأقسام السحر، راجع الصفحه: ٢٦٢.

## المسأله [الثانيه عشره الغش حرام

بلا خلاف، و الأخبار به متواتره، نذكر بعضها تيمناً:

فعن النبي صلى الله عليه و آله و سلم بأسانيد متعدده: «ليس من المسلمين من غشهم» (١).

و في روايه العيون [بأسانيد (٢)] قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم:

«ليس منا من غش مسلماً، أو ضره، أو ماكره» (٣).

و في عقاب الأعمال، عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «من غش مسلماً في بيع أو شراء فليس منياً، و يحشر مع اليهود يوم القيامة؛ لأنه من غش الناس فليس بمسلم إلى أن قال: - و من غشنا فليس منا قالها

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ٩٢٣

١- الوسائل ٢٠٨:١٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢- من «ش»، و لم ترد في «ف»، و وردت في أكثر النسخ بعد قوله: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم».

٣- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢٩:٢، الحديث ٢٦، و رواه عنه في الوسائل ٢١١:١٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث

.١٢

ثلاثاً-، و من غَشَّ أخاه المسلم نزع الله بركه رزقه، و أفسد (١) عليه معيشته، و وكله إلى نفسه» (٢).

و فى مرسله هشام (٣) عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنه قال لرجل يبيع الدقيق: إياك و الغش إفايته (٤) من غَشَّ غُشَّ فى ماله، فإن لم يكن له مال غُشَّ فى أهله» (٥).

و فى روايه سعد الإسكاف، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: مرَّ النبى صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلم فى سوق المدينه بطعام، فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلَّا طيباً (٦) فأوحى الله عزَّ و جلَّ إليه: أن يدسَّ يده فى الطعام ففعل، فأخرج طعاماً رديئاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلَّا و قد جمعت خيانه و غشاً للمسلمين» (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٦]

ص: ٩٢٤

١- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: و سدّ.

٢- عقاب الأعمال: ٣٣٧ ٣٣٤، باب يجمع عقوبات الأعمال، الحديث الأول، و رواه عنه فى الوسائل ١٢: ٢١٠، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

٣- كذا فى النسخ، و الصواب: «عبيس بن هشام» كما فى الوسائل، و التهذيب (٧: ١٢)، الحديث (٥١)، هذا و قال المحدّث العاملى فى ذيل هذا الحديث: و رواه الشيخ بإسناده عن عبيس «عيسى (خ ل)» بن هشام عن أبى عبد الله عليه السلام.

٤- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: فإنّ.

٥- الوسائل ١٢: ٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٦- فى المصدر زياده: و سأله عن سعره.

٧- الوسائل ١٢: ٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

و روايه موسى بن بكر (١) عن أبي الحسن عليه السلام: «أنه أخذ ديناراً من الدنانير المصبوبه بين يديه ثم قطعها بنصفين (٢) ثم قال لى (٣):

ألقه فى البالوعه حتى لا يباع بشىء (٤) فيه غش..الخبر (٥)» (٦).

و قوله: «فيه غش» جمله ابتدائيه، و الضمير فى «لا يباع» راجع إلى الدينار.

و فى روايه هشام بن الحكم، قال: «كنت أبيع السابرى فى الظلال، فمرّ بى أبو الحسن عليه السلام فقال: يا هشام إن البيع فى الظلال غش، و الغش لا يحل» (٧).

و فى روايه الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له و أنفق له أن يبّله من غير أن يلتمس زيادته (٨). فقال: إن كان بيعاً لا يصلحه إلّا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زياده، فلا بأس، و إن كان إنّما يغش به المسلمين فلا يصلح» (٩).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٧]

ص: ٩٢٥

- ١- فى النسخ: موسى بن بكر، و الصواب ما أثبتناه من المصدر و كتب الرجال.
- ٢- كذا فى المصدر، و فى النسخ: فقطعها نصفين.
- ٣- ليس فى «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع»: لى.
- ٤- فى الوسائل: شىء.
- ٥- كذا فى أكثر النسخ و الظاهر زياده: «الخبر»؛ إذ الحديث مذکور بتمامه.
- ٦- الوسائل ٢٠٩: ١٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
- ٧- الوسائل ٢٠٨: ١٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
- ٨- فى أكثر النسخ: زياده.
- ٩- الوسائل ٤٢١: ١٢، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ٣.

و روايته الأخرى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لوانان من الطعام (١) سَعْرهما بشيء (٢)، و أحدهما أجود من الآخر، فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبيته» (٣).

و روايه داود بن سرحان، قال: «كان معي جرابان من مسك، أحدهما رطب و الآخر يابس، فبدأت بالرطب فبعته، ثم أخذت اليابس أبيعته، فإذا أنا لا اعطى باليابس الثمن الذى يسوى، و لا يزيدونى على ثمن الرطب، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك: أ يصلح لى أن أنديه؟ قال: لا، إلا أن تعلمهم، قال: فنديته ثم أعلمتهم، قال:

لا بأس» (٤).

ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى، كمزج اللبن بالماء، و خلط الجيد بالردىء فى مثل الدهن، و منه وضع الحرير فى مكان بارد ليكتسب ثقلاً، و نحو ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٨]

ص: ٩٢٦

- ١- فى المصدر: من طعام واحد.
- ٢- كذا فى «ن»، و فى «ش»: سَعْرهما شتى، و فى «ف»، «خ»، «م» و «ع»: سَعْرهما شىء، فالأول مطابق للفقهاء و الوسائل، و الثانى للتهذيب، و الثالث للكافى. أنظر الفقيه ٣: ٢٠٧، الحديث ٣٧٧٤، و التهذيب ٧: ٣٤، الحديث ١٤٠، و الكافى ٥: ١٨٣، الحديث ٢.
- ٣- الوسائل ١٢: ٤٢٠، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ٢.
- ٤- الوسائل ١٢: ٤٢١، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ٤، و فى آخره: فقال: لا بأس به إذا أعلمتهم.

و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم؛ لعدم انصراف «الغش» إليه، و يدلّ عليه مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدمه:- صحّحه ابن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، و بعضه أجود من بعض، قال: إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغطّ الجيد الرديء» (١).

و مقتضى هذه الروايه بل روايه الحلبي الثانيه (٢)، و روايه سعد الإسكاف (٣) أنه لا يشترط في حرمه الغش كونه ممّا لا يعرف إلّا من قبل البائع، فيجب الإعلام بالعيب غير الخفى، إلّا أن تُنزل الحرمة في موارد الروايات الثلاث على ما إذا تعمد الغش برجاء التلبس (٤) على المشتري و عدم التفطن له و إن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطن له؛ فلا تدلّ الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطن له، فقصر المشتري و سامح في الملاحظه.

ثم إن غشّ المسلم إنّما هو بيع المعشوش عليه مع جهله، فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره؛ فلو حصل اتفاقاً أو لغرض فيجب الإعلام بالعيب الخفى.

و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكوره إلّا على ما إذا قصد التلبس، و أمّا ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب عليه الإعلام.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص: ٩٢٧

---

١- الوسائل ١٢:٤٢٠، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث الأوّل.

٢- المتقدّمه في الصفحه السابقه.

٣- المتقدّمه في الصفحه: ٢٧٦.

٤- في «ش»: التلبس.

نعم، يحرم عليه إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك؛ فالعبرة في الحرمة بقصد تليس الأمر على المشتري، سواء كان العيب خفياً أم جلياً كما تقدم لا بكتمان العيب مطلقاً، أو خصوص الخفى و إن لم يقصد التليس. و من هنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعيب غشاً (١).

و في التفصيل المذكور في روايه الحلبي (٢) إشاره إلى هذا المعنى؛ حيث إنّه عليه السلام جوّز بلّ الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزيادة و إن حصلت به، و حرّمه مع قصد الغش.

نعم، يمكن أن يقال في صورته تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصليه بعيب خفى أو جليّ: أنّ التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غشّ للمشتري، كما لو صرح باشتراط السلامه؛ فإنّ العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب أنّه غاشّ.

ثم إنّ الغشّ يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى كمزج الجيّد بالردىء، أو غير المراد في المراد كإدخال الماء في اللبن، و بإظهار الصفه الجيّد المفقوده واقعاً، و هو التديس، أو بإظهار الشئ على خلاف جنسه كبيع المّمّوه على أنّه ذهب أو فضه.

ثم إنّ في جامع المقاصد ذكر في الغشّ بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحه معامله و فسادها، من حيث

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ٩٢٨

١- التذكرة ٥٣٨: ١.

٢- المتقدمه في الصفحه: ٢٧٧.



إنَّ المحرّم هو الغش و المبيع عين مملوكة ينتفع بها، و من أنّ المقصود بالبيع هو اللّبن، و الجارى عليه العقد هو المشوب.

ثم قال: و فى الذكري فى باب الجماعه ما حاصله، أنّه لو نوى الاقتداء بإمام معيّن على أنّه زيد فبان عمرواً، أنّ فى الحكم نظراً، و مثله ما لو قال: بعتك هذا الفرس، فإذا هو حمار (1) و جعل منشأ التردد تغليب الإشارة أو الوصف (2)، انتهى.

و ما ذكره من وجهى الصحّح و الفساد جارٍ فى مطلق العيب؛ لأنّ المقصود هو الصحيح، و الجارى عليه العقد هو المعيب، و جعله من باب تعارض الإشارة و الوصف مبنى على إرادته الصحيح من عنوان المبيع، فيكون قوله: «بعتك هذا العبد» بعد تبين كونه أعمى بمنزله قوله: «بعتك هذا البصير».

و أنت خير بأنّه ليس الأمر كذلك كما سيحىء فى باب العيب-، بل وصف الصحه ملحوظ على وجه الشرطيه و عدم كونه مقوماً للمبيع، كما يشهد به العرف و الشرع.

ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح، لم يكن إشكال فى تقديم العنوان على الإشارة بعد ما فرض رحمه الله أنّ المقصود بالبيع هو اللّبن و الجارى عليه العقد هو المشوب؛ لأنّ ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد؛ و لذا اتفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيياً من غير الجنس.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ٩٢٩

١- الذكري: ٢٧١.

٢- جامع المقاصد ٤: ٢٥.

و أمّا التردد في مسأله تعارض الإشاره و العنوان،فهو من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلاله اللفظيه،فإنها مردده بين كون متعلق القصد (١)أولاً و بالذات هو العين الحاضره و يكون اتصافه بالعنوان مبنياً على الاعتقاد،و كون متعلقه هو العنوان و الإشاره إليه باعتبار حضوره.

أما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات و مغايرته للموجود الخارجى كما فيما نحن فيه فلا يتردد أحد في البطلان.

و أما وجه تشبيه مسأله الاقتداء فى الذكرى بتعارض الإشاره و الوصف فى الكلام مع عدم الإجمال فى التيه،فباعتبار عروض الاشتباه للناوى بعد ذلك فى ما نواه؛ إذ كثيراً ما يشتبه على الناوى أنه حضر فى ذهنه العنوان و نوى الاقتداء به معتقداً لحضوره المعترف فى إمام الجماعة،فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان و إنما أشار إليه معتقداً لحضوره،أو (٢)أنه نوى الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعداله،أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار.

هذا،ثم إنّه قد يستدل على الفساد كما نسب إلى المحقق الأردبيلى رحمه الله (٣)بورود النهى عن هذا البيع،فيكون المغشوش منهياً عن بيعه،كما أشير إليه فى روايه قطع الدينار و الأمر بإلقائه

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٢]

ص: ٩٣٠

١- فى «ف» و «خ» و نسخه بدل سائر النسخ:العقد.

٢- فى «ص»، «ن»، «خ» و «م»: و أنه.

٣- مجمع الفائدة ٨:٨٣.

فى البالوعه، معللاً بقوله: «حتى لا يباع بشيء» (١) ولأنّ نفس البيع غش منهى عنه.

و فيه نظر، فإنّ النهى عن البيع لكونه مصداقاً لمحرم هو الغش لا- يوجب فساده، كما تقدم فى بيع العنب على من (٢) يعمله خمرًا (٣).

و أما النهى عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد فى خبر.

و أما خبر الدينار، فلو عمل به خرجت (٤) المسأله عن مسأله الغش؛ لأنّه إذا وجب إتلاف الدينار وإقائه فى البالوعه كان داخلاً فى ما يكون المقصود منه حراماً، نظير آلات اللهو والقمار، وقد ذكرنا ذلك فى ما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرّماً (٥)، فيحمل «الدينار» على المضروب من غير جنس النقدين أو من غير الخالص منهما لأجل التلبيس على الناس، و معلوم أنّ مثله بهيئته لا يقصد منه إلاّ التلبيس، فهو آله الفساد لكل من دفع إليه، و أين هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه؟

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٣]

ص : ٩٣١

١- تقدمت الروايه فى الصفحه: ٢٧٧.

٢- فى «ش»: ممن، (خ ل).

٣- راجع المسأله الثالثه، فى حرمة بيع العنب ممّن يعمله خمرًا بقصد أن يعمله، فى الصفحه: ١٢٩ و ما بعدها.

٤- فى النسخ: خرج.

٥- راجع البحث حول ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرّمه، فى الصفحه: ١٢١ و ما بعدها.

فالأقوى حينئذٍ في المسأله: صحه البيع في غير القسم الرابع، ثم العمل على ما تقتضيه القاعده عند تبين الغش. فإن كان قد عُش في إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس، و إن كان من قبيل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خيار العيب؛ لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن، فهو لبن معيوب. و إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطه، كان له حكم تبعض الصفقه، و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد؛ لأنه غير متمول، و لو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ٩٣٢

## المسأله [الثالثه عشر الغناء،

### اشاره

لا خلاف فى حرمة فى الجملة،

### و الأخبار بها مستفيضه،

### اشاره

و ادعى فى الإيضاح تواترها (١).

**منها: ما ورد مستفيضاً فى تفسير «قول الزور» فى قوله تعالى «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»**

### (٢)

فى صحيحه الشحام (٣) و مرسله ابن أبى عمير (٤) و موثقه أبى بصير (٥) المرويات عن الكافى، و روايه عبد الأعلى المحكيه

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ٩٣٣

١- إيضاح الفوائد ٤٠٥:١.

٢- الحجج: ٣٠.

٣- الكافى ٤٣٥:٦، باب الرد و الشطرنج، الحديث ٢، و عنه فى الوسائل ١٢:٢٢٥، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٤- الكافى ٤٣٦:٦، باب الرد و الشطرنج، الحديث ٧، و عنه فى الوسائل ١٢:٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

٥- الكافى ٤٣١:٦، باب الغناء، الحديث الأول، و عنه فى الوسائل ١٢:٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

عن معانى الأخبار (١) وحسنه هشام المحكيه عن تفسير القمى رحمه الله (٢):

تفسير «قول الزور» بالغناء.

**و منها: ما ورد مستفيضاً فى تفسير «لهو الحديث»**

(٣)

، كما فى صحيحه ابن مسلم (٤) وروايه مهراى بن محمد (٥) وروايه الوشاء (٦) وروايه الحسن ابن هارون (٧) وروايه عبد الأعلى السابقة (٨).

**و منها: ما ورد فى تفسير «الزور» فى قوله تعالى وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ**

(٩)

كما فى صحيحه ابن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام تاره بلا واسطه و أخرى بواسطه أبى الصباح الكنانى (١٠).

وقد يخذش فى الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفه الأولى

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٦]

ص: ٩٣٤

- ١- معانى الأخبار: ٣٤٩، و عنه فى الوسائل ١٢: ٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٠.
- ٢- راجع تفسير القمى ٢: ٨٤، و الوسائل ١٢: ٢٣٠، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٦.
- ٣- فى قوله تعالى «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» لقمان: ٦.
- ٤- الوسائل ١٢: ٢٢٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
- ٥- نفس المصدر، الحديث ٧.
- ٦- الوسائل ١٢: ٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.
- ٧- الوسائل ١٢: ٢٢٨، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦.
- ٨- المتقدمه آنفاً.
- ٩- الفرقان: ٧٢.
- ١٠- الوسائل ١٢: ٢٢٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و ٣.

بل الثانيه فى أن الغناء من مقوله الكلام، لتفسير قول الزور به.

و يؤيده ما فى بعض الأخبار، من أن من قول الزور أن تقول للذى يغنى: أحسنت (١). و يشهد له قول على بن الحسين عليهما السلام فى مرسله الفقيه الآتية فى الجارية التى لها صوت: «لا بأس (٢) لو اشتريتها فذكرتك الجنة، يعنى بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التى ليست بغناء» (٣)، و لو جعل التفسير من الصدوق دلّ على الاستعمال أيضاً.

و كذا «لهو الحديث» بناءً على أنه من إضافة الصفه إلى الموصوف، فيختص الغناء المحرّم بما كان مشتملاً على الكلام الباطل، فلا تدلّ على حرمه نفس الكيفيه و لو لم يكن فى كلام باطل.

و منه تظهر الخدشه فى الطائفة الثالثه، حيث إنّ مشاهد الزور التى مدح الله تعالى من لا يشهداها، هى مجالس التغنى بالأباطيل من الكلام.

فالإنصاف، أنّها لا تدلّ على حرمه نفس الكيفيه إلّا من حيث إشعار «لهو الحديث» بكون اللهو على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

ص: ٩٣٥

١- الوسائل ١٢، ٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢١، و إليك نصّه: «قال: سألته عن قول الزور، قال: منه قول الرجل للذى يغنى: أحسنت».

٢- فى المصدر: ما عليك.

٣- الفقيه ٤: ٦٠، الحديث ٥٠٩٧، و عنه فى الوسائل ١٢: ٨٦، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

و كذا الزور بمعنى الباطل، و إن تحقّقاً (١) في كيفية الكلام، لا في نفسه، كما إذا تغنى في كلام حق، من قرآن أو دعاء أو مرثية.

و بالجمله، فكل صوت يُعدّ في نفسه مع (٢) قطع النظر عن الكلام المتصوّت به لهواً و باطلاً فهو حرام.

و مما يدلّ على حرمة الغناء من حيث كونه لهواً و باطلاً و لغواً:

روايه عبد الأعلى و فيها ابن فضال قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء، و قلت: إنهم يزعمون: أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحياكم، فقال: كذبوا، إنّ الله تعالى يقول وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعِينٍ. لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوَ لَاتَّخِذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ. بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ (٣)، ثم قال: ويل لفلان مما يصف! رجل لم يحضر المجلس.. الخبر (٤)» (٥).

فإنّ الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل و اللهو اللذين يكذب الإمام عليه السلام رخصه النبي صلّى الله عليه و آله و سلم فيه، فليس الإنكار الشديد المذكور و جعل ما زعموا الرخصه فيه من اللهو و الباطل

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٨]

ص: ٩٣٦

- ١- كذا في النسخ، و على فرض مطابقتها لما صدر من قلم المؤلف قدّس سرّه، فمرجع ضمير التثنيه هو «اللهو» و «الزور».
- ٢- في «ف»، «ن» و «خ»: و مع.
- ٣- الأنبياء: ١٦، ١٧، ١٨.
- ٤- كذا في النسخ و الظاهر زياده: «الخبر»؛ لأنّ الخبر مذكور بتمامه.
- ٥- الوسائل ٢٢٨: ١٢، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.



إِلَّا مِنْ جِهَةِ التَّغْنَى بِهِ.

و روايه يونس، قال: «سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء، وقلت:

إِنَّ الْعَبَّاسِيَّ زَعَمَ أَنَّكَ (١) تَرَحَّصَ فِي الْغِنَاءِ، فَقَالَ: كَذَبَ الزَّنْدِيقُ! مَا هَكَذَا قُلْتَ لَهُ، سَأَلَنِي عَنِ الْغِنَاءِ، فَقُلْتَ لَهُ: إِنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَهُ عَنِ الْغِنَاءِ فَقَالَ لَهُ: إِذَا (٢) مَيَّزَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فَأَيْنَ يَكُونُ الْغِنَاءُ؟ قَالَ: مَعَ الْبَاطِلِ، فَقَالَ: قَدْ حَكَمْتَ» (٣).

و روايه محمد بن أبي عباد و كان مستهتراً (٤) بالسمع، و يشرب (٥) النبيذ قال: «سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال: لأهل الحجاز (٦) فيه رأى، و هو في حيز الباطل و اللّهُ، أما سمعت الله عزّ و جلّ يقول وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (٧).

و الْغِنَاءُ مِنَ السَّمَاعِ، كَمَا نَصَّ عَلَيْهِ فِي الصَّحَاحِ (٨)، و قَالَ أَيْضًا

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٩]

ص: ٩٣٧

- ١- في المصدر: إِنَّ الْعَبَّاسِيَّ ذَكَرَ عَنْكَ أَنَّكَ.
- ٢- في المصدر: يَا فُلَانُ إِذَا..
- ٣- الوسائل ١٢: ٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.
- ٤- في العيون: مشتهراً.
- ٥- في «ش»، «ف»، «ن» و العيون: بشرب.
- ٦- في الوسائل زياده: العراق (خ ل).
- ٧- الوسائل ١٢: ٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩، و الآيه من سوره الفرقان: ٧٢. و أنظر عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٨، الحديث ٥.
- ٨- الصحاح ٦: ٢٤٤٩، ماده «غنى».

جارِيه مُسمعه، أى مَغْنِيه (١).

و فى روايه الأعمش الوارده فى تعداد الكبائر قوله: «و الملاهى التى تصدّ عن ذكر الله (٢) كالغناء و ضرب الأوتار» (٣).

و قوله عليه السلام و قد سئل عن الجارِيه المَغْنِيه: «قد يكون للرجل جارِيه تُلهيه، و ما ثمنها إلّا كثمن الكلب» (٤).

و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللّهُو و الباطل، فالغناء و هى من مقوله الكيفيه للأصوات، كما سيجىء-، إن كان مساوياً للصوت اللّهُوى و الباطل كما هو الأقوى، و سيجىء فهو، و إن كان أعم و جب تقييده بما كان من هذا العنوان، كما أنّه لو كان أخص و جب التعدى عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللّهُو.

و بالجمله، فالمحرّم هو ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصى التى (٥) ورد النهى عن قراءه القرآن بها (٦) سواء كان مساوياً للغناء

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ٩٣٨

١- الصحاح ١٢٣٢:٣، ماده «سمع».

٢- فى المصدر زياده: مكروهه.

٣- الخصال: ٦١٠، أبواب المائه فما فوقه، ذيل الحديث ٩، و عنه الوسائل ١١:٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

٤- الوسائل ١٢:٨٨، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦، و إليك نصّه: «سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنّيه، قال: قد تكون للرجل الجارِيه تُلهيه، و ما ثمنها إلّا ثمن كلب.. الحديث».

٥- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: الذى.

٦- الوسائل ٤:٨٥٨، الباب ٢٤ من أبواب قراءه القرآن، الحديث الأوّل.

أو أعم أو أخص، مع أنّ الظاهر أنّ ليس الغناء إلّا هو و إن اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللغويين:

فعن المصباح: أنّ الغناء الصوت (١). و عن آخر: أنّه مدّ الصوت (٢)، و عن النّهاية عن الشافعى: أنّه تحسين الصوت (٣) و ترفيقه. و عنها أيضاً:

أنّ كل من رفع صوتاً و والاه فصوته عند العرب غناء (٤).

و كلّ هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها، فكلها إشارة إلى المفهوم المعين عرفاً.

و الأحسن من الكل ما تقدم من الصحاح (٥)، و يقرب منه المحكى عن المشهور بين الفقهاء (٦) من أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

و الطرب على ما فى الصحاح -: خفّه تعترى الإنسان لشده حزن أو سرور (٧) و عن الأساس للزمخشرى: خفّه لسرور أو همّ (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ٩٣٩

١- المصباح المنير: ٤٥٥، ماده «غنن».

٢- لم نظفر على قائله، و جعله المحقق النراقى ثامن الأقوال من دون إسناد إلى قائل معين، انظر المستند ٢: ٣٤٠.

٣- فى المصدر: تحسين القراءه.

٤- النّهاية؛ لابن الأثير ٣: ٣٩١.

٥- فى الصفحه: ٢٨٩.

٦- انظر مفاتيح الشرائع ٢: ٢٠.

٧- الصحاح ١: ١٧١، ماده «طرب».

٨- أساس البلاغه: ٢٧٧، ماده «طرب».

و هذا القيد (١) هو المدخل للصوت في أفراد اللهو، وهو الذى أرادہ الشاعر بقوله: «أَطْرَبًا و أنت قِنْسَرِيَّ» (٢) أى شيخ كبير، و إلا فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

و بالجمله، فمجرد مدّ الصوت لا مع الترجيع [المطرب، أو و لو مع الترجيع (٣)] لا يوجب كونه لهواً.

و من اكتفى (٤) بذكر الترجيع كالقواعد (٥) أراد به المقتضى للإطراب.

قال فى (٦) جامع المقاصد فى الشرح:- ليس مجرد مدّ الصوت محرماً و إن مالت إليه النفوس ما لم ينته إلى حدّ يكون مطرباً بالترجيع المقتضى للإطراب (٧)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص : ٩٤٠

- 
- ١- فى شرح الشهيدى (٦٨) ما يلى: فى التعبير مسامحه، و المراد من القيد الخفه الناشئه من السرور أو الحزن.
  - ٢- و تمام البيت: و الدهر بالإنسان دَوَارِيَّ أفنى القرون، و هو قَعَسِرِيَّ قاله العجاج كما فى ديوانه: ٣١٤، و فى لسان العرب: الطرب خَفَّهُ تلحق الإنسان عند السرور و عند الحزن، و المراد به فى هذا البيت السرور، يخاطب نفسه فيقول: أ تطرب إلى اللهو طرب الشبان و أنت شيخ مسنّ؟ انظر لسان العرب ١١٧: ٥، مادّه «قنسر».
  - ٣- الزيادة من «ش».
  - ٤- فى «ف»: اكتفى فى التعريف.
  - ٥- القواعد ٢: ٢٣٦، باب الشهادات.
  - ٦- وردت «فى» فى «ص» و «ع» فقط.
  - ٧- جامع المقاصد ٢٣: ٤.

ثم إنَّ المراد بالمطرب ما كان مطرباً في الجملة بالنسبة إلى المغنّي أو المستمع، أو ما كان من شأنه الإطراب و مقتضياً له لو لم يمنع عنه مانع من جهه قبح الصوت أو غيره.

و أما لو اعتبر الإطراب فعلاً خصوصاً بالنسبة إلى كلِّ أحد، و خصوصاً بمعنى الخفّه لشدّه السرور أو الحزن فيشكل بخلوّ أكثر ما هو غناء عرفاً عنه.

و كأنّ هذا هو الذى دعا الشهيد الثانى إلى أن زاد فى الروضه و المسالك بعد تعريف المشهور قوله: «أو ما يسمى فى العرف غناء» (١) و تبعه فى مجمع الفائده (٢) و غيره (٣).

و لعل هذا أيضاً دعا صاحب مفتاح الكرامه إلى زعم أن «الإطراب» فى تعريف الغناء غير «الطرب» المفسر فى الصحاح بخفّه لشده سرور أو حزن (٤) و إن توهمه (٥) صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص : ٩٤١

- ١- الروضه البهيه ٣:٢١٢، المسالك ٣:١٢٦.
- ٢- مجمع الفائده ٨:٥٧، نقله عن بعض الأصحاب، و ظاهره تلقّيه بالقبول.
- ٣- الحدائق ١٨:١٠١.
- ٤- تقدّم فى الصفحه: ٢٩١.
- ٥- فى شرح الشهيدى (٦٨): قضيه الإتيان ب «إن» الوصلية و التعبير بالتوهم مخالفه الطريحي فى ما ذكره من المغايره حيث إنّ هذا التعبير لا يكون إلّا فى مقام ذكر المخالف و عليه يكون مرجع ضمير المفعول فى «تَوَهَّمَهُ»: الاتحاد المدلول عليه بالكلام السابق، و لكن لا يخفى عليك أنّه ليس فى المجمع ما يدلّ على الاتحاد و عدم المغايره، انتهى، و أنظر مجمع البحرين ٢:١٠٩.

و استشهد (١) على ذلك بما فى الصحاح من أنّ التطريب فى الصوت:

مدّه و تحسينه (٢).

و ما عن المصباح من أنّ طرّب فى صوته:مدّه و رجّعه (٣).

و فى القاموس:الغناء ككساء من الصوت ما طرّب به، و أنّ التطريب:الإطراب، كالتطرب و التغنى (٤).

قال رحمه الله:فتحصّل من ذلك أنّ المراد بالتطريب و الإطراب غير الطرب بمعنى الخفه لشده حزن أو سرور كما توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا (٥)فكأنّه قال فى القاموس:الغناء من الصوت ما مُيّد و حُسن و رُجّع، فانطبق على المشهور؛ إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت و النفس، فكان لازماً للإطراب و التطريب (٦)، انتهى كلامه رحمه الله (٧).

وفيه: أنّ الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهري و الزمخشري (٨) هو ما يحصل للإنسان من الخفه، لا جرم يكون المراد

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص: ٩٤٢

- ١- أى صاحب مفتاح الكرامه.
- ٢- الصحاح ١:١٧٢، ماده «طرب».
- ٣- المصباح المنير: ٣٧٠.
- ٤- القاموس المحيط ٤:٣٧٢، و ١:٩٧.
- ٥- انظر الهامش ٥ فى الصفحه السابقه.
- ٦- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ:التطرب.
- ٧- مفتاح الكرامه ٤:٥٠.
- ٨- تقدم عنهما فى الصفحه: ٢٩١.

بالإطراب و التطريب إيجاد هذه الحالة، وإلّا لزم الاشتراك اللفظي، مع أنّهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتق منه لفظ «التطريب» و «الإطراب».

مضافاً إلى أنّ ما ذكر في معنى التطريب من الصّحاح و المصباح إنّما هو للفعل القائم بذي الصوت، لا الإطراب القائم بالصوت، و هو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور، دون فعل الشخص، فيمكن أن يكون معنى «تطريب الشخص في صوته»: إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفّه بمدّ الصوت و تحسينه و ترجيعه، كما أنّ تفرّيح الشخص:

إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطرب.

و كذا ما في القاموس من قوله: «ما طُرّب به» يعني ما أُوجد به الطرب.

مع أنّه لا مجال لتوهم كون التطريب بمادته بمعنى التحسين و الترجيع؛ إذ لم يتوهم أحد كون الطرب بمعنى الحسن و الرجوع، أو كون التطريب هو نفس المدّ، فليست هذه الأمور إلّا أسباباً للطرب يراد إيجادها من فعل (1) هذه الأسباب.

هذا كلّه، مضافاً إلى عدم إمكان إرادته [ما ذكر من (2)] المدّ و التحسين و الترجيع من «المطرب (3)» في قول الأكثر: «إنّ الغناء مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب» كما لا يخفى. مع أنّ مجرد المدّ

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٥]

ص: ٩٤٣

١- في النسخ: يراد من إيجادها فعل.

٢- مشطوب عليه في «ف».

٣- كذا في «ف»، «ن»، و في سائر النسخ: الطرب.

و الترجيع و التحسين لا يوجب الحرمة قطعاً؛ لما مر و سيجىء.

فتبين من جميع ما ذكرنا أنّ المتعين حمل «المطرب» فى تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفّه، و توجيه كلامهم: بإرادته ما يقتضى الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع، و إن لم يطرب شخصه لمانع، من غلظه الصوت و مَجَّ (١) الأسماع له.

و لقد أجاد فى الصحاح حيث فسّر الغناء بالسماع، و هو المعروف عند أهل العرف، و قد تقدم فى روايه محمد بن أبى عباد المستهتر بالسماع - (٢).

و كيف كان، فالمحصّل من الأدلّه المتقدمه حرمة الصوت المُرجّع فيه على سبيل اللهو؛ فإنّ اللهو كما يكون بآله من غير صوت كضرب الأوتار و نحوه و بالصوت فى الآله كالمزمار و القصب و نحوهما فقد يكون بالصوت المجرد.

فكل صوت يكون لهواً بكيفيته و معدوداً من ألحان أهل الفسوق و المعاصى فهو حرام، و إن فرض أنّه ليس بغناء. و كل ما لا يُعدّ لهواً فليس بحرام، و إن فرض صدق الغناء عليه، فرضاً غير محقق؛ لعدم الدليل على حرمة الغناء إلّا من حيث كونه باطلاً و لهواً و لغواً و زوراً.

### ثم إن «اللهو» يتحقق بأمرين:

أحدهما قصد التلهى و إن لم يكن لهواً.

و الثانى كونه لهواً فى نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٦]

ص: ٩٤٤

١- فى «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: مجه.

٢- تقدمت فى الصفحه: ٢٨٩.



## ثم إنّ المرجع في «اللهو» إلى العرف،

و الحاكم بتحقيقه هو الوجدان؛ حيث يجد الصوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللّهُو و للرقص (١) و لحضور ما تستلذه القوى الشهويه، من كون المغنى جاريه أو مرداً و نحو ذلك، و مراتب الوجدان المذكور مختلفه في الوضوح و الخفاء، فقد يحس (٢) بعض الترجيع من مبادئ الغناء و لم يبلغه.

## [لا فرق بين استعمال هذه الكيفيه في كلام حقّ أو باطل]

و ظهر مما ذكرنا أنّه لا فرق بين استعمال هذه الكيفيه في كلام حقّ أو باطل، فقراءه القرآن و الدعاء و المراثي بصوت يُرجع فيه على سبيل اللّهُو لا- إشكال في حرمتها و لا في تضاعف عقابها؛ لكونها معصيه في مقام الطاعه، و استخفافاً بالمقرّ و المدعوّ و المرثي.

و من أوضح تسويلات الشيطان: أنّ الرجل المتستّر (٣) قد تدعوه نفسه لأجل التفرّج و التنزّه و التلذذ إلى ما يوجب نشاطه و رفع الكساله عنه من الزمزمه الملهيّه، فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم و المراثي و نحوها، فيتغنى به، أو يحضر عند من يفعل ذلك.

و ربّما يُعدّ مجلساً لأجل إحصار أصحاب الألحان، و يسمّيه «مجلس المرثيه» فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط، و ربّما يبكي في خلال ذلك لأجل الهموم المركوزه

[شماره صفحه واقعي : ٢٩٧]

ص: ٩٤٥

١- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: و الرقص.

٢- كذا في النسخ، و الظاهر: يحسب.

٣- المتستّر: و هو مقابل المستهتر.

فى قلبه، الغائبه (١) عن خاطره، من فقد (٢) ما تستحضره القوى الشهويّه، و يتخيّل أنّه بكى فى المرثيه و فاز بالمرتبّه العالیه، و قد أشرف على النزول إلى دركات الهاويه؛ فلا ملجأ إلّا إلى الله من شرّ الشيطان و النفس الغاويه.

### [عروض بعض الشبهات فى الحكم أو الموضوع أو اختصاص الحكم ببعض الموضوع]

#### إشاره

و ربّما يجزئ (٣) على هذا عروض الشبهه فى الأزمنه المتأخره فى هذه المسأله، تاره من حيث أصل الحكم، و أخرى من حيث الموضوع، و ثالثه من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

#### أما الأول : [أى فى أصل الحكم]

فلأنّه حكى عن المحدث الكاشانى أنّه خصّ الحرام منه بما اشتمل على محرّم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو، و دخول الرجال، و الكلام بالباطل و إلّا فهو فى نفسه غير محرّم.

و المحكى من كلامه فى الوافى أنّه بعد حكايه الأخبار التى يأتى بعضها قال: الذى يظهر من مجموع الأخبار الوارده اختصاص حرمه الغناء و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء، كلها بما (٤) كان على النحو المتعارف (٥) فى زمن الخلفاء (٦)، من دخول الرجال

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٨]

ص : ٩٤٦

١- فى «ف»: الفائته.

٢- فى شرح الشهيدى (٧١): الظاهر أنّه من متعلقات الهموم، يعنى الهموم الناشئه من فقد.. إلخ.

٣- كذا فى «ف»، «ن» و «ش»، و فى «خ»، «م»، «ع» و «ص»: يجزئ، و فى هامش «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش»: يجزئ (خ ل).

٤- فى «ف»، «خ»، «ع» و «ص»: ممّا.

٥- ص «ش»: المعهود المتعارف.

٦- فى هامش «ص» و فى المصدر: فى زمن بنى أميه و بنى العباس.

عليهنّ و تكلمهنّ بالباطل و لعبهنّ بالملاهي من العيدان و القصب و غيرهما، دون ما سوى ذلك من أنواعه، كما يشعر به قوله عليه السلام:

«ليست بالتي يدخل عليها الرجال» (١) إلى أن قال:- و على هذا فلا- بأس بالتغنى (٢) بالأشعار المتضمنه لذكر الجنه و النار و التشويق إلى دار القرار، و وصف نعم الله الملك الجبار، و ذكر العبادات، و الترغيب (٣) في الخيرات، و الزهد في الفانيات، و نحو ذلك، كما أشير إليه في حديث الفقيه بقوله: «فذكرتك (٤) الجنه» (٥) و ذلك لأنّ هذا كلّ ذكر الله، و ربّما تَقَشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (٦).

و بالجمله، فلا- يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله، و أنّ أكثر ما يتغنى به الصوفيه (٧) في محافلهم من قبيل الباطل (٨)، انتهى.

أقول: لولا استشهاده بقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال»

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ٩٤٧

- ١- هذا قسم من روايه أبى بصير، الآتيه فى الصفحه: ٣٠٥.
- ٢- فى «ص» و المصدر: بسماع التغنى.
- ٣- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: و الرغبات.
- ٤- كذا فى «ص»، و فى النسخ: ذكرتك.
- ٥- راجع الصفحه: ٢٨٧.
- ٦- اقتباس من سوره الزمر، الآيه ٢٣.
- ٧- فى «ص» و المصدر: المتصوفه.
- ٨- الوافى ١٧: ٢١٨، ٢٢٣.

أمكن بلا تكلف تطبيق كلامه على ما ذكرناه من أنّ المحرم هو الصوت اللّهوى الذى يناسبه اللعب بالملاهى و التكلم بالأباطيل و دخول الرجال على النساء، لحظ (١) السمع و البصر من شهوه الزنا، دون مجرد الصوت الحسن الذى يذكر أمور الآخرة و ينسى شهوات الدنيا.

إلا أنّ استشهاده بالروايه: «ليست بالتى يدخل عليها الرجال» ظاهر فى التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه، فإنّ صوت المغنّيه التى تزفّ العرائس على سبيل اللّهو لا محاله؛ و لذا لو قلنا بإباحته فيما يأتى كنا قد خصصناه بالدليل.

و نسب القول المذكور إلى صاحب الكفايه أيضاً، و الموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفه جوازاً و منعاً فى القرآن و غيره:-

أنّ الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين:

أحدهما تخصيص تلك الأخبار الوارده المانعه بما عدا القرآن، و حمل ما يدلّ على ذمّ التغنّى بالقرآن على قراءه تكون على سبيل اللّهو، كما يصنعه الفساق فى غنائهم. و يؤيّد به روايه عبد الله بن سنان المذكوره: «اقرأوا القرآن بألحان العرب، و إياكم و لحن أهل الفسق و الكبائر» [و سيجىء من بعدى أقوام (٢)] يرجعون القرآن ترجيع الغناء» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ٩٤٨

١- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: لحق.

٢- فى ما عدا «ش» بدل ما بين المعقوفتين: و قوله.

٣- الوسائل ٤: ٨٥٨، الباب ٢٤ من أبواب قراءه القرآن، الحديث الأوّل، مع تفاوت يسير.

و ثانيهما أن يقال و حاصل ما قال -:حمل الأخبار المانعه على الفرد الشائع في ذلك الزمان، قال:و الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللّهُو من الجوارى و غيره من في مجالس الفجور و الخمر و العمل بالملاهى و التكلم بالباطل و إسماعهن الرجال، فحمل المفرد المعرف يعنى لفظ «الغناء» على تلك الأفراد الشائعه في ذلك الزمان غير بعيد.

ثم ذكر روايه عليّ بن جعفر الآتيه (١) و روايه «اقرأوا القرآن» المتقدمه، و قوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» (٢) مؤيداً لهذا الحمل.

قال: إنّ فيه إشعاراً بأنّ منشأ المنع في الغناء هو بعض الأمور المحرّمه المقترنه به كالاتهاء و غيره إلى أن قال: -: إنّ في عده من أخبار المنع عن الغناء إشعاراً بكونه لهواً باطلاً، و صدق ذلك في القرآن و الدعوات و الأذكار المقرّوه بالأصوات الطيبه المذكّره المهيجه للأشواق إلى العالم الأعلى محلّ تأمل.

على أنّ التعارض واقع بين أخبار الغناء و الأخبار الكثيره المتواتره الدالّه على فضل قراءه القرآن و الأدعيه و الأذكار (٣) مع عمومها لغه، و كثرتها، و موافقتها للأصل، و النسبه بين الموضوعين عموم من وجه، فإذا لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللّهُو و الاقتران (٤) بالملاهى و نحوهما.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص : ٩٤٩

١- تأتي في الصفحه: ٣٠٤.

٢- الآتيه في الصفحه: ٣٠٥.

٣- في «ص» زياده: «بالصوت الحسن» و الظاهر أنّها زيدت لاقتضاء السياق.

٤- في «ن»، «خ»، «م» و «ع»: الإقران.

ثم إن ثبت إجماع في غيره، وإلا بقي حكمه على الإباحه، وطريق الاحتياط واضح (١)، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ الغناء على ما استفدنا من الأخبار، بل فتاوى الأصحاب و قول أهل اللغه هو من الملاهى، نظير ضرب الأوتار و النفخ فى القصب و المزمار، و قد تقدم التصريح بذلك فى روايه الأعمش الوارده فى الكبائر فلا يحتاج فى حرمة إلى أن يقترن بالمحرمات الأخر، كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين (٢).

نعم، لو فرض كون الغناء موضوعاً لمطلق الصوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدم فى تفسير معنى التطريب (٣) توجه ما ذكره، بل (٤) لا أظن أحداً يفتى بإطلاق حرمة الصوت الحسن.

و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنّه من أجمل الجمال، و استحباب القراءة و الدعاء به، و أنّه حليه القرآن، و اتصاف الأنبياء

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٢]

ص : ٩٥٠

١- كفايه الأحكام: ٨٦، مع اختلاف كثير. قال الشهيدى فى الشرح (٧١): ينبغى نقل عبارته كفايه الأحكام بعين ألفاظها كى ترى أنّ المصنّف كيف غير فى النقل فحصل من جهته ما تراه من الإغلاق و الاضطراب، حتى لا تغتّر فى المنقول بعظم شأن الناقل، بل تراجع إلى الكتاب المنقول منه، كما أوصى بذلك كاشف اللثام فى وصاياه، و لعمري أنّه أجاد فيما أوصاه.

٢- الكاشانى و السبزوارى.

٣- مثل ما تقدم عن الصحاح فى الصفحة: ٢٩٤.

٤- كذا فى النسخ، و المناسب: لكن لا أظنّ.

و الأئمه صلوات الله عليهم [به (١)] في غايه الكثره (٢) وقد جمعها في الكفايه بعد ما ذكر: أن غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء في القرآن، بل استحبابه؛ بناءً على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به، و الظاهر أن شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغه و غيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا (٣)، انتهى.

و قد صرح في شرح قوله عليه السلام: «أقروا القرآن بألحان العرب» أن اللحن هو الغناء (٤).

و بالجمله، فنسبه الخلاف إليه في معنى الغناء أولى من نسبه التفصيل إليه، بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضاً ذلك؛ لأنه في مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكور لأمر الآخرة المنسى لشهوات الدنيا.

نعم، بعض كلماتهما ظاهره في ما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوى الذي ليس هو عند التأمل تفصيلاً، بل قولاً بإطلاق

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٣]

ص : ٩٥١

١- به «من مصححه (ش) فقط.

٢- قد أورد هذه الروايات الكليني قدس سره في الكافي ٦١٤: ٢: ٦١٦ في باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، و أورد بعضها في الوسائل ٤: ٨٥٩، الباب ٢٤ من أبواب قراءه القرآن؛ لكن لم نقف على خبر يدل على استحباب الدعاء بالصوت الحسن، فراجع.

٣- كفايه الأحكام: ٨٥.

٤- لم نجد التصريح بذلك في كفايه الأحكام، فراجع، و يحتمل بعيداً قراءه «صرح» بصيغه المجهول.

جواز الغناء و أنه لا حرمه فيه أصلاً، وإنما الحرام ما يقترن به من المحرمات، فهو على تقدير صدق نسبه إليهما في غاية الضعف لا شاهد له يقيد الإطلاقات الكثيره المدعى تواترها، إلا بعض الروايات التي ذكرها (١):

منها: ما عن الحميرى بسند لم يُبَعِد في الكفايه إلحاقه بالصحاح (٢) عن علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال: «سألته عن الغناء في الفطر والأضحى و الفرح، قال: لا بأس ما لم يُعص به» (٣).

و المراد به ظاهراً ما لم يصر الغناء سبباً للمعصيه و لا مقدّمه للمعاصي المقارنه له.

و في كتاب علي بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى و الفرح؟ قال: لا بأس ما لم يزم به» (٤).

و الظاهر أنّ المراد بقوله: «لم يزم به» (٥) أي لم يلعب (٦) معه بالمزمار، أو ما لم يكن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغاني.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٤]

ص: ٩٥٢

١- ليس في النسخه التي بأيدينا من كفايه الأحكام أثر من الروايات التاليه، و لم نقف عليها في الوافي أيضاً في أبواب وجوه المكاسب.

٢- لم تُذكر هذه الروايه في كفايه الأحكام، فضلاً عن الكلام في سندها.

٣- قرب الإسناد: ٢٩٤، الحديث ١١٥٨، و عنه في الوسائل ١٢: ٨٥، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٤- مسائل علي بن جعفر: ١٥٦، الحديث ٢١٩.

٥- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: ما لم يزم.

٦- في «ش»: أي ما لم يزم.



و روايه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام (١) عن كسب المغنّيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، و التي تدعى إلى الأعراس لا بأس به، و هو قول الله عزّ و جلّ و منّ الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله» (٢).

و عن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال عليه السلام:

أجر المغنّيه التي تزفّ العرائس ليس به بأس، ليست بالتي يدخل عليها الرجال» (٣).

فإنّ ظاهر الثانيه و صريح الأولى: أنّ حرمة الغناء منوط بما يقصد منه، فإن كان المقصود إقامة مجلس اللّهُو حرم، و إلّا فلا.

و قوله عليه السلام فى الروايه: «و هو قول اللّهُ» إشاره إلى ما ذكره من التفصيل، و يظهر منه (٤) أنّ كلا- الغنائين من لهو الحديث، لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس فى المعاصى و الإخراج عن سبيل الحق و طريق الطاعه، دون الآخر.

و أنت خبير بعدم مقاومه هذه الأخبار للإطلاقات؛ لعدم ظهور يعتد به فى دلالتها، فإنّ الروايه الأولى لعلى بن جعفر ظاهره فى تحقّق المعصيه بنفس الغناء، فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص: ٩٥٣

- ١- كذا فى الوسائل أيضاً، و فى «ص» و الكافي (٥: ١١٩، الحديث الأوّل)، و التهذيب (٦: ٣٥٨، الحديث ١٠٢٤)، و الاستبصار (٣: ٦٢، الحديث ٢٠٧): سألت أبا جعفر عليه السلام.
- ٢- الوسائل ١٢: ٨٤، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
- ٣- الوسائل ١٢: ٨٥، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
- ٤- فى شرح الشهيدى (٧٦): يعنى من قوله عليه السلام: «و هو قول اللّهُ».

الترجيع، و هو قد يكون مطرباً ملهياً فيحرم، و قد لا ينتهي إلى ذلك الحد فلا يُعصى به.

و منه يظهر توجيه الروايه الثانيه لعلی بن جعفر، فإنّ معنى قوله:

«لم يزمر به» لم يرجع فيه ترجيع المزممار، أو لم يقصد منه قصد المزممار، أو أنّ المراد من «الزمر» التغمّي على سبيل اللهو.

و أما روايه أبى بصير مع ضعفها سنداً بعلی بن أبى حمزه البطائنى فلا تدلّ إلّا على كون غناء المغنّيه التي يدخل (1) عليها الرجال داخلاً فى لهو الحديث فى الآيه، و عدم دخول غناء التي تدعى إلى الأعراس فيه (2)، و هذا لا يدلّ على دخول ما لم يكن منهما (3) فى القسم المباح، مع كونه من لهو الحديث قطعاً. فإذا فرضنا أنّ المغنّي يغنى بإشعار باطله، فدخول هذا فى الآيه أقرب من خروجه.

و بالجملة، فالمذكور فى الروايه (4) تقسيم غناء المغنّيه باعتبار ما هو الغالب من أنّها تطلب (5) للتغمّي، إمّا فى المجالس المختصه بالنساء كما فى الأعراس-، و إمّا للتغمّي فى مجالس الرجال.

نعم، الإنصاف أنّه لا يخلو (6) من إشعار بكون المحرّم هو الذى يدخل فيه الرجال على المغنّيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٦]

ص: ٩٥٤

- ١- فى «ف»، «خ»، «م»، «ع» و ظاهر «ن»: لم يدخل.
- ٢- كذا فى مصححه «ص» و «ن»، و فى سائر النسخ: فيها.
- ٣- فى «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» و ظاهر «ن»: منها.
- ٤- كذا فى «ش» و مصححه «ص»، و فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع»: الآيه.
- ٥- كذا فى «ص» و «ش»، و فى غيرهما: من أنّه يُطلب.
- ٦- كذا فى النسخ، و المناسب: أنّها لا تخلو، كما فى مصححه «ص».

الإطلاقات لأجل هذا الإشعار، خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح في حرمه غناء المغنّيه و لو لخصوص مولاها، كما تقدم من قوله عليه السلام:

«قد يكون للرجل الجاربه تلهيه، و ما ثمنها إلّا ثمن الكلب» (١)، فتأمل.

و بالجمله، فضعف هذا القول بعد ملاحظه النصوص أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار. و ما أبعد بين هذا و بين ما سيجيء من فخر الدين (٢) من عدم تجويز الغناء بالأعراس (٣)؛ لأنّ الروايتين و إن كانتا نصّين في الجواز، إلّا أنّهما لا تقاومان الأخبار المانعه؛ لتواترها (٤).

و أما ما ذكره في الكفايه من تعارض أخبار المنع للأخبار الوارده في فضل قراءه القرآن (٥) فيظهر فساده عند التكلّم في التفصيل.

### و أمّا الثانی و هو الاشتباه فی الموضوع

فهو ما ظهر من بعض من لا خبره له من طلبه زماننا تقليداً لمن سبقه من أعياننا من منع صدق الغناء في المراثي، و هو عجيب! فإنّه إن أراد أنّ الغناء مما يكون لمواد الألفاظ دخل فيه، فهو تكذيب للعرف و اللغه.

أمّا اللغه فقد عرفت، و أمّا العرف فلأنه لا ريب أنّ من سمع من بعيد صوتاً مشتملاً على الإطراب المقتضى للرقص أو ضرب آلات

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٧]

ص : ٩٥٥

١- تقدّم في الصفحه: ٢٩٠.

٢- يجيء في الصفحه: ٣١٤ عنه و عن جماعه من الأعلام، فلا وجه لتخصيصه بالذكر، اللهم إلّا بملاحظه التعليل المذكور.

٣- في مصححه «ص»: في الأعراس. و هو الأنسب.

٤- التعليل من فخر الدين بتفاوت في العبارة، انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٠٥.

٥- لم نجد التصريح بالتعارض، لكن يستفاد من مضمون كلامه، انظر كفايه الأحكام: ٨٥ ٨٦.

اللهو لا يتأمل في إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ.

و إن أراد أنّ الكيفيه التي يقرأ بها للمرثيه لا يصدق عليها تعريف الغناء، فهو تكذيب للحس.

### و أما الثالث و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع

فقد حكى في جامع المقاصد قولاً لم يسمّ قائله باستثناء الغناء في المراثي نظير استثنائه في الأعراس و لم يذكر وجهه (١)، و ربّما و جّبه بعض من متأخري المتأخرين (٢) بعمومات (٣) أدلّه الإيكاء و الرثاء، و قد أخذ ذلك مما تقدم من صاحب الكفايه من الاستدلال بإطلاق أدلّه قراءه القرآن (٤).

و فيه: أنّ أدلّه المستحبات لا تقاوم أدلّه المحرمات، خصوصاً التي تكون من مقدماتها؛ فإنّ مرجع أدلّه الاستحباب إلى استحباب إيجاد الشيء بسببه المباح، لا بسببه المحرّم، ألا ترى أنّه لا يجوز إدخال السرور في قلب المؤمن و إجابته بالمحرمات، كالزنا و اللواط و الغناء؟ و السرّ في ذلك أنّ دليل الاستحباب إنّما يدلّ على كون الفعل لو خلّى و طبعه خالياً عما يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافي ذلك طرؤ عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه كما إذا صار مقدمه لواجب، أو صادفه عنوان محرم فأجابه المؤمن و إدخال السرور في

[شماره صفحه واقعي : ٣٠٨]

ص: ٩٥٦

- ١- جامع المقاصد ٤:٢٣.
- ٢- مثل المحقق النراقي في المستند ٢:٦٤٤.
- ٣- في «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: لعمومات.
- ٤- في شرح الشهيدى (٧٧): ليس في كفايه الأحكام من الاستدلال به أثر في كتابى التجاره و الشهاده.

قلبه ليس فى نفسه شىء ملزم لفعله أو تركه، فإذا تحقق فى ضمن الزنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله.

و الحاصل: أنّ جهات الأحكام الثلاثة أعنى الإباحه و الاستحباب و الكراهه لا تراحم جهه الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتهما مع إحدى الجهات الثلاث.

و يشهد بما ذكرنا من عدم تأدى المستحبات فى ضمن المحرّمات قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «اقرأوا القرآن بالحن العرب، و إِيّاكم و لحون أهل الفسق (١) و الكبائر، و سيجىء بعدى أقوام يرجعون ترجيع الغناء و النوح و الرهبانيه، لا يجوز تراقبهم، قلوبهم مقلوبه، و قلوب من يعجبه شأنهم» (٢).

قال فى الصحاح: اللحن واحد الألحان و اللحن، و منه الحديث:

«اقرأوا القرآن بلحون العرب»، و قد لحن فى قراءته: إذا طرّب بها و غرّد، و هو أَلحن الناس إذا كان أحسنهم قراءه أو غناء، انتهى (٣).

و صاحب الحدائق جعل اللحن فى هذا الخبر بمعنى اللغه، أى بلغه العرب (٤) و كأنه أراد باللغه «اللهجه»، و تخيّل أنّ إبقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر فى جواز الغناء فى القرآن.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص: ٩٥٧

- 
- ١- فى النسخ: الفسوق، و صحّحناه على ما ورد فى الصفحة: ٢٩٦ و ٣٠٥.
  - ٢- الوسائل ٤: ٨٥٨، الباب ٢٤ من أبواب قراءه القرآن، الحديث الأول، مع تفاوتٍ يسير.
  - ٣- الصحاح ٦: ٢١٩٣، مادّه «لحن».
  - ٤- الحدائق ١١٤: ١٨.

وفيه: ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء، وقوله صَلَّى الله عليه وآله وسلم: «وإياكم ولحن أهل الفسق» نهى عن الغناء في القرآن.

ثم إن في قوله: «لا يجوز تراقيهم» إشاره إلى أن مقصودهم ليس تدبر معاني القرآن، بل هو مجرد الصوت المطرب.

و ظهر مما ذكرنا أنه لا- تنافى بين حرمة الغناء في القرآن و ما ورد من قوله صلوات الله عليه: «وَرَجَّعْ بِالْقُرْآنِ صَوْتَكَ، فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ» (١) فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت في الحلق، و من المعلوم أن مجرد ذلك لا يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو، فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة، لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء؛ و لذا جعله نوعاً منه في قوله صَلَّى الله عليه وآله وسلم:

«يرجعون القرآن ترجيع الغناء».

و في محكى شمس العلوم: أن الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان و القراءة و الغناء (٢)، انتهى.

و بالجمله، فلا- تنافى بين الخبرين، و لا بينهما و بين ما دل على حرمة الغناء حتى في القرآن، كما تقدم زعمه من صاحب الكفايه تبعاً في بعض ما ذكره من عدم اللهو في قراءة القرآن و غيره لما ذكره

[شماره صفحه واقعى : ٣١٠]

ص: ٩٥٨

١- الوسائل ٨٥٩:٤، الباب ٢٤ أبواب قراءة القرآن، الحديث ٥.

٢- شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم في اللغة ثمانية عشر جزءاً، كما في كشف الظنون، و في بغية الوعاة: في ثمانية أجزاء، و هو لنشوان بن سعيد ابن نشوان اليمنى الحميرى، المتوفى سنة ٥٧٣، انظر الذريعة ٢٢٤:١٤.

المحقق الأردبيلى رحمه الله، حيث إنه بعد ما وجه استثناء المراثى و غيرها من الغناء، بأنه ما ثبت الإجماع إلّا فى غيرها، والأخبار ليست بصحيحه صريحه فى التحريم مطلقاً أيد استثناء المراثى بأنّ البكاء و التفجّع مطلوب مرغوب، و فيه ثواب عظيم، و الغناء معين على ذلك، و أنه متعارف دائماً فى بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير تكبير. ثم أيد به بجواز النياحه و جواز أخذ الأجر عليها، و الظاهر أنّها لا تكون إلّا معه، و بأنّ تحريم الغناء للطرب على الظاهر، و ليس فى المراثى طرب، بل ليس إلّا الحزن (١)، انتهى.

و أنت خبير بأنّ شيئاً مما ذكره لا ينفع فى جواز الغناء على الوجه الذى ذكرناه.

أمّا كون الغناء معيناً على البكاء و التفجّع، فهو ممنوع؛ بناءً على ما عرفت من كون الغناء هو «الصوت اللّهوى»، بل و على ظاهر تعريف المشهور من «الترجيع المطرب»؛ لأنّ الطرب الحاصل منه إن كان سروراً فهو منافٍ للتفجّع، لا معين، و إن كان حزناً فهو على ما هو المركوز فى النفس الحيوانيه من فقد المشتبهات النفسانيه، لا على ما أصاب سادات الزمان، مع أنه على تقدير الإعانه لا ينفع فى جواز الشىء كونه مقدمه لمستحب أو مباح، بل لا بدّ من ملاحظه عموم (٢) دليل الحرمة له، فإن كان فهو، و إلّا فيحكم بإباحته، للأصل.

و على أى حال، فلا يجوز التمسك فى الإباحه بكونه مقدمه لغير حرام؛

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

ص: ٩٥٩

١- مجمع الفائدة ٨:٦١-٦٣.

٢- كلمه «عموم» من «ش».

لما عرفت.

ثم إنّه يظهر من هذا و ممّا (١) ذكر أخيراً من أنّ المراثى ليس فيها طرب أنّ نظره إلى المراثى المتعارفه لأهل الديانه التى لا يقصدونها إلّما للتفجّع، و كأنّه لم يحدث فى عصره المراثى التى يكتفى بها أهل اللّهُو و المترفون من الرجال و النساء (٢) عن حضور مجالس اللّهُو و ضرب العود و الأوتار و التغنّى بالقصب و المزمار، كما هو الشائع فى زماننا الذى قد أخبر النبى صلّى الله عليه و آله و سلم بنظيره فى قوله: «يتخذون القرآن مزامير» (٣)، كما أنّ زياره سيدنا و مولانا أبى عبد الله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللّهُو و النزّه لكثير من المترفين، و قد أخبر النبى صلّى الله عليه و آله و سلم بنظيره فى سفر الحج، و أنّه «يحج أغنياء أمتى للنزّه، و الأوساط للتجاره، و الفقراء للسمع» (٤) و كأن كلامه صلّى الله عليه و آله و سلم كالكتاب العزيز وارد فى موردٍ و جارٍ فى نظيره.

و الذى أظن أنّ ما ذكرنا فى معنى الغناء المحرّم من أنّه «الصوت اللّهُوى» أنّ (٥) هؤلاء (٦) و غيرهم غير مخالفين فيه، و أمّا ما لم يكن

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص: ٩٦٠

- ١- كذا فى «ف»، و فى غيره: و ما.
- ٢- فى أكثر النسخ زياده: بها.
- ٣- الوسائل ٢٧٨: ١١، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢٢، و لفظه: «يتعلمون القرآن لغير الله فيتخذونه مزامير».
- ٤- نفس المصدر.
- ٥- لا يخفى أنّ العبارة لا تخلو من إغلاق.
- ٦- الكاشانى و السبزوارى و الأردبيلى.



على وجهه (١) اللّهُو المناسب لسائر آلاته، فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول «الغناء» له؛ لأنّ مطلقات الغناء منزّله على ما دلّ على إناطه الحكم فيه باللّهُو و الباطل من الأخبار المتقدمه، خصوصاً مع انصرافها في أنفسها كأخبار المغنّيه إلى هذا الفرد.

## بقي الكلام فيما استثناء المشهور من الغناء،

### إشاره

و هو أمران:

### أحدهما الخداء بالضم كدعاء: صوت يرجع فيه للسير بالإبل.

و في الكفايه: أنّ المشهور استثناءه (٢) و قد صرح بذلك في شهادات الشرائع و القواعد، و في الدروس (٣).

و على تقدير كونه من الأصوات اللّهُويه كما يشهد به استثناءهم إيّاه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب في تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم، عدا روايه نبويه ذكرها في المسالك (٤) من تقرير النبي صلّى الله عليه و آله و سلم لعبد الله بن رواحه حيث حدا للإبل، و كان حسن الصوت (٥). و في دلالتة و سنده ما لا يخفى.

### الثاني - غناء المغنّيه في الأعراس إذا لم يكتنف بها

الثاني - غناء المغنّيه في الأعراس إذا لم يكتنف بها (٦) محرّم آخر

- من التكلّم بالأباطيل، و اللعب بآلات الملاهي المحرّمه، و دخول

[شماره صفحه واقعي : ٣١٣]

ص: ٩٦١

١- في «ف»: «وجه».

٢- كفايه الأحكام: ٨٦.

٣- الشرائع ١٢٨: ٤، القواعد ٢٣٦: ٢، الدروس ١٢٦: ٢.

٤- المسالك (الطبعه الحجريه) ٣٢٣: ٢.

٥- رواها البيهقي في سننه ٢٢٧: ١٠، و فيه: أنّه صلّى الله عليه و آله و سلم قال لعبد الله ابن رواحه: «حرّك بالنوق» فاندفع يرتجز، و كان عبد الله جيّد الحداء.

٦- كذا فى النسخ، و فى مصححه «ص»: به. و هو المناسب.

الرجال على النساء و المشهور استثناءه؛ للخبرين المتقدمين عن أبي بصير في أجر المغنّيه التي تزفّ العرائس (١)، و نحوهما ثالث عنه أيضاً (٢)، و إباحه الأجر لازمه لإباحه الفعل.

و دعوى: أنّ الأجر لمجرد الزفّ لا للغناء عنده، مخالفه للظاهر.

لكن في سند الروايات «أبو بصير» و هو غير صحيح (٣)، و الشهره على وجه توجب الانجبار غير ثابتة؛ لأنّ المحكى عن المفيد رحمه الله (٤) و القاضي (٥) و ظاهر الحلبي (٦) و صريح الحلبي و التذكرة و الإيضاح (٧)، بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم: المنع.

لكن الإنصاف، أنّ سند الروايات و إن انتهت إلى «أبي بصير» إلّا أنّه لا يخلو من وثوق، فالعمل بها تبعاً للأكثر غير بعيد، و إن كان الأحوط كما في الدروس (٨) الترك. و الله العالم.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٤]

ص: ٩٦٢

- ١- تقدّما في الصفحة: ٣٠٥.
- ٢- الوسائل ١٢: ٨٤، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
- ٣- حكمه قدّس سرّه بعدم صحه الروايات معللاً بأنّ في سندها «أبا بصير» فيه ما لا يخفى.
- ٤- لم يصرح المفيد قدّس سرّه بذلك، بل هو ممن لم يذكر الاستثناء بعد التعميم، انظر المقنعه: ٥٨٨.
- ٥- عدّه في المكروهات، انظر المهذب ١: ٣٤٦.
- ٦- الكافي في الفقه: ٢٨١.
- ٧- السرائر ٢: ٢٢٤، التذكرة ٢: ٥٨١، إيضاح الفوائد ١: ٤٠٥.
- ٨- لم نقف عليه في الدروس، و نسبه إليه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٥٣، انظر الدروس ٣: ١٦٢.

حرام بالأدله الأربعة، و يدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى:

وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا

(١)

فجعل المؤمن أحياناً، و عرضه ك لحمه، و التفكّه به أكلاً، و عدم شعوره بذلك بمنزله حاله موته.

و قوله تعالى: وَيُلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (٢) و قوله تعالى: لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ (٣) و قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٤).

و يدلّ عليه من الأخبار ما لا يحصى:

فمنها: ما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ بعدّه طرق: «أَنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزَّانَا، وَ أَنَّ الرَّجُلَ يَزْنِي فَيَتُوبُ وَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَ أَنَّ صَاحِبَ

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص: ٩٦٣

١- الحجرات: ١٢.

٢- الهمزه: ١.

٣- النساء: ١٤٨.

٤- النور: ١٩.

الغيبه لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه» (١).

و عنه صَلَّى الله عليه و آله و سلم: أنه خطب يوماً فذكر الربا و عظم شأنه، فقال:

«إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم (٢) من ستته و ثلاثين زنيه، و إن أربى الربا عرض الرجل المسلم» (٣).

و عنه صَلَّى الله عليه و آله و سلم: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته و لا- صيامه أربعين صباحاً، إلا أن يغفر له صاحبه» (٤).

و عنه صَلَّى الله عليه و آله و سلم: «من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة، و من اغتاب مؤمناً بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما، و كان المغتاب خالداً في النار و بئس المصير» (٥).

و عنه صَلَّى الله عليه و آله و سلم: «كذب من زعم أنه وُلِدَ من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه، فاجتنب (٦) الغيبه فإنها إدام كلاب النار» (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٣١٦]

ص: ٩٦٤

١- الوسائل ٥٩٨:٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٩، مع اختلاف في عبارته، و لعله قدس سره أراد النقل بالمعنى.

٢- في تنبيه الخواطر: أعظم عند الله في الخطيئه.

٣- تنبيه الخواطر: ١٢٤، و نقل ذيله المحدث النورى في مستدرک الوسائل ١١٩:٩، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٥.

٤- مستدرک الوسائل ١٢٢:٩، الباب ١٣٢، الحديث ٣٤، و فيه بدل «أربعين صباحاً»: «أربعين يوماً و ليله».

٥- الوسائل ٦٠٢:٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٠.

٦- في المصدر: اجتنبوا.

٧- مستدرک الوسائل ١٢١:٩، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣١.

و عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم: «من مشى فى غيبه أخيه (١) و كشف عورته كانت أوّل خطوه خطأها وضعها فى جهنم» (٢).

و روى: «أنّ المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنه، و إن لم يتب فهو أوّل من يدخل النار» (٣).

و عنه عليه السلام: «أنّ الغيبه حرام على كلّ مسلم... و أنّ الغيبه لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب» (٤).

و أكل الحسنات إمّا أن يكون على وجه الإحباط، أو لاضمحلال ثوابها فى جنب عقابه، أو لأنها تنقل الحسنات إلى المغتاب، كما فى غير واحد من الأخبار.

و منها النبوى: «يؤتى بأحدٍ يوم القيامة فيوقف بين يدي الربّ عزّ و جلّ، و يُدفع إليه كتابه، فلا يرى حسناته فيه، فيقول: إلهى ليس هذا كتابى لا- أرى فيه حسناتى! فيقال له: إنّ ربك لا يضلّ و لا ينسى، ذهب عملك باغتيال الناس، ثم يؤتى بآخر و يُدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيره، فيقول: إلهى ما هذا كتابى فإنى ما عملت هذه الطاعات!

[شماره صفحه واقعى : ٣١٧]

ص: ٩٤٥

١- فى المصدر: فى عيب أخيه.

٢- الوسائل ٦٠٢: ٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢١.

٣- البحار ٢٥٧: ٧٥، ضمن الحديث ٤٨، عن مصباح الشريعه، و رواه باختلاف فى اللفظ المحدّث النورى فى مستدرک الوسائل

١٢٦: ٩، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٥٠، عن لبّ الباب، للقطب الراوندى.

٤- البحار ٢٥٧: ٧٥، الحديث ٤٨.

فيقال له: إِنَّ فُلَانًا اغْتَابَكَ فَدْفَعْ حَسَنَاتِهِ إِلَيْكَ... الخبر (١) « (٢).

و منها: ما ذكره كاشف الريبه رحمه الله من (٣) روايه عبد الله (٤) ابن سليمان النوفلى الطويله عن الصادق عليه السلام، و فيها: عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أَدْنَى الْكُفْرِ أَنْ يَسْمَعَ الرَّجُلُ مِنْ أَخِيهِ كَلِمَةً فِيحْفَظُهَا عَلَيْهِ يَرِيدُ أَنْ يَفْضَحَ بِهَا، أَوْلَيْكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ»، وَحَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ: «مَنْ قَالَ فِي مَوْءِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ أَوْ سَمِعَتْ أُذُنَاهُ مِمَّا يَشِينُهُ وَ يَهْدِمُ مَرُوتَهُ، فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ:

إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٥).

ثم ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه من الكبائر كما ذكره جماعه (٦) بل أشد من بعضها. و عُدَّ في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانه (٧)، و يمكن إرجاع الغيبه إليها، فأى خيانه أعظم

[شماره صفحه واقعى : ٣١٨]

ص: ٩٦٦

- ١- كذا فى النسخ، و الظاهر زياده «الخبر»؛ إذ الحديث مذكور بتمامه.
- ٢- مستدرک الوسائل ٩: ١٢١، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣٠، مع اختلاف فى بعض الألفاظ.
- ٣- كلمه «من» من «ن» و «ش».
- ٤- فى «ص» و «ش»: عن عبد الله.
- ٥- كشف الريبه: ١٣٠، الحديث ١٠ من الخاتمه (ما كتبه الصادق عليه السلام إلى عبد الله النجاشى)، و عنه فى الوسائل ١٢: ١٥٥، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.
- ٦- منهم الشهيد الثانى فى الروضه البهيّيه ٣: ١٢٩، و كشف الريبه: ٥٢؛ و نسبه السيد المجاهد فى المناهل (٢٦١) إلى المقدس الأردبيلى أيضاً و استجوده.
- ٧- الوسائل ١١: ٢٦١-٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣ و ٣٦.

من التفكّه بلحم الأيخ على غفله منه و عدم شعور؟ و كيف كان،فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسه فى عدّها من الكبائر أظنها فى غير المحل.

ثم إنّ ظاهر الأخبار اختصاص حرمه الغيبه بالمؤمن، فيجوز اغتياب المخالف، كما يجوز لعنه.

و توهّم عموم الآيه كـبعض الروايات (١) لمطلق المسلم، مدفوع بما علم بضروره المذهب من عدم احترامهم و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلّا قليلاً ممّا يتوقف استقامه نظم معاش المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبه، و حلّ ذبائحهم و مناكحتهم (٢) و حرمه دمائهم لحكمه دفع الفتنه، و نسائهم (٣)؛ لأنّ لكلّ قوم نكاحاً، و نحو ذلك.

مع أنّ التمثيل المذكور فى الآيه مختص بمن ثبت اخوّته، فلا يعمّ من وجب التبرى عنه.

و كيف كان، فلا إشكال فى المسأله بعد ملاحظه الروايات الوارده فى الغيبه، و فى حكمه حرمتها، و فى حال غير المؤمن فى نظر الشارع.

ثم الظاهر دخول الصبىّ المميّز المتأثر بالغيبه لو سمعها؛ لعموم بعض الروايات المتقدمه و غيرها الداله على حرمه اغتياب الناس و أكل

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ٩٦٧

١- مثل النبويين المتقدمين: «من اغتاب مسلماً أو مسلمه...» و «إنّ أربى الربا عرض الرجل المسلم» و نحوهما.

٢- فى «ف»: «مناكحتهم».

٣- فى «خ»، «م»، «ع» و «ص»: «فسادهم».



لحومهم (١) مع صدق «الأخ» عليه، كما يشهد به قوله تعالى: **وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ** (٢) مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالآية (٣) وإن كان الخطاب للمكلفين؛ بناءً على عد أطفالهم منهم تغليبا، وإمكان دعوى صدق «المؤمن» عليه مطلقاً أو في الجملة.

و لعله لما ذكرنا صرح في كشف الريبه بعدم الفرق بين الصغير و الكبير (٤)، و ظاهره الشمول لغير المميّز أيضاً.

و منه يظهر حكم المجنون، إلا أنه صرح بعض الأساطين (٥) باستثناء من لا عقل له و لا تمييز؛ معللاً بالشك في دخوله تحت أدله الحرمة. و لعله من جهة أن الإطلاقات منصرفة إلى من يتأثر لو سمع، و سيّضح ذلك زياده على ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٠]

ص: ٩٦٨

١- مثل قول الصادق عليه السلام: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يخذله و لا يغتابه و لا يغشه و لا يحرمه»، و قول أمير المؤمنين عليه السلام: «يا نوف! كذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه»، انظر الوسائل ٥٩٧: ٨-٦٠٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٥ و ١٦.

٢- البقره: ٢٢٠.

٣- و هى قوله تعالى: **وَ لَا يَغْتَبَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا**... الحجرات: ١٢.

٤- كشف الريبه: ١١١.

٥- صرح به كاشف الغطاء قدس سرّه فى شرحه على القواعد (مخطوط): ٣٦.

الأول الغيبه: اسم مصدر ل «اغتَاب» أو مصدر ل «غَاب».

ففى المصباح: اغتابه، إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حقّ، و الإسم: الغيبه (١).

و عن القاموس: غابه، أى عابه و ذكره بما فيه من السوء (٢).

و عن النهايه: أن يُذكر الإنسان فى غيبته بسوء مما يكون فيه (٣).

و الظاهر من الكل خصوصاً القاموس المفسّر لها أولاً بالغيب أنّ المراد ذكره فى مقام الانتقاص، و المراد بالموصول (٤) هو نفس النقص الذى فيه.

و الظاهر من «الكراهه» فى عبارته المصباح كراهه وجوده، و لكنّه غير مقصود قطعاً. فالمراد إمّا كراهه ظهوره و لو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح و إمّا كراهه ذكره بذلك العيب.

و على هذا التعريف دلّت جملة من الأخبار، مثل قوله صلّى الله عليه و آله و سلم و قد سأله أبو ذر عن الغيبه: «أنّها ذكر ك أخاك

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص : ٩٦٩

١- المصباح المنير: ٤٥٨، مادّه «غيب».

٢- القاموس المحيط ١: ١١٢، مادّه «غيب».

٣- النهايه لابن الأثير ٣: ٣٩٩، مادّه «غيب».

٤- أى «ما» الموصوله فى التعاريف المتقدّمه.

بما يكرهه» (١).

و في نبويّ آخر، قال صلى الله عليه و آله و سلم: «أ تدرّون ما الغيبه؟ قالوا:

الله و رسوله أعلم، قال: ذكر ك أخاك بما يكره» (٢).

و لذا قال في جامع المقاصد: أن حقيقه (٣) الغيبه على ما في الأخبار أن تقول في أخيك ما يكرهه (٤) مما هو فيه (٥).

و المراد ب«ما يكرهه» كما تقدم في عبارته المصباح ما يكره ظهوره، سواء كره وجوده كالبرص و الجذام، أم لا، كالميل إلى القبائح.

و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذي يذكر الشخص به، و يكون كراهته إما لكونه إظهاراً للغيب، و إما لكونه صادراً على جهه المذمه و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب مما يكره إظهاره؛ لكونه ظاهراً بنفسه، و إما لكونه مشعراً بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به، كالألقاب المشعره بالذم.

قال في الصحاح: الغيبه أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه (٦). و ظاهره التكلم بكلام يغمّه لو سمعه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٢]

ص : ٩٧٠

١- الوسائل ٥٩٨: ٨، الباب ١٥١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٩، و فيه: بما يكره.

٢- تنبيه الخواطر: ١٢٦، و كشف الريبه: ٥٢.

٣- في «ش» و المصدر: حد الغيبه.

٤- في المصدر زياده: لو سمعه.

٥- جامع المقاصد ٢٧: ٤.

٦- الصحاح ١٩٦: ١، ماده «غيب».

بل فى كلام بعض من قارب عصرنا أنّ الإجماع و الأخبار متطابقان على أنّ حقيقه الغيبه أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه، سواء كان بنقص فى نفسه أو بدنه، أو دينه أو دنياه، أو فى ما يتعلق به من الأشياء (١).

و ظاهره أيضاً إرادته الكلام المكروه.

و قال الشهيد الثانى فى كشف الريبه: أنّ الغيبه ذكر الإنسان فى حال غيبته بما يكره نسبته إليه مما يُعدّ نقصاً فى العرف بقصد الانتقاص و الذم (٢).

و يخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهره يكون وجودها نقصاً مع عدم قصد انتقاصه بذلك، مع أنه داخل فى التعريف عند الشهيد رحمه الله أيضاً؛ حيث عدّ من الغيبه ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها، كالأعمش و الأعور، و نحوهما. و كذلك ذكر عيوب الجاربه التى يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع، و غير ذلك مما ذكره هو و غيره من المستثنيات.

و دعوى أنّ قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص، موجه لاستدراك ذكره بعد قوله: «مما يُعدّ نقصاً».

و الأولى بملاحظه ما تقدم من الأخبار و كلمات الأصحاب بناءً على إرجاع «الكراهه» إلى الكلام المذكور به، لا إلى الوصف ما تقدم من أنّ الغيبه أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه، إمّا بإظهار عيبه المستور و إن لم يقصد انتقاصه، و إمّا بانتقاصه بعيب غير مستور،

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

ص: ٩٧١

١- لم نقف على قائله.

٢- كشف الريبه: ٥١.

إمّا بقصد المتكلم، أو بكون الكلام بنفسه منقّصاً له، كما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعره بالذم.

نعم، لو أُرجعت «الكراهه» إلى الوصف الذى يُسند إلى الإنسان تعين إرادته كراهه ظهورها، فيختص بالقسم الأوّل، وهو ما كان إظهاراً لأمر مستور.

و يؤيد هذا الاحتمال، بل يعينه، الأخبار المستفيضه الداله على اعتبار كون المقول مستوراً غير منكشف، مثل قوله عليه السلام فى ما رواه العياشى بسنده عن ابن سنان: «الغيبه أن تقول فى أخيك ما فيه ممّا قد ستره الله عليه» (١).

و رواه داود بن سرحان المرويه فى الكافى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبه، قال: هو أن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل، و تبثّ عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ» (٢).

و رواه أبان عن رجل لا يعلمه (٣) إلّا يحيى الأزرق قال:

قال لى أبو الحسن عليه السلام: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغبه، و من ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لا يعرفه

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص: ٩٧٢

- 
- ١- تفسير العياشى ١: ٢٧٥، الحديث ٢٧٠، و عنه الوسائل ٨: ٦٠٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٢، مع اختلاف.
  - ٢- الكافى ٢: ٣٥٧، الحديث ٣، و عنه الوسائل ٨: ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأوّل.
  - ٣- فى المصدر: لا نعلمه.

الناس فقد اغتابه، و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته» (١).

و حسنه عبد الرحمن بن سيابه بابن هاشم قال، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغيبه أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و أما الأمر الظاهر مثل الحدّه و العجله فلا، و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه» (٢).

و هذه الأخبار كما ترى صريحه في اعتبار كون الشيء غير منكشف.

و يؤيد ذلك ما في الصحاح من أنّ الغيبه أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه، فإن كان صدقاً سُمّي غيبه، و إن كان كذباً سُمّي بهتاناً (٣).

فإن أراد من «المستور» من حيث ذلك المقول وافق الأخبار، و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقه و المخالفه.

و الملخص من مجموع ما ورد في المقام: أنّ الشيء المقول إن لم يكن نقصاً، فلا يكون ذكر الشخص حينئذٍ غيبه، و إن اعتقد المقول فيه كونه نقصاً عليه، نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد و ليس ممن يكون ذلك نقصاً في حقه إلّا أنّه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد يحرم هذا من وجه آخر.

و إن كان نقصاً شرعاً أو عرفاً بحسب حال المغتاب فإن كان مخفياً

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٥]

ص: ٩٧٣

١- الوسائل ٦٠٤:٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

٢- الوسائل ٦٠٤:٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢.

٣- الصحاح ١٩٦:١، ماده «غيب».

للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس، و أراد القائل تنقيص المغتاب به، فهو المتيقن من أفراد الغيبة. و إن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمة؛ لكونه كشفاً لعوره المؤمن، و قد تقدم الخبر: «من مشى في غيبة أخيه و كشف عورته» (١).

و في صحيحه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت [له (٢)]: عوره المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعنى سفليته (٣)؟ قال: ليس حيث تذهب إنما هو (٤) إذاعه سرّه» (٥).

و في روايه محمد بن فضيل (٦) عن أبي الحسن عليه السلام: «و لا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به و تهدم به مروّته، فتكون من الذين قال الله عزّ و جلّ:

إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٧).

و لا يقيد إطلاق النهي بصوره قصد الشين و الهدم من جهه الاستشهاد بآيه حبّ شياع الفاحشه، بل الظاهر أنّ المراد مجرد فعل ما يوجب شياعها؛ مع أنّه لا فائده كثيره فى التنبيه على دخول القاصد

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٦]

ص: ٩٧٤

١- تقدّم فى الصفحه: ٣١٧.

٢- من المصدر.

٣- فى الكافى (٢: ٣٥٩): سفليه، و فى الوسائل: سفليته.

٤- فى الكافى: هى.

٥- الوسائل ٨: ٦٠٨، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأوّل.

٦- فى «ف»، «خ»، «م»، «ن» و «ع»: ابن يعقل.

٧- الوسائل ٨: ٦٠٩، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤، و الآيه من سوره النور: ١٩.

لإشاعه الفاحشه فى عموم الآيه، و إنما يحسن التنبيه على أن قاصد السب قاصد للمسبب و إن لم يقصده بعنوانه.

و كيف كان، فلا إشكال من حيث النقل و العقل فى حرمه إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن و سقوطه عن أعين الناس فى الجملة، و إنما الكلام فى أنها غيبه أم لا؟ مقتضى الأخبار المتقدمه بأسرها ذلك، خصوصاً المستفيضه الأخيره (١)؛ فإن التفصيل فيها بين الظاهر و الخفى إنما يكون مع عدم قصد القائل المذمه و الانتقاص، و أمّا مع قصده فلا فرق بينهما فى الحرمه.

و المنفى فى تلك الأخبار و إن كان تحقّق موضوع الغيبه دون الحكم بالحرمه، إلّا أن ظاهر سياقها نفى الحرمه فيما عداها (٢)؛ أيضاً، لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدم عن كاشف الريبه (٣) عدمه؛ لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذم. إلّا أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين، دون ما لا يقع إلّا على وجه واحد؛ فإنّ قصد ما لا ينفك عن الانتقاص قصد له.

و إن كان المقول نقصاً ظاهراً للسامع، فإن لم يقصد القائل الذم و لم يكن الوصف من الأوصاف المشعره بالذمّ نظير الألقاب المشعره به-، فالظاهر أنه خارج عن الغيبه؛ لعدم حصول كراهه للمقول فيه،

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص : ٩٧٥

١- هى روايات ابن سنان، و داود بن سرحان، و أبان، و عبد الرحمن، المتقدمات فى الصفحه: ٣٢٤-٣٢٥.

٢- عبارته «فيما عداها» مشطوب عليها فى «ن».

٣- تقدم فى الصفحه: ٣٢٣.



لا من حيث الإظهار، ولا من حيث ذم المتكلم، ولا من حيث الإشعار.

وإن كان من الأوصاف المشعرة بالذم أو قصد المتكلم التعيير والمذمة بوجوده، فلا- إشكال في حرمه الثانى، بل وكذا الأول؛ لعموم ما دلّ على حرمه إيذاء المؤمن وإهانته (١) و حرمه التنازب بالألقاب (٢) و حرمه تعيير المؤمن على صدور معصيه منه، فضلاً عن غيرها؛ ففى عده من الأخبار: «من عيّر مؤمناً على معصيه لم يمت حتى يرتكبه» (٣).

وإنما الكلام فى كونهما (٤) من الغيبه؛ فإنّ ظاهر المستفيضه المتقدمه عدم كونهما منها.

و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمه (٥)؛ بناءً على إرجاع «الكراهه» فيها إلى كراهه الكلام الذى يُذكر به الغير، وكذلك كلام أهل اللغه عدا الصحاح على بعض احتمالاته-: كونهما غيبه.

و العمل بالمستفيضه لا يخلو عن قوّه، وإن كان ظاهر الأكثر

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٨]

ص: ٩٧٦

١- انظر الوسائل ٥٨٧-٨-٥٨٨، الباب ١٤٥ و ١٤٦ من أبواب أحكام العشره.

٢- قال سبحانه و تعالى: «وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ...» الحجرات: ١١، و أنظر الوسائل ١٣٢: ١٥، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الأولاد.

٣- انظر الوسائل ٥٩٦: ٨، الباب ١٥١ من أبواب أحكام العشره.

٤- مرجع ضمير التشبيه الكلام المشعر بالذم و إن لم يُقصد به، و ما قُصد به الذم و إن لم يشعر الكلام به، و ما فى بعض النسخ: «كونها» بدل «كونهما» سهو، و هكذا فيما يأتى.

٥- مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم فى تعريف الغيبه: «ذكر ك أخاك بما يكره» فى النبوين المتقدمين فى الصفحه: ٣٢١-

٣٢٢.

خلافه؛ فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهره الذي لا يفيد (١) السامع اطلاقاً لم يعلمه، ولا يعلمه عادة من غير خبر مخبر ليس (٢) غيبه، فلا يحرم إلّا إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمّه و التعيير، أو من جهة كون نفس الاتصاف بتلك الصفة ممّا يستنكفه المغتاب و لو باعتبار بعض التعبيرات فيحرم من جهة الإيذاء و الاستخفاف و الدم و التعيير.

[ثم الظاهر المصرّح به في بعض الروايات: عدم الفرق في ذلك على ما صرح به غير واحد (٣) بين ما كان نقصاناً (٤)] في بدنه أو نسبه أو خُلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه، حتى في ثوبه أو داره أو دابته، أو غير ذلك. وقد روى عن مولانا الصادق عليه السلام الإشارة إلى ذلك بقوله: «وجوه الغيبه تقع بذكر عيب في الخلق و الفعل و المعامله و المذهب و الجهل و أشباهه» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٩]

ص: ٩٧٧

- ١- كذا في «ش»، و أمّا سائر النسخ، ففي بعضها: «التي لا تفيد» و في بعضها الآخر: «التي لا يفيد».
- ٢- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: ليست.
- ٣- منهم الشهيد الثاني في كشف الرية: ٦٠، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٦٤.
- ٤- ما بين المعقوفتين لم يرد في «ف»، إلّا أنّ في الهامش بخط مغاير لخط النسخه ما مفاده: هنا سقط، و المناسب للسياق ما يلي: «ثم لا فرق في حرمة ذكر الغيبه بين كون المقول في بدنه».
- ٥- مستدرک الوسائل ٩: ١١٨، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٩، و فيه: «و وجوه الغيبه تقع بذكر عيب في الخلق و الخلق و العقل و الفعل و المعامله و المذهب و الجهل و أشباهه».

قيل (١): أمّا البدن، فكذلك فيه العَمَش، و الحَوَل، و العَوْر، و القَرَع، و القَصِير و الطول، و السواد و الصفره، و جميع ما يتصور أن يوصف به مما يكرهه.

و النسب، بأن (٢) يقول: أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف أو حائك، أو نحو ذلك مما يكره.

و أمّا الخُلُق، فبأن يقول (٣): إنّه سيء الخُلُق، بخيل، مرء (٤) متكبر، شديد الغضب، جبان، ضعيف القلب، و نحو ذلك.

و أمّا في أفعاله المتعلقة بالدين، فكقولك: سارق، كذاب، شارب، خائن، ظالم، متهاون بالصلاه، لا يحسن الركوع و السجود، و لا يجتنب من النجاسات، ليس باراً بوالديه، لا يحرس نفسه من الغيبه و التعرض لإعراض الناس.

و أمّا أفعاله المتعلقة بالدنيا، فكقولك: قليل الأدب، متهاون بالناس، لا يرى لأحد عليه حقاً، كثير الكلام، كثير الأكل، نؤوم (٥) يجلس في غير موضعه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٠]

ص: ٩٧٨

- ١- القائل هو الشيخ ورام بن أبى فراس فى مجموعته (تنبيه الخواطر: ١٢٥) و الشهيد الثانى فى كشف الريبه: ٦٠-٦١.
- ٢- فى مصححه «ص» و «ش»: و أمّا النسب فبأن...
- ٣- فى بعض النسخ: تقول.
- ٤- مرء: بفتح الميم و تشديد الراء من المرء، بمعنى المجادله، لا- بضم الميم و تخفيف الراء [من] الرياء؛ لأنّه من قبيل الأفعال و الكلام... بخلاف الأوّل، فإنّه من الأخلاق (شرح الشهيدى: ٨٤).
- ٥- نؤوم على وزن «فَعول» بمعنى: كثير النوم.

و أما في ثوبه، فكقولك: إنه واسع الكَمِّ، طويل الذيل، وسخ الثياب، و نحو ذلك (١).

ثم إن ظاهر النص و إن كان منصرفاً إلى الذكر باللسان، لكن المراد به حقيقه الذكر، فهو مقابل الإغفال، فكل ما يوجب التذكر للشخص من القول و الفعل و الإشارة و غيرها فهو ذكر له.

و من ذلك المبالغه في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنفين، بحيث يفهم منها الإزراء بحال ذلك المصنف؛ فإن قولك: «إن هذا المطلب بديهي البطلان» تعريض لصاحبه بأنه لا يعرف البديهيات، بخلاف ما إذا قيل: «إنه مستلزم لما هو بديهي البطلان»؛ لأن فيه تعريضاً بأن صاحبه لم ينتقل إلى الملازمه بين المطلب و بين ما هو بديهي البطلان، و لعل الملازمه نظريه.

و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبه إلى بعضهم ما لا بدّ له من الحمل و التوجيه، أعوذ بالله من الغرور، و إعجاب المرء بنفسه، و حسده على غيره، و الاستيكال بالعلم.

ثم إن دواعي الغيبه كثيره، روى عن مولانا الصادق عليه السلام التنبيه عليها إجمالاً بقوله عليه السلام: «أصل الغيبه تتنوع بعشره أنواع:

شفاء غيظ، و مساعده قوم، و تصديق خبر بلا كشف، و تهمه، و سوء ظنّ، و حسد، و سُخْرِيه، و تعجّب (٢) و تبرّم، و تزّين... الخبر» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٣١]

ص: ٩٧٩

١- إلى هنا ينتهى ما أورده الشهيد الثانى قدّس سرّه فى كشف الريبه: ٦١.

٢- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: تعجيب.

٣- مستدرک الوسائل ٩: ١١٧، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٩.

ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبه، وقد يخفى على النفس لحبّ أو بغض، فيرى أنه لم يغتب و قد وقع في أعظمها! ومن ذلك: أن الإنسان قد يغتم بسبب ما يُبتلى به أخوه في الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص في فعله أو رأيه، فيذكره المغتم في مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير، مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه، ليكون قد أحرز ثواب الاعتناء على ما أصاب المؤمن، لكن الشيطان يخدعه و يوقعه في ذكر الاسم.

بقى الكلام في أنه هل يعتبر في الغيبه حضور مخاطب عند المعتاب، أو يكفي ذكره عند نفسه؟ ظاهر الأكثر الدخول، كما صرح به بعض المعاصرين (١).

نعم، ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفه شخص فيذكر أحدهما بحضرة الآخر. و أما على ما قويناه من الرجوع في تعريف الغيبه إلى ما دلّت عليه المستفيضه المتقدمه من كونها «هتك ستر مستور» (٢)، فلا يدخل ذلك في الغيبه.

و منه يظهر أيضاً أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولاً. عند المخاطب مردداً بين أشخاص غير محصوره، كما إذا قال: «جاءني اليوم رجل بخيل دنيء ذميم»؛ فإن (٣) ظاهر تعريف الأكثر (٤) دخوله،

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

ص : ٩٨٠

١- لم نقف عليه.

٢- راجع الصفحه: ٣٢٤ و ٣٢٥.

٣- كذا في النسخ، و الأنسب: لكن.

٤- تعريف الأكثر هو: «أن يُذكر الإنسان بكلام يسوؤه»، انظر الصفحه: ٣٢٢.

و إن خرج عن الحكم؛ بناءً على اعتبار التأثير عند السامع، و ظاهر المستفيضة المتقدمه عدم الدخول.

نعم، لو قصد المذمّه و التعيير حرم من هذه الجبهه، فيجب على السامع نهى المتكلم عنه، إلا إذا احتمل أن يكون الشخص متجاهراً بالفسق، فيحمل فعل المتكلم على الصحة، كما سيجيء في مسأله الاستماع (١).

و الظاهر أنّ الذم و التعيير لمجهول العين لا يجب الردع عنه، مع كون الذم و التعيير في موقعهما، بأن كان مستحقاً لهما، و إن لم يستحق مواجهته بالذم أو ذكره عند غيره بالذم.

هذا كلّ لو كان الغائب المذكور مشتبهاً على الإطلاق، أما لو كان مردداً بين أشخاص، فإن كان بحيث لا يكره كلّهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق، كما لو قال: «جاءني عجمي أو عربيّ كذا و كذا» إذا لم يكن بحيث يكون الذم راجعاً إلى العنوان، كأن يكون في المثالين تعريض إلى ذمّ تمام العجم أو العرب.

و إن كان بحيث يكره كلّهم ذكر واحد مبهم منهم، كأن يقول:

«أحد ابني زيد، أو أحد أخويه كذا و كذا» (٢) ففي كونه اغتياًباً لكلّ منهما؛ لذكرهما بما يكرهانه من التعريض؛ لاحتمال كونه هو المعيوب، و عدمه؛

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٣]

ص: ٩٨١

١- سيجيء في الصفحه ٣٥٩.

٢- في غير نسخه «ش» زياده ما يلي: «فإنّ ذكر كل واحد منهما على وجه يحتمل السامع توجه النقص عليه مما يكرهه كل واحد. و لذا لو قال: أحد هذين الرجلين صدر منه القبيح الفلاني، كان ذلك مكروهاً لكلّ منهما»، لكن شُطِب عليها في «ف»، و أُشير في بعضها إلى كونها زائده، و في بعضها الآخر عليها علامه (خ ل).

لعدم تهتك ستر المعيوب منهما، كما لو قال: «أحد أهل البلد الفلاني كذا و كذا» وإن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرماً من حيث الإساءة إلى المؤمن بتعريضه للاحتمال دون المثال، أو كونه اغتياًباً للمعيوب الواقعي منهما، وإساءة بالنسبة إلى غيره؛ لأنه تهتك بالنسبة إليه؛ لأنه إظهار في الجملة لعيبه بتقليل مشاركته في احتمال العيب فيكون الاطلاع عليه قريباً، وأما الآخر فقد أساء بالنسبة إليه، حيث عرض له احتمال العيب، وجوه (١):

قال في جامع المقاصد: و يوجد في كلام بعض الفضلاء أنّ من شرط الغيبه أن يكون متعلقها محصوراً، وإلا فلا تُعدّ غيبه، فلو قال عن أهل بلده غير محصوره ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبه (٢)، لم يحتسب غيبه (٣)، انتهى.

أقول: إن أراد أنّ ذمّ جمع غير محصور لا يُعدّ غيبه و إن قصد انتقاص كل منهم، كما لو قال: «أهل هذه القرية، أو هذه البلده كلّهم كذا و كذا»، فلا إشكال في كونه غيبه محرّمه، ولا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها.

و إن أراد أنّ ذمّ المردد بين غير المحصور لا يُعدّ غيبه، فلا بأس كما ذكرنا-، و لذا ذكر بعض تبعاً لبعض الأساطين (٤) في مستثنيات

[شماره صفحه واقعی : ٣٣٤]

ص : ٩٨٢

- ١- من مصحّحه «ص» و «ش».
- ٢- كذا في «خ» و ظاهر «م»، و في سائر النسخ: غيبته.
- ٣- جامع المقاصد ٢٧: ٤.
- ٤- صرّح به كاشف الغطاء قدّس سرّه في شرحه على القواعد (مخطوط): ٣٦، و فيه: «و منها تعليق الدم بطائفه أو أهل بلده أو قريه مع قيام القرينه على عدم إرادته... إلخ».

الغيبه ما لو علق الذم بطائفه أو أهل بلده أو أهل قريه مع قيام القرينه على عدم إرادته الجميع، كذم العرب أو العجم أو أهل الكوفه أو البصره و بعض القرى (١)، انتهى.

و لو أراد الأغلب، ففي كونه اغتياًباً لكل منهم و عدمه، ما تقدّم في المحصور.

و بالجمله، فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبه، و بينهما عموم من وجه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٥]

ص: ٩٨٣

---

١- العبارة من الجواهر ٢٢:٦٥.



و مقتضى كونها من حقوق الناس توقّف رفعها على إسقاط صاحبها.

أمّا كونها من حقوق الناس: فلأنه ظلم على المغتاب، وللأخبار فى أنّ «من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه» (١) وأن «حرمه عرض المسلم كحرمه دمه و ماله» (٢).

و أمّا توقّف رفعها على إبراء ذى الحقّ، فللمستفيضه المعتضده بالأصل

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٦]

ص: ٩٨٤

١- مثل ما ورد عن النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم: «للمؤمن على المؤمن سبعة حقوق واجبه من الله عزّ و جلّ إلى أن قال:-: و أن يحرم غيبته» انظر الوسائل ٨:٥٤٦، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٣، و ما ورد عن الإمام الرضا عليه الصلاه و السلام لَمّا سئل ما حقّ المؤمن على المؤمن، قال: «من حقّ المؤمن على المؤمن المودّه له فى صدره إلى أن قال و لا يغتابه» انظر مستدرک الوسائل ٩:٤٥، الباب ١٠٥ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٦.

٢- لم نقف على خبر يصرّح بأنّ «حرمه عرض المسلم كحرمه دمه»، نعم ورد: «المؤمن حرام كلّه، عرضه و ماله و دمه»، انظر مستدرک الوسائل ٩:١٣٦، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأوّل، و ورد أيضاً: «سباب المؤمن فسوق، و قتاله كفر، و أكل لحمه معصيه، و حرمه ماله كحرمه دمه»، انظر الوسائل ٨:٦١٠، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣، و كلا الخبرين خصوصاً الثانى منهما لا يدلّان على المطلوب، كما لا يخفى.

منها: ما تقدّم من أنّ الغيبة لا تُغفّر حتى يَغفّر صاحبها (١)، [و أنّها ناقله للحسنات و السيئات (٢)(٣)].

و منها: ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكي بسنده المتصل إلى علي بن الحسين، عن أبيه (٤) عن أمير المؤمنين عليهم السلام، قال:

قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم: «للمؤمن على أخيه ثلاثون حقاً لا براءه له منها إلّا بأدائها، أو العفو إلى أن قال:- سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم يقول: إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة، فيقضى له عليه (٥)» (٦).

و النبويّ المحكي في السرائر و كشف الريبه: «من كانت لأخيه

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٧]

ص : ٩٨٥

١- تقدم في الصفحة: ٣١٦.

٢- راجع الصفحة: ٣١٧.

٣- لم يرد في «ش»، و استدرك في هامش «ف»، و في «ن»، «خ»، «م»، و «ع» عليه علامه (خ ل).

٤- في النسخ ما عدا «ش» زياده: «عن آباءه». و هو سهو، و السند كما في كنز الفوائد: حدثني الحسين بن محمد بن علي الصيرفي، قال: حدثني أبو بكر محمد بن علي الجعابي، قال: حدثنا أبو محمد القاسم بن محمد بن جعفر العلوي، قال: حدثني أبي، عن أبيه، عن آباءه، عن علي عليه السلام... و سيأتي بهذا السند في الصفحة: ٣٦٥ أيضاً.

٥- في النسخ: و يقضى له عليه، و في المصدر: فيقضى له و عليه، و سوف يأتي معنى «يقضى له عليه» في الصفحتين: ٣٤٠ و ٣٦٦.

٦- كنز الفوائد ٣٠٦: ١، و عنه كشف الريبه: ١١٥، و الوسائل ٨: ٥٥٠، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٤.

عنده مظلّمه فى عرض أو مال فليستحللها من قبل أن يأتى يوم ليس هناك درهم ولا دينار، فيؤخذ من حسناته، فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فيتزايد (١) على سيئاته» (٢).

و فى نبؤى آخر: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلّاته ولا صيامه أربعين يوماً و ليله، إلّا أن يغفر له صاحبه» (٣).

و فى الدعاء التاسع و الثلاثين من أدعيه الصحيحه السجديه (٤) و دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها (٥) ما يدلّ على هذا المعنى أيضاً. و لا فرق فى مقتضى الأصل و الأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه و تعذره؛ لأنّ تعذر البراءه لا يوجب سقوط الحق، كما فى غير هذا المقام.

لكن روى السكونى (٦) عن أبى عبد الله عليه السلام عن

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص: ٩٨٦

- ١- كذا فى النسخ، و فى كشف الريبه: فتزيد.
- ٢- السرائر ٢: ٦٩، فيه قسم من صدر الحديث، بلفظ: «من كانت عنده مظلّمه من أخيه فليستحلله»، و أورد تمامه فى كشف الريبه: ١١٠، بتفاوت يسير.
- ٣- مستدرک الوسائل ٩: ١٢٢، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣٤.
- ٤- حيث قال عليه السلام فى الفقره الرابعه من الدعاء: «اللهم و أيّما عبد من عبيدك أدركه منى درك أو مسّه من ناحيتى أذى... إلخ».
- ٥- و هو قوله عليه السلام: «فأيّما عبد من عبيدك أو أمه من إمائك كانت له قبلى مظلّمه... إلى أن قال: أو غيبه اغتبه بها... فقصرت يدي و ضاق وسعى عن ردّها إليه و التحلّل منه... إلخ».
- ٦- كذا فى النسخ، و هو سهو؛ لأنّ راوى الخبر هو «حفص بن عمر» كما فى الكافى (٢: ٣٥٧)، أو «حفص بن عمير» كما فى الوسائل، و أمّا روايه السكونى فوردت فى باب الظلم، و سيذكرها المؤلّف قدّس سرّه فى الصفحه: ٣٤٠.

النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم: أن «كفاره الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبتك كلما (١) ذكرته» (٢). و لو صح سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدمة به، فيكون الاستغفار طريقاً أيضاً إلى البراءة. مع احتمال العدم أيضاً؛ لأن كون الاستغفار كفاره لا يدل على البراءة، فلعله كفاره للذنب من حيث كونه حقاً لله تعالى، نظير كفاره قتل الخطأ التي لا توجب براءة القاتل، إلا أن يدعى ظهور السياق في البراءة.

قال في كشف الريبه بعد ذكر النبويين الأخيرين المتعارضين:-

و يمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار له على من لم تبلغ غيبته المغتاب، فينبغي له الاقتصار على الدعاء و الاستغفار؛ لأن في محالته إثارة للفتنة و جلباً للضغائن، و في حكم من لم تبلغه من لم يقدر على الوصول إليه لموت أو غيبه، و حمل المحال له على من يمكن التوصل إليه مع بلوغه الغيبه (٣).

أقول: إن صحَّ النبوي الأ-خير سنداً فلا-مانع عن العمل به، بجعله طريقاً إلى البراءة مطلقاً في مقابل الاستبراء، و إلا تعيّن طرحه و الرجوع إلى الأصل و إطلاق الأخبار المتقدمة، و تعذر الاستبراء أو وجود المفسده فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر.

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٩]

ص: ٩٨٧

- ١- في «ف» و «م»: كما.
- ٢- الوسائل ٨: ٦٠٥، الباب ١٥٥ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول، و نصّه: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سئل النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم ما كفاره الاغتياب؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبتك كلما ذكرته».
- ٣- كشف الريبه: ١١١.

نعم، أرسل بعض من قارب عصرنا (١) عن الصادق عليه السلام: «أنك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه، وإن لم يبلغه فاستغفر الله له».

و في روايه السكوني المرويّه في الكافي في باب الظلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من ظلم أحداً ففاته، فليستغفر الله له؛ فإنه كفّاره له» (٢).

و الإنصاف، أنّ الأخبار الواردة في هذا الباب كلّها غير نقيّة السند، و أصالة البراءة تقتضى عدم وجوب الاستحلال و لا الاستغفار، و أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) تقتضى عدم الخروج منه إلّا بالاستحلال خاصه، لكن المثبت لكون الغيبه حقاً بمعنى وجوب البراءة منه ليس إلّا الأخبار غير النقيّة السند، مع أنّ السند لو كان نقيّاً كانت الدلاله ضعيفه؛ لذكر حقوق أخر في الروايات، لا قائل بوجوب البراءة منها.

و معنى القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها: المعامله معه معامله من لم يراع حقوق المؤمن، لا العقاب عليها، كما لا يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكوره في روايه الكراجكي (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص : ٩٨٨

١- هو النزاقى الكبير قدّس سرّه أرسله في جامع السعادات ٢:٣١٤، و أورد العلّامه المجلسى قدّس سرّه هذا المرسل في البحار (٢٥٧:٧٥، الحديث ٤٨) عن مصباح الشريعه.

٢- الكافي ٢:٣٣٤، الحديث ٢٠، و عنه الوسائل ١١:٣٤٣، الباب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٥.

٣- انظر الصفحات: ٣٣٧ و ٣٦٥-٣٦٦.

فالقول بعدم كونه حقًا للناس بمعنى وجوب البراءة، نظير الحقوق الماليه، لا- يخلو عن قوّه، وإن كان الاحتياط في خلافه، بل لا يخلو عن قرب؛ من جهة كثره الأخبار الداله على وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها (1).

و الأحوط الاستحلال إن تيسّر، وإلّا فلاستغفار.

غفر الله لمن اغتناه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

ص: ٩٨٩

---

١- مثل الدعاء التاسع و الثلاثين من الصحيفه السجّاديه، المتقدم فى أدلّه وجوب الاستحلال (الصفحه: ٣٣٨)، و من البديهي أنّ الصحيفه وصلت إلينا بسند معتبر عن سيّد الساجدين زين العابدين صلوات الله و سلامه عليه و على آبائه الطاهرين و أبنائه المعصومين.

## الثالث فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم

فاعلم أنّ المستفاد من الأخبار المتقدمه و غيرها أنّ حرمه الغيبه لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحه راجعه إلى المغتاب بالكسر، أو بالفتح، أو ثالث دلّ العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحه احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، ووجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال في كلّ معصيه من حقوق الله و حقوق الناس، و قد نبه عليه غير واحد.

قال في جامع المقاصد بعد ما تقدّم عنه في تعريف الغيبه:-

إنّ ضابط الغيبه المحرمه: كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن، أو التفكّه به، أو إضحاك الناس منه، و أمّا ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير، و التظلم و سماعه، و الجرح و التعديل، و ردّ من ادّعى نسباً ليس له، و القدح في مقاله باطله خصوصاً في الدين (1)، انتهى.

و في كشف الريبه: اعلم أنّ المرخص في ذكر مساءه الغير هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل إليه إلّا به (2)، انتهى (3).

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٢]

ص: ٩٩٠

- ١- جامع المقاصد ٤:٢٧.
- ٢- كذا في المصدر، و العبارة في النسخ كما يلي: اعلم أنّ المرخص في ذكر مساوي الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلّا بها.
- ٣- كشف الريبه: ٧٧.

و على هذا، فموارد الاستثناء لا تنحصر في عدد. نعم،

### الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة:

#### أحدهما:

ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق؛

فإن من لا يبالي بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق. نعم، لو كان في مقام ذمّه كرهه من حيث المذمّه، لكن المذمّه على الفسق المتجاهر به لا تحرم، كما لا يحرم لعنه.

و قد تقدم (١) عن الصحاح أخذ «المستور» في المغتاب.

و قد ورد في الأخبار المستفيضه جواز غيبه المتجاهر:

منها: قوله عليه السلام في روايه هارون بن الجهم: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له و لا غيبه» (٢).

و قوله عليه السلام: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبه له» (٣).

و روايه أبى البختري: «ثلاثة ليس لهم حرمه: صاحب هوى مبتدع، و الإمام الجائر، و الفاسق المعلن بفسقه» (٤).

و مفهوم قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّثهم فلم

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٣]

ص : ٩٩١

١- في الصفحة: ٣٢٢.

٢- الوسائل ٦٠٤: ٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

٣- الاختصاص: ٢٤٢ و عنه مستدرک الوسائل ١٢٩: ٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٤- الوسائل ٦٠٥: ٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥، وفيه: المعلن بالفسق.



يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروّته [و ظهر عدله] (١) و وجبت اخوّته، و حرمت غيبته» (٢).

و فى صحيحه ابن أبى يعفور الوارده فى بيان العداله، بعد تعريف العداله:- «أنّ الدليل على ذلك أن يكون ساتراً لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته» (٣) دلّ (٤) على ترتّب حرمة التفتيش على كون الرجل ساتراً، فتنتفى عند انتفائه.

و مفهوم قوله عليه السلام فى روايه علقمه المحكيه عن المحاسن (٥):-

«من لم تره بعينك يرتكب ذنباً و لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العداله و الستر، و شهادته مقبوله و إن كان فى نفسه مذنباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولايه الله تعالى، داخل فى ولايه الشيطان... الخبر» (٦)، دلّ على ترتّب حرمة الاغتياب و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العداله على طريق اللّفّ و النشر أو على اشتراط الكلّ بكون الرجل غير مرئى منه المعصيه و لا مشهوداً عليه بها،

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص: ٩٩٢

١- من «ص» و «ش» و المصدر.

٢- الوسائل ٥٩٧: ٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢، مع اختلاف.

٣- الوسائل ٢٨٨: ١٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، مع اختلاف.

٤- كذا، و المناسب: دلّت.

٥- كذا، و الظاهر أنّه مصحف «المجالس»، انظر أمالى الصدوق: ٩١، المجلس ٢٢، الحديث ٣، و قد رواها فى الوسائل عنه، لا غير.

٦- الوسائل ٦٠١: ٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٠، باختلاف يسير.

و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر.

و كون قوله: «من اغتابه... إلخ» جمله مستأنفه غير معطوفه على الجزاء، خلاف الظاهر.

ثم إن مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبه المتجاهر فى ما تجاهر به، و لو مع عدم قصد غرض صحيح، و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح، و هو ارتداعه عن المنكر.

نعم، تقدّم عن الشهيد الثانى احتمال اعتبار قصد النهى عن المنكر فى جواز سبّ المتجاهر، مع اعترافه بأنّ ظاهر النص و الفتوى عدمه (١).

و هل يجوز اغتياب المتجاهر فى غير ما تجاهر به؟ صرّح الشهيد الثانى و غيره بعدم الجواز (٢)، و حكى عن الشهيد أيضاً (٣).

و ظاهر الروايات النافيه لاحترام المتجاهر و غير الساتر (٤) هو الجواز، و استظهره فى الحدائق من كلام جمله من الأعلام (٥) و صرح به بعض الأساطين (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٥]

ص: ٩٩٣

١- قد تقدم فى حرمه سبّ المؤمنين نقل ذلك عن الروضه البهيّه، فراجع الصفحه: ٢٥٥.

٢- كشف الريبه: ٧٩، و صرّح بذلك قبل الشهيد الثانى المحقق الثانى فى رسالته فى العداله، انظر رسائل المحقق الكركى، (المجموعه الثانيه): ٤٥.

٣- القواعد و الفوائد ١٤٨: ٢.

٤- انظر الوسائل ٦٠٤: ٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره.

٥- راجع الحدائق ١٦٦: ١٨.

٦- صرّح به كاشف الغطاء قدّس سرّه فى شرحه على القواعد (مخطوط) الورقه: ٣٥، و فيه: و منها ذكر المتجاهرين بالفسق؛ فإنّهم لا حرمه لهم و لو فى غير ما تجاهروا به.

و ينبغي إحقاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط و العياذ بالله جاز اغتيابه بالتعرض للنساء الأجانب (١)، و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقه، و من تجاهر بكونه جلد السلطان يقتل الناس و ينكلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر، و من تجاهر بالقبائح المعروفه جاز اغتيابه بكل قبيح؛ و لعلّ هذا هو المراد ب«من ألقى جلاب الحياء»، لا من تجاهر بمعصيه خاصه و عدّ مستوراً بالنسبه إلى غيرها، كبعض عمال الظلمه.

ثم المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبيح بعنوان أنه قبيح، فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فساده إلا القليل كما إذا كان من عمال الظلمه و ادّعى في ذلك عذراً مخالفاً للواقع، أو غير مسموع منه، لم يعد متجاهراً.

نعم، لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن المتجاهر.

و لو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلته مستوراً عند غيرهم، هل يجوز ذكره عند غيرهم؟ ففيه إشكال، من إمكان (٢) دعوى ظهور روايات الرخصه في من لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً، فربّ متجاهر في بلد، متستر في بلاد الغربه أو في طريق الحجّ و الزياره؛ لئلا يقع عن عيون الناس.

و بالجملة، فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق، وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٤]

ص: ٩٩٤

١- كذا في النسخ، و المناسب: الأجنبيات.

٢- كذا في النسخ، و لم يذكر وجه الجواز؛ و لعلّه تركه لوضوحه.

فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه و لا يستنكف من ظهوره للغير.

نعم، لو تأذى من ذمّه بذلك دون ظهوره، لم يقدح في الجواز؛ و لذا جاز سبّه بما لا يكون كذباً.

و هذا هو الفارق بين «السبّ» و «الغيبه»؛ حيث إنّ مناط الأوّل المذمّه و التنقيص فيجوز، و مناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلّا بمقدار الرخصه.

## الثاني:

تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم و إن كان متسترّاً به

كما إذا ضربه في الليل الماضي و شتمه، أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه؛ لظاهر قوله تعالى: **وَلَمَنِ اتُّنَصَرَ بِعَدُوِّهِ فَأُولَئِكَ مِنِّي عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ**. **إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ (١)** و قوله تعالى: **لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ (٢)** فعن تفسير القمي: «أى لا- يحب أن يجهر الرجل بالظلم و السوء و يظلم إلّا من ظلم، فأطلق له أن يعارضه بالظلم» **(٣)**.

و عن تفسير العياشي، عنه صلوات الله عليه: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم **(٤)** فهو ممن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه» **(٥)**.

[شماره صفحه واقعي: ٣٤٧]

ص: ٩٩٥

١- الشورى: ٤١-٤٢.

٢- النساء: ١٤٨.

٣- تفسير القمي ١: ١٥٧.

٤- في النسخ: إضافتهم، و ما أثبتناه من المصدر.

٥- تفسير العياشي ١: ٢٨٣، الحديث ٢٩٦.

و هذه الروايه و إن وجب توجيهها، إمّا بحمل الإساءه على ما يكون ظلماً و هتكاً لا احترامهم أو بغير ذلك، إلّا أنّها دالّه على عموم «مَنْ ظَلِمَ» فى الآيه الشريفه، و أنّ كلّ من ظلم فلا جناح عليه فيما قال فى الظالم.

و نحوها فى وجوب (1) التوجيه روايه أُخرى فى هذا المعنى محكيه عن المجمع: «أنّ الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه فى أن يذكره بسوء (2) ما فعله» (3).

و يؤيد الحكم فيما نحن فيه أنّ فى منع المظلوم من هذا الذى هو نوع من التشقى حرجاً عظيماً؛ و لأنّ فى تشريع الجواز مظنه ردع الظالم، و هى مصلحه خاليه عن مفسده، فيثبت الجواز؛ لأنّ الأحكام تابعه للمصالح.

و يؤيده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر (4)؛ بناءً على أنّ عدم احترامه من جهه جورّه، لا من جهه تجاهره، و إلّا لم يذكره فى مقابل «الفاسق المعلن بالفسق». و فى النبوى: «لصاحب الحق مقال» (5).

و الظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبه بكونها عند من

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

ص: ٩٩٦

١- فى «ن»، «خ»، «خ»، «ع»: وجوه.

٢- فى أكثر النسخ: أن يذكر سوء.

٣- مجمع البيان ١٣١: ٢.

٤- تقدم فى روايه أبى البخترى، المتقدمه فى الصفحه: ٣٤٣.

٥- أرسله الشهيد الثانى فى كشف الريبه: ٧٧.

يرجو إزالة الظلم عنه، وقواه بعض الأساطين (١)، خلافاً لكاشف الريبه (٢) وجمع ممن تأخر عنه (٣) فقيدوه؛ اقتصاراً في مخالفه الأصل على المتيقن من الأدله؛ لعدم عموم في الآيه و عدم نهوض ما تقدم في تفسيرها للحجيه، مع أن المروى عن الباقر عليه السلام في تفسيرها المحكى عن مجمع البيان:-

أنه «لا يحب [الله] (٤) الشتم في الانتصار إلّا من ظلم، فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين» (٥). قال في الكتاب المذكور: ونظيره و انتصروا من بعد ما ظلموا (٦).

و ما بعد الآيه (٧) لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدله العقلية و النقلية، و مقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلو لم يكن قابلاً للتدارك لم تكن فائده في هتك الظالم. و كذا لو لم يكن

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ٩٩٧

١- صرح به كاشف الغطاء قدس سره في شرحه على القواعد (مخطوط): ٣٤، و فيه: «و منها التظلم مع ذكر معائب الظالم عند من يرجو أن يعينه... و يقوى جوازه عند غيره لظاهر الكتاب».

٢- كشف الريبه: ٧٧.

٣- كالمحقق السبزواري في كفايه الأحكام: ٨٦، و المحقق النراقي في المستند ٢: ٣٤٧، و السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤: ٦٦.

٤- من المصدر.

٥- مجمع البيان ٢: ١٣١.

٦- الشعراء: ٢٢٧.

٧- أراد بما بعد الآيه: المؤيدات التى ذكرها، و التعبير عنها بعنوان كونها «ما بعد الآيه» مع كونها بعد الأخبار، مبنى على كون الأخبار واردة في تفسيرها، فهى من توابع الآيه و لواحقها (حاشيه المامقانى).

ما فعل به ظلماً، بل كان من ترك الأولى، وإن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك:

فعن الكافي و التهذيب بسندهما عن حماد بن عثمان، قال: «دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فشكا [إليه (1)] رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكوك عليه (2)، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلان يشكوك؟ فقال: يشكوني أنني استقضيت منه حقاً، فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضباً، فقال: كأنك إذا استقضيت حَقَّك لم تسيء! أ رأيت قول الله عزَّ و جلَّ: وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ (3) أ ترى أنهم خافوا الله عزَّ و جلَّ أن يجور عليهم؟ لا- و الله! ما خافوا إلا الاستقضاء، فسَمَّاه الله عزَّ و جلَّ سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء» (4).

و مرسله ثعلبه بن ميمون المرويه عن الكافي-، قال: «كان عنده قوم يحدثهم، إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه و شكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: و أنني لك بأخيك كله (5) أو أي الرجال (6)

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۰]

ص: ۹۹۸

- ۱- من المصدر.
- ۲- لم يرد «عليه» في «ش» و المصدرين.
- ۳- الرعد: ۲۱.
- ۴- الكافي ۵: ۱۰۰، الحديث الأول، التهذيب ۶: ۱۹۴، الحديث ۴۲۵. و عنهما في الوسائل ۱۳: ۱۰۰، الباب ۱۶ من أبواب الدين و القرص، الحديث الأول.
- ۵- فسیر العلامه المجلسی فی مرآه العقول (۱۲: ۵۵۰) عبارته «بأخيك كله» بقوله: أي كل الأخ التام في الأخوة، أي: لا يحصل مثل ذلك إلا نادراً، فتوقع ذلك كتوقع أمرٍ محال، فارض من الناس بالقليل.
- ۶- كذا ورد في «ف» و المصدر، و في سائر النسخ كما يلي: «و أنني لك بأخيك

فإنّ الظاهر من الجواب أنّ الشكوى إنّما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب.

و مع ذلك كله، فالأحوط عدّ هذه الصورة من الصور العشر الآتية (٣) التى رخص فيها فى الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحه احترام المغتاب.

كما أنّ الأحوط جعل الصورة السابقه خارجه عن موضوع الغيبه بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به، وإن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها.

**فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها:**

**منها:**

نصح المستشار،

فإنّ النصيحة واجبه للمستشير، فإنّ خيانه قد

(٤)

الكامل، أى الرجل المهذب».

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص : ٩٩٩

---

١- هذه العبارة وردت فى شعر النابغه، حيث قال: حلفت لم أترك لِنفسى ريبه و ليس وراء الله للمرء مذهب لئن كنت قد بلغت عني خيانه لمبلغك الواشى أغش و أكذبُ فليست بمستقبّ أخاً لا- تلمه على شعث، أى الرجال المهذب؟ انظر مرآه العقول ١٢:٥٥٠.

٢- الكافي ٢:٦٥١، الحديث الأول. و عنه فى الوسائل ٨:٤٥٨، الباب ٥٦ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

٣- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: المتقدمه.



تكون أقوى مفسدهً من الوقوع في المغتاب.

و كذلك النصح من غير استشاره، فإن من أراد تزويج امرأه و أنت تعلم بقبائحها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبه (١) و الفساد، فلا ريب أن التنبيه على بعضها و إن أوجب الوقيعه فيها أولى من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عدّه من الأخبار في وجوبه (٢).

## و منها:

الاستفتاء،

بأن يقول للمفتي: «ظلمني فلان حقي، فكيف طريقى في الخلاص؟» هذا إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر الظالم بالخصوص، و إلّا فلا يجوز.

و يمكن الاستدلال عليه بحكايه هند زوجه أبى سفيان و اشتكائها إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم و قولها: «إنّه رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى و ولدى» (٣)، فلم يرد صلّى الله عليه و آله و سلم عليها غيبه أبى سفيان.

و لو نوقش في هذا الاستدلال بخروج غيبه مثل أبى سفيان عن محلّ الكلام أمكن الاستدلال بصحيحه عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «جاء رجل إلى النبي صلّى الله عليه و آله و سلم فقال: إن أمى لا تدفع يد لا مس! فقال: احبسها، قال: قد فعلت، فقال صلّى الله عليه و آله و سلم: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال صلّى الله عليه و آله و سلم: فقيدها؛ فإنك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٢]

ص: ١٠٠٠

١- كذا في النسخ، و لعله تصحيف: «العنت» أى المشقه.

٢- انظر الوسائل ٥٩٤: ١١، الباب ٣٥ من أبواب فعل المعروف.

٣- مستدرک الوسائل ١٢٩: ٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤.

عن محارم الله عزّ و جلّ...الخبر» (١).

و احتمال كونها متجاهره، مدفوع بالأصل.

**و منها:**

قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله،

فإنه أولى من ستر المنكر عليه، فهو فى الحقيقة إحسان فى حقه، مضافاً إلى عموم أدله النهى عن المنكر (٢).

**و منها:**

قصد حسم مادّه فساد المغتاب عن الناس،

كالمبتدع الذى يُخاف من إضلاله الناس. و يدلّ عليه مضافاً إلى أنّ مصلحه دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب:- ما عن الكافى بسنده الصحيح عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقيعه، و باهتوهم؛ كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام،

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص: ١٠٠١

١- الوسائل ٤١٤:١٨، الباب ٤٨ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الأوّل.

٢- مثل قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «من رأى منكم منكراً فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه» الوسائل ٤٠٧:١١، الباب ٣ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ١٢. و قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «مروا بالمعروف و إن لم تعملوا به كلّه، و انهوا عن المنكر و إن لم تنتهوا عنه كلّه» الوسائل ٤٢٠:١١، الباب ١٠ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ١٠. و قول الصادق عليه السلام: «أيها الناس مروا بالمعروف، و انهوا عن المنكر» الوسائل ٣٩٩:١١، الباب الأوّل من أبواب الأمر و النهى، الحديث ٢٤، و غير ذلك من الروايات الظاهره فى العموم.

و يَحْذَرُهُمُ النَّاسَ، وَ لَا يَتَعَلَّمُوا (١) مِنْ بَدْعِهِمْ، يَكْتُبُ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ، وَ يَرْفَعُ لَكُمْ بِهِ الدَّرَجَاتِ» (٢).

**و منها:**

جرح الشهود؛

فإنَّ الإجماع دَلٌّ على جوازه، و لأنَّ مصلحه عدم الحكم بشهادة الفسّاق أولى من الستر على الفاسق.

و مثله بل أولى بالجواز جرح الرواه؛ فإنَّ مفسده العمل بروايه الفاسق أعظم من مفسده شهادته.

و يلحق بذلك: الشهاده بالزنا و غيره لإقامه الحدود.

**و منها:**

دفع الضرر عن المغتاب،

و عليه يحمل ما ورد في ذم «زراره» من عده أحاديث.

و قد بيّن ذلك الإمام عليه السلام بقوله في بعض ما أمر عليه السلام عبد الله بن زراره بتبليغ أبيه: «اقرأ مني على والدك السلام، فقل له:

إنّما أعييك دفاعاً منّي عنك، فإنّ الناس يسارعون إلى كل من قرّبناه و مَجِّدناه (٣) لإدخال الأذى فيمن نجبه و نقّره، و يذمّونه لمحبّتنا له و قربه و دنوّه منا، و يرون إدخال الأذى عليه و قتله، و يحمّدون كلّ من عيّبناه نحن،

[شماره صفحه واقعی : ٣٥٤]

ص: ١٠٠٢

١- في المصدر: و لا يتعلمون.

٢- الكافي ٣: ٣٧٥، باب مجالسه أهل المعاصي، الحديث ٤، و عنه الوسائل ١١: ٥٠٨، الباب ٣٩ من أبواب الأمر و النهي و ما يناسبهما، الحديث الأوّل.

٣- في «ف» و نسخه بدل «ص»: حمدناه.

و إنما أعيبك؛ لأنك رجل اشتهرت بنا (١) بميلك إلينا، و أنت في ذلك مذموم [عند الناس (٢)] غير محمود الأمر (٣)؛ لمودتك لنا و ميلك إلينا، فأحبت أن أعيبك؛ ليحمدوا أمرك في الدين بعيك و نقصك و يكون ذلك منّا دافع شرهم عنك، يقول الله عزّ و جلّ: **أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَ كَانَ وَّرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٤).**

هذا التنزيل من عند الله، لا و الله! ما عابها إلا لكي تسلم من المَلِكِ و لا تغصب (٥) على يديه، و لقد كانت صالحه ليس للعب فيها مساغ، و الحمد لله، فافهم المثلَ رحمك الله! فإنك أحب الناس إليّ و أحب أصحاب أبي إليّ حيّاً و ميتاً، و إنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، و إنّ وراءك لملكاً ظلوماً غصباً، يرقب عبور كل سفينه صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً و يغصب أهلها، فرحمه الله عليك حيّاً و رحمه الله عليك ميتاً... إلخ» (٦).

و يلحق بذلك الغيبه للتقيّه على نفس المتكلم أو ماله أو عرضه،

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص: ١٠٠٣

١- كذا في «ش»، و في سائر النسخ و نسخه بدل «ش»: منّا.

٢- من «ش» و المصدر.

٣- في «ش»: الأثر (خ ل).

٤- الكهف: ٧٩.

٥- في «ف» و نسخه بدل «ش» و المصدر: و لا تُعطب.

٦- رجال الكشي ٣٤٩: ١، الرقم ٢٢١، مع اختلافات كثيره لم نتعرض لذكرها لكثرتها.

أو عن (١) ثالث؛ فإنَّ الضرورات تبيح المحظورات.

**و منها:**

ذكر الشخص بعيه الذي صار بمنزله الصفه المميزه التي لا يعرف إلّا بها

(٢)

كالأعمش و الأعرج و الأشر و الأحول، و نحوها-، و في الحديث:

«جاءت زينب العطاره الحولاء إلى نساء رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم» (٣).

و لا بأس بذلك فيما إذا صارت الصفه في اشتهاار يوصف (٤) الشخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها، و عليه يحمل ما صدر عن الإمام عليه السلام و غيره من العلماء الأعلام.

لكن كون هذا استثناءً مبني على كون مجرد ذكر العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبه، و قد منعنا ذلك سابقاً؛ إذ لا وجه لكراهه المغتاب؛ لعدم كونه إظهاراً لعيب غير ظاهر، و المفروض عدم قصد الذم أيضاً.

اللهم إلما أن يقال: إنَّ الصفات المشعره بالذم كالألقاب المشعره به، يكره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم؛ فإنَّ إشعارها بالذم كافٍ في الكراهه.

**و منها [ ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئاً، لكونه عالماً به ]**

ما حكاه في كشف الريبه عن بعض: من أنه إذا علم اثنان من

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٦]

ص: ١٠٠٤

١- كذا في النسخ، و المناسب: على.

٢- في «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع»: لا تعرف إلّا به.

٣- الوسائل ٢٠٩: ١٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٤- في «ن»، «ش» و مصححه «ص»: توصيف.

رجل معصيه شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبه ذلك العاصي جاز؛ لأنه لا يؤثر عند السامع شيئاً، وإن كان الأولى تنزيه النفس و اللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصحيحه، خصوصاً مع احتمال نسيان المخاطب لذلك، أو خوف اشتهاها (١) عنهما (٢)، انتهى.

أقول: إذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعيير و المذمه و ليس هنا هتك ستر أيضاً، فلا وجه للتحريم و لا لكونها غيبه، إلّا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمه (٣).

#### و منها:

ردّ من ادّعى نسباً ليس له،

فإنّ مصلحه حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمه المغتاب.

#### و منها:

القدح في مقاله باطله

و إن دلّ على نقصان قائلها، إذا توقّف حفظ الحقّ و إضاعه الباطل عليه.

و أمّا ما وقع من بعض العلماء بالنسبه إلى من تقدّم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم يعرف له وجه، مع شيوعه بينهم من قديم الأيام! ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها بعد

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٧]

ص: ١٠٠٥

١- كذا في المصدر، و في النسخ: اشتهاه.

٢- كشف الريبه: ٨٠.

٣- مثل ما تقدّم في الصفحه: ٣٢١، عن المصباح، و قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «إنّها ذكرك أخاك بما يكرهه».

ما قدّمنا (١) أنّ الضابط في الرخصه وجود مصلحه غالبه على مفسده هتك احترام (٢) المؤمن، و هذا يختلف باختلاف تلك المصالح و مراتب مفسده هتك المؤمن، فإنّها متدرجه في القوّه و الضعف، فربّ مؤمن لا يساوى عرضّه شيء، فالواجب التحرى في الترجيح بين المصلحه و المفسده.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٨]

ص: ١٠٠٦

---

١- في الصفحة: ٣٥١.

٢- في «ف»: على مصلحه احترام.

بلا خلاف، فقد ورد: «أن السامع للغيبة أحد المغتابين» (١).

و الأخبار في حرمة كثيرة (٢) إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة و نحوها (٣) ضعيفه السند.

ثم المحرّم سماع الغيبة المحرّمه، دون ما علم حليتها.

و لو كان متجاهراً عند المغتاب مستوراً عند المستمع و قلنا بجواز الغيبة حينئذ للمتكلم، فالمحكي جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهراً، لا مع (٤) العلم بعدمه.

قال في كشف الريبه: إذا سمع أحد مغتاباً لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحقاً للغيبة و لا عدمه، قيل: لا يجب نهى القائل؛ لإمكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده، ولأن (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٩]

ص: ١٠٠٧

١- أورده في كشف الريبه: ٦٤، مرسلًا عن علي عليه السلام.

٢- انظر الوسائل ٨: ٦٠٦، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشره، و مستدرک الوسائل ٩: ١٣١، الباب ١٣٦ من أبواب أحكام العشره.

٣- مثل ما رواه في كشف الريبه: ٦٤ مرسلًا عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم، بلفظ: «المستمع أحد المغتابين».

٤- في «ن»، «خ»، «م»، «ع»: «إلا مع».

٥- كذا في «ش»، و في غيره: لأن.



ردعه يستلزم انتهاك حرمة، وهو أحد المحرّمين. ثم قال: والأولى التنزّه عن ذلك (١) حتى يتحقّق المخرج منه؛ لعموم الأدلّه و ترك الاستفصال فيها، وهو دليل إرادته العموم حذراً من الإغراء بالجهل، ولأنّ ذلك لو تمّ لتمشّى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو هدم قاعده النهى عن الغيبه (٢)، انتهى.

أقول: والمحكى بقوله: «قيل» لا دلالة فيه على جواز الاستماع، وإنما يدلّ على عدم وجوب النهى عنه.

ويمكن القول بحرمه استماع هذه الغيبه مع فرض جوازها للقائل؛ لأنّ السامع أحد المغتائبين، فكما أنّ المغتاب تحرم عليه الغيبه إلّا إذا علم التجاهر المُسوِّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلّا إذا علم التجاهر، وأما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المُسوِّغ، بل مع احتمالها في حقّه وإن اعتقد الناهى عدم التجاهر.

نعم، لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه.

هذا، ولكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل؛ لأنّه قول غير منكر، فلا يحرم الإصغاء إليه؛ للأصل.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

ص: ١٠٠٨

١- كذا فى النسخ، وفى المصدر: «و الأولى التنبيه على ذلك»، إلّا أنّ فى نسخه «ف» كتب أوّلاً مثل ما فى المصدر، ثم شطب عليه وأثبت مثل ما فى سائر النسخ.

٢- كشف الرية: ٨١.

و الروايه (١) على تقدير صحتها تدلّ على أنّ السامع لغيبه كقائل تلك الغيبه، فإن كان القائل عاصياً كان المستمع كذلك، فتكون دليلاً على الجواز فيما نحن فيه.

نعم، لو استظهر منها أنّ السامع للغيبه كأنه متكلم بها، فإن جاز للسامع التكلم بغيبه (٢) جاز سماعها، وإن حرم عليه حرم سماعها أيضاً، كانت الروايه على تقدير صحتها دليلاً للتحريم فيما نحن فيه، لكنه خلاف الظاهر من الروايه على تقدير قراءه «المغتائبين» بالثنيه، وإن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع، لكن هذا التقدير خلاف الظاهر، وقد تقدم في مسأله التشبيب أنه إذا (٣) كان شكّ السامع في حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه، فراجع (٤).

ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضه وجوب رد الغيبه:

فعن المجالس بإسناده عن أبي ذرّ رضوان الله عليه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم: «من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره، نصره الله تعالى في الدنيا والآخرة، وإن خذله و هو يستطيع نصره، خذله الله في الدنيا والآخرة» (٥).

[شماره صفحه واقعی : ٣٦١]

ص: ١٠٠٩

- 
- ١- و هي قوله عليه السلام: «إنّ السامع للغيبه أحد المغتائبين»، المتقدّم في الصفحه: ٣٥٩.
  - ٢- ظاهر «ف»: بغيته.
  - ٣- في «ن»، «ع» و «ص»: إذا كان.
  - ٤- راجع الصفحه: ١٨١.
  - ٥- أمالي الطوسي ٢: ١٥٠، و عنه الوسائل ٨: ٦٠٨، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٨.

و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لعلِّي عليه السلام (١).

و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «من ردَّ عن أخيه غيبه سمعها في مجلس ردَّ الله عنه ألف باب من الشرِّ في الدنيا والآخرة، فإن لم يردَّ عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه» (٢).

و عن الصدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام في حديث المناهي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «من تطوَّل على أخيه في غيبه سمعها [فيه، في مجلس (٣)] فردَّها عنه ردَّ الله عنه ألف باب من الشرِّ في الدنيا والآخرة، فإن هو لم يردَّها و هو قادر على ردِّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرَّة... الخبر (٤)» (٥).

و لعلَّ وجه زياده عقابه أنه إذا لم يردَّه تجزأ المغتاب على الغيبه، فيصرَّ على هذه الغيبه و غيرها.

و الظاهر أنَّ الردَّ غير النهي عن الغيبه، و المراد به الانتصار

[شماره صفحه واقعی : ٣٦٢]

ص: ١٠١٠

- 
- ١- الفقيه ٤: ٣٧٢، باب النوادر، الحديث ٥٧٦٢، و عنه الوسائل ٨: ٦٠٦، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأوَّل.
  - ٢- عقاب الأعمال: ٣٣٥، و عنه الوسائل ٨: ٦٠٧، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٥.
  - ٣- من «ع»، «ص» و المصدر.
  - ٤- كذا في النسخ، و الظاهر زياده «الخبر»؛ لأنَّ الحديث مذکور بتمامه.
  - ٥- الفقيه ٤: ١٥، الحديث ٤٩٦٨، و عنه الوسائل ٨: ٦٠٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٣.

للغائب بما يناسب تلك الغيبة، فإن كان عيباً دينياً انتصر له بأن العيب ليس إلّا ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به، وإن كان عيباً دينياً وجهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يتلى بالمعصية، فينبغي أن تستغفر له وتهتم له، لا أن تعير عليه، وأن تعيرك إياه لعله أعظم عند الله من معصيته، و نحو ذلك.

ثم إنّه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره، وهذا وإن كان في نفسه مباحاً إلّا أنّه إذا انضم مع ذمه في غيبته سُمي صاحبه «ذو اللسانين» (١) وتأكد حرمة؛ ولذا ورد في المستفيضه: «أنّه يجيء ذو اللسانين يوم القيامة وله لسانان من النار» (٢)؛ فإنّ لسان المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من نار، إلّا أنّه إذا انضم إلى لسان الذم في الغياب صار كذلك.

و عن المجالس بسنده عن حفص بن غياث، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم:

«من مدح أخاه المؤمن في وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمة بينهما» (٣).

[شماره صفحه واقعی : ٣٦٣]

ص: ١٠١١

١- في «خ» و «م» زياده: يوم القيامة.

٢- الوسائل ٨: ٥٨١، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشره، الأحاديث ١ و ٧ و ٨ و ٩، وفي الجميع: «لسانان من نار»، بدون الألف و اللام.

٣- أمالي الصدوق: ٤٦٦، المجلس ٨٥، الحديث ٢١ مع اختلاف يسير، و عنه الوسائل ٨: ٥٨٣، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٠.

و عن الباقر عليه السلام: «بئس العبد عبد يكون ذا وجهين و ذا لسانين! يطرى أخاه شاهداً و يأكله غائباً، إن اعطى حسده، و إن ابتلى خذله» (١).

و اعلم أنه قد يطلق الاغتياب على «البهتان» و هو أن يقال في شخص ما ليس فيه، و هو أغلظ تحريماً من الغيبة، و وجهه ظاهر؛ لأنه جامع بين مفسدتي (٢) الكذب و الغيبة، و يمكن القول بتعدد العقاب من جهة كل من العنوانين و المركب.

و في روايه علقمه، عن الصادق عليه السلام: «حدثني أبي، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، أنه قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً، و من اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمه بينهما، و كان المغتاب خالداً في النار و بئس المصير» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص: ١٠١٢

١- الوسائل ٥٨٢:٨، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢.

٢- في «ف»: جامع لمفسدتي.

٣- الوسائل ٦٠١:٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٠، باختلافٍ يسير.

ففي صحيحه مرازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما عبد الله بشيء أفضل من أداء حق المؤمن» (١).

و روى في الوسائل و كشف الريبه، عن كنز الفوائد للشيخ الكراجكي -، عن الحسين بن محمد بن علي الصيرفي، عن محمد بن علي الجعابي، عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوي، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً، لا - براءه له منها إلّا بأدائها أو العفو: يغفر زلته، و يرحم عبرته، و يستر عورته، و يقبل عشرته، و يقبل معذرتة، و يردّ غيبته، و يديم نصيحتة، و يحفظ خلته، و يرعى ذمته، و يعود مرضه، و يشهد ميتته (٢)، و يجيب دعوتة، و يقبل هديته، و يكافئ صلته، و يشكر نعمته، و يحسن نصرته، و يحفظ حليلته، و يقضى حاجته، و يستنجح مسألته، و يسمت عطسته، و يرشد ضالته، و يردّ سلامه، و يطيب كلامه، و يبّر إنعامه، و يصدّق أقسامه، [و يوالى وليه (٣)] أو لا يعاديه (٤) و ينصره ظالماً و مظلوماً

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ١٠١٣

١- الوسائل ٥٤٢: ٨، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

٢- كذا في «ف» و «ص» و المصادر، و في غيرها: ميتته.

٣- كذا في النسخ، و شطب عليه في «ف»، و كتب بدله: و يواليه، و العبارة في كشف الريبه أيضاً: و يواليه.

٤- في الوسائل: «و لا يعاد»، و أمّا في كنز الفوائد فهكذا: «و يوالى وليه و يعادى عدوّه».

فَأَمَّا نَصْرَتَهُ ظَالِمًا فِيرَدُّهُ عَنِ ظُلْمِهِ، وَأَمَّا نَصْرَتَهُ مَظْلُومًا فَيُعِينُهُ عَلَى اخْتِذِ حَقِّهِ -، وَ لَا يَسْلَمُهُ، وَ لَا يَخْذُلُهُ، وَ يَحِبُّ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَحِبُّ لِنَفْسِهِ، وَ يَكْرَهُ لَهُ [مِنَ الشَّرِّ (١)] مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ»، ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمَ يَقُولُ: إِنَّ أَحَدَكُمْ لِيَدْعُ مِنْ حَقُوقِ أَخِيهِ شَيْئًا فَيُطَالِبُهُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقْضَى لَهُ عَلَيْهِ» (٢).

وَ الْأَخْبَارُ فِي حَقُوقِ الْمُؤْمِنِ كَثِيرَةٌ (٣).

وَ الظَّاهِرُ إِرَادَةُ الْحَقُوقِ الْمَسْتَحَبَّةِ الَّتِي يَنْبَغِي أَدَاؤُهَا، وَ مَعْنَى الْقَضَاءِ لَذِيهَا عَلَى مَنْ هِيَ عَلَيْهِ (٤): الْمَعَامَلَةُ مَعَهُ مَعَامَلَةٌ مِنْ أَهْمَلِهَا بِالْحَرَمَانِ عَمَّا أُعِدَّ لِمَنْ أَدَّى حَقُوقَ الْأَخَوَّةِ.

ثُمَّ إِنَّ ظَاهِرَهَا وَ إِنْ كَانَ عَامًّا، إِلَّا أَنَّهُ يُمْكِنُ تَخْصِيصُهَا بِالْأَخِ الْعَارِفِ بِهَذِهِ الْحَقُوقِ الْمُؤَدَّى لَهَا بِحَسَبِ الْيَسْرِ، أَمَّا الْمُؤْمِنُ الْمَضْيَعُ لَهَا فَالظَّاهِرُ عَدَمُ تَأَكُّدِ مَرَاعَاهُ هَذِهِ الْحَقُوقِ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ، وَ لَا يُوجِبُ إِهْمَالَهَا مَطَالِبَتَهُ (٥) يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ لِتَحَقُّقِ الْمَقَاصِدِ، فَإِنَّ التَّهَاتُرَ يَقَعُ فِي الْحَقُوقِ، كَمَا يَقَعُ فِي الْأَمْوَالِ.

[شماره صفحه واقعی : ٣٦٦]

ص: ١٠١٤

- ١- لم ترد في أصل النسخ، إلا أنها استدركت في هامش بعضها من المصدر.
- ٢- كتر الفوائد ٣٠٦:١، و عنه كشف الريبه: ١١٤، و الوسائل ٨:٥٥٠، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٤، و فيها: فيقضى له و عليه.
- ٣- انظر الوسائل ٨:٥٤٢، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة.
- ٤- كذا في «ش» و مصححه «ص»، و في «ف»، «ن»، «م»، «ع» و هامش «ش» (خ ل): لذيها على من عليها.
- ٥- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: مطالبه.

وقد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة في ترك هذه الحقوق لبعض الإخوان، بل لجميعهم إلا القليل:

فعن الصدوق رحمه الله في الخصال، وكتاب الإخوان-، والكلينى بسندهما عن أبى جعفر عليه السلام (١) قال: «قام إلى أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام رجل بالبصرة، فقال: أخبرنا عن الإخوان، فقال عليه السلام: الإخوان صنفان، إخوان الثقة وإخوان المكاشرة (٢)، فأما إخوان الثقة فهم كالكفّ والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أحيك على ثقة فابذل له مالك و يدك، و صاف من صافاه، و عاد من عاداه، و اكنم سرّه و عيبه (٣)، و أظهر منه الحسن؛ و اعلم أيّها السائل أنّهم أعزّ من الكبريت الأحمر!، و أمّا إخوان المكاشرة فإنّك تصيب منهم لذتكم، فلا تقطعنّ ذلك منهم، و لا تطلبنّ ما وراء ذلك من ضميرهم، و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان» (٤).

و فى روايه عبيد الله الحلبي المرويه فى الكافى عن

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص: ١٠١٥

١- فى «ف» زياده: ففى مرسله أحمد بن محمد بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبى جعفر عليه السلام.

٢- كاشرة: إذا تبسم فى وجهه و انبسط معه (مجمع البحرين ٣: ٤٧٤ كشر).

٣- كذا فى «ش» و الكافى و الخصال، و فى سائر النسخ: «و أعنه»، كما فى كتاب مصادقه الإخوان و الوسائل.

٤- الخصال ١: ٤٩، باب الاثنى، الحديث ٥٦، مصادقه الإخوان: ٣٠، الحديث الأول، الكافى ٢: ٢٤٨، الحديث ٣، و أنظر الوسائل

٤: ٤٠٤، الباب ٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.



أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا تكون الصداقه إلّا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شىء منها فانسبه إلى الصداقه، و من لم يكن فيه شىء منها فلا تنسبه إلى شىء من الصداقه:

فأولها أن تكون سريره و علانيته لك واحده.

و الثانيه أن يرى زينك زينه و شينك شينه.

و الثالثه أن لا تغيره عليك ولايه و لا مال.

و الرابعه أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرته (١).

و الخامسه و هى تجمع (٢) هذه الخصال-: أن لا يسلمك عند النكبات» (٣).

و لا يخفى أنه إذا لم تكن الصداقه لم تكن الأخوه، فلا بأس بترك الحقوق المذكوره بالنسبه إليه.

و فى نهج البلاغه: «لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه فى ثلاث: فى نكبته، و فى غيبته، و فى وفاته» (٤).

و فى كتاب الإخوان، بسنده عن الوصافى، عن أبى جعفر عليه السلام،

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٨]

ص: ١٠١٦

١- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: بقدرته.

٢- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: مجمع.

٣- الكافى ٢: ٦٣٩، الحديث ٦، و عنه الوسائل ٨: ٤١٣، الباب ١٣ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

٤- نهج البلاغه: ٤٩٤، الحكمه رقم: ١٣٤، و فيه: «فى نكبته، و غيبته، و وفاته».

قال: «قال لي: أ رأيت من كان قبلكم (١) إذا كان الرجل ليس عليه رداء و عند بعض إخوانه رداء يطرحه عليه؟ قلت: لا، قال: فإذا كان ليس عنده إزار يوصل إليه بعض إخوانه بفضل إزاره حتى يجد له إزاراً؟ قلت: لا، قال: فضرب بيده على فخذه! أو قال: ما هؤلاء بإخوه... إلخ (٢)» (٣) دلّ على أنّ من لا يواسى المؤمن ليس بأخ له، فلا يكون له حقوق الأخوة المذكورة في روايات الحقوق.

و نحوه روايه ابن أبي عمير عن خُصّام رفعه قال: «أبطأ على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رجل، فقال: ما أبطأ بك؟ قال: العزى يا رسول الله! فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟ فقال: بلى يا رسول الله، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ما هذا لك بأخ» (٤).

و فى روايه يونس بن ظبيان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«اختلفوا إخوانكم بخصلتين، فإن كانتا فيهم، وإلا، فاعزّب ثم

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص: ١٠١٧

١- فى المصدر: من قبلكم.

٢- كذا فى النسخ، و الظاهر زياده: «إلخ»؛ فإنّ ما ورد هو تمام الحديث.

٣- مصادقه الإخوان: ٣٦، الحديث الأوّل، و عنه الوسائل ٨: ٤١٤، الباب ١٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأوّل.

٤- مصادقه الإخوان: ٣٦، الحديث ٤، و عنه الوسائل ٨: ٤١٥، الباب ١٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

اعزُب (١):المحافظه على الصلوات فى موافقتها،و البرّ بالإخوان فى اليسر و العسر» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٠]

ص: ١٠١٨

- 
- ١- كذا فى المصدر،و فى سائر النسخ:فأغرب ثم أغرب،و فى المصدر زياده: ثم اعزب.قال فى مجمع البحرين (٢:١٢٠):اعزب ثم اعزب على[عن ظ] الأمر:أى أبعد نفسك عن الأمر ثم أبعد.
  - ٢- الوسائل ٥٠٣:٨،الباب ١٠٣ من أبواب أحكام العشره،الحديث الأوّل.

## المسأله [الخامسه عشر القمار

## اشاره

حرام إجماعاً، و يدلّ عليه الكتاب (١) و السنّه المتواتره (٢).

و هو بكسر القاف كما عن بعض أهل اللغه: «الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفه» (٣) و حكى عن جماعه أنه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً و لو من دون رهن (٤)، و به صرّح فى جامع المقاصد (٥).

و عن بعض (٦) أنّ أصل المقامره المغالبه.

و كيف كان، فهنا مسائل أربع؛ لأنّ اللعب قد يكون بآلات القمار

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

ص: ١٠١٩

١- مثل قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ المائده: ٩٠.

٢- انظر الوسائل ١١٩: ١٢، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به.

٣- انظر مجمع البحرين ٣: ٤٦٣، ففيه ما هو قريب من العبارة المذكوره.

٤- حكاه فى مفتاح الكرامه (٤: ٥٦) عن ظاهر الصحاح و المصباح المنير و التكملة و الذيل، لكن راجعنا الصحاح و المصباح فلم نقف فيهما على كلام ظاهر فى ذلك، و أمّا التكملة و الذيل فلم تكونا فى متناول أيدينا لتراجعهما.

٥- جامع المقاصد ٤: ٢٤.

٦- لم نقف عليه.

مع الرهن، و قد يكون بدونه، و المغالبه بغير آلات القمار قد تكون مع العوض، و قد تكون بدونه.

### فالأولى – اللعب بآلات القمار مع الرهن.

و لا إشكال فى حرمة و حرمة العوض، و الإجماع عليه (١) محقق، و الأخبار به (٢) متواتره (٣).

### الثانيه – اللعب بآلات القمار من دون رهن.

و فى صدق القمار عليه نظر؛ لما عرفت، و مجرد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات و لو مع البناء على أصله الحقيقه فى الاستعمال؛ لقوّه انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن فى اللعب بها.

و منه تظهر الخدشه فى الاستدلال على المطلب بإطلاق النهى عن اللعب بتلك الآلات؛ بناء على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن.

نعم، قد يبعد دعوى الانصراف فى روايه أبى الربيع الشامى:

«عن الشطرنج و النرد؟ قال: لا تقربوهما، قلت: فالغناء؟ قال:

لا خير فيه، لا تقربه» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ١٠٢٠

١- كذا فى جميع النسخ، و المناسب: عليها.

٢- كذا فى جميع النسخ، و المناسب: بها.

٣- انظر الوسائل ١٢: ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، و راجع الأبواب ١٠٢ و ١٠٣ و ١٠٤.

٤- الوسائل ١٢: ٢٣٩، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

و الأولى الاستدلال على ذلك بما تقدّم فى روايه تحف العقول من أنّ ما يجىء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات (١).

و فى تفسير القمى، عن أبى الجارود، عن أبى جعفر عليه السلام فى قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ** (٢) قال: «أما الخمر فكلّ مسكر من الشراب إلى أن قال: -و أما الميسر فالنرد و الشطرنج، و كلّ قمار ميسر إلى أن قال: -و كلّ هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشىء من هذا حرام (٣) محرّم» (٤).

و ليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدرى، حتّى يرد ما تقدّم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقريته قوله: «بيعه و شراؤه»، و قوله: «و أما الميسر فهو النرد... إلخ».

و يؤيّد الحكم ما عن مجالس المفيد الثانى رحمه الله ولد شيخنا الطوسى رحمه الله بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام فى تفسير الميسر من أنّ «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص: ١٠٢١

١- تقدّم نصّ الروايه فى أول الكتاب.

٢- المائده: ٩٠.

٣- فى المصدر: حرام من الله محرّم.

٤- تفسير القمى ١: ١٨٠-١٨١، و الوسائل ١٢: ٢٣٩، الباب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٥- أمالى الطوسى ١: ٣٤٥، و عنه الوسائل ١٢: ٢٣٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

و روايه الفضيل، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس من النرد و الشطرنج... حتى انتهيت إلى السدر (١)، قال: إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون؟ قلت (٢): مع الباطل، قال: وما لك و الباطل؟!» (٣).

و في موثقه زراره عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبه شبيب (٤) التي يقال لها: لعبه الأمير (٥) و عن لعبه الثلاث؟ فقال: أ رأيتك (٦) إذا ميز الله بين الحق و الباطل مع أيهما تكون؟ قلت (٧): مع الباطل، قال: فلا خير فيه» (٨).

و في روايه عبد الواحد بن مختار، عن اللعب بالشطرنج، قال: «إن المؤمن لمشغول عن اللعب» (٩).

فإن مقتضى إناطه الحكم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن في

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٤]

ص: ١٠٢٢

- 
- ١- السدر كعبير لعبه للصبيان (مجمع البحرين ٣:٣٢٨ سدر). قال ابن الأثير: السدر لعبه يقامر بها، و تكسر سينها و تُضمّ، و هي فارسيه معرّبه عن ثلاثه أبواب (النهايه ٢:٣٥٤ سدر).
  - ٢- من مصححه «ص» و الكافي (٦:٤٣٦، الحديث ٩)، و في سائر النسخ: قال.
  - ٣- الوسائل ١٢:٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
  - ٤- كذا في «ص» و المصدر، و في سائر النسخ: لعبه شيب.
  - ٥- كذا في «ص» و المصدر، و في سائر النسخ: لعبه الأحمر.
  - ٦- في «ن»، «ع»، «س»: أ رأيت.
  - ٧- كذا في «ف»، «ص»، «ش»، و في سائر النسخ: قال.
  - ٨- الوسائل ١٢:٢٣٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
  - ٩- الوسائل ١٢:٢٣٩، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

حرمه اللعب بهذه الأشياء، و لا يجرى دعوى الانصراف هنا.

### الثالثه - المراهنه على اللعب بغير الآلات المعدّه للقمار.

كالمراهنه على حمل الحجر الثقيل و على المصارعه و على الطيور و على الطفره، و نحو ذلك ممّا عدّوها فى باب السبق و الرمايه من أفراد غير ما نصّ على جوازه.

و الظاهر الإلحاق بالقمار فى الحرمة و الفساد، بل صريح بعض أنّه قمار (١).

و صرّح العلّامه الطباطبائى رحمه الله فى مصابيحہ بعدم الخلاف فى الحرمة و الفساد (٢)، و هو ظاهر كلّ من نفى الخلاف فى تحريم المسابقه فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض (٣)؛ فإنّ ظاهر ذلك أنّ محلّ الخلاف هنا هو محلّ الوفاق هناك، و من المعلوم أنّه ليس هنا إلّا الحرمة التكليفيه، دون خصوص الفساد.

و يدلّ عليه أيضاً قول الصادق عليه السلام: أنّه قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم: «إنّ الملائكه لتحضر الرهان فى الخفّ و الحافر

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٥]

ص: ١٠٢٣

١- صرّح بذلك السيد الطباطبائى فى كتاب السبق و الرمايه من الرياض ٢:٤١.

٢- مخطوط) و لم نقف عليه.

٣- من وقفنا عليه منهم هو الشهيد الثانى فى المسالك (الطبعه الحجريه) ١:٣٠١، و المحقّق النجفى فى الجواهر ٢٨:٢١٨ و ٢١٩، لكنّه فى كتاب التجاره استظهر اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدّه للقمار، كما سيأتى.



و الريش، و ما سوى ذلك قمار حرام» (١).

و فى روايه العلاء بن سيباه، عن الصادق عليه السلام، عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم: «أنّ الملائكة لتتفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر» [و الخف (٢)] و الريش و النصل» (٣).

و المحكى عن تفسير العياشى، عن ياسر الخادم، عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الميسر، قال: الثقل (٤) من كلّ شىء، قال: و الثقل (٥) ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها (٦)» (٧).

و فى مصححه معمر بن خلّاد: «كلّ ما قومر عليه فهو ميسر» (٨).

و فى روايه جابر عن أبى جعفر عليه السلام: «قيل: يا رسول الله

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٦]

ص: ١٠٢٤

١- الوسائل ٣٤٩:١٣، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق و الرمايه، الحديث ٣، باختلاف يسير.

٢- من هامش «ص» و المصدر.

٣- الوسائل ٣٤٧:١٣، الباب الأوّل من أبواب أحكام السبق و الرمايه، الحديث ٦. و قد روى المحدث العاملى هذه الروايه عن الصدوق عن الصادق عليه السلام، و ليس فى سندها «العلاء بن سيباه»، لكنّه موجود فى الفقيه ٣:٤٨، الحديث ٣٣٠٣.

٤- فى الوسائل: الثقل.

٥- فى المصدر: الخبز و الثقل.

٦- فى المصدر: و غيره.

٧- تفسير العياشى ١:٣٤١، الحديث ١٨٧، و عنه فى الوسائل ١٢: ١٢١، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٨- الوسائل ٢٤٢:١٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

ما الميسر؟ قال: كل ما يقامر به (١) حتى الكعاب و الجوز» (٢). و الظاهر أنّ المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن.

و مع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة فى التحريم المعتضده بدعوى عدم الخلاف فى الحكم ممن تقدم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين (٣) اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدّه للقمار، و أمّا مطلق الرهان على المغالبة (٤) بغيرها فليس فيه إلّا فساد المعامله و عدم تملك الرهن (٥)، فيحرم التصرف فيه؛ لأنه أكل مال بالباطل، و لا معصيه من جهه العمل كما فى القمار، بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد، الذى هو نذر لا- كفّاره له مع طيب النفس من البازل لا بعنوان أنّ المقامرة المذكوره أوجبتّه و ألزمتّه أمكن القول بجوازه (٦).

و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه، و كونه موجباً لللعن الملائكه و تنفّرهم، و أنّه من الميسر المقرون بالخمير.

و أمّا ما ذكره أخيراً من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد، فلم أفهم معناه؛ لأنّ العهد الذى تضمّنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به؛ إذ لا يستحبّ ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك،

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٧]

ص: ١٠٢٥

- ١- فى المصدر: تقوم به.
- ٢- الوسائل ١١٩: ١٢، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
- ٣- هو صاحب الجواهر قدّس سرّه.
- ٤- فى مصحّحه «خ» و «ش»: مطلق الرهان و المغالبة.
- ٥- فى «ص» و «ش»: الراهن.
- ٦- انتهى ما أفاده صاحب الجواهر نقلاً بالمعنى-، انظر الجواهر ١٠٩: ٢٢-١١٠.

إلا أن يراد صورته الوفاء، بأن يملكه تملكاً (١) جديداً بعد الغلبه في اللعب.

لكن جَلَّ الأكل على هذا الوجه جارٍ في القمار المحرّم أيضاً، غايه الأمر الفرق بينهما بأنّ الوفاء لا يستحبّ في المحرّم، لكنّ الكلام في تصرف المبدول له (٢) بعد التملك (٣) الجديد، لا في فعل البازل و أنّه يستحب له أو لا.

و كيف كان، فلا- أظنّ الحكم بحرمه الفعل مضافاً إلى الفساد محلّ إشكال، بل و لا محلّ خلاف، كما يظهر من كتاب السبق و الرمايه، و كتاب الشهادات، و تقدّم دعواه صريحاً من بعض الأعلام (٤).

نعم، عن الكافي و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل آكل و أصحاب له شاء، فقال: إن أكلتموها فهي لكم، و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا، فقضى فيه: أنّ ذلك باطل، لا شيء في المؤاكلة من الطعام (٥) ما قلّ منه أو كثر (٦)، و منع غرامه (٧) فيه» (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٨]

ص: ١٠٢٦

- ١- في «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: تملكاً.
- ٢- من مصححه «ن» و «ش».
- ٣- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: التملك.
- ٤- تقدّمت دعواه عن العلّامة الطباطبائي قدّس سرّه في الصفحة: ٣٧٥.
- ٥- في التهذيب: لا شيء فيه للمؤاكلة في الطعام.
- ٦- في المصدرين: و ما كثر.
- ٧- في «ص» و المصدرين: غرامته.
- ٨- الكافي ٧: ٤٢٨، الحديث ١١، و التهذيب ٦: ٢٩٠، الحديث ٨٠٣، و عنهما الوسائل ١٦: ١١٤، الباب ٥ من أبواب كتاب الجعالة، الحديث الأوّل و ذيله.

و ظاهرها من حيث عدم ردع الإمام عليه السلام عن فعل مثل هذا أنه ليس بحرام، إلا أنه لا يترتب عليه الأثر. لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم؛ لأن (١) التصرف في هذا المال مع فساد معامله حرام أيضاً، فتأمل.

ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر الأخوذ بالمعاملات الفاسده، يجب رده على مالكة مع بقائه، و مع التلف فالبديل مثلاً أو قيمه.

و ما ورد من قىء الإمام عليه السلام البيض الذي قامر به الغلام (٢)؛ فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزءاً من بدنه، لا للرد على المالك.

لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم عليه السلام له جهلاً؛ بناءً على عدم إقدامه على المحرمات الواقعيه غير المتبدله بالعلم لا جهلاً و لا غفله؛ لأن ما دلّ على عدم جواز الغفله عليه في ترك الواجب و فعل الحرام دلّ على عدم جواز الجهل عليه في ذلك.

اللهم إلا أن يقال: بأن مجرد التصرف من المحرمات العلميه و التأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل إنما هو في بقائه و سيورته بدلاً عما يتحلل من بدنه عليه السلام، و الفرض اطلاعه عليه في أوائل وقت تصرف المعده و لم يستمر جهله.

هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد، و إلا فلهم في حركاتهم

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٩]

ص: ١٠٢٧

---

١- كذا في النسخ، و العبارة على فرض عدم وقوع السقط أو التصحيف فيها لا تخلو عن إجمال.

٢- الوسائل ١١٩:١٢، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

من أفعالهم و أقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم.

#### الرابعه - المغالبه بغير عوض في غير ما نصّ على جواز المسابقه فيه.

و الأ-كثر على ما في الرياض (١) على التحريم، بل حكى فيها عن جماعه (٢) دعوى الإجماع عليه، و هو الظاهر من بعض العبارات المحكيه عن التذكره.

فعن موضع منها: أنه لا تجوز المسابقه على المصارعه بعوض و لا بغير عوض عند علمائنا أجمع؛ لعموم النهى إلّا في الثلاثه: الخفّ، و الحافر، و النصل (٣). و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهى، و هو جارٍ في غير المصارعه أيضاً.

و عن موضع آخر (٤): لا- تجوز المسابقه على رمى الحجاره باليد و المقلّاع و المنجنيق، سواء كان بعوض أو بغير عوض عند علمائنا (٥).

و عنه (٦) أيضاً: لا يجوز المسابقه على المراكب و السفن و الطيارات (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

ص: ١٠٢٨

- ١- الرياض ٢:٤١، و فيه: النسبه إلى الأشهر.
- ٢- منهم القاضى فى المهذب ١:٣٣١، و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٨:٣٢٦، و العلامه فى التذكره، كما يأتى.
- ٣- التذكره ٢:٣٥٤.
- ٤- العبارات المحكيه عن التذكره هنا كلّها فى موضع واحد و صفحه واحده.
- ٥- التذكره ٢:٣٥٤.
- ٦- كذا فى «ف» و مصحّحه «م»، و فى سائر النسخ: و فيه.
- ٧- أى: ما يطير من الحيوانات.

و قال أيضاً: لا يجوز المسابقه على مناطحه الغنم و مهارشه الديك، بعوض و لا بغير عوض.

قال: و كذلك لا يجوز المسابقه على (٢) ما لا ينتفع به فى الحرب (٣).

و عدّ فى ما مثّل به اللعب بالخاتم و الصولجان، و رمى البنادق و الجلاهق، و الوقوف على رجلٍ واحده، و معرفه ما فى اليد من الزوج و الفرد، و سائر الملاعب، و كذلك اللبث فى الماء، قال: و جوزه بعض الشافعيه، و ليس بجيد (٤)، انتهى.

و ظاهر المسالك الميل إلى الجواز (٥)، و استجوده فى الكفايه (٦)، و تبعه بعض من تأخر عنه (٧)؛ للأصل، و عدم ثبوت الإجماع، و عدم النصّ عدا ما تقدم من التذکره من عموم النهى، و هو غير دال؛ لأنّ «السبق» فى الروايه يحتمل التحريك، بل فى المسالك: أنّه المشهور فى الروايه (٨)، و عليه فلا تدلّ إلا على تحريم المراهنه، بل هى غير ظاهره فى التحريم أيضاً؛ لاحتمال إرادته فسادها، بل هو الأظهر؛ لأنّ نفي العوض ظاهر

[شماره صفحه واقعى : ٣٨١]

ص: ١٠٢٩

- ١- التذکره ٢:٣٥٤.
- ٢- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: و كذلك لا يجوز المسابقه بما...
- ٣- فى «ف»: ما لا ينفع فى الحرب.
- ٤- التذکره ٢:٣٥٤.
- ٥- المسالك (الطبعه الحجرية) ١:٣٠١.
- ٦- كفايه الأحكام: ١٣٧.
- ٧- الظاهر المراد به هو المحدث البحرانى، انظر الحقائق ٢٢:٣٦٦.
- ٨- المسالك ١:٣٠١.

فى نفى استحقاقه، و إرادته نفى جواز العقد عليه فى غاية البعد.

و على تقدير السكون، فكما يحتتمل نفى الجواز التكليفى يحتتمل نفى الصحه؛ لوروده مورد الغالب، من اشتمال المسابقه على العوض.

و قد يستدل للتحريم أيضاً بأدله القمار؛ بناءً على أنه مطلق المغالبه و لو بدون العوض، كما يدل عليه ما تقدّم من إطلاق الروايه (١) بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قماراً.

و دعوى أنه يشترط فى صدق القمار أحد الأمرين: إما كون المغالبه بالآلات المعدّه للقمار و إن لم يكن عوض، و إما المغالبه مع العوض و إن لم يكن بالآلات المعدّه للقمار على ما يشهد به إطلاقه فى روايه الرهان فى الخفّ و الحافر (٢) فى غاية البعد، بل الأظهر أنه مطلق المغالبه.

و يشهد له أنّ إطلاق «آله القمار» موقوف على عدم دخول الآله فى مفهوم القمار، كما فى سائر الآلات المضافه إلى الأعمال، و الآله غير مأخوذه فى المفهوم، و قد عرفت أنّ العوض أيضاً غير مأخوذ فيه (٣)، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص: ١٠٣٠

١- أى روايه أبى الربيع الشامى أو روايه أبى الجارود، المتقدّمتان فى الصفحه: ٣٧٢ و ٣٧٣، و يحتتمل أن يراد بها الجنس، فىكون المراد بها جميع الروايات المذكوره فى المسأله الثانيه.

٢- روايه العلاء بن سيبه، المتقدمه فى الصفحه: ٣٧٧.

٣- لم نعرف منه فيما تقدم إلّا ما ذكره آنفاً من إطلاق الروايه بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قماراً، و الكلام هنا فى المفهوم العرفى للقمار؛ و لعلّه إلى ذلك أشار بقوله: «فتأمل».

و يمكن أن يستدل على التحريم أيضاً بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد؛ معلله بكونهما (١) من الباطل و اللعب، و أن «كلّ ما ألهى عن ذكر الله عزّ و جلّ فهو الميسر» (٢). و قوله عليه السلام في بيان حكم اللعب بالأربعة عشر: «لا نستحبّ (٣) شيئاً من اللعب غير الرهان و الرمي» (٤).

و المراد رهان الفرس، و لا شكّ في صدق اللهو و اللعب في ما نحن فيه؛ ضروره أنّ العوض لا دخل له في ذلك.

و يؤيده ما دلّ على أنّ كلّ لهو المؤمن باطل خلا- ثلاثه، و عدّ منها إجراء الخيل، و ملاعبه الرجل امرأته (٥) و لعلّه لذلك كلّه استدلال في الرياض (٦) تبعاً للمهذب (٧) [في مسألتنا (٨)] بما دلّ على حرمة اللهو.

لكن قد يشكل الاستدلال في ما إذا تعلّق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرجّه عن صدق اللهو عرفاً، فيمكن إناطه الحكم باللهو و يحكم

[شماره صفحه واقعی : ٣٨٣]

ص : ١٠٣١

١- كذا في مصححه «ن»، و في سائر النسخ: بكونها.

٢- تقدّم في الصفحة: ٣٧٣.

٣- كذا في «ف» و «ن»، و في غيرهما: لا تستحب، و في الوسائل: لا يستحبّ.

٤- الوسائل ١٢: ٢٣٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

٥- الوسائل ١١: ١٠٧، الباب ٥٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣؛ و فيه: «كل لهو المؤمن باطل إلّا في ثلاث: في تأديبه الفرس، و رميه عن قوسه، و ملاعبته امرأته... الحديث».

٦- الرياض ٢: ٤١.

٧- لم نقف عليه في مهذب القاضي، و الاستدلال المذكور موجود في المهذب البارع ٣: ٨٢.

٨- لم يرد في «ن»، «م» و «ش»، و شطب عليه في «ف».



فى غير مصاديقه بالإباحه، إلاً أن يكون قولاً بالفصل، و هو غير معلوم. و سيجىء بعض الكلام فى ذلك عند التعرض لحكم اللهو و موضوعه إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ١٠٣٢

حرام (١) و هي السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرّم، و هي من الكبائر، و قد تقدم تفسير «الواصله و المستوصله» بذلك في مسأله تدليس الماشطه (٢).

و في صحيحه ابن سنان: أنه «يضرب ثلاثه أرباع حدّ الزاني، خمسه و سبعين سوطاً، و يُنفى من المصر الذي هو فيه» (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٥]

ص: ١٠٣٣

١- من «ش» و هامش «م».

٢- في روايه سعد الإسكاف: «...قلنا له: بلغنا أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم لعن الواصله و المستوصله، فقال: ليس هناك، إنّما لعن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم الواصله التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصله»، راجع الصفحه ١٦٨.

٣- الوسائل ٤٢٩: ١٨، الباب ٥ من أبواب حدّ السحق و القياده، الحديث الأول.

انتهى الجزء الأول من المكاسب المحرّمة و يليه الجزء الثانى و أوله القيافه

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٦]

ص: ١٠٣٤

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق.

عنوان و نام پدیدآور: المکاسب / المؤلف مرتضی الانصاری؛ اعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم.

مشخصات نشر: قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۳ ه.ق

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

موضوع: معاملات (فقه)

رده بندی کنگره: BP۱۹۰/۱ / الف ۸ / ۱۳۰۰۷ ای الف

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۹۳۷

توضیح: این کتاب از مهمترین کتابهای فقهی شیعه تألیف شیخ الفقهاء و المجتهدين، شیخ اعظم مرتضی بن محمد امین تستری نجفی انصاری (م ۱۲۸۱ ق) می باشد و در باب معاملات محسوب می شود و از زمان تألیف تا کنون متن درسی حوزه های علمی شیعه قرار گرفته است، مؤلف بطور استدلالی به مباحث معاملات نظر دوخته و به ذکر و تحلیل کلمات فقهی پیشین توجه عمیقی داشته است و وجوه مختلف یک مسئله فقهی را با تردیدهای ویژه خود، ترسیم می نماید مؤلف در این کتاب به سه مبحث مهم پرداخته است: مکاسب محرمة، بیع، خیارات و پایان کتاب به برخی رساله های متفرقه اختصاص یافته است که عناوین آنها عبارتند از: تقيه، عدالت، قضا از میت، مواسعه و مضایقه، ارث، قاعده من ملک شیئا ملک الاقرار به، نفی ضرر، رضاع، مجرد عقد بر زن موجب تحریم او بر پدر و پسر عقد کننده می گردد.

کتاب المکاسب شامل کتاب های مکاسب محرمة، بیع و خیارات است که بعدها ۹ کتاب دیگر به آنها ملحق شده اند که عبارتند از: کتاب تقيه، رساله فی العداله، رساله فی القضاء عن الميت، رساله فی المواسعه و المضایقه، رساله فی قاعده من ملک شیئا ملک الإقرار به، رساله فی قاعده لا ضرر، رساله فی المصاهره، و در آخر هم کتاب مواریث که بسیار مختصر می باشد.

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۱۰۳۵

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۰۳۶

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۱۰۳۷

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۱۰۳۸



[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۱۰۳۹

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۱۰۴۰

[المسأله]السابعه عشر القيافه حرام

فى الجملة،نسبه فى الحدائق إلى الأصحاب (١)،و فى الكفايه:لا أعرف خلافاً (٢)،و عن المنتهى:الإجماع (٣).

و القائف كما عن الصحاح و القاموس و المصباح-:هو الذى يعرف الآثار (٤).

و عن النهايه و مجمع البحرين زياده:أنه يعرف شَبه الرجل بأخيه و أبيه (٥).

و فى جامع المقاصد و المسالك كما عن إيضاح النافع و الميسيه-

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ١٠٤١

١- الحدائق ١٨٢:١٨.

٢- الكفايه:٨٧.

٣- المنتهى ١٠١٤:٢، و فيه:نفى الخلاف. و حكى الإجماع عنه المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٨٠:٨.

٤- الصحاح ١٤١٩:٤، ماده:«قوف»،القاموس المحيط ١٨٨:٣، ماده:«قوف»،و لم نقف فى المصباح على التعبير المذكور،انظر المصباح المنير:٥١٩.

٥- النهايه،لابن الأثير ١٢١:٤،مجمع البحرين ١١٠:٥،و العبارة للأول.

أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض (١). وقيد في الدروس و جامع المقاصد - كما عن (٢) التنقيح حرمتها بما إذا ترتب عليها محرم (٣)، و الظاهر أنه مراد الكل، و إنما فمجرد حصول الاعتقاد العلمى أو الظنى بنسب شخص لا- دليل على تحريمه؛ و لذا نهى فى بعض الأخبار عن إتيان القائف و الأخذ بقوله.

ففى المحكى عن الخصال: «ما أحب أن تأتيمهم» (٤). و عن مجمع البحرين: أن فى الحديث: «لا آخذ بقول قائف» (٥).

و قد افترى بعض العامه على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فى أنه قضى بقول القافه (٦).

و قد أنكر ذلك عليهم فى الأخبار، كما يشهد به ما عن الكافى

[شماره صفحه واقعى : ٨]

ص: ١٠٤٢

١- جامع المقاصد ٤:٣٣، المسالك ٣:١٢٩، و العبارة للثانى مع اختلاف يسير، و أميا إيضاح الفوائد و الميسيه: فلا- يوجدان عندنا، نعم حكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٨٢.

٢- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: فى.

٣- الدروس ٣:١٦٥، جامع المقاصد ٤:٣٣، و لم نقف على التقييد المذكور فى التنقيح. نعم، حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٨٢، و انظر التنقيح ٢:١٣.

٤- الخصال ١:٢٠، باب الواحد، الحديث ٦٨، و عنه الوسائل ١٢: ١٠٩، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٥- مجمع البحرين ٥:١١٠.

٦- صحيح البخارى ٨:١٩٥.

عن زكريا بن يحيى بن نعمان المصرى (1)، قال: «سمعت على بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن على بن الحسين، فقال: والله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليه السلام.

فقال الحسن: إى والله جعلت فداك! لقد بغى عليه إخوته.

فقال على بن جعفر: إى والله! ونحن عمومته بغينا عليه.

فقال له الحسن: جعلت فداك! كيف صنعتم، فإننى لم أحضركم؟ قال: فقال له إخوته ونحن أيضاً: ما كان فينا إمام قطّ حائل اللون! فقال لهم الرضا عليه السلام: هو ابنى.

فقالوا: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى بالقافه، فبيننا وبينك القافه.

فقال: ابعثوا أئمتهم إليهم، وأما أنا فلا، ولا تعلموهم لما دعوتهم إليه، وليكونوا في بيوتكم.

فلما جاءوا وقعدنا فى البستان واصطف عمومته وإخوته وأخواته

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ١٠٤٣

---

١- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: «زكريا بن يحيى العرى»، إلما أنه صُحِّح فى «ن» و «ص» بما فى «ش»، و فى «خ» و «ع» كتب فوق كلمه «العرى»: «الصيرفى (خ ل)». هذا حال النسخ، و أميا المصدر: فى الطبعة الحديثه من الكافى: «زكريا بن يحيى بن نعمان الصيرفى»، و فى معجم رجال الحديث (٧: ٢٨٩) ما يلى: فى الطبعة القديمه «المصرفى» بدل «الصيرفى»، و فى الوافى: «المصرى».

و أخذوا الرضا عليه السلام و ألبسوه جبّه من صوف و قلنسوه [منها (١)]، و وضعوا على عنقه مسحاه، و قالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه.

ثم جاءوا بأبي جعفر عليه السلام و قالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه.

فقالوا: ما له هنا أب، و لكن هذا عم أبيه، و هذا عمّه، و هذه عمّته، و إن يكن له هنا أب فهو صاحب البستان؛ فإنّ قدميه و قدميه واحده.

فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه.

فقال على بن جعفر: فقامت فمصصت ريق أبي جعفر عليه السلام و قلت: أشهد أنّك إمامي» (٢). الخبر نقلناه بطوله تيمناً.

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص: ١٠٤٤

١- من المصدر.

٢- أوردنا هذا الحديث طبقاً لنسخه «ش»، لكونها أقرب إلى المصدر، و هناك اختلافات عديده و ردت في النسخ لم نتعرض لها، انظر الكافي ١: ٣٢٢، الحديث ١٤.

## المسأله [الثامنه عشر

## اشاره

الكذب حرام بضروره العقول و الأديان، و يدلّ عليه الأدله الأربعة، إلا أنّ الذي ينبغي الكلام فيه مقامان:

أحدهما- في أنه من الكبائر.

الثاني (1) في مسوغاته.

## [الكلام في المقام الأول] [أي أنه من الكبائر]

أمّا الأول- فالظاهر من غير واحد من الأخبار كالمروى في العيون بسند (2) عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن الصحيح (3)، و المروى عن الأعمش في حديث شرائع الدين (4) عدّه من الكبائر.

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ١٠٤٥

١- في «خ»، «ع»، «ص» و«ش»: و الثاني.

٢- في «ش»: بسنده.

٣- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٧، و الوسائل ١١: ٢٤١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣.

٤- الوسائل ١١: ٢٤٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

و فى الموثقه بعثمان بن عيسى: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ لِلشَّرِّ أَقْفَالًا، وَ جَعَلَ مَفَاتِيحَ تِلْكَ الْأَقْفَالِ الشَّرَابَ، وَ الْكُذْبَ شَرًّا مِنَ الشَّرَابِ»  
(١).

و أُرْسِلَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمٍ: «أَلَا - أُخْبِرُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ؟ الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَ عَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَ قَوْلُ الزُّورِ»  
(٢) أَى الْكُذْبِ.

وَ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمٍ: أَنَّ «الْمُؤْمِنَ إِذَا كَذَبَ بِغَيْرِ عَذْرِ لَعَنَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ، وَ خَرَجَ مِنْ قَلْبِهِ نَشْرٌ حَتَّى يَبْلُغَ الْعَرْشَ، وَ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِتِلْكَ الْكُذْبَةِ سَبْعِينَ زَنْبِيَةً، أَهْوَنُهَا كَمَنْ يَزْنِي مَعَ امَّه» (٣).

وَ يُؤَيِّدُهُ مَا عَنِ الْعَسْكَرِيِّ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ: «جُعِلَتِ الْخَبَائِثُ كُلُّهَا فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ، وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهَا الْكُذْبُ... الْحَدِيثُ» (٤)؛ فَإِنَّ مِفْتَاحَ الْخَبَائِثِ كُلِّهَا كَبِيرُهُ لَا مُحَالَهُ.

وَ يُمْكِنُ الْاسْتِدْلَالُ عَلَى كَوْنِهِ مِنَ الْكِبَائِرِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: **إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ** (٥)، فَجَعَلَ الْكَاذِبَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ بِآيَاتِ اللَّهِ، كَافِرًا بِهَا.

[شماره صفحه واقعى : ١٢]

ص: ١٠٤٦

---

١- الوسائل ٥٧٢:٨، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

٢- المحجّه البيضاء ٢٤٢:٥.

٣- البحار ٢٦٣:٧٢، الحديث ٤٨، و مستدرک الوسائل ٨٦:٩، الباب ١٢٠ من أبواب تحريم الكذب، الحديث ١٥.

٤- البحار ٢٦٣:٧٢، الحديث ٤٦.

٥- النحل: ١٠٥.



و لذلك كلّه أطلق جماعه كالفاضلين (١) و الشهيد الثاني (٢) في ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر، من غير فرق بين أن يترتب على الخير الكاذب مفسده أو لا يترتب عليه شيء أصلاً.

و يؤيده ما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ في وصيته لأبي ذر رضوان الله عليه: «ويلٌ للذي يحدث فيكذب، ليُضحك القوم، ويلٌ له، ويلٌ له، ويلٌ له (٣)»، (٤)، فإنّ الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها غالباً إيقاع في المفسده.

نعم، في الأخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيره، مثل روايه أبي خديجه، عن أبي عبد الله عليه السلام: إنّ «الكذب على الله تعالى و رسوله من الكبائر» (٥). فإنّها ظاهره في اختصاص (٦) الكبيره بهذا الكذب الخاص، لكن يمكن حملها على كون هذا (٧) الكذب الخاص من الكبائر الشديده العظيمة، و لعلّ هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدّمه.

و في مرسله سيف بن عميره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان

[شماره صفحه واقعي : ١٣]

ص: ١٠٤٧

- 
- ١- لم نقف عليه في كتب المحقق و العلامة قدس سرهما، نعم في القواعد (٢:٢٣٦): أنّ الكبيره ما توعد الله فيها بالنار. و مثله التحرير (٢:٢٠٨).
  - ٢- الروضه البهيه ٣:١٢٩.
  - ٣- محل «ويل له» الثالث بياض في «ش»، و في سائر النسخ: ويل له، و ويل له، و ويل له.
  - ٤- الوسائل ٨:٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشره، ذيل الحديث ٤.
  - ٥- الوسائل ٨:٥٧٥، الباب ١٣٩ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.
  - ٦- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: باختصاص.
  - ٧- لم ترد «هذا» في «ف».

يقول على بن الحسين عليهما السلام لولده: اتقوا الكذب، الصغير منه و الكبير، فى كلِّ جدِّ و هَزْل؛ فإنَّ الرجل إذا كذب فى الصغير اجترأ على الكبير..

الخبر» (١). و يستفاد منه: أنَّ عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفساد.

و فى صحيحه ابن الحجاج: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الكذاب هو الذى يكذب فى الشىء؟ قال: لا، ما من أحد إلَّا و يكون منه ذلك، و لكن المطبوع (٢) على الكذب» (٣)، فإنَّ قوله: «ما من أحد... الخبير» يدلُّ على أنَّ الكذب من اللّمم الذى يصدر من كل أحد، لا من الكبائر.

و عن الحارث الأعور، عن على عليه السلام، قال: «لا يصلح من الكذب جدِّ و [لا (٤)] هَزْل، و لا يَعِدَنَّ (٥) أحدكم صبيّه ثم لا يفى له، إنَّ الكذب يهدى إلى الفجور، و الفجور يهدى إلى النار، و ما زال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب و فجر... الخبير» (٦). و فيه أيضاً إشعار بأنَّ مجرّد الكذب ليس فجوراً.

و قوله: «لا يَعِدَنَّ أحدكم صبيّه ثم لا يفى له»، لا بدّ أن يراد به

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ١٠٤٨

- ١- الوسائل ٥٧٧: ٨، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأوّل.
- ٢- كذا فى «ص»، و فى سائر النسخ: المطوع.
- ٣- الوسائل ٥٧٣: ٨، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.
- ٤- من الوسائل.
- ٥- فى الوسائل: و لا أن يعد.
- ٦- الوسائل ٥٧٧: ٨، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

النهي عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء، وهو المراد ظاهراً بقوله تعالى:

كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

(١)

بل الظاهر عدم كونه كذباً حقيقياً، وأن إطلاق الكذب عليه في الرواية لكونه في حكمه من حيث الحرمه، أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أن سائر الإنشاءات كذلك؛ ولذا ذكر بعض الأساطين: أن الكذب وإن كان من صفات الخبر، إلا أن حكمه يجرى في الإنشاء المنبئ عنه، كمدح المذموم، و ذم الممدوح، و تمنى المكاره (٢)، و ترجى غير المتوقع، و إيجاب غير الموجب، و ندب غير النادب، و وعد غير العازم (٣).

و كيف كان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب؛ لعدم كونه من مقوله الكلام، نعم، هو كذب للوعد، بمعنى جعله مخالفاً للواقع، كما أن إنجاز الوعد صدق له، بمعنى جعله مطابقاً للواقع، فيقال:

«صادق الوعد» و «وعد غير مكذوب». و الكذب بهذا المعنى ليس محزماً على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهراً في حرمة (٤)، و في بعضها الاستشهاد بالآيه المتقدمه.

ثم إن ظاهر الخبرين الأخيرين خصوصاً المرسله حرمة الكذب حتى في الهزل، و يمكن أن يراد به: الكذب في مقام الهزل، و أمّا نفس

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص : ١٠٤٩

١- الصف: ٣.

٢- في «ف»: و تمنى ما يكره الكاره.

٣- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٢٠.

٤- انظر الوسائل ٥١٥: ٨، الباب ١٠٩ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢ و ٣، و أيضاً ٢٧٠: ١١، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٦ و ١١.

الهزل وهو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله فلا يبعد أنه غير محرّم مع نصب القرينه على إرادته الهزل كما صرح به بعض (١)؛ ولعله (٢) لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود، ولسيره.

ويمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحيه، و يحتمل غير بعيد حرمة؛ لعموم ما تقدّم، خصوصاً الخبرين الأخيرين، و النبويّ في وصيه أبي ذر رضى الله عنه (٣)؛ لأنّ الأكاذيب المضحكه أكثرها من قبيل الهزل.

و عن الخصال بسنده عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: «أنا زعيم بيت في أعلى الجنّه، و بيت في وسط الجنّه، و بيت في رياض الجنّه لمن ترك المرء و إن كان مُحَقَّقًا، و لمن ترك الكذب و إن كان هازلًا، و لمن حسن خلقه» (٤).

و قال أمير المؤمنين عليه الصلاه و السلام: «لا يجد الرجل طعم الإيمان حتّى يترك الكذب هزله و جدّه» (٥).

ثمّ إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ المبالغه في الادّعاء و إن بلغت ما بلغت، ليست من الكذب.

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ١٠٥٠

---

١- لم نعر على من صرح بذلك، انظر مفتاح الكرامه ٤:٦٧، و الجواهر ٢٢:٧٢.

٢- لم ترد: «كما صرح به بعض، و لعله» في «ف».

٣- تقدم في الصفحه ١٣.

٤- الخصال ١:١٤٤، الحديث ١٧٠، و الوسائل ٨:٥٦٨، الباب ١٣٥ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٨.

٥- الوسائل ٨:٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢.

و ربما يدخل فيه إذا كانت في غير محلها، كما لو مدح إنساناً (١) قبيح المنظر و شبهه وجهه بالقمر، إلا إذا بنى على كونه كذلك في نظر المادح؛ فإنّ الأنظار تختلف في التحسين و التقييح كالذوائق في المطعومات.

و أما التوريه، و هي (٢): أن يريد بلفظٍ معنًى مطابقاً للواقع و قصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك، مما هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب، أو المخاطب الخاص كما لو قلت في مقام إنكار ما قلته في حقّ أحد: «عَلِمَ اللَّهُ ما قلته»، و أردت بكلمه «ما» الموصوله، و فهم المخاطب النافيه، و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له: «ما هو ها هنا» و أشار إلى موضع خالٍ في البيت (٣)، و كما لو قلت: «اليوم ما أكلت الخبز»، تعني بذلك حاله النوم أو حاله الصلاه، إلى غير ذلك فلا ينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب.

و لذا صرّح الأصحاب فيما سيأتي من وجوب التوريه عند الضروره (٤)، بأنّه يورى (٥) بما يخرج من الكذب، بل اعترض جامع المقاصد على قول العلّامه في القواعد في مسأله الوديعه إذا طالبها ظالم، بأنّه «يجوز الحلف كاذباً، و تجب التوريه على العارف بها»: بأنّ

[شماره صفحه واقعي : ١٧]

ص: ١٠٥١

١- في «ش»: إنسان.

٢- كذا في نسخه بدل «ص»، و في النسخ: و هو.

٣- في ظاهر «ف»: في البيت خال.

٤- ستأتي تصريحاتهم في الصفحه ٢٢ و ٢٣.

٥- في «ش»: يؤدى.

العباره لا تخلو من (١)مناقشه،حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التوريه، و معلوم أن لا كذب معها (٢)،انتهى.

و وجه ذلك: أنّ الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فيه كلامه ليس مخالفاً للواقع، وإنما فهم المخاطب من كلامه أمراً مخالفاً للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ.

نعم، لو ترتّب عليها مفسده حرمت من تلك الجبهه، اللهم إلا أن يدعى أنّ مفسده الكذب و هى الإغراء موجوده فيها، و هو ممنوع؛ لأنّ الكذب محرّم، لا لمجرّد الإغراء.

و ذكر بعض الأفاضل (٣): أنّ المعبر فى اتصاف الخبر بالصدق و الكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام، لا ما هو المراد منه، فلو قال:

«رأيت حماراً» و أراد منه «البليد» من دون نصب قرينه، فهو متّصف بالكذب و إن لم يكن المراد مخالفاً للواقع، انتهى موضع الحاجه.

فإن أراد اتصاف الخبر فى الواقع، فقد تقدّم أنّه دائر مدار موافقه مراد المخبر و مخالفته للواقع؛ لأنّه معنى الخبر و المقصود منه، دون ظاهره الذى لم يقصد.

و إن أراد اتصافه عند الواصف، فهو حقّ مع فرض جهله بإرادته خلاف الظاهر.

لكن توصيفه حينئذٍ باعتقاد أنّ هذا هو مراد المخبر و مقصوده،

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ١٠٥٢

---

١- فى غير «ش»: عن.

٢- جامع المقاصد ٦:٣٨.

٣- هو المحقق القمى فى قوانين الأصول ١:٤١٩.

فيرجع الأمر إلى إناطه الاتصاف بمراد المتكلم و إن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب.

و مما يدل على سلب الكذب عن التوريه ما روى فى الاحتجاج:

«أنه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ فى قصّه إبراهيم على نبينا و آله و عليه السلام:- يَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَيُؤْتُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ (١)، قال: ما فعله (٢) كبيرهم و ما كذب إبراهيم، قيل: و كيف ذلك؟ فقال: إنّما قال إبراهيم: إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ، أى: إن نطقوا فكبيرهم فعل، و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً؛ فما نطقوا و ما كذب إبراهيم.

و سُئل عليه السلام عن قوله تعالى: أَيَّتُهَا الْعِزْرُ إِنَّكُمْ لَلسَّارِقُونَ (٣).

قال: إنّهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى أنّهم قالوا: نَفَقِدُ صُؤَاعَ الْمَلِكِ (٤) و لم يقولوا: سرقتم صواع الملك.

و سُئل عن قول الله عزّ و جلّ حكاية عن إبراهيم عليه السلام: إِنِّي سَقِيمٌ (٥) قال: ما كان إبراهيم سقيماً و ما كذب، إنّما عنى سقيماً فى دينه، أى: مرتاداً (٦).

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص: ١٠٥٣

١- الأنبياء: ٦٣.

٢- فى «خ»: ما فعل.

٣- يوسف: ٧٠.

٤- يوسف: ٧٢.

٥- الصافات: ٨٩.

٦- الاحتجاج ٢: ١٠٥ مع اختلاف يسير، و المرتاد: الطالب للشىء.

و فى مستطرفات السرائر من كتاب ابن بكير، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يُستأذن عليه، فيقول (١) للجارية: قولى:

ليس هو ها هنا، فقال: لا بأس، ليس بكذب» (٢)؛ فإنَّ سلب الكذب مبنى على أن المشار إليه بقوله: «ها هنا» موضع خالٍ من الدار؛ إذ لا وجه له سوى ذلك.

و روى فى باب الحِيل من كتاب الطلاق للمبسوط: أنَّ واحداً من الصحابه صحب واحداً آخر، فاعترضهما فى الطريق أعداء المصحوب، فأنكر الصحاب أنه هو، فأحلفوه، فحلف لهم أنه أخوه، فلمَّا أتى النبى صَلَّى الله عليه وآله وسلم قال له: «صدقت، المسلم أخو المسلم» (٣).

إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص: ١٠٥٤

١- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: يقول.

٢- مستطرفات السرائر (السرائر) ٣: ٦٣٢، و الوسائل ٨: ٥٨٠، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٨.

٣- المبسوط ٥: ٩٥.

٤- راجع الوسائل ٨: ٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره.



فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين:

**أحدهما-الضرورة إليه:**

فيسوغ معها بالأدلة الأربعة، قال الله تعالى: **إِلَّا مَنْ أُرْكَرَهُ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (١)**. و قال تعالى: **لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءَ (٢)**.

و قوله عليه السلام: «ما من شيء إلا و قد أحله الله لمن اضطرَّ إليه» (٣). و قد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات. و الأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى، و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه (٤).

و الإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى.

و العقل مستقلٌ بوجوب ارتكاب أقل القبيحين مع بقائه على قبحه، أو انتفاء قبحه؛ لغلبيه الآخر عليه، على القولين (٥) في كون القبح العقلي

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ١٠٥٥

١- النحل: ١٠٦.

٢- آل عمران: ٢٨.

٣- الوسائل ٤: ٦٩٠، الباب الأول من أبواب القيام، الحديث ٦ و ٧، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

٤- الوسائل ١٦: ١٣٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان.

٥- تعرّض لهما القوشجى في شرح التجريد: ٣٣٨.

مطلقاً، أو فى خصوص الكذب لأجل الذات، أو بالوجه و الاعتبارات.

و لا- إشكال فى ذلك كله، إنما الإشكال و الخلاف فى أنه هل يجب حينئذٍ التوريه لمن يقدر عليها، أم لا؟ ظاهر المشهور هو الأول، كما يظهر من المقنعه (١) و المبسوط (٢) و الغنيه (٣) و السرائر (٤) و الشرائع (٥) و القواعد (٦) و اللمعه و شرحها (٧) و التحرير (٨) و جامع المقاصد (٩) و الرياض (١٠) و محكّي مجمع البرهان (١١) فى مسأله جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعه.

قال فى المقنعه: من كانت عنده أمانه فطالبه ظالم فليجحد، و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف، و يورّى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب إلى أن قال (١٢)-: فإن لم يحسن التوريه و كان نيتته حفظ

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص: ١٠٥٦

- ١- المقنعه: ٥٥٦.
- ٢- لم نقف عليه فيه.
- ٣- الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٣٨.
- ٤- السرائر ٣: ٤٣.
- ٥- الشرائع ٢: ١٦٣ و ٣: ٣٢.
- ٦- القواعد ١: ١٩٠.
- ٧- اللمعه الدمشقيه و شرحها (الروضه البهيه) ٤: ٢٣٥.
- ٨- التحرير ١: ٢٦٦.
- ٩- جامع المقاصد ٤: ٢٧.
- ١٠- الرياض ١: ٦٢٢.
- ١١- مجمع الفائده ١٠: ٣٠٠.
- ١٢- وردت هذه العبارة فى «ش» مضطربه.

الأمانه أجزأته التيه و كان مأجوراً (١)، انتهى.

و قال فى السرائر فى هذه المسأله أعنى مطالبه الظالم الوديعه:-

فإن قنع الظالم منه بيمينه، فله أن يحلف و يورى فى ذلك (٢)، انتهى.

و فى الغنيه فى هذه المسأله:- و يجوز له أن يحلف أنه ليس عنده وديعه و يورى فى يمينه بما يسلم به من الكذب، بدليل إجماع الشيعه (٣)، انتهى.

و فى النافع: حلف مورياً (٤).

و فى القواعد: و يجب التوريه على العارف بها (٥)، انتهى.

و فى التحرير فى باب الحيل من كتاب الطلاق:- لو أنكر الاستدانه خوفاً من الإقرار بالإبراء، أو القضاء جاز الحلف مع صدقه، بشرط التوريه بما يخرجه عن الكذب (٦)، انتهى.

و فى اللمعه: يحلف عليه فيورى (٧). و قريب منه فى شرحها (٨).

و فى جامع المقاصد فى باب المكاسب:- يجب التوريه بما يخرجه عن (٩) الكذب (١٠)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ١٠٥٧

١- تقدم التخريج عنها فى الصفحه السابقه.

٢- تقدم التخريج عنها فى الصفحه السابقه.

٣- تقدم التخريج عنها فى الصفحه السابقه.

٤- المختصر النافع ١:١٥٠.

٥- تقدم التخريج عنها فى الصفحه السابقه.

٦- تقدم التخريج عنها فى الصفحه السابقه.

٧- تقدم التخريج عنها فى الصفحه السابقه.

٨- تقدم التخريج عنها فى الصفحه السابقه.

٩- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: من.

١٠- لم نقف فى باب المكاسب من جامع المقاصد (٤:٢٧) إلا على ما يلى: «و لو اقتضت المصلحه الكذب و جبت التوريه»، نعم فى باب الوديعه (٦:٣٨) ما يلى: «و تجب التوريه على العارف بها بأن يقصد ما يخرجه عن الكذب».

و وجه ما ذكره: أنّ الكذب حرام، و لم يحصل الاضطرار إليه مع القدره على التوريه، فيدخل تحت العمومات (1)، مع أن قبح الكذب عقليّ، فلا- يسوغ إلّا مع تحقّق عنوانٍ حَسَنٍ في ضمنه يغلب حسنه على قبحه، و يتوقّف تحقّقه على تحقّقه، و لا- يكون التوقف إلّا مع العجز عن التوريه.

و هذا الحكم جيّد، إلّا أنّ مقتضى إطلاقات أدلّه الترخيص في الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه، عدم اعتبار ذلك.

ففي روايه السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام:

«قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم: احلف بالله كاذباً و نجّ أخاك من القتل» (2).

و صحيحه إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام:

«سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان، فيحلف له لينجو به منه.

قال: لا بأس. و سألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال نفسه (3)؟ قال: نعم» (4).

و عن الفقيه، قال: «قال الصادق عليه السلام: اليمين على وجهين إلى أن قال: -فأما اليمين التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً

[شماره صفحه واقعي : 24]

ص: 1058

1- المتقدمه في أوّل البحث.

2- الوسائل 134:16، الباب 12 من أبواب كتاب الأيمان، الحديث 4.

3- في الوسائل و نسخه بدل «ش»: ماله.

4- الوسائل 134:16، الباب 12 من أبواب كتاب الأيمان، الحديث الأول.

و (١) لم تلزمه الكفاره، فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم، أو خلاص ماله من متعدّد يتعدّى عليه من لصّ، أو غيره» (٢).

و في موثقه زراره بآبن بكير: «أنا نمّر على هؤلاء القوم، فيستحلفونا على أموالنا و قد أدّينا زكاتها؟ فقال: يا زراره إذا خفت فاحلف لهم بما شاءوا» (٣).

و روايه سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا حلف الرجل تقيّه (٤) لم يضّرّه إذا هو (٥) أكره، أو اضطر (٦) إليه. و قال: ليس شيء ممّا (٧) حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطر إليه» (٨).

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب (٩) و فيما يأتي (١٠)،

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ١٠٥٩

- ١- الواو غير موجوده في «خ»، «م» و «ع».
- ٢- الفقيه ٣: ٣٦٦-٣٦٧، الحديث ٤٢٩٧، و فيه: و لا- تلزمه الكفاره، و الوسائل ١٦: ١٣٥، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٩.
- ٣- الوسائل ١٦: ١٣٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١٤، و فيه: «ما شاءوا»، نعم و ردت عبارته «بما شاءوا» في جواب السؤال عن الحلف بالطلاق و العتاق.
- ٤- لم ترد «تقيّه» في غير «ص» و «ش».
- ٥- لم ترد «هو» في «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع».
- ٦- في الوسائل: و اضطر.
- ٧- في «ف»، «ن»، «م» و «ص»: فيما.
- ٨- الوسائل ١٦: ١٣٧، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١٨.
- ٩- الوسائل ١٦: ١٣٧، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان.
- ١٠- يأتي في الصفحه ٣١، (الثاني من مسوغات الكذب).

من جواز الكذب في الإصلاح، التي يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم قدره على التوريه.

و أما حكم العقل بقبح الكذب في غير مقام توقف تحقّق المصلحه الراجحه عليه، فهو و إن كان مسلماً إلّا أنّه يمكن القول بالعفو عنه شرعاً؛ للأخبار المذكوره، كما عفى عن الكذب في الإصلاح، و عن السب و التبرّي مع الإكراه، مع أنّه قبيح عقلاً أيضاً، مع أن إيجاب التوريه على القادر لا يخلو عن التزام ما يعسر (١) كما لا يخفى، فلو قيل بتوسعه الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب في ما نحن فيه و إن قدر على التوريه، كان حسناً، إلّا أنّ الاحتياط في خلافه، بل هو المطابق للقواعد لو لا استبعاد التقييد في هذه المطلقات؛ لأنّ النسبه بين هذه المطلقات، و بين ما دلّ كالروايه الأخيره و غيرها على اختصاص الجواز بصوره الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً، عموم من وجه، فيرجع إلى عمومات حرمه الكذب، فتأمل.

هذا، مع إمكان منع الاستبعاد المذكور؛ لأنّ مورد الأخبار عدم الالتفات إلى التوريه في مقام الضروره إلى الكذب؛ إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها؛ إذ لا داعي إلى العدول عنها إلى الكذب.

ثمّ إنّ أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم قدره (٢) على التوريه (٣)، أطلقوا القول بلغويه ما أكره عليه، من العقود

[شماره صفحه واقعي : ٢٦]

ص : ١٠٦٠

١- كذا في «ف» و مصححه «م» و نسخه بدل «ش»، و في النسخ: بالعسر.

٢- في «ف»: «بالقدره» بدل «بعدم القدره».

٣- راجع الصفحه ٢٢.

و الإيقاعات و الأقوال المحرّمه كالسبّ و التبرّي، من دون تقييد بصوره عدم التمكّن من التوريه (١)، بل صرّح (٢) بعض هؤلاء كالشهيد في الروضه (٣) و المسالك (٤) في باب الطلاق (٥) بعدم اعتبار العجز عنها، بل في كلام بعض ما يُشعر بالاتفاق عليه (٦)، مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ المكره على البيع إنّما أكره على التلفّظ بالصيغّه، و أمّا إرادته المعنى فمما لا تقبل الإكراه، فإذا أرادته مع قدره على عدم إرادته (٧) فقد اختاره، فالإكراه على البيع الواقعي يختصّ بغير القادر على التوريه؛ لعدم معرفه بها، أو عدم الالتفات إليها، كما أنّ الاضطرار إلى الكذب يختصّ بغير القادر عليها.

و يمكن أن يفرّق بين المقامين: بأنّ الإكراه إنّما يتعلّق بالبيع الحقيقي، أو الطلاق الحقيقي، غايه الأمر قدره المكره على التفصيّي عنه بإيقاع الصوره من دون إرادته المعنى، لكنه غير المكره عليه. و حيث إنّ الأخبار خاليه عن اعتبار العجز عن التفصيّي بهذا الوجه، لم يعتبر ذلك

[شماره صفحه واقعي : ٢٧]

ص: ١٠٦١

- 
- ١- انظر النهايه: ٥١٠، و السرائر ٢: ٦٦٥، و الشرائع ٢: ١٤، و ٣: ١٢، و المختصر ١: ١٩٧، و التنقيح ٣: ٢٩٤، و الكفايه: ١٩٨، و الرياض ٢: ١٦٩، و غيرها.
  - ٢- في «ف»: «و بعض هؤلاء»، بدل: «بل صرّح بعض هؤلاء».
  - ٣- الروضه البهيّه ٦: ٢١.
  - ٤- المسالك (الطبعه الحجريه) ٢: ٣.
  - ٥- في «ف»: «بل صرّح في باب الطلاق».
  - ٦- راجع الجواهر ٣٢: ١٥.
  - ٧- في «ف»: «على العدم».

فى حكم الإكراه.

و هذا بخلاف الكذب؛ فإنه لم يسوّغ إلّا عند الاضطرار إليه، ولا اضطرار مع القدره.

نعم، لو كان الإكراه من أفراد الاضطرار بأن كان المعترف فى تحقّق موضوعه عرفاً أو لغة العجز عن التفصّى كما ادّعا بعض (١)، أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصوره الاضطرار، بأن كان عدم ترتّب الأثر على المكره عليه من حيث إنّه مضطر إليه لدفع الضرر المتوّعد عليه به عن النفس و المال كان ينبغى فيه اعتبار العجز عن (٢) التوريه؛ لعدم الاضطرار مع القدره عليها.

و الحاصل: أنّ المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التوريه، صدق على ما أوقع أنّه مكره عليه، فيدخل فى عموم «رُفِع ما اكرهوا عليه» (٣).

و أمّا المضطر، فإذا كذب مع القدره على التوريه، لم يصدق أنّه مضطر إليه، فلا يدخل فى عموم «رُفِع ما اضطروا إليه» (٤).

هذا كلّه على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصوره الاضطرار إليه حتى من جهه العجز عن التوريه، و أما على ما استظهرناه

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص: ١٠٦٢

١- لم نعثر عليه، نعم فى الحدائق (٢٥:١٥٩)، من شرائط الإكراه: عجز المكره عن دفع ما توعدّ به.

٢- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: من.

٣- راجع الوسائل ١١:٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

٤- راجع الوسائل ١١:٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١ و ٣.



من الأخبار (١) كما اعترف به جماعه (٢) من جوازه مع الاضطرار إليه من غير جهه العجز عن التوريه، فلا- فرق بينه و بين الإكراه. كما أنّ الظاهر أنّ أدلّه نفى الإكراه راجعه إلى الاضطرار، لكن (٣) من غير جهه التوريه، فالشارع رخص في ترك التوريه في كلّ كلام مضطر إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به. وهذا، و لكن الأحوط التوريه في البابين.

ثم إنّ الضرر المسوّغ للكذب هو المسوّغ لسائر المحرّمات.

نعم، يستحب تحمّل الضرر المالى الذى لا يُجحف، و عليه يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغه: «علامه الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرّك، على الكذب حيث ينفعك» (٤).

ثم إنّ الأقوال الصادره عن أئمتنا صلوات الله عليهم فى مقام التقيه فى بيان الأحكام، مثل قولهم: «لا بأس بالصلاه فى ثوب أصابه خمر» (٥) و نحو ذلك، و إن أمكن حمله على الكذب لمصلحه بناءً على ما استظهرنا

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ١٠٦٣

- 
- ١- كما تقدم فى الصفحه ٢٤ عند قوله: إلّا أنّ مقتضى إطلاقات أدلّه الترخيص...
  - ٢- لم نقف عليه.
  - ٣- كلمه «لكن» مشطوب عليها فى «ف».
  - ٤- نهج البلاغه الحكمه: ٤٥٨، و انظر الوسائل ٨: ٥٨٠، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١١، لكن لم ترد كلمه «علامه» فى نهج البلاغه.
  - ٥- الوسائل ١٠: ١٠٥٥، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الأحاديث ٢ و ١٠-١٣ و غيرها.

جوازه من الأخبار- (١)، إلّا أنّ الأليق بشأنهم عليهم السلام هو الحمل على إرادته خلاف ظواهرها من دون نصب قرينه، بأن يريد من جواز الصلاة في الثوب المذكور جوازها عند تعذّر الغسل و الاضطراب إلى اللبس، وقد صرّحوا بإرادته المحامل البعيده في بعض الموارد، مثل أنّه ذكر عليه السلام: «أنّ النافله فريضه»، ففزع المخاطب، ثم قال: «إنّما أردت صلاه الوتر على النبي صلّى الله عليه وآله وسلم» (٢).

و من هنا يعلم أنّه إذا دار الأمر في بعض المواضع بين الحمل على التقيه و الحمل على الاستحباب، كما في الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامّه بكونه حدثاً (٣)، تعيّن الثاني؛ لأنّ التقيه تتأدّى بإرادته المجاز و إخفاء القرينه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٠]

ص: ١٠٦٤

---

١- في الصفحة ٢٤ عند قوله: إلّا أنّ مقتضى إطلاقات أدلّه الترخيص...

٢- الوسائل ٣:٤٩، الباب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٦.

٣- راجع الوسائل ١:١٨٩، الباب ٦ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٢ و ١٣، و الصفحة ١٩٨، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الأحاديث ١٢ و ١٤ و ١٦ و ١٧ وغيرها.

## الثانى من مسوغات الكذب إرادته الإصلاح:

وقد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إرادته الإصلاح، ففي صحيحه معاوية بن عمّار: «المصلح ليس بكذاب» (١). و نحوها روايه معاوية بن حكيم (٢)، عن أبيه، عن جدّه، عن أبي عبد الله عليه السلام (٣).

و فى روايه عيسى بن حنّان (٤)، عن الصادق عليه السلام: «كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً، إلّا كذباً فى ثلاثه: رجل كاند (٥) فى حربته فهو موضوع عنه، و (٦) رجل أصلح بين اثنين، يلقى هذا بغير ما يلقى (٧) هذا، يريد بذلك الإصلاح، و (٨) رجل وعدّ أهله (٩) و هو لا يريد أن يتم لهم» (١٠).

و بمضمون هذه الروايه فى استثناء هذه الثلاثه، روايات (١١).

و فى مرسله الواسطى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: الكلام

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ١٠٦٥

- ١- الوسائل ٥٧٨: ٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.
- ٢- كذا فى النسخ، و فى المصادر: معاوية بن حكيم.
- ٣- الوسائل ٥٨٠: ٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٩.
- ٤- فى المصادر الحديثيه: عيسى بن حسان.
- ٥- فى الوسائل: كاند.
- ٦- فى الوسائل و هامش «ص»: أو.
- ٧- فى الوسائل: يلقى به.
- ٨- فى الوسائل و هامش «ص»: أو.
- ٩- فى الوسائل و هامش «ص»: زياده: شيئاً.
- ١٠- الوسائل ٥٧٩: ٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٥.
- ١١- نفس المصدر، الأحاديث ١ و ٢ و ٥.

ثلاثه: صدق، و كذب، و إصلاح بين الناس (١). قيل له: جعلت فداك و ما (٢) الإصلاح بين الناس؟ قال: تسمع من الرجل كلاماً يبلغه فتخبت (٣) نفسه، فتقول: سمعت فلاناً قال فيك من الخير كذا و كذا، خلاف ما سمعته» (٤).

و عن الصدوق في كتاب الإخوان بسنده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: إنَّ الرجل ليصدق على أخيه فيصيبه عنت من صدقه فيكون كذاباً عند الله، و إنَّ الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقاً» (٥).

ثم إنَّ ظاهر الأخبار المذكوره عدم وجوب التوريه، و لم أرَ من اعتبر العجز عنها في جواز الكذب في هذا المقام.

و تقييد الأخبار المذكوره بصوره العجز عنها في غايه البعد، و إن كان مراعاته مقتضى الاحتياط.

ثم (٦) إنَّه قد ورد في أخبار كثيره جواز الوعد الكاذب مع الزوجه، بل مطلق الأهل (٧)، و الله العالم.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ١٠٦٦

١- في الوسائل و هامش «ص» زياده: قال.

٢- في الوسائل: ما.

٣- في «ن»، «خ»، «م» و «ع»: فتخبت.

٤- الوسائل ٥٧٩: ٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٦.

٥- الوسائل ٥٨٠: ٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٠ مع اختلاف.

٦- العبارة من هنا إلى كلمه «الأهل» لم ترد في «ف».

٧- راجع الوسائل ٥٧٨: ٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الأحاديث ١ و ٢ و ٥.

و هي (١):من كَهَنَ يَكُهْنُ ككتب يكتب كتابه كما فى الصحاح-إذا تكهَّن،قال:و يقال كُهْن-بالضمّ-،كهانه بالفتح:-إذا صار كاهناً (٢).

و عن القاموس أيضاً:الكهانه-بالكسر (٣)-،لكن عن المصباح:

كَهَنَ يَكُهْنُ -كقتل- كهانه بالفتح- (٤).

و كيف كان،فعن النهايه:أنّ الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان.

و قد كان فى العرب كهنه،فمنهم:من كان يزعم أنّ له تابعاً من الجنّ يُلقى إليه الأخبار.و منهم:من كان يزعم أنّه يعرف الأمور بمقدّمات و أسباب يستدلّ بها على مواقعها من كلام من سأله،أو فعله،

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص: ١٠٦٧

١- عباره «حرام و هي» من «ش».

٢- الصحاح ٢١٩١:٦، ماده: «كهن».

٣- القاموس ٢٦٤:٤، ماده: «كهن».

٤- المصباح المنير: ٥٤٣، ماده: «كهن».

أو حاله، وهذا يخصّونه باسم «العَرَّاف» (١).

و المحكّي (٢) عن الأكثر في تعريف الكاهن ما في القواعد، من أنه:

مَنْ كَانَ لَهُ رَئِيٌّ مِنَ الْجِنِّ يَأْتِيهِ الْأَخْبَارُ (٣).

و عن التنقيح: أنه المشهور (٤)، و نسبه في التحرير (٥) إلى القيل (٦). و رَئِيٌّ على فعيل من رأى، يقال: فلان رَئِيٌّ القوم، أى صاحب رأيهم، قيل: و قد يكسر راؤه إتباعاً (٧).

و عن القاموس: و الرّئِيّ (٨) كغنى: جنّى يرى فيجب (٩).

و عن النهاية: يقال للتابع من الجن رَئِيٌّ بوزن كميّ (١٠).

أقول: روى الطبرسى في الاحتجاج في جملة الأسئلة التي سألت

[شماره صفحه واقعی : ٣٤]

ص: ١٠٦٨

- 
- ١- النهاية؛ لابن الأثير ٢: ١١٤، مادة: «كهن».
  - ٢- حكاة السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٧٤.
  - ٣- القواعد ١: ١٢١، و فيه: بالأخبار.
  - ٤- التنقيح الرائع ٢: ١٣.
  - ٥- كذا في «ف»، و في غيره: ثر، و هو سهو؛ لأنه لم يتعرض في السرائر لتعريف الكهانه.
  - ٦- انظر التحرير ١: ١٦١، و ليس فيه النسبه إلى القيل، نعم حكى السيد العاملي في مفتاح الكرامه (٤: ٧٤) النسبه إلى القيل عن التحرير.
  - ٧- قاله ابن الأثير في النهاية ٢: ١٧٨، مادة: «رأى».
  - ٨- كذا في «ص»، و في سائر النسخ: رأى.
  - ٩- كذا في «ص» و المصدر، و في سائر النسخ: فيخبر. أنظر القاموس المحيط ٤: ٣٣١، مادة: «الرؤيه».
  - ١٠- النهاية، لابن الأثير ٢: ١٧٨.

الزندق عنها أبا عبد الله عليه السلام:

قال الزندق: فمن أين أصل الكهانه، و من أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال عليه السلام: «إنَّ الكهانه كانت في الجاهليه في كلِّ حين فتره من الرسل، كان الكاهن بمنزله الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم، فيخبرهم بأشياء (١) تحدث، و ذلك في (٢) وجوه شتى:

فراسه العين، و ذكاء القلب، و وسوسه النفس، و فطنه الروح، مع قذف في قلبه؛ لأنَّ ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهره فذلك يعلم (٣) الشيطان و يؤدِّيه إلى الكاهن، و يخبره بما يحدث في المنازل و الأطراف.

و أما أخبار السماء، فإنَّ الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك، و هي لا تحجب و لا ترجم بالنجوم، و إنما مُنعت من استراق السمع لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل (٤) الوحى من خبر السماء، فيلبس (٥) على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لإثبات الحجّه و نفى الشبهه، و كان الشيطان يسترق الكلمه الواحده من خبر

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ١٠٦٩

- 
- ١- في «ف» و هامش «ن» و «م»: بأسباب، و في المصدر و نسخه بدل «ش» و «خ»: عن أشياء.
  - ٢- في المصدر و نسخه بدل «ش»: من.
  - ٣- في مصححه «ن»: يعلمه.
  - ٤- في «ش» و المصدر: سبب تشاكل.
  - ٥- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: و يلبس.

السماء بما يحدث الله (١) في خلقه فيختطفها، ثم يهبط بها إلى الأرض، فيقذفها إلى الكاهن، فإذا زاد كلمات من عنده، فيخلط الحق بالباطل، فما أصاب الكاهن من خبر ممّا كان (٢) يخبر به (٣) فهو (٤) ما أذاه إليه شيطانه ممّا سمعه، و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه، فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانه.

و اليوم إنّما تؤدّي الشياطين إلى كُهانها أخباراً للناس (٥) ممّا (٦) يتحدّثون به و ما يحدّثونه (٧)، و الشياطين تؤدّي إلى الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث، من سارق سرق، و من (٨) قاتل قتل، و من (٩) غائب غاب، و هم أيضاً بمنزله الناس (١٠) صدوق و كذوب.. الخبر» (١١).

و قوله عليه السلام: «مع قذف في قلبه» يمكن أن يكون قيلاً للأخير، و هو «فطنه الروح»، فتكون الكهانه بغير قذف الشياطين، كما هو ظاهر

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص: ١٠٧٠

- ١- في المصدر و هامش «ص» و «خ»: من الله.
- ٢- عبارته: «ممّا كان» من «ص» و المصدر و هامشى «م» و «ش».
- ٣- لم ترد «به» في «ف»، «ن» و «م».
- ٤- في «ن»، «م» و «ش»: هو.
- ٥- كذا في «ف»، «ن»، «خ» و «ع» و المصدر، و في «ص»: أخبار الناس، و في «ش»: أخبار للناس.
- ٦- في «ش»: بما.
- ٧- لم ترد «و ما يحدّثونه» في «ن» و «ص»، و شطب عليها في «ف».
- ٨- لم ترد «من» في «ف»، «ن»، «م» و «ص».
- ٩- لم ترد «من» في «ف»، «ن»، «م» و «ص».
- ١٠- في «ص» و المصدر: و هم بمنزله الناس أيضاً.
- ١١- الاحتجاج ٢: ٨١.



ما تقدم عن النهايه (١).

و يحتمل أن يكون قيدا لجميع الوجوه المذكوره، فيكون المراد تركب أخبار الكاهن مما يقذفه الشيطان، و ما يحدث (٢) في نفسه، لتلك الوجوه و غيرها، كما يدل عليه قوله عليه السلام بعد ذلك: «زاد كلمات من عنده فيخلط الحقّ بالباطل».

و كيف كان، ففي قوله: «انقطعت الكهانه» دلالة على ما عن المُعَرَّب من أنّ الكهانه في العرب كانت قبل المبعث (٣)، قبل منع الشياطين (٤) عن استراق السمع (٥).

لكن (٦) قوله عليه السلام: «إنما تؤدّي الشياطين إلى كهّانها أخباراً للناس» (٧)، و قوله عليه السلام قبل ذلك: «مع قذف في قلبه... إلخ» دلالة على صدق الكاهن على من لا يخبر إلّا بإخبار الأرض، فيكون المراد من الكهانه المنقطعه: الكهانه الكامله التي يكون الكاهن بها حاكماً في جميع ما يتحاكمون إليه من المشتبهات، كما ذكر في أول الروايه.

و كيف كان، فلا خلاف في حرمة الكهانه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص: ١٠٧١

١- تقدم في الصفحه ٣٣-٣٤.

٢- كذا في «ش»، و في «ف»: و مما يحدثه، و في سائر النسخ: و ما يحدثه.

٣- في «ش»: البعث.

٤- في «ع» و «ص»: الشيطان.

٥- المغرب ٢٣٧: ٢، و نقله عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٧٤.

٦- كذا في النسخ، و الظاهر سقوط كلمه «في».

٧- في «م»، «ص» و «ش»: أخبار الناس.

و فى المروى عن الخصال: «من تكهن، أو تكهن له فقد برىء من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم» (١).

و قد تقدم روايه: «أن الكاهن كالساحر»، و «أن تعلم النجوم يدعو إلى الكهانه» (٢).

و روى فى مستطرفات السرائر، عن كتاب المشيخه للحسن بن محبوب، عن الهيثم، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إن عندنا بالجزيره رجلاً ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشىء يسرق، أو شبه ذلك، فنسأله؟» (٣) فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول (٤)، فقد كفر بما أنزل الله من كتاب، الخبر (٥) (٦).

و ظاهر هذه الصحيحه أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً، سواء كان بالكهانه أو بغيرها؛ لأنه عليه السلام جعل المخبر بالشىء الغائب بين الساحر و الكاهن و الكذاب، و جعل الكلّ حراماً.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ١٠٧٢

١- الخصال: ١٩، الحديث ٦٨، و الوسائل ١٠٨: ١٢، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢- راجع المكاسب ٢٠٥: ١-٢٠٦.

٣- لم ترد «فنسأله» فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع»، و فى المصدر: أ فنسأله؟

٤- فى المصدر: بما يقول.

٥- كذا فى النسخ، و الظاهر زياده «الخبر» إذ الحديث مذكور بتمامه.

٦- مستطرفات السرائر (السرائر) ٥٩٣: ٣، و الوسائل ١٠٩: ١٢، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

و يؤيده النهى فى النبوى المروى فى الفقيه فى حديث المناهى أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن إتيان العرّاف، وقال: «من أتاه و صدّقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وآله وسلم» (١).

و قد عرفت من النهايه أنّ المخبر عن الغائبات فى المستقبل كاهن و يخصّ باسم العرّاف (٢).

و يؤيد ذلك: ما تقدم فى روايه الاحتجاج من قوله عليه السلام:

«لئن لم يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحى... إلخ» (٣)؛ فإنّ ظاهره كون ذلك مبغوضاً للشارع من أى سبب كان، فتبين من ذلك أنّ الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير النظر (٤) فى بعض ما صحّ اعتباره - كبعض الجفر و الرمل محرّم.

و لعلّه لذا عدّ صاحب المفاتيح من المحرّمات المنصوصه: الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبى، أو وصى نبى، سواء كان بالتنجيم، أو الكهانه، أو القيافه، أو غير ذلك (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ١٠٧٣

- 
- ١- الفقيه ٤:٦، ضمن حديث المناهى، و الوسائل ١٠٨:١٢، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
  - ٢- راجع الصفحه ٣٣-٣٤.
  - ٣- راجع الصفحه ٣٥.
  - ٤- كذا فى «ف» و «خ»، و فى غيرهما: نظر.
  - ٥- مفاتيح الشرائع ٢:٢٣.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰]

ص: ۱۰۷۴

## المسأله [العشرون اللّهُ حرام

على ما يظهر من المبسوط (١) و السرائر (٢) و المعتبر (٣) و القواعد (٤) و الذكرى (٥) و الجعفرية (٦) و غيرها؛ حيث علّوا لزوم الإتمام فى سفر الصيد بكونه محرّماً من حيث اللّهُ.

قال فى المبسوط: السفر على أربعة أقسام - ذكر الواجب و الندب، و المباح -، ثمّ قال: الرابع سفر المعصية، و عدّ من أمثلتها من طلب الصيد للّهُ و البطر (٧)، و نحوه بعينه عبارته السرائر (٨).

و قال فى المعتبر: قال علماؤنا: اللّهُ بسفره كالمتنّزه بصيده بطراً،

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ١٠٧٥

- ١- المبسوط ١:١٣٦.
- ٢- السرائر ١:٣٢٧.
- ٣- المعتبر ٢:٤٧١.
- ٤- القواعد (الطبعة الجديدة) ١:٣٢٥.
- ٥- الذكرى: ٢٥٨.
- ٦- الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركى) ١:١٢٣.
- ٧- تقدّم التخرىج عنهما.
- ٨- تقدّم التخرىج عنهما.

لا يترخص؛ لنا أنّ اللهو حرام فالسفر له معصيه (١)، انتهى.

وقال في القواعد: الخامس من شروط القصر: إباحه السفر، فلا يترخص العاصي بسفره كتابع الجائر و المتصيد لهواً (٢)، انتهى.

وقال في المختلف في كتاب المتاجر: حرّم الحلبي الرمي عن (٣) قوس الجلاهق (٤)، قال: وهذا الإطلاق ليس بجيد، بل ينبغي تقييده باللّهو و البطر (٥).

وقد صرح الحلّي في مسأله اللعب بالحمام بغير رهان بحرّمته، و قال: إنّ اللعب بجميع الأشياء قبيح (٦). و ردّه بعض: بمنع حرّمه مطلق اللعب (٧).

و انتصر في الرياض للحلّي بأنّ ما دلّ على قبح اللعب، و ورد بذمّه من الآيات و الروايات، أظهر من أن يخفى، فإذا ثبت القبح (٨) ثبت النهي، ثم قال: و لو لا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفاً للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد (٩)، انتهى.

و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب، و شذوذ

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص: ١٠٧٦

- ١- تقدّم التخرّيج عنهما.
- ٢- تقدّم التخرّيج عنهما.
- ٣- كذا في «ف» و المصدر، و في سائر النسخ: من.
- ٤- راجع الكافي في الفقه: ٢٨٢.
- ٥- المختلف ١٨: ٥.
- ٦- السرائر ١٢٤: ٢.
- ٧- راجع المسالك (الطبعة الحجرية) ٣٢٣: ٢، و المستند ٦٣٦: ٢.
- ٨- في «ش» و المصدر: القبح و الذم.
- ٩- الرياض ٤٣٠: ٢.

القول بحرمة مع دعوى كثره الروايات، بل الآيات على حرمة مطلق اللهو؛ لأجل النصّ على الجواز فيه في قوله عليه السلام: «لا بأس بشهادته من يلعب بالحمام» (١).

و استدللّ في الرياض أيضاً تبعاً للمهذب (٢) على حرمة المسابقة بغير المنصوص على (٣) جوازه بغير عوض، بما دلّ على تحريم اللهو و اللعب، قال: لكونها منه بلا تأمل (٤)، انتهى.

و الأخبار الظاهرة في حرمة اللهو كثيرة جداً.

منها: ما تقدّم من قوله (٥) في روايه تحف العقول: «و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً، و لا يكون منه و لا فيه (٦) شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأجره عليه» (٧).

و منها: ما تقدم من روايه الأعمش، حيث عدّ في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصدّد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار (٨)؛

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ١٠٧٧

- ١- الوسائل ٣٤٩:١٣، الباب ٣ من أبواب السبق، الحديث ٣.
- ٢- لم يتعرض القاضى للاستدلال فى المهذب، نعم تعرض له الحلى فى المهذب البارع ٨٢:٣.
- ٣- فى «ن» بدل «على»: «و عدم».
- ٤- الرياض ٢:٤١.
- ٥- لم ترد «من قوله» فى «ف».
- ٦- كذا فى «ش»، و فى «م»: «و فى»، و فى غيرهما: «و فيه».
- ٧- تحف العقول: ٣٣٥-٣٣٦، و راجع المكاسب ١:١١.
- ٨- الوسائل ٢٦٢:١١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦، و راجع المكاسب ١:٢٩٠.

فإنّ الملاهى جمع «الملهى» مصدرأ، أو «الملهى» (١) وصفاً، لا «الملهاه» آله؛ لأنه لا يناسب التمثيل بالغناء.

و نحوها- فى عدّ الاشتغال بالملاهى من الكبائر- روايه العيون الوارده فى الكبائر (٢)، و هى حسنه كالصحيحه بل صحيحه.

و منها: ما تقدّم فى روايات القمار فى قوله عليه السلام: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر» (٣).

و منها: قوله عليه السلام فى جواب من خرج فى السفر يطلب (٤) الصيد بالبزاه و الصقور: «إنّما خرج فى لهو، لا يقصر» (٥).

و منها: ما تقدّم فى روايه الغناء فى حديث الرضا عليه السلام فى جواب من سأله عن السماع، فقال (٦): «إنّ لأهل الحجاز فيه رأياً و هو فى حيز اللهو» (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص: ١٠٧٨

١- فى «خ» و «ع»: و الملهى. و وردت العبارة فى «ف» هكذا: جمع «الملهى» مصدرأ، أو «الملهى» و «الملهى» وصفاً.

٢- عيون أخبار الرضا عليه السلام ١٢٧: ٢، ذيل الحديث الأوّل، و الوسائل ١١: ٢٤١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣.

٣- الوسائل ١٢: ٢٣٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥، و راجع المكاسب ٣٧٣: ١.

٤- فى «ف» و «ن»: لطلب.

٥- الوسائل ٥: ٥١١، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث الأوّل.

٦- فى ما عد «ف» زياده: قال.

٧- الوسائل ١٢: ٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩، و راجع المكاسب ٢٨٩: ١.



وقوله عليه السلام-فى ردّ من زعم أنّ النّبىّ صلّى اللّٰه عليه وآله وسلم رخص فى أن يقال:جئناكم جئناكم (١)...إلخ-  
:«كذبوا، إنّ الله يقول: لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوًّا لَّآتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا... إلى آخر الآيتين» (٢).

و منها: ما دلّ على أنّ اللّٰه من الباطل (٣) بضميمه ما يظهر منه حرمة الباطل، كما تقدم فى روايات الغناء (٤).

فى بعض الروايات: «كلّ لهو المؤمن من الباطل (٥) ما خلا ثلاثه:

المسابقه، و ملاعبه الرجل أهله... إلخ» (٦).

و فى روايه على بن جعفر عليه السلام، عن أخيه، قال: «سألته عن اللعب بالأربعه عشر و شبهها، قال: لا نستحبّ (٧) شيئاً من اللعب غير الرهان و الرمي» (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ١٠٧٩

- ١- فى «خ»، «م»، «ع»، و «ص»: حيّاكم حيّاكم.
- ٢- الوسائل ١٢: ٢٢٨، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥، و تقدّم فى المكاسب ١: ٢٨٨، و الآيتان من سوره الأنبياء: ١٧، ١٨.
- ٣- كروايه عبد الأعلى و غيرها المؤمى إليها فى أوّل البحث عن الغناء، راجع المكاسب ١: ٢٨٨-٢٩٠.
- ٤- راجع المكاسب ١: ٢٨٨-٢٨٩.
- ٥- فى «ف» و «خ» و نسخه بدل «ع» و «ش»: باطل.
- ٦- الوسائل ١٣: ٣٤٧، الباب الأوّل من أبواب السبق، الحديث ٥، و فيه: كل لهو المؤمن باطل إلّا فى ثلاث: فى تأديبه الفرس، و رميه عن قوسه، و ملاعبته امرأته.
- ٧- فى «ف» و «ص»: لا تستحب.
- ٨- مسائل على بن جعفر: ١٦٢، الحديث ٢٥٢، و الوسائل ١٢: ٢٣٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤، و تقدّم فى المكاسب ١: ٣٨٣.

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

و يؤيده أنّ حرمة اللعب بآلات اللهو الظاهر أنّه من حيث اللهو، لا من حيث خصوص الآله.

ففى روايه سماعه: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لما مات آدم شمت به إبليس و قاييل، فاجتمعا فى الأرض فجعل إبليس و قاييل المعازف و الملاهى شماته بآدم على نبينا و آله و عليه السلام، فكلّ ما كان فى الأرض من هذا الضرب الذى يتلذذ به الناس فإنّما هو من ذلك (١)» (٢) فإنّ فيه إشاره إلى أنّ المناط هو مطلق التلهّى و التلذذ.

و يؤيده ما تقدّم (٣) من أنّ المشهور حرمة المسابقه على ما عدا المنصوص بغير عوض؛ فإنّ الظاهر أنّه لا وجه له عدا كونه لهواً و إن لم يصرّحوا بذلك عدا القليل منهم، كما تقدّم (٤).

نعم، صرّح العلامة فى التذكرة بحرمه المسابقه على جميع الملاعب كما تقدّم نقل كلامه فى مسأله القمار (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٤٦]

ص: ١٠٨٠

١- فى «خ»، «م»، «ع»، «ص» بدل «فإنّما هو من ذلك» ما يلى: «من الزفن و المزمار و الكوبات و الكبريات»، و فى هامش «ن» بعد كلمه «الكبريات»: «فإنّما هو من ذلك-صح، و الظاهر أنّ ما ورد فى هذه النسخ مأخوذ من روايه أخرى وردت ذيل هذا الحديث فى الوسائل.

٢- الوسائل ٢٣٣:١٢، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٣- راجع المكاسب ٣٨٠:١.

٤- راجع المكاسب ٣٨٣:١.

٥- التذكرة ٣٥٤:٢، و راجع المكاسب ٣٨١:١.

هذا، ولكن الإشكال في معنى اللّهُو، فإنّه إن أُريد به مطلق اللّعب كما يظهر من الصحاح (١) و القاموس (٢)؛ فالظاهر أنّ القول بحرمة شاذّ مخالف للمشهور و السيره؛ فإنّ اللّعب هي (٣) الحركة لا- لغرض عقلائي (٤)، و (٥) لا خلاف ظاهراً في عدم حرمة على الإطلاق.

نعم، لو حُصّ اللّهُو بما يكون عن (٤) بَطَرٍ و فسّر بشدّه الفرح كان الأقوى تحريمه، و يدخل في ذلك الرقص و التصفيق، و الضرب بالطشت بدل الدفّ، و كلّ ما يفيد فائده آلات اللّهُو.

و لو جعل مطلق الحركات التي لا يتعلق بها غرض عقلائي (٧) مع انبعاثها عن القوى الشهويه، ففي حرمة تردد.

و اعلم أنّ هنا عنوانين آخرين: «اللّعب» و «اللّغو».

أمّا اللّعب، فقد عرفت أنّ ظاهر بعضٍ ترادفهما (٨)، و لكن مقتضى (٩)

[شماره صفحه واقعي : ٤٧]

ص: ١٠٨١

١- صحاح اللغه ٢٤٨٧:٦، ماده: «لها».

٢- القاموس المحيط ٣٨٨:٤، ماده: «لها».

٣- في غير «ش»: و هي.

٤- في «خ»، «م»، «ع»، و «ص»: عقلائي، و في «ف»، «ن»، «خ»، «م»، و «ع» زياده: لعب.

٥- الواو مشطوب عليها في «ص».

٦- في غير «ف»: من.

٧- في «خ»، «م»، «ع»، و «ص»: عقلائي.

٨- كما تقدّم عن الصحاح و القاموس.

٩- في «خ»: يقتضى، و في «ن»، «م»، «ع»، و «ص»: يقتضى.

تعاطفهما في غير موضع من الكتاب العزيز (١) تغايرهما. و لعلهما من قبيل الفقير و المسكين (٢) إذا اجتمعا افترقا، و إذا افترقا اجتمعا. و لعل اللعب يشمل مثل حركات الأطفال الغير المنبعثه عن القوى الشهويه. و اللهو ما تلتذ به النفس، و ينبعث عن القوى الشهويه.

و قد ذكر غير واحد أن قوله تعالى: **أَتَمَّا الْحَيَاءُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ** (٣) الآيه، بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرجه في العمر، و قد جعلوا لكل واحد منها ثمان سنين (٤).

و كيف كان، فلم أجد من أفتى بحرمه اللعب عدا الحلّي على ما عرفت من كلامه (٥)، و لعله يريد اللهو، و إلا فالأقوى الكراهه.

و أما اللغو، فإن جعل مرادف اللهو - كما يظهر من بعض الأخبار كان في حكمه.

ففي روايه محمد بن أبي عباد المتقدمه (٦) عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أنّ السماع في حيز اللهو و الباطل، أما سمعت قول الله

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ١٠٨٢

١- كما في سورة الأنعام: ٣٢، و العنكبوت: ٦٤، و محمد صلّى الله عليه و آله و سلم: ٣٦، و الحديد: ٢٠ و غيرها.

٢- من هنا إلى أول بحث النميمه ساقط من «ف».

٣- الحديد: ٢٠.

٤- لم نعثر عليه بعينه، انظر تفسير الصافي ٥: ١٣٧، و التفسير الكبير ٣٣: ٣٠، ذيل الآيه المذكوره.

٥- في الصفحه ٤٢.

٦- تقدّمت في المكاسب ١: ٢٨٩.

تعالى: وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا (١) (٢).

و نحوها رواه أبى أيوب (٣)، حيث أراد باللغو الغناء مستشهداً بالآية.

و إن أُريد به مطلق الحركات اللّغويه، فالأقوى فيها الكراهه.

و فى روايه أبى خالد الكابلى، عن سيّد الساجدين، تفسير الذنوب التى تهتك العِصم ب: شرب الخمر، و اللعب بالقمار، و تعاطى ما يُضحك الناس من اللغو و المزاح، و ذكر عيوب الناس (٤).

و فى وصيّه النبى صلّى الله عليه و آله و سلم لأبى ذر رضى الله عنه: «إنّ الرجل ليتكلم بالكلمه فيضحك الناس فيهوى ما بين السماء و الأرض» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ١٠٨٣

١- الفرقان: ٧٢.

٢- الوسائل ١٢: ٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩.

٣- الوسائل ١٢: ٢٣٦، الباب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٤- الوسائل ١١: ٥٢٠، الباب ٤١ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ٨.

٥- الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤، و فيه: «إنّ الرجل ليتكلم بالكلمه فى المجلس ليضحكهم بها فيهوى فى جهنم ما بين السماء و الأرض».

[شماره صفحه واقعی : ۵۰]

ص: ۱۰۸۴

### المسأله [الحاديه و العشرون مدح من لا يستحق المدح، أو يستحق الذم.

ذكره العلامة في المكاسب المحرّمه (١)، و الوجه فيه واضح من جهه قبجه عقلاً.

و يدلّ عليه من الشرع قوله تعالى: **وَلَا تَزَكُّوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ** (٢).

و عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم فيما رواه الصدوق-: «من عَظَمَ صاحب دنيا (٣) وَ أَحَبَّهُ طمعاً في دنياه، سخط اللهُ عليه، وَ كان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار» (٤).

و في النبوى الآخر الوارد في حديث المناهى: «من مدح سلطاناً

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ١٠٨٥

١- التذكرة ٥٨٢:١، و القواعد ١٢١:١، و التحرير ١٦١:١.

٢- هود: ١١٣.

٣- في «ش»: الدنيا.

٤- عقاب الأعمال: ٣٣١، و الوسائل ١٣١:١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤ مع اختلاف.

جائراً، أو تخفّف و (١) تضعضع له طمعاً فيه، كان قرينه في النار» (٢).

و مقتضى هذه الأدلّة حرمة المدح طمعاً في الممدوح، و أما لدفع شرّه فهو واجب، و قد ورد في عدة أخبار: «أنّ شرار الناس الذين يُكرمون اتقاء شرّهم» (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٥٢]

ص: ١٠٨٦

---

١- كذا في «ن» و المصدر، و في سائر النسخ: أو.

٢- الوسائل ١٣٣:١٢، الباب ٤٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل، و أنظر الفقيه ١١:٤ «حديث المناهي».

٣- راجع الوسائل ٣٢٦:١١، الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧ و ٨، و الخصال ١٤:١، الحديث ٤٩، و المستدرک

٧٧:١٢، الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٤، ٢، ١ و ٦.



## المسألة [الثانيه و العشرون معونه الظالمين فى ظلمهم

حرام بالأدلة الأربعة، و هو (١) من الكبائر، فعن كتاب الشيخ ورام بن أبى فراس، قال: «قال عليه السلام: من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام».

قال: «و قال عليه السلام: إذا كان يوم القيامة ينادى مناد: أين الظلمه، أين أعوان الظلمه، أين أشباه الظلمه حتى من برى لهم قلماً أو لاق لهم دواه، فيجتمعون فى تابوت من حديد، ثم يرمى بهم فى جهنم» (٢).

و فى النبوى صلى الله عليه و آله و سلم: «من علق سوطاً بين يدى سلطان جائر جعلها (٣) الله حيةً طولها سبعون (٤) ألف ذراع، فيسلطها (٥) الله عليه

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ١٠٨٧

١- فى «ن»: و هى.

٢- تنبيه الخواطر (مجموعه ورام) ١: ٦٢، و الوسائل ١٢: ١٣١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥ و ١٦.

٣- فى عقاب الأعمال: جعله الله.

٤- فى عقاب الأعمال: ستون.

٥- فى «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: فيسلط. و فى الوسائل و نسخه بدل «ش»: فيسلطه.

فى نار جهنم خالداً فيها مخلداً» (١).

و أمياً معونتهم فى غير المحرّمات، فظاهر كثير من الأخبار حرمتها أيضاً كبعض ما تقدم، و قول الصادق عليه السلام- فى روايه يونس بن يعقوب:- «لا تُعنهم على بناء مسجد» (٢)، و قوله عليه السلام: «ما أحبّ أنى عقدت لهم عقده، أو وكيت لهم وكاءً و أنّ لى ما بين لابتيتها، لا (٣) و لا مدّه بقلم، إنّ أعوان الظلمه يوم القيامة فى سرادق من نار حتى يفرغ الله من الحساب (٤)» (٥).

لكن المشهور عدم الحرمة؛ حيث قُتدوا المعونه المحرّمه بكونها فى الظلم.

و الأقوى التحريم مع عدّ الشخص من الأعوان؛ فإنّ مجرد إعانتهم على بناء المسجد ليست محرّمه، إلّا أنّه إذا عدّ الشخص معماراً للظالم أو بناءً له و لو فى خصوص المساجد- بحيث صار هذا العمل منصباً له فى باب السلطان- كان محرّماً.

و يدلّ على ذلك: جميع ما ورد فى ذمّ أعوان الظلمه (٦)، و قول

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص: ١٠٨٨

- ١- الوسائل ١٣١:١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤، و راجع عقاب الأعمال: ٢٨٤.
- ٢- الوسائل ١٢٩:١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.
- ٣- لم ترد «لا» فى «ن»، «خ» و «ع».
- ٤- فى المصدر و نسخه بدل «ش»: حتى يحكم الله بين العباد.
- ٥- الوسائل ١٢٩:١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
- ٦- راجع الوسائل ١٢٧:١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به.

أبي عبد الله عليه السلام- في روايه الكاهلي-: «من سَوِدَ اسمه في ديوان ولد سابع (١) حشره الله يوم القيامة خنزيراً» (٢).

و قوله عليه السلام: «ما اقترب عبد من سلطان جائر (٣) إلّا تباعد من الله» (٤).

و عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إِيَّاكُمْ وَ أَبْوَابَ السُّلْطَانِ وَ حَوَاشِيهَا فَإِنَّ أَقْرَبَكُمْ مِنْ أَبْوَابِ السُّلْطَانِ وَ حَوَاشِيهَا أَبْعَدَكُمْ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى» (٥).

و أما العمل له في المباحات لأجره أو تبرّعاً، من غير أن يُعَدَّ معيناً له في ذلك، فضلاً من أن يُعَدَّ من أعوانه، فالأولى عدم الحرمة؛ للأصل و عدم الدليل عدا ظاهر بعض الأخبار، مثل روايه ابن أبي يعفور، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا (٦) فقال له: جُعِلت فداك (٧)، ربما أصاب الرجل منا الضيق و الشدّه فيدعى إلى البناء بينه، أو النهر يكرهه، أو المسنّه يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أحبّ أني عقدت

[شماره صفحه واقعي : ٥٥]

ص: ١٠٨٩

١- مقلوب «عبّاس».

٢- الوسائل ١٣٠:١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٣- لم ترد «جائر» في «ن»، «خ»، «م»، «ع»، و وردت في «ص» في الهامش.

٤- الوسائل ١٣٠:١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٥- الوسائل ١٣٠:١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

٦- لم ترد «من أصحابنا» في «خ»، «م»، «ن»، «ع» و «ص».

٧- لم ترد «جعلت فداك» في «خ»، «م»، «ن»، «ع» و «ص».

لهم عقده أو وكيت لهم وكاء و أن لي ما بين لابتيتها...إلى آخر ما تقدّم (١)».

و روايه محمد بن عذافر عن أبيه، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام:

يا عذافر بلغني أنك تعامل أبا أيوب و أبا الربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمه؟ قال: فَوَجَمَ (٢) أبي، فقال له (٣) أبو عبد الله عليه السلام-لما رأى ما أصابه-: أي عذافر إنما خوّفتك بما خوّفني الله عزّ و جلّ به. قال محمد:

فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتى مات» (٤).

و روايه صفوان بن مهران الجيّال، قال: «دخلت على أبي الحسن الأوّل (٥) عليه السلام، فقال لي: يا صفوان كلّ شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، فقلت: جعلت فداك، أيّ شيء؟ قال عليه السلام:

إكراؤك جمالكم من هذا الرجل-يعنى هارون (٦)-، قلت: و الله ما أكريته أشدّراً و لا بطراً و لا لصيد (٧) و لا- للهو (٨)، و لكن أكريته لهذا الطريق-يعنى طريق مكّه- و لا أتولاه بنفسى و لكن أبعث معه غلmani.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ١٠٩٠

١- فى الصفحه ٥٤.

٢- فى «خ»، «م»، «ع» و «ص»: ففزع.

٣- لم ترد «له» فى «ن»، «خ»، «م» و «ع».

٤- الوسائل ١٢٨:١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٥- لم ترد «الأوّل» فى «خ»، «م» و «ع».

٦- فى «ش» زياده: الرشيد.

٧- فى الوسائل: للصيد.

٨- فى «ع» و «ص»: و لا للهو.

فقال لي: يا صفوان، أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم، جعلت فداك. قال:

أ تحبّ بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم. قال: من (١) أحبّ بقاءهم فهو منهم، و من كان منهم كان وروده إلى النار.

قال صفوان: فذهبت و بعث (٢) جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلى (٣) هارون، فدعاني فقال لي: يا صفوان، بلغني أنك بعثت جمالك؟ قلت:

نعم. قال: و لم؟ قلت: أنا شيخ كبير، و أنّ الغلمان لا - يقومون (٤) بالأعمال. فقال: هيهات هيهات، إنّني لأعلم من أشار عليك بهذا (٥)، إنّما أشار عليك (٦) بهذا موسى بن جعفر. قلت: ما لي (٧) و لموسى بن جعفر.

قال: دع هذا عنك، و الله لو لا (٨) حسن صحبتك لقتلتك (٩).

و ما ورد في تفسير الركون إلى الظالم: من أنّ الرجل يأتي السلطان فيحبّ بقاءه إلى أن يدخل يده في كيسه فيعطيه (١٠)، و غير ذلك ممّا ظاهره وجوب التجنّب عنهم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ١٠٩١

١- في «ص»: فمّن.

٢- في «ش» و الوسائل: فبعث.

٣- لم ترد «إلى» في «ن»، «خ»، «م» و «ع».

٤- في الوسائل و نسخه بدل «ص» و «ش»: لا يفون.

٥- عبارته: إنّني لأعلم من أشار إليك بهذا» من «ش» و المصدر.

٦- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: إليك.

٧- في «خ»: فمالي.

٨- في «ص» و الوسائل: فوالله لولا، و في «خ»، «ن»، «م» و «ع»: فلولا.

٩- الوسائل ١٣١: ١٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٧.

١٠- راجع الوسائل ١٣٣: ١٢، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

و من هنا لما قيل لبعض: إننى رجل أخطى للسلطان ثيابه، فهل ترانى بذلك داخلاً فى أعوان الظلمه؟ قال له: المعين من يبيعك الإبر و الخيوط، و أما أنت فمن (١) الظلمه أنفسهم (٢).

و فى روايه سليمان الجعفرى-المرويه عن تفسير العياشى:- «أنَّ الدخول فى أعمالهم، و العون لهم، و السعى فى حوائجهم عدل الكفر، و النظر إليهم على العمد من الكبائر التى يستحقُّ (٣) بها النار» (٤).

لكن الإنصاف: أن شيئاً ممّا ذكر لا ينهض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهه المعونه.

أما الروايه الأولى (٥)، فالنّ التعبير فيها-فى الجواب بقوله: «ما أحبّ»-ظاهر فى الكراهه.

و أمّا قوله عليه السلام: «إنّ أعوان الظلمه... إلخ»، فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمه و المخالطه معهم مرجوح، و إلّا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكوره فى السؤال-خصوصاً مرّه أو مرّتين، خصوصاً مع الاضطرار-معدوداً من أعوانهم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ١٠٩٢

- ١- فى «ن»، «خ»، «م» و «ع»: من.
- ٢- حكاه الشيخ البهائى فى الأربعين حديثاً: ٢٣٩.
- ٣- كذا فى «ن» و الوسائل، و فى سائر النسخ: تستحق.
- ٤- الوسائل ١٣٨: ١٢، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢. و أنظر تفسير العياشى ٢٣٨: ١، الحديث ١١٠.
- ٥- لم ترد «الأولى» فى «خ»، «م»، «ع» و «ص»، و وردت فى «ن» تصحيحاً.

و كذلك يقال فى روايه عذافر، مع احتمال أن تكون (1) معامله عذافر مع أبى أيوب و أبى الربيع على وجه يكون معدوداً من أعوانهم و عمّالهم.

و أمّا روايه صفوان، فالظاهر منها أنّ نفس معامله معهم ليست محرّمه، بل من حيث محبّه بقائهم و إن لم تكن معهم معامله، و لا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أنّ قوله عليه السلام: «و من أحبّ بقاءهم كان منهم» لا يراد به من أحبهم مثل محبّه صفوان بقاءهم حتّى يخرج كراؤه، بل هذا من باب المبالغه فى الاجتناب عن مخالطتهم حتّى لا يفضى ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم، و أن يشرب القلب حبّهم؛ لأن القلوب مجبوله على حبّ من أحسن إليها.

و قد تبيّن ممّا ذكرنا: أنّ المحرّم من العمل للظلمه قسمان:

أحدهما-الإعانه لهم على الظلم.

و الثانى-ما يعدّ معه (2) من أعوانهم، و المنسوبين إليهم، بأن يقال:

هذا خياط السلطان، و هذا معماره.

و أمّا ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه.

[شماره صفحه واقعى : 59]

ص: 1093

---

1- كذا فى «ص»، و فى سائر النسخ: يكون.

2- فى «ش»: معهم.

[شماره صفحه واقعی : ۶۰]

ص: ۱۰۹۴



بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه، أو المفتوحه -حرام؛ لما فى النبوى (١)-المنجبر بالإجماع المنقول عن جامع المقاصد (٢) و المنتهى (٣)-من لعن الناجش و المنجوش له (٤)، و قوله صَلَّى الله عليه و آله و سلم:

«و لا تناجشوا» (٥).

و يدلّ على قبحه:العقل؛ لأنّه غَشٌّ و تلبيس و إضرار.

و هو كما عن جماعه (٦): أن يزيد الرجل فى ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها؛ ليسمعه غيره فيزيد لزيادته، بشرط المواطاه مع

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ١٠٩٥

- ١- الوسائل ١٢:٣٣٧، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٢.
- ٢- جامع المقاصد ٤:٣٩.
- ٣- منتهى المطلب ١٠٠٤:٢.
- ٤- لم ترد «له» فى «خ»، «م»، «ع» و «ص».
- ٥- الوسائل ١٢:٣٣٨، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٤.
- ٦- انظر: جامع المقاصد ٤:٣٩، و مجمع الفائده ٨:١٣٦، و الجواهر ٢٢:٤٧٦.

البائع، أو لا بشرطها، كما حكى عن بعض (١).

و حكى (٢) تفسيره- أيضاً- بأن يمدح السلعة في البيع لينفقها و يروّجها؛ لمواطاه بينه و بين البائع، أو لا معها.

و حرّمته بالتفسير الثاني- خصوصاً لا مع المواطاه- يحتاج إلى دليل، و حكى الكراهه عن بعض (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص: ١٠٩٦

١- جامع المقاصد ٤:٣٩.

٢- حكاة كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٣١، و فيه: و فسر أيضاً بأن يمدح السلعة فى البيع...

٣- حكاة السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (٤:١٠٦) عن المحقق و العلامه و غيرهما، انظر الشرائع ٢:٢١، و المختصر النافع ١:١٢٠، و

الإرشاد ١: ٣٥٩، و التنقيح ٤٠:٢-٤١.

## المسأله [الرابعه و العشرون النميمه

محرمه بالأدله الأربعة.

و هي نقل قول الغير إلى المقول فيه، كأن يقول: تكلم فلان فيك بكذا و كذا.

قيل: هي من نَمَّ الحديث، من باب قتل و ضرب، أى سعى به لإيقاع فتنه أو وحشه (١).

و هي من الكبائر، قال الله تعالى: وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (٢)، و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد.

قيل (٣): و هي المراده (٤) بقوله تعالى: وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص: ١٠٩٧

١- راجع المصباح المنير ٢: ٦٢٦، ماده: «نم»، و مجمع البحرين ٦: ١٨٠، ماده: «نم».

٢- الرعد: ٢٥.

٣- قاله كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٢٠، و فيه: «و هي المعنيه بقوله تعالى: «وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ»». و انظر الجواهر ٧٣: ٢٢.

٤- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: المراد.

٥- البقره: ٢١٧.

و قد تقدّم في باب السحر (١) قوله عليه السلام- في ما رواه في الاحتجاج في وجوه السحر-: «و إنّ من أكبر السحر النميمه، يفرّق بها بين المتحابين» (٢).

و عن عقاب الأعمال، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «من مشى في نميمه بين اثنين (٣) سلط الله عليه في قبره ناراً تحرقه، و إذا خرج من قبره سلط الله عليه تيناً أسود ينهش لحمه حتى يدخل النار» (٤).

و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنّه (٥).

و يدلّ على حرمتها- مع كراهه المقول عنه لإظهار القول عند المقول فيه- جميع ما دلّ على حرمة الغيبه، و يتفاوت عقوبته بتفاوت ما يترتب عليها من المفاسد.

و قيل: إنّ حدّ النميمه بالمعنى الأعم كشف ما يكره كشفه، سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه، أم كرهه ثالث، و سواء كان الكشف بالقول أم بغيره من الكتابه و الرمز و الإيماء، و سواء كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال، و سواء كان ذلك عيباً و نقصاناً على المنقول عنه

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص: ١٠٩٨

١- راجع المكاسب ١:٢٦٥.

٢- الاحتجاج ٢:٨٢.

٣- في «ش»: الاثنين.

٤- عقاب الأعمال: ٣٣٥، (باب مجمع عقوبات الأعمال)، و الوسائل ٨: ٦١٨، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٦.

٥- الوسائل ٨: ٦١٦، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشره، و المستدرک ٩: ١٤٩، الباب ٤٤ من أبواب أحكام العشره.

أم لا، بل حقيقه النميمه إفشاء السرّ، و هتك الستر عمّا يكره كشفه (١)، انتهى موضع الحاجه.

ثم إنّه قد يباح ذلك (٢) لبعض المصالح التي هي آكد من مفسده إفشاء السرّ، كما تقدم في الغيبه (٣)، بل قيل: إنها قد تجب لإيقاع الفتنه بين المشركين (٤)، لكن الكلام في النميمه على المؤمنين.

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ١٠٩٩

---

١- راجع المحجّه البيضاء ٥:٢٧٧.

٢- في «ف»: بعض ذلك.

٣- راجع المكاسب ١:٣٥١ (الصور التي رخص فيها الغيبه لمصلحه أقوى).

٤- قاله صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢:٧٣، و السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤:٦٨.

[شماره صفحه واقعی : ۶۶]

ص: ۱۱۰۰

## المسأله [الخامسه و العشرون النوح بالبابل،

ذكره في المكاسب المحرّمه الشيخان (1) و سلار (2) و الحلّى (3) و المحقّق (4) و من تأخر عنه (5).

و الظاهر حرّمته من حيث الباطل، يعنى الكذب، و إلّا فهو فى نفسه ليس بمحرّم، و على هذا التفصيل دلّ غير واحد من الأخبار (6).

[شماره صفحه واقعى : 67]

ص: 1101

1- المقنعه: 588، و النهايه: 365.

2- المراسم: 170.

3- السرائر 2: 222.

4- الشرائع 2: 10.

5- كالعلامه فى الإرشاد 1: 357، و القواعد: 121 و غيرهما، و الشهيد فى الدروس 3: 162-163.

6- راجع الوسائل 12: 90، الباب 17 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 6 و 9، و المستدرک 13: 93، الباب 15 من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

و ظاهر المبسوط (١) و ابن حمزه (٢) التحريم مطلقاً كبعض الأخبار (٣)، و كلاهما محمولان على المقيد؛ جمعاً.

[شماره صفحه واقعى : ٦٨]

ص: ١١٠٢

---

١- المبسوط ١:١٨٩.

٢- الوسيله: ٦٩.

٣- راجع الوسائل ١٢:٩١، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.



و هي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله-محرمه؛ لأنّ الوالى من أعظم الأعوان.

و لما تقدّم (١) فى روايه تحف العقول، من قوله: «و أما وجه الحرام من الولايه: فولايه الوالى الجائر، و ولايه ولاته، فالعمل (٢) لهم و الكسب لهم بجهه الولايه معهم حرام محرم، معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير؛ لأنّ كلّ شىء من جهه المعونه له (٣) معصيه كبيره من الكبائر، و ذلك أنّ فى ولايه الوالى الجائر دروس الحقّ كلّه، و إحياء الباطل كلّه، و إظهار الظلم و الجور و الفساد، و إبطال الكتب، و قتل الأنبياء، و هدم المساجد، و تبديل سنّه الله و شرائعه؛ فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم، و الكسب معهم إلّا بجهه الضروره، نظير الضروره إلى الدم

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ١١٠٣

١- راجع المكاسب ١:٦ و ٧.

٢- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى غيرهما: و العمل.

٣- فى هامش «م»: لهم.

و الميته...الخبر» (١).

و فى روايه زياد بن أبى سلمه: «أهون ما يصنع الله عزّ و جلّ بمن تولّى لهم عملاً، أن يضرب عليه (٢) سراق (٣) من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق (٤)» (٥).

ثمّ إنّ ظاهر الروايات كون الولاية محرّمه بنفسها مع قطع النظر عن ترتّب معصيه عليها (٦) من ظلم الغير، مع أنّ الولاية عن الجائر لا تنفكّ عن المعصيه.

و ربما كان فى بعض الأخبار إشاره إلى كونه من جهه الحرام الخارجى، فى صحيحه داود بن زربى، قال: «أخبرنى (٧) مولى لعلّى ابن الحسين عليه السلام، قال: كنت بالكوفه فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيره، فأتيته، فقلت له: جعلت فداك لو كلمت داود بن على أو بعض هؤلاء، فأدخل (٨) فى بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل، فانصرفت إلى منزلى فتفكرت (٩): ما أحسبه أنّه منعنى إلّا مخافه أن

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ١١٠٤

- ١- تحف العقول: ٣٣١، و الوسائل ١٢: ٥٥، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به.
- ٢- فى غير «ش»: أن يضرب الله عليه.
- ٣- ما أثبتناه من المصادر الحديثيه، و فى النسخ: سراقاً.
- ٤- فى نسخه بدل «ش»: الخلق.
- ٥- الوسائل ١٢: ١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.
- ٦- فى النسخ: عليه.
- ٧- فى «ف»: خبرنى.
- ٨- فى غير «ن» و «ش»: فأدخلت.
- ٩- فى «ص» و المصدر زياده: فقلت.

أظلم أو أجور، والله لآتينه و أعطينه (١)الطلاق و العتاق و الايمان المغلظه (٢)أن لا أجورنّ على أحد، و لا أظلمنّ، و لأعدلنّ.

قال: فأتيته، فقلت: جعلت فداك إني فكّرت في إبائك عليّ، و ظننت أنّك إنّما منعتني (٣)مخافه أن أظلم أو أجور، و إنّ كلّ امرأه لى طالق، و كلّ مملوك لى حرٌّ (٤)إن ظلمت أحداً، أو جرت على أحد (٥)، و إن (٦)لم أعدل. قال: فكيف (٧)قلت؟ فأعدت عليه الأيمان، فنظر (٨)إلى السماء، و قال: تنال هذه (٩)السماء أيسر عليك من ذلك (١٠) « (١١)؛ بناء على أنّ المشار إليه هو العدل، و ترك الظلم، و يحتمل أن يكون هو الترخّص فى الدخول.

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص: ١١٠٥

١- فى «ص» و المصدر: و لأعطينه.

٢- فى «ف»: الغليظه.

٣- فى هامش «ص» و المصدر زياده: و كرهت ذلك.

٤- فى «ش» زياده: و على، و فى الوسائل: و على و على، و فى الكافى: على و على.

٥- فى المصدر و نسخه بدل «ش»: عليه.

٦- كذا فى «ف» و المصدر، و فى سائر النسخ: بل إن.

٧- فى المصدر: كيف.

٨- فى المصدر و نسخه بدل «ش»: فرفع رأسه.

٩- فى المصدر و نسخه بدل «ش»: تناول، و لم ترد «هذه» فى المصدر.

١٠- فى غير «ش» زياده: الخبر.

١١- الكافى ١٠٧: ٥، الحديث ٩، و عنه الوسائل ١٣٦: ١٢، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع حذف بعض فقراته.

أحدهما - القيام بمصالح العباد،

بلا- خلاف، على الظاهر المصرح به في المحكى (1) عن بعض، حيث قال: إنَّ تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكّن معه من إيصال الحقّ لمستحقه، بالإجماع و السنّه الصحيحه، و قوله تعالى: اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ (2).

و يدلّ عليه- قبل الإجماع-: أنّ الولاية إن كانت محرّمه لذاتها، كان (3) ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفسدات التي هي أهم من مفسده انسلاك الشخص في أعوان الظلمه بحسب الظاهر، و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير، فالمفروض عدم تحقّقه هنا.

و يدلّ عليه: النبويّ الذي رواه الصدوق في حديث المناهي، قال:

«من تولّى عرافه قوم اتى به يوم القيامة و يدها مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله، و إن كان ظالماً يهوى به في نار جهنم، و بئس المصير» (4).

و عن عقاب الأعمال: «و من تولّى عرافه قوم و لم يحسن فيهم

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ١١٠٦

١- في «م»: و المحكى.

٢- فقه القرآن؛ للراوندى ٢٤: ٢، (باب المكاسب المحظوره و المكروهه)، و الآيه من سوره يوسف: ٥٥.

٣- كذا في النسخ، و في هامش «ش»: جاز-ظ.

٤- الفقيه ١٨: ٤، ذيل الحديث ٤٩٦٨، و الوسائل ١٣٦: ١٢ الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦، و فيهما: هوى به.

حبس على شفير جهنم بكل (١) يوم ألف سنة، وحشر و يدها مغلولتان (٢) إلى عنقه، فإن كان (٣) قام فيهم بأمر الله أطلقه الله، وإن كان ظالماً هوى به في نار جهنم سبعين خريفاً (٤).

و لا يخفى أنّ العزيف-سيما في ذلك الزمان-لا يكون إلّا من قبل الجائر.

و صحيحه زيد الشحام، المحكيه عن الأمالى، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«من تولّى أمراً من أمور الناس فعدل فيهم، وفتح بابه و رفع ستره، و نظر في أمور الناس، كان حقاً على الله أن يؤمن روعته يوم القيامة و يدخله الجنة» (٥).

و رواه زياد بن أبي سلمه عن موسى بن جعفر (٦) عليه السلام:

«يا زياد لئن أسقط من شاهق (٧) فأقطع (٨) قطعه قطعه أحبّ إليّ من

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ١١٠٧

١- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: لكلّ.

٢- كذا في النسخ، و في المصدر: و يده مغلوله.

٣- لم ترد «كان» في «م» و «ش».

٤- عقاب الأعمال: ٢٨٨ (باب مجمع عقوبات الأعمال)، و الوسائل ١٣٧: ١٢، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٥- أمالى الصدوق: ٢٠٣، المجلس ٤٣، و عنه الوسائل ١٤٠: ١٢، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٦- كذا في «ش»، و في غيره: عن الصادق.

٧- كذا في النسخ، و في الوسائل و نسخه بدل «ش»: حالق، و في الكافي: جالق.

٨- كذا في «ن»، «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: فانقطع.

أن أتولى لأحد منهم (١) عملاً أو أطأ بساط رجلٍ منهم، إلّا لماذا؟ قلت: لا أدري، جعلت فداك. قال: إلّا لتفريج كربه عن مؤمن (٢)، أو فكّ أسرهِ، أو قضاء دينهِ» (٣).

و روايه عليّ بن يقطين: «إنّ لله تبارك و تعالى مع السلطان أولياء يدفع (٤) بهم عن أوليائه» (٥).

قال الصدوق (٦): و في خبر آخر: «أولئك عتقاء الله من النار» (٧).

قال: و قال الصادق عليه السلام: «كفاره عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان» (٨).

و عن المقنع (٩): «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجلٍ يحبّ آل محمد و هو في ديوان هؤلاء، فيقتل (١٠) تحت رايته، قال: يحشره الله على

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ١١٠٨

- ١- كذا في «ف» و المصدر و نسخه بدل «ص»، و في سائر النسخ: أتولى لهم.
- ٢- كذا في مصححه «ص» و المصدر، و في سائر النسخ: كربه مؤمن.
- ٣- الوسائل ١٢: ١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.
- ٤- كذا في «ف» و نسخه بدل «م» و المصدر، و في سائر النسخ: من يدفع.
- ٥- الوسائل ١٢: ١٣٩، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل، و أنظر الفقيه ٣: ١٧٦، الحديث ٣٦٦٤.
- ٦- لم ترد «الصدوق» في غير «ن» و «ش».
- ٧- الفقيه ٣: ١٧٦، الحديث ٣٦٦٥، و الوسائل ١٢: ١٣٩، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
- ٨- المصدران السابقان، الفقيه: الحديث ٣٦٦٦، و الوسائل: الحديث ٣.
- ٩- في «ف» زياده: قال.
- ١٠- كذا في «ن» و المصدر، و في سائر النسخ: يقتل.

نتيته» (١)...إلى غير ذلك.

و ظاهرها إباحة الولاية من حيث هي مع المواساة و الإحسان بالإخوان، فيكون نظير الكذب في الإصلاح.

و ربما يظهر من بعضها (٢) الاستحباب، و ربما يظهر من بعضها أن الدخول أولاً غير جائز إلا أن الإحسان إلى الإخوان كفاره له، كمرسلة الصدوق المتقدمه.

و في ذيل روايه زياد بن أبي سلمه المتقدمه: «فإن (٣) وُلِّيت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك يكون (٤) واحده (٥) بواحد» (٤).

و الأولى أن يقال: إن الولاية الغير المحترمه:

منها: ما يكون (٧) مرجوحه، و هي ولاية من (٨) تولى لهم لنظام معاشه قاصداً الإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين و دفع الضرر عنهم، ففي روايه أبي بصير: «ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ١١٠٩

- ١- المقنع (الجوامع الفقيهيه): ٣١، و الوسائل ١٣٩: ١٢، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
- ٢- كصحيحه زيد الشحام، و روايه على بن يقطين المتقدمين.
- ٣- في «ش»: و إن.
- ٤- كلمه «يكون» مشطوب عليها في «ص»، و لم ترد في المصدر.
- ٥- في «ص» و المصدر: فواحد.
- ٦- الوسائل ١٤٠: ١٢، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.
- ٧- كذا في النسخ، و هكذا في ما يليه.
- ٨- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: و هو من.

المؤمنين، و هو أقلهم حظًا في الآخرة؛ لصحبه الجبار» (١).

و منها: ما يكون مستحبه، و هي و لايه من (٢) لم يقصد بدخوله إلّا الإحسان إلى المؤمنين، فعن رجال الكشي في ترجمه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: إنّ لله تعالى في أبواب الظلمه من نور الله به البرهان، و مكن له في البلاد؛ ليدفع (٣) بهم عن أوليائه، و يصلح الله (٤) بهم أمور المسلمين، إليهم (٥) ملجأ المؤمنين من الضر (٦)، و إليهم مرجع ذوى الحاجه (٧) من شيعتنا، بهم يؤمن الله روعه المؤمنين في دار الظلمه (٨)، أولئك المؤمنون حقًا، أولئك أمناء (٩) الله في أرضه، أولئك نور الله في رعيتته يوم القيامه، و يزهر (١٠) نورهم لأهل

[شماره صفحه واقعي : ٧٦]

ص: ١١١٠

- ١- الوسائل ١٣٤:١٢، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
- ٢- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: و هو من.
- ٣- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: فيدفع.
- ٤- من «ش» و المصدر.
- ٥- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: لأنهم.
- ٦- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: الضرر.
- ٧- في «ف»: يرجع ذو الحاجه، و في نسخه بدل «ش» و المصدر: يفرع ذو الحاجه.
- ٨- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: الظلم.
- ٩- كذا في «ف» و «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: منار.
- ١٠- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: أولئك نور الله في رعيتهم و يزهر.



السموات كما يزهر نور الكواكب الدرّيه (١) لأهل الأرض، أولئك من (٢) نورهم يوم القيامة (٣) تضيء القيامة (٤)، خلقوا و الله للجنه، و خلقت (٥) الجنه لهم فهنيئاً لهم (٦)، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله.

قلت: بماذا، جعلت فداك؟ قال: يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا (٧)، فكن منهم (٨) يا محمد (٩).

و منها: ما يكون واجبه، و هي ما توقّف الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الواجبان عليه؛ فإنّ ما لا يتم الواجب إلّا به واجب مع القدره.

و ربما يظهر من كلمات جماعه عدم الوجوب في هذه الصوره أيضاً:

قال في النهايه: تولّى الأمر من قبل السلطان العادل جائز

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ١١١١

- ١- لم ترد «الدرّيه» في غير «ش» و المصدر، و في «ف»: يزهر الكواكب الزهر.
- ٢- لم ترد «من» في «ش».
- ٣- كذا في النسخ، و في المصدر: نور القيامة.
- ٤- في «ش»: منه القيامة، و في المصدر: يضيء منهم يوم القيامة.
- ٥- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: و خلق.
- ٦- عبارته «فهنيئاً لهم» من «ش» و المصدر.
- ٧- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: بإدخال السرور على شيعتنا.
- ٨- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: معهم.
- ٩- لم نقف عليه في رجال الكشي، و نسبه إليه في الجواهر (٢٢: ١٦١) أيضاً، نعم ورد الحديث في رجال النجاشي: ٣٣١، ذيل ترجمه محمد بن إسماعيل ابن بزيع (رقم ٨٩٣)، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

مُرغَب فيه، و ربما بلغ حدّ الوجوب؛ لما في ذلك من التمكن من الأمر (١) بالمعروف و النهى عن المنكر، و وضع الأشياء مواقعها، و أمّا سلطان الجور، فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنه أنه متى تولّى الأمر من قبله، أمكنه (٢) التوصل إلى إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قسمه الأخماس و الصدقات في أربابها و صله الإخوان، و لا يكون [في (٣)] جميع ذلك (٤) مخللاً بواجب، و لا فاعلاً لقبیح، فإنه يستحب (٥) له أن يتعرّض لتولّى الأمر من قبله (٦)، انتهى.

و قال في السرائر: و أمّا السلطان الجائر، فلا يجوز لأحد أن يتولّى شيئاً من الأمور مختاراً من قبله إلّا أن يعلم أو يغلب على ظنه... إلى آخر عبارته النهاية بعينها (٧).

و في الشرائع: و لو أمن من ذلك - أي اعتماد ما يحرم - و قدر على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر (٨) استحب (٩).

[شماره صفحه واقعی : ٧٨]

ص: ١١١٢

- ١- كذا في «ف» و «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: من التمكن بالأمر.
- ٢- كذا في «ف» و المصدر و مصححه «م»، و في سائر النسخ: أمكن.
- ٣- من المصدر.
- ٤- في «ش»: مع ذلك. و كتب في «ص» فوق «جميع»: «مع».
- ٥- كذا في المصدر، و في «ف»: المستحب، و في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: استحب، و في «ش»: ليستحب.
- ٦- النهاية: ٣٥٦.
- ٧- السرائر ٢: ٢٠٢.
- ٨- عبارته «و النهى عن المنكر» من «ش» و المصدر.
- ٩- الشرائع ٢: ١٢.

قال فى المسالك-بعد أن اعترف أن مقتضى ذلك وجوبها:-

و لعلّ وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم (١)، و عموم النهى عن الدخول معهم، و تسويد الاسم فى ديوانهم، فإذا لم يبلغ حدّ المنع فلا أقلّ من عدم الوجوب (٢).

و لا- يخفى ما فى ظاهره من الضعف كما اعترف به غير واحد (٣)؛ لأنّ الأمر بالمعروف واجب، فإذا لم يبلغ ما ذكره-من كونه بصورة النائب...إلى آخر ما ذكره-حدّ المنع، فلا مانع من (٤)الوجوب المقدمى للواجب.

و يمكن توجيهه بأنّ نفس الولاية قبيح محرّم؛ لأنّها توجب إعلاء كلمه الباطل و تقويه شوكته، فإذا عارضها قبيح آخر و هو ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و ليس أحدهما أقلّ قبحاً من الآخر، فللمكلف فعلها؛ تحصيلاً لمصلحه الأمر بالمعروف، و تركها دفعاً لمفسده تسويد الاسم فى ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم و قوّه شوكتهم.

نعم، يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحه لم تبلغ حدّ الإلزام حتّى يجعل أحدهما أقلّ قبحاً، ليصير واجباً.

و الحاصل: أنّ جواز الفعل و الترك هنا ليس من باب عدم جريان

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ١١١٣

١- لم ترد «عن الظالم» فى «ف».

٢- المسالك ١٣٨:٣-١٣٩.

٣- منهم صاحب المسالك نفسه، حيث قال بعد التوجيه المذكور: «و لا- يخفى ما فى هذا التوجيه»، و السيد المجاهد فى المناهل: ٣١٦.

٤- فى «ف»: عن.

دليل قبح الولايه، و تخصيص دليله بغير هذه الصوره (١)، بل من باب مزاحمه قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف، فللمكلف ملاحظه كل منهما و العمل بمقتضاه، نظير تراحم الحقين في غير هذا (٢) المقام. هذا ما (٣) أشار إليه الشهيد بقوله: لعموم النهي... إلخ (٤).

و في الكفايه: أنّ الوجوب في ما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف مطلقاً غير مشروط بالقدرة، فيجب عليه تحصيلها من باب المقدمه، و ليس بثابت (٥).

و هو ضعيف؛ لأنّ عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحائثه العرفيه كافٍ، مع إطلاق أدله الأمر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدرة العقلية المفروضه في المقام.

نعم، ربما يتوهم انصراف الإطلاقات الوارده (٦) إلى القدرة العرفيه الغير المحققه في المقام، لكنّه تشكيك ابتدائي لا يضرّ بالإطلاقات.

و أضعف منه ما ذكره بعض (٧) - بعد الاعتراض على ما في المسالك

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ١١١٤

- ١- في «ش» زياده: إلخ.
- ٢- لم ترد «هذا» في «ف».
- ٣- في «ف»: كما.
- ٤- تقدم في الصفحه السابقه بلفظ: «و عموم النهي».
- ٥- الكفايه: ٨٨.
- ٦- لم ترد «الوارده» في «ف».
- ٧- هو صاحب الجواهر.

بقوله: ولا يخفى ما فيه - قال: ويمكن توجيهه (١) عدم الوجوب بتعارض ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف، وما دلّ على حرمة الولاية عن الجائر؛ بناء على حرمتها في ذاتها، والنسبة عموم من وجه، فيجمع بينهما (٢) بالتخيير المقتضى للجواز؛ رفعاً (٣) لقيد المنع من الترك من أدله الوجوب، وقيد المنع من (٤) الفعل من أدله الحرمة.

و أمّا الاستحباب فيستفاد حينئذٍ من ظهور الترغيب فيه في (٥) خبر محمد بن إسماعيل (٦) وغيره (٧)، الذي هو أيضاً شاهد للجمع، خصوصاً بعد الاعتضاد بفتوى المشهور، وبذلك يرتفع إشكال عدم معقولية الجواز بالمعنى الأخص في مقدمه الواجب؛ ضروره ارتفاع (٨) الوجوب للمعارضه؛ إذ عدم (٩) المعقولية مسلّم في ما لم يعارض فيه

[شماره صفحه واقعی : ٨١]

ص: ١١١٥

- ١- كذا في «ف» و«ش»، وفي سائر النسخ: تقويه، وفي نسخه بدلها: توجيه.
- ٢- في غير «ف» و«ن»: ما بينهما.
- ٣- كذا في «ف» و«خ» والمصدر و مصححه «ن»، وفي سائر النسخ: دفعاً.
- ٤- في «ف»: عن.
- ٥- كذا في «ش» والمصدر، وفي سائر النسخ: فيستفاد من خبر.. إلخ.
- ٦- المتقدم في الصفحة ٧٦.
- ٧- كصحيحه زيد الشحام، المتقدمه في الصفحة ٧٣، وروايه علي بن يقطين، المتقدمه في الصفحة ٧٤.
- ٨- في «ف»، «ن»، «خ»، «م» و«ع»: ضروره أنّ ارتفاع.
- ٩- كذا في «ش» و مصححه «ص» و«ن»، وفي سائر النسخ: أو عدم.

مقتضى الوجوب (١)، انتهى.

و فيه: أنّ الحكم فى التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلى الأصول لا- التخيير، كما قرّر فى محله (٢)، و مقتضاها إباحه الولاية؛ للأصل، و وجوب الأمر بالمعروف؛ لاستقلال العقل به كما ثبت فى بابه.

ثمّ على تقدير الحكم بالتخيير، فالتخيير الذى يصار إليه عند تعارض الوجوب و التحريم هو التخيير الظاهرى، و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك، لا التخيير الواقعى.

ثم المتعارضان بالعموم من وجه، لا- يمكن إلغاء ظاهر كلّ منهما مطلقاً، بل (٣) بالنسبه إلى ماده الاجتماع؛ لوجوب إبقائهما على ظاهرهما فى مادتي الافتراق، فيلزم (٤) استعمال كلّ من الأمر و النهى فى أدله الأمر بالمعروف، و النهى عن الولاية (٥)، فى الإلزام و الإباحه.

ثمّ دليل الاستحباب أخصّ لا محاله من أدله التحريم، فنخصّص به، فلا ينظر بعد ذلك فى أدله (٦) التحريم، بل لا بدّ بعد ذلك

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص: ١١١٦

- ١- راجع الجواهر ١٦٤: ٢٢.
- ٢- انظر فرائد الأصول: ٧٥٧ و ٧٦٢.
- ٣- عبارته «مطلقاً، بل» من «ش» فقط، و لم ترد فى سائر النسخ.
- ٤- كذا فى «ف»، و فى غيره: فيلزمك.
- ٥- كذا فى «ف»، «ن» و «ش» و مصححه «ع» و نسخه بدل «خ» و «ص»، و فى سائر النسخ: عن المنكر.
- ٦- فى «ف»: فلا ينظر إلى أدله.

من ملاحظه النسبه بينه و بين أدله وجوب الأمر بالمعروف.

و من المعلوم المقرّر في غير مقام (١) أنّ دليل استحباب الشيء الذي قد يكون مقدمه لواجب (٢) لا يُعارض (٣) أدله وجوب ذلك الواجب، فلا وجه لجعله شاهداً على الخروج عن مقتضاها؛ لأنّ دليل الاستحباب مسوق لبيان حكم الشيء في نفسه، مع قطع النظر عن الملزّات (٤) العرضيه، كصيورته مقدمه لواجب أو مأموراً به لمن يجب إطاعته، أو مندوراً و شبهه.

فالأحسن في توجيه كلام من عبّر بالجواز (٥) مع التمكن من الأمر بالمعروف (٦): إرادته الجواز بالمعنى الأعم.

و أمّا من عبّر بالاستحباب (٧)، فظاهره إرادته الاستحباب العيني الذي لا ينافي الوجوب الكفائي، لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفايه، نظير قولهم: يستحبّ تولّى القضاء لمن يثق من نفسه (٨)، مع أنّه واجب

[شماره صفحه واقعي : ٨٣]

ص: ١١١٧

- ١- في «ص»: المقام.
- ٢- في «م»، «ع» و «ص»: الواجب.
- ٣- كذا في «ن»، و في غيره: لا تعارض.
- ٤- كذا في «ش» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: الملزومات.
- ٥- كذا في «ص» و «ش»، و في سائر النسخ: الجواز.
- ٦- كالعلامة في القواعد ١: ١٢٢.
- ٧- كالمحقق في الشرائع ٢: ١٢.
- ٨- قاله المحقق في الشرائع ٤: ٦٨، و العلامة في التحرير ٢: ١٧٩، و القواعد ٢: ٢٠١، و المحقّق السبزواري في الكفايه: ٢٦٢، و غيرهم.

كفائي (١)، أو يقال: إنَّ مورد كلامهم ما إذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعلاً- الأمر به، أو منكر مفعول يجب النهى عنه كذلك، بل يعلم بحسب العاده تحقّق مورد الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بعد ذلك، و من المعلوم أنّه لا يجب تحصيل مقدّمتهما قبل تحقّق موردهما، خصوصاً مع عدم العلم بزمان تحقّقه.

و كيف كان، فلا إشكال في وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف متروك، أو منكر مركوب، يجب فعلاً الأمر بالأوّل، و النهى عن الثّاني.

[شماره صفحه واقعي : ٨٤]

ص: ١١١٨

١- وردت هذه العبارة في النسخ بصور مختلفه، و ما أثبتناه مطابق ل«ف» و مصححه «م». و وردت العبارة في «ش» هكذا: و من عبّر بالاستحباب فظاهره إرادته الاستحباب العيني الذي لا- ينافي الوجوب الكفائي، نظير قولهم: يستحبّ تولّي القضاء لمن يثق من نفسه، مع أنّه واجب كفائي؛ لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفايه. و في «م»، «خ»، «ع» و «ص» كما يلي: و أمّا من عبّر بالاستحباب- نظير قولهم: يستحبّ تولّي القضاء لمن يثق من نفسه، مع أنّه واجب كفائي- إرادته الاستحباب العيني الذي لا- ينافي الوجوب الكفائي، لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفايه. و وردت في «ن» نفس هذه العبارة بزيادة كلمه: «فظاهره» قبل كلمه: «أراده».



(١)

على تركها من الجائر بما يوجب ضرراً بدنياً أو مالياً عليه، أو على من يتعلق به بحيث يعدّ الإضرار به إضراراً به، و يكون تحمّل الضرر عليه شاقاً على النفس كالأب و الولد و من جرى مجراهما.

و هذا ممّا لا إشكال فى تسويغه ارتكاب الولاية المحرّمه فى نفسها؛ لعموم قوله تعالى: **إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً** فى الاستثناء عن عموم **لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ** (٢).

و النبوى: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ» (٣).

و قولهم عليهم السلام: «التقّيه فى كلّ ضروره» (٤).

و«ما من شىء إلّا و قد أحلّه الله لمن اضطرّ إليه» (٥).

إلى غير ذلك مما لا يحصى كثره من العمومات و ما يختصّ بالمقام (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص: ١١١٩

١- فى «ف» و«ن»: بالوعيد.

٢- آل عمران: ٢٨.

٣- الوسائل ٢٩٥: ١١، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١ و ٢.

٤- الوسائل ٤٦٨: ١١ و ٤٦٩، الباب ٢٥ من أبواب النهى و الأمر، الحديث ١ و ٨.

٥- الوسائل ٦٩٠: ٤، الباب الأوّل من أبواب القيام، الأحاديث ٦ و ٧.

٦- راجع الوسائل ١٤٥: ١٢، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به.

**الأول أنه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرّمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرّمات الأخر**

و ما يتفق في خلالها، ممّا يصدر الأمر به من السلطان الجائر، ما عدا إراقه الدم إذا لم يمكن التفصّي عنه، و لا- إشكال في ذلك، إنّما الإشكال في أنّ ما يرجع إلى الإضرار بالغير من نهب الأموال و هتك الأعراض، و غير ذلك من العظائم هل يباح (١) كلّ ذلك بالإكراه و لو كان الضرر المتوعّد به على ترك المكره عليه أقلّ بمراتب من الضرر المكره عليه (٢)، كما إذا خاف على عرضه من كلمه خشنه لا تليق به (٣)، فهل يباح بذلك أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت كثره و عظمه، أم لا بدّ من ملاحظه الضررين و الترجيح بينهما؟ وجهان:

من إطلاق أدلّه الإكراه، و أنّ الضرورات تبيح المحظورات (٤).

و من أنّ الاستفادة من أدلّه الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز (٥) دفع الضرر بالإضرار بالغير و لو كان ضرر الغير أدون، فضلاً عن أن

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص: ١١٢٠

- ١- في النسخ: تباح.
- ٢- شطب في «ف» على كلمه: «عليه».
- ٣- كذا في «ن»، و في سائر النسخ: لا يليق به.
- ٤- المتقدمه في الصفحه ٨٥.
- ٥- في «ف»: و لا يجوز.

يكون أعظم.

و إن شئت قلت: إنَّ حديث رفع الإِ-كراه و رفع الاضطرار، مسوق للامتنان على جنس الأُمَّه، و لا حسن في الامتتان على بعضهم بترخيصه في الإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقّف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار (١) بالغير لم يجر و وجب تحمّل الضرر.

هذا، و لكن الأقوى هو الأول؛ لعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرّمات حتّى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم، و عموم نفي الحرج (٢)؛ فإنّ إلزام الغير تحمّل الضرر و ترك ما اكره عليه حرج.

و قوله عليه السلام: «إنّما جعلت التقيه لتحقن بها (٣) الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقيه» (٤)، حيث إنّه دلّ على أنّ حدّ التقيه بلوغ الدم، فتشعر لما عداه.

و أمّا ما ذكر من استفاده كون نفي الإكراه لدفع الضرر، فهو مسلّم، بمعنى دفع توجّه الضرر و حدوث مقتضيه، لا بمعنى دفع الضرر المتوجّه بعد حصول مقتضيه.

بيان ذلك: أنّه إذا توجّه الضرر إلى شخص بمعنى حصول مقتضيه، فدفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم، بل غير جائز في الجملة، فإذا توجّه ضرر على المكلف بإجباره على مال (٥) و فرض أنّ نهب

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ١١٢١

١- في غير «ش»: بالإضرار.

٢- المستفاد من قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الْحَج: ٧٨﴾.

٣- في النسخ: به.

٤- الوسائل ٤٨٣: ١١، الباب ٣١ من أبواب الأمر و النهي.

٥- لم ترد «بإجباره على مال» في «ف».

مال الغير دافع له، فلا- يجوز للمجبور نهب مال غيره لدفع الجبر (١) عن نفسه، و كذلك إذا أكره على نهب مال غيره، فلا يجب تحمّل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير.

و توهم أنّه كما يسوغ النهب في الثاني لكونه مكرهاً عليه فيرتفع حرمة، كذلك يسوغ في الأوّل لكونه مضطراً إليه، ألا ترى أنّه لو توقّف دفع الضرر على محرّم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار في شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما، ساغ له ذلك المحرّم، و بعبارة اخرى: الإضرار بالغير من المحرّمات، فكما يرتفع حرمة بالإكراه كذلك ترتفع بالاضطرار؛ لأنّ نسبة الرفع إلى «ما أكرهوا عليه» و «ما اضطروا إليه» على حدّ سواء، مدفوع: بالفرق بين المثالين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدّمة و هي أنّ الضرر المتوجّه إلى شخص لا- يجب دفعه بالإضرار بغيره بأنّ الضرر في الأوّل متوجّه إلى نفس الشخص، فدفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز، و عموم رفع ما اضطروا إليه لا- يشمل الإضرار بالغير المضطّر إليه؛ لأنّه مسوق للامتنان على الأئمّه، فترخيص بعضهم في الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرف الضرر (٢) إلى غيره، منافٍ للامتنان، بل يشبه الترجيح بلا مرجح، فعموم «ما اضطروا إليه» في حديث الرفع مختصّ بغير الإضرار بالغير من المحرّمات.

و أما الثاني: فالضرر فيه أولاً و بالذات متوجّه إلى الغير بحسب

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ١١٢٢

١- في نسخه بدل «ش»: الضرر.

٢- في غير «ش» زياده: عن نفسه.

إلزام المكره-بالكسر-و إرادته (١) الحتميه،و المكره-بالفتح-و إن كان مباشراً إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير حتى يقال: إنه أضرّ بالغير لثلاً يتضرر نفسه.

نعم، لو تحمّل الضرر و لم يضرّ بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفاً، لكن الشارع لم يوجب هذا، و الامتنان بهذا على بعض الأمم لا قبح فيه، كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمّل الضرر و صرفه عنه إلى نفسه.

هذا كله، مع أنّ أدلّه نفى الحرج (٢) كافيّه في الفرق بين المقامين؛ فإنّه لا حرج في أن لا يرخص الشارع دفع (٣) الضرر عن أحد بالإضرار بغيره، بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير؛ فإنّه حرج قطعاً.

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ١١٢٣

- 
- ١- في «ن»، «م» و«ع»: و إرادته.
  - ٢- من الكتاب قوله تعالى: **وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الْحَجَّ**: ٧٨، و من السنّه ما ورد في الوسائل ١٠: ١٤، الباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ٤ و ٦، و غير ذلك.
  - ٣- في «ش»: في دفع.

## الثانى أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه،

ضرراً متعلقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله، مَن يكون ضرره راجعاً إلى تضرره و تألمه، و أمّا إذا لم يترتب على ترك المكروه عليه إلّا الضرر على بعض المؤمنين مَن يعدّ أجنياً من المكروه-بالفتح-فالظاهر أنّه لا يعدّ ذلك إكراهاً عرفياً؛ إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به.

و بما ذكرنا-من اختصاص الإكراه بصوره خوف لحوق الضرر بالمكروه نفسه، أو بمن يجرى مجراه كالأب و الولد-صرّح فى الشرائع (١) و التحرير (٢) و الروضه (٣) و غيرها (٤).

نعم، لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولايه المحرّمه، بل غيرها من المحرّمات الإلهيه التى أعظمها التبرى من أممه الدين صلوات الله عليهم أجمعين؛ لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين و عدم تعريضهم للضرر، مثل ما فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام: قال: «و لئن تبرأ (٥) منا ساعه بلسانك و أنت موالٍ لنا بجانك لتبقى على نفسك روحها التى بها (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ١١٢٤

- ١- الشرائع ١٣:٣.
- ٢- التحرير ٥١:٢.
- ٣- الروضه البهيه ١٩:٦.
- ٤- كنهايه المرام ١١:٢، و الحدائق ١٥٩:٢٥، و الرياض ١٦٩:٢.
- ٥- فى المصدر: و لئن تبرأت.
- ٦- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: الذى هو.

قوامها، و مالها الذى بها قيامها (١)، و جاهها الذى به تمسكها (٢)، و تصون من عُرف بذلك من أوليائنا و إخوانك (٣)؛ فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك، و تنقطع به عن عملك فى الدين (٤) و صلاح إخوانك المؤمنين.

و إِيَّاكَ تَمَّ إِيَّاكَ أَنْ تَتْرَكَ التَّقِيَّةَ الَّتِي أَمَرْتَكُ بِهَا، فَإِنَّكَ شَائِطُ بَدْمِكَ وَ دِمَاءُ إِخْوَانِكَ، مَعْرُضٌ بِنِعْمَتِكَ وَ نِعْمَتِهِمْ (٥) للزوال، مَذَلٌّ لَهُمْ فِي أَيْدِي أَعْدَاءِ دِينِ اللَّهِ، وَ قَدْ أَمَرَكَ اللَّهُ (٦) بِإِعْزَازِهِمْ، فَإِنَّكَ إِنْ خَالَفت وَصِيَّتِي كَانَ ضَرْرُكَ عَلَى إِخْوَانِكَ وَ نَفْسِكَ (٧) أَشَدَّ مِنْ ضَرْرِ النَّاصِبِ لَنَا، الْكَافِرِ بِنَا.. الْحَدِيثُ (٨).

لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقية الإضرار بالغير؛ لعدم شمول أدله الإكراه لهذا؛ لما عرفت من عدم تحققه مع عدم لحوق ضرر بالمؤكّره و لا- بمن يتعلق به، و عدم جريان أدله نفى الحرج؛ إذ لا- حرج على المأمور؛ لأنّ المفروض تساوى من أمر بالإضرار به و من

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ١١٢٥

١- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: نظامها.

٢- فى المصدر: تماسكها.

٣- فى المصدر و نسخه بدل «ص»: إخواننا.

٤- فى المصدر: عمل الدين.

٥- كذا فى «ن» و المصدر، و فى سائر النسخ: نعمتهم.

٦- لفظه الجلاله من «ص» و المصدر.

٧- فى «ص» و المصدر: نفسك و إخوانك.

٨- الاحتجاج ٣٥٥: ١، ضمن حديث طويل، و عنه الوسائل ٤٧٩: ١١، الباب ٢٩ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ١١.

يتضرر بترك هذا الأمر، من حيث النسبه إلى المأمور (١)، مثلاً لو أمر الشخص بنهب مال مؤمن، ولا يترتب على مخالفه المأمور به إلّا نهب مال مؤمنٍ آخر، فلا حرج حينئذٍ في تحريم نهب مال الأول، بل تسويغه لدفع النهب عن الثاني قبيح، بملاحظه ما علم من الروايه المتقدمه من الغرض في التقيّه، خصوصاً مع كون المال المنهوب للأوّل أعظم بمراتب، فإنّه يشبه بمن فر من المطر إلى الميزاب، بل اللازم في هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم عن (٢) غيره. نعم، إلّا لدفع ضرر النفس في وجهه، مع ضمان ذلك الضرر.

و بما ذكرنا ظهر: أنّ إطلاق جماعه (٣) لتسويغ ما عدا الدم من المحرّمات بترتب ضرر مخالفه المكروه عليه على نفس المكروه و على أهله أو على الأجانب من المؤمنين، لا- يخلو من (٤) بحثٍ، إلّا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين، فلا إشكال في تسويغه لما عدا الدم من المحرّمات؛ إذ لا يعادل (٥) نفس المؤمن شىء، فتأمل.

قال في القواعد: و تحرم الولايه من الجائر إلّا مع (٦) التمكن من

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ١١٢٦

١- في «ف»: المأمور به.

٢- في غير «ف»: من.

٣- راجع التحرير ١٦٣: ١، و الشرائع ١٢: ٢، و الدروس ١٧٤: ٣، و الرياض ٥١٠: ١.

٤- في «ف»: عن.

٥- في النسخ: تعادل.

٦- في «خ»، «ع»، «ص» و «ش» زياده: عدم.



الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل، أو على بعض المؤمنين، فيجوز (١) ائتمار (٢) ما يأمره إلّا القتل (٣)، انتهى.

و لو أراد ب«الخوف على بعض المؤمنين» الخوف على أنفسهم دون أموالهم و أعراضهم، لم يخالف ما ذكرنا، وقد شرح العبارة بذلك بعض الأساطين، فقال: إلّا مع الإكراه بالخوف على النفس من تلفٍ أو ضررٍ في البدن، أو المال المضرّ بالحال من تلف أو حجب، أو العرض من جهة النفس أو الأهل، أو الخوف فيما عدا الوسط على بعض المؤمنين، فيجوز حينئذ ائتمار ما يأمره (٤)، انتهى.

و مراده ب«ما عدا الوسط» الخوف على نفس بعض المؤمنين و أهله.

و كيف كان، فهنا عنوانان: الإكراه، و دفع الضرر المخوف عن نفسه و عن غيره من المؤمنين من دون إكراه.

و الأول يباح به كلّ محرّم (٥).

و الثاني إن كان متعلّقاً بالنفس جاز له كلّ محرّم حتّى الإضرار المالي بالغير، لكنّ الأقوى استقرار (٦) الضمان عليه إذا تحقّق سببه؛ لعدم

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص: ١١٢٧

١- لم ترد «فيجوز» في «ف».

٢- في «ف» و المصدر: اعتماد.

٣- القواعد ١: ١٢٢.

٤- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٣٦.

٥- في «ن» زياده: إلّا القتل.

٦- لم ترد «استقرار» في «ف».

الإكراه المانع عن الضمان، أو استقراره. و أما الإضرار بالعرض بالزنا و نحوه، ففيه تأمل، و لا يبعد ترجيح النفس عليه.

و إن كان متعلقاً بالمال، فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلاً حتى في اليسير من المال، فإذا توقّف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للاقتراس لم يجز.

و إن كان متعلقاً بالعرض، ففي جواز الإضرار بالمال مع الضمان أو العرض الأخفّ من العرض المدفوع عنه، تأمل.

و أما الإضرار بالنفس، أو العرض الأعظم، فلا يجوز بلا إشكال.

هذا، و قد وقع في كلام بعض تفسير الإكراه بما يعمّ لحوق الضرر.

قال في المسالك: ضابط الإكراه المسوّغ للولاية: الخوف على النفس أو المال أو العرض عليه، أو على بعض المؤمنين (١)، انتهى.

و يمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوّغ للولاية، لكن صار هذا التعبير منه رحمه الله منشأً لتخييل غير واحد (٢) أنّ الإكراه المجوّز لجميع المحرّمات هو بهذا المعنى.

[شماره صفحه واقعی : ٩٤]

ص: ١١٢٨

١- المسالك ٣: ١٣٩.

٢- انظر الرياض ١: ٥١٠، و المستند ٢: ٣٥١، و الجواهر ٢٢: ١٦٨ و غيرها.

### الثالث [هل يعتبر العجز عن التفصي من المكروه عليه؟]

أنه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين (١): أنه يظهر من الأصحاب أن (٢) في اعتبار عدم القدره على التفصي من المكروه عليه و عدمه، أقوالاً ثالثها: التفصيل بين الإكراه على نفس الولايه المحرّمه فلا- يعتبر، و بين غيرها من المحرّمات فيعتبر فيه العجز عن التفصي.

و الذى يظهر من ملاحظه كلماتهم فى باب الإكراه: عدم الخلاف فى اعتبار العجز عن التفصي إذا لم يكن حرجاً و لم يتوقف على ضرر، كما إذا أكره على أخذ المال من مؤمن، فيظهر أنه أخذ المال و جعله فى بيت المال، مع عدم أخذه واقعاً، أو أخذه جهراً ثم رده إليه سراً كما كان يفعل ابن يقطين، و كما إذا أمره بحبس مؤمن فيدخله فى دار واسعة من دون قيد، و يحسن ضيافته و يظهر أنه حبسه و شدّد عليه.

و كذا لا- خلاف فى أنه لا يعتبر العجز عن التفصي إذا كان فيه ضرر كثير، و كأن منشأ زعم الخلاف ما ذكره فى المسالك فى شرح عبارته الشرائع مستظهاً منه خلاف ما اعتمد عليه (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ١١٢٩

١- لعل المراد به السيد المجاهد، لكنه لم يسند الأقوال الثلاثة إلى ظاهر الأصحاب، بل قال بعد طرح المسألة:- «فيه أقوال- إلى أن قال:- الثانى: ما استظهره فى المصايح من كلام بعض الأصحاب من التفرقه بين التوليه و فعل المحرّم...» انظر المناهل: ٣١٨، و انظر المصايح (مخطوط): ٥٣.

٢- لم ترد «أن» فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع».

٣- راجع المسالك ١٣٩: ٣.

قال في الشرائع-بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية، دفعاً للضرر اليسير مع الكراهة و الكثير بدونها-: إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول و العمل بما يأمره (1) مع عدم قدره على التفصلي منه (2)(3)، انتهى.

قال في المسالك ما ملخصه: إن المصنف قدس سره ذكر في هذه المسألة شرطين: الإكراه، و العجز عن التفصلي، و هما متغايران، و الثاني أخص.

و الظاهر أن مشروطهما (4) مختلف، فالأول شرط لأصل قبول الولاية، و الثاني شرط للعمل بما يأمره.

ثم فرغ عليه: أن الولاية إن أخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا- يشترط في جوازه الإكراه، و أما العمل بما يأمره من المحرمات فمشروط بالإكراه خاصة (5)، و لا- يشترط فيه الإلجاء إليه (6) بحيث لا- يقدر على خلافه، و قد صرح به الأصحاب في كتبهم، فاشترط (7) العجز عن التفصلي غير واضح، إلا أن يريد به أصل الإكراه- إلى أن قال:- إن

[شماره صفحه واقعي : ٩٦]

ص: ١١٣٠

- ١- كذا في «ش» و المصدر و مصححه «م»، و في «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع»: و اعتماد ما يأمره، و في «ص»: و ائتمار ما يأمره.
- ٢- في «ش» زياده ما يلي: إلا في الدماء المحرمه؛ فإنه لا تقيته فيها.
- ٣- الشرائع ١٢: ٢.
- ٤- في «ع» و «ص» و ظاهر «م»: شروطهما.
- ٥- في «ف» و مصححه «م» و نسخه بدل «ع»: بإكراه صاحبه.
- ٦- في «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: فيه.
- ٧- في «ف»، «م»، «ع» و «ص»: و اشتراط.

الإكراه مسوّغ لامتنال ما يؤمر به و إن قدر على المخالفه مع خوف الضرر (١)، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: لا يخفى على المتأمل أنّ المحقق رحمه الله لم يعتبر شرطاً زائداً على الإكراه، إلّا أنّ الجائر إذا أمر الوالى بأعمال محرّمه فى ولايته - كما هو الغالب - و أمكن فى بعضها المخالفه واقعاً و دعوى الامتنال ظاهراً كما مثّلنا لك سابقاً (٢)، قيد امتثال ما يؤمر به بصوره العجز عن التفصّى.

و كيف كان، فعباره الشرائع واقعته على طبق المتعارف من توليه الولاة و أمرهم فى ولايتهم بأوامر كثيره يمكنهم التفصّى عن بعضها، و ليس المراد بالتفصّى المخالفه مع تحمّل الضرر، كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما ذكره (٣) من نسبه الخلاف (٤) المتقدم إلى الأصحاب من أنه على القول باعتبار العجز عن التفصّى لو توقف المخالفه على بذل مال كثير لزم على هذا القول، ثم قال: و هو أحوط، بل و أقرب (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ١١٣١

١- راجع المسالك ١٣٩:٣-١٤٠.

٢- فى الصفحه ٩٥.

٣- أى صاحب المناهل فى أول هذا التنبيه، فإنّه و إن لم يصرّح بوجود الخلاف، لكن مجرد ذكر أقوال ثلاثه فى المسأله دالّ عليه.

٤- فى «ش»: من نسب عدم الخلاف.

٥- المناهل: ٣١٨.

## الرابع أن قبول الولايه مع الضرر المالى الذى لا يضرّ بالحال رخصه، لا عزيمه،

فيجوز تحمّل الضرر المذكور؛ لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، بل ربما يستحبّ تحمّل ذلك الضرر للفرار عن تقويه شوكتهم.

## الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن و لو نوّعد على تركه بالقتل إجماعاً،

على الظاهر المصرّح به فى بعض الكتب (١)، وإن كان مقتضى عموم نفي الإكراه و الحرج الجواز، إلما أنّه قد صحّ عن (٢) الصادقين صلوات الله عليهما أنّه:

«إنّما شرّعت التقيّه ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقيّه» (٣).

و مقتضى العموم أنّه (٤) لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر، و الذكوره و الأنوثه، و العلم و الجهل، و الحرّ و العبد و غير ذلك.

و لو كان المؤمن مستحقاً للقتل لحدّ ففى العموم و جهان: من إطلاق قولهم: «لا تقيّه فى الدماء»، و من أنّ الاستفادة من قوله عليه السلام:

«ليحقن بها الدم (٥) فإذا بلغ الدم فلا تقيّه» أنّ المراد الدم المحقون دون

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ١١٣٢

١- صرّح به فى: الرياض ١٠: ٥١، و الجواهر ١٦٩: ٢٢.

٢- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: من.

٣- الوسائل ١١: ٤٨٣، الباب ٣١ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ١ و ٢.

٤- فى غير «ش»: أن.

٥- فى غير «ش»: به الدماء.

المأمور بإهراقه، و ظاهر المشهور الأول.

و أما المستحق للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبه إلى غير وليّ الدم.

و ممّا ذكرنا يظهر سكوت الروائين عن حكم دماء أهل الخلاف؛ لأنّ التقية إنما شرّعت لحقن دماء الشيعة، فحدّها بلوغ دمهم، لا دم غيرهم.

و بعبارة اخرى: محصّل (١) الرواية لزوم نقض الغرض من تشريع التقية في إهراق الدماء؛ لأنها شرّعت لحقنها فلا يشرّع لأجلها إهراقها.

و من المعلوم أنّه إذا أكره المؤمن على قتل مخالف فلا يلزم من شرعيته التقية في قتله إهراق ما شرّع التقية لحقنه.

هذا كلّه في غير الناصب، و أمّا الناصب فليس محقون الدم، و إنّما منع منه حدوث الفتنة، فلا إشكال في مشروعيتها قتله للتقية.

و ممّا ذكرنا يعلم حكم دم الذمّي و شرعيته التقية في إهراقه.

و بالجملة، فكّل دم غير محترم (٢) بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروائين، فحكم إهراقه حكم سائر المحرّمات التي شرّعت التقية فيها.

بقي الكلام في أنّ الدم يشمل (٣) الجرح و قطع الأعضاء، أو يختص

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ١١٣٣

١- كذا في «ف»، «خ»، «ص»، «ش» و نسخه بدل «ع» و «ن» و مصححه «م»، و في «ن»، «م» و «ع» و نسخه بدل «خ»: محل.

٢- في «ن»، «خ» و «ع» و ظاهر «ف»: محرّم.

٣- في «ف»: يشتمل.

بالقتل؟ وجهان:

من إطلاق الدم، وهو المحكى عن الشيخ (١).

و من عمومات التقيّه و نفى الحرج و الإكراه، و ظهور الدم المتّصف بالحقن فى الدم المبقى للروح، و هو المحكى (٢) عن الروضه (٣) و المصاييح (٤) و الرياض (٥)، و لا يخلو عن قوّه.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ١١٣٤

- 
- ١- حكاة الشهيد الثانى فى المسالك ٣:١٤١، فقال: «و به صرّح الشيخ رحمه الله فى الكلام»، انظر كتاب الاقتصاد: ٢٤٠.
  - ٢- حكاة السيد المجاهد فى المناهل: ٣١٧.
  - ٣- الروضه البهيّه ٢:٤٢٠.
  - ٤- المصاييح (مخطوط): ٥٢.
  - ٥- الرياض ١:٥١٠.



## خاتمه فى ما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيتيه

روى شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله فى رسالته المسمّاه بكشف الريبه عن أحكام الغيبه، بإسناده عن شيخ الطائفه، عن مفيدها (١)، عن جعفر ابن محمد (٢) بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه محمد بن عيسى (٣) الأشعري، عن عبد الله بن سليمان النوفلى، قال:

كنت عند أبى عبد الله عليه السلام فإذا بمولى لعبد الله النجاشى قد (٤) ورد عليه فسلم (٥) و أوصل إليه كتاباً، ففضّه و قرأه، فإذا أوّل سطر فيه:

بسم الله الرحمن الرحيم، أطال الله تعالى (٦) بقاء سيدى، و جعلنى

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ١١٣٥

- 
- ١- كذا فى «ف» و مصححه «ن»، و فى «ش»: المفيد، و فى سائر النسخ: مفيد.
  - ٢- عبارته «جعفر بن محمد» من «ش» و المصدر.
  - ٣- عبارته «عن أبيه محمد بن عيسى» من «ش» و المصدر و مصححه «ص».
  - ٤- كلمه «قد» من «ش» و المصدر و مصححه «ص».
  - ٥- فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع»: و سلم.
  - ٦- كلمه «تعالى» من «ص» و المصدر.

من كل سوء فداء، ولا أرانى فيه مكروهاً، فإنه وليّ ذلك والقادر عليه.

اعلم سيدي و مولاي (١)، أنى بليت بولايه الأهواز، فإن رأى سيدي و مولاي أن يحدّ لى حدّا، و يمثّل (٢) لى مثلاً لأستدلّ (٣) به على ما يقربنى إلى الله عزّ و جلّ و إلى رسوله صلّى الله عليه و آله و سلم، و يلخص (٤) فى كتابه ما يرى لى العمل به، و فى ما أبدله (٥)، و أين أضع زكاتى، و فى من أصرّفها (٦)، و بمن آنس، و إلى من أستريح، و بمن أثق و آمن و ألجأ إليه فى سرّى، فعسى أن يخلّصنى الله تعالى بهدايتك و ولايتك (٧)، فإنّك حجّه الله على خلقه و أمينه فى بلاده، لا (٨) زالت نعمته عليك.

قال عبد الله بن سليمان، فأجابه أبو عبد الله عليه السلام:

بسم الله الرحمن الرحيم

(٩)

،حاطك (١٠) الله بصنعه، و لطف بك بمنّه، و كلاك برعايته، فإنه وليّ ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص: ١١٣٦

- ١- كلمه «و مولاي» من «ش» و المصدر.
- ٢- فى «خ» و «ص» و الوسائل: أو يمثّل.
- ٣- كذا فى «ش» و هامش «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: استدل.
- ٤- فى «خ» و «ش» زياده: لى.
- ٥- فى نسخه بدل «ش»: أبتدله، و فى المصدر: ابتدله و ابتدله.
- ٦- كذا فى «ص» و «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: أصرّف.
- ٧- فى المصدر: بهدايتك و دلالتك و ولايتك.
- ٨- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: و لا.
- ٩- التسميه من «ش» و المصدر و هامش «ن»، «خ» و «ص» فى الهامش.
- ١٠- فى نسخه بدل «ص»: صالحك.

أما بعد، فقد جاءني (١) رسولك بكتابك، فقرأته و فهمت جميع ما ذكرته و سألت عنه، و ذكرت أنك بليت بولايه الأهواز، فسرني (٢) ذلك و ساءني، و سأخبرك بما ساءني من ذلك و ما سرني إن شاء الله تعالى.

فأما (٣) سروري بولايتك (٤)، فقلت: عسى أن يغيث الله بك ملهوفاً خائفاً (٥) من أولياء آل محمد صلى الله عليه و آله و سلم، و يعزبك ذليلهم، و يكسو بك عاريهم، و يقوى بك ضعيفهم، و يطفى بك نار المخالفين عنهم.

و أقيا الذي ساءني من ذلك، فإن أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بولتي لنا فلا تشم رائحه (٦) حظيره القدس، فإنني ملخص لك جميع ما سألت عنه، فإن (٧) أنت عملت به و لم تجاوزه، رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالى.

أخبرني يا عبد الله أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، أنه قال: «من استشاره أخوه المؤمن (٨)

[شماره صفحه واقعي : ١٠٣]

ص : ١١٣٧

١- في «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع»: جاء إلى.

٢- في «ش»: و سرني.

٣- في «ش»: و أما.

٤- لم ترد «بولايتك» في «ف»، «خ»، «م» و «ع».

٥- لم ترد «خائفاً» في «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع».

٦- لم ترد «رائحه» في «ف»، «ن»، «م» و «ع».

٧- في «ص» و المصدر: إن.

٨- في نسخه بدل «ن»، «خ»، «م» و «ع»: المسلم، و في «ش»: المؤمن المسلم.

فلم يمحصه النصيحة، سلب (١) الله لثبه (٢)».

و اعلم، أُنِّي سَأشِير عَلَيْكَ بِرَأْيِ (٣) إِنْ أَنْتِ عَمَلْتِ بِهِ تَخَلَّصْتِ مِمَّا أَنْتِ تَخَافُهُ (٤)، و اعلم أَنَّ خَلَاصَكَ، و نَجَاتَكَ فِي حَقْنِ الدَّمَاءِ، و كَفِّ الْأَذَى عَنِ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ، و الرِّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ، و التَّائِبِي وَ حَسَنِ الْمَعَاشِرَةِ، مَعَ لَيْنٍ فِي غَيْرِ ضَعْفٍ، و شِدَّةٍ فِي غَيْرِ عُنْفٍ، و مَدَارَاهِ صَاحِبِكَ وَ مَنْ يَرِدُ عَلَيْكَ مِنْ رِسَلِهِ.

و ارفق برعيتك (٥) بأن توقفهم على ما وافق الحقَّ و العدل إن شاء الله تعالى، و إيَّاكَ و السَّعَاهِ و أَهْلَ النَّمَائِمِ، فَلَا يَلْزُقَنَّ (٦) بِكَ مِنْهُمْ أَحَدًا، و لَا يَرَاكَ (٧) اللَّهُ يَوْمًا و لَيْلَةً و أَنْتِ تَقْبَلُ مِنْهُمْ صَرَفًا و لَا عَدْلًا فَيَسْخَطُ اللَّهُ عَلَيْكَ و يَهْتِكُ سِتْرَكَ، و احذر مكر خوزي (٨) الأهواز، فإنَّ أباي أَخْبَرَنِي (٩) عَنْ آبَائِهِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ (١٠): «إِنَّ الْإِيمَانَ

[شماره صفحه واقعی : ١٠٤]

ص: ١١٣٨

- ١- في «ص» و المصدر و نسخه بدل «ش»: سلبه.
- ٢- في «ش» و مصححتي «م» و «ع»: لثبه عنه، و في «خ»: عنه لثبه.
- ٣- كذا في الوسائل، و في «ف»، «خ»، «م» و «ع»: رأبي، و في «ن» و «ش» و المصدر: برأبي.
- ٤- في المصدر: متخوفه، و في «ف»: تخوفه.
- ٥- في «خ» و المصدر، و نسخه بدل «ص» و «ش»: و ارتق فتق رعيتك.
- ٦- في المصدر و نسخه بدل «ش»: يلتزقن.
- ٧- في «ف»: و لا رآك، و في «م» و «ع»: و لا أراك.
- ٨- في «ف»: خوازي، و في المصدر: خوز.
- ٩- في غير «ش» زياده: عن أبيه.
- ١٠- في «ص» و المصدر: أنه قال.

لا يثبت (١) في قلب يهودى ولا خوزى أبداً.

و أما (٢) من تأنس به و تستريح إليه و تلجئ أمورك إليه، فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك. و ميز أعوانك، و جرب الفريقين؛ فإن رأيت هنالك رسداً فشانك و إياه.

و إياك أن تعطى درهماً أو تخلع (٣) ثوباً أو تحمل على دأبه فى غير ذات الله، لشاعر أو مضحك أو ممتزح (٤)، إلا أعطيت مثله فى ذات الله.

و لتكن (٥) جوائزك و عطاياك و خلعتك للقواد و الرسل و الأحفاد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأحماس، و ما أردت أن تصرف فى وجوه البرّ و النجاح و الصدقه و الفطره (٦) و الحج و الشرب (٧) و الكسوه التى تصلّى فيها و تصل بها، و الهديه التى تهديها إلى الله عزّ و جلّ و إلى رسوله (٨) من أطيب كسبك.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ١١٣٩

- 
- ١- فى «ف»، «ن» و نسخه بدل «خ»: لا يثبت.
  - ٢- فى «ص» و المصدر: فأما.
  - ٣- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: و تخلع.
  - ٤- كذا فى «ف»، «ص» و المصدر و مصححه «خ»، و فى سائر النسخ: ممتزح.
  - ٥- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: و ليكن.
  - ٦- لم ترد «و الفطره» فى «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص». و كتب فى «ص» فوق «الصدقه»: و العتق و الفتوه. و وردت العبارة فى المصدر هكذا: «... و النجاح و الفتوه و الصدقه و الحج».
  - ٧- فى «ص» و المصدر و مصححه «ن»: و المشرب.
  - ٨- كذا فى «ص» و المصدر، و فى سائر النسخ: و رسوله.

وَأَنْظِرْ (١) يَا عَبْدَ اللَّهِ أَنْ لَا تَكْتَرِ ذَهَبًا وَلَا فَضَّةً فَتَكُونَ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الْآيَةِ: الَّذِينَ يَكْتَبُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢) وَلَا تَسْتَصْغِرَنَّ مِنْ حَلْوٍ أَوْ فَضْلِ طَعَامٍ (٣) تَصْرَفُهُ فِي بَطُونِ خَالِيهِ تَسْكُنُ بِهَا غَضَبَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

و اعلم، أتى سمعت أبي يحدث عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (٤) قَالَ يَوْمًا لِأَصْحَابِهِ: مَا آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ مِنْ بَاتِ شَبَعَانًا وَجَارِهِ جَائِعٍ، فَقَلْنَا: هَلَكْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: مَنْ فَضِلَ طَعَامَكُمْ، وَ مِنْ فَضْلِ تَمْرِكُمْ وَ رِزْقِكُمْ وَ خَلْقِكُمْ وَ خَرَقِكُمْ تَطْفِئُونَ بِهَا غَضَبَ الرَّبِّ تَعَالَى.

و سَأْنَبْتُكَ بِهَوَانَ (٥) الدُّنْيَا وَ هَوَانَ شَرَفِهَا عَلَيَّ مِنْ مَضَى مِنَ السَّلَفِ وَ التَّابِعِينَ، فَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي (٦)، مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، قَالَ:

«لَمَّا تَجَهَّزَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْكُوفَةِ (٧) أَتَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فَنَاشَدَهُ اللَّهُ وَ الرَّحِمَ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمَقْتُولُ بِالطُّفِّ، فَقَالَ: أَنَا أَعْرِفُ (٨) بِمَصْرَعِي مِنْكَ،

[شماره صفحه واقعی : ١٠٦]

ص: ١١٤٠

١- في المصدر و مصححه «ص»: يا عبد الله اجهد.

٢- التوبه: ٣٤.

٣- في «ص»: و لا فضل طعام.

٤- في المصدر و نسخه بدل «ش»: أنه سمع النبي صلى الله عليه و آله و سلم، بدل: أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم.

٥- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: على هوان.

٦- لم ترد «أبي» في المصدر.

٧- عبارته «إلى الكوفه» من «ص»، «ش» و المصدر.

٨- عبارته «أنا أعرف» من «ش» و المصدر.

و ما وَكَلِدِي من الدنيا إلَّا فراقها، أ لا أخبرك يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين عليه السلام و الدنيا؟ فقال له (١): بلى لعمري إنني أحب أن تحدّثني بأمرها.

فقال أبي: قال علي بن الحسين عليه السلام: سمعت أبا عبد الله الحسين عليه السلام يقول: حدثني أمير المؤمنين عليه السلام، قال: إنني كنت بفدك (٢) في بعض حيطانها و قد صارت لفاطمه عليها السلام، فإذا أنا بامرأه قد قَحَمَتْ عليّ و في يدي مسحاه و أنا أعمل بها، فلما نظرت إليها طار قلبي مما تداخلى من جمالها، فشَبَّهتها ببنيه (٣) بنت عامر الجمحي (٤) و كانت من أجمل نساء قريش.

فقالت: يا بن أبي طالب، هل لك أن تتزوج بي فأغنيك (٥) عن هذه المسحاه، و أدلك على خزائن الأرض فيكون لك [الملك (٦)] ما بقيت و لعقبك من بعدك؟ فقال لها: من أنتِ حتى أخطبك من أهلك؟ فقالت: أنا الدنيا.

[شماره صفحه واقعي : ١٠٧]

ص: ١١٤١

- 
- ١- كلمه «له» من «ش» و المصدر.
  - ٢- في «ش»: إنني بفدك.
  - ٣- كذا في المصدر، و اختلفت النسخ في ضبط الكلمه من حيث تقديم بعض الحروف و تأخيرها.
  - ٤- كذا في «ف» و المصدر، و اختلفت سائر النسخ في ضبط الكلمه كسابقته.
  - ٥- في «ن»، «خ»، «م» و «ع»: فأغنيتك.
  - ٦- من المصدر.

قال: [قلت (١)] لها: فارجعي واطلبي زوجاً غيري فلست من شأنى (٢)، فأقبلت على مسحاتى و أنشأت أقول:

لقد خاب من غرّته دنيا دئيّه

و ما هي أن غرّت قروناً بنائل (٣)

أتتنا على زىّ العزيز بثينه (٤)

و زينتها فى مثل تلك الشمائل

فقلت لها: غرّى سوى فإئنّى

عزوف عن (٥) الدنيا و لست بجاهل

و ما أنا و الدنيا فإنّ محمداً

أحلّ صريعاً بين تلك الجنادل

و هيهات امنى بالكنوز و ودّها (٦)

و أموال قارون و ملك القبائل

أليس جميعاً للفناء مصيرنا (٧)

و يطلب من خزّانها بالطوائل؟

فغرّى سوى إننى غير راغبٍ

بما فيك من ملك و عزّ (٨) و نائل

فقد قنعت نفسى بما قد رزقته

فشأنك يا دنيا و أهل الغوائل

فإئنّى أخاف الله يوم لقائه

و أخشى عذاباً دائماً غير زائل

فخرج من الدنيا و ليس فى عنقه تبعه (٩) لأحد، حتى لقي الله



- ١- من المصدر.
- ٢- عبارہ «فلست من شأني» من «ش» و المصدر.
- ٣- في المصدر و نسخه بدل «ش» و «م»: بطائل.
- ٤- اختلفت النسخ في ضبط الكلمه هنا أيضاً كما تقدم.
- ٥- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش»: من.
- ٦- في المصدر: وهبها أتنا بالكنوز و درها، و كذا في مصححه «ص» إلا أن فيها: أتتني.
- ٧- في مصححه «ص»: مصيرها.
- ٨- كذا في «ف» و المصدر، و في سائر النسخ: من عز و ملك.
- ٩- في «ف»، «خ»، «م» و «ع»: بيعه.

تعالى محموداً غير ملوم ولا مذموم، ثم اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغكم، لم يتلطفوا بشيء من بواطنها».

وقد وجهت إليك بمكارم الدنيا والآخرة عن (١) الصادق (٢) المصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإن أنت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا، ثم كانت عليك من الذنوب و (٣) الخطايا كمثل أوزان الجبال و أمواج البحار، رجوت الله أن يتجافى (٤) عنك جلّ وعزّ بقدرته.

يا عبد الله، إياك (٥) أن تخيف مؤمناً؛ فإنّ أبي (٦) حدثني عن أبيه، عن جدّه (٧) علي بن أبي طالب عليه وعليهم السلام، أنه كان يقول: «من نظر إلى مؤمن نظره ليخيفه بها، أخافه الله يوم لا - ظلّ إلماً ظله، وحشره على (٨) صورته الذرّ لحمه و جسده و جميع أعضائه، حتى يورده مورده».

و حدّثني أبي (٩)، عن آبائه، عن علي عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «من أغاث لهفاناً من المؤمنين (١٠) أغاثه الله يوم لا ظلّ إلماً ظله،

[شماره صفحه واقعی : ١٠٩]

ص: ١١٤٣

- ١- كذا في مصححتي «ن» و«خ»، و في سائر النسخ و المصدر: و عن.
- ٢- لم ترد «الصادق» في «ف».
- ٣- عبارته «الذنوب و» من «ص»، «ش» و المصدر.
- ٤- في نسخه بدل «م»: يتجاوز، و في نسخه بدل «ش»: يتحامي.
- ٥- كذا في «ص»، «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: و إياك.
- ٦- في «ص» و المصدر: فإنّ أبي، محمد بن علي.
- ٧- في غير «ش» زياده: عن.
- ٨- في «ش» و المصدر: في.
- ٩- في غير «ش» زياده: عن أبيه.
- ١٠- عبارته «من المؤمنين» من «ص» و«ش» و المصدر.

و آمنه من الفزع الأكبر، و آمنه من سوء المنقلب.

و من قضى لأخيه المؤمن حاجه قضى الله له حوائج كثيره، إحداهما (١) الجنة.

و من كسا أخاه المؤمن (٢) جبهه (٣) عن (٤) عرى، كساه الله من سندس الجنة و استبرقها و حريرها، و لم يزل يخوض فى رضوان الله ما دام على المكسوة منها سلكاً.

و من أطعم أخاه من جوع، أطعمه الله من طيبات الجنة، و من سقاه من ظمأ، سقاه الله من الرحيق المختوم.

و من أخدم أخاه، أخدمه الله من الولدان المخلدين، و أسكنه مع أوليائه الطاهرين.

و من حمل أخاه المؤمن على راحله (٥)، حملة الله على ناقه من نوق الجنة، و باهى به الملائكة المقربين يوم القيامة.

و من زوج أخاه [المؤمن (٦)] امرأة يأنس بها و تشد (٧) عضده

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ١١٤٤

١- فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع»: أحدها.

٢- كلمه «المؤمن» من «ش» و المصدر و مصححه «ص».

٣- لم ترد «جبهه» فى المصدر، و كتب فوقها فى «ن»، «خ» و «ع»: خ ل.

٤- فى «ف» و «ن» و هامش «ص»: من.

٥- فى نسخه بدل «ش»: رحله.

٦- من المصدر.

٧- فى «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ش»: و يشد.

و يستريح إليها، زوجه الله من الحور العين و آنسه بمن أحبه (١) من الصديقين من أهل بيت نبيه صلى الله عليه و آله و سلم و إخوانه، و آنسهم به.

و من أعان أخاه المؤمن (٢) على سلطان جائر، أعانه الله على إجازة (٣) الصراط عند (٤) زله الأقدام.

و من زار أخاه المؤمن في منزله لا لحاجه منه إليه، كتب (٥) من زوار الله، و كان حقيقاً على الله أن يكرم زائره».

يا عبد الله، و حدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول لأصحابه يوماً: «معاشر الناس إنّه ليس بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه، فلا تتبعوا عثرات المؤمنين، فإنّه من تتبع (٦) عثره مؤمن يتبع (٧) الله عثرته (٨) يوم القيامة، و فضحه في جوف بيته».

و حدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام أنه (٩) قال: «أخذ الله

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ١١٤٥

١- في «ف» و المصدر: أحب.

٢- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: المسلم.

٣- في «ف»: إجاهه.

٤- كذا في «ش» و المصدر و مصححه «ص»، و في سائر النسخ: يوم.

٥- كذا في «ش» و المصدر و مصححه «ص»، و في سائر النسخ: كتبه.

٦- في «ص»: يتبع، و في المصدر: اتبع.

٧- في «ف» و «م»: تتبع، و في «ص» و المصدر و نسخه بدل «ش»: اتبع.

٨- في «ص» و المصدر: عثراته.

٩- أنه «من «ص» و المصدر.

مِثاق المؤمن علي (١) أن لا- يصدّق في مقالته، ولا ينتصف من عدوّه، و علي أن لا يشفى غيظه إلّا بفضيحه نفسه؛ لأنّ المؤمن (٢) ملجّم؛ و ذلك لغايه قصيره و راحه طويله، أخذ (٣) الله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها عليه (٤) مؤمن مثله يقول بمقاله (٥) يبغيه و يحسده، و شيطان (٦) يغويه و يمقته، و سلطان (٧) يقفو أثره و يتبع عثراته، و كافر بالذى هو مؤمن به يرى سفك دمه ديناً، و إباحه حريمه غنماً، فما بقاء المؤمن بعد هذا؟».

يا عبد الله، و حدثنى أبى، عن آبائه عن علي عليه السلام (٨) عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم، قال: «نزل جبرئيل عليه السلام، فقال: يا محمد إنّ الله يقرؤك (٩) السلام و يقول: اشتقت (١٠) للمؤمن اسماً من أسمائى، سمّيته مؤمناً، فالمؤمن منى و أنا منه، من استهان بمؤمن (١١) فقد استقبلنى

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص: ١١٤٦

- ١- علي «من» «ف» و «ش».
- ٢- فى «ص» و المصدر و نسخه بدل «ش»: لأنّ كلّ مؤمن.
- ٣- فى «ف» و «ص»: و أخذ.
- ٤- كلمه «عليه» من المصدر و مصححه «ص».
- ٥- فى المصدر و مصححه «ص»: بمقالته.
- ٦- فى «ص» و المصدر و مصححه «خ» و نسخه بدل «ش»: و الشيطان.
- ٧- كذا فى «ش» و «ن»، و فى سائر النسخ و المصدر: و السلطان.
- ٨- عبارته «عن علي عليه السلام» من «ش» و المصدر و نسخه بدل «ص».
- ٩- فى المصدر و نسخه بدل «ش»: يقرأ عليك.
- ١٠- كذا فى «خ»، «ص»، «ش» و المصدر، و اختلفت سائر النسخ فيها.
- ١١- فى نسخه بدل «ش»: مؤمناً.

يا عبد الله، وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ يَوْمًا (١): «يا علي، لا تناظر رجلاً حتى تنظر في سريرته، فإن كانت سريرته حسنة فإنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يكن ليخذل وليه، وإن كانت (٢) سريرته رديَّة فقد يكفيه مساويه، فلو جهدت أن تعمل به أكثر ممَّا (٣) عمل به من معاصي الله عزَّ وجلَّ ما قدرت عليه».

يا عبد الله، وحدثني أبي (٤)، عن آبائه، عن علي (٥) عليهم السلام، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: «أدنى الكفر أن يسمع الرجل من (٦) أخيه الكلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، أولئك لا خلاق لهم».

يا عبد الله، وحدثني أبي (٧)، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أَنَّهُ قَالَ: «من قال في مؤمن ما رأت عيناه وسمعت أذناه ما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عزَّ وجلَّ: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٨)».

[شماره صفحه واقعی : ١١٣]

ص: ١١٤٧

١- من «ش» و المصدر و مصححه «ص».

٢- كذا في «ف»، «ش» و المصدر و مصححه «ص»، و في سائر النسخ: كان.

٣- في «ف»، «ن»، «م»، «ع» و «ش»: ما.

٤- في غير «ص» و «ش» زياده: عن أبيه.

٥- لم ترد «عن علي» في «ص».

٦- في «ص» و المصدر: عن.

٧- في غير «ش» زياده: عن أبيه.

٨- النور: ١٩.

يا عبد الله، وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أنه قال:

«من روى عن (١) أخيه المؤمن روايه يريد بها هدم مروّته و شينه (٢)، أو ثقه (٣) الله بخطيئته يوم القيامة حتى يأتي بالمخرج (٤) مما قال، و لن يأتي بالمخرج منه أبداً.

و من أدخل على أخيه المؤمن سروراً فقد أدخل على أهل بيت نبيه صَلَّى الله عليه و آله و سلم (٥) سروراً، و من أدخل على أهل بيت نبيه صَلَّى الله عليه و آله و سلم سروراً فقد أدخل على رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم سروراً، و من أدخل على رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم سروراً فقد سرّ الله، و من سرّ الله فحقيق على الله أن يدخله جنته».

ثم إنني (٦) أوصيك بتقوى الله، و إثارة طاعته، و الاعتصام بحبله؛ فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم.

فاتق الله و لا تؤثر أحداً على رضاه و هواه (٧)؛ فإنه وصيه الله عزّ و جلّ إلى خلقه لا يقبل منهم غيرها، و لا يعظم سواها.

[شماره صفحه واقعی : ١١٤]

ص : ١١٤٨

- ١- في «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع»: على.
- ٢- في «ص» و المصدر و نسخه بدل «ش»: ثلبيه.
- ٣- في «خ»، «ص» و المصدر و نسخه بدل «ش»: أوبقه.
- ٤- في «ص» و الوسائل و مصححه «ش»: بمخرج.
- ٥- في المصدر و نسخه بدل «ش»: أهل البيت عليهم السلام.
- ٦- من «ص»، «ش» و المصدر.
- ٧- من «ف»، «ص»، «ش» و المصدر.

و اعلم، أنّ الخلق (١) لم يؤكّلوا بشيءٍ أعظم من تقوى الله (٢)؛ فإنّه وصيّتنا أهل البيت، فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئاً يسأل الله عنه (٣) غداً فافعل.

قال عبد الله بن سليمان: فلما وصل كتاب الصادق عليه السلام إلى النجاشي نظر فيه، فقال: صدق و الله الذي لا إله إلا هو مولاي، فما عمل أحد بما في هذا الكتاب إلا نجا. قال: فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته (٤) (٥).

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ١١٤٩

- 
- ١- فى المصدر و نسخه بدل «ش»: الخلائق.
  - ٢- فى المصدر و نسخه بدل «ش»: التقوى.
  - ٣- فى المصدر: تُسأل عنه.
  - ٤- فى غير «ش»: زياده: الخبر.
  - ٥- كشف الريبه: ١٢٢-١٣١، و رواه فى الوسائل ١٥٠:١٢، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به.



[شماره صفحه واقعی : ۱۱۶]

ص: ۱۱۵۰

حرام بالأدله الأربعة؛ لأنه هَمْزٌ وَ لَمْزٌ وَ أَكُلُ اللحم و تعييرٌ و إذاعه سرٌّ، و كلّ ذلك كبيره موبقه، فيدلّ (١) عليه فحوى جميع ما تقدم فى الغيبه (٢)، بل البهتان أيضاً (٣)؛ بناء على تفسير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصحاح (٤)، فيعمّ ما فيه من المعاييب و ما ليس فيه، كما عن القاموس (٥) و النهايه (٦) و المصباح (٧)، لكن مع تخصيصه فيها بالشعر.

و أما تخصيصه بذكر ما فيه بالشعر كما هو ظاهر جامع المقاصد (٨)،

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ١١٥١

- ١- فى «ص»: و يدلّ.
- ٢- راجع المكاسب ٣١٥:١-٣١٨.
- ٣- راجع المكاسب ٣٢٥:١.
- ٤- صحاح اللغه ٢٥٣٣:٦، ماده: «هجا».
- ٥- القاموس المحيط ٤٠٢:٤، ماده: «هجا».
- ٦- النهايه؛ لابن الأثير ٢٤٨:٥، ماده: «هجا».
- ٧- المصباح المنير: ٦٣٥، ماده: «هجا».
- ٨- جامع المقاصد ٢٦:٤.

فلا يخلو عن تأمل، ولا فرق في المؤمن بين الفاسق وغيره.

و أما الخبر: «محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين» (١) فالمراد به الخارجون عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق.

و احترز بالمؤمن عن المخالف؛ فإنه يجوز هجوه لعدم احترامه، و كذا يجوز هجاء الفاسق (٢) المبدع؛ لئلا يؤخذ ببدعه (٣)، لكن بشرط الاقتصار على المعاييب الموجودة فيه، فلا يجوز بهته بما ليس فيه؛ لعموم حرمة الكذب، و ما تقدم من الخبر في الغيبه من قوله عليه السلام في حق المبتدعه: «باهتوهم كيلا (٤) يطمعوا في إضلالكم» (٥) محمول على اتهامهم و سوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به، بأن يقال: لعله زان، أو سارق (٦). و كذا إذا زاده (٧) ذكر ما ليس فيه من باب المبالغه.

و يحتمل إبقاؤه على ظاهره بتجوز الكذب عليهم لأجل المصلحه؛

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ١١٥٢

- 
- ١- لم نقف عليه في المصادر الحديثيه، لكن حكاه السيد العاملي في مفتاح الكرامه (٤:٦٤) عن حواشى الشهيد على القواعد، و فيه: «محصوا ذنوبكم بغيبه الفاسقين».
  - ٢- لم ترد «الفاسق» في «ف».
  - ٣- في نسخه بدل «ش»: ببدعته.
  - ٤- كذا في «ف» و المصدر، و في سائر النسخ: لكيلا.
  - ٥- الوسائل ١١:٥٠٨، الباب ٣٩ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبهما، الحديث الأول. و قد تقدم في المكاسب ١:٣٥٣.
  - ٦- في «ف»: و سارق.
  - ٧- في «ف»: و كذا إرادته، و في «ص»: و كذا إذا زاد.

فإنّ مصلحه تنفير (١) الخلق عنهم أقوى من مفسده الكذب.

و في روايه أبي حمزه عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: إنّ بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم، فقال: الكفُّ عنهم أجمل.

ثم قال لي: و الله يا أبا حمزه إنّ الناس كلّهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا. ثم قال: نحن أصحاب الخمس، و قد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا» (٢).

و في صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهه، ثم أشار عليه السلام إلى أولويه قصد الصدق بإرادته الزنا من حيث استحلال حقوق الأئمة عليهم السلام.

[شماره صفحه واقعي : ١١٩]

ص: ١١٥٣

١- في «خ»، «م»، «ع» و «ص»: تنفر.

٢- الوسائل ١١: ٣٣١، الباب ٧٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۱۱۵۴

-بالضمّ -و هو الفحش من القول و ما استقبح التصريح به منه،ففى صحيحه أبى عبيده:«البذاء من الجفاء،و الجفاء فى النار» (١).

و فى النبوى:«إنّ الله حرّم الجنّه على كلّ فحاش بذى قليل الحياء،لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه» (٢).

و فى روايه سماعه:«إيتاك أن تكون فحاشاً» (٣).

و فى النبوى:«إنّ من أشرّ (٤)عباد الله من يكره مجالسته لفحشه» (٥).

و فى روايه:«من علامات شرك الشيطان الذى لا شك (٦)فيه:

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ١١٥٥

- ١- الوسائل ٣٣٠:١١،الباب ٧٢ من أبواب جهاد النفس،الحديث ٣.
- ٢- الوسائل ٣٢٩:١١،الباب ٧٢ من أبواب جهاد النفس،الحديث ٢.
- ٣- الوسائل ٣٢٨:١١،الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس،الحديث ٧.
- ٤- كذا فى «ف»،«م»و المصدر،و فى سائر النسخ:شرّ.
- ٥- الوسائل ٣٢٨:١١،الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس،الحديث ٨.
- ٦- فى المصدر و نسخه بدل«ش»:لا يشك.

أن يكون فحاشاً لا يبالي بما قال و لا ما قيل فيه» (١).

إلى غير ذلك من الأخبار (٢).

هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرّمة.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص: ١١٥٦

---

١- الوسائل ١١:٣٢٧، الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

٢- الوسائل ١١:٣٢٧، الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس، الأحاديث ٣ و ٤ و غيرهما.

فقه ٢ (المكاسب: از النوع الخامس تا قاعده الضمان كتاب البيع)

المجلد ٢

[تمه المكاسب المحرمه]

النوع الخامس مما يحرم التكبس به

اشاره

(١)

[شماره صفحه واقعي: ١٢٣]

ص: ١١٥٧

١- العنوان زياده متأ.



[شماره صفحه واقعی : ۱۲۴]

ص: ۱۱۵۸

النوع الخامس (١) ممّا يحرم التكسّب به

### [حرمة التكسب بالواجبات]

#### إشارة

ما يجب على الإنسان فعله عيناً أو كفايه تعديداً أو توصيةً لآ على المشهور كما فى المسالك (٢)، بل عن مجمع البرهان: كأنّ دليله الإجماع (٣).

و الظاهر أنّ نسبه إلى الشهره فى المسالك، فى مقابل قول السيد (٤) المخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الولي، لا- فى حرمة أخذ الأجره على تقدير الوجوب عليه.

و فى جامع المقاصد: الإجماع على عدم جواز أخذ الأجره على تعليم صيغه النكاح، أو إلقائها على المتعاقدين (٥)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ١١٥٩

١- كذا فى «ص»، و فى سائر النسخ: الخامس.

٢- المسالك ١٣٠:٣.

٣- مجمع الفائده ٨٩:٨.

٤- لم نقف عليه فى ما بأيدينا من كتب السيد و رسائله، نعم حكاه عنه الشهيد فى الدروس ١٧٢:٣.

٥- جامع المقاصد ٣٧:٤، و لم يذكر إلّا إلقاء الصيغه على المتعاقدين.

و كأنّ لمثل هذا و نحوه (١) ذكر في الرياض: أنّ على هذا الحكم الإجماع في كلام جماعه، و هو الحجّه (٢)، انتهى.

و اعلم أنّ موضوع هذه المسأله: ما إذا كان للواجب (٣) على العامل منفعه تعود إلى من يبذل بإزائه المال، كما لو كان كفايئاً و أراد سقوطه منه فاستأجر غيره، أو كان عينياً على العامل و رجع نفع (٤) منه إلى باذل المال، كالتضاء للمدعى إذا وجب عيناً.

و بعبارة اخرى: مورد الكلام ما لو فرض مستحباً لجاز الاستئجار عليه؛ لأنّ الكلام في كون مجرد الوجوب على الشخص مانعاً عن أخذه (٥) الأجره عليه، فمثل فعل الشخص صلاه الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجره عليه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله؛ فإنّ النافله أيضاً كذلك.

و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاه ذلك للإخلاص في العمل (٦)؛ لانتقاضه طرداً و عكساً بالمندوب و الواجب التوصلى.

و قد يُردّ ذلك (٧) بأنّ تضاعف الوجوب بسبب الإجاره يؤكّد

[شماره صفحه واقعى : ١٢٦]

ص: ١١٦٠

- ١- في «م»: أو نحوه.
- ٢- الرياض ٥٠٥: ١.
- ٣- كذا في «ف» و «ن»، و في سائر النسخ: الواجب.
- ٤- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: نفعه.
- ٥- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: أخذ.
- ٦- استدللّ عليه السيّد الطباطبائي في الرياض ٥٠٥: ١.
- ٧- ردّه السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٩٢: ٤.

و فيه-مضافاً إلى اقتضاء ذلك، الفرق بين الإجاره و الجعاله، حيث إنّ الجعاله لا توجب العمل على العامل- (١) أنه إن أُريد أنّ تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الإخلاص، فلا- ريب أنّ الوجوب الحاصل بالإجاره توصّلي لا يشترط في حصول ما وجب به قصد القربه، مع أنّ غرض المستدلّ منافاه قصد أخذ المال لتحقيق الإخلاص في العمل، لا لاعتباره في وجوبه.

و إن أُريد أنه يؤكد تحقّق الإخلاص من العامل، فهو مخالف للواقع قطعاً؛ لأنّ ما لا يترتّب عليه أجر دنيوى أخلص ممّا يترتّب عليه ذلك بحكم الوجدان.

هذا، مع أنّ الوجوب الناشئ من الإجاره إنّما يتعلّق بالوفاء بعقد الإجاره، و مقتضى الإخلاص المعتبر في ترتّب الثواب على موافقه هذا الأمر و لو لم (٢) يعتبر في سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له (٣) بإزاء ماله، فهذا المعنى ينافى وجوب إتيان العباده لأجل استحقاقه تعالى إياه؛ و لذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء- كما في الجعاله- لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض، فلا إخلاص هنا حتى يؤكدّه وجوب الوفاء بعد الإيجاب بالإجاره، فالمانع حقيقه هو عدم القدره على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض،

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ١١٦١

١- لم يرد قوله «مضافاً إلى العامل» في «ف».

٢- في «ف»: و إن لم.

٣- في «م»: المستأجر به، و في الهامش: المستأجر له.

سواء كانت المعاوضه لازمه أم جائزه.

### [القربه فى العبادات المستأجره]

و أما تأتى القربه فى العبادات المستأجره، فلأن الإجاره إنما تقع على الفعل المأتى به تقرباً إلى الله، نيابه عن فلان.

توضيحه: أن الشخص يجعل نفسه نائباً عن فلان فى العمل متقرباً إلى الله، فالمنوب عنه يتقرب إليه تعالى بعمل نائبه و تقربه، و هذا الجعل فى نفسه مستحب؛ لأنه إحسان إلى المنوب عنه و إيصال نفع إليه، و قد يستأجر الشخص عليه فيصير واجباً بالإجاره وجوباً توصلياً لا يعتبر فيه التقرب.

فالأجير إنما يجعل نفسه-لأجل استحقاق الأجره-نائباً عن الغير فى إتيان العمل الفلانى تقرباً إلى الله، فالأجره فى مقابل النيابة فى العمل المتقرب به إلى الله التى مرجع نفعها إلى المنوب عنه، و هذا بخلاف ما نحن فيه؛ لأن الأجره هنا فى مقابل العمل تقرباً إلى الله لأن العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه إلا إلى العامل؛ لأن المفروض أنه يمثل ما وجب على نفسه، بل فى مقابل نفس العمل، فهو يستحق نفس العمل، و المفروض أن الإخلاص إتيان العمل لخصوص أمر الله تعالى (١)، و التقرب يقع للعامل دون البازل، و وقوعه للعامل يتوقف على أن لا يقصد بالعباده سوى امتثال أمر الله تعالى.

فإن قلت: يمكن للأجير أن يأتى بالفعل مخلصاً لله تعالى، بحيث لا يكون للإجاره دخل فى إتيانه فيستحق الأجره، فالإجاره غير مانعه

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ١١٦٢

---

١- شطب فى «ف» على عبارته «لأن العمل -إلى- تعالى»، و كتب عليها فى «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش»: نسخته.

عن (١) قصد الإخلاص.

قلت: الكلام فى أنّ مورد الإجاره لا بدّ أن (٢) يكون عملاً قابلاً لأن يوفى به بعقد (٣) الإجاره، و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إياه و من باب تسليم مال الغير إليه، و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك.

فإن قلت: يمكن أن يكون غايه الفعل التقرب، و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجره، كما يؤتى بالفعل تقرباً إلى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيويه، كأداء الدين و سعه الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيويه.

قلت: فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرب إليه بالعمل، و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأجره؛ فإنّ طلب الحاجه (٤) من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند الله، فلا يقدر فى العباده، بل ربما يؤكدها (٥).  
و كيف كان، فذلك الاستدلال حسن فى بعض موارد المسأله و هو الواجب التعبدى فى الجملة، إلّا أنّ مقتضاه جواز أخذ الأجره فى

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص: ١١٦٣

١- كذا فى «ف»، و فى غيرها: من.

٢- فى «ص»: و أن.

٣- فى «ص»: عقد.

٤- كتب فى «ش» على عبارته: «فإنّ طلب الحاجه»: نسخه.

٥- لم ترد عبارته «فإنّ طلب الحاجه إلى يؤكدها» فى «ف»، و كتب عليها فى «ن»، «خ»، «م» و «ع»: نسخه.

التوصّليات، و عدم جوازه فى المندوبات التعبدية، فليس مطرداً و لا منعكساً.

نعم، قد استدلل على المطلب بعض الأساطين فى شرحه على القواعد بوجه، أقواها: أنّ التنافى بين صفة الوجوب و التملك ذاتى؛ لأنّ المملوك و المستحقّ (١) لا يملك و لا يستحقّ ثانياً (٢).

توضيحه: أنّ الذى يقابل المال لا بدّ أن يكون كنفس المال ممّا يملكه المؤجر حتى يملكه المستأجر (٣) فى مقابل تملكه المال إيّاه، فإذا فرض العمل واجباً لله ليس للمكلف تركه، فيصير نظير العمل المملوك للغير، ألا ترى أنّه إذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز له أن يؤجر نفسه ثانياً من شخص آخر لذلك العمل، و ليس إلّا لأنّ الفعل صار مستحقاً للأوّل و مملوكاً له، فلا معنى لتملكه ثانياً للآخر مع فرض بقائه على ملك الأوّل، و هذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى، خصوصاً فيما يرجع إلى حقوق الغير، حيث إنّ حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقاً لذلك العمل من هذا العامل، كأحكام تجهيز الميت التى جعل الشارع الميت مستحقاً لها على الحى، فلا يستحقّها غيره ثانياً.

هذا، و لكنّ الإنصاف أنّ هذا الوجه أيضاً لا يخلو عن الخدشه؛ لإمكان منع المنافاه بين الوجوب الذى هو طلب الشارع الفعل، و بين

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ١١٦٤

١- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: المملوك المستحق.

٢- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٢٧.

٣- فى «ف»: للمستأجر.

استحقاق المستأجر له، وليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي و تملكه الذى ينافى تملك الغير و استحقاقه.

ثم إنَّ هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العيني، و أمَّا الكفائي، فاستدلَّ (١) على عدم جواز أخذ الأجره عليه: بأنَّ الفعل متعين له (٢) فلا يدخل فى ملك آخر، و بعدم (٣) نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره؛ لأنَّه بمنزله قولك: استأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك.

و فيه: منع وقوع الفعل له بعد إجاره نفسه للعمل للغير؛ فإنَّ آثار الفعل حينئذٍ ترجع إلى الغير، فإذا وجب إنقاذ غريق كفايه أو إزاله النجاسه عن المسجد، فاستأجر واحد (٤) غيره، فثواب الإنقاذ و الإزاله يقع للمستأجر دون الأجير المباشر لهما.

نعم، يسقط الفعل عنه؛ لقيام المستأجر به و لو بالاستنابه، و من هذا القبيل الاستئجار للجهاد مع وجوبه كفايه على الأجير و المستأجر.

و بالجملة، فلم أجد دليلاً على هذا المطلب و اياً بجميع أفراده عدا الإجماع الذى لم يصرح به إلَّا المحقق الثانى (٥)، لكنَّه موهون بوجود

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص: ١١٦٥

١- المستدلُّ هو كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٢٧.

٢- فى «ف»: «بأنَّ الفعل يتعين له»، و فى «ن»: «بأنَّه بالفعل يتعين له»، و فى المصدر: «فإنَّه بفعله يتعين له».

٣- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: و لعدم.

٤- فى «ف»، «خ»، «م» و «ع»: واحداً.

٥- جامع المقاصد ٣٦: ٤-٣٧.



القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين، على ما يشهد به الحكاياه و الوجدان.

أما الحكاياه، فقد نقل المحقق و العلامة رحمهما الله و غيرهما القول بجواز أخذ الأجره على القضاء عن بعض.

فقد قال فى الشرائع: أما لو أخذ الجعل من المتحاكمين، ففيه خلاف (١)، و كذلك العلامة رحمه الله فى المختلف (٢).

و قد حكى العلامة الطباطبائى فى مصابيح (٣) عن فخر الدين و جماعه (٤) التفصيل بين العبادات و غيرها (٥).

و يكفى فى ذلك ملاحظه الأقوال التى ذكرها فى المسالك فى باب المتاجر (٦)، و أما ما وجدناه، فهو أن ظاهر المقنعه (٧)، بل النهايه (٨) و محكى القاضى (٩) جواز الأجر على القضاء مطلقاً و إن أول بعض (١٠).

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص: ١١٦٦

١- الشرائع ٤:٦٩.

٢- المختلف ٥:١٧.

٣- المصابيح (مخطوط): ٥٩.

٤- لم ترد «و جماعه» فى «ف».

٥- لم نعر على هذا التفصيل فى الإيضاح، نعم سيأتى عنه التفصيل فى الكفائى بين العبادى و التوصلى.

٦- المسالك ٣:١٣٢.

٧- المقنعه: ٥٨٨.

٨- النهايه: ٣٦٧.

٩- انظر المهذب ١:٣٤٦، و حكاه عنه النراقى فى المستند ٢:٣٥٠.

١٠- راجع مفتاح الكرامه ٤:٩٦.

و قد اختار جماعه (١) جواز أخذ الأجر عليه إذا لم يكن متعیناً، أو تعین و كان القاضى محتاجاً.

و قد صرح فخر الدين فى الإيضاح بالتفصيل بين الكفائيه التوصلية و غيرها، فجوز أخذ الأجره فى الأول، قال فى شرح عبارته والده فى القواعد فى الاستتجار على تعليم الفقه ما لفظه: الحق عندى أن كل واجب على شخص معين لا يجوز للمكلف أخذ الأجره عليه.

و الذى وجب كفايه، فإن كان مما لو وقع به غير نيه لم يصح و لم يزل الوجوب، فلا يجوز أخذ الأجره عليه؛ لأنه عباده محضه، و قال الله تعالى: **وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (٢)**، خصّ ر غرض الأمر فى انحصار غايه الفعل فى الإخلاص، و ما يفعل بال عوض لا يكون كذلك، و غير ذلك يجوز أخذ الأجره عليه إلا ما نصّ الشارع على تحريمه كالدفن (٣)، انتهى.

نعم، ردّه فى محكى جامع المقاصد بمخالفه (٤) هذا التفصيل لنصّ (٥)

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ١١٦٧

---

١- منهم: العلامة فى المختلف ٥:١٨ و غيره، و المحقق فى الشرائع ٤:٦٩، و راجع مفتاح الكرامه ٤:٩٨.

٢- البيه: ٥.

٣- إيضاح الفوائد ٢:٢٦٤.

٤- فى «ع» و «ص»: لمخالفه.

٥- فى «ف»: نصّ.

أقول: لا يخفى أنّ الفخر أعرف بنصّ الأصحاب من المحقق الثاني، فهذا والده قد صرّح في المختلف بجواز أخذ الأجر (٢) على القضاء إذا لم يتعيّن (٣)، وقبله المحقق في الشرائع (٤)، غير أنّه قيّد صورته عدم التعيين بالحاجه، ولأجل ذلك اختار العلامة الطباطبائي في مصابيح (٥) ما اختاره فخر الدين من التفصيل، ومع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصرّح به إلّا المحقق الثاني (٦)، مع ما طعن به الشهيد الثاني على إجماعاته بالخصوص في رسالته في صلاة الجمعة (٧)؟! فالذی (٨) ينساق إليه النظر: أنّ مقتضى القاعده في كلّ عمل له منفعه محلّله مقصوده، جواز أخذ الأجره و جعل عليه و إن كان داخلًا في العنوان الذي أوجبه الله على المكلف، ثمّ إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأجره لامثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده، سقط الوجوب مع استحقاق الأجره، و إن لم يصلح استحقاق الأجره و بقي

[شماره صفحه واقعی : ١٣٤]

ص: ١١٦٨

- ١- جامع المقاصد ٧:١٨٢، و حكاه عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:٩٣.
- ٢- كذا في «ف»، و في غيرها: الأجره.
- ٣- المختلف ٥:١٨.
- ٤- انظر الشرائع ٤:٦٩.
- ٥- المصابيح (مخطوط): ٥٩-٦٠.
- ٦- جامع المقاصد ٤:٣٦-٣٧.
- ٧- رساله في صلاة الجمعة، (المطبوعه ضمن رسائل الشهيد): ٩٢.
- ٨- كذا في «ف» و «ش»، و في سائر النسخ: و الذي.

الواجب في ذمته لو بقي وقته، وإلا عوقب على تركه.

و أما مانعيه مجرد الوجوب عن (١) صححه المعاوضه على الفعل، فلم تثبت على الإطلاق، بل اللازم التفصيل:

فإن كان العمل واجباً عينياً تعينياً (٢) لم يجز أخذ الأجره؛ لأن أخذ (٣) الأجره عليه مع كونه واجباً مقهوراً من قبل الشارع على فعله، أكل للمال بالباطل؛ لأن عمله هذا لا يكون محترماً؛ لأن استيفاءه منه لا يتوقف على طيب نفسه؛ لأنه يقهر عليه مع عدم طيب النفس والامتناع.

و مما يشهد بما ذكرناه: أنه لو فرض أن المولى أمر بعض عبده بفعل لغرض، و كان ممّا يرجع نفعه أو بعض نفعه إلى غيره، فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عدّ أكلاً للمال مجاناً بلا عوض.

ثم إنّه لا ينافي ما ذكرنا حكم الشارع بجواز أخذ الأجره على العمل بعد إيقاعه، كما أجاز للوصى أخذ أجره المثل أو مقدار الكفايه؛ لأنّ هذا حكم شرعي، لا من باب المعاوضه.

ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعدي من الواجب و التوضي، مضافاً في التعدي إلى ما تقدّم من منافاه أخذ الأجره على العمل للإخلاص، كما تبّهنا عليه سابقاً، و تقدّم عن الفخر رحمه الله (٤) و قرّره عليه بعض من

[شماره صفحه واقعي : ١٣٥]

ص: ١١٦٩

١- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: من.

٢- في «ن»، «م»، «ع»، «ص» و نسخه بدل «ش»: تعينياً.

٣- في «ف»: أكل.

٤- تقدّم في الصفحه ١٣٣.

تأخر عنه (١).

و منه يظهر عدم جواز أخذ الأجره على المندوب إذا كان عباده يعتبر فيها التقرب.

و أما الواجب التخييري، فإن كان توصلياً فلا أجد مانعاً عن جواز أخذ الأجره على أحد فرديه بالخصوص بعد فرض كونه مشتملاً على نفع محلل للمستأجر، و المفروض أنه محترم لا يقهر المكلف عليه، فجاز أخذ الأجره بإزائه.

فإذا تعين دفن الميت على شخص، و تردد الأمر بين حفر أحد موضعين، فاختار الولي أحدهما بالخصوص لصلايته أو لغرض آخر، فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص، لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجباً عليه، مقدّمه للدفن.

و إن كان تعديدياً، فإن قلنا بكفايه الإخلاص بالقدر المشترك و إن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لداعٍ غير الإخلاص، فهو كالتوصل.

و إن قلنا بأن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع عن التفكيك بينهما في القصد، كان حكمه كالتعيني.

و أما الكفائي، فإن كان توصلياً أمكن أخذ الأجره على إتيانه لأجل باذل الأجره، فهو العامل في الحقيقه، و إن كان تعديدياً لم يجز الامتثال به و أخذ الأجره عليه.

نعم، يجوز النيابة إن كان ممياً يقبل النيابة، لكنّه يخرج عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ الكلام أخذ الأجره على ما هو واجب على الأجير،

[شماره صفحه واقعي : ١٣٦]

ص: ١١٧٠

١- و هو العلامه الطباطبائي في مصابيح، كما تقدّم في الصفحه ١٣٤.

لا على النيايه فيما هو واجب على المستأجر، فافهم.

ثم إنّه قد يفهم من أدلّه وجوب الشىء كفايه كونه حقاً لمخلوق يستحقّه على المكلفين، فكلّ من أقدم عليه فقد أدى حقّ ذلك المخلوق، فلا- يجوز له أخذ الأجره منه ولا- من غيره ممّن وجب عليه أيضاً كفايه، ولعلّ من هذا القبيل تجهيز الميّت و إنقاذ الغريق، بل و معالجه الطبيب لدفع الهلاك.

### [الإشكال على أخذ الأجره على الصناعات التى يتوقف عليها النظام]

#### إشاره

ثمّ إنّ هنا إشكالاً مشهوراً، و هو أنّ الصناعات التى يتوقّف النظام عليها تجب كفايه؛ لوجوب إقامه النظام، بل قد يتعيّن بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه، مع أنّ جواز أخذ الأجره عليها ممّا لا كلام لهم فيه، و كذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجره على الطبايه؛ لوجوبها عليه كفايه، أو عيناً كالفقاهه.

#### و قد تُفصّل منه

و قد تُفصّل منه (١) بوجوه

(٢)

:

#### أحدها- الالتزام بخروج ذلك

بالإجماع و السيره القطعيّين.

#### الثانى- الالتزام بجواز

الثانى- الالتزام بجواز (٣) أخذ الأجره على الواجبات إذا لم تكن تعبديّه،

و قد حكاه فى المصاييح عن جماعه (٤)، و هو ظاهر كلّ من جوّز أخذ الأجره على القضاء بقول مطلق يشمل (٥) صورته تعينه عليه،

١- في «ف»: عنها، و في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: منها.

٢- انظر مجمع الفوائد ٨:٨٩.

٣- في «ف»: التزام جواز.

٤- المصاييح (مخطوط): ٥٩.

٥- في «ف»: ليشمل.

كما تقدم حكايته في الشرائع و المختلف عن بعض (١).

و فيه: ما تقدم سابقاً (٢) من أن الأقوى عدم جواز أخذ أجره عليه.

### الثالث- ما عن المحقق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفايه،

فلا يكون حينئذٍ واجباً (٣).

و فيه: أن ظاهر العمل و الفتوى جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الكفائي، بل و مع (٤) وجوبه عيناً للانحصار.

### الرابع- ما في مفتاح الكرامه من أن المنع مختص بالواجبات الكفائيه المقصوده لذاتها،

كأحكام الموتى و تعليم الفقه، دون ما يجب لغيره كالصنائع (٥).

و فيه: أن هذا التخصيص إن كان لاختصاص معاهد إجماعاتهم أو عنوانات كلامهم، فهو خلاف الموجود منها، و إن كان لدليل (٦) يقتضى الفرق فلا بد من بيانه.

### الخامس- أن المنع عن أخذ أجره على الصناعات الواجبه لإقامه النظام يوجب اختلال النظام؛

لوقوع أكثر الناس فى المعصيه

[شماره صفحه واقعى : ١٣٨]

ص: ١١٧٢

١- تقدم فى الصفحه ١٣٢.

٢- فى الصفحه ١٣٥.

٣- جامع المقاصد ١٨٢:٧.

٤- فى «ش»: بل مع.

٥- مفتاح الكرامه ٤:٨٥ و ٩٢.

٦- كذا فى «ف» و «ن»، و فى سائر النسخ: الدليل.



بتركها أو ترك الشاقّ منها و الالتزام بالأسهل؛ فإنّهم لا يرغبون في الصناعات الشاقّة أو الدقيقه إلّا طمعاً في الأجره و زيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات، فتسويغ أخذ الأجره عليها لطف في التكليف بإقامه النظام.

و فيه: أنّ المشاهيد بالوجدان أنّ اختيار الناس للصناعات الشاقّة و تحمّلها ناشٍ عن الدواعى الأخر غير زياده الأجره، مثل عدم قابليته لغير ما يختار، أو عدم ميله إليه، أو عدم كونه شاقّاً عليه؛ لكونه ممّن نشأ في تحمّل المشقّه، ألا ترى أنّ أغلب الصناعات الشاقّة من الكفائيات كالفلأحه و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لا تزيد أجرتها على الأعمال السهله؟

### السادس- أنّ الوجوب في هذه الأمور مشروط بالعرض.

قال بعض الأساطين-بعد ذكر ما يدلّ على المنع عن أخذ الأجره على الواجب:- أمّا ما كان واجباً مشروطاً فليس بواجب قبل حصول الشرط، فتعلّق الإجاره به قبله لا مانع منه و لو كانت هي الشرط في وجوبه، فكّل ما وجب كفايه من حرفٍ و صناعاتٍ لم تجب إلّا بشرط العرض بإجاره أو جعله أو نحوهما، فلا فرق بين وجوبها العيني؛ للانحصار، و وجوبها الكفائي؛ لتأخّر (١) الوجوب عنها و عدمه قبلها، كما أنّ بذل الطعام و الشراب للمضطرّ إن بقي على الكفايه أو تعيّن يستحقّ (٢) فيه أخذ العرض على الأصحّ؛ لأنّ وجوبه مشروط، بخلاف

[شماره صفحه واقعى : ١٣٩]

ص: ١١٧٣

١- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: لتأخير.

٢- في «ف»: فيستحقّ.

ما وجب مطلقاً بالأصالة كالنفقات، أو بالعارض كالمنذور و نحوه (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و فيه: أنّ وجوب الصناعات ليس مشروطاً ببذل العوض؛ لأنه لإقامه النظام التي هي من الواجبات المطلقة؛ فإنّ الطبابه و الفصد و الحجامه و غيرها-مما يتوقف عليه بقاء الحياه فى بعض الأوقات- واجبه، بذل له العوض أم لم يبذل.

### السابع- أنّ وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها،

و إنّما ثبت من حيث الأمر بإقامه النظام، و إقامه النظام غير متوقفه على العمل تبرّعاً، بل تحصل به و بالعمل بالأجره، فالذى يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامه النظام هو بذل نفسه للعمل، لا- بشرط التبرّع به، بل له أن يتبرّع به، و له (٢) أن يطلب الأجره، و حيثئذٍ فإن بذل المريض الأجره وجب عليه العلاج، و إن لم يبذل الأجره -و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك- أجبره الحاكم حسبه على بذل الأجره للطبيب، و إن كان المريض مغمى عليه دفع عنه وليه، و إلّا جاز للطبيب العمل بقصد الأجره فيستحقّ الأجره فى ماله، و إن لم يكن له مال ففي ذمّته، فيؤدّى فى حياته أو بعد مماته من الزكاه أو غيرها.

و بالجملة، فما كان من الواجبات الكفائيه ثبت من دليله وجوب نفس ذلك العنوان، فلا- يجوز أخذ الأجره عليه؛ بناء على المشهور، و أمّا ما أمر به من باب إقامه النظام، فأقامه النظام تحصل ببذل النفس

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص: ١١٧٤

١- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٢٧.

٢- لم ترد «له» فى «ف».

للعمل به في الجملة، و أما العمل تبرعاً فلا، و حينئذ فيجوز طلب الأجره من المعمول له إذا كان أهلاً للطلب منه، و قصدتها إذا لم يكن ممن يطلب منه، كالأغائب الذي يُعمل في ماله عمل لدفع الهلاك عنه، و كالمريض المغمى عليه.

و فيه: أنه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجوب (١) العلاج؛ لكونه (٢) مقدمه له، فأخذ الأجره عليه غير جائز.

فالتحقيق على ما ذكرنا سابقاً (٣): أن الواجب إذا كان عينياً تعينياً (٤) لم يجز أخذ الأجره عليه و لو كان من الصناعات، فلا يجوز للطبيب أخذ الأجره على بيان الدواء أو تشخيص الداء (٥)، و أمّا أخذ الوصي الأجره على تولي أموال الطفل الموصى عليه، الشامل بإطلاقه لصوره تعين العمل عليه، فهو من جهه الإجماع و النصوص المستفيضه على أن له أن يأخذ شيئاً (٦)، و إنما وقع الخلاف في تعيينه، فذهب جماعة

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

ص: ١١٧٥

١- في «ش» و مصححه «ن»: و وجب.

٢- كذا في «ش» و مصححه «ن»، و في «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: كونه، و لكن شطب عليها في «ص».

٣- في الصفحة ١٣٥.

٤- في نسخه بدل «ص»: تعينياً.

٥- في «خ»، «م»، «ع» و «ص»: أو بعد تشخيص الداء، لكن شطب في «ص» على «أو»، و في «خ» كتب فوق «أو بعد تشخيص الداء»: خ ل.

٦- راجع الوسائل ١٨٤: ١٢، الباب ٧٢ من أبواب ما يكتسب به و غيره من الأبواب.

إلى أن له أجره المثل (١)؛ حملاً للأخبار على ذلك؛ ولأنه إذا فرض احترام عمله بالنص والإجماع فلا بد من كون العوض أجره المثل.

و بالجمله، فملاحظه النصوص و الفتاوى فى تلك المسأله ترشد إلى خروجها عمّا نحن فيه.

### و أمّا بادل المال للمضطر

فهو إنّما يرجع بعوض المبدول، لا بأجره البذل، فلا يرد نقضاً فى المسأله.

### و أمّا رجوع الأم المرضعه بعوض إرضاع اللبّاء مع وجوبه عليها

-بناء على توقّف حياه الولد عليه-فهو إمّا من قبيل بذل المال للمضطر، وإمّا من قبيل رجوع الوصى بأجره المثل من جهه عموم آيه (٢): فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (٣)، فافهم.

و إن كان كفايئاً جاز الاستئجار عليه، فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه، عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال.

### و من هذا الباب أخذ الطبيب الأجره على حضوره عند المريض إذا تعيّن عليه علاجه؛

فإنّ العلاج و إن كان معيّنًا عليه، إلّا أنّ الجمع بينه و بين المريض مقدّمه للعلاج واجب كفايئى بينه و بين أولياء المريض، فحضوره أداء للواجب الكفايئى كإحضار الأولياء، إلّا أنّه لا بأس بأخذ الأجره عليه.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص: ١١٧٦

١- كالتشيخ فى النهايه: ٣٦٢، و المحقق فى الشرائع ٢: ٢٥٨، و العلامه فى القواعد ١: ٣٥٥، و الشهيد فى الدروس ٢: ٣٢٧، و اللّمعه: ١٨١.

٢- فى غير «ش»: الآيه.

٣- الطلاق: ٦.

## [عدم جواز الأخذ في الكفائي لو علم كونه حقاً للغير]

نعم، يستثنى من الواجب الكفائي ما علم من دليله صيروره ذلك العمل حقاً للغير يستحقه من المكلف، كما قد يدعى (١) أن الظاهر من أدله وجوب تجهيز الميت أن للميت حقاً على الأحياء في التجهيز، فكل من فعل شيئاً منه في الخارج فقد أدى حق الميت، فلا يجوز أخذ الأجره عليه، وكذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبه عليه و ما يحتاج إليه، كصيغه النكاح و نحوها، لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحه.

هذا تمام الكلام في أخذ الأجره على الواجب، و أما الحرام فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجره عليه (٢).

## و أما المكروه و المباح

فلا إشكال في جواز أخذ الأجره عليهما.

## و أما المستحب -

و المراد منه ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر؛ لتصح الإجاره من هذه الجهه - فهو بوصف كونه مستحباً على المكلف لا يجوز أخذ الأجره عليه؛ لأنّ الموجود من هذا الفعل في الخارج لا يتصف بالاستحباب إلّا مع الإخلاص الذي ينافيه إتيان الفعل؛ لاستحقاق المستأجر إياه، كما تقدّم في الواجب (٣).

و حينئذٍ، فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفاً على نيه القربه لم يجز أخذ الأجره عليه، كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندباً ليقتمدى به؛ لأنّ المفروض بعد الإجاره عدم تحقق الإخلاص، و المفروض مع

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ١١٧٧

١- لم نقف عليه.

٢- في «ف»: عدم جواز الأخذ عليه.

٣- تقدم في الصفحه ١٢٧-١٢٨.

عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلى المستأجر، و ما يخرج بالإجاره عن قابليه انتفاع المستأجر به لم يجز الاستئجار عليه، و من هذا القبيل الاستئجار على العباده لله تعالى أصاله، لا نيابه، و إهداء ثوابها إلى المستأجر؛ فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفئ مع الإجاره.

و إن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستئجار عليه كبناء المساجد و إعانه المحاويع؛ فإن من بنى لغيره مسجداً عاد إلى الغير نفع بناء المسجد— و هو ثوابه— و إن لم يقصد البناء من عمله إلا أخذ الأجره.

و كذا من استأجر غيره لإعانه المحاويع و المشئ فى حوائجهم؛ فإن الماشئ لا يقصد إلا الأجره، إلا أن نفع المشئ عائد إلى المستأجر.

و من هذا القبيل استئجار الشخص للنيابه عنه فى العبادات التى تقبل النيابه، كالحجّ و الزياره و نحوهما؛ فإن نيابه الشخص عن غيره فى ما ذكر و إن كانت مستحبه (١) إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد النائب الإخلاص فى نيابته، بل متى جعل نفسه بمنزله الغير و عمل العمل بقصد التقرب الذى هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النيابه انتفع المنوب عنه، سواء فعل النائب هذه النيابه بقصد الإخلاص فى امتثال أوامر النيابه عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلاً و لم يعلم بوجودها، فضلاً عن أن يقصد امتثالها.

ألا ترى أن أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأمواتهم

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص: ١١٧٨

١- كذا فى مصححه «ص»، و فى غيرها: و إن كان مستحباً.

لا يعلمون ثبوت (١) الثواب لأنفسهم في هذه النيابة، بل يتخيل (٢) النيابة مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه (٣)، و التقرب الذى يقصده النائب بعد جعل نفسه نائباً، هو تقرب المنوب عنه، لا تقرب النائب، فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجره عن فلان، بأن ينزل نفسه منزلته في إتيان الفعل قربه إلى الله، ثم إذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجاره فالأجير غير متقرب في نيابته؛ لأنّ الفرض عدم علمه أحياناً بكون النيابة راجحه شرعاً يحصل بها التقرب، لكنّه متقرب بعد جعل نفسه نائباً عن غيره، فهو متقرب بوصف كونه بدلاً و نائباً عن الغير، فالتقرب يحصل للغير.

فإن قلت: الموجود فى الخارج من الأجير ليس إلما الصلاة عن الميت مثلاً، وهذا هو (٤) متعلق الإجاره و النيابة، فإن لم يمكن الإخلاص فى متعلق الإجاره لم يترتب على تلك الصلاة نفع للميت، و إن أمكن لم يناف الإخلاص لأخذ الأجره (٥) كما ادّعت، و ليست النيابة عن الميت فى الصلاة المتقرب بها إلى الله تعالى شيئاً و نفس الصلاة شيئاً آخر حتى يكون الأول متعلقاً للإجاره و الثانى مورداً للإخلاص.

قلت: القربه المانع اعتبارها عن (٦) تعلق الإجاره، هى المعتمده فى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص: ١١٧٩

- ١- فى «ف»: بثبوت.
- ٢- فى نسخه بدل «ش»: «يتخيلون»، و هو الأنسب.
- ٣- كذا فى النسخ، و الأنسب: «إلى أنفسهم».
- ٤- لم ترد «هو» فى غير «ف».
- ٥- فى «ش» و مصححه «ن»: «و إن أمكن الإخلاص لم يناف لأخذ الأجره».
- ٦- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: من.

نفس متعلّق الإجاره و إن اتّحد خارجاً مع ما لا يعتبر (١) فيه القربه ممّا لا (٢) يكون متعلّقاً للإجاره، فالصلاه الموجوده فى الخارج على جهه نيابه فعل للنائب من حيث إنّها نيابه عن الغير، و بهذا الاعتبار ينقسم فى حقّه إلى المباح و الراجح و المرجوح، و فعل للمنوب عنه بعد نيابه النائب يعنى تنزيل نفسه منزله المنوب عنه فى هذه الأفعال و بهذا الاعتبار يترتب عليه الآثار الدينويه و الأخرويه لفعل المنوب عنه الذى لم يشترط فيه المباشره، و الإجاره تتعلّق به بالاعتبار الأوّل، و التقرب بالاعتبار الثانى، فالموجود فى ضمن الصلاه الخارجيه فعلاً؛ نيابه صادره عن الأجير النائب، فيقال: ناب عن فلان، و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه، فيمكن أن يقال على سبيل المجاز: صلّى فلان، و لا يمكن أن يقال: ناب فلان، فكما جاز اختلاف هذين الفعلين فى الآثار فلا ينافى اعتبار القربه فى الثانى جواز الاستئجار على الأوّل الذى لا يعتبر فيه القربه.

و قد ظهر ممّا قرّناه وجه ما اشتهر بين المتأخّرين فتوى (٣) و عملاً من جواز الاستئجار على العبادات للميت، و أنّ الاستشكال فى ذلك بمنافاه ذلك لاعتبار التقرب فيها ممكن الدفع، خصوصاً بملاحظه ما ورد من الاستئجار للحج (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص: ١١٨٠

١- كذا فى «ص» و «ش»، و فى غيرهما: ما يعتبر.

٢- كلمه «لا» مشطوب عليها فى «ص».

٣- راجع القواعد ٢٢٨: ١، و الذكري: ٧٥، و جامع المقاصد ١٥٢: ٧ و ١٥٣، و مفتاح الكرامه ١٦٤: ٧.

٤- الوسائل ١١٥: ٨، الباب الأوّل من أبواب نيابه فى الحجّ.



و دعوى خروجه بالنص فاسده؛ لأن مرجعها إلى عدم اعتبار القربه في الحج.

و أضعف منها: دعوى أن الاستئجار على المقدمات، كما لا يخفى، مع أن ظاهر ما ورد في استئجار مولانا الصادق عليه السلام للحج عن ولده إسماعيل (١) كون الإجاره على نفس الأفعال.

### [عدم جواز إتيان ما وجب بالإجاره عن نفسه]

ثم اعلم أنه كما لا يستحق الغير بالإجاره ما وجب على المكلف على وجه العباده، كذلك لا يؤتى على وجه العباده لنفسه ما استحقه الغير منه بالإجاره، فلو استؤجر لإطافه صبياً أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه، كما صرح به في المختلف (٢)، بل و كذلك لو استؤجر (٣) لحمل غيره في الطواف، كما صرح به جماعه (٤) تبعاً للإسكافي (٥)؛ لأن المستأجر يستحق الحرکه المخصوصه عليه، لكن ظاهر جماعه جواز الاحتساب في هذه الصوره؛ لأن استحقاق الحمل غير استحقاق الإطافه به كما لو استؤجر لحمل متاع.

و في المسأله أقوال:

قال في الشرائع: و لو حملة حامل في الطواف أمكن أن يحتسب

[شماره صفحه واقعي : ١٤٧]

ص: ١١٨١

١- الوسائل ١١٥:٨، الباب الأول من أبواب النياه في الحج، الحديث الأول.

٢- المختلف ١٨٦:٤.

٣- كذا في «ن»، و في «ش»: بل كذلك لو استؤجر، و في سائر النسخ: بل لو استؤجر.

٤- لم نعثر على المصرح بعدم الاحتساب مطلقاً.

٥- انظر المختلف ١٨٥:٤.

كُلٌّ مِنْهُمَا طَوَافُهُ عَنْ نَفْسِهِ (١)، انْتَهَى.

وَقَالَ فِي الْمَسَالِكِ: هَذَا إِذَا كَانَ الْحَامِلُ مَتَبَرِّعًا أَوْ حَامِلًا بِجَعَالِهِ أَوْ كَانَ مُسْتَأْجِرًا لِلْحَمْلِ فِي طَوَافِهِ، أَمَّا لَوْ اسْتَوْجَرَ لِلْحَمْلِ مَطْلَقًا لَمْ يَحْتَسِبَ لِلْحَامِلِ؛ لِأَنَّ الْحَرَكَهَ الْمَخْصُوصَهَ قَدْ صَارَتْ مُسْتَحَقَّةً عَلَيْهِ لِغَيْرِهِ، فَلَا- يَجُوزُ صَرْفُهَا إِلَى نَفْسِهِ، وَفِي الْمَسْأَلَةِ أَقْوَالٌ هَذَا أَجُودُهَا (٢)، انْتَهَى.

وَأَشَارَ بِالْأَقْوَالِ إِلَى الْقَوْلِ بِجَوَازِ الْاِحْتِسَابِ مَطْلَقًا، كَمَا هُوَ ظَاهِرُ الشَّرَائِعِ وَظَاهِرُ الْقَوَاعِدِ (٣) عَلَى إِشْكَالٍ.

وَالْقَوْلُ الْآخِرُ: مَا فِي الدَّرُوسِ، مِنْ أَنَّهُ يَحْتَسِبُ لِكُلِّ مِنَ الْحَامِلِ وَالْمَحْمُولِ مَا لَمْ يَسْتَأْجِرْهُ لِلْحَمْلِ لَا فِي طَوَافِهِ (٤)، انْتَهَى.

وَالثَّلَاثُ- مَا ذَكَرَهُ فِي الْمَسَالِكِ مِنَ التَّفْصِيلِ (٥).

وَالرَّابِعُ- مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ مَحْشَى الشَّرَائِعِ (٦) مِنْ اسْتِثْنَاءِ صُورِهِ الْاسْتِثْجَارِ عَلَى الْحَمْلِ.

وَالخَامِسُ- الْفَرْقُ بَيْنَ الْاسْتِثْجَارِ لِلطَّوَافِ بِهِ، وَبَيْنَ الْاسْتِثْجَارِ

[شماره صفحه واقعی : ١٤٨]

ص: ١١٨٢

١- الشرائع ٢٣٣:١.

٢- المسالك ١٧٧:٢.

٣- انظر القواعد ٤١١:١.

٤- الدروس ٣٢٢:١.

٥- المتقدم في الصفحة السابقة.

٦- لم نقف عليه، ولعله يشير إلى ما ذكره الشهيد الثاني في حاشيته على الشرائع (مخطوط): ١٨٢، أو المحقق الكركي في حاشيته على الشرائع (مخطوط): ٧٠.

لحملة في الطواف، وهو ما اختاره في المختلف (١).

و بنى فخر الدين في الإيضاح جواز الاحتساب في صورته الاستئجار للحمل-التي استشكل والده رحمه الله فيها (٢)-على أن ضمّ نية التبرّد إلى الوضوء قاذح أم لا (٣)؟ والمسألة مورد نظر و إن كان ما تقدّم من المسالك (٤) لا يخلو عن وجه.

### [أخذ الأجره على الأذان]

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه (٥) من عدم جواز الاستئجار على المستحب إذا كان من العبادات، أنّه لا يجوز أخذ الأجره على أذان المكلف لصلاه نفسه إذا كان ممّا يرجع نفع منه إلى الغير يصحّ لأجله الاستئجار كالإعلام بدخول الوقت، أو الاجتزاء به في الصلاه، وكذا أذان المكلف للإعلام عند الأكثر كما عن الذكري (٦)، و على الأشهر (٧) كما في الروضه (٨)، و هو المشهور كما في المختلف (٩)، و مذهب الأصحاب إلّا من شدّد، كما عنه (١٠) و عن جامع المقاصد (١١)، و بالإجماع كما عن محكّي

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ١١٨٣

- ١- المختلف ١٨٦:٤.
- ٢- تقدّم آنفاً.
- ٣- إيضاح الفوائد ٢٧٨:١.
- ٤- في الصفحه السابقه.
- ٥- في الصفحه ١٤٣.
- ٦- الذكري: ١٧٣.
- ٧- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: الأشبه.
- ٨- الروضه البهيّه ٢١٧:٣.
- ٩- المختلف ١٣٤:٢.
- ١٠- ١٠ و ١١) حكاها عنهما السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٢٧٤:٢-٢٧٥،
- ١١-

الخلافة (١)؛ بناء على أنها عبادة يعتبر فيها وقوعها لله فلا يجوز أن يستحقها الغير.

و في روايه زيد بن علي (٢) عن آباءه عن علي عليه السلام: «أنه أتاه رجل، فقال له: والله إنني أحببك لله، فقال له: لكنتى أبغضك لله، قال:

و لِمَ قال: لأنك تبغى في الأذان أجراً، وتأخذ على تعليم القرآن أجراً» (٣).

و في روايه حمران الوارده في فساد الدنيا و اضمحلال الدين، و فيها قوله عليه السلام: «و رأيت الأذان بالأجر (٤) و الصلاة بالأجر» (٥).

و يمكن أن يقال: إن مقتضى كونها عبادة عدم حصول الثواب إذا لم يتقرب بها، لا فساد الإجاره مع فرض كون العمل مما ينتفع به و إن لم يتقرب به.

نعم، لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب كفايه لا يتأتى بالأذان الذي لا يتقرب به، صح ما ذكر، لكن ليس كذلك.

١٠ و ١١)

و لم نقف عليه فيهما.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص: ١١٨٤

١- الخلافة ١:٢٩١، كتاب الصلاة، المسألة ٣٦.

٢- كذا في «ش»، و في سائر النسخ و المصادر الحديثيه زياده: «عن أبيه».

٣- الوسائل ٤:٦٦٦، الباب ٣٨ من أبواب الأذان، الحديث ٢، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

٤- كذا في «ف» و «ص» و المصادر الحديثيه، و في سائر النسخ: بالأجره.

٥- الوسائل ١١:٥١٨، الباب ٤١ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ٦.

و أما الروايه فضعيفه،و من هنا استوجه الحكم بالكراهه فى الذكري (١)و المدارك (٢)و مجمع البرهان (٣)و البحار (٤)بعد أن حكى عن علم الهدى رحمه الله.

و لو اتضح دلالة الروايات أمكن جبر سند الأولى بالشهره،مع أنّ روايه حمران حسنه على الظاهر بابن هاشم.

### [أخذ الأجره على الإمامه]

و من هنا (٥)يظهر وجه (٦)ما ذكروه فى هذا المقام من حرمة أخذ الأجره على الإمامه (٧)،مضافاً إلى موافقتها للقاعده المتقدمه (٨)من أنّ ما كان انتفاع الغير به موقوفاً على تحقّقه على وجه الإخلاص لا يجوز (٩)الاستئجار عليه؛لأنّ شرط العمل المستأجر عليه قابليه إيقاعه لأجل استحقات المستأجر له حتى يكون وفاءً بالعقد،و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك.

### ثم إنّ من الواجبات التى يحرم أخذ الأجره عليها

ثم إنّ من الواجبات التى يحرم أخذ الأجره عليها (١٠)عند المشهور [تحمل الشهاده]

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص: ١١٨٥

- ١- الذكري: ١٧٣.
- ٢- المدارك ٣: ٢٧٦.
- ٣- مجمع الفائده ٨: ٩٢.
- ٤- بحار الأنوار ٨٤: ١٦١.
- ٥- فى مصححه «ن»: و منها.
- ٦- لم ترد «وجه» فى «ف»، «ن»، «ح»، «م» و «ع».
- ٧- راجع النهايه: ٣٦٥، و السرائر ٢: ٢١٧، و الشرائع ٢: ١١، و نهايه الأحكام ٢: ٤٧٤، و غيرها.
- ٨- راجع الصفحه ١٤٤.
- ٩- كذا فى «ص»، و فى سائر النسخ: فلا يجوز.
- ١٠- فى «ف»، «خ»، «م» و «ع»: عليه.

تحليل الشهادة، بناء على وجوبه كما هو أحد الأقوال في المسألة؛ لقوله تعالى: **وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا** (١) المفسر في الصحيح بالدعاء للتحمل (٢)، وكذلك أداء الشهادة؛ لوجوبه عيناً أو كفايه.

و هو مع الوجوب العيني واضح، و أما مع الوجوب الكفائي؛ فلأنّ المستفاد من أدله الشهادة كون التحمل و الأداء حقاً للمشهود له على الشاهد، فالموجود في الخارج من الشاهد حقّ للمشهود له (٣) لا- يقابل بعوض؛ للزوم مقابله حقّ الشخص بشيء من ماله، فيرجع إلى أكل المال بالباطل.

و منه يظهر أنّه كما لا يجوز أخذ الأجره من المشهود له، كذلك (٤) لا يجوز من بعض من وجبت عليه كفايه إذا استأجره لفائده إسقاطها عن نفسه.

ثمّ إنّ لا- فرق في حرمه الأجره بين توقّف التحمّل أو الأداء على قطع مسافه طويله، و عدمه. نعم، لو احتاج إلى بذل مال فالظاهر عدم وجوبه، و لو أمكن إحضار الواقعه عند من يراد تحمّله للشهادة، فله أن يمتنع من الحضور و يطلب الإحضار.

بقي الكلام في شيء، و هو أنّ كثيراً من الأصحاب (٥) صرّحوا في

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ١١٨٦

١- البقره: ٢٨٢.

٢- الوسائل ١٨:٢٢٥، الباب الأوّل من أبواب الشهادات.

٣- لم ترد «له» في «ف».

٤- لم ترد «كذلك» في «ف».

٥- كالشيخ في المبسوط ٨:١٦٠، و الحلّى في السرائر ١:٢١٥، و ٢:٢١٧،

كثير من الواجبات والمستحبات (١) التي يحرم أخذ الأجر عليها (٢) بجواز ارتزاق مؤديها من بيت المال المعد لمصالح المسلمين.

و ليس المراد أخذ الأجر أو الجعل من بيت المال؛ لأن ما دلّ على تحريم العوض لا فرق فيه بين كونه من بيت المال أو من غيره (٣)، بل حيث استفدنا من دليل الوجوب كونه حقاً للغير يجب أدائه إليه عيناً أو كفايه، فيكون أكل المال بإزائه أكلاً له بالباطل، كان (٤) إعطاؤه العوض من بيت المال أولى بالحرمة؛ لأنه تضييع له وإعطاء مال المسلمين بإزاء ما يستحقه المسلمون على العامل.

بل المراد أنه إذا قام المكلف بما يجب عليه كفايه أو عيناً، مما يرجع إلى مصالح المؤمنين (٥) و حقوقهم - كالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها - و رأى ولي المسلمين المصلحه فى تعيين شىء من بيت المال له فى اليوم أو الشهر أو السنه، من جهه قيامه بذلك الأمر؛

(١)

و المحقق فى الشرائع ٢:١١، و ٤:٦٩ و ٧٠، و العلامه فى القواعد ١:١٢١، و ٢:٢٠٢، و الشهيد فى الدروس ٣:١٧٢، و راجع تفصيل ذلك فى مفتاح الكرامه ٤:٩٥-٩٩.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص: ١١٨٧

١- فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع»: أو المستحبات.

٢- فى «ن»، «خ»، «م» و «ع»: عليهما.

٣- فى «ص»: «و من غيره».

٤- فى «م»، «ع» و «ص»: كأنه، و فى «خ»: و كأن، و فى هامش «ص»: «كان».

٥- فى نسخه بدل «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش»: المسلمين.

لكونه (١) فقيراً يمنع القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضرورياته، فيعين (٢) له ما يرفع حاجته و إن كان أزيد من أجره المثل أو أقل منها (٣).

و لا فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله، حتى أنه لو قيل له: «اقض في البلد و أنا أكفيك مؤنتك من بيت المال» جاز، و لم يكن جعله.

و كيف كان، فمقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق إلما مع الحاجة على وجه يمنع القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المثونه، فالارتزاق مع الاستغناء و لو بكسب لا يمنع القيام بتلك المصلحة، غير جائز.

و يظهر من إطلاق جماعه (٤) في باب القضاء خلاف ذلك، بل صرح غير واحد (٥) بالجواز مع وجدان الكفايه.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص: ١١٨٨

- 
- ١- في «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: إمّا لكونه.
  - ٢- في «ف»: فيتعين، و في «خ»، «م» و «ع»: فتعين.
  - ٣- في غير «ش»: منه.
  - ٤- منهم الشيخ في المبسوط ٨: ١٦٠، و الحلّى في السرائر ٢: ٢١٧، و المحقق في الشرائع ٤: ٦٩.
  - ٥- منهم المحقق السبزواري في الكفايه: ٢٦٢، و الشهيد الثاني في المسالك (الطبعه الحجريه) ٢: ٢٨٥، لكن مع تقييدهما بصوره عدم التعين عليه، و أمّا مع عدم التعين فقالا: بأنّ الأشهر المنع.



الأولى صرح جماعه - كما عن النهايه

اشاره

الأولى صرح جماعه - كما عن النهايه (١) و السرائر (٢) و التذكره (٣) و الدروس (٤) و جامع المقاصد (٥) - بحرمة بيع المصحف.  
و المراد به - كما صرح به (٦) في الدروس (٧) - خطه. و ظاهر المحكى عن نهايه الإحكام اشتهاها بين الصحابه، حيث تمسك  
على الحرمة بمنع الصحابه (٨)، و عليه تدلّ ظواهر الأخبار المستفيضة:

ففي موثقه سماعه: «لا تبيعوا المصاحف؛ فإنّ بيعها حرام، قلت

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ١١٨٩

- ١- النهايه: ٣٦٨.
- ٢- السرائر ٢: ٢١٨.
- ٣- التذكره ١: ٥٨٢.
- ٤- الدروس ٣: ١٦٥.
- ٥- جامع المقاصد ٤: ٣٣.
- ٦- لم ترد «به» في غير «ش».
- ٧- الدروس ٣: ١٦٥.
- ٨- نهايه الإحكام ٢: ٤٧٢، و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٨٢.

فما تقول في شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف، و إياك أن تشتري منه الورق و فيه القرآن مكتوب، فيكون عليك حراماً، و على من باعه حراماً» (١).

و مضمرة عثمان بن عيسى، قال: «سألته عن بيع المصاحف و شرائها (٢)؟ قال (٣): لا تشتري كلام الله، و لكن اشترِ الجلد و الحديد و الدفء، و قل: أشتري منك هذا بكذا و كذا» (٤).

و رواه في الكافي عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام (٥).

و رواه جراح المدائني في بيع المصاحف: «قال: لا تبع الكتاب و لا تشتريه، و بع الورق و الأديم و الحديد» (٦).

و رواه عبد الرحمن بن سيابة (٧)، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ١١٩٠

١- الوسائل ١١٦:١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

٢- لم ترد «شراءها» في «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع».

٣- في «ص» و هامش «ش»: فقال.

٤- الوسائل ١١٤:١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣. مع اختلاف في بعض الألفاظ.

٥- رواه في الكافي ١٢١:٥، الحديث ٢، و عنه في الوسائل ١١٤:١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٦- الوسائل ١١٥:١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٧- كذا في «خ» و «ص»، و في «ف»، «ن»، «م» و «ع»: عبد الله بن سيابة، و في «ش»: عبد الله بن سيابة، و في نسخه بدل «ص» و الكافي: عبد

الرحمن بن سليمان.

يقول: إنَّ المصاحف لن تُشترى، فإذا اشتريت فقل: إنَّما أشتري منك الورق و ما فيه من الأديم (١)، و حليته و ما فيه من عمل يدك، بكذا و كذا» (٢).

و ظاهر قوله عليه السلام: «إنَّ المصاحف لن تُشترى» أنَّها لا (٣) تدخل في ملك أحد على وجه العوضيه عمَّا بذله من الثمن (٤)، و أنَّها أجلُّ من ذلك، و يشير إليه تعبير الإمام في بعض الأخبار بـ «كتاب الله» و «كلام الله» (٥)، الدالُّ على التعظيم.

و كيف كان، فالحكم في المسألة واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت، حتَّى مثل الحلِّي الذي لا يعمل بأخبار الآحاد.

و ربَّما يتوهم هنا ما يصرف هذه الأخبار عن ظواهرها، مثل روايه أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع المصاحف و شرائها. قال: إنَّما كان يوضع (٦) عند القامه و المنبر. قال: و كان بين الحائط و المنبر قدر (٧) ممراً شاه أو رجل و هو (٨) منحرف، فكان الرجل

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ١١٩١

- ١- في «ص» و نسخه بدل الوسائل: من الأدم.
- ٢- الوسائل ١١٤: ١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوَّل.
- ٣- كذا في «ش» و مصححه «ن»، «م» و «ع»، و في سائر النسخ: لن.
- ٤- لم ترد عبارته «على وجه - إلى - الثمن» في «ف».
- ٥- مثل مضمرة عثمان بن عيسى، و روايه الكافي المتقدمين آنفاً.
- ٦- في «ش»: يوضع الورق.
- ٧- في «ص» و المصادر الحديثيه: قيد.
- ٨- و هو «من «ش» و المصدر.

يأتي فيكتب السوره (١)، ويجيء آخر فيكتب السوره (٢) كذلك كانوا، ثم إنهم (٣) اشتروا بعد ذلك. قلت: فما ترى في ذلك؟ قال: أشتريه أحب إلي من أن أبيع» (٤).

و مثله روايه روح بن عبد الرحيم (٥)، و زاد فيه: «قلت: فما ترى أن اعطى على كتابته أجراً؟ قال: لا - بأس، و لكن هكذا كانوا يصنعون» (٦)، فإنها تدل على جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين بقوله:

«ثم إنهم اشتروا بعد ذلك»، و قوله: «أشتريه أحب إلي من أن أبيع»، و نفى البأس عن الاستئجار لكتابته، كما في أخبار آخر غيرها (٧)، فيجوز تملك الكتابه بالأجره، فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركب منها و من القرطاس، و غيرهما.

لكن الإنصاف: أن لا دلالة فيها على جواز اشتراء خط المصحف، و إنما تدل على أن تحصيل المصحف في الصدر الأول كان بمباشرة كتابته، ثم قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم، و حصلوا

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ١١٩٢

- ١- في «ص» و المصدر و نسخه بدل «ش»: البقره.
- ٢- كذا في «ف»، «ص» و المصدر، و في سائر النسخ زياده: و يجيء آخر فيكتب السوره.
- ٣- كلمه «إنهم» من «ش» و المصدر و مصححه «م» و «ص».
- ٤- الوسائل ١١٥: ١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.
- ٥- في «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع»: عبد الرحمن.
- ٦- الوسائل ١١٦: ١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.
- ٧- الوسائل ١١٥: ١٢- ١١٦، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ١٢، ٤، و ١٣.

المصاحف بأموالهم شراءً واستتجاراً، ولا دلالة فيها على كيفية الشراء، وأن الشراء والمعاوضه لا بد أن لا يقع إلّا على ما عدا الخط، من القرطاس وغيره.

و في بعض الروايات دلالة على أنّ الأولى مع عدم مباشره الكتابه بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه، مثل روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، «قال: إنّ أمّ عبد الله بنت الحسن (١) أرادت أن تكتب مصحفاً فاشتريت ورقاً من عندها، ودعت رجلاً فكتب لها على غير شرط، فأعطته حين فرغ خمسين ديناراً، وأنه لم تُبع المصاحف إلّا حديثاً» (٢).

و ممّا يدلّ على الجواز: روايه عنبسه الورّاق، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي رجل أبيع المصاحف فإن نهيتني لم أبعها.

قال: أ لست تشتري ورقاً و تكتب فيه؟ قلت: نعم (٣) و أعالجها. قال:

لا بأس بها» (٤).

و هي و إن كانت ظاهره في الجواز إلّا أنّ ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع، في مقام الحاجه إلى البيان، فلا تعارض ما تقدّم من الأخبار المتضمّنه للبيان.

[شماره صفحه واقعي : ١٥٩]

ص: ١١٩٣

١- في «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص»: عبد الله بن الحارث.

٢- الوسائل ١١٦: ١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

٣- في «ص» و المصدر: بلي.

٤- الوسائل ١١٥: ١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

و كيف كان، فالأظهر في الأخبار (١) ما تقدم من الأساطين المتقدم إليهم الإشارة (٢).

### بقي الكلام في المراد من حرمه البيع و الشراء،

بعد فرض أن الكاتب للمصحف في الأوراق المملوكة مالك للأوراق و ما فيها من النقوش، فإن النقوش:

إن لم تعدّ من الأعيان المملوكة (٣)، بل من صفات المنقوش الذي (٤) تتفاوت (٥) قيمته بوجودها و عدمها، فلا حاجة إلى النهي عن بيع الخط؛ فإنه لا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع في حيز البيع.

و إن عدّت من الأعيان المملوكة (٦)، فإن فرض بقاؤها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد، فيلزم شركته مع المشتري، و هو خلاف الاتفاق، و إن انتقلت إلى المشتري، فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهي عنه؛ لأنّ بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس إلّا جعل جزء من الثمن بإزاء الخط. و إن انتقلت إليه قهراً تبعاً لغيرها (٧)، لا بجزء (٨) من

[شماره صفحه واقعي : ١٦٠]

ص: ١١٩٤

- ١- في «ص»: الاختيار.
- ٢- راجع أول البحث عن بيع المصحف.
- ٣- في «ش» زياده: عرفاً.
- ٤- في «خ» و «ع»: صفات النقش التي، و في «م» و «ص»: صفات المنقش التي.
- ٥- في غير «ص»: يتفاوت.
- ٦- في «ش» زياده: عرفاً.
- ٧- كذا في «ص»، و في سائر النسخ: لغيره.
- ٨- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: لا لجزء.

العوض-نظير بعض ما يدخل في المبيع-فهو خلاف مقصود المتبايعين.

مع أنّ هذا-كالتزام كون المبيع هو الورق المقيّد بوجود هذه النقوش فيه، لا الورق و النقوش؛ فإنّ النقوش (1) غير مملوكة بحكم الشارع- مجرّد تكليف صوري؛ إذ لا أظنّ أنّ تُعطل أحكام الملك، فلا تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على أنّه ملك عرفاً قد نهى عن المعاوضه عليه، بل الظاهر أنّه إذا لم يقصد بالشراء إلّا الجلد و الورق كان الخط باقياً على ملك البائع فيكون شريكاً بالنسبه، فالظاهر أنّه لا- مناص من (2) التزام التكليف الصوري، أو يقال: إنّ الخط لا- يدخل في الملك شرعاً و إن دخل فيه عرفاً، فتأمل.

و لأجل ما ذكرناه التجأ بعض (3) إلى الحكم بالكراهه، و أولويه الاقتصار في المعامله على ذكر الجلد و الورق بترك إدخال الخط فيه احتراماً، و قد تعارف إلى الآن تسميه ثمن القرآن «هدية».

### [بيع المصحف من الكافر و تملك الكفار للمصاحف]

ثمّ إنّ المشهور بين العلّامه رحمه الله و من تأخّر عنه (4) عدم جواز بيع

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ١١٩٥

١- في «ف»، «ن»، «خ» و «ص»: و إنّ النقوش، و في «م» و «ع»: و إنّ المنقوش.

٢- في غير «ف»: عن.

٣- هو العلّامه الطباطبائي في مصابيح (مخطوط): ٦٢-٦٣، و تبعه صاحب الجواهر، انظر الجواهر ١٢٨: ٢٢.

٤- انظر القواعد ١: ١٢١، و إيضاح الفوائد ١: ٤٠٧، و الدروس ٣: ١٧٥، و جامع المقاصد ٤: ٣٣، و المسالك ٣: ٨٨.

المصحف من الكافر على الوجه الذى يجوز بيعه (١) من المسلم؛ ولعله لفحوى ما دلّ على عدم تملك الكافر للمسلم (٢)؛ وأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه (٣)؛ فإنّ الشيخ رحمه الله قد استدللّ به على عدم تملك الكافر للمسلم (٤)؛ و من المعلوم أنّ ملك الكافر للمسلم إن كان علوّاً على الإسلام فملكه للمصحف أشدّ علوّاً عليه؛ ولذا لم يوجد هنا قول بتملكه وإجباره على البيع، كما قيل به فى العبد المسلم (٥).

و حيثنذ، فلو كفر المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه و لو كان الوارث هو الإمام.

هذا، و لكن ذكر فى المبسوط فى باب الغنائم: أنّ ما يوجد فى دار الحرب من المصاحف و الكتب التى ليست بكتب الزندقة و الكفر داخل فى الغنيمه و يجوز بيعها (٦). و ظاهر ذلك تملك الكفار للمصاحف، و إلّا لم يكن وجه لدخولها فى الغنيمه، بل كانت من مجهول المالك المسلم، و إرادته غير القرآن من المصاحف بعيده.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٢]

ص: ١١٩٦

- ١- لم ترد «بيعه» فى «ف».
- ٢- كقوله تعالى: وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا - النساء: ١٤١، و رواه حماد بن عيسى المرويه فى الوسائل ١٢: ٢٨٢، الباب ٢٨ من أبواب عقد البيع، و الإجماع المدعى فى الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٥٢٣.
- ٣- الوسائل ١٧: ٣٧٦، الباب الأوّل من كتاب الفرائض و الموارث، الحديث ١١.
- ٤- راجع المبسوط ٢: ١٦٧ و ١٦٨.
- ٥- حكاه المحقق فى الشرائع ٢: ١٦، و لم نقف على القائل به بعينه.
- ٦- المبسوط ٢: ٣٠.



(١)

، و أما المتفرقة في تضاعيف غير التفاسير من الكتب؛ للاستشهاد بلفظها أو معناها (٢)، فلا يبعد عدم اللحوق؛ لعدم تحقق الإهانة و العلو (٣).

### و في إلحاق الأدعية المشتملة على أسماء الله تعالى -

كالجوشن الكبير-مطلقاً، أو مع كون الكافر ملحداً بها دون المقرّ بالله المحترم لأسمائه؛ لعدم الإهانة و العلو، وجوه.

### و في إلحاق الأحاديث النبوية بالقرآن

وجهان، حكى الجزم بهما (٤) عن الكركي و فخر الدين قدس سرهما، و التردد بينهما (٥) عن التذكرة (٦).

و على اللحوق، فيلحق اسم النبي صلى الله عليه و آله و سلم بطريق أولى؛ لأنه أعظم من كلامه صلى الله عليه و آله و سلم، و حينئذ فيشكل أن يملك الكفار الدراهم و الدنانير المضروبه في زماننا، المكتوب عليها اسم النبي صلى الله عليه و آله و سلم،

[شماره صفحه واقعی : ١٦٣]

ص: ١١٩٧

١- في غير «ص» و «ش»: كان مستقلاً.

٢- كذا في «ص»، و في غيرها: بلفظه أو معناه.

٣- لم ترد «و العلو» في «ش».

٤- كذا في «ف» و مصححتي «ن» و «ص»، و في «خ»، «م» و «ع»: بها، و في «ش»: به. و الصحيح ما أثبتناه؛ لرجوع الضمير إلى الوجهين؛ حيث حكى السيد العاملي في مفتاح الكرامه-القول بالتحريم عن المحقق الكركي، و الجواز عن فخر الدين في شرح الإرشاد، انظر مفتاح الكرامه ٤: ٨٣، و حاشيه الشرائع للمحقق الكركي (مخطوط): الورقه ٩٧، و أمّا شرح الإرشاد فهو مخطوط و لا يوجد لدينا، نعم استقرب الكراهه في الإيضاح ١: ٣٩٦.

٥- كذا في «ن» و «ص»، و في «ف»: فيها، و في سائر النسخ: بينها.

٦- انظر التذكرة ١: ٤٦٣.

إلّا أن يقال: إنّ المكتوب فيها غير مملوك عرفاً، ولا يجعل بإزاء الاسم الشريف المبارك من حيث إنّهُ اسمه صلّى الله عليه وآله وسلم جزء من الثمن، فهو كاسمه المبارك المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار، إلّا أن يقال: إنّ مناط الحرمة التسليط، لا المعاوضه، بل ولا التمليك (١).

و يشكل أيضاً من جهة تناولتها الكافر مع العلم العادى بمسّه إياه (٢) خصوصاً مع الرطوبه.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ١١٩٨

---

١- فى «ف»: ولا التكب.

٢- فى «ف»: إياها.

## المسأله [الثانيه جوائز السلطان و عماله،

### اشاره

بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً، لا يخلو عن أحوال:

لأنه إما أن لا يعلم أنّ (1) في جملة أموال هذا الظالم مال محرّم يصلح لكون المأخوذ هو (2) من ذلك المال، وإما أن يعلم.

و على الثاني: فإما أن لا يعلم أنّ ذلك المحرّم أو شيئاً منه هو (3) داخل في المأخوذ، وإما أن يعلم ذلك.

و على الثاني: فإما أن يعلم تفصيلاً، وإما أن يعلم إجمالاً،

### فالنصور أربع:

### أما الأولى،

[أن لا يعلم بأن للجائر مال حرام يحتمل كون الجائزه منها]

لا إشكال فيها في جواز الأخذ و حليه التصرف؛ للأصل و الإجماع و الأخبار الآتية، لكن ربما يوهم بعض الأخبار أنه يشترط في حلّ مال الجائر ثبوت مال حلال له، مثل ما عن

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ١١٩٩

١- لم ترد «أن» في «ش».

٢- شطب على «هو» في «ف» و«ن».

٣- شطب على «هو» في «ن».

الاحتجاج عن الحميري، أنه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلاً (١) لما في يده، ولا يتورع (٢) عن (٣) أخذ ماله، ربما نزلت في قريه (٤) وهو فيها، أو أدخل (٥) منزله و قد حضر طعامه، فيدعوني إليه، فإن لم آكل (٦) عاداني عليه (٧)، فهل يجوز لي أن آكل من طعامه، أو أتصدق بصدقه؟ و كم مقدار الصدقه؟ و إن أهدى هذا الوكيل هديه إلى رجل آخر (٨) فيدعوني إلى أن أنال منها، و أنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما في يده، فهل عليّ فيه (٩) شيء إن أنا نلت منه؟ (١٠).

الجواب: «إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده،

[شماره صفحه واقعي : ١٦٦]

ص: ١٢٠٠

- ١- في الوسائل و نسخه بدل «ش»: مستحلٌّ.
- ٢- في المصدر و نسخه بدل «ش»: و لا يرع.
- ٣- في «ف»: من.
- ٤- في المصدر و «ص»: قريته.
- ٥- في «خ»: و أدخل.
- ٦- في المصدر و «ص»: و نسخه بدل «ش»: زياده: من طعامه، و في مصححه «م»: طعامه.
- ٧- لم ترد «عليه» في غير «ش».
- ٨- ورد في «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» بدل عبارته: «و إن أهدى إلى آخر» العبارة التالية: و إن أهدى إلى هذا الوكيل.
- ٩- لم ترد «فيه» في «ف»، «خ»، «م» و «ع».
- ١٠- عبارته: «إن أنا نلت منه» من «ش» و المصدر.

فأقبل برّه (١)، وإلا فلا (٢)؛ بناءً على أنّ الشرط في الحليّه هو وجود مال آخر، فإذا لم يعلم به لم يثبت الحلّ، لكن هذه الصوره قليله (٣) التحقّق.

**و أمّا الثانيه، [ان يعلم بوجود مال محرّم للجائر لكن لا يعلم بكون الجائزه منها]**

**[الحاله الأولى أن تكون الشبهه غير محصوره]**

فإن كانت الشبهه فيها غير محصوره، فحكمها كالصوره الأولى، وكذا إذا كانت محصوره بين ما لا يبتلى المكلف به وبين ما من شأنه الابتلاء به، كما إذا علم أنّ الواحد المرّد بين هذه الجائزه وبين أمّ ولده المعدوده من خواصّ نسائه مغضوب؛ وذلك لما تقرّر في الشبهه المحصوره (٤) من اشتراط (٥) تعلق التكليف فيها بالحرام الواقعي بكون كلّ من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزاً لو فرض كونه هو المحرّم الواقعي، لا مشروطاً بوقت الابتلاء المفروض انتفاؤه في أحدهما (٦) في المثال؛ فإنّ التكليف حينئذٍ (٧) غير منجز بالحرام الواقعي على أيّ تقدير؛ لاحتمال كون المحرّم في المثال هي أمّ الولد، وتوضيح المطلب في محلّه.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٧]

ص: ١٢٠١

- ١- في المصدر: فكل طعامه و أقبل برّه.
- ٢- الاحتجاج ٣٠٦:٢، والوسائل ١٦٠:١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.
- ٣- كذا في «ص»، وفي سائر النسخ: قليل.
- ٤- راجع فرائد الأصول: ٤١٩ (التنبيه الثالث).
- ٥- في «ش» زياده: تنجز.
- ٦- شطب في «ف» على عبارته: «المفروض انتفاؤه في أحدهما» و كتب بدله: إذا فرض عدم ابتلائه بأحدهما.
- ٧- من «ف» فقط.

ثم إنه صرح جماعه (١) بكراهه الأخذ، و عن المنتهى (٢) الاستدلال له باحتمال الحرمة، و بمثل قولهم عليهم السلام (٣): «دع ما يريبك» (٤)، و قولهم:

«من ترك الشبهات نجا من المحرّمات... إلخ» (٥).

و ربما يزداد على ذلك: بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم؛ فإنّ القلوب مجبولة على حبّ من أحسن إليها، و يترتب عليه (٦) من المفساد ما لا يخفى.

و فى الصحيح: «إنّ أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلّا أصابوا من دينه مثله» (٧).

و ما (٨) عن الإمام الكاظم من (٩) قوله عليه السلام: «لو لا أنى أرى من

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ١٢٠٢

- 
- ١- كالعلاّمه فى المنتهى ٢:١٠٢٦، و الشهيد الثانى فى المسالك ٣:١٤١، و المحقّق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٨:٨٦، و المحدث البحرانى فى الحدائق ١٨:٢٦١، و السيد الطباطبائى فى الرياض ١:٥٠٩، و السيد المجاهد فى المناهل ٣:٣٠٣.
  - ٢- تقدّم التخرىج عنه.
  - ٣- فى «ف»: و لمثل قولهم، و فى «ن»: و بمثل قوله، و فى سائر النسخ: و لمثل قوله.
  - ٤- الوسائل ١٨:١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٦.
  - ٥- الوسائل ١٨:١١٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.
  - ٦- فى «ف» على ذلك.
  - ٧- الوسائل ١٢:١٢٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
  - ٨- شطب على «ما» فى «ف».
  - ٩- شطب على «من» فى «ف».

أزوجه بها (١) من عزاب آل (٢) أبي طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلتها (٣) أبداً (٤).

ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهه بأمور:

منها: إخبار المجيز بحليته (٥)، بأن يقول: هذه الجائزه من تجارتي أو زراعتي، أو نحو ذلك مما يحلّ للاخذ التصرف فيه.

و ظاهر المحكى عن الرياض (٦) تبعاً لظاهر الحدائق (٧) أنه ممّا لا خلاف فيه. و اعترف ولده قدس سرّه فى المناهل (٨) بأنّه لم يجد (٩) له مستنداً، مع أنّه (١٠) لم يحكّ التصريح به إلّا عن الأردبيلى (١١)، ثمّ عن (١٢) العلّامه الطباطبائى (١٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ١٢٠٣

١- من «ش» و المصدر.

٢- فى المصدر و نسخه بدل «ش»: بنى.

٣- كذا فى «ش» و مصححه «ن» و المصدر، و فى سائر النسخ: ما قبلته.

٤- الوسائل ١٥٩: ١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

٥- فى «ش»: بحليّه.

٦- الرياض ٥٠٩: ١، و حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ١١٧: ٤.

٧- الحدائق ٢٦١: ١٨.

٨- المناهل: ٣٠٣.

٩- كذا فى «ف»، و فى غيرها: لم نجد.

١٠- فى «ف» شطب على «مع أنّه» و كتب فوقه: و.

١١- مجمع الفائده ٨٦: ٨.

١٢- فى «ف» شطب على «ثمّ عن»، و كتب فوقه: و.

١٣- حكاه السيد المجاهد فى المناهل: ٣٠٣.

و يمكن أن يكون المستند ما دلّ على قبول قول (١) ذى اليد (٢) فيعمل بقوله، كما لو قامت البيّنه على تملكه، و شبهه الحرمة و إن لم ترتفع بذلك، إلّا أنّ الموجب للكراهه ليس مجرد الاحتمال، و إلّا لعمت (٣) الكراهه أخذ المال من كلّ أحد، بل الموجب له: كون الظالم مظنّه الظلم و الغصب و غير متورّع عن المحارم، نظير كراهه سؤر من لا- يتوقّى النجاسه، و هذا المعنى يرتفع بإخباره، إلّا إذا كان خبره كـ «يده» مظنّه للكذب؛ لكونه ظالماً غاصباً، فيكون خبره حينئذ كـ «يده و تصرفه» غير مفيد إلّا للإباحه الظاهريه الغير المنافيه للكراهه، فيخصّ (٤) الحكم برفع الكراهه بما إذا كان مأموناً فى خبره، و قد صرح الأردبيلي قدّس سرّه بهذا القيد فى إخبار و كيله (٥). و بذلك يندفع ما يقال (٦): من أنّه لا- فرق بين يد الظالم و تصرفه، و بين خبره، فى كون كلّ منهما مفيداً للملكيه الظاهريه غير منافٍ للحرمة الواقعيه المقتضيه للاحتياط، فلا- وجه لوجود الكراهه الناشئه عن حسن الاحتياط مع اليد، و ارتفاعها مع الأخبار، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ١٢٠٤

- ١- لم ترد «قول» فى «ن»، و كتب عليها فى «خ»: زائد.
- ٢- انظر الوسائل ١٨: ٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم و آداب القاضى.
- ٣- فى «ص»: عمت.
- ٤- فى مصححه «ن» و نسخه بدل «ص» و «ش»: فيختصّ.
- ٥- راجع مجمع الفائده ٨: ٨٦.
- ٦- لم نقف على القائل.



و منها: إخراج الخمس منه، حكى عن المنتهى (١) والمحقق الأردبيلي قدس سرّه (٢)، و ظاهر الرياض (٣) هنا أيضاً عدم الخلاف، و لعلّه لما ذكر في المنتهى في وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال:-

من أنّ الخمس مطهر للمال المختلط يقيناً بالحرام، فمحمّل الحرمة أولى بالطهر به (٤)، فإنّ مقتضى الطهاره بالخمس صيروره المال حلالاً واقعياً، فلا يبقى حكم الشبهه كما لا يبقى في المال المختلط يقيناً بعد إخراج الخمس.

نعم (٥)، يمكن الخدشه في أصل الاستدلال: بأنّ الخمس إنّما يطهر المختلط بالحرام، حيث إنّ بعضه حرام و بعضه حلال، فكأنّ الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام، فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس ممّا فيه من الحرام، فكأنّ المقدار الحلال طاهر (٦) في نفسه إلّا أنّه قد تلوث بسبب الاختلاط مع الحرام (٧) بحكم الحرام و هو وجوب

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ١٢٠٥

١- المنتهى ١٠٢٥:٢.

٢- مجمع الفائدة ٨٧:٨.

٣- الرياض ٥٠٩:١.

٤- كذا في «ف» و «ن»، و في «خ»، «م»، «ع» و «ص»: بالطهره، و في «ش»: بالتطهير به.

٥- في نسخه بدل «ش»: «لكن»، و شطب في «ف» على «نعم» و كتب بدله: «لكن».

٦- كذا في «ف»، و في غيرها: فكان المقدار الحلال طاهراً.

٧- في هامش «ص» زياده: فصار محكوماً صحّ.

الاجتناب، وإخراج الخمس مطهر له عن هذه القذاره (١) العَرَضِيَّة، و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراماً و قدراً ذاتياً فلا معنى لتطهره (٢) بإخراج خمسه، بل المناسب لحكم الأصل - حيث جعل الاختلاط قذاره عَرَضِيَّة - كون الحرام قذر العين، و لازمه أن المال المحتمل الحرمة غير قابل للتطهير فلا بد من الاجتناب عنه.

نعم، يمكن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس بعد فتوى النهاية (٣) التي هي كالرواية، ففيها (٤) كفايه في الحكم بالاستحباب (٥)، و كذلك فتوى السرائر (٦) مع عدم العمل فيها إلا بالقطعات بالموثقة المسئول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال عليه السلام:

«لا، إلا أن لا يقدر على شيء يأكل ويشرب (٧) ولا يقدر على حيله (٨) فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت عليهم السلام» (٩)، فإن موردها و إن كان ما يقع في يده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه و بين ما يقع في اليد على وجه الجائزه.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ١٢٠٦

- ١- فى «ن»، «خ»، «م» و «ع»: القدره.
- ٢- فى «ص» و «ش»: لتطهيره.
- ٣- النهايه: ٣٥٧-٣٥٨.
- ٤- فى «ف»: ففيه.
- ٥- عبارته «فى الحكم بالاستحباب» مشطوب عليها فى «ف».
- ٦- السرائر ٢٠٣: ٢.
- ٧- فى الوسائل: و لا يشرب.
- ٨- عبارته «على شيء إلى على حيله» من «ش» و المصدر.
- ٩- الوسائل ١٤٦: ١٢، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

و يمكن أن يستدل له أيضاً بما دلّ على وجوب الخمس في الجائزه مطلقاً، و هي عدّه أخبار مذكوره في محلّها (١)، و حيث إنّ المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزه حملوا تلك الأخبار على الاستحباب (٢).

ثمّ إنّ المستفاد ممّا تقدّم (٣) من اعتذار الكاظم عليه السلام من قبول الجائزه بتزويج عزّاب الطالبين لئلا ينقطع نسلهم، و من غيره: أنّ الكراهه ترتفع بكلّ مصلحه هي أهمّ في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهه، و يمكن أن يكون اعتذاره عليه السلام إشاره إلى أنّه لولا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردوده لَمَا قَبِلَهَا، فيجب أو ينبغي أن يأخذها ثم يصرفها في مصارفها (٤).

و هذه الفروع كلّها بعد الفراغ عن إباحه أخذ الجائزه، و المتفق عليه من صورها: صوره عدم العلم بالحرام في ماله أصلاً، أو العلم

[شماره صفحه واقعي: ١٧٣]

ص: ١٢٠٧

- ١- الوسائل ٣٥٠:٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥ و ٧.
- ٢- لم نجد التصريح به في كلمات الأصحاب، نعم مقتضى فتوى المشهور بعدم وجوب الخمس في الجوائز و الهدايا حمل تلك الأخبار على الاستحباب، قال المحقق السبزواري قدّس سرّه في الذخيره (٤٨٣): «المشهور بين الأصحاب وجوب الخمس في جميع أنواع التكبّس: من تجاره و صناعه و زراعته و غير ذلك عدا الميراث و الصداق و الهبه»، و مثله في الحدائق ٣٥١:١٢ و ٣٥٢.
- ٣- في الصفحه ١٧٠-١٧١.
- ٤- العبارة في غير «ش» هكذا: «ثمّ يصرفها في مصارف الحرام»، لكن شطب عليها في «ف»، و ورد في هامش «ن»، «م» و «ص» بعد كلمه «الحرام»: «المجهول المالك-صح».

بوجود الحرام مع كون الشبهه غير محصوره، أو محصوره ملحقه بغير المحصوره، على ما عرفت.

## [الحاله الثانيه]

و إن كانت الشبهه محصوره

بحيث تقتضى قاعده الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع؛ لقابليه تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالاً، فظاهر جماعه-المصرّح به فى المسالك و غيره-الحلّ و عدم لحوق حكم الشبهه المحصوره هنا.

قال فى الشرائع: جوائز السلطان الظالم (١) إن علمت حراماً بعينها فهى حرام (٢)، و نحوه عن نهايه الأحكام (٣) و الدروس (٤) و غيرهما (٥).

قال فى المسالك: التقييد بالعين إشاره إلى جواز أخذها و إن علم أنّ فى ماله مظالم، كما هو مقتضى حال الظالم، و لا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام فى وجوب اجتناب الجميع؛ للنصّ على ذلك (٦)، انتهى.

أقول: ليس فى أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره، بل هى مطلقه أقصاها كونها من قبيل

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص: ١٢٠٨

١- فى «ش»: جوائز السلطان الجائر، و فى المصدر: جوائز الجائر.

٢- الشرائع ١٢:٢.

٣- نهايه الأحكام ٥٢٥:٢.

٤- الدروس ١٧٠:٣.

٥- كالكفايه: ٨٨، و الرياض ٥٠٩:١.

٦- المسالك ١٤١:٣، و راجع النصّ فى الوسائل ١٥٦:١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به.

قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء لك حلال» (١)، أو «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (٢).

و قد تقرّر (٣) حكمه قاعده الاحتياط على ذلك، فلا بدّ حينئذٍ من حمل الأخبار على مورد لا تقتضى القاعده لزوم الاجتناب عنه، كالشبهه الغير المحصوره أو المحصوره التي (٤) لم يكن كل من احتمالاتها (٥) مورداً لابتلاء المكلف، أو على أنّ ما يتصرّف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه؛ حملاً لتصرّفه على الصحيح، أو لأنّ تردّد الحرام بين ما ملكه الجائر و بين غيره (٦)، من قبيل التردّد بين ما ابتلى به المكلف، و ما لم يبتل به، و هو ما لم يعرضه الجائر لتمليكه (٧)، فلا يحرم قبول ما ملكه، لدوران الحرام بينه و بين ما لم يعرضه لتمليكه، فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي غير منجز عليه كما أشرنا إليه سابقاً (٨)،

[شماره صفحه واقعي : ١٧٥]

ص: ١٢٠٩

- ١- الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، و فيه: هو لك حلال.
- ٢- الوسائل ١٢:٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
- ٣- انظر فرائد الأصول: ٤٠٣.
- ٤- في غير «ش»: المحصور الذي.
- ٥- في غير «ش»: محتملاته.
- ٦- شطب في «ف» على «غيره»، و كتب بدله بخط مغاير لخط المتن: «ما لم يعرضه الجائر لتمليكه».
- ٧- شطب في «ف» على عبارته: «و هو ما لم يعرضه الجائر لتمليكه»، و كتب عليه في «م»، «خ» و «ش»: نسخه.
- ٨- في الصفحه ١٦٩.

فلو فرضنا مورداً خارجاً عن هذه الوجوه المذكوره، كما إذا أراد أخذ شيء من ماله مقاصه، أو أذن له الجائر في أخذ شيء من أمواله على سبيل التخيير (1)، أو علم أن المجيز قد أجازته من المال المختلط في اعتقاده بالحرام-بناء (2) على أن اليد لا تؤثر في حلّ ما كلف (3) ظاهراً بالاجتناب عنه (4)، كما لو علمنا أن الشخص أعارنا أحد الثوبين المشتبهين في نظره، فيأنه لا يحكم بطهارته-فالحكم في هذه الصور (5) بجواز أخذ بعض ذلك مع العلم بالحرام فيه (6)، و طرح قاعده الاحتياط في الشبهه المحصوره في غايه الإشكال، بل الضعف.

فلنذكر النصوص الوارده في هذا المقام، و نتكلم في مقدار شمول كل واحد منها بعد ذكره (7) حتى يعلم عدم نهوضها للحكومه على القاعده.

فمن الأخبار التي استدلت بها في هذا المقام: قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ١٢١٠

١- وردت عبارته: «أو أذن له إلى التخيير» في «خ»، «م»، «ع» و «ص» بعد قوله: «أو علم أن المجيز قد أجازته».

٢- من «ش» و مصححه «ن».

٣- كذا في «ش» و مصححه «ف» و «ن» و نسخه بدل «ص» و العبارة في «خ»، «م»، «ع» و «ص» هكذا: لا تؤثر فيه لما كلف.

٤- عنه «من «ش» و مصححه «ن».

٥- كذا في «ش» و مصححه «ف» و «ن»، و في غيرها: الصورة.

٦- في نسخه بدل «ش»: عنه.

٧- بعد ذكره «مشطوب عليها في «ف».

فتدعه» (١)، وقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» (٢).

ولا يخفى أنّ المستند في المسألة لو كان مثل هذا لكان الواجب إمّا التزام أنّ القاعده في الشبهه المحصوره عدم وجوب الاحتياط مطلقاً، كما عليه شرذمه من متأخري المتأخرين (٣)، أو أنّ مورد الشبهه المحصوره من جوائز الظلمه خارج عن عنوان الأصحاب، و على أى تقدير فهو على طرف النقيض ممّا تقدّم عن المسالك (٤).

و منها: صحيحه أبي ولاد، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

ما ترى في رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلّا من أعمالهم، و أنا أمرّ به و أنزل عليه فيضيّفنى و يحسن إليّ، و ربما أمر لى بالدرهم و الكسوه، و قد ضاق صدرى من ذلك؟ فقال لى: كلّ و خذ منها (٥)، فلك المهنأ (٦)، و عليه الوزر (٧)» (٨).

و الاستدلال به على المدعى لا يخلو عن نظر؛ لأنّ الاستشهاد إن

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ١٢١١

- ١- الوسائل ١٢:٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
- ٢- الوسائل ١٢:٦٠، نفس الباب، الحديث ٤، و فيه: «حتى تعلم أنّه حرام بعينه».
- ٣- لم نقف عليهم.
- ٤- راجع الصفحه ١٧٦.
- ٥- فى مصححه «ص» و المصدر: منه.
- ٦- فى نسخه بدل «م» و «ش» و نسخه بدل المصدر: الحظّ.
- ٧- فى غير «ش» زياده: الخبر، و الظاهر أنّه لا حاجه إليه؛ لأنّ الخبر مذكور بتمامه.
- ٨- الوسائل ١٢:١٥٦، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

كان من حيث حكمه عليه السلام بحلّ مال العامل المّجيز للسائل، فلا- يخفى أنّ الظاهر من هذه الرواية و من غيرها من الروايات: حرمة ما يأخذه عمّال السلطان بإزاء عملهم له، و أنّ العمل للسلطان من المكاسب المحرمة، فالحكم بالحلّ ليس إلّا من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان، بل ممّا اقترضه أو اشتراه فى الذمّة، و أمّا من حيث إنّ ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من (١) مال السلطان حلال لمن وجده، فيتّم الاستشهاد.

لكن فيه مع أنّ الاحتمال الأوّل مسقط للاستدلال على حلّ المشتبه المحصور الذى تقتضى (٢) القاعده لزوم الاحتياط فيه؛ لأنّ الاعتماد حينئذٍ على اليد، كما لو فرض مثله فى غير الظلمه-: أنّ الحكم بالحلّ على هذا الاحتمال غير وجيه، إلّا على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمه المباحين للشيعة؛ إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتّجه حلّه لغير المالك بغير رضاه؛ لأنّ المفروض حرمة على العامل؛ لعدم احترام عمله.

و كيف كان، فالرواية إمّا من أدلّه حلّ مال السلطان، المحمول (٣) بحكم الغلبه إلى (٤) الخراج و المقاسمه، و إمّا من أدلّه حلّ المال المأخوذ من المسلم؛ لاحتمال كون المعطى مالكاً له، و لا اختصاص له بالسلطان

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص: ١٢١٢

١- لم ترد «من» فى «ف».

٢- فى مصححه «ص»: تقتضى.

٣- فى «خ»: المحموله.

٤- فى مصححه «ن»: على.



أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره، و أين هذا من المطلب الذي هو حلّ ما في يد الجائر مع العلم إجمالاً بحرمة بعضه، المقتضى مع حصر الشبهه للاجتنااب عن جميعه؟ و ممّا ذكرنا يظهر الكلام فى مصحّحه (١) أبى المغراء (٢): «أمرّ بالعامل فيجيزنى بالدرهم آخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحجّ بها؟ قال (٣) نعم، و حجّ بها» (٤).

و روايه محمد بن هشام: «أمرّ بالعامل فيصلنى بالصله (٥) أقبلها؟ قال: نعم. قلت: و أحجّ بها (٦)؟ قال: نعم و (٧) حجّ بها (٨)» (٩).

و روايه (١٠) محمد بن مسلم و زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «جوائز السلطان ليس بها بأس» (١١).

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص: ١٢١٣

- ١- فى «م»: صحيحه.
- ٢- فى «ف»، «ع»، «ش» و ظاهر «ص»: المعزا.
- ٣- عباره «نعم، قلت: و أحجّ بها؟ قال: من «ش» و المصدر.
- ٤- الوسائل ١٥٦: ١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و ذيله.
- ٥- كذا فى «ش» و مصححه «م»، و فى «ف»، «ن»، «خ»، «ع»: الصله.
- ٦- فى المصدر و مصححه «ص»: منها.
- ٧- عباره «نعم و» من «ش» و مصححه «م».
- ٨- فى المصدر و مصححه «ص»: منها.
- ٩- الوسائل ١٥٧: ١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
- ١٠- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: و أمّا روايه.
- ١١- الوسائل ١٥٧: ١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥، و الروايه مضمرة، و فيها: «جوائز العمال...».

إلى غير ذلك من الإطلاقات التي لا تشمل من صوره العلم الإجمالي بوجود الحرام إلّا الشبهه غير المحصوره.

و على تقدير شمولها لصوره العلم الإجمالي مع انحصار الشبهه، فلا تجدى؛ لأنّ الحلّ فيها مستند إلى تصرّف الجائر بالإباحه و التمليك، و هو محمول على الصحيح، مع أنّه لو أغمض النظر عن هذا أو رُدّ بشمول (١) الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات في نظره بالشبهه المحصوره- ولا يجرى هنا أصاله الصحه في تصرّفه- يمكن (٢) استناد الحلّ فيها إلى ما ذكرنا سابقاً (٣)، من أنّ تردّد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملكه و بين ما بقى تحت يده من الأموال التي لا دخل فيها للشخص المجاز، تردّد بين ما ابتلى به المكلف من المشتبهين و بين ما لم يتبلّ به، و لا- يجب الاجتناب حينئذٍ عن شيء منهما، من غير فرق بين هذه المسأله و غيرها من موارد الاشتباه، مع كون أحد المشتبهين مختصاً بابتلاء المكلف به.

ثمّ لو فرض نصّ مطلق في حلّ هذه الشبهه مع قطع النظر عن تصرّف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين، لم ينهض للحكومه على قاعده الاحتياط في الشبهه المحصوره، كما لا ينهض ما تقدّم من قولهم عليهم السلام:

«كلّ شيء حلال... إلخ».

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ١٢١٤

١- كذا في «ش» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: لشمول.

٢- كذا في «ف»، «ش» و مصححه «ن»، و في مصححه «ص»: فيمكن، و في سائر النسخ: و يمكن.

٣- في غير «ش»: ما ذكر سابقاً.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ إطلاق الجماعه (١) لجلّ ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرّمته عينا: إنّ كان شاملا لصوره العلم الإجمالي بوجود حرام فى الجائزه مرّد بين هذا و بين غيره مع انحصار الشبهه، فهو مستند إلى حمل تصرّفه على الصّحّه أو إلى عدم الاعتناء بالعلم الإجمالي؛ لعدم ابتلاء المكلف بالجميع، لا لكون هذه المسأله خارجة بالنصّ عن (٢) حكم الشبهه المحصوره.

نعم، قد يخدش فى حمل تصرّف الظالم على الصحيح من حيث إنّّه مُقدم على التصرّف فيما فى يده من المال المشتمل على الحرام على وجه عدم المبالاه بالتصرّف فى الحرام، فهو كمن أقدم على ما فى يده من المال المشتبّه المختلط عنده بالحرام، و لم يقل أحد بحمل تصرّفه حينئذٍ على الصحيح.

لكن الظاهر أنّ هذه الخدشه غير مسموعه عند الأصحاب؛ فإنّهم لا يعتبرون فى الحمل على الصحيح احتمال تورّع المتصرّف عن التصرّف الحرام لكونه حراما، بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه و لو لدواعٍ أُخر.

و أمّا عدم الحمل فيما إذا أقدم المتصرّف على الشبهه المحصوره الواقعه تحت يده؛ فلفساد تصرّفه فى ظاهر الشرع، فلا يحمل على الصحيح الواقعى، فتأمل، فإنّ المقام لا يخلو عن إشكال.

و على أىّ تقدير، فلم يثبت من النصّ و لا الفتوى -مع اجتماع

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ١٢١٥

١- المتقدّم ذكرهم فى الصفحه ١٧٦.

٢- كذا فى «ف» و نسخه بدل «م»، و فى سائر النسخ: من.

شروط إعمال قاعده الاحتياط في الشبهه المحصوره عدم بوجوب الاجتناب في المقام، وإلغاء (١) تلك القاعده.

و أوضح ما في هذا الباب من عبارات الأصحاب ما في السرائر، حيث قال: إذا كان يعلم أنّ فيه شيئاً مغصوباً إلاّ أنّه غير متميّز العين، بل هو مخلوط في غيره من أمواله أو غلاته التي يأخذها على جهه الخراج، فلا بأس بشرائه منه و قبول صلته؛ لأنّها صارت بمنزله المستهلك؛ لأنّه غير قادر على ردّها بعينها (٢)، انتهى.

و قريب منها ظاهر عباره النهايه (٣) بدون ذكر التعليل، و لا ريب أنّ الحلّى لم يستند في تجويز أخذ المال المرّد إلى النصّ، بل إلى ما زعمه من القاعده، و لا يخفى عدم تماميتها (٤)، إلاّ أن يريد به الشبهه الغير المحصوره بقرينه الاستهلاك، فتأمل (٥).

### الصوره الثالثه: أن

الصوره الثالثه: أن (٦) يعلم تفصيلاً حرمة ما يأخذه،

و لا إشكال (٧) في حرمة حينئذٍ على الآخذ (٨)، إلاّ أنّ الكلام في حكمه إذا وقع في يده،

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ١٢١٦

١- كذا في «ش» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: إبقاء.

٢- السرائر ٢٠٣: ٢.

٣- النهايه: ٣٥٨.

٤- في «ف»: تمامها.

٥- لم ترد «فتأمل» في «ف».

٦- وردت العبارة في «ش» هكذا: و أمّا الصوره الثالثه: فهو أن.

٧- في «ش»: فلا إشكال.

٨- العبارة في «ف» هكذا: و لا إشكال حينئذٍ في حرمة على الآخذ.

فنعول:علمه بحرمة إمّا أن يكون قبل وقوعه فى يده،و إمّا أن يكون بعده.

فإن كان قبله لم يجر له أن يأخذه بغير نية الردّ إلى صاحبه، سواء أخذه اختياراً أو تقيّه؛ لأنّ أخذه بغير هذه النية (١) تصرّف لم يعلم رضا صاحبه به،و التقيّه تتأدّى (٢) بقصد الردّ،فإن أخذه بغير هذه النية كان غاصباً ترتّب عليه أحكامه.و إن أخذه بنية الردّ كان محسناً، و كان فى يده أمانه شرعيه.

و إن كان العلم به بعد وقوعه فى يده كان كذلك أيضاً،و يحتمل قوياً الضمان هنا؛لأنّه أخذه بنية التملك،لا بنية الحفظ و الرد،و مقتضى عموم «على اليد» (٣) الضمان.

و ظاهر المسالك عدم الضمان رأساً مع القبض جاهلاً،قال:لأنّه يد أمانه فيستصحب (٤).و حكى موافقته عن العلماءه الطبائى رحمه الله فى مصابيح (٥)،لكن المعروف من المسالك (٦) وغيره (٧) فى مسأله ترتّب الأيدى على مال الغير،ضمان كلّ منهم و لو مع الجهل،غايه الأمر

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

ص: ١٢١٧

- ١- عبارته «بغير هذه النية» مشطوب عليها فى «ف» ظاهراً.
- ٢- كذا فى «ن» و «ص»، و فى «ف»، «خ»، «م» و «ع»: تنادى، و فى «ش»: تنادى.
- ٣- عوالى اللآلى ١:٢٢٤، الحديث ١٠٦، و الصفحه ٣٨٩، الحديث ٢١.
- ٤- المسالك ٣:١٤٢.
- ٥- حكاه صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢:١٧٩، و انظر المصابيح (مخطوط): ٥٥.
- ٦- المسالك (الطبعه الحجرية) ٢:٢٠٥.
- ٧- راجع جامع المقاصد ٦:٢٢٥.

رجوع الجاهل على العالم إذا لم يُقدم على أخذه مضموناً، ولا إشكال عندهم ظاهراً في أنه لو استمرَّ جهل القابض المتَّهب إلى أن تلف في يده كان للمالك الرجوع عليه، ولا- رافع (١) يقينياً (٢) لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير، فيستصحب الضمان لا عدمه.

و ذكر في المسالك في من استودعه الغاصب مالاً مغصوباً: أنه لا يردّه إليه مع الإمكان، ولو أخذه منه قهراً ففي الضمان نظر، و الذي يقتضيه قواعد الغصب أنّ للمالك الرجوع على أيهما شاء و إن كان قرار الضمان على الغاصب (٣)، انتهى.

و الظاهر أنّ مورد كلامه: ما إذا أخذ الودعي المال من الغاصب جهلاً بغصبه ثم تبين له، و هو الذي حكم فيه هنا بعدم الضمان لو استردّه الظالم المجيز أو تلف بغير تفريط.

و على أيّ حال، فيجب على المُجاز ردّ الجائزه بعد العلم بغصبيتها (٤) إلى مالكيها أو وليه، و الظاهر أنه لا خلاف في كونه فورياً (٥).

نعم، يسقط بإعلام صاحبه به، و ظاهر أدلّه وجوب أداء الأمانه ووجوب الإقباض، و عدم كفايه التخليه، إلّا أن يدعى أنّها في مقام حرمة الحبس و وجوب التمكين، لا تكليف الأمين بالإقباض، و من هنا

[شماره صفحه واقعى : ١٨٤]

ص: ١٢١٨

١- في «ص»: و لا دافع.

٢- من «ش» فقط.

٣- المسالك ٩٩: ٥-١٠٠.

٤- في «ف»: بغصبتها.

٥- كذا في «ف» و «ش» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: ضامناً.

ذكر غير واحد (١)- كما عن التذكرة (٢) والمسالك (٣) وجامع المقاصد (٤):-

أن المراد برد الأمانة رفع يده عنها و التخليه بينه وبينها.

و على هذا فيشكل حملها إليه؛ لأنه تصرف لم يؤذن فيه، إلا إذا كان الحمل مساوياً لمكانه الموجود فيه أو أحفظ؛ فإن الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعية من مكان إلى ما لا يكون أدون من الأول في الحفظ.

و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان؛ لتوقف الأداء الواجب -بمعنى التمكين و عدم الحبس- على الفحص، مضافاً إلى الأمر به في الدين المجهول المالک (٥)، ثم لو ادّعه مدّع، ففي سماع قول من يدّعه مطلقاً؛ لأنه لا -معارض له، أو مع الوصف؛ تنزيلاً له منزله اللقطة، أو يعتبر الثبوت شرعاً؛ للأصل، وجوه.

و يحتمل غير بعيد: عدم وجوب الفحص؛ لإطلاق غير واحد من الأخبار (٦)(٧).

[شماره صفحه واقعی : ١٨٥]

ص: ١٢١٩

١- راجع الحقائق ٢١:٤٢٦، و الرياض ١:٦٢٢، و الكفاية: ١٣٣، و غيرها.

٢- التذكرة ٢:٢٠٥.

٣- المسالك ٥:٩٧.

٤- جامع المقاصد ٦:٤٣.

٥- راجع الوسائل ١٧:٥٨٣، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى و ما أشبهه، الحديث ١ و ٢.

٦- راجع الوسائل ١٢:١٤٤، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. و ١٧:٣٥٧، الباب ٧ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.

٧- في هامش «ف» زياده عبارته: «و إمكان الفرق بينه و بين الدين»، و الظاهر أن محلها بعد قوله: «...من الأخبار».

ثم إنَّ المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكره في تعريف اللقطه (١).

و لو احتاج الفحص إلى بذل مالٍ، كأجره دَلال صائح عليه، فالظاهر عدم وجوبه على الآخذ (٢)، بل يتولاه الحاكم ولايه عن صاحبه، ويخرج من (٣) العين أجره الدَلال ثم يتصدَّق بالباقي إن لم يوجد (٤) صاحبه، ويحتمل وجوبه عليه؛ لتوقُّف الواجب عليه.

و ذكر جماعه (٥) في اللقطه: أنَّ أجره التعريف على الواجد، لكن حكى عن التذكرة: أنه إن قصد الحفظ دائماً يرجع أمره إلى الحاكم؛ لئيدل أجرته من بيت المال، أو يستقرض على المالك، أو يبيع بعضها إن رآه أصلح (٦)، واستوجه ذلك جامع المقاصد (٧).

ثم إنَّ الفحص لا يتقيد بالسنة، على ما ذكره الأكثر هنا (٨)، بل حدّه اليأس و هو مقتضى الأصل، إلا أنَّ المشهور - كما في

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص: ١٢٢٠

١- راجع مفتاح الكرامه ١٦٠:٦، والجواهر ٣٨:٣٥٩ ٣٦١.

٢- في غير «ش»: الواجد.

٣- كذا في «ف» و«ن»، و في غيرهما: عن.

٤- في نسخه بدل «ص»: يجد.

٥- منهم العلامه في القواعد ١٩٨:١، والشهيد في الدروس ٨٩:٣، و السبزواري في الكفايه: ٢٣٨.

٦- التذكرة ٢٥٨:٢.

٧- جامع المقاصد ١٦٢:٦.

٨- لم نعر على مصرح بهذا، ولعله يظهر من إطلاق من أوجب الاجتهاد، كما استظهره في المناهل: ٣٠٥، راجع: السرائر ٢٠٣:٢، و

المنتهى ١٠٢٧:٢.



جامع المقاصد (١)-على أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد إليه، بل يجب رده إلى (٢)مالكه، فإن جهل عرّف سنه ثم يتصدّق به عنه مع الضمان، و به روايه حفص بن غياث، لكن موردها في من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً و اللص مسلم، فهل يردّ عليه؟ فقال: «لا يرد (٣)، فإن أمكنه أن يردّه على صاحبه فعل، و إلما كان في يده بمنزله اللقطه يصيبها، فيعرّفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردها عليه (٤)، و إلّا تصدّق بها، فإن جاء صاحبها بعد ذلك خيره (٥) بين الغرم و الأجر، فإن اختار الأجر فالأجر له (٦)، و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له (٧)» (٨).

و قد (٩)تعدّى الأصحاب من اللص إلى مطلق الغاصب، بل الظالم (١٠)، و لم يتعدّوا من الوديعة المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعة، كما فيما نحن فيه.

[شماره صفحه واقعي : ١٨٧]

ص : ١٢٢١

- ١- جامع المقاصد ٤٦:٦.
- ٢- في «ف»: على.
- ٣- في «ص»: يردّها.
- ٤- عبارته «ردّها عليه» من «ص» و المصدر.
- ٥- كذا في «ص» و المصدر، و في سائر النسخ: خيره.
- ٦- في «ص» و المصدر: فله الأجر.
- ٧- في غير «ص» و «ش» زياده: الخبر.
- ٨- الوسائل ٣٦٨:١٧، الباب ١٨ من أبواب اللقطه.
- ٩- في «ش»: و قد تقدّم.
- ١٠- عبارته «بل الظالم» من «ش» و مصححه «ن».

نعم، ذكر في السرائر في ما نحن فيه - أنه روى: أنه بمنزله اللقطه (١)، ففهم التعدي من الروايه.

و ذكر في التحرير: أنّ إجراء حكم اللقطه في ما نحن فيه ليس ببيعيد (٢)، كما أنه عكس في النهايه و السرائر (٣)، فألحقا الوديعه بمطلق مجهول المالك (٤).

و الإنصاف: أنّ الروايه يعمل بها في الوديعه أو مطلق ما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبه للمالك، لا مطلق ما أخذ منه حتى لمصلحه الآخذ، فإنّ الأقوى فيه تحديد التعريف فيه باليأس؛ للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه.

مضافاً إلى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك مع عدم معرفه المالك، كما في الروايه الوارده في بعض عمال بني أميه - لعنهم الله - من الأمر بالصدقه بما لا يعرف صاحبه ممّا وقع في يده من أموال الناس بغير حقّ (٥).

ثمّ الحكم بالصدقه هو المشهور في ما نحن فيه، أعني جوائز الظالم، و نسبه في السرائر (٦) إلى روايه أصحابنا، فهي مرسله مجبوره

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ١٢٢٢

١- السرائر ٢:٢٠٤.

٢- التحرير ١:١٦٣.

٣- في «ش»، «ع» و «م» ورد الرمز هكذا: «ير».

٤- النهايه: ٤٣٦، و السرائر ٢:٢٠٤-٢٠٥ و ٤٣٥.

٥- الوسائل ١٢:١٤٤، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٦- السرائر ٢:٢٠٤.

بالشهره المحققه، مؤيده بأن التصدق أقرب طرق الإيصال.

و ما ذكره الحلبي (١): من إبقائها أمانه في يده و الوصيه (٢)، معروض المال (٣) للتلف، مع أنه لا- يبعد دعوى شهاده حال المالك؛ للقطع برضاه بانتفاعه بماله في الآخره على تقدير عدم انتفاعه به في الدنيا.

هذا، و العمده: ما أرسله في السرائر (٤)، مؤيداً بأخبار اللقطه (٥) و ما في حكمها (٦)، و ببعض الأخبار الوارده في حكم ما في يد بعض عميال بنى أميه، الشامل بإطلاقها (٧) لما نحن فيه من جوائز بنى أميه، حيث قال عليه السلام له (٨): «أخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، و من لم تعرف تصدقت» (٩).

و يؤيده أيضاً: الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين (١٠)، و ما ورد من الأمر بالتصدق بغله الوقف المجهول أربابه (١١)،

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص: ١٢٢٣

- ١- في السرائر ٢:٢٠٤.
- ٢- كذا، و المناسب: و الوصيه بها.
- ٣- في «ش»: للمال.
- ٤- السرائر ٢:٢٠٤.
- ٥- الوسائل ١٧:٣٤٩ و ٣٨٩، الباب ٢ و ١٨ من أبواب اللقطه.
- ٦- في «ش» و مصححه «ن»: و ما في منزلتها.
- ٧- في نسخه بدل «ص»: بإطلاقه.
- ٨- في «ع» و «ش»: قال له عليه السلام.
- ٩- الوسائل ١٢:١٤٤، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.
- ١٠- الوسائل ١٢:٤٨٤، الباب ١٦ من أبواب الصرف، الحديث ١ و ٢.
- ١١- الوسائل ١٣:٣٠٣، الباب ٦ من أبواب أحكام الوقوف و الصدقات، الحديث الأول.

و ما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى في ذمّه الشخص لأجير استأجره (١). و مثل (٢) مصحّحه يونس: «فقلت: جعلت فداك (٣) كُنّا مرافقين لقوم بمكّه، فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم، و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقي المتاع عندنا، فما نصنع به؟ قال: تحمّلونه حتّى تلحقوهم بالكوفه. قال يونس: قلت له: لست أعرّفهم، و لا ندرى كيف نسأل عنهم؟ قال: فقال عليه السلام (٤): بعه و أعطِ ثمنه أصحابك. قال: فقلت (٥): جعلت فداك، أهل الولاية؟ قال: فقال:

نعم (٦)» (٧).

نعم، يظهر من بعض الروايات: أنّ مجهول المالک مال الإمام عليه السلام، كروايه داود بن أبى يزيد (٨) عن أبى عبد الله: «قال:

قال له رجل (٩) إنّى قد أصبت مالاً، و إنّى قد خفت فيه (١٠) على نفسى،

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ١٢٢٤

- ١- الوسائل ١٧:٥٨٥، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ١١.
- ٢- كذا فى «ف»، و فى غيرها: و مثله.
- ٣- عبارته «فقلت: جعلت فداك» من «ش» و المصدر.
- ٤- لم ترد «فقال عليه السلام» فى غير «ش».
- ٥- فى غير «ش» بدل «قال فقلت»: قلت.
- ٦- فى غير «ش»: «قال: نعم».
- ٧- الكافى ٥:٣٠٩، الحديث ٢٢، و أنظر الوسائل ١٧:٣٥٧، الباب ٧ من أبواب اللقطه، الحديث ٢.
- ٨- كذا فى «ص» و «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: أبى زيد.
- ٩- عبارته «عن أبى عبد الله قال: قال له رجل» من «ش» و المصدر.
- ١٠- كذا فى «ف» و المصدر و نسخه بدل «ص»، و فى سائر النسخ: منه.

فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلّصت منه (١). قال: فقال له (٢) أبو عبد الله عليه السلام: لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ فقال: إي و الله.

فقال عليه السلام: و الله (٣) ما له صاحب غيري. قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره. قال (٤): فحلف. قال: فاذهب و قسمه (٥) بين (٦) إخوانك و لك الأمن ممّا خفت (٧). قال: فقسمه بين إخوانه (٨) (٩).

هذا، و أمّا باقى (١٠) ما ذكرناه فى وجه التصدّق من أنّه إحسان، و أنّه أقرب طرق الإيصال، و أنّ الإذن فيه حاصل بشهاده الحال، فلا يصلح شىء منها للتأييد، فضلاً عن الاستدلال؛ لمنع جواز كلّ إحسان فى مال الغائب، و منع كونه أقرب طرق الإيصال، بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذى هو وليّ الغائب.

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ١٢٢٥

- ١- فى غير «ش»: عنه.
- ٢- فى غير «ش» بدل «قال فقال له»: فقال.
- ٣- فى الفقيه و مصحّحه «ص»: «فلا و الله»، و فى الكافى و الوسائل: «فأنا و الله».
- ٤- لم ترد «قال» فى غير «ص» و «ش».
- ٥- فى «ص» و المصادر: فاقسمه.
- ٦- فى المصادر و نسخه بدل «ص»: فى.
- ٧- فى «ص»: خفت منه، و فى «ش»: خفته.
- ٨- كذا فى «ش» و الفقيه، و فى الكافى و الوسائل و مصحّحه «ن»: فقسمته بين إخوانى، و فى سائر النسخ: فقسمه بين أصحابه.
- ٩- الوسائل ٣٥٧: ١٧، الباب ٧ من أبواب اللقطه، الحديث الأوّل.
- ١٠- لم ترد «باقى» فى «خ»، «م»، «ع» و «ص».

و أما شهاده الحال، فغير مطّرده؛ إذ بعض الناس لا يرضى بالتصدّق؛ لعدم يأسه عن وصوله إليه، خصوصاً إذا كان المالك مخالفاً أو ذمياً يرضى بالتلف ولا يرضى بالتصدّق على الشيعة.

فمقتضى القاعده-لو لا ما تقدّم من النصّ (1)-: هو لزوم الدفع إلى الحاكم، ثم الحاكم يتبع شهاده حال المالك، فإن شهدت برضاه بالصدقه أو بالإمساك، عمل عليها (2)، وإلا تخيّر (3) بينهما؛ لأنّ كلّاً منهما تصرّف لم يؤذن فيه من المالك ولا بدّ من أحدهما، ولا ضمان فيهما (4).

و يحتمل قوياً تعيّن (5) الإمساك؛ لأنّ الشكّ في جواز التصدّق يوجب بطلانه؛ لأصالة الفساد.

و أما بملاحظه ورود النصّ بالتصدّق، فالظاهر عدم جواز الإمساك أمانه؛ لأنّه تصرّف لم يؤذن فيه من المالك ولا الشارع، ويبقى الدفع إلى الحاكم و التصدّق (6).

و قد يقال: إنّ مقتضى الجمع بينه، و بين دليل ولايه الحاكم هو

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ١٢٢٦

- 
- ١- تقدّم في الصفحه ١٩١ و ما بعدها.
  - ٢- في «ش»: عليهما.
  - ٣- في «م»، «ع» و «ش»: يخيّر.
  - ٤- في غير «ن» و «ش»: فيها، و في هامش «ص»: فيهما.
  - ٥- في «ف»، «خ» و «ع»: تعيّن.
  - ٦- شطب على عبارته «و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصدّق» في «ف» -هنا- و كتبت في الهامش مشيراً إلى محلّها بعد قوله: «لم يؤذن فيه من المالك»، قبل خمس أسطر.

التخير بين الصدقه و الدفع إلى الحاكم، فلكل منهما الولايه.

و يشكل بظهور النصّ في تعيين التصدّق. نعم، يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقّي الصدقه و كونه أعرف بمواقعها.

و يمكن أن يقال: إنّ أخبار التصدّق واردة في مقام إذن الإمام عليه السلام بالصدقه، أو محموله على بيان المصرف، فإنّك إذا تأملت كثيراً من التصرفات الموقوفه على إذن الحاكم وجدتها واردة في النصوص على طريق الحكم العام، كإقامه البيئه و الإحلاف و المقاصه.

و كيف كان، فالأحوط - خصوصاً بملاحظه ما دلّ (١) على أنّ مجهول المالك مال الإمام عليه السلام - مراجعه الحاكم في الدفع إليه أو استئذانه، و يتأكد ذلك في الدين المجهول المالك؛ إذ الكلّي لا يتشخص للغريم إلّا بقبض الحاكم الذي هو وليه و إن كان ظاهر الأخبار الوارده فيه (٢) ثبوت الولايه للمديون.

ثمّ إنّ حكم تعذّر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلاً حكم جهاله المالك و تردده بين غير محصورين في التصدّق استقلالاً أو بإذن الحاكم، كما صرح به جماعه، منهم المحقق في الشرائع (٣) و غيره (٤).

ثمّ إنّ مستحقّ هذه الصدقه هو الفقير؛ لأنّه المتبادر من إطلاق

[شماره صفحه واقعي : ١٩٣]

ص: ١٢٢٧

١- الوسائل ٣٥٧: ١٧، الباب ٧ من أبواب اللقطه، الحديث الأوّل.

٢- انظر الصفحه ١٩٢ و ما بعدها.

٣- الشرائع ١٣: ٢.

٤- مثل العلامه في التحرير ١٦٣: ١، و السبزواري في الكفايه: ٨٨، و الطباطبائي في الرياض ٥٠٩: ١، و ولده المجاهد في المناهل: ٣٠٤.

الأمر بالتصدّق. و في جواز إعطائها للهاشمي قولان: من أنّها صدقه مندوبه على (١) المالك و إن وجب على من هي بيده إلّا أنّه نائب كالوكيل و الوصي، و من أنّها (٢) مال تعين صرفه بحكم الشارع، لا- بأمر المالك حتّى تكون مندوبه، مع أنّ كونها من المالك غير معلوم فلعلّها ممّن تجب عليه.

ثمّ إنّ في الضمان- لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدّق و عدمه مطلقاً أو بشرط عدم ترتّب يد الضمان- كما إذا أخذه من الغاصب حسبه لا بقصد التملك- وجوهاً (٣)؛ من أصاله براه ذمه المتصدّق، و أصاله لزوم الصدقه بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذي وقعت عليه، و من عموم «ضمان من أتلف».

و لا- ينافيه إذن الشارع؛ لاحتمال أنّه أذن في التصدّق على هذا الوجه كماذنه في التصدّق باللقطه المضمونه- بلا خلاف- و بما استودع من الغاصب، و ليس هنا أمر مطلق بالتصدّق ساكت عن ذكر الضمان حتّى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه.

و لكن يضعّف هذا الوجه: أنّ ظاهر دليل الإتلاف (٤) كونها علّه تامّه للضمان، و ليس كذلك ما نحن فيه و إيجابه للضمان مراعيّ بعدم إجازة المالك يحتاج إلى دليلٍ آخر، إلّا أن يقال: إنّّه ضامن بمجرد

[شماره صفحه واقعي : ١٩٤]

ص: ١٢٢٨

١- في مصححه «خ» و نسخه بدل «ع»: عن.

٢- في غير «ش»: أنّه.

٣- في غير «ش»: وجوه.

٤- مثل ما في الوسائل ٢٣٩: ١٨، الباب ١١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢ و ٣.



التصدّق، و يرتفع بإجازته، فتأمل.

هذا، مع أنّ الظاهر من دليل الإِتلاف اختصاصه بالإِتلاف على المالك، لا الإِتلاف له و الإِحسان إليه، و المفروض أنّ الصدقه إنّما قلنا بها (١)؛ لكونها إحساناً و أقرب طرق (٢) الإيصال بعد اليأس من وصوله إليه.

و أمّا احتمال كون التصدّق مراعى كالفضولى فمفروض الانتفاء؛ إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين، و انتقال الثواب من شخص إلى غيره حكم شرعى.

و كيف كان، فلا- مقتضى للضمان و إن كان مجرد الإيذن فى الصدقه غير مقتضى لعدمه، فلا- بدّ من الرجوع إلى الأصل، لكنّ الرجوع إلى أصله البراءة إنّما يصحّ فيما لم يسبق يد الضمان، و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبه. و أمّا إذا تملكه منه ثمّ علم بكونه مغصوباً فالأ- جود استصحاب الضمان فى هذه الصورة؛ لأنّ المتيقّن هو ارتفاع الضمان بالتصرّف الذى يرضى به المالك بعد الاطلاع، لا مطلقاً.

فتبين: أنّ التفصيل بين يد الضمان و غيرها أوفق بالقاعده، لكنّ الأوجه الضمان مطلقاً؛ إمّا تحكيمياً للاستصحاب، حيث يعارض البراءة و لو بضميمه عدم القول بالفصل، و إمّا للمرسله المتقدّمه (٣) عن السرائر،

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص: ١٢٢٩

١- لم ترد «بها» فى «ف».

٢- فى «ن»، «ع» و «ص»: طريق.

٣- فى الصفحه ١٩٠.

و إنما لاستفاده ذلك من خبر الوديعة (١) إن لم نتعد (٢) عن (٣) مورده إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطة، لكن استفاد منه أن الصدقة بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك.

ثم الضمان، هل يثبت بمجرد التصدق وإجازته رافعه، أو يثبت بالرد من حينه، أو من حين التصدق؟ وجوه: من دليل الإلتلاف، والاستصحاب، و من أصله عدم الضمان قبل الرد، و من ظاهر الرواية المتقدمه (٤) في أنه بمنزله (٥) اللقطة.

و لو مات المالك، ففي قيام وارثه مقامه في إجازته التصدق و رده وجه قوى؛ لأن ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بالأموال (٦)، فيوزن كغيره من الحقوق، و يحتمل العدم؛ لفرض لزوم التصدق بالنسبة إلى العين، فلا حق لأحد فيه، و المتيقن من الرجوع إلى قيمه هو المالك.

و لو مات المتصدق فرد المالك، فالظاهر خروج الغرامه من تركته؛ لأنه من الحقوق الماليه اللازمه عليه بسبب فعله.

[شماره صفحه واقعي : ١٩٦]

ص : ١٢٣٠

- 
- ١- المتقدم في الصفحة ١٨٩.
  - ٢- في «ف»: و إن لم نتعد.
  - ٣- في «ف» و «خ»: من.
  - ٤- و هي روايه حفص بن غياث المتقدمه في الصفحة ١٨٩.
  - ٥- عبارته «أنه بمنزله» من «ش».
  - ٦- كذا في «ش» و مصححه «ن»، و في «ص»: بتلك الأموال، و في «خ»، «م» و «ع»: بذلك الأموال، و في «ف»: المتعلقة بذلك، و شطب على «بذلك» و كتب فوقه: بالأموال.

هذا كله على تقدير مباشره المتصدق له. و لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس، فالظاهر عدم الضمان؛ لبراءه ذمه الشخص بالدفع إلى ولي الغائب، و تصرف الولي كتصرف المولى عليه.

و يحتمل الضمان؛ لأن الغرامه هنا ليست (1) لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتى يفرق بين تصرف الولي و غيره؛ لثبوت الولاية للمتصدق في هذا التصرف (2) كالحاكم، و لذا لا يسترد العين من الفقير إذا رد المالك، فالتصرف لازم، و الغرامه حكم شرعي تعلق بالمتصدق كائناً من كان، فإذا كان المكلف بالتصدق هو من وقع في يده لكونه هو المأبوس و الحاكم و كلاً، كان الغرم على الموكل، و إن كان المكلف هو الحاكم لوقوع المال في يده قبل اليأس عن ماله، فهو المكلف بالفحص ثم التصديق كان الضمان عليه.

### و أما الصورة الرابعه: و هو

و أما الصورة الرابعه: و هو (3) ما علم إجمالاً اشتمال الجائزه على الحرام،

فإما أن يكون الاشتباه موجباً لحصول الإشاعه و الاشتراك (4)، و إما أن لا يكون.

و على الأول: فالقدر و المالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان.

و على الأول: فلا إشكال. و على الثاني: فالمعروف إخراج الخمس على

[شماره صفحه واقعي : ١٩٧]

ص: ١٢٣١

١- كذا في «ص»، و في سائر النسخ: ليس.

٢- في النسخ زياده: «لأن المفروض ثبوت الولاية له»، و لكن شطب عليها في «ف».

٣- العبارة في «ف» هكذا: القسم الرابع فحكمه حكم الحلال المختلط بالحرام، و هو... و كتب فوق القسم الرابع: الصورة الرابعه.

٤- لم ترد «و الاشتراك» في «ش».

تفصيل مذکور فی باب الخمس (۱). و لو علم القدر فقد تقدّم فی القسم الثالث. و لو علم المالك وجب التخلّص معه بالمصالحة.

و علی الثانی: فیتعیّن القرعه أو البیع و الاشتراك فی الثمن، و تفصیل ذلك کلّه فی کتاب الخمس (۲).

و اعلم، أنّ أخذ ما فی ید الظالم ینقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسه، و باعتبار نفس المال إلى المحرّم و المكروه و الواجب.

فالمحرّم ما علم كونه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ. و المكروه المال المشتبه. و الواجب ما يجب استنقاذه من یده من حقوق الناس، حتّى أنه يجب علی الحاكم الشرعی استنقاذ ما فی ذمّته من حقوق الساده و الفقراء و لو بعنوان المقاصه، بل يجوز ذلك لأحاد الناس، خصوصاً نفس المستحقّين مع تعذّر استئذان الحاكم.

و كيف كان، فالظاهر أنّه لا إشكال فی كون ما فی ذمّته من قيم المتلفات غصباً من جمله ديونه، نظیر ما استقرّ فی ذمّته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها.

و مقتضى القاعده كونها كذلك بعد موته، فيقدّم جميع ذلك على الإرث و الوصيه، إلّا أنّه ذكر بعض الأساطين: أنّ ما فی یده من المظالم تالفاً لا يلحقه حكم الديون فی التقديم على الوصايا و الموارث؛ لعدم انصراف الدين إليه و إن كان منه و بقاء عموم الوصيه و الميراث على حاله، و للسيره المأخوذه يداً بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا هذا،

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۸]

ص: ۱۲۳۲

۱- راجع كتاب الخمس (للمؤلف قدّس سرّه): ۲۵۶.

۲- راجع كتاب الخمس (للمؤلف قدّس سرّه): ۲۴۳، المسأله ۱۶.

فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلّف أخرجت من الثلث (١).

و فيه: منع الانصراف (٢)؛ فإنّنا لا نجد بعد مراجعته العرف فرقاً بين ما أتلّفه هذا الظالم عدواناً و بين ما أتلّفه نسياناً، ولا بين ما أتلّفه عدواناً هذا الظالم (٣) و بين ما أتلّفه شخص آخر من غير الظلمه، مع أنّه لا إشكال فى جريان أحكام الدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصّه من ماله كما هو المنصوص (٤)، و تعلق (٥) الخمس و الاستطاعه و غير ذلك، فلو تمّ الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطه بالدين وجوداً و عدماً (٦) من غير فرق بين حياته و موته.

و ما ادّعا من السيره، فهو ناشٍ من قلّه مبالاه الناس كما هو دَيِّدَنهم فى أكثر السير التى استمرّوا عليها؛ و لذا لا يفرّقون فى ذلك بين الظلمه و غيرهم ممّن علموا باشتغال ذمّته بحقوق الناس من جهه حقّ الساده و الفقراء، أو من جهه العلم بفساد أكثر معاملاته، و لا فى إنفاذ وصايا الظلمه و توريث و رثتهم بين اشتغال ذممهم بعوض المتلفات و أرش (٧) الجنايات، و بين اشتغالها بديونهم المستقرّه عليهم من معاملاتهم

[شماره صفحه واقعى : ١٩٩]

ص: ١٢٣٣

- ١- شرح القواعد (مخطوط)، الورقه: ٣٧.
- ٢- كذا فى النسخ، و لعلّ الأولى: عدم الانصراف، كما فى هامش «ش».
- ٣- كذا فى «ف»، و فى غيرها: ما أتلّفه هذا الظالم عدواناً.
- ٤- انظر الوسائل ١٢: ٢٠٢، الباب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
- ٥- فى «ش»: و لعدم تعلق، و فى نسخه بدل «ن»: و عدم تعلق.
- ٦- فى «ف»: أو عدماً.
- ٧- فى «ف»: و أروش.

و صدقاتهم الواجبه (١) عليهم، و لا- بين ما علم المظلوم فيه تفصيلاً، و بين ما لم يعلم؛ فإنك إذا تتبعت أحوال الظلمه وجدت ما استقرّ في ذمهم من جهه المعاوضات و المداينات مطلقاً، أو من جهه (٢) خصوص (٣) أشخاص معلومين تفصيلاً، أو مشتبهين في محصور كافياً (٤) في استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصيه أو الإرث.

و بالجمله، فالتمسك بالسيره المذكوره أوهن من دعوى الانصراف السابقه، فالخروج بها عن القواعد المنصوصه المجمع عليها غير متوجّه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص: ١٢٣٤

- 
- ١- كذا في مصححه «ص»، و في غيرها: الواجب.
  - ٢- لم ترد «جهه» في «ف».
  - ٣- في «ش»: وجود.
  - ٤- كذا في نسخه بدل «ص»، و في النسخ: كافيه.

**المسأله الثالثه ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمه من الأراضى باسمهما و من الأنعام باسم الزكاه،**

### اشاره

يجوز أن يقبض منه مجاناً أو بالمعاوضه، و إن كان مقتضى القاعده حرمة؛ لأنه غير مستحق لأخذه، فتراضيه مع مَنْ عليه الحقوق المذكوره فى تعيين شىء من ماله لأجلها فاسد، كما إذا تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير فى دفع شىء إليه عوض الأجره، هذا مع التراضى. و أمّا إذا قهره على أخذ شىء بهذه العنوانات ففساده أوضح.

و كيف كان، فما يأخذه الجائر باقٍ على ملك المأخوذ منه، و مع ذلك يجوز قبضه عن الجائر بلا خلاف يعتد به بين الأصحاب، و عن بعض حكايه الإجماع عليه:

قال فى محكى التنقيح: لأنّ الدليل على جواز شراء الثلاثه من الجائر و إن لم يكن مستحقاً له: النصّ الوارد عنهم عليهم السلام، و الإجماع و إن لم يعلم مستنده، و يمكن أن يكون مستنده أنّ ذلك حقّ للأئمه عليهم السلام و قد أذنوا لشيعتهم فى شراء ذلك، فيكون تصرّف الجائر كتصرّف

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص: ١٢٣٥

الفضولى إذا انضم إليه إذن المالك (١)، انتهى.

أقول: و الأولى أن يقال (٢): إذا انضم إليه إذن متولى الملك، كما لا يخفى.

و فى جامع المقاصد: أن عليه إجماع فقهاء الإماميه، و الأخبار المتواتره عن الأئمه الهداه عليهم السلام (٣).

و فى المسالك: أطبق عليه علماؤنا، و لا نعلم فيه مخالفاً (٤).

و عن المفاتيح: أنه لا خلاف فيه (٥).

و فى الرياض: أنه (٦) استفاض نقل الإجماع عليه (٧).

و قد تأيدت دعوى هؤلاء بالشهره المحققه بين الشيخ و من تأخر عنه.

و يدلّ عليه - قبل الإجماع، مضافاً إلى لزوم الحرج العظيم فى الاجتناب عن هذه الأموال، بل اختلال النظام، و إلى الروايات المتقدمه (٨) لأخذ الجوائز من السلطان، خصوصاً الجوائز العظام التى لا يحتمل عادة أن تكون من غير الخراج، و كان الإمام عليه السلام يابى عن

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ١٢٣٦

١- التنقيح الرائع ٢:١٩.

٢- فى «ف»: يقول.

٣- جامع المقاصد ٤:٤٥.

٤- المسالك ٣:١٤٢.

٥- مفاتيح الشرائع ٣:١٠.

٦- لم ترد «أنه» فى «ف».

٧- الرياض ١:٥٠٨.

٨- المتقدمه فى الصفحه ١٧٨ و ما بعدها.



أخذها أحياناً؛ معللاً بأن فيها حقوق الأئمة-روايات:

منها: صحيحه الحداء عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل مَنَّا يشتري من السلطان (١) من إبل الصدقه و غنمها، و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم. قال (٢): فقال:

ما الإبل و الغنم إلّا مثل الحنطه و الشعير و غير ذلك، لا بأس به حتّى يعرف الحرام بعينه فيجتنب (٣). قلت: فما ترى فى مصدق يجيئنا فيأخذ مَنَّا (٤) صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها، فيبيعنا إيّاها (٥)، فما ترى فى شرائها (٦) منه؟ فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس، قيل له:

فما ترى فى الحنطه و الشعير، يجيئنا القاسم فيقتسم لنا حظنا، و يأخذ حظّه، فيعزله (٧) بكييل، فما ترى فى شراء ذلك الطعام (٨) منه؟ فقال:

إن كان قد قبضه بكييل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منه من غير كيل (٩)» (١٠).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٣]

ص: ١٢٣٧

- ١- فى «ش»: من عمال السلطان، و فى «ن»، «م» و «ع»: عن السلطان.
- ٢- لم ترد «قال» فى غير «ص» و «ش».
- ٣- فى «ف»: فليجتنب، و لم ترد الكلمه فى المصدر.
- ٤- لم ترد «مَنَّا» فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع».
- ٥- فى «ص» و المصدر: فيبيعناها.
- ٦- فى غير «ش»: فى شراء ذلك.
- ٧- كذا فى «ش» و المصدر و مصححتى «ن» و «ص»، و فى سائر النسخ: فناخذه.
- ٨- لم ترد «الطعام» فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع».
- ٩- عبارته «شراؤه منه من غير كيل» من «ن» و «ش» و المصدر.
- ١٠- الوسائل ١٦١: ١٢، ١٦٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

دلّت هذه الروايه على أنّ شراء الصدقات من الأنعام و الغنمات من عمّال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل، و إنّما سأل أولاً: عن الجواز مع العلم الإجمالي بحصول الحرام في أيدي العمّال، و ثانياً: من جهة توهم الحرمة أو الكراهه في شراء ما يخرج في الصدقه، كما ذكر في باب الزكاه (١)، و ثالثاً: من جهة كفايه الكيل الأوّل.

و بالجمله، ففي هذه الروايه سؤالاً و جواباً إشعار بأنّ الجواز كان من الواضحات الغير المحتاجه إلى السؤال، و إلّا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال؛ حيث إنّ ما يأخذونه باسم الزكاه معلوم الحرمة تفصيلاً، فلا فرق بين أخذ الحقّ الذي يجب عليهم، و أخذ أكثر منه.

و يكفي قوله عليه السلام: «حتّى يعرف الحرام منه» في الدلاله على مفروغيه حلّ ما يأخذونه من الحقّ، و أنّ الحرام هو الزائد، و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبه إلى من ينتقل إليه و إن كان حراماً بالنسبه إلى الجائر الآخذ له، بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف في ثمنه.

و في وصفه عليه السلام للمأخوذ بالحليه دلاليه على عدم اختصاص الرخصه بالشراء، بل يعمّ جميع أنواع الانتقال إلى الشخص، فاندفع ما قيل: من أنّ الروايه مختصّه بالشراء فليقتصر في مخالفه القواعد عليه (٢).

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٤]

ص: ١٢٣٨

١- راجع كتاب الزكاه (للمؤلف قدّس سرّه): ٢٢٢، المسأله ٢٥.

٢- لم نقف على القائل.

ثمّ الظاهر من الفقرة الثالثة (١): السؤال و الجواب عن حكم المقاسمه، فاعتراض الفاضل القطيفي الذي صنّف في الردّ على رساله المحقّق الكركي المسمّاه ب«قاطعه اللجاج في حلّ الخراج» رساله زيّف فيها جميع ما في رساله من أدلّه الجواز بعدم دلالة الفقرة الثالثة (٢) على حكم المقاسمه، و احتمال كون القاسم هو مزارع (٣) الأرض أو و كيله (٤)، ضعيف جداً.

و تبعه على هذا الاعتراض المحقّق الأردبيلي، و زاد عليه ما سكت هو عنه: من عدم دلالة الفقرة الأولى على حلّ شراء الزكاه، بدعوى:

أنّ قوله عليه السلام: «لا بأس حتّى يعرف الحرام منه» لا يدلّ إلّا على جواز شراء ما كان حلالاً بل مشتبهاً، و عدم جواز شراء ما كان معروفاً أنّه حرام بعينه، و لا يدلّ على جواز شراء الزكاه بعينها صريحاً.

نعم ظاهرها ذلك، لكن لا ينبغى الحمل عليه؛ لمنافاته العقل و النقل، و يمكن أن يكون سبب الإجمال منه (٥) التقيّه، و يؤيد عدم الحمل على الظاهر: أنّه غير مراد بالاتفاق؛ إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر، فتأمل (٦)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص: ١٢٣٩

- ١- فى «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: الثانيه.
- ٢- فى «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: الثانيه.
- ٣- فى «خ»، «ن»، «م»، «ع» و «ص»: زارع.
- ٤- راجع السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجيات): ١٠٩.
- ٥- فى نسخه بدل «ش»: فيه.
- ٦- مجمع الفائده ١٠١: ٨-١٠٢.

و أنت خبير بأنه ليس فى العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور، و أى فارق بين هذا و بين ما أحلوه عليهم السلام لشيعتهم ممّا فيه حقوقهم؟ و لا فى النقل إلّا عمومات قابله للتخصيص بمثل هذا الصحيح و غيره المشهور بين الأصحاب روايه و عملاً مع نقل الاتفاق عن جماعه (١).

و أمّا الحمل على التقيّه، فلا يجوز بمجرد معارضه العمومات، كما لا يخفى.

و منها: روايه إسحاق بن عمار، قال: «سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم. قال: يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً» (٢).

وجه الدلاله: أنّ الظاهر من الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه، و هو الذى يأخذه من الحقوق من قبل (٣) السلطان.

نعم، لو بنى على المناقشه احتمال أن يريد السائل شراء أملاك العامل منه، مع علمه بكونه ظالماً غاصباً، فيكون سؤالاً عن معامله الظلمه، لكنّه خلاف الإنصاف و إن ارتكبه صاحب الرساله (٤).

و منها: روايه أبى بكر الحضرمى، قال: «دخلت على أبى عبد الله عليه السلام و عنده ابنه إسماعيل، فقال: ما يمنع ابن أبى سماك» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص: ١٢٤٠

- ١- الذين تقدّم ذكرهم فى الصفحه ٢٠٣.
- ٢- الوسائل ١٦٣:١٢، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
- ٣- لم ترد «قبل» فى «ن» و «م»، و وردت نسخه بدل فى «خ»، «ع» و «ص».
- ٤- راجع السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجيات): ١٠٧-١٠٨.
- ٥- فى الوسائل: الشمال، و فى نسختى بدله: السماك، الشمال.

أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفى الناس، و يعطيهم ما يعطى الناس. قال: ثم قال لى (١): لِمَ تركت عطاءك؟ قلت: مخافه على دينى.

قال: ما منع ابن أبى سماك (٢) أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أن لك فى بيت المال نصيباً؟» (٣).

فإن ظاهره (٤) حلّ ما يعطى من بيت المال عطاءً أو اجره للعمل فى ما يتعلّق به، بل قال المحقّق الكركى: إنّ هذا الخبر نصّ فى الباب؛ لأنّه عليه السلام بيّن أن لا خوف على السائل فى دينه؛ لأنّه لم يأخذ إلّا نصيبه من بيت المال، و قد ثبت فى الأصول تعدّى الحكم بتعدّى العله المنصوصه (٥)، انتهى. و إن تعجّب منه الأردبيلى و قال: أنا ما فهمت منه (٦) دلالة ما؛ و ذلك لأنّ غايتها ما ذكر، و (٧) قد يكون شىء (٨) من بيت المال و يجوز (٩) أخذه و إعطاؤه للمستحقّين، بأن يكون مندوراً أو وصيّهم بأن يعطيهم ابن أبى سماك، و غير ذلك (١٠)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ١٢٤١

- ١- كذا فى «ش» و «ص»، و فى غيرهما: ثمّ قال.
- ٢- فى الوسائل: السّمال، و فى نسختي بدله: السّماك، السّمال.
- ٣- الوسائل ١٥٧: ١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
- ٤- كذا، و المناسب: ظاهرها.
- ٥- قاطعه اللجاج (رسائل المحقّق الكركى) ٢٧٢: ١.
- ٦- كذا، و المناسب: «منها» كما فى المصدر.
- ٧- فى مصحّحه «ن»: و ذلك، كما فى المصدر.
- ٨- لم ترد «شىء» فى «ش» و المصدر.
- ٩- فى «ن» و «ش» و المصدر: بيت مالٍ يجوز.
- ١٠- مجمع الفائده ١٠٤: ٨، مع تفاوت.

وقد تبع في ذلك صاحب الرسالة، حيث قال: إنَّ الدليل لا إشعار فيه بالخراج (١).

أقول: الإنصاف أنَّ الرواية ظاهره في حلِّ ما في بيت المال ممَّا يأخذه الجائر.

ومنها: الأخبار الواردة في أحكام تقبيل الخراج من السلطان (٢) على وجه يستفاد من بعضها كون أصل التقبيل مسلّم الجواز عندهم.

فمنها: صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في جملة حديث -قال: «لا بأس بأن يتقبيل الرجل الأرض وأهلها من السلطان. و عن مزارعه أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث (٣)؟ قال:

نعم، لا بأس به، وقد قبل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خبيراً أعطاه (٤) اليهود، حيث (٥) فتحت عليه بالخبر (٦)، والخبر هو النصف» (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٨]

ص: ١٢٤٢

١- السراج الوهّاج (المطبوع ضمن الخراجيات): ١٠٥.

٢- انظر الوسائل ١٣: ٢٦١، الباب ٢١ من أبواب أحكام الإجاره، الحديث ٣، ٤ و ٥ وغيرها.

٣- في «ش»: بالنصف و الثلث و الربع.

٤- كذا في «ش» و المصدر و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: أعطاه.

٥- في المصدر و نسخه بدل «ص»: حين.

٦- الخبر بفتح الخاء و كسرهما و سكون الباء بمعنى المخابره، و هى المزارعه ببعض ما يخرج من الأرض. (لسان العرب ١٣: ٤، ماده «خبر»).

٧- الوسائل ١٣: ٢١٤، الباب ١٨ من أبواب أحكام المزارعه، الحديث ٣، و الصفحه ٢٠٠، الباب ٨ من أبواب أحكام المزارعه، الحديث ٨، و فيه: أنه سُئل عن مزارعه أهل الخراج بالربع و النصف و الثلث.

و منها: الصحيح عن إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يتقبّل بخراج الرجال و جزیه رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير و هو لا یدری، لعلّ هذا لا یكون أبداً، أ یشریه، و فی أی زمان یشریه و یتقبّل؟ قال: إذا علمت من ذلك شیئاً واحداً قد أدرك فاشتره و تقبل به» (١).

و نحوها الموثق المروى فی الكافي (٢) و التهذيب (٣) عن إسماعيل بن الفضل (٤) الهاشمی بأدنی تفاوت.

و رواه الفيض بن المختار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

جعلت فداك، ما تقول فی الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤجرها من أكرتني (٥) على أن ما أخرج الله تعالى منها من شيء لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حقّ السلطان؟ قال: لا بأس، كذلك أعامل أكرتني» (٦).

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فی باب قبالة الأرض و استئجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزيد من ذلك (٧).

[شماره صفحه واقعی : ٢٠٩]

ص: ١٢٤٣

- ١- الفقيه ٣:٢٢٤، الحديث ٣٨٣٢.
- ٢- الكافي ٥:١٩٥، الحديث ١٢.
- ٣- التهذيب ٧:١٢٤، الحديث ٥٤٤، و أنظر الوسائل ١٢:٢٦٤، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.
- ٤- كذا في «ص» و المصادر الحديثية، و في سائر النسخ: الفضيل.
- ٥- في «ص»: لأكرتني، و في المصدر: أؤجرها أكرتني.
- ٦- الوسائل ١٣:٢٠٨، الباب ١٥ من أبواب أحكام المزارعه، الحديث ٣.
- ٧- الوسائل ١٣:٢٠٧، الباب ١٥ من أبواب أحكام المزارعه، و ٢٦٠، الباب ٢١ من أبواب أحكام الإجاره، و غيرهما.

وقد يستدلّ بروايات آخر (١) لا تخلو عن قصور في الدلالة:

منها: الصحيح عن جميل بن صالح، قال: «أرادوا بيع تمر عين أبي زياد (٢) و أردت أن أشتريه، فقلت: لا حتّى استأمر (٣) أبا عبد الله عليه السلام، فسألت معاذاً أن يستأمره، فسأله، فقال: قل له: يشتريه؛ فإنّه إن لم يشتريه اشتراه غيره» (٤).

و دلّلته مبتيه على كون عين زياد من الأملاك الخراجيّة، ولعله من الأملاك المغصوبه من الإمام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على إذن الإمام عليه السلام، ويظهر من بعض الأخبار أنّ عين زياد كان ملكاً لأبي عبد الله عليه السلام (٥).

و منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «قال لي أبو الحسن عليه السلام: ما لك لا تدخل مع عليّ في شراء الطعام، إنّي أظنّك ضيقاً؟ قلت: نعم، وإن شئت وسعت عليّ. قال: اشتريه» (٦).

و بالجملة، ففي الأخبار المتقدمه غنى عن ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص: ١٢٤٤

- ١- كذا في «ص» و «ش»، و في سائر النسخ: أخرى.
- ٢- اختلفت المصادر الحديثيه في هذه العبارة، ففي بعضها: عين أبي زياد، و في بعضها الآخر: عين أبي ابن زياد، و في ثالث: عين ابن زياد، و في رابع: عين زياد. و الظاهر أنّها كانت لأبي عبد الله عليه السلام فغصبت منه، انظر الكافي ٣: ٥٦٩.
- ٣- في «ص»: «أستأذن».
- ٤- الوسائل ١٢: ١٦٢، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
- ٥- الوسائل ٦: ١٤٠، الباب ١٨ من أبواب زكاه الغلات، الحديث ٢.
- ٦- الوسائل ١٢: ١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.



و ينبغي (١) التنبيه على أمور:

**الأول إن ظاهر عبارات الأكثر، بل الكل: أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان،**

فقبل أخذه للخراج لا يجوز المعامله عليه بشراء ما في ذمه مستعمل الأرض أو الحوالة عليه و نحو ذلك، و به صرح السيد العميد فيما حكى عن شرحه (٢) على النافع (٣)، حيث قال: إنما يحل ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه، و لذا قال المصنف: يأخذه، انتهى.

لكن صريح جماعه (٤): عدم الفرق، بل صرح المحقق الثاني بالإجماع على عدم الفرق بين القبض و عدمه (٥)، و فى الرياض صرح بعدم الخلاف (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص: ١٢٤٥

١- كذا فى «ف»، «خ» و «ص»، و فى سائر النسخ: ينبغي.

٢- فى «ف»: من شرحه.

٣- لم نقف فى الفهارس على شرح للسيد عميد الدين الأعرجى للنافع. نعم، قال الفاضل القظيفى فى السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجيات: ١١٥): «قال الفاضل السيد ابن عبد الحميد الحسينى فى شرحه للنافع..»، و لعل منشأ ما نسبته المؤلف قدس سره هو ما ذكره السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٢٤٧: ٤.

٤- منهم: الشهيد الأول فى الدروس ٣: ١٧٠، و الفاضل المقداد فى التنقيح ٢: ١٩، و الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ١٤٣، و راجع المناهل: ٣١٠.

٥- جامع المقاصد ٤: ٤٥.

٦- الرياض ٥٠٨: ١.

و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمه (١) الواردة في قبالة الأرض و جزية الرؤوس، حيث دلت على أنه يحل ما في ذمه مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان.

و الظاهر من الأصحاب (٢) في باب المساقاة حيث يذكر أن خراج السلطان على مالك الأشجار إلا أن يشترط خلافه: إجراء ما يأخذه الجائر منزله ما يأخذه العادل في براه (٣) ذمه مستعمل الأرض الذي استقر عليه أجرتها بأداء غيره، بل ذكروا في المزارع - أيضاً: أن خراج الأرض كما في كلام الأكثر (٤) أو الأرض الخراجية كما في الغنية (٥) و السرائر (٦) على مالكةا، و إن كان يشكل توجيهه من جهة عدم المالك للأراضي الخراجية.

و كيف كان، فالأقوى أن المعاملة على الخراج جائزه و لو قبل قبضها.

و أما تعبير الأكثر (٧) بما يأخذه، فالمراد به إما الأعم مما بينى على

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص: ١٢٤٦

١- في الصفحة ٢٠٩ و ما بعدها.

٢- منهم الشيخ المفيد في المقنعه: ٦٣٨، و الحلبي في الكافي: ٣٤٨، و الشيخ الطوسي في النهاية: ٤٤٢، و الحلبي في السرائر ٢: ٤٥٢.

٣- في «ف»، «خ» و «ص» و مصححه «ع»: إبراء.

٤- انظر الشرائع ٢: ١٥٣، و القواعد ١: ٢٣٨، و الكفاية: ١٢٢، و الحدائق ٢١: ٣٣٦، و غيرها.

٥- الغنية (الجوامع الفقيهيه): ٥٤٠.

٦- السرائر ٢: ٤٤٣.

٧- كالشيخ في النهاية: ٣٥٨، و القاضي في المهذب ١: ٣٤٨، و الحلبي في السرائر ٢: ٢٠٤، و المحقق في الشرائع ٢: ١٣.

أخذه و (١) لو لم يأخذه فعلاً و إمّا المأخوذ فعلاً لكن الوجه في تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان، التي حكموا بوجوب ردّها على مالِكها إذا علمت حراماً بعينها، فافهم.

و يؤيّد الثاني: سياق كلام بعضهم، حيث يذكرون هذه المسألة عقيب مسألة الجوائز، خصوصاً عبارته القواعد، حيث صرّح بتعميم الحكم بقوله: و إن عرف (٢) أربابه (٣).

و يؤيّد الأوّل: أنّ المحكى عن الشهيد قدّس سرّه في حواشيه على القواعد - أنه علّق على قول العلّامة: «إنّ الذي يأخذه الجائر... إلى آخر قوله»: و إن لم يقبضها الجائر (٤)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ١٢٤٧

١- لم ترد «و» في «خ»، «م» و «ع»، و وردت في «ن» مصححه.

٢- في «ش»: عرفت.

٣- القواعد ١: ١٢٢.

٤- حاشية القواعد، لا يوجد لدينا، و حكاها المحقق الثاني في قاطعه اللجاج (رسائل المحقّق الكركي) ١: ٢٧٧.

## الثانى هل يختص حكم الخراج من حيث الخروج عن قاعده كونه مالاً مغصوباً محرماً بمن ينتقل إليه،

فلا استحقاق للجائر فى أخذه أصلاً، فلم يمض الشارع من هذه المعامله إلا حلّ ذلك للمنتقل إليه، أو يكون الشارع قد أمضى سلطنه الجائر عليه، فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوّض عنه فى العقد معه حراماً، صريح الشهيدين (١) والمحكى عن جماعه ذلك.

قال المحقق الكركى فى رسالته: ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم لا سيّما شيخنا الأعظم الشيخ على بن هلال قدّس سرّه، أنّه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقة و لا جحوده و لا منعه و لا شىء منه؛ لأنّ ذلك حقّ واجب عليه (٢)، انتهى.

و فى المسالك فى باب الأرضين -: و ذكر الأصحاب أنّه لا يجوز لأحد جحدها و لا منعها، و لا التصرّف فيها بغير إذنه، بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه، انتهى. و فى آخر كلامه أيضاً: إنّ ظاهر الأصحاب أنّ الخراج و المقاسمه لازم للجائر حيث يطلبه أو يتوقّف على إذنه (٣)، انتهى.

و على هذا عوّل بعض الأساطين فى شرحه على القواعد، حيث قال: و يقوى حرمه سرقة الحصّه و خيانتها، و الامتناع عن تسليمها و عن

[شماره صفحه واقعى : ٢١٤]

ص: ١٢٤٨

١- انظر الدروس ٣:١٧٠، و المسالك ٣:٥٥ و ١٤٣.

٢- قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ١:٢٨٥.

٣- المسالك ٣:٥٥-٥٦.

تسليم ثمنها (١) بعد شرائها إلى الجائر وإن حرمت عليه، و دخل تسليمها في الإعانة على الإثم في البدايه أو الغايه؛ لنصّ الأصحاب على ذلك و دعوى الإجماع عليه (٢)، انتهى.

أقول: إن أريد منع الحصّه مطلقاً فيتصرف في الأرض من دون أجره، فله وجه؛ لأنّها ملك المسلمین، فلا بدّ لها من أجره تُصرف في مصالحهم، وإن أريد منعها من خصوص الجائر، فلا دليل على حرمة؛ لأنّ اشتغال ذمّه مستعمل الأرض بالأجره لا يوجب دفعها إلى الجائر، بل يمكن القول بأنّه لا يجوز مع التمكّن؛ لأنّه غير مستحقّ فيسلم إلى العادل أو نائبه الخاص أو العام، و مع التعذّر يتولّى صرفه في المصالح حسبه.

مع أنّ في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الامتناع، مثل صحيحه زراره: «اشترى ضريس بن عبد الملك و أخوه (٣) أرزاً من هبيرة بثلاثمائة ألف درهم. قال: فقلت له: ويلك أو ويحك انظر إلى خمس هذا المال فابعث به إليه و احتبس الباقي، فأبى عليّ و ادّى المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بني أميه. قال: فقلت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام، فقال مبادراً للجواب: هو له، هو له، هو له (٤)، فقلت له: إنّه أذاها، فعصّ عليّ

[شماره صفحه واقعي : ٢١٥]

ص: ١٢٤٩

١- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: و الامتناع من تسليم ثمنها.

٢- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٣٨.

٣- لم ترد في «ف»، «خ»، «م» و «ع».

٤- كذا في «ف»، «ن» و «ص»، و لم ترد «هو له» الثانيه في سائر النسخ.

فإنَّ أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمه، و أمَّا حملة على كونه مال الناصب أعنى «هبيره» أو بعض بنى أميه، فيكون دليلاً على حلِّ مال الناصب بعد إخراج خمسه كما استظهره في الحدائق (٢)، فقد ضَعَف في محلّه بمنع هذا الحكم، و مخالفته لاتفاق أصحابنا كما تحقّق (٣) في باب الخمس (٤) و إن ورد به غير واحد من الأخبار (٥).

و أمَّا الأمر بإخراج الخمس في هذه الروايه، فلعلّه من جهه اختلاط مال المقاسمه بغيره (٦) من وجوه الحرام فيجب تخميسه، أو من جهه احتمال اختلاطه بالحرام فيستحبّ تخميسه (٧) كما تقدّم في جوائز الظلمه (٨).

و ما روى من أنّ على بن يقطين قال له الإمام عليه السلام: «إن كنت و لا بدّ فاعلاً، فاتّق أموال الشيعة. و أنّه كان يجيها من الشيعة علانيه

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ١٢٥٠

١- الوسائل ١٢:١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢- الحدائق ١٨:٢٧٠.

٣- في «ص»: «حقق».

٤- انظر كتاب الخمس (للمؤلف قدس سرّه): ٢٣.

٥- الوسائل ٦:٣٤٠، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٧، ٦، و ٨.

٦- كذا في «ص» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: لغيره.

٧- في «ف» شطب على «تخميسه»، و وردت الكلمه في هامش «ن»، «خ»، «م» و «ع» بصوره نسخه بدل، و في «خ» و «ع» زياده: فيجتنب، و في هامشهما: فيجب-خ ل.

٨- راجع الصفحه ١٧٣ و ما بعدها.

و يردّها (١) عليهم سرّاً» (٢).

قال المحقق الكركي في قاطعه اللجاج: إنّه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم المحرّمه، و يمكن أن يراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزكوات؛ لأنّها و إن كانت حقّاً عليهم، لكنّها ليست حقّاً للجائر، فلا يجوز جمعها لأجله إلّا عند الضروره، و ما زلنا نسمع من كثيرٍ ممّن عاصرناهم لا سيما شيخنا الأعظم... إلى آخر ما تقدم نقله عن مشايخه (٣).

أقول: ما ذكره من الحمل على وجوه الظلم المحرّمه مخالف لظاهر العامّ في قول الإمام عليه السلام: «فأتق أموال الشيعة»، فالاحتمال الثاني أولى، لكن بالنسبه إلى ما عدا الزكوات؛ لأنّها كسائر وجوه الظلم المحرّمه، خصوصاً بناء على عدم الاجتزاء بها عن الزكاه الواجبه، لقوله عليه السلام: «إنّما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم و إنّما الزكاه لأهلها» (٤)، و قوله عليه السلام: «لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم؛ فإنّ المال لا ينبغي أن يزكى مرّتين» (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٢١٧]

ص: ١٢٥١

١- في «ش»: و يردّ.

٢- الوسائل ١٢: ١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

٣- في الصفحه ٢١٦، و أنظر قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ٢٨٥: ١.

٤- الوسائل ٦: ١٧٥، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاه، الحديث ٦، و فيه: إنّما الصدقه لأهلها.

٥- الوسائل ٦: ١٧٤، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاه، الحديث ٣، و فيه: فإنّ المال لا يبقى على هذا أنّ يزكى مرّتين.

و فيما ذكره (١) المحقق من الوجه الثاني دلالة على أن مذهبه ليس وجوب دفع الخراج و المقاسمه إلى خصوص الجائر و جواز منعه عنه، و إن نقل بعد (٢) عن مشايخه في كلامه المتقدم (٣) ما يظهر منه خلاف ذلك، لكن يمكن بل لا يبعد أن يكون مراد مشايخه: المنع عن سرقة الخراج أو وجوده رأساً حتى عن نائب العادل، لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلى نائب العادل أو صرفه حسبه في وجوه بيت المال، كما يشهد لذلك تعليل المنع بكونه حقاً واجباً عليه؛ فإن وجوبه عليه إنما يقتضى حرمة منعه رأساً، لا عن خصوص الجائر؛ لأنه ليس حقاً واجباً له.

و لعل ما ذكرناه هو مراد المحقق، حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه رحمهم الله بعد ما ذكره من التوجيه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه (٤).

و ممّا يؤيد ذلك: أنّ المحقق المذكور بعد ما ذكر أنّ هذا -يعنى حِلّ ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمه- ممّا وردت به النصوص و أجمع عليه الأصحاب، بل المسلمون قاطبه، قال:  
فإن قلت: فهل يجوز أن يتولّى من له النيابة حال الغيبه ذلك،

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ١٢٥٢

- ١- في غير «ف»: و فيما ذكر.
- ٢- لم ترد «بعد» في «ف».
- ٣- في الصفحة ٢١٦.
- ٤- راجع قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ٢٨٥: ١، و راجع الصفحة السابقه.



أعنى الفقيه الجامع للشرائط؟ قلنا: لا نعرف للأصحاب فى ذلك تصريحاً، لكن من جَوَزَ للفقهاء حال الغيبه تولّى استيفاء الحدود و غير ذلك من توابع منصب الإمامه، ينبغى له تجويز ذلك بطريق أولى، لا سيما و المستحقون لذلك موجودون فى كلّ عصر. و من تأمّل فى أحوال (١) كبراء علمائنا الماضين قدّس الله أسرارهم- مثل علم الهدى و علم المحقّقين نصير الملّه و الدين و بحر العلوم جمال الملّه و الدين (٢) العلّامه رحمه الله و غيرهم- نظر متأمّل منصف لم يشكّ فى أنّهم كانوا (٣) يسلكون هذا المسلك، و ما كانوا يودعون فى كتبهم إلّا ما يعتقدون صحته (٤)، انتهى.

و حمل ما ذكره من تولّى الفقيه، على صورته عدم تسلط الجائر، خلاف الظاهر.

و أمّا قوله: «و من تأمّل... إلخ» فهو استشهاد على أصل المطلب، و هو حلّ ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الاتّهاب، و من الأراضى على وجه الاقتطاع (٥)، و لا دخل له بقوله: «فإن قلت» و «قلنا» (٦) أصلاً؛ فإنّ علماءنا المذكورين و غيرهم لم يعرف منهم

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ١٢٥٣

- ١- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: أقوال.
- ٢- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: جمال الدين.
- ٣- لم ترد «كانوا» فى غير «ش».
- ٤- قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ١: ٢٧٠.
- ٥- فى «ع»، «ص» و «ش»: الانقطاع، و فى مصححه «ص»: الاقتطاع.
- ٦- كذا فى مصححه «ص»، و فى سائر النسخ: قلت و قلته.

الاستقلال على أراضى الخراج بغير إذن السلطان.

و ممن يتراءى منه القول بحرمه منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيد رحمه الله في الدروس، حيث قال رحمه الله: يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج و الزكاه و المقاسمه و إن لم يكن مستحقاً له. ثم قال:

و لا- يجب ردّ المقاسمه و شبهها على المالك، و لا يعتبر رضاه، و لا يمنع تظلمه من الشراء. و كذا لو علم أنّ العامل يظلم، إلا أن يعلم الظلم بعينه، نعم، يكره معامله الظلمه و لا يحرم؛ لقول الصادق عليه السلام: «كلّ شيءٍ فيه حلالٌ و حرامٌ فهو حلالٌ حتى تعرف الحرام بعينه» (١). و لا فرق بين قبض الجائر إياها أو وكيهه و بين (٢) عدم القبض، فلو أحاله بها و قبل الثلاثه، أو و كّله في قبضها، أو باعها و هى فى يد المالك (٣) أو فى ذمّته، جاز التناول، و يحرم على المالك المنع. و كما يجوز الشراء يجوز سائر المعاوزات، و الوقف، و الهبه (٤)، و الصدقه، و لا يحلّ تناولها بغير ذلك (٥)، انتهى.

لكن الظاهر من قوله: «و يحرم على المالك المنع» أنّه عطف على قوله: «جاز التناول»، فيكون من أحكام الإحاله بها و التوكيل و البيع،

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ١٢٥٤

- ١- الوسائل ١٢:٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول، مع اختلاف يسير.
- ٢- لم ترد «بين» فى غير «ش».
- ٣- فى غير «ش»: البائع.
- ٤- لم ترد «الهبه» فى غير «ش».
- ٥- الدروس ١٦٩:٣-١٧٠.

فالمراد: منع المالك المحال و المشتري عنها (١)، وهذا لا إشكال فيه؛ لأنّ اللازم من فرض صحّه الإحالة و الشراء تملك المحال و المشتري فلا يجوز منعها عن ملكهما.

و أمّا قوله رحمه الله: «و لا يحلّ تناولها بغير ذلك»، فلعلّ المراد به ما تقدّم (٢) في كلام مشايخ المحقّق الكركي من إرادته تناولها بغير إذن أحدٍ حتى الفقيه النائب عن السلطان العادل (٣)، وقد عرفت أنّ هذا مسلّم فتوى و نصّاً، و أنّ الخراج لا يسقط من مستعملي (٤) أراضي المسلمين.

ثمّ إنّ ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب ذكره في جملة التصرفات فيما يأخذه الجائر. و إن أراد وقف الأرض المأخوذة منه إذا نقلها السلطان إليه لبعض مصالح المسلمين، فلا يخلو عن إشكال.

و أمّا ما تقدّم (٥) من المسالك من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر (٦) و الجحود، فالظاهر منه أيضاً ما ذكرناه من جحود الخراج و منعه رأساً، لا عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل؛ فإنّه رحمه الله بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتفاق،

[شماره صفحه واقعي : ٢٢١]

ص: ١٢٥٥

- ١- كذا في «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، و في غيرها: عنهما.
- ٢- في الصفحة ٢١٦.
- ٣- في «ش»: العارف.
- ٤- في «ف»: عن مستعمل.
- ٥- في الصفحة ٢١٦.
- ٦- لم ترد «عن الجائر» في «ش».

قال بلا فصل: و هل يتوقف التصرف في هذا القسم (١) على إذن الحاكم الشرعي إذا كان متمكناً من صرفها على وجهها (٢)؛ بناءً على كونه نائباً عن المستحق عليه السلام (٣) و مفوضاً إليه ما هو أعظم من ذلك؟ الظاهر ذلك، و حينئذٍ فيجب عليه صرف حاصلها في مصالح المسلمين، و مع عدم التمكّن أمرها إلى الجائر.

و أما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين، فبعيد جداً، بل لم أقف على قائل به؛ لأن المسلمين بين قائل بأولويه الجائر و توقف التصرف على إذنه، و بين مفوض الأمر إلى الإمام عليه السلام، و مع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه، فالتصرف بدونهما لا دليل عليه (٤)، انتهى.

و ليس مراده رحمه الله من «التوقف» التوقف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر، و لا خصوص صوره عدم استيلاء الجائر على الأرض، كما لا يخفى.

و كيف كان، فقد تحقق ممّا ذكرناه: أنّ غايه ما دلّت عليه النصوص و الفتاوى كفايه إذن الجائر في حلّ الخراج، و كون تصرفه بالإعطاء و المعاوضه و الإسقاط و غير ذلك نافذاً.

أما انحصاره بذلك، فلم يدلّ عليه دليل و لا أماره، بل لو نوقش

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٢]

ص: ١٢٥٦

١- في «ش» زياده: «منها»، كما في المصدر.

٢- في «ش» هكذا: متمكناً في صرفها في وجهها.

٣- التسليم من «ف».

٤- المسالك ٥٥: ٣.

فى كفايه تصرّفه فى الحليّه و عدم توقّفها على إذن الحاكم الشرعى مع التمكن -بناءً على أنّ الأخبار الظاهره فى الكفايه (١) منصرفه إلى الغالب من عدم تيسر استئذان الإمام عليه السلام أو نائبه -أمكن ذلك، إلا أنّ المناقشه فى غير محلّها؛ لأنّ المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمه عليهم السلام، بحيث لا -يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاص فى الموارد الخاصه منهم عليهم السلام، و لا من نوابهم.

هذا كلّه مع استيلاء الجائر على تلك الأرض و التمكن من استئذانه، و أما مع عدم استيلائه على أرض خراجيه؛ لقصور يده عنها؛ لعدم انقياد أهلها له ابتداءً، أو طغيانهم عليه بعد السلطنه عليهم، فالأقوى -خصوصاً مع عدم الاستيلاء ابتداءً -عدم جواز استئذانه و عدم مضيّ إذنه فيها، كما صرح به بعض الأساطين، حيث قال بعد بيان أنّ الحكم مع حضور الإمام عليه السلام مراجعته، أو مراجعه الجائر مع التمكن -: و أمّا مع فقد سلطان الجور، أو ضعفه عن التسلط، أو عدم التمكن من مراجعته، فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعى (٢)؛ إذ ولايه الجائر إنما ثبتت على من دخل فى قسم رعيته حتى يكون فى سلطانه، و يكون مشمولاً لحفظه من الأعداء و حمايته، فمن بعد عن سلطانهم، أو كان على الحدّ فيما بينهم، أو تقوى (٣) عليهم فخرج عن مأموريّتهم،

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ١٢٥٧

- ١- انظر الوسائل ١٢:١٦١، الباب ٥٢ و ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، و راجع الصفحه ٢٠٤ و ما بعدها.
- ٢- شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٨١، مع اختلاف فى الألفاظ.
- ٣- فى «خ»، «م»، «ع» و «ص»: يقوى، و فى «ش»: قوى.

فلا- يجرى عليه (١) حكمهم؛ اقتصاراً على المقطوع به من الأخبار و كلام الأصحاب في قطع الحكم بالأصول (٢) و القواعد، و تخصيص ما دلّ على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص: ١٢٥٨

- 
- ١- كذا في «ف» و «ش» و مصحّحه «ن» و «ص»، و في سائر النسخ: عليهم.
  - ٢- شطب في «ف» على كلمه «الحكم»، و الباء الجارّه، فصارت العبارة: في قطع الأصول...، و كذا في مصحّحه «ن».

الثالث أن ظاهر الأخبار (١) وإطلاق الأصحاب: حلّ الخراج و المقاسمه المأخوذين من الأراضي التي يعتقد الجائر كونها خراجيه وإن كانت عندنا من الأنفال، وهو الذي يقتضيه نفي الحرج.

نعم، مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص؛ فإنّ العلماء قدس سرّه قد استدللّ في كتبه على حلّ الخراج و المقاسمه بأنّ هذا مال لا يملكه (٢) الزارع و لا- صاحب الأرض، بل هو حقّ لله (٣) أخذه غير مستحقّه، فبرأت ذمّته و جاز شراؤه (٤).

و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا يخفى من الخلل إلّا أنّه كاشف عن اختصاص محلّ الكلام بما كان من الأراضي التي (٥) لها حقّ على الزارع، و ليس الأنفال كذلك؛ لكونها مباحه للشيعة.

نعم، لو قلنا بأنّ غيرهم يجب عليه أجره الأرض- كما لا يبعد- أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تمّ.

و ممّا (٦) يظهر منه الاختصاص: ما تقدّم (٧) من الشهيد و مشايخ

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٥]

ص: ١٢٥٩

١- المتقدّمه في الصفحات ٢٠٤-٢١١.

٢- في «ش»: ما لم يملكه، بدل: مال لا يملكه.

٣- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: حقّ الله.

٤- التذكرة ٥٨٣: ١، و لم نعثر عليه في غير التذكرة.

٥- لم ترد «التي» في غير «ش».

٦- في «ف»: و ممّن.

٧- في الصفحة ٢١٦.

المحقق الثاني من حرمه جحود الخراج و المقاسمه، معللين ذلك بأن ذلك حقّ عليه؛ فإنّ الأنفال لا حقّ و لا اجره في التصرف فيها. و كذا ما تقدّم (١) من التنقيح (٢) - حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم -:

أنّ تصرف الجائر في الخراج و المقاسمه من قبيل تصرف الفضولي إذا أجاز المالك.

و الإنصاف: أنّ كلمات الأصحاب بعد التأمل في أطرافها ظاهره في الاختصاص بأراضي المسلمين، خلافاً لما استظهره المحقق الكركي قدس سرّه (٣) من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار، مع أنّ الأخبار (٤) أكثرها لا عموم فيها و لا إطلاق.

نعم، بعض الأخبار الواردة في المعامله على الأراضي الخراجيه التي جمعها صاحب الكفايه (٥) شامله لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان.

نعم، لو فرض أنّه ضرب الخراج على ملك غير الإمام، أو على ملك الإمام لا بالإمامه، أو على الأراضي التي أسلم أهلها عليها طوعاً، لم يدخل في منصرف الأخبار قطعاً، و لو أخذ الخراج من الأرض المجهوله المالك معتقداً لاستحقاقه إياها، ففيه وجهان.

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٦]

ص : ١٢٦٠

١- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: ما تقدّم فيها، لكن شطب في «ن» على «فيها».

٢- في الصفحه ٢٠٣.

٣- قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ٢٥٨: ١.

٤- التي تقدّم شطر منها في الصفحات: ٢٠٩-٢١١.

٥- الكفايه: ٧٧.



## الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب: الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله،

فلا يشمل من تسلط على قريه أو بلده خروجاً على سلطان الوقت فيأخذ منهم حقوق المسلمين.

نعم، ظاهر الدليل المتقدم (١) عن (٢) العلامة شموله له، لكنك عرفت أنه قاصر عن إفاده المدعى، كما أن ظاهره عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج، و المؤمن و الكافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق، إلما أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف.

و المسأله مشكله:

من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه (٣)، و لا- عموم فيها لغير المورد، فيقتصر في مخالفه القاعده عليه.

و من لزوم الحرج، و دعوى الإطلاع في بعض الأخبار المتقدمه، مثل قوله عليه السلام في صحيحه الحلبي: «لا- بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان» (٤)، و قوله عليه السلام- في صحيحه محمد بن مسلم-: «كل أرض دفعها إليك سلطان فعليك فيما أخرج الله منها

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٧]

ص: ١٢٦١

١- في الصفحه ٢٢٧.

٢- كذا في «ف»، و في غيرها: من.

٣- في «ف»: الأخذ.

٤- الوسائل ٢١٤: ١٣، الباب ١٨ من أبواب المزارعه، الحديث ٣.

الذي قاطعك عليه» (١). و غير ذلك.

و يمكن أن يردّ لزوم الحرج بلزومه على كلّ تقدير؛ لأنّ المفروض أنّ السلطان المؤمن -خصوصاً في هذه الأزمنة- يأخذ الخراج عن كلّ أرض و لو لم تكن خراجيّة، و أنّهم يأخذون كثيراً من وجوه الظلم المحرّمه منضمّاً إلى الخراج، و ليس الخراج عندهم ممتازاً عن سائر ما يأخذونه ظلماً من العشور و سائر ما يظلمون به الناس، كما لا يخفى على من لاحظ سيره عمّالهم، فلا بدّ إمّا من الحكم بحلّ ذلك (٢) كلّّه؛ لدفع الحرج، و إمّا من الحكم بكون ما في يد السلطان و عمّاله، من الأموال المجهوله المالك.

و أمّا الإطلاقات، فهي -مضافاً إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما في المسالك (٣)- مسوقه لبيان حكم آخر، كجواز إدخال أهل الأرض الخراجيه في تقبيل الأرض في صحيحه الحلبي (٤)؛ لدفع توهم حرمة ذلك كما يظهر من أخبار آخر (٥)، و كجواز أخذ أكثر ممّا (٦) تقبيل به الأرض من السلطان في روايه الفيض بن المختار (٧)، و كغير ذلك من

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٨]

ص: ١٢٦٢

- ١- الوسائل ١٢٩:٦، الباب ٧ من أبواب زكاه الغلات، الحديث الأوّل.
- ٢- عبارته «بحلّ ذلك» ساقطه من «ش».
- ٣- المسالك ١٤٤:٣.
- ٤- المتقدّمه في الصفحه ٢٠٩.
- ٥- مثل صحيح إسماعيل بن فضل المتقدّم في الصفحه ٢١٠.
- ٦- كذا في «ف» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: ما.
- ٧- المتقدّمه في الصفحه ٢١٠.

أحكام قبالة الأرض و استئجارها فيما عداها من الروايات.

و الحاصل: أنّ الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم، مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل.

و ممّا (١) يدلّ على عدم (٢) شمول كلمات الأصحاب: أنّ عنوان المسألة في كلامهم «ما يأخذه الجائر لشبهه (٣) المقاسمه أو الزكاه» كما في المنتهى (٤)، أو «باسم الخراج أو المقاسمه» (٥) كما في غيره (٦).

و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهه الخراج و المقاسمه؛ لأنّ المراد بشبهتهما: شبهه استحقاقهما الحاصله في مذهب العامه، نظير شبهه تملك سائر ما يأخذون ممّا لا يستحقّون؛ لأنّ مذهب الشيعة: أنّ الولاية في الأراضي الخراجيه إنّما هي للإمام عليه السلام، أو نائبه الخاص، أو العام، فما يأخذه الجائر المعتقد (٧) لذلك إنّما هو شيء يظلم به في اعتقاده، معترفاً بعدم براءة ذمّه زارع الأرض من أجرتها شرعاً، نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصّة التي لا خراج عليها أصلاً.

و لو فرض حصول شبهه الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ١٢٦٣

١- كذا في «ف»، «ش»، «و مصححه» «ن»، و في سائر النسخ: و ما.

٢- كلمه «عدم» ساقطه من «ش».

٣- في «ف»، «خ»، «م»، «و» «ع»: لشبهه.

٤- منتهى المطلب ١٠٢٧: ٢.

٥- في «ف»: و المقاسمه.

٦- الشرائع ١٣: ٢، و القواعد ١٢٢: ١، و الدروس ١٦٩: ٣ و غيرها.

٧- كذا في «ف» و «ن»، و في غيرهما: الجائر و المعتقد.

بعض الوجوه، لم يدخل بذلك في عناوين الأصحاب قطعاً؛ لأنّ مرادهم من الشبهه: الشبهه من حيث المذهب التي أمضاها الشارع للشيعة، لا الشبهه في نظر شخصٍ خاص؛ لأنّ الشبهه الخاصه إن كانت عن سببٍ صحيح، كاجتهادٍ أو تقليد، فلا إشكال في حلّيته له واستحقاقه للأخذ بالنسبه إليه، وإلا كانت باطله غير نافذه في حقّ أحد.

والحاصل: أنّ أخذ الخراج و المقاسمه لشبهه الاستحقاق في كلام الأصحاب ليس إلما الجائر المخالف، ومّمّا (1) يؤيّده أيضاً: عطف الزكاه عليها، مع أنّ الجائر الموافق لا يرى لنفسه ولايه جبايه الصدقات.

و كيف كان، فالذى أتخيل: أنّه (2) كلّما ازداد (3) المنصف التأميل في كلماتهم يزداد (4) له هذا المعنى وضوحاً، فما أظن به بعض (5) في دعوى عموم النصّ و كلمات الأصحاب ممّا لا ينبغي أن يغتّر به.

و لأجل ما ذكرنا و غيره فسّر صاحب إيضاح النافع (6) في ظاهر كلامه المحكى الجائر في عبارته النافع (7): بمن تقدّم (8) على

[شماره صفحه واقعى : ۲۳۰]

ص: ۱۲۶۴

- ۱- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: و ما.
- ۲- لم ترد «أنّه» في «ش».
- ۳- في «ف»: أ زاد.
- ۴- في «ف»: ي زاد.
- ۵- الظاهر أنّه صاحب الجواهر قدّس سرّه، انظر الجواهر ۱۹۰: ۲۲-۱۹۵.
- ۶- مخطوط، و لا يوجد لدينا. نعم، حكاه السيد العاملی في مفتاح الكرامه ۴: ۲۴۷.
- ۷- المختصر النافع: ۱۱۸.
- ۸- في مصححه «ن»: يقدم.

أمير المؤمنين عليه السلام واقتفى أثر الثلاثة، فالقول بالاختصاص - كما استظهره في المسالك (١)، وجزم به في إيضاح النافع (٢) - وجعله الأصح في الرياض (٣) - لا يخلو عن قوه.

فينبغي في الأراضي التي بيد الجائر الموافق، في المعامله على عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعه الحاكم الشرعي.

ولو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقاً لجبايه تلك الوجوه، وإنما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه (٤) على غير الأراضي الخراجيه من الأملاك الخاصه، فهو أيضاً غير داخل في منصرف الأخبار، ولا في كلمات الأصحاب، فحكمه حكم السلطان الموافق.

وأما السلطان الكافر، فلم أجد فيه نصياً، وينبغي لمن تمسك بإطلاق النص والفتوى (٥) التزم دخوله فيهما، لكن الإنصاف انصرفهما (٦) إلى غيره، مضافاً إلى ما تقدم (٧) في السلطان الموافق من اعتبار كون الأخذ بشبهه الاستحقاق. وقد تمسك في ذلك بعض (٨) بنفي السبيل للكافر على المؤمن، فتأمل.

[شماره صفحه واقعی : ٢٣١]

ص: ١٢٤٥

- ١- المسالك ١٤٤:٣.
- ٢- مخطوط، ولا يوجد لدينا.
- ٣- الرياض ٥٠٧:١.
- ٤- في غير «ش» و«ص»: يأخذ.
- ٥- مثل صاحب الجواهر، كما تقدم في الصفحة السابقه.
- ٦- في غير «ش»: انصرفها.
- ٧- في الصفحة ٢٣١.
- ٨- لم نقف عليه.

## الخامس الظاهر أنه لا يعتبر في حلّ الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الآخذ للأخذ،

فلا- فرق حينئذٍ بين المؤمن و المخالف و الكافر؛ لإطلاق بعض الأخبار المتقدّمة (١) و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن، كما في روايتي الحدّاء و إسحاق بن عمّار (٢) و بعض روايات قبالة الأراضى الخراجيّة (٣).

و لم يستبعد بعض (٤) اختصاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الآخذ، مع اعترافه بأنّ ظاهر الأصحاب التعميم، و كأنّه أدخل هذه المسألة-يعنى مسألة حلّ الخراج و المقاسمه-في القاعده المعروفه، من:

إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم، و وجوب المضىّ معهم في أحكامهم (٥)،

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٢]

ص: ١٢٦٦

- 
- ١- في الصفحة ٢٠٤ و ما بعدها.
  - ٢- تقدّمتا في الصفحة ٢٠٤ و ٢٠٧، و لكن ليس في روايه إسحاق ما يدلّ على الاختصاص، فراجع.
  - ٣- الوسائل ١٣:٢١٤، الباب ١٨ من أبواب أحكام المزارعه، الحديث ٤.
  - ٤- هو الفاضل القطيفى في رساله السراج الوهاج (المطبوعه ضمن الخراجيات): ١٢٤-١٢٥.
  - ٥- هذه القاعده مستفاده من روايات عديده، انظر الوسائل ١٥:٣٢٠، الباب ٣٠ من أبواب مقدّمات الطلاق، و ١٧:٤٨٥، الباب ٤ من أبواب ميراث الإخوه و الأجداد، الحديث ٥.

على ما يشهد به تشبيه بعضهم (١) ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمى من ثمن (٢) ما باعه من الخمر و الخنزير.  
و الأقوى: أنّ المسألة أعمّ من ذلك، وإِنّما (٣) الممضى فى ما نحن فيه تصرّف الجائر فى تلك الأراضى مطلقاً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص: ١٢٦٧

- 
- ١- لم نقف عليه، نعم شبه الفاضل القطيفى- فى رساله السراج الوهاج (المطبوعه ضمن الخراجيات): ١٢٤- ما نحن فيه بجواز ابتياع عوض الخمر من اليهود.
  - ٢- فى «ف» و«خ»: من عين.
  - ٣- فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و«ص»: و أنّ، و فى نسخه بدل «ص»: إنّما.

بل المناط فيه ما تراضى فيه السلطان و مستعمل الأرض؛ لأنَّ الخراج هي أجره الأرض، فينوط (١) برضى المؤجر و المستأجر.

نعم، لو استعمل أحد الأرض قبل تعيين الأجره تعيّن عليه أجره المثل، و هي مضبوطة عند أهل الخبره، و أمّا قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضى عليه، و نسب ما ذكرناه إلى ظاهر الأصحاب (٢).

و يدلّ عليه قول أبي الحسن عليه السلام في مرسله حمّاد بن عيسى:

«و الأرض التي أخذت عنوّه بخيل و ركاب، فهي موقوفه متروكه في يد من يعمرها و يحييها على صلح ما يصلحهم الوالى على قدر طاقتهم من الخراج: النصف، أو الثلث، أو الثلثان، على قدر ما يكون لهم صالحاً و لا يضرّ بهم... الحديث» (٣).

و يستفاد منه: أنّه إذا جعل (٤) عليهم من (٥) الخراج أو المقاسمه

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ١٢٦٨

١- فى هامش «ن»: فيناط-خ ل، و فى هامش «ص»: فيناط-ظ.

٢- لم نعثر عليه.

٣- التهذيب ٤: ١٣٠، الحديث ٣٦٦، و انظر الوسائل ١١: ٨٥، الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

٤- فى «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: جعلت.

٥- لم ترد «من» فى «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص».



ما يضّرّ بهم لم يجر ذلك، كالذى يؤخذ من بعض مزارعى (١) بعض بلادنا، بحيث لا يختار الزارع الزراعه من كثره الخراج، فيجبرونه على الزراعه، وحينئذٍ ففى حرمه كل ما يؤخذ أو المقدار الزائد على ما تضرّ (٢) الزيادة عليه، وجهان.

و حكى (٣) عن بعض: أنه يشترط أن لا يزيد على ما كان يأخذه المتولّى له -الإمام العادل- إلّا برضاه.

و التحقيق: أنّ مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن كان مختاراً فى استعمالها فمقاطعه الخراج و المقاسمه باختياره و اختيار الجائر، فإذا تراضيا على شىء فهو الحقّ، قليلاً كان أو كثيراً، و إن كان لا بدّ له من استعمال الأرض -لأنّها كانت مزرعه له مدّه سنين (٤) و يتضرّر بالارتحال عن تلك القريه إلى غيرها- فالمناط ما ذكر فى المرسله، من عدم كون المضروب عليهم مضراً، بأن لا يبقى لهم بعد أداء الخراج ما يكون بإزاء ما أنفقوا على الزرع من المال، و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٥]

ص: ١٢٦٩

١- فى غير «ش»: مزارع.

٢- فى غير «ص»: يضّرّ.

٣- حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:٢٤٧ عن السيد عميد الدين.

٤- فى «ف» و «م»: مدّ سنين، و صُحّح فى «ن» ب «مدّه»، و لعلّه كان فى الأصل: مذ سنين.

## السابع ظاهر إطلاق الأصحاب: أنه لا يشترط في من يصل إليه الخراج أو الزكاة من السلطان على وجه الهدية،

أو يقطعه الأرض الخراجيه إقطاعاً، أن يكون مستحقاً له، ونسبه الكركي رحمه الله في رسالته (١) إلى إطلاق الأخبار و الأصحاب، ولعله أراد إطلاق ما دلّ على حلّ جوائز السلطان و عمّاله (٢) مع كونها غالباً من بيت المال، وإلا فما استدّلوا به لأصل المسألة إنّما هي الأخبار الواردة في جواز ابتياع الخراج و المقاسمه و الزكاة (٣)، و الواردة في حلّ تقبيل (٤) الأرض الخراجيه من السلطان (٥).

ولا ريب في عدم اشتراط كون المشتري و المتقبيل مستحقاً لشيء من بيت المال، و لم يرد خبر في حلّ ما يهبه السلطان من الخراج حتّى يتمسك بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان، مع أنّ تلك الأخبار واردة أيضاً في أشخاص خاصه، فيحتمل كونهم ذوى حصص من بيت المال.

فالحكم بنفوذ تصرف الجائر على الإطلاق في الخراج- من حيث البذل و التفريق- كنفوذ تصرفه على الإطلاق فيه بالقبض و الأخذ و المعامله عليه، مشكل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص: ١٢٧٠

- ١- قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ٢٨٣: ١.
- ٢- المتقدّم في الصفحه ١٧٨ و ما بعدها.
- ٣- راجع الصفحه ٢٠٤ و ما بعدها.
- ٤- في غير «ص»: تقبيل.
- ٥- انظر الصفحه ٢٠٩ و ما بعدها.

و أما قوله عليه السلام- في روايه الحضرمي السابقه-: «ما يمنع ابن ابي سماك أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أن لك نصيباً من بيت المال» (١)، فإنما يدل على أن كل من له نصيب في بيت المال يجوز له الأخذ، لا أن كل من لا نصيب له لا يجوز أخذه.

و كذا تعليل العلامة قدس سره فيما تقدم من دليله: بأن الخراج حق لله أخذه غير مستحقه (٢)؛ فإن هذا لا ينافي إمضاء الشارع لبذل الجائر إياه كيف شاء، كما أن للإمام عليه السلام أن يتصرف في بيت المال كيف شاء.

فالاستشهاد بالتعليل المذكور في (٣) الروايه المذكوره (٤)، و المذكور (٥) في كلام العلامة رحمه الله على اعتبار استحقاق الأخذ لشيء (٦) من بيت المال، كما في رساله الخراجيه (٧)، محل نظر.

ثم أشكل من ذلك تحليل الزكاه المأخوذه منه لكل أحد، كما هو

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٧]

ص: ١٢٧١

١- الوسائل ١٥٧:١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦، و تقدمت في الصفحه ٢٠٨.

٢- تقدم في الصفحه ٢٢٧.

٣- في «م»: و في.

٤- لم ترد «المذكوره» في «ف» و «ن».

٥- لم ترد «المذكوره» في «ص»، و لم ترد: «و المذكور» في «خ»، «م» و «ع».

٦- في غير «ف» و «ص»: بشيء.

٧- رساله قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ٢٨٣:١.

ظاهر إطلاقهم (١) القول بحلّ اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاه.

و في المسالك: أنه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهها (٢)المعتبر عندهم، بحيث لا يعدّ عندهم غاصباً (٣)؛ إذ (٤)يمنع الأخذ منه عندهم أيضاً. ثم قال: و يحتمل الجواز مطلقاً؛ نظراً إلى إطلاق النصّ و الفتوى. قال: و يجيء (٥)مثله في المقاسمه و الخراج؛ فإنّ مصرفهما (٦)بيت المال، و له أرباب مخصوصون عندهم أيضاً (٧)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص: ١٢٧٢

- 
- ١- كالمحقق في الشرائع ١٣:٢، و العلامه في القواعد ١٢٢:١، و الشهيد في الدروس ٣:١٧٠، و الفاضل المقداد في التنقيح الرائع ٢:١٩ و غيرهم.
  - ٢- في غير «ش»: وجهه.
  - ٣- في «ص» و «ش»: عاصياً.
  - ٤- في غير «ص» و «ش»: أو.
  - ٥- في «خ»، «م»، «ع» و «ص»: و يجوز.
  - ٦- كذا في المصدر و مصحّحه «ن» و هامش «ص»، و في النسخ: مصرفها.
  - ٧- المسالك ١٤٣:٣.

## الثامن أن كون الأرض خراجيه

الثامن أن كون الأرض خراجيه (١)، بحيث يتعلّق بما يؤخذ منها ما تقدّم من أحكام الخراج و المقاسمه، يتوقّف على أمور ثلاثه:

### الأول: كونها مفتوحة عنوة، أو صلحاً على أن تكون

الأول: كونها مفتوحة عنوة، أو صلحاً على أن تكون (٢) الأرض للمسلمين؛

إذ ما عداهما (٣) من الأرضين لا خراج عليها.

نعم، لو قلنا بأنّ حكم (٤) ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج، دخل ما يثبت كونه من الأنفال في حكمها.

فنقول: يثبت الفتح عنوة بالشياع الموجب للعلم، و بشهاده عدلين، و بالشياع المفيد للظن المتأخّم للعلم؛ بناءً على كفايته في كلّ ما يعسر إقامه البينه عليه، كالنسب، و الوقف، و الملك المطلق، و أمّا ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنيه حتى قول من يوثق به من المؤرّخين فمحلّ إشكال؛ لأنّ الأصل عدم الفتح عنوة، و عدم تملك المسلمين.

نعم، الأصل عدم تملك غيرهم أيضاً، فإن فرض دخولها بذلك في الأنفال و إلحقناها بأرض الخراج في الحكم فهو، و إلّا فمقتضى القاعده حرمه تناول ما يؤخذ قهراً من زراعتها. و أمّا الزراع فيجب عليهم

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٩]

ص: ١٢٧٣

١- كذا في «ف» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: الخراجيه.

٢- في غير «ص»: يكون.

٣- في «ف»، «خ»، «ع»، «ص»: عداها.

٤- لم ترد «حكم» في «ف»، «خ»، «م» و «ع».

مراجعته حاكم الشرع، فيعمل فيها معهم على طبق ما يقتضيه القواعد عنده: من كونه مال الإمام عليه السلام، أو مجهول المالك، أو غير ذلك.

و المعروف بين الإماميه - بلا خلاف ظاهر - أن أرض العراق فتحت عنوه، و حكى ذلك عن التواريخ المعتمرة (١).

و حكى عن بعض العامة أنها فتحت صلحاً (٢).

و ما دلّ على كونها ملكاً للمسلمين يحتمل الأمرين (٣).

ففى صحيحه الحلبي: «أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن أرض السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم (٤)، و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم، و لمن لم يخلق بعد» (٥).

و رواه أبى الربيع الشامى: «لا تشتت من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمّه، فإنما هى فىء للمسلمين» (٦). و قريب منها صحيحه ابن الحجاج (٧).

و أما غير هذه الأرض ممّا ذكر أو اشتهر (٨) فتحتملها عنوه؛ فإن

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ١٢٧٤

١- حكاة المحقق السبزوارى فى الكفايه: ٧٩، و انظر تأريخ الطبرى ٣: ٨٧.

٢- حكاة العلّامة فى التذكرة ١: ٤٢٨ عن أبى حنيفة و بعض الشافعية.

٣- فى «خ»، «م»، «ع» و «ص»: أمرين.

٤- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: اليوم مسلم.

٥- الوسائل ١٢: ٢٧٤، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

٦- نفس المصدر، الحديث ٥.

٧- الوسائل ١٧: ٣٣٠، الباب ٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

٨- فى «ش»: و اشتهر.

أخبر به عدلان (١) يحتمل حصول العلم لهما من السماع أو الظن المتأخّر من الشيعاء أخذ به، على تأمل فى الأخير كما فى العدل الواحد.

و إالاً فقد عرفت (٢) الإشكال فى الاعتماد على مطلق الظن.

و أمّا العمل بقول المؤرّخين-بناءً على أنّ قولهم فى المقام نظير قول اللغوى فى اللغة و قول الطيب و شبههما-فدون إثباته خرط القتاد.

و أشكال منه إثبات ذلك باستمرار السيره على أخذ الخراج من أرض، لأنّ ذلك إمّا من جهه ما قيل: من كشف السيره عن ثبوت ذلك من الصدر الأوّل من غير نكير؛ إذ لو كان شيئاً حادثاً لنقل فى كتب التواريخ؛ لا اعتناء أربابها بالمبتدعات و الحوادث (٣)، و إمّا من جهه وجوب حمل تصرّف المسلمين و هو أخذهم الخراج على الصحيح.

و يرد على الأوّل-مع أنّ عدم التعرّض يحتمل كونه لأجل عدم اطلاعهم الذى لا يدلّ على العدم-: أنّ هذه الأماره (٤) ليست (٥) بأولى من تنصيب أهل التواريخ الذى عرفت حاله.

و على الثانى: أنّه إن أريد بفعل المسلم تصرّف السلطان بأخذ الخراج، فلا ريب أنّ أخذه حرام و إن علم كون الأرض خراجيّة، فكونها كذلك لا يصحّ فعله.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ١٢٧٥

١- فى «خ»، «م» و «ع»: أخبره عدلان، و صحّح فى «ع» بما فى المتن.

٢- فى الصفحة ٢٣٧.

٣- قاله المحقّق السبزوارى فى الكفايه: ٧٩.

٤- فى غير «ف»: الأمارات.

٥- كذا فى «ف»، و فى غيرها: ليس.

و دعوى: أن أخذ الخراج من أرض الخراج أقل فساداً من أخذه من غيرها، توهم؛ لأن مناطق الحرمه فى المقامين واحد، و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق، و اشتغال ذمه المأخوذ منه بأجره الأرض الخراجيه و عدمه فى غيرها لا يهون الفساد.

نعم، بينهما فرق من حيث الحكم المتعلق بفعل غير السلطان، و هو من يقع فى يده شىء من الخراج بمعاوضه أو تبرع، فيحل فى الأرض الخراجيه دون غيرها، مع أنه لا دليل على وجوب حمل الفاسد على الأقل فساداً إذا لم يتعدّد عنوان الفساد- كما لو دار الأمر بين الزنا مكرهاً للمرأة، و بين الزنا برضاها؛ حيث إن الظلم محرّم آخر غير الزنا، بخلاف ما نحن فيه- مع أن أصله الصّحّه لا تثبت الموضوع، و هو كون الأرض خراجيه.

إلّا أن يقال: إن المقصود ترتّب آثار الأخذ الذى هو أقل فساداً، و هو حلّ تناوله من الآخذ و إن لم يثبت كون الأرض خراجيه بحيث يترتب عليه الآثار الأخرى، مثل وجوب دفع أجره الأرض إلى حاكم الشرع ليصرفه فى المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر، و مثل حرمه التصرف فيه من دون دفع أجره أصلاً، لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع.

و إن أريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض، ففيه: أنه لا عبره بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا يعلمون حال هذه الأراضي، كما هو الغالب فى محلّ الكلام؛ إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهه عدم إحراز الموضوع. و لو احتمل تقليدهم لمن

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص: ١٢٧٦



يرى تلك (١) الأرض خراجيه (٢) لم ينفع. و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجيه كان اللازم من ذلك جواز التناول من أيديهم لا من يد السلطان، كما لا يخفى.

### الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام عليه السلام،

و إلاً كان المفتوح مال الإمام عليه السلام؛ بناءً على المشهور، بل عن المجمع: أنه كاد يكون إجماعاً (٣)، و نسبه في المبسوط إلى روايه أصحابنا، و هي مرسله العباس الوزّاق، و فيها: «أنه إذا غزى قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمه كلّها (٤) للإمام» (٥).

قال في المبسوط: و على هذه الروايه يكون جميع ما فتحت بعد النبي صلّى الله عليه و آله و سلم إلاً ما فتحت في زمان الوصي عليه السلام من مال الإمام عليه السلام (٦)، انتهى.

أقول: فينتى حلّ المأخوذ منها خراجاً على ما تقدّم من حلّ الخراج المأخوذ من الأنفال (٧).

و الظاهر أنّ أرض العراق مفتوحه بالإذن كما يكشف عن ذلك

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٣]

ص: ١٢٧٧

- ١- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: تملك.
- ٢- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: الخراجيه.
- ٣- مجمع الفائده ٤٧٣: ٧.
- ٤- لم ترد «كلها» في غير «ش».
- ٥- الوسائل ٣٦٩: ٦، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.
- ٦- المبسوط ٣٤: ٢، نقلاً بالمعنى.
- ٧- تقدّم في الصفحه ٢٢٧.

ما دلّ على أنّها للمسلمين (١)، وأمّا غيرها ممّا فتحت في زمان خلافه الثاني، وهي أغلب ما فتحت، فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضاً بإذن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام و أمره، ففي الخصال- في أبواب السبعة، في باب أنّ الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء في حياه الأنبياء في سبعة مواطن، و بعد وفاتهم في سبعة مواطن-، عن أبيه و شيخه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسين بن سعيد، عن جعفر بن محمد النوفلي، عن يعقوب بن الرائد (٢)، عن أبي عبد الله جعفر بن أحمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، عن يعقوب بن عبد الله الكوفي، عن موسى بن عبيد (٣)، عن عمرو (٤) ابن أبي المقدام، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام: أنّه «أتى يهودى أمير المؤمنين عليه السلام في منصرفه عن وقعه النهروان فسأله عن تلك المواطن، و فيه قوله عليه السلام: و أمّا الرابعه- يعني من المواطن الممتحن بها بعد النبي صلّى الله عليه و آله و سلم-: فإنّ القائم بعد صاحبه- يعني عمر بعد أبي بكر- كان يشاورني في موارد الأمور (٥)، فيصدرها عن أمرى، و يناظرني في غوامضها فيمضيها عن رأيي (٦) لا أعلم

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ١٢٧٨

- ١- الوسائل ١٢: ٢٧٤، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤ و ٥.
- ٢- في «ش»: يعقوب الرائد، و في المصدر: يعقوب بن يزيد.
- ٣- في المصدر: موسى بن عبيده.
- ٤- في غير «ش»: عمر.
- ٥- في «ش»: زياده: و مصادرها.
- ٦- في غير «ش»: رأى.

أحدًا (١)، ولا يعلمه أصحابي، يناظره في ذلك غيري (٢)...الخبر» (٣).

و الظاهر أنّ عموم الأمور إضافيٌّ بالنسبة إلى ما لا يقدر في رئاسته ممّا يتعلّق بالسياسة، ولا يخفى أنّ الخروج إلى الكفار و دعاءهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور، بل لا أعظم منه.

و في سند الرواية جماعه تخرجها عن حدّ الاعتبار، إلّا أنّ اعتماد القميين عليها و روايتهم لها، مع ما عُرف من حالهم لمن تتبعها من أنّهم لا- يخزجون (٤) في كتبهم روايه في راويها (٥) ضعف إلّا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها، جابر لضعفها في الجملة.

مضافاً إلى ما اشتهر من حضور أبي محمد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات (٦)، و دخول بعض خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام من الصحابه كعمّار في أمرهم (٧).

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٥]

ص: ١٢٧٩

- ١- ما أثبتناه مطابق للمصدر، و في «ش»: لا يعلمه أحد، و في «ص»: لا علمه أحد، و في سائر النسخ: لا أعلمه أحد.
- ٢- ما أثبتناه مطابق للمصدر، و في مصححه «ن» ظاهراً: و لا يناظر في ذلك غيري، و في النسخ: و لا يناظرني غيره.
- ٣- الخصال: ٣٧٤، باب السبعة، الحديث ٥٨.
- ٤- كذا في «ف» و «خ» و نسخه بدل «ن»، «ع» و «ش»، و في «ن»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» و نسخه بدل «خ»: لا يثبتون.
- ٥- كذا في «ش»، و في غيرها: راويه.
- ٦- راجع تاريخ الطبري ٣: ٣٢٣، و الكامل في التاريخ لابن الأثير ٣: ١٠٩، لكنهما ذكرا حضور أبي محمد الحسن و أبي عبد الله الحسين عليهما السلام.
- ٧- راجع اسد الغابه ٤: ٤٦ (ترجمه عمّار بن ياسر رضی الله عنه).

و فى صحيحه محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن سيره الإمام فى الأرض التى فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال: إن أمير المؤمنين عليه السلام قد سار فى أهل العراق بسيره، فهى إمام لسائر الأرضين... الخبر» (١).

و ظاهرها أن سائر الأرضين المفتوحة بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم حكمها حكم أرض العراق، مضافاً إلى أنه يمكن الاكتفاء عن إذن الإمام المنصوص فى مرسله الوراق (٢) بالعلم بشاهد الحال برضى أمير المؤمنين عليه السلام و سائر الأئمة بالفتوحات (٣) الإسلاميه الموجه لتأييد هذا الدين.

و قد ورد: «أن الله تعالى يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم منه» (٤).

مع أنه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاه من فتح البلاد على الوجه الصحيح (٥)، و هو كونه بأمر الإمام عليه السلام.

مع أنه يمكن أن يقال: إن عموم ما دلّ من الأخبار الكثيره على

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٦]

ص : ١٢٨٠

- ١- الوسائل ١١٧:١١، الباب ٦٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.
- ٢- الوسائل ٣٦٩:٦، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.
- ٣- فى «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع»: بالمفتوحات.
- ٤- الوسائل ٢٨:١١، الباب ٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأول، وفيه: ينصر هذا الدين.
- ٥- كذا فى «ص»، و فى «ف»: على الصحيح، و فى سائر النسخ: على وجه الصحيح.

تقييد الأرض المعدوده من الأنفال بكونها ممّا لم يوجف (١) عليه بخيلٍ ولا- ركاب (٢)، و على أنّ ما أخذت بالسيف من الأرضين يصرفها في مصالح المسلمين (٣)، معارض بالعموم من وجه لمرسلة الوراق (٤)، فيرجع إلى عموم قوله تعالى: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِإِخْوَتِ الْقُرْبَىٰ الْآيَةَ (٥)، فيكون الباقي للمسلمين؛ إذ ليس لمن قاتل (٦) شيء من الأرضين نصّاً و إجماعاً.

### الثالث: أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنه بإذن الإمام عليه السلام معناه حال الفتح،

لتدخل في الغنائم و يخرج منها الخمس- أوّلاً- على المشهور و يبقى الباقي للمسلمين، فإن كانت حينئذٍ مواتاً كانت للإمام، كما هو المشهور، بل المتفق عليه، على الظاهر المصرّح به عن الكفاية (٧) و محكى التذكرة (٨)، و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكيه (٩) على أنّ الموات

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ١٢٨١

- ١- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش»: لا يوجف.
- ٢- انظر الوسائل ٦:٣٦٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال.
- ٣- انظر الوسائل ١١:١١٩، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، و ١٢:٢٧٣، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع و شروطه.
- ٤- الوسائل ٦:٣٦٩، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.
- ٥- الأنفال: ٤١.
- ٦- كذا في «ص»، و في سائر النسخ: قابل، و في نسخه بدل أكثرها: قاتل.
- ٧- انظر كفاية الأحكام: ٢٣٩، و فيه: بلا خلاف.
- ٨- التذكرة ٢:٤٠٢، و فيه: عند علمائنا.
- ٩- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٥٤٠، و أنظر الخلاف ٣:٥٢٥-٥٢٦، كتاب إحياء الموات، المسأله ٣، و جامع المقاصد ٩:٧.

من الأنفال؛ لإطلاق الأخبار الدالّة على أنّ الموات بقول مطلق له عليه السلام (١). ولا يعارضها إطلاق الإجماعات (٢) والأخبار (٣) الدالّة على أنّ المفتوحه عَنَوَه للمسلمين (٤)؛ لأنّ موارد الإجماعات هي (٥) الأرض المغنومه (٦) من (٧) الكفّار- كسائر الغنائم التي يملكونها منهم و يجب فيها الخمس - وليس الموات من أموالهم (٨)، وإنّما هي مال الإمام. ولو فرض جريان أيديهم عليه كان بحكم المغضوب لا يعدّ في الغنيمه، و ظاهر الأخبار خصوص المحياه، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف.

نعم، لو مات المحياه حال الفتح، فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين، بل عن ظاهر الرياض (٩) استفاده عدم الخلاف في ذلك من السرائر (١٠)؛ لاختصاص أدلّه الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم، دون ما عرف صاحبه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص: ١٢٨٢

- ١- انظر الوسائل ٦:٣٦٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال.
- ٢- انظر الخلاف ٢:٦٧-٧٠، كتاب الزكاه، المسأله ٨٠، والغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٢، و المنتهى ٢:٩٣٤، و الرياض ١:٤٩٥.
- ٣- انظر الوسائل ١٢:٢٧٣، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع.
- ٤- في «ف»: للإمام.
- ٥- في غير «ش»: هو.
- ٦- في «ف»: المفتوحه.
- ٧- في «ش»: عن.
- ٨- العبارة في «ف» هكذا: و الموات ليس من أموالهم.
- ٩- الرياض ١:٤٩٦.
- ١٠- انظر السرائر ١:٤٨١.

ثم إنه يثبت الحياه حال الفتح بما كان يثبت به الفتح عنوه، ومع الشك فيها فالأصل العدم وإن وجدناها الآن محياه؛ لأصالة عدمها حال الفتح، فيشكل الأمر في كثير من محياه أراضي البلاد المفتوحة عنوه.

نعم، ما وجد منها في يد مدّع للملكيه حكم بها له. أمّا (١) إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا- يحكم لأجلها بكونها خراجيه؛ لأن يد السلطان عاديّه على الأراضي الخراجيه أيضاً.

وما لا يد لمدّعي الملكيه عليها كان مردّداً بين المسلمين و مالك خاصّ مردّد بين الإمام عليه السلام- لكونها تركه من لا وارث له- وبين غيره، فيجب مراجعته حاكم الشرع في أمرها، وظيفه الحاكم في الأجره المأخوذه منها: إمّا القرعه، وإمّا صرفها في مصرف مشترك بين الكلّ، كفقير يستحقّ الإنفاق من بيت المال؛ لقيامه ببعض مصالح المسلمين.

ثم اعلم أنّ ظاهر الأخبار (٢) تملك المسلمين لجميع أرض العراق المسمّى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر، فينزّل على أنّ كلّها كانت عامره حال الفتح.

و يؤيدّه أنّهم ضبطوا أرض الخراج- كما في المنتهى (٣) وغيره (٤)- بعد المساحه (٥) بستّه أو اثنين و ثلاثين ألف ألف جريب، و حينئذٍ فالظاهر

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٩]

ص: ١٢٨٣

١- لم ترد «أمّا» في «ف».

٢- الوسائل ٢٧٤:١٢، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤ و ٥.

٣- المنتهى ٩٣٧:٢.

٤- المبسوط ٣٤:٢.

٥- في «ع» و «ص»: المسامحه.

أن البلاد الإسلامية المبته في العراق هي مع ما يتبعها (١) من القرى، من المحياة حال الفتح التي تملكها (٢) المسلمون.

و ذكر العلامه رحمه الله في كتبه (٣) -تبعاً لبعض ما عن المبسوط (٤) و الخلاف (٥) - أن حدّ سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان (٦) إلى طرف القادسيه (٧) المتصل بعذيب (٨) من أرض العرب عرضاً، و من تخوم الموصل إلى ساحل البحر ببلاد عبّادان طولاً.

و زاد العلامه رحمه الله قوله: من شرقي دجله، فأما الغربي الذي يليه البصره فإنما هو إسلامي، مثل شط عثمان بن أبي العاص و ما والاها،

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص: ١٢٨٤

١- كذا في «ف» و مصحّحه «ص»، و في «ش» و مصحّحه «ن»: هي و ما يتبعها، و في سائر النسخ: و هي ما يتبعها.

٢- في «ف»: يملكها.

٣- المنتهى ٩٣٧:٢، و التحرير ١٤٢:١، و التذكرة ٤٢٨:١.

٤- المبسوط ٣٤:٢.

٥- الخلاف ١٩٦:٤، كتاب الفىء و قسمه الغنائم، المسأله ١٩.

٦- في معجم البلدان ٢٩٠:٢ مادّه «حلو»: حلوان العراق، و هي في آخر حدود السواد ممّا يلي الجبال من بغداد.

٧- قريه قرب الكوفه، من جهه البرّ، بينها و بين الكوفه خمسه عشر فرسخاً، و بينها و بين العذيب أربعة أميال. (مراصد الاطلاع

١٠٥٤:٣، معجم البلدان ٤: ٢٩١ مادّه «قادس»).

٨- العذيب: يخرج من قادسيه الكوفه إليه، و كانت مسلحه للفرس، بينها و بين القادسيه حائطان متّصلان، بينهما نخل، و هي سته

أميال، فإذا خرجت منه دخلت الباديه. (معجم البلدان ٩٢:٤ مادّه «عذب»).



كانت سباخاً (١) فأحياها عثمان.

و يظهر من هذا التقييد أنّ ما عدا ذلك كانت محياه، كما يؤيِّده ما تقدّم من تقدير الأرض المذكوره بعد المساحه بما ذكر من الجريب.

فما قيل: من أنّ البلاد المحدثه (٢) بالعراق مثل بغداد، والكوفه والحله، والمشاهد المشرفه إسلاميه بناها المسلمون و لم تفتح عنوه، و لم يثبت أنّ أرضها تملكها (٣) المسلمون بالاستغنام، و التي فتحت عنوه و أخذت من الكفّار قهراً قد انهدمت (٤)، لا يخلو عن نظر؛ لأنّ المفتوح عنوه لا- يختصّ بالأبنيه حتّى يقال: إنّها انهدمت، فإذا كانت البلاد المذكوره و ما يتعلّق بها من قرأها غير مفتوحه عنوه، فأين أرض العراق المفتوحه عنوه المقدر (٥) بسسته و ثلاثين ألف ألف جريب؟ و أيضاً من البعيد عادةً أن يكون بلد «المدائن» (٦) على طرف العراق، بحيث يكون الخارج منها ممّا يليه البلاد المذكوره موأناً

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ١٢٨٥

١- كذا فى «ف» و نسخه بدل «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش»، و فى سائر النسخ: مماتاً، و فى المصدر: سباخاً و موأناً.

٢- كذا فى «ص» و «ش» و مصحّحه «ن»، و فى سائر النسخ: المحدث.

٣- كذا فى «ص»، و فى غيرها: يملكها.

٤- لم نقف على القائل.

٥- كذا، و المناسب: المقدره.

٦- فى معجم البلدان (٧٥: ٥، مادّه «مدائن»): المسمّى بهذا الاسم بليده شبيهه بالقريه، بينها و بين بغداد سته فراسخ، و أهلها فلّاحون يزرعون و يحصدون، و الغالب على أهلها التشيع على مذهب الإماميه. و بالمدينه الشرقيه قرب الإيوان قبر سلمان الفارسى رضى الله عنه، و عليه مشهد يزار إلى وقتنا هذا.

غير معموره وقت الفتح (١) والله العالم، والله الحمد أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٢]

ص: ١٢٨٦

---

١- من هنا إلى آخر العبارة لم ترد في «ف».

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق.

عنوان و نام پدیدآور: المکاسب / المؤلف مرتضی الانصاری؛ اعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم.

مشخصات نشر: قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۳ ه.ق

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

موضوع: معاملات (فقه)

رده بندی کنگره: BP۱۹۰/۱ / الف ۸ / ۱۳۰۰۷ ای الف

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۹۳۷

توضیح: این کتاب از مهمترین کتابهای فقهی شیعه تألیف شیخ الفقهاء و المجتهدين، شیخ اعظم مرتضی بن محمد امین تستری نجفی انصاری (م ۱۲۸۱ ق) می باشد و در باب معاملات محسوب می شود و از زمان تألیف تا کنون متن درسی حوزه های علمی شیعه قرار گرفته است، مؤلف بطور استدلالی به مباحث معاملات نظر دوخته و به ذکر و تحلیل کلمات فقهی پیشین توجه عمیقی داشته است و وجوه مختلف یک مسئله فقهی را با تردیدهای ویژه خود، ترسیم می نماید مؤلف در این کتاب به سه مبحث مهم پرداخته است: مکاسب محرمه، بیع، خیارات و پایان کتاب به برخی رساله های متفرقه اختصاص یافته است که عناوین آنها عبارتند از: تقيه، عدالت، قضا از میت، مواسعه و مضایقه، ارث، قاعده من ملک شیئا ملک الاقرار به، نفی ضرر، رضاع، مجرد عقد بر زن موجب تحریم او بر پدر و پسر عقد کننده می گردد.

کتاب المکاسب شامل کتاب های مکاسب محرمه، بیع و خیارات است که بعدها ۹ کتاب دیگر به آنها ملحق شده اند که عبارتند از: کتاب تقيه، رساله فی العداله، رساله فی القضاء عن الميت، رساله فی المواسعه و المضایقه، رساله فی قاعده من ملک شیئا ملک الإقرار به، رساله فی قاعده لا ضرر، رساله فی المصاهره، و در آخر هم کتاب مواریث که بسیار مختصر می باشد.

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۲۸۷

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۱۲۸۸

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۱۲۸۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

[شماره صفحه واقعی : ٥]

ص: ١٢٩٠

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۱۲۹۱



و هو في الأصل كما عن المصباح (١)-:مبادله مالٍ بمال.

و الظاهر اختصاص المعوض بالعين، فلا يعمّ إبدال المنافع بغيرها، و عليه استقرّ اصطلاح الفقهاء (٢) في البيع (٣).

نعم، ربما يستعمل في كلمات بعضهم (٤) في نقل غيرها، بل يظهر ذلك من كثيرٍ من الأخبار، كالخبر الدالّ على جواز بيع خدمه المدبّر (٥)، و بيع سكنى الدار التي لا يُعلم صاحبها (٦)، و كأخبار بيع الأرض الخراجيه و شرائها (٧)، و الظاهر أنّها مسامحه في التعبير، كما أنّ

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ١٢٩٢

- 
- ١- المصباح المنير: ٦٩، مادّه: «بيع».
  - ٢- في «ص» و نسخه بدل «ن»، «خ»، «م» و «ع» زياده: في تعين العوض و المعوض.
  - ٣- لم ترد «في البيع» في «ف».
  - ٤- كالشيخ قدّس سرّه في المبسوط ١٧٢: ٦.
  - ٥- الوسائل ١٦: ٧٤، الباب ٣ من أبواب التدبير، الأحاديث ٣، ١ و ٤.
  - ٦- الوسائل ١٢: ٢٥٠، الباب الأوّل من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ٥.
  - ٧- الوسائل ١١: ١١٨، الباب ٧١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١ و ٦، و ١٢: ٢٧٥، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ٩ و ١٠.

لفظ الإجاره يستعمل عرفاً في نقل بعض الأعيان، كالثمره على الشجره.

و أما العوض، فلا إشكال في جواز كونها منفعه، كما في غير موضع من القواعد (1)، و عن التذكره (2) و جامع المقاصد (3)، و لا يبعد عدم الخلاف فيه.

نعم، نُسب (4) إلى بعض الأعيان (5) الخلاف فيه؛ و لعلّه لما اشتهر في كلامهم: من أنّ البيع لنقل (6) الأعيان، و الظاهر إرادتهم بيان المبيع (7)، نظير قولهم: إنّ الإجاره لنقل المنافع.

و أما عمل الحرّ، فإن قلنا: إنّّه قبل المعاوضه عليه من الأموال، فلا إشكال، و إلّا ففيه إشكال؛ من حيث احتمال اعتبار كون العوضين في البيع «مالأ» قبل المعاوضه؛ كما يدلّ عليه ما تقدّم عن المصباح.

و أما الحقوق (8)، فإن لم (9) تقبل المعاوضه بالمال كحقّ الحضانه

[شماره صفحه واقعى : ٨]

ص: ١٢٩٣

- ١- القواعد ١:١٣٦ و ٢٢٥.
- ٢- التذكره ١:٥٥٦-٥٥٧ و ٢:٢٩٢.
- ٣- جامع المقاصد ١٠٣:٧.
- ٤- نسبه الشيخ الكبير قدّس سرّه في شرحه على القواعد (مخطوط): الورقه ٤٨.
- ٥- هو الوحيد البهبهاني قدّس سرّه في رسالته العمليه الموسومه بـ «آداب التجاره» (انظر هدايه الطالب: ١٤٩).
- ٦- في غير «ف»: نقل.
- ٧- في «ش»: البيع.
- ٨- في غير «ش» زياده: «الأخر». قال الشهيدى في شرحه (الصفحه ١٤٩): الظاهر زياده كلمه «الأخر».
- ٩- في «ف»: فلو لم.

و الولاية (١) فلا إشكال، وكذا لو لم تقبل النقل (٢)، كحق الشفعة، وحق الخيار؛ لأن البيع تمليك الغير.

و لا ينتقض (٣) بيع الدين على من هو عليه؛ لأنه لا مانع من كونه تمليكاً فيسقط؛ ولذا جعل الشهيد في قواعد «الإبراء» مردداً بين الإسقاط و التملك (٤).

و الحاصل: أنه يعقل أن يكون مالكاً لما (٥) في ذمته فيؤثر تمليكه السقوط، و لا- يعقل أن يتسلط على نفسه. و السر: أن هذا (٦) الحق سلطنه فعليه لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد، بخلاف الملك، فإنها نسبة بين المالك و المملوك، و لا يحتاج إلى من يملك عليه حتى يستحيل اتحاد المالك و المملوك عليه، فافهم.

و أمّا الحقوق القابلة للانتقال- كحق التحجير و نحوه فهي و إن قبلت النقل و قبلت بالمال في الصلح، إلا أن في جواز وقوعها عوضاً للبيع إشكالاً، من أخذ المال في عوضى المبايعه لغه و عرفاً، مع ظهور كلمات الفقهاء- عند التعرض لشروط العوضين و لما يصح أن يكون اجره في الإجاره في حصر الثمن في المال.

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ١٢٩٤

١- عبارته «كحق الحضانه و الولاية» من «ش».

٢- كذا في «ف» و «ش» و نسخه بدل «ن»، «خ»، «م» و «ع»، و في غيرها: الانتقال.

٣- النقض من صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٠٩: ٢٢.

٤- القواعد و الفوائد ٢٩١: ١.

٥- لم ترد «لما» في «ش».

٦- في «ش» و هامش «ن»: مثل هذا.

ثمّ الظاهر: أنّ لفظ «البيع» ليس له حقيقه شرعيه و لا متشرّعيه (١)، بل هو باقٍ على معناه العرفي، كما سنوضحه إن شاء الله، إلّا أنّ الفقهاء قد اختلفوا في تعريفه، ففي المبسوط (٢) و السرائر (٣) و التذكرة (٤) و غيرها (٥):

«انتقال عينٍ من شخصٍ إلى غيره بعوضٍ مقدّر على وجه التراضي».

و حيث إنّ في هذا التعريف مسامحه واضحه، عدل آخرون (٦) إلى تعريفه ب: «الإيجاب و القبول الدالّين على الانتقال»، و حيث إنّ البيع من مقوله المعنى دون اللفظ مجزّداً أو بشرط قصد المعنى، و إلّا لم يعقل إنشاؤه باللفظ عدل جامع المقاصد إلى تعريفه ب: «نقل العين بالصيغه المخصوصه» (٧).

و يرد عليه مع أنّ النقل ليس مرادفاً للبيع؛ و لذا صرّح في التذكرة: بأنّ إيجاب البيع لا يقع بلفظ «نقلت»، و جعله من الكنايات (٨)،

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص: ١٢٩٥

- 
- ١- في «ف»: متشرّعه.
  - ٢- المبسوط ٧٦:٢.
  - ٣- لم ترد «السرائر» في غير «ف»، انظر السرائر ٢٤٠:٢.
  - ٤- التذكرة ٤٦٢:١.
  - ٥- في «ن»، «ع»، «ص» و «ش»: غيرهما، انظر القواعد ١٢٣:١، و التحرير ١٦٤:١.
  - ٦- منهم: المحقّق في المختصر النافع: ١١٨، و الشهيد في الدروس ١٩١:٣، و الفاضل المقداد في التنقيح ٢٤:٢.
  - ٧- جامع المقاصد ٥٥:٤.
  - ٨- لم نعثر عليه بعينه، نعم فيه -بعد ذكر شرط التصريح-: «عدم انعقاده بمثل: أدخلته في ملكك أو جعلته لك»، انظر التذكرة ٤٦٢:١.

و أنّ المعاطاه عنده (١) بيع مع خلّوها عن الصيغه:- أنّ النقل بالصيغه أيضاً لا يعقل إنشاؤه بالصيغه.

و لا يندفع هذا: بأنّ المراد أنّ البيع نفس النقل الذى هو مدلول الصيغه، فجعله مدلول الصيغه إشاره إلى تعيين ذلك الفرد من النقل، لا أنّه (٢) مأخوذ فى مفهومه حتى يكون مدلول «بعث»: نقلت بالصيغه؛ لأنّه إن أُريد بالصيغه خصوص «بعث» لزم الدور؛ لأنّ المقصود معرفه ماده «بعث»، و إن أُريد بها ما يشمل (٣) «ملّكت» و جب الاقتصار على مجرّد التملك و النقل.

**فالأولى تعريفه بأنّه: «إنشاء تملك عين بمال»**

**إشاره**

و لا يلزم عليه شيء مما تقدّم.

نعم،

**يبقى عليه أمور:**

**منها: أنّه موقوف على جواز الإيجاب بلفظ «ملّكت»**

و إلّا لم يكن مرادفاً له (٤).

و يرده: أنّه الحقّ كما سيجىء (٥).

**و منها: أنّه لا يشمل بيع الدين على من هو عليه؛**

لأنّ الإنسان لا يملك مالاً على نفسه.

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ١٢٩٦

١- أى عند المحقّق الثانى، راجع جامع المقاصد ٤:٥٨.

٢- فى «ف»: لا لأنّه.

٣- فى «ف»: يشتمل.

٤- فى غير «ش» و مصحّحه «ن»: لها.



و فيه مع ما عرفت (١) و ستعرف من تعقل تملك ما على نفسه (٢) و رجوعه إلى سقوطه عنه، نظير تملك ما هو مساو لما في ذمته، و سقوطه بالتهاتر- أنه لو لم يعقل التملك لم يعقل البيع؛ إذ ليس للبيع -لغّه و عرفاً- معنى غير المبادله و النقل و التملك و ما يساويها من الألفاظ؛ و لذا قال فخر الدين: إن معنى «بعت» في لغة العرب:

«ملك غيري» (٣)، فإذا لم يعقل ملكيه (٤) ما في ذمته نفسه لم يعقل شيء مما يساويها، فلا يعقل البيع.

### و منها: أنه يشمل التملك بالمعاطاه،

مع حكم المشهور، بل دعوى الإجماع على أنها ليست بيعاً (٥).

و فيه: ما سيجيء من كون المعاطاه بيعاً (٦)؛ و أنّ (٧) مراد النافين نفى صحته.

### و منها: صدقه على الشراء؛

فإن المشتري بقبوله للبيع يملك ماله بعوض المبيع.

[شماره صفحه واقعی : ١٢]

ص: ١٢٩٧

١- راجع الصفحة ٩، قوله: «و الحاصل: أنه يعقل...».

٢- في «ف»: «ما في ذمته نفسه». و في مصححه «ن» و نسخه بدل «ش»: «ما في ذمته».

٣- قاله في شرح الإرشاد، على ما حكاه عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ١٥٢: ٤.

٤- في «ف»: «ملكته».

٥- كما ادّعاها ابن زهره في الغنيه: ٢١٤.

٦- يأتي في الصفحة ٤٠.

٧- في «ش»: «لأن».

و فيه: أنّ التملك فيه ضمنى، وإنما حقيقته التملك بعوض؛ ولذا لا يجوز الشراء بلفظ «ملك»، تقدّم على الإيجاب أو تأخر. و به يظهر اندفاع الإيراد بانتقاضه بمستأجر العين بعين (١)؛ حيث إنّ الاستئجار يتضمّن تملك العين بمال، أعنى: المنفعة.

### و منها: انتقاض طرده بالصلح على العين بمال، وبالهبه المعوّضه.

و فيه: أنّ حقيقه الصلح و لو تعلق بالعين ليس هو التملك على وجه المقابله و المعاوضه، بل معناه الأصلي هو التسالم؛ ولذا لا يتعدى بنفسه إلى المال. نعم، هو متضمّن للتملك إذا تعلق بعين، لا أنّه نفسه.

و الذى يدلّك على هذا: أنّ الصلح قد يتعلّق بالمال عيناً أو منفعه، فيفيد التملك. و قد يتعلّق بالانتفاع به (٢)، فيفيد فائده العاربه، و هو مجرّد التسليط (٣)، و قد يتعلّق بالحقوق، فيفيد الإسقاط أو الانتقال، و قد يتعلّق بتقرير أمر بين المتصالحين كما فى قول أحد الشريكين لصاحبه:

«صالحتك على أن يكون الربح لك و الخسران عليك» فيفيد مجرّد التقرير.

فلو كانت (٤) حقيقه الصلح هى عين كلّ من (٥) هذه المفاداه الخمسه لزم كونه مشتركاً لفظياً، و هو واضح البطلان، فلم يبقَ إلّا أن يكون مفهومه معنى آخر، و هو التسالم، فيفيد فى كلّ موضع (٦) فائده من

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ١٢٩٨

- ١- لم ترد «بعين» فى «ف».
- ٢- لم ترد «به» فى غير «ف».
- ٣- فى «ف»: التسلّط.
- ٤- فى غير «ش»: كان.
- ٥- لم ترد «كلّ من» فى «ف».
- ٦- فى هامش «ف» زياده: من المواضع.



الفوائد المذكورة بحسب ما يقتضيه متعلقه.

فالصالح على العين بعوض: تسالّم عليه (١)، وهو يتضمّن التمليك، لا- أنّ مفهوم الصالح فى خصوص هذا المقام و حقيقة هو إنشاء التمليك، و من هنا لم يكن طلبه من الخصم إقراراً (٢)، بخلاف طلب التمليك.

و أمّا الهبة المعوّضه و المراد بها هنا: ما اشترط فيها (٣) العوض فليست إنشاء تمليك بعوض على جهه المقابله، و إلّا لم يعقل تملك أحدهما لأحد العوضين من دون تملك الآخر للآخر (٤)، مع أنّ ظاهرهم عدم تملك العوض بمجرد تملك الموهوب الهبه (٥)، بل غايه الأمر أنّ المتّهب لو لم يؤدّ العوض كان للواهب الرجوع فى هبته، فالظاهر أنّ التعويض المشترط فى الهبه كالتعويض الغير المشترط فيها فى كونه تمليكاً (٦) مستقلاً يقصد به وقوعه عوضاً، لا أنّ حقيقه المعاوضه و المقابله مقصوده فى كلّ من العوضين؛ كما يتّضح ذلك بملاحظه التعويض الغير المشترط فى ضمن (٧) الهبه الأولى (٨).

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ١٢٩٩

- ١- فى «ف» زياده: به.
- ٢- فى «ش» زياده: له.
- ٣- فى «ص» فيه.
- ٤- لم ترد «للاخر» فى «ف».
- ٥- فى «ش» و «م» و نسخه بدل «ن»، «خ» و «ع»: بالهبه.
- ٦- فى «ف»: تملكاً.
- ٧- فى «ف» بدل «ضمن»: إنشاء.
- ٨- فى غير «ف» و «ش» زياده ما يلى: «و ممّا ذكرنا تقدر على إخراج القرض من التعريف؛ إذ ليس المقصود الأصلى منه المعاوضه و المقابله، فتأمل»، لكن شطب عليها فى «م» و كتب عليها فى «ن»: زائد.

فقد تحقّق ممّا ذكرنا: أنّ حقيقته تملك العين بالعوض ليست إلّا البيع، فلو قال: «ملكتك كذا بكذا» كان بيعاً، ولا يصحّ صلحاً ولا هبة معوّضه وإن قصدتهما؛ إذ التملك على جهه المقابله الحقيقته ليس صلحاً، ولا هبة، فلا يقعان به.

نعم، لو قلنا بوقوعهما بغير الألفاظ الصريحه توجه تحقّقهما مع قصدهما، فما قيل من أنّ البيع هو الأصل في تملك الأعيان بالعوض، فيقدّم على الصلح و الهبة المعوّضه (١)، محلّ تأمل، بل منع؛ لما عرفت من أنّ تملك الأعيان بالعوض هو البيع لا غير.

نعم، لو اتى بلفظ «التمليك بالعوض» واحتمل إرادته غير حقيقته كان [مقتضى (٢)] الأصل اللفظي حمله على المعنى الحقيقي، فيحكم بالبيع، لكنّ الظاهر أنّ الأصل بهذا المعنى ليس مراد القائل المتقدم، وسيجيء توضيحه في مسأله المعاطاه في غير البيع إن شاء الله (٣).

## بقي

بقي (٤) القرض داخلاً في ظاهر الحدّ،

و يمكن إخرجه بأنّ مفهومه ليس نفس المعاوضه، بل هو تملك على وجه ضمان المثل (٥) أو قيمه، لا معاوضه للعين بهما؛ و لذا لا يجرى فيه ربا المعاوضه (٦)، ولا الغرر

[شماره صفحه واقعي : ١٥]

ص: ١٣٠٠

١- انظر الجواهر ٢٤٦:٢٢.

٢- لم ترد «مقتضى» في النسخ، إلّا أنّها زيدت في «ن»، «ص» و«ش» تصحيحاً أو استظهاراً.

٣- يجيء في الصفحه ٩١ عند قوله: الخامس في حكم جريان المعاطاه..

٤- في «ف» و«ن»: وبقية.

٥- في «ف»: الضمان للمثل.

٦- في «ف»: المعاوضات.

المنفى فيها، ولا ذكر العوض، ولا العلم به، فتأمل (١).

ثم إن ما ذكرنا، تعريفٌ للبيع المأخوذ في صيغته «بعت» وغيره (٢) من المشتقات،

**و يظهر من بعض من قارب عصرنا**

**إشاره**

و يظهر من بعض من قارب عصرنا (٣) استعماله في معانٍ آخر غير ما ذكر

**إشاره**

(٤)

:

**أحدها: التملك المذكور، لكن**

أحدها: التملك المذكور، لكن (٥) بشرط تعقبه بتملك المشتري،

و إليه نظر بعض مشايخنا (٦)، حيث أخذ قيد التعقب (٧) بالقبول (٨) في تعريف البيع المصطلح؛ ولعله لتبادر التملك المقرون بالقبول من اللفظ، بل و صحه السلب عن المجرد؛ ولهذا لا يقال: «باع فلان ماله»، إلّا بعد أن يكون قد اشتراه غيره، و يستفاد من قول القائل: «بعت مالى»، أنه اشتراه غيره، لا أنه أوجب (٩) البيع فقط.

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ١٣٠١

١- عبارته «بقى القرض إلى فتأمل» لم ترد في «خ»، و كتب عليها في غير «ف» و «ش»: «زائد»، و قد تقدّم (في الصفحة ١٤، الهامش ٨) زياده عبارته عن بعض النسخ ترتبط بإخراج القرض، و الظاهر أنّ المؤلف قدس سرّه كتب أولاً تلك العبارة ثم أعرض عنها و بينها هنا بلفظٍ أوفى، فصار ذلك منشأً لاختلاف النسخ.

٢- في «ف»: غيرها.

٣- انظر مقابس الأنوار: ١٠٧ (كتاب البيع)، و ٢٧٥ (كتاب النكاح).

٤- عبارته «غير ما ذكر» من «ف» و «ش» و مصحّحه «ن».

٥- في «ف»: لکنه.

٦- لم نعثر عليه، و لعله المحقق النراقي، انظر المستند ٢:٣٦٠.

٧- في «ف»: التعقيب.

٨- في غير «ش» زياده: «أخوذاً»، و شطب عليها في «ن».

٩- في «ف»: وجب.

## الثاني: الأثر الحاصل من الإيجاب و القبول،

و هو الانتقال، كما يظهر من المبسوط (١) و غيره (٢).

## الثالث: نفس العقد المركب من الإيجاب و القبول،

و إليه ينظر من عرّف البيع بالعقد (٣). قال (٤): بل الظاهر اتّفاقهم على إرادته هذا المعنى في عناوين أبواب المعاملات، حتى الإجاره و شبهها التي ليست هي في الأصل (٥) اسماً لأحد طرفي العقد (٦).

### [المناقشه في هذه الاستعمالات]

أقول: أمّا البيع بمعنى الإيجاب المتعقّب للقبول، فالظاهر أنه ليس مقابلاً للأوّل، و إنّما هو فردٌ انصرف إليه اللفظ في مقام قيام القرينه على إرادته الإيجاب المثمر؛ إذ لا ثمره في الإيجاب المجرد، فقول المخبر:

«بعت»، إنّما أراد الإيجاب المقيّد، فالقيّد مستفاد من الخارج، لا- أنّ البيع مستعمل في الإيجاب المتعقّب للقبول، و كذلك لفظ «النقل» و «الإبدال» و «التمليك» و شبهها، مع أنه لم يقل (٧) أحد بأنّ تعقّب القبول له دخل في معناها.

نعم، تحقّق القبول شرط للانتقال في الخارج، لا في نظر الناقل؛ إذ

[شماره صفحه واقعي : ١٧]

ص: ١٣٠٢

- ١- المبسوط ٢:٧٦.
- ٢- السرائر ٢:٢٤٠.
- ٣- مثل الحلبي في الكافي: ٣٥٢، و ابن حمزه في الوسيله: ٢٣٦، و اختاره العلامة في المختلف ٥:٥١.
- ٤- أي بعض من قارب عصر المؤلّف قدّس سرّه، المشار إليه آنفاً.
- ٥- لم ترد «هي في الأصل» في «ف».
- ٦- انظر مقابيس الأنوار: ١٠٧ و ٢٧٥.
- ٧- في «ف»: لم ينقل.

لا- ينفك التأثير عن الأثر (١)، فالبيع و ما يساويه معنى من قبيل الإيجاب و الوجوب، لا- الكسر و الانكسار كما تخيله بعض (٢) فتأمل. و منه يظهر ضعف أخذ القيد المذكور فى معنى البيع المصطلح، فضلاً عن أن يجعل أحد معانيها (٣).

و أمّا البيع بمعنى الأثر و هو الانتقال، فلم يوجد فى اللغة و لا فى العرف (٤)، و إنّما وقع فى تعريف جماعه تبعاً للمبسوط (٥). و قد يوجه (٦): بأنّ المراد بالبيع المحدود المصدر من المبنى للمفعول، أعنى: «المبيعه»، و هو تكلف حسن.

و أمّا البيع بمعنى العقد، فقد صرح الشهيد الثانى رحمه الله: بأنّ إطلاقه عليه مجاز؛ لعلاقه السببيه (٧).

و الظاهر أنّ المسبّب هو الأثر الحاصل فى نظر الشارع؛ لأنّه المسبّب عن العقد، لا النقل الحاصل من فعل الموجب؛ لما عرفت من أنّه حاصل بنفس إنشاء الموجب من دون توقّف على شىء، كحصول وجوب الضرب فى نظر الأمر (٨) بمجرد الأمر و إن لم يصير واجباً فى

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ١٣٠٣

- ١- كذا فى «ف» و مصحّحه «ن»، و قد وردت العبارة فى سائر النسخ مع اختلاف غير مخلّ فى التقديم و التأخير.
- ٢- المراد به ظاهراً الشيخ أسد الله التستري، راجع مقابيس الأنوار: ١٠٧.
- ٣- كذا فى النسخ، و المناسب: معانيه.
- ٤- العبارة فى «ف» هكذا: فلم يوجد له أثر فى اللغة و لا العرف.
- ٥- راجع الصفحه ١٠.
- ٦- وجهه المحقق التستري فى مقابيس الأنوار: ٢٧٤.
- ٧- المسالك ١٤٤: ٣.
- ٨- فى «ف»: فى نفس الأمر.

الخارج (١) في نظر غيره.

و إلى هذا نظر جميع ما ورد في النصوص و الفتاوى من قولهم: «لزم البيع»، أو «وجب»، أو «لا- بيع بينهما»، أو «أقاله في البيع» و نحو ذلك.

و الحاصل: أنّ البيع الذى يجعلونه من العقود يراد به النقل بمعنى اسم المصدر مع اعتبار تحقّقه فى نظر الشارع، المتوقّف على تحقّق الإيجاب و القبول، فإضافه العقد إلى البيع بهذا المعنى ليست بيانيه؛ و لذا يقال: «انعقد البيع»، و «لا ينعقد البيع».

### [البيع و نحوه من العقود اسم للصحيح أو للأعم]

ثمّ إنّ الشهيد الثانى نصّ فى «كتاب اليمين» من المسالك على أنّ عقد البيع و غيره من العقود حقيقه فى الصحيح، مجاز فى الفاسد؛ لوجود خواصّ الحقيقه و المجاز، كالتبادر و صحّحه السلب. قال: و من ثمّ حمل (٢) الإقرار به عليه، حتى لو ادّعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعاً، و لو كان مشتركاً بين الصحيح و الفاسد لقبلى تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة، و انقسامه إلى الصحيح و الفاسد أعمّ من الحقيقه (٣)، انتهى.

و قال الشهيد الأوّل (٤) فى قواعد: الماهيات الجعليه كالصلاه و الصوم و سائر العقود لا تطلق على الفاسد إلّا الحجّ؛ لوجوب المضىّ فيه (٥)، انتهى. و ظاهره إرادته الإطلاق الحقيقى.

و يشكل ما ذكره بأنّ وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص: ١٣٠٤

١- لم ترد «فى الخارج» فى «ف»، و شطب عليها فى «ن».

٢- فى غير «ش»: «قبل»، و صحّح فى أكثر النسخ بما فى المتن.

٣- المسالك (الطبعه الحجريه) ١٥٩: ٢.

٤- لم ترد «الأوّل» فى «ف».

٥- القواعد و الفوائد ١٥٨: ١.

بإطلاق نحو وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)، وإطلاقات (٢) أدلّه سائر العقود في مقام الشكّ في اعتبار شيءٍ فيها، مع أنّ سيره علماء الإسلام التمسك بها في هذه المقامات.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ البيع و شبهه في العرف إذا استعمل في الحاصل من المصدر الذي يراد من قول القائل (٣): «بعت» عند الإنشاء، لا يستعمل حقيقه إلّا في ما كان صحيحاً مؤثراً و لو في نظر القائل (٤)، ثمّ إذا كان مؤثراً في نظر الشارع كان بيعاً عنده، و إلّا كان صورته بيع، نظير بيع الهازل عند العرف.

فالبيع الذي يراد منه ما حصل عقيب قول القائل: «بعت» عند العرف و الشرع حقيقه في الصحيح المفيد للأثر، و مجاز في غيره، إلّا أنّ الإفاده و ثبوت الفائده مختلف في نظر العرف و الشرع.

و أمّا وجه تسميّة العلماء بإطلاق أدلّه البيع و نحوه؛ فلأنّ الخطابات لمّا وردت على طبق العرف، حمل لفظ «البيع» و شبهه في الخطابات الشرعيّه على ما هو الصحيح المؤثّر عند العرف، أو على المصدر الذي يراد من لفظ «بعت»، فيستدلّ بإطلاق الحكم بحلّه أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثراً في نظر الشارع أيضاً، فتأمل فإنّ للكلام محلاً آخر.

[شماره صفحه واقعي : ٢٠]

ص: ١٣٠٥

١- البقره: ٢٧٥.

٢- في «ف»: إطلاق.

٣- كلمه «القائل» من «ش» و مصحّحه «ن».

٤- في «ف»: «نظر الفاعل»، و في «ش»: «نظرهم»، و في سائر النسخ جمع بين ما أثبتناه و ما في «ش».



[الكلام فى المعاطاه]

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ١٣٠٦

[شماره صفحه واقعی : ۲۲]

ص: ۱۳۰۷

[البحث فى حقيقه المعاطاه صورها]

إعلم أنّ المعاطاه-على ما فسره جماعه (1)-: أن يعطى كل من اثنين عوضاً عما يأخذه من الآخر، وهو يتصور على وجهين:  
أحدهما: أن يبيع كل منهما للآخر التصرف فيما يعطيه، من دون نظر إلى تملكه.  
الثانى: أن يتعاطيا على وجه التملك.

و ربما يذكر وجهان آخران (2):

أحدهما: أن يقع النقل (3) من غير قصد البيع و لا تصريح بالإباحه المزبوره، بل يعطى شيئاً ليتناول شيئاً فدفعه (4) الآخر إليه.  
الثانى: أن يقصد الملك المطلق، دون خصوص البيع.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ١٣٠٨

- 
- ١- منهم المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٥، والشهيد الثانى فى الروضه البهيّه ٣: ٢٢٢، والسيد الطباطبائى فى الرياض ١: ٥١٠.
  - ٢- ذكره صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢: ٢٢٦ و ٢٢٧.
  - ٣- فى «ن»: الفعل.
  - ٤- كذا فى النسخ، والمناسب: «فدفعه»، كما فى مصححه «ع».

و يردّ الأول: بامتناع خلق الدافع (١) عن قصد عنوان من عناوين البيع، أو الإباحه، أو العاريه، أو الوديعة، أو القرض، أو غير ذلك من العنوانات الخاصه.

و الثانى: بما تقدّم فى تعريف البيع (٢): من أنّ التمليك بالعوض على وجه المبادله هو مفهوم البيع، لا غير.

نعم، يظهر من غير واحدٍ منهم (٣) فى بعض (٤) العقود - كبيع لبن الشاه مدّه، و غير ذلك -: كون التمليك المطلق أعمّ من البيع.

### [حكم المعاطاه و أقوال العلماء فى ذلك]

ثمّ إنّ المعروف بين علمائنا فى حكمها: أنّها مفيده لإباحه التصرف (٥)، و يحصل الملك بتلف إحدى العينين، و عن المفيد (٦) و بعض العامه (٧): القول بكونها لازمه كالبيع، و عن العلامة رحمه الله فى النهايه:

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ١٣٠٩

١- فى نسخه بدل «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش»: الواقع.

٢- تقدّم فى الصفحه ١٥.

٣- انظر المختلف ٢٤٩:٥، و الدروس ١٩٧:٣، و جامع المقاصد ١١٠:٤.

٤- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ بدل «فى بعض»: كون بعض.

٥- كما سيأتى عن الحلبي، و الشيخ، و ابن زهره، و ابن إدريس، و العلامة فى التذكرة.

٦- نقله عنه المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٦، و فيه: «خلافاً للمفيد رحمه الله فإنّه جعلها كالعقد»، و نسبه فى جامع

المقاصد (٤:٥٨) إلى ظاهر عباره المفيد، و نحوه فى مجمع الفائده (٨:١٤٢). و فى الجواهر (٢٢:٢١٠): «اشتهر نقل هذا عن المفيد»، و

لكن قال بعد أسطر: «و ليس فيما وصل إلينا من كلام المفيد تصريح بما نسب إليه».

٧- حكاه صاحب الجواهر فى الجواهر (٢٢:٢١٠) عن أحمد و مالك، و أنظر المغنى لابن قدامه ٥٦١:٣، و المجموع ١٩١:٩.

احتمال كونها بيعاً فاسداً فى عدم إفادتها لإباحه التصرف (١).

و لا- بدّ- أوّلاً- من ملاحظه أنّ النزاع فى المعاطاه المقصود بها الإباحه، أو فى المقصود بها التمليك؟ الظاهر من الخاصه و العامه هو المعنى الثانى.

و حيث إنّ الحكم بالإباحه بدون الملك قبل التلف و حصوله بعده لا يجامع ظاهراً قصد التمليك من المتعاطيين، نزل المحقق الكركى الإباحه فى كلامهم على الملك الجائر المترلزل، و أنّه يلزم بذهاب إحدى العينين، و حقّق ذلك فى شرحه على القواعد و تعليقه على الإرشاد بما لا مزيد عليه (٢).

لكن بعض المعاصرين لمّا استبعد هذا الوجه التجأ إلى جعل محلّ النزاع هى المعاطاه المقصود بها مجرد الإباحه، و رجّح بقاء الإباحه فى كلامهم على ظاهرها المقابل للملك، و نزل مورد حكم قدماء الأصحاب بالإباحه على هذا الوجه، و طعن على من جعل محلّ النزاع فى المعاطاه بقصد التمليك، قائلاً: إنّ القول بالإباحه الخاليه عن الملك مع قصد الملك ممّا لا ينسب إلى أصاغر الطلبة، فضلاً عن أعظم الأصحاب و كبارهم (٣).

و الإنصاف: أنّ ما ارتكبه المحقق الثانى فى توجيه الإباحه بالملك المترلزل، بعيد فى الغايه عن مساق كلمات الأصحاب، مثل: الشيخ فى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ١٣١٠

١- نهايه الأحكام ٢:٤٤٩.

٢- جامع المقاصد ٤:٥٨، حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٦.

٣- الجواهر ٢٢:٢٢٤-٢٢٥.

المبسوط، و الخلاف (١)، و الحلبي في السرائر (٢)، و ابن زهره في الغنيه (٣)، و الحلبي في الكافي (٤)، و العلامه في التذكره و غيرها (٥)، بل كلمات بعضهم صريحه في عدم الملك- كما ستعرف- إلا أن جعل محلّ النزاع ما إذا قصد الإباحه دون التمليك أبعد منه، بل لا يكاد يوجد في كلام أحدٍ منهم ما يقبل (٦) الحمل على هذا المعنى.

و لننقل- أولاً- كلمات جماعه ممن ظفروا على كلماتهم؛ ليظهر منه بعد تنزيل الإباحه على الملك المترزل- كما صنعه المحقق الكركي (٧)- و أبعديّه جعل محلّ الكلام في كلمات قدمائنا الأعلام ما لو قصد المتعاطيان مجرد إباحه التصرفات دون التمليك (٨)، فنقول و بالله التوفيق:

قال (٩) في الخلاف: إذا دفع قطعه إلى البقلى أو الشارب، فقال:

أعطني بها بقلًا- أو ماءً، فأعطاه، فإنه لا يكون بيعاً- وكذلك سائر المحقّرات- و إنما يكون إباحه له، فيتصرف كلُّ منهما في ما أخذه تصرفاً

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

ص: ١٣١١

١- المبسوط ٨٧:٢، الخلاف ٤١:٣، كتاب البيوع، المسأله ٥٩.

٢- السرائر ٢٥٠:٢.

٣- الغنيه: ٢١٤.

٤- الكافي في الفقه: ٣٥٢-٣٥٣.

٥- التذكره ٤٦٢:١. و انظر المختلف ٥١:٥، و الإرشاد ٣٥٩:١، و القواعد ١٢٣:١.

٦- العبارة في «ف» هكذا: بل لا يكاد يوجد كلام منهم يقبل...

٧- تقدّم عنه في الصفحه السابقه.

٨- في «ف» زياده: كما صنعه بعض المعاصرين.

٩- في «ف»: قال الشيخ.

مباحاً من دون أن يكون ملكه؛ وفائده ذلك: أنّ البقلى إذا أراد أن يسترجع البقل أو أراد صاحب القطعه أن يسترجع قطعه كان لهما ذلك؛ لأنّ الملك لم يحصل لهما؛ وبه قال الشافعى.

وقال أبو حنيفة: يكون بيعاً صحيحاً وإن لم يحصل (١) الإيجاب والقبول. وقال ذلك فى المحقّرات، دون غيرها.

دليلنا: إنّ العقد حكم شرعى، ولا دلالة فى الشرع على وجوده هنا (٢)، فيجب أن لا يثبت، وأمّا الإباحه بذلك، فهو مجمع عليه لا يختلف العلماء فيها (٣)، انتهى.

ولا يخفى صراحه (٤) هذا الكلام فى عدم حصول الملك، وفى أنّ محلّ الخلاف بينه وبين أبى حنيفة ما لو قصد البيع، لا الإباحه المجرّده، كما يظهر أيضاً من بعض كتب الحنفية؛ حيث إنّه -بعد تفسير البيع ب:

«مبادله مال بمال» -قال: وينعقد بالإيجاب والقبول، وبالتعاطى (٥)، (٦) وأيضاً، فتسمّيه بأنّ العقد حكم شرعى، يدلّ على عدم انتفاء قصد البيعه، وإلّا لكان الأولى، بل المتعين: التعليل به؛ إذ مع انتفاء حقيقه

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص: ١٣١٢

- ١- فى «ش» والمصدر: لم يوجد.
- ٢- فى «ف» والمصدر: ها هنا.
- ٣- الخلاف ٣: ٤١، كتاب البيوع، المسأله ٥٩.
- ٤- فى «ن»، «خ»، «م» و«ع»: «ظهور»، وفى نسخه بدلها: صراحه.
- ٥- فى «ف»: «والتعاطى».
- ٦- انظر الفتاوى الهنديه ٣: ٢، وفيه -بعد التعريف المذكور-: «وأمّا ركنه، فنوعان: أحدهما الإيجاب والقبول، والثانى التعاطى وهو الأخذ والإعطاء».

البيع لغهً و عرفاً لا معنى للتمسك بتوقيفیه (١) الأسباب الشرعيه، كما لا يخفى.

و قال فى السرائر-بعد ذكر اعتبار الإيجاب و القبول و اعتبار تقدّم الأوّل على الثانى-ما لفظه: فإذا دفع قطعه إلى البقلى أو إلى الشارب، فقال: «أعطني»، فإنه لا يكون بيعاً و لا عقداً؛ لأنّ الإيجاب و القبول ما حصلوا، و كذلك سائر المحقّرات، و سائر الأشياء محقّراً كان أو غير محقّر، من الثياب و الحيوان أو غير ذلك، و إنّما يكون إباحه له، فيتصرّف كلّ منهما فى ما أخذه تصرّفاً مباحاً، من غير أن يكون ملكه أو دخل فى ملكه، و لكلّ منهما أن يرجع فى ما بذله؛ لأنّ الملك لم يحصل لهما، و ليس ذلك من العقود الفاسده؛ لأنّه لو كان عقداً فاسداً لم يصحّ التصرّف فيما صار إلى كلّ واحدٍ منهما، و إنّما ذلك على جهه الإباحه (٢)، انتهى.

فإنّ تعليله (٣) عدم الملك بعدم حصول الإيجاب و القبول يدلّ على أن ليس المفروض (٤) ما لو لم يقصد التملك، مع أنّ ذكره فى حيز شروط العقد يدلّ على ما ذكرنا، و لا ينافى ذلك (٥) قوله: «و ليس هذا من العقود الفاسده... إلخ (٦)» كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص: ١٣١٣

- ١- كذا فى «ف» و «ش»، و فى سائر النسخ: «بتوقفه على»، إلّا أنّه صحّح فى «ن» و «ع» بما فى المتن.
- ٢- السرائر ٢: ٢٥٠.
- ٣- فى «ف»: تعليل.
- ٤- فى ظاهر «ف»: المقصود.
- ٥- لم ترد «ذلك» فى «ف».
- ٦- لم ترد «إلخ» فى «ف».



و قال في الغنيه-بعد ذكر الإيجاب و القبول في عداد شروط صحّحه انعقاد البيع، كالتراضى و معلوميه العوضين، و بعد بيان الاحتراز بكلّ (١) من الشروط عن المعامله الفاقده له-ما هذا لفظه:

و اعتبرنا حصول الإيجاب و القبول؛ تحرّزاً عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري، و الإيجاب من البائع، بأن يقول: «بعنيه بألف»، فيقول: «بعتك بألف»؛ فإنّه لا ينعقد بذلك، بل لا بدّ أن يقول المشتري بعد ذلك: «اشتريت» أو «قبلت» حتى ينعقد، و احترازاً أيضاً عن القول بانعقاده بالمعاطاه، نحو أن يدفع إلى البقلى قطعه و يقول:

«أعطني بقلّاً»، فيعطيه؛ فإنّ ذلك ليس ببيع، و إنّما هو إباحه للتصرّف.

يدلّ على ما قلناه: الإجماع المشار إليه؛ و أيضاً فما اعتبرناه مجمع على صحّحه العقد به، و ليس على صحّته بما عداه دليل، و لما ذكرنا نهى (٢) صلّى الله عليه و آله و سلم عن بيع «المنابذه» و «الملاّمسه»، و عن بيع «الحصاه» على التأويل الآخر، و معنى ذلك: أن يجعل اللمس بشيء (٣)، و النبذ له، و إلقاء الحصاه بيعاً موجباً (٤)، انتهى.

فإنّ دلالة هذا الكلام على أنّ المفروض قصد المتعاطيين التمليك (٥)، من وجوه متعدّده:

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ١٣١٤

١- في غير «ش»: لكلّ.

٢- في «ف»: نهى النبىّ.

٣- كذا في النسخ، و الأصحّ: «للشيء»، كما في المصدر.

٤- الغنيه: ٢١٤.

٥- في «ف»: التملك.

منها: ظهور أدلته (١) الثلاثة في ذلك.

و منها: احترازه عن المعاطاه و المعامله بالاستدعاء بنحو واحد.

و قال في الكافي - بعد ذكر أنه يشترط في صحه (٢) البيع أمورٌ ثمانية ما لفظه: و اشتراط (٣) الإيجاب و القبول؛ لخروجه من دونهما عن حكم البيع - إلى أن قال -: فإن اختلف شرط من هذه لم ينعقد البيع، و لم يستحق التسليم و إن جاز التصرف مع إخلال بعضها؛ للتراضى، دون عقد البيع، و يصح معه الرجوع (٤)، انتهى.

و هو في الظهور قريب من عبارته الغنيه.

و قال المحقق رحمه الله في الشرائع: و لا يكفي التقابض من غير لفظٍ و إن حصل من الأمارات ما دلّ على إرادته البيع (٥)، انتهى.

و ذكر كلمه الوصل ليس لتعميم المعاطاه لما لم يقصد (٦) به البيع، بل للتنبيه على أنه لا عبره بقصد البيع من الفعل.

و قال في التذكرة في حكم الصيغه: الأشهر عندنا أنه لا بدّ منها، فلا يكفي التعاطى في الجليل و الحقيق، مثل «أعطني بهذا الدينار ثوباً»

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص: ١٣١٥

١- كذا في «خ»، «ش» و نسخه بدل «ع» و ظاهر «ف»، و في سائر النسخ: أدله.

٢- لم ترد «صحته» في «ف».

٣- في غير «ف»: و اشتراط.

٤- الكافي في الفقه: ٣٥٢-٣٥٣.

٥- الشرائع ١٣: ٢.

٦- في «ف»: لما يُقصد.

فيعطيه ما يرضيه، أو يقول (١): «خذ هذا الثوب بدينار» فيأخذه. و به قال الشافعي مطلقاً؛ لأصالة بقاء الملك، و قصور الأفعال عن الدلالة على المقاصد. و عن (٢) بعض الحنفيه و ابن شريح في الجليل. و قال أحمد:

ينعقد مطلقاً. و نحوه قال مالك، فإنه قال: ينعقد (٣) بما يعتقده (٤) الناس بيعاً (٥)، انتهى (٦).

و دلالة على قصد المتعاطين للملك لا يخفى من وجوه، أدونها:

جعل مالك موافقاً لأحمد في الانعقاد من جهة أنه قال: ينعقد بما يعتقده (٧) الناس بيعاً.

و قال الشهيد في قواعده - بعد قوله: قد يقوم السبب الفعلي مقام السبب القولي، و ذكر أمثله لذلك - ما لفظه: و أما المعاطاه في المبايعات، فهي تفيد الإباحة لا الملك و إن كان في الحقيق عندنا (٨)، انتهى (٩).

و دلالتها على قصد المتعاطين للملك مما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعي : ٣١]

ص: ١٣١٦

١- كذا في «ش» و «ص» و المصدر، و في «ف»: «و بقوله»، و في سائر النسخ: أو بقوله.

٢- لم ترد «عن» في «ف» و المصدر.

٣- في «ف» و نسخه بدل «م» و «ع»: «بيع».

٤- في غير «ش»: يقصده.

٥- لم ترد «بيعاً» في «ف».

٦- التذكرة ٤٦٢: ١.

٧- تقدم آنفاً اختلاف النسخ في هذه العبارة، انظر الهامش ٣ و ٤.

٨- القواعد و الفوائد ١٧٨: ١، القاعده ٤٧.

٩- كلمه «انتهى» من «ف».

هذا كله، مع أنّ الواقع فى أيدى الناس هى المعاطاه بقصد التمليك، وبيعد فرض الفقهاء-من العامه و الخاصه-الكلام فى غير ما هو الشائع بين الناس، مع أنّهم صرّحوا بإرادته المعامله المتعارفه بين الناس.

ثمّ إنك قد عرفت ظهور أكثر العبارات المتقدمه فى عدم حصول الملك، بل صراحه بعضها، كالخلاف و السرائر و التذكره و القواعد.

و مع ذلك كله فقد قال المحقّق الثانى فى جامع المقاصد: إنهم أرادوا بالإباحه الملك المتزلزل؛ فقال: المعروف بين الأصحاب أنّ المعاطاه بيعٌ و إن لم تكن كالعقد فى اللزوم، خلافاً لظاهر عبارهِ المفيد، و لا يقول أحد (١) بأنّها بيع فاسد سوى المصنّف فى النهايه، و قد رجع عنه فى كتبه المتأخره عنها (٢). و قوله تعالى: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ (٣) عامٌ إلّا ما أخرجّه الدليل.

و ما يوجد فى عبارهِ جمع من متأخري الأصحاب: من أنّها تفيد الإباحه و تلزم بذهاب إحدى العينين، يريدون به عدم اللزوم فى أوّل الأمر و بالذهاب يتحقّق اللزوم؛ لامتناع إرادته الإباحه المجرّده عن (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ١٣١٧

---

١- فى «ش» و المصدر زياده: من الأصحاب. □  
٢- فى «ش» و المصدر زياده: و قوله تعالى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ يَتَاوَلُهَا؛ لأنّها بيع بالاتفاق حتى من القائلين بفسادها؛ لأنّهم يقولون: هى بيع فاسد.

٣- النساء: ٢٩.

٤- فى غير «ف» و «ص»: من.

أصل الملك؛ إذ المقصود للمتعاطيين (١) الملك، فإذا لم يحصل كان بيعاً فاسداً (٢) و لم يجز التصرف (٣)، و كاه الأصحاب على خلافه.

و أيضاً، فإن الإباحه المحضه لا تقتضى الملك أصلاً و رأساً، فكيف يتحقق ملك شخص بذهاب مال آخر فى يده؟ و إنما الأفعال لما لم تكن دلالتها على المراد بالصراحه كالقول- لأنها (٤) تدلّ بالقرائن- منعوا من لزوم العقد بها، فيجوز الترادّ ما دام ممكناً، و مع (٥) تلف إحدى العينين يمتنع الترادّ فيتحقق (٦) اللزوم (٧)، و يكفي تلف بعض إحدى العينين؛ لامتناع الترادّ فى الباقي؛ إذ هو موجب لتبعض الصفقه و الضرر (٨)، انتهى (٩).

و نحوه المحكى عنه فى تعليقه على الإرشاد، و زاد فيه: أنّ مقصود المتعاطيين إباحه مترتبه على ملك الرقبه كسائر البيوع، فإن حصل مقصودهما ثبت ما قلنا، و إلما لوجب أن لا- تحصل إباحه بالكليه، بل يتعين الحكم بالفساد؛ إذ المقصود غير واقع، فلو وقع غيره لوقع بغير

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص: ١٣١٨

- ١- فى «ش» و المصدر زياده: إنما هو.
- ٢- فى «ش» و المصدر: كانت فاسده.
- ٣- فى «ش» و المصدر زياده: فى العين.
- ٤- العبارة فى «ش» و المصدر هكذا: فى الصراحه كالأقوال، و إنما.
- ٥- فى «ش» و المصدر: فمع.
- ٦- فى «ش»: و يتحقق.
- ٧- فى «ش» و المصدر زياده: لأنّ إحداهما فى مقابل الأخرى.
- ٨- جامع المقاصد ٤: ٥٨.
- ٩- لم ترد «انتهى» فى «ف».

قصد، و هو باطل. و عليه يتفرّع النماء، و جواز و طء الجاريه، و من منع فقد أغرب (١)، انتهى.

و الذى يقوى فى النفس: إبقاء ظواهر كلماتهم على حالها، و أنهم يحكمون بالإباحه المجرّده عن الملك فى المعاطاه مع فرض قصد المتعاطيين التمليك، و أنّ الإباحه لم تحصل بإنشائها ابتداءً، بل إنّما حصلت - كما اعترف به فى المسالك (٢) - من استلزام إعطاء كلّ منهما سلطه مسلطاً عليها الإذن فى التصرف فيه بوجه التصرفات، فلا يرد عليهم عدا ما ذكره المحقق المتقدّم فى عبارته المتقدّمه، و حاصله:

أنّ المقصود هو الملك، فإذا لم يحصل فلا منشأ لإباحه التصرف؛ إذ الإباحه إن كانت من المالك فالمفروض أنّه لم يصدر منه إلّا التمليك، و إن كانت من الشارع فليس عليها دليل، و لم يشعر كلامهم بالاستناد إلى نصّ فى ذلك، مع أنّ إلغاء الشارع للأثر المقصود و ترتيب غيره بعيداً جداً، مع أنّ التأمّل فى كلامهم يعطى إرادته الإباحه المالكيه لا الشرعيه.

و يؤيد إرادته الملك: أنّ ظاهر إطلاقهم «إباحه التصرف» شمولها للتصرفات التى لا تصحّ إلّا من المالك، كالوطف و العتق و البيع لنفسه.

و التزامهم حصول الملك مقارناً لهذه التصرفات - كما إذا وقعت هذه التصرفات من ذى الخيار، أو من (٣) الواهب الذى يجوز له الرجوع - بعيد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ١٣١٩

١- حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٦.

٢- المسالك ٣: ١٤٨.

٣- فى «ف»: و من.

و سيجيء (١) ما ذكره بعض الأساطين: من أنّ هذا القول مستلزم لتأسيس قواعد جديدته.

لكنّ الإنصاف: أنّ القول بالتزامهم لهذه الأمور (٢) أهون من توجيه كلماتهم؛ فإنّ هذه الأمور لا استبعاد في التزامها إذا اقتضى الأصل عدم الملكية، و لم يساعد عليها دليل معتبر، و اقتضى الدليل صحّحه التصرفات المذكوره؛ مع أنّ المحكّي (٣) عن حواشى الشهيد على القواعد (٤): المنع عمّا يتوقّف على الملك، كإخراجه في خمس، أو زكاه (٥)، و كوطء الجاربه (٦).

و ممّا يشهد على نفى التبعّد عمّا ذكرنا- من إرادتهم الإباحه المجرّده مع قصد المتعاطين التمليك-: أنّه قد صرّح الشيخ في المبسوط (٧)، و الحلّى في السرائر (٨)، كظاهر العلامه في القواعد (٩) بعدم حصول الملك

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ١٣٢٠

- ١- يجيء في الصفحه ٤٤.
- ٢- في «ف»: لهذه الوجوه.
- ٣- حكاها السيّد العاملى في مفتاح الكرامه ٤:١٥٨.
- ٤- لم ترد «على القواعد» في «ف».
- ٥- في «ف»: و زكاه.
- ٦- في غير «ف» و «ش» زياده ما يلى: «و صرّح الشيخ في المبسوط: بأنّ الجاربه لا تملك بالهديه العاريه عن الإيجاب و القبول، و لا يحلّ وطؤها»، لكن شطب عليها في «ن»، و قال المامقانى رحمه الله: و هذه العبارة بتمامها قد خطّ- أى شطب- عليها المصنّف قدّس سرّه في نسخته. أنظر غايه الآمال: ١٧٨.
- ٧- المبسوط ٣:٣١٥.
- ٨- السرائر ٣:١٧٧.
- ٩- القواعد ١:٢٧٤.

بإهداء الهدية بدون الإيجاب و القبول و لو من الرسول، نعم يفيد ذلك إباحه التصرف، لكن الشيخ استثنى و طء الجاربه.

ثم إنَّ المعروف بين المتأخرين: أن من قال بالإباحه المجزّده في المعاطاه، قال بأنها ليست بيعاً حقيقه كما هو ظاهر بعض العبائر المتقدّمه (١) و معقد إجماع الغنيه (٢)، و ما أبعد ما بينه و بين توجيه المحقق الثاني من إرادته نفى اللزوم (٣) او كلاهما خلاف الظاهر.

و يدفع الثاني (٤): تصريح بعضهم (٥) بأن شرط لزوم البيع منحصر في مسقطات الخيار، فكل بيع عنده لازم من غير جهه الخيارات، و تصريح غير واحد (٦) بأن الإيجاب و القبول من شرائط صحه انعقاد البيع بالصيغه (٧).

و أما الأول (٨)، فإن قلنا بأن البيع عند المتشرّعه حقيقه في الصحيح

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص: ١٣٢١

- ١- تقدّم في الصفحه ٢٦ عباره الشيخ قدّس سرّه في الخلاف: «فإنّه لا يكون بيعاً»، و في الصفحه ٢٨ عباره الحلّي في السرائر: «فإنّه لا يكون بيعاً و لا عقداً».
- ٢- تقدّم في الصفحه ٢٩.
- ٣- تقدّم كلامه في الصفحه ٣٢.
- ٤- أى توجيه المحقق الثاني.
- ٥- لم نقف على مصرّح بذلك، نعم قال العلّامة قدّس سرّه في القواعد (١: ١٤١-١٤٢): الأصل في البيع اللزوم، و إنّما يخرج عن أصله بأمرين: ثبوت خيار، و ظهور عيب.
- ٦- كالحلبي في الكافي: ٣٥٣، و ابن زهره في الغنيه: ٢١٤، و تقدّم كلامهما في الصفحه ٢٩ و ٣٠، فراجع.
- ٧- قال الشهيدى في شرحه بعد ذكر توجيه للعباره: فالظاهر بل المتعين أنّ كلمه «بالصيغه» من غلط النسخه. (هدايه الطالب: ١٦٠).
- ٨- أى ما هو المعروف بين المتأخرين من أنّ المعاطاه ليست بيعاً حقيقه.



و لو بناءً على ما قدّمناه في آخر تعريف البيع (١): من أنّ البيع في العرف اسمٌ للمؤثر منه في النقل، فإن كان في نظر الشارع أو المتشرّعه، من حيث إنهم متشرّعه و متديّنون بالشرع، صحيحاً مؤثراً في الانتقال كان بيعاً حقيقياً، وإلا كان (٢) صورياً، نظير بيع الهازل في نظر العرف- فيصحّ على ذلك نفي البيعته على وجه الحقيقه في كلام كل من اعتبر في صحته الصيغه، أو فسّره بالعقد؛ لأنهم في مقام تعريف البيع بصدد بيان ما هو المؤثر في النقل في نظر الشارع.

إذا عرفت ما ذكرنا،

**فالأقوال في المعاطاه-على ما يساعده ظواهر كلماتهم-سنّه:**

**اللزوم مطلقاً،**

كما عن ظاهر (٣) المفيد (٤)، و يكفي في وجود القائل به قول العلّامة رحمه الله في التذكرة: الأشهر عندنا أنّه لا بدّ من الصيغه (٥).

**و اللزوم بشرط كون الدالّ على التراضي أو المعامله لفظاً،**

حكى عن بعض معاصري الشهيد الثاني (٦)، و بعض متأخري المحدّثين (٧)، لكن

[شماره صفحه واقعي : ٣٧]

ص: ١٣٢٢

- ١- تقدّم في الصفحه ٢٠.
- ٢- في «ف» زياده: بيعاً.
- ٣- كذا في «ف» و «ن» و «و» في «م» و «ص»: «كما هو ظاهر المفيد»، و في «خ» و مصحّحه «ع»: «كما هو عن ظاهر المفيد»، و في «ش»: «كما هو ظاهر عن المفيد».
- ٤- راجع الصفحه ٢٤، الهامش ٦.
- ٥- التذكرة ١: ٤٦٢.
- ٦- هو السيد حسن بن السيد جعفر، على ما في مفتاح الكرامه ٤: ١٥٦، و قد حكاه الشهيد الثاني عنه بلفظ: و قد كان بعض مشايخنا المعاصرين يذهب إلى ذلك، المسالك ٣: ١٤٧.
- ٧- و هو المحدّث البحراني في الحدائق ١٨: ٣٥٥.

فى عدّ هذا من الأقوال فى المعاطاه تأمل (١).

### و الملك الغير اللزم،

ذهب إليه المحقق الثانى، و نسبه إلى كلّ من قال بالإباحه (٢). و فى النسبه ما عرفت (٣).

### و عدم الملك مع إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك،

كما هو ظاهر عبائر كثير (٤)، بل ذكر فى المسالك: أنّ كلّ من قال بالإباحه يسوّغ جميع التصرفات (٥).

### و إباحه ما لا يتوقف على الملك،

و هو الظاهر من الكلام المتقدم عن حواشى الشهيد على القواعد (٦)، و هو المناسب لما حكيناه عن الشيخ فى إهداء الجاريه من دون إيجاب و قبول (٧).

و القول بعدم إباحه التصرف مطلقاً، نسب إلى ظاهر النهايه (٨)، لكن ثبت رجوعه عنه فى غيرها (٩).

### و المشهور بين علمائنا: عدم ثبوت الملك بالمعاطاه

و إن قصد

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ١٣٢٣

١- كتب فى «ش» على قوله: «لكن - إلى - تأمل»: هذه حاشيه منه قدّس سرّه.

٢- جامع المقاصد ٤: ٥٨.

٣- راجع الصفحه ٢٥-٢٦ و ٣٤.

٤- تقدّمت عباراتهم فى الصفحه ٢٦-٣١.

٥- المسالك ٣: ١٤٩، و لفظه: لأنّ من أجاز المعاطاه سوّغ أنواع التصرفات.

٦- تقدّم فى الصفحه ٣٥.

٧- راجع الصفحه ٣٥-٣٦.

٨- نهايه الأحكام ٢: ٤٤٩، حيث قرّب فيها كون حكم المعاطاه حكم المقبوض بالعقود الفاسده.

٩- كما سيأتى عن التحرير.

المتعاطيان بها التملك (١)، بل لم نجد قائلًا به إلى زمان المحقق الثاني الذي قال به، و لم يقتصر على ذلك حتى نسبه إلى الأصحاب (٢).

نعم، ربما يوهمه ظاهر عبارته التحرير، حيث قال فيه: الأقوى أن المعاطاة غير لازمة، بل لكل منهما فسخ المعاوضة ما دامت العين باقية، فإن تلفت لزم، انتهى. و لذا نسب ذلك إليه في المسالك (٣)، لكن قوله بعد ذلك: «و لا يحرم على كل منهما الانتفاع بما قبضه، بخلاف البيع الفاسد» (٤) ظاهر في أن مراده مجرد الانتفاع؛ إذ لا معنى لهذه العبارة بعد الحكم بالملك.

### [الأقوى حصول الملك]

### إشارة

و أمّا قوله: «و الأقوى... إلخ»، فهو إشارة إلى خلاف المفيد رحمه الله و العامته القائلين باللزوم. و إطلاق «المعاوضة» عليها باعتبار ما قصده المتعاطيان، و إطلاق «الفسخ» على «الرد» (٥) بهذا الاعتبار أيضاً، و كذا «اللزوم».

و يؤيد ما ذكرنا - بل يدل عليه - أن الظاهر من عبارته التحرير في باب الهبة توقّفها على الإيجاب و القبول، ثم قال (٦): و هل يستغنى عن

[شماره صفحه واقعی : ٣٩]

ص: ١٣٢٤

- ١- عبارته «و إن قصد - إلى - التملك» لم ترد في «ف» و «ش»، و شطب عليها في «خ»، و كتب عليها في «ن»: زائد.
- ٢- راجع الصفحة ٣٢.
- ٣- المسالك ١٤٨: ٣.
- ٤- التحرير ١٦٤: ١.
- ٥- في «ف»: الترادف.
- ٦- كذا في النسخ، و العبارة لا تخلو من تأمل، و المعنى واضح.

الإيجاب و القبول في هديه الأطمعه؟ الأقرب عدمه، نعم يباح التصرف بشاهد الحال (١)، انتهى. و صرح بذلك أيضاً في الهديه (٢)، فإذا لم يقل في الهبه بصحه المعاطاه فكيف يقول بها في البيع؟

### [الاستدلال بالسيره]

و ذهب جماعه (٣)- تبعاً للمحقق الثاني- إلى حصول الملك، و لا يخلو عن قوه؛ للسيره المستمره على معامله المأخوذ بالمعاطاه معامله الملك في التصرف فيه بالعتق، و البيع، و الوطاء، و الإيصاء، و توريثه، و غير ذلك من آثار الملك.

### [الاستدلال بآيه أحل الله البيع]

و يدلّ عليه أيضاً: عموم قوله تعالى: **وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٤)**؛ حيث إنّهُ يدلّ على حليه جميع التصرفات المترتبه على البيع، بل قد يقال: بأن الآيه داله عرفاً بالمطابقه (٥) على صحه البيع، لا مجرد الحكم التكليفي. لكنّه محلّ تأمل.

و أمّا منع صدق البيع عليه عرفاً فمكابره.

و أمّا دعوى الإجماع في كلام بعضهم على عدم كون المعاطاه بيعاً

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ١٣٢٥

- ١- التحرير ١:٢٨١.
- ٢- التحرير ١:٢٨٤.
- ٣- منهم: المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ٨:١٣٩-١٤١، و المحدث الكاشاني في المفاتيح ٣:٤٨، و المحدث البحراني في الحدائق ١٨:٣٥٠ و ٣٦١، و المحقق النراقي في المستند ٢:٣٦١-٣٦٢، و نفى عنه البعد المحقق السبزواري في الكفايه: ٨٨.
- ٤- البقره: ٢٧٥.
- ٥- في «ف»: داله بالمطابقه عرفاً.

- كابين زهره فى الغنيه (١)- فمرادهم بالبيع: المعامله اللزومه التى هى إحدى (٢) العقود؛ و لذا صرح فى الغنيه بكون الإيجاب و القبول من شرائط صحه البيع.

و دعوى: أنّ البيع الفاسد عندهم ليس بيعاً، قد عرفت الحال فيها (٣).

### [الاستدلال بآيه التجاره]

و ممّا ذكر يظهر وجه التمسك بقوله تعالى: **إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** (٤).

### [الاستدلال بحديث السلطنه و المناقشه فيه]

و أمّا قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «الناس مسلطون على أموالهم» (٥) فلا- دلالة فيه على المدعى؛ لأنّ عمومه باعتبار أنواع السلطنه، فهو إنّما يجدى فيما إذا شكّ فى أنّ هذا النوع من السلطنه ثابتة للمالك، و ماضيه شرعاً فى حقّه، أم لا؟ أمّا إذا قطعنا بأنّ (٦) سلطنه خاصه- كتمليك ماله للغير- نافذه فى حقّه، ماضيه شرعاً، لكن شكّ فى أنّ هذا التملك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطى مع القصد، أم لا بدّ من القول الدالّ عليه (٧)؟ فلا يجوز الاستدلال على سببته المعاطاه فى الشريعه للتمليك

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ١٣٢٦

- ١- تقدّم كلامه فى الصفحه ٢٩.
- ٢- فى «ف» و «ش»: أحد.
- ٣- راجع الصفحه ١٩ و غيرها.
- ٤- النساء: ٢٩.
- ٥- عوالى اللآلى ٢٢٢: ١، الحديث ٩٩.
- ٦- فى «ف»: بآئه.
- ٧- فى «ع» و «ش»: زياده: «فلا» استدراكاً.

بعموم تسلط الناس على أموالهم، و منه يظهر- أيضاً-: عدم جواز التمسك به (١) لما سيحىء من شروط الصيغه.

### [المناقشه فى دلالة الآيتين]

و كيف كان، ففى الآيتين مع السيره كفايه. اللهم إلاً أن يقال:

إنهما لا- تدلان على الملك، و إنما تدلان على إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك، كالبيع و الوطاء و العتق و الإيضاء، و إباحه هذه التصرفات إنما تستلزم الملك بالملازمه الشرعيه الحاصله فى سائر المقامات من الإجماع و عدم القول بالانفكاك، دون المقام الذى لا يعلم ذلك منهم، حيث أطلق القائلون بعدم الملك إباحه التصرفات.

و صرح فى المسالك: بأن من أجاز المعاطاه سوغ جميع التصرفات (٢)، غايه الأمر أنه لا بد من التزامهم بأن التصرف المتوقف على الملك يكشف عن سبق الملك عليه آنأ ما؛ فإن الجمع بين إباحه هذه التصرفات و بين توقفها على الملك يحصل بالتزام هذا المقدار.

و لا يتوقف على الالتزام بالملك من أول الأمر (٣) ليقال (٤): إن مرجع هذه الإباحه أيضاً إلى التملك.

### [المناقشه فى دلالة السيره]

و أما ثبوت (٥) السيره و استمرارها على التورث، فهى كسائر سيراتهم الناشئه عن المسامحه و قلّه المبالاه فى الدين ممّا لا يحصى فى عباداتهم و معاملاتهم و سياساتهم، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص: ١٣٢٧

١- لم ترد «به» فى «خ»، «م» و «ع».

٢- المسالك ١٤٩: ٣.

٣- فى هامش «ف» زياده: كما التزمه المحقق الثانى-صح.

٤- فى غير «ف» و «ش»: فيقال.

٥- فى «ف»: و أمّا ترتب.

و دعوى: أنه لم يعلم من القائل بالإباحه جواز مثل هذه التصرفات المتوقفه على الملك- كما يظهر من المحكي عن حواشى الشهيد على القواعد من منع إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى، و عدم جواز و طء الجارىه المأخوذه بها (١)، و قد صرح الشيخ رحمه الله بالأخير فى معاطاه الهدايا (٢)- فيتوجه (٣) التمسك حينئذٍ بعموم الآيه على جوازها، فيثبت الملك، مدفوعه: بأنه و إن لم يثبت ذلك، إلما أنه لم يثبت أن كل من قال بإباحه جميع هذه التصرفات قال بالملك من أول الأمر، فيجوز للفقيه حينئذٍ التزام إباحه جميع التصرفات مع التزام حصول الملك عند التصرف المتوقف على الملك، لا من أول الأمر.

### [الأولى فى الاستدلال على المختار]

#### إشاره

فالأولى حينئذٍ: التمسك فى المطلب بأن المتبادر عرفاً من «حل البيع» صحته شرعاً.

هذا، مع إمكان إثبات صحه المعاطاه فى الهبه و الإجاره ببعض إطلاقاتهما، و تتميمه فى البيع بالإجماع المركب.

هذا، مع أن (٤) ما ذكر: من أن للفقيه (٥) التزام حدوث الملك عند التصرف المتوقف عليه، لا يليق بالمتفقه فضلاً عن الفقيه! و لذا ذكر

### [دعوى كاشف الغطاء أن القول بالإباحه يستلزم تأسيس قواعد جديده]

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص : ١٣٢٨

١- تقدم فى الصفحه ٣٥.

٢- المبسوط ٣:٣١٥.

٣- فى «ف»: فيوجه.

٤- فى «ن» شطب على كلمه: أن.

٥- فى «ن» شطب على كلمه: للفقيه.

بعض الأساطين فى شرحه على القواعد فى مقام الاستبعاد:- أن القول بالإباحه المجزّده، مع فرض (1) قصد المتعاطيين التملك و البيع، مستلزم لتأسيس قواعد جديده:

منها: أن العقود و ما قام مقامها لا تتبع القصور.

و منها: أن يكون إرادته التصرف من المملكات، فتملك (2) العين أو المنفعه بإرادته التصرف بهما (3)، أو معه (4) دفعه و إن لم يخطر ببال المالك الأول الإذن فى شىء من هذه التصرفات؛ لأنه قاصد للنقل من حين الدفع، و أنه (5) لا سلطان له بعد ذلك، بخلاف من قال: أعتق عبدك عنى، و تصدق بمالى عنك.

و منها: أن الأحماس و الزكوات و الاستطاعه و الديون و النفقات و حقّ المقاسمه (6) و الشفعه و المواريث و الربا و الوصايا تتعلّق بما (7) فى اليد، مع العلم ببقاء مقابله، و عدم التصرف فيه، أو عدم العلم به، فينفى بالأصل، فتكون متعلقه بغير الأملاك، و أن صفه الغنى و الفقر تترتب

[شماره صفحه واقعى : 44]

ص: 1329

- 1- لم ترد «فرض» فى «ف».
- 2- كذا فى «ص» و مصحّحه «ن»، و فى غيرهما: فيملك.
- 3- كذا فى «ش» و «ص» و المصدر و مصحّحه «ن»، و فى «خ»: «فيها»، و فى سائر النسخ: بها.
- 4- فى أكثر النسخ: «بيعه»، إلا أنه صحّح بعضها طبقاً لما أثبتناه.
- 5- فى «ش»: «لأنه».
- 6- فى «ش» و مصحّحتى «ن» و «ع»: المقاصه.
- 7- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: «بما يتعلّق»، لكنّه صحّح بعضها طبقاً لما أثبتناه.



عليه كذلك، فيصير ما ليس من الأملاك بحكم الأملاك.

و منها: كون التصرف من جانب مملّكاً للجانب الآخر، مضافاً إلى غرابه استناد الملك إلى التصرف.

و منها: جعل التلف السماوي من جانب مملّكاً للجانب الآخر، و التلف من الجانبين (١) معيّناً للمسمى من الطرفين، و لا رجوع إلى قيمه المثل حتى يكون له الرجوع بالتفاوت.

و مع حصوله في يد الغاصب أو تلفه فيها، فالقول بأنّه المطالب؛ لأنّه تملّك (٢) بالغصب أو التلف في يد الغاصب، غريب! و القول بعدم الملك بعيداً، مع أنّ في التلف القهري إن ملك التالف قبل التلف فهو عجيب (٣)؛ و معه بعيد؛ لعدم قابليّته (٤)، و بعده ملك معدوم، و مع عدم الدخول في الملك يكون ملك الآخر بغير عوض، و نفى الملك مخالف للسيره و بناء المتعاطيين.

و منها: أنّ التصرف إن جعلناه من النواقل القهريه فلا يتوقّف على التيه، فهو بعيد، و إن أوقفناه عليها كان الواطئ للجاريه من غيرها (٥) واطئاً بالشبهه، و الجاني عليه و المتلف (٦) جانياً على مال الغير و متلفاً له.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ١٣٣٠

١- في «ش» و هامش «ن» زياده: مع التفريط.

٢- في «ص» و المصدر: يملك.

٣- كذا في «ف» و المصدر، و في سائر النسخ: فعجيب.

٤- في «ص» و المصدر زياده: حينئذٍ.

٥- في المصدر: من غير علم.

٦- في «ش» زياده: له.

و منها: أنّ النماء الحادث قبل التصرف، إن جعلنا حدوثه مملّكاً له دون العين فبعيد، أو معها فكذلك، و كلاهما منافٍ لظاهر الأكثر، و شمول الإذن له خفيّ (١).

و منها: قصر التمليك (٢) على التصرف مع الاستناد فيه إلى أنّ (٣) إذن المالك فيه إذن في التمليك، فيرجع إلى كون المتصرف في تمليكه (٤) نفسه موجباً قابلاً، و ذلك جارٍ في القبض، بل هو أولى منه؛ لاقتترانه بقصد التمليك، دونه (٥)، انتهى.

### [المناقشه فيما ادعاه كاشف الغطاء]

و المقصود من ذلك كلّ استبعاد هذا القول، لا- أنّ الوجوه المذكوره تنهض (٦) في مقابل الأصول و العمومات؛ إذ ليس فيها تأسيس قواعد جديده لتخالف القواعد المتداوله بين الفقهاء.

أمّا حكاية تبعية العقود و ما قام مقامها للمقصود، ففيها:

أولاً- أنّ المعاطاه ليست عند القائل بالإباحه المجرّده من العقود، و لا- من القائم مقامها شرعاً؛ فإنّ تبعية العقد للمقصود و عدم انفكاكه عنه إنّما هو لأجل دليل صحّه ذلك العقد، بمعنى ترتّب الأثر المقصود عليه، فلا يعقل حينئذ الحكم بالصحّه مع عدم ترتّب الأثر المقصود عليه،

[شماره صفحه واقعي : ٤٦]

ص: ١٣٣١

١- في «ف»: و شمول العين له غير خفيّ.

٢- في المصدر: التملك.

٣- لم ترد «أن» في «ش».

٤- كذا في «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: في تمليك.

٥- شرح القواعد للشيخ الكبير كاشف الغطاء (مخطوط): الورقه: ٥٠.

٦- في «ف»: لأنّ الوجوه المذكوره لا تنهض.

أمّا المعاملات الفعلية التي لم يدلّ على صحّتها دليل، فلا يحكم بترتب الأثر المقصود عليها، كما تبّه عليه الشهيد في كلامه المتقدّم (١) من أنّ السبب الفعلي لا يقوم مقام السبب القولي في المبيعات (٢)، نعم إذا دلّ الدليل على ترتّب أثر عليه حكم به (٣) وإن لم يكن مقصوداً.

و ثانياً: أنّ تخلف العقد عن مقصود المتبايعين كثير، فإنّهم أطبقوا على أنّ عقد المعاوضة إذا كان فاسداً يؤثّر في ضمان كلّ من العوضين القيمة (٤)؛ لإفاده العقد الفاسد الضمان عندهم فيما يقتضيه صحيحه، مع أنّهما لم يقصدا إلّا ضمان كلّ منهما بالآخر.

و توهم: أنّ دليلهم على ذلك «قاعده اليد»، مدفوع: بأنّه لم يذكر هذا الوجه إلّا بعضهم معطوفاً على الوجه الأوّل، وهو إقدامهما على الضمان، فلاحظ المسالك (٥).

و كذا الشرط الفاسد (٦) لم يقصد معامله إلّا (٧) مقرّونه به غير مفسد عند أكثر القدماء.

[شماره صفحه واقعي : ٤٧]

ص : ١٣٣٢

- ١- تقدّم في الصفحة ٣١.
- ٢- في «ن»، «خ»، «م» و «ع»: «المعاملات»، و في نسخه بدلها: المبيعات.
- ٣- العبارة في «ف» هكذا: على عدم ترتّب الأثر عليه يحكم به.
- ٤- في مصحّحه «ن»: بالقيمة.
- ٥- المسالك ١٥٤: ٣.
- ٦- كذا في النسخ، و صحّحت العبارة في «ص» بزياده: مع أنّه.
- ٧- لم ترد «إلّا» في «ف».

و بيع ما يملك و ما لا يملك صحيح عند الكل.

و بيع الغاصب لنفسه يقع للمالك مع إجازته على قول كثير (١).

و ترك ذكر الأجل فى العقد المقصود به الانقطاع يجعله دائماً على قولٍ نسبه فى المسالك و كشف اللثام إلى المشهور (٢).

نعم، الفرق بين العقود و ما نحن فيه: أن التخلّف عن القصد (٣) يحتاج إلى الدليل المخرج عن أدلّه صحّه العقود، و فيما نحن فيه عدم الترتّب مطابق للأصل.

و أمّا ما ذكره من لزوم كون إرادته التصرّف مملّكاً، فلا بأس بالتزامه إذا كان مقتضى الجمع بين الأصل و دليل جواز التصرّف المطلق، و أدلّه توقّف بعض التصرفات على الملك، فيكون كتصرّف ذى الخيار و الواهب فيما انتقل عنهما بالوطء و البيع و العتق و شبهها (٤).

و أمّا ما ذكره من تعلق الأخماس و الزكوات - إلى آخر ما ذكره - فهو استبعاد محض، و دفعه بمخالفته (٥) للسيرة رجوع إليها، مع أنّ تعلق الاستطاعه الموجه للحجّ، و تحقّق الغنى المانع عن استحقاق الزكاه، لا يتوقّفان على الملك.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ١٣٣٣

١- منهم العلماء فى المختلف ٥:٥٥، و التحرير ٢:١٤٢، و القواعد ١:١٢٤ و غيرها، و المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٤:٦٩، و الفاضل المقداد فى التنقيح ٢:٢٧، و انظر مقابس الأنوار: ١٣٠.

٢- المسالك ٧:٤٤٧. كشف اللثام ٢:٥٥.

٣- فى بعض النسخ: المقصود.

٤- فى «ف»: و شبههما.

٥- كذا فى «ش» و مصحّحه «ن»، و فى سائر النسخ: و دفعها بمخالفتها.

و أما كون التصرف مملكاً للجانب الآخر، فقد ظهر جوابه.

و أما كون التلف مملكاً للجانبين، فإن ثبت بإجماع أو سيره - كما هو الظاهر - كان كلُّ من المالكين مضموناً بعوضه، فيكون تلفه في يد كلِّ منهما من ماله مضموناً بعوضه، نظير تلف المبيع قبل قبضه في يد البائع؛ لأنَّ هذا هو مقتضى الجمع بين هذا الإجماع و بين عموم «على اليد ما أخذت» (١) و بين أصالة عدم الملك إلّا في الزمان المتيقن وقوعه (٢) فيه.

توضيحه: أنّ الإجماع لمّا دلّ على عدم ضمانه بمثله أو قيمته، حكم بكون التلف (٣) من مال ذى اليد؛ رعايه لعموم «على اليد ما أخذت»، فذلك الإجماع مع العموم المذكور بمنزله الروايه الوارده فى أنّ تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه (٤)، فإذا قدر التلف (٥) من مال ذى اليد (٦)، فلا بدّ من أن يقدر فى آخر أزمته إمكان تقديره؛ رعايه لأصالة عدم حدوث الملكيه قبله، كما يقدر ملكيه المبيع للبائع و فسخ البيع من حين التلف؛ استصحاباً لأثر العقد.

و أما ما ذكره من صورته غصب المأخوذ بالمعاطاه، فالظاهر على

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ١٣٣٤

١- مستدرک الوسائل ٨: ١٤، الباب الأول من كتاب الوديعه، الحديث ١٢.

٢- كذا فى «ص»، و فى سائر النسخ: بوقوعه.

٣- فى مصححه «ن»: التالف.

٤- مستدرک الوسائل ٣٠٣: ١٣، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث الأول، و انظر الوسائل ٣٥٨: ١٢، الباب ١٠ من أبواب الخيار.

٥- فى مصححه «ن»: التالف.

٦- فى غير «ش»: البائع، إلّا أنّه صحّح فى «ن»، «ع» و «ص» بما فى المتن.

القول بالإباحه أنّ لكلّ منهما المطالبه ما دام باقياً، وإذا تلف، فظاهر إطلاقهم «التملك (١) بالتلف»: تلفه من مال المغصوب منه. نعم، لو [لا] (٢) قام إجماع كان تلفه من مال المالك لو لم يتلف عوضه قبله.

و أما ما ذكره من حكم النماء، فظاهر المحكي عن بعض أنّ القائل بالإباحه لا يقول بانتقال النماء إلى الآخذ (٣)، بل حكمه حكم أصله، و يحتمل أن يحدث النماء في ملكه بمجرد الإباحه.

ثمّ إنّك بملاحظه ما ذكرنا (٤) تقدر على التخلّص عن سائر ما ذكره، مع أنّه رحمه الله لم يذكرها للاعتماد، و الإنصاف: أنّها استيعادات في محلّها.

و بالجملة، فالخروج عن أصله عدم الملك المعتضد بالشهره المحقّقه إلى زمان المحقّق الثاني، و بالاتّفاق المدعى في الغنيه (٥) و القواعد (٦) هنا و في المسالك- في مسأله توقّف الهبه على الإيجاب و القبول (٧)- مشكل، و رفع اليد عن عموم أدله البيع و الهبه و نحوهما المعتضده بالسيره

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ١٣٣٥

١- في «ف»، «م»، «ع»، و «ص»: التمليك.

٢- الزيادة من «ش» و مصحّحه «ن»، و في شرح الشهيدى: حكى أنّ نسخه المصنّف رحمه الله صحّحت هكذا (هداياه الطالب: ١٦٩).

٣- في «ش»: بالأخذ.

٤- كذا في «ف» و «ص» و مصحّحتى «خ» و «ع»، و في «ن» و «م»: «ثمّ إنّ ممّا ذكرنا»، و في «ش»: «ثمّ إنّك ممّا ذكرنا».

٥- تقدّم في الصفحه ٢٩.

٦- أى قواعد الشهيد، كما تقدّم في الصفحه ٣١.

٧- المسالك ١٠: ٦.

القطعيه المستمره، و بدعوى الاتفاق المتقدم عن المحقق الثاني (١) -بناءً على تأويله لكلمات القائلين بالإباحه-أشكل.

فالقول الثاني لا يخلو عن قوه.

[هل المعاطاه لازمه أم جائزه]

اشاره

و عليه، فهل هي لازمه ابتداءً مطلقاً؟ كما حكى عن ظاهر المفيد رحمه الله (٢)، أو بشرط كون الدال على التراضى لفظاً؟ كما حكى عن بعض معاصري الشهيد الثاني (٣)، وقواه جماعه من متأخري المحدثين (٤)، أو هي غير لازمه مطلقاً فيجوز لكل منهما الرجوع في ماله؟ كما عليه أكثر القائلين بالملك، بل كلهم عدا من عرفت، وجوه:

[مقتضى القاعده اللزوم]

اشاره

أوقفها بالقواعد هو الأول؛ بناءً على أصالة اللزوم في الملك؛ للشك في زواله بمجرد رجوع مالكة الأصلي.

و دعوى: أن الثابت هو الملك المشترك بين المتزلزل و المستقر، و المفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع، و الفرد الثاني كان مشكوك الحدوث من أول الأمر، فلا ينفع الاستصحاب، بل ربما يزداد استصحاب بقاء علقه المالك الأول، مدفوعه -مضافاً إلى إمكان دعوى كفايه تحقق القدر المشترك في الاستصحاب، فتأمل-: بأن انقسام الملك إلى المتزلزل و المستقر ليس باعتبار اختلاف في حقيقته، وإنما هو باعتبار حكم الشارع عليه في

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ١٣٣٦

١- تقدم في الصفحة ٣٢.

٢- راجع الصفحة ٢٤ و ٣٧.

٣- راجع الصفحة ٣٧.

٤- كالمحدث البحراني في الحقائق ١٨:٣٥٥، و لم نعر على غيره، و قد تقدم في الصفحة ٣٧ عن بعض متأخري المحدثين.

بعض المقامات بالزوال برجوع المالك الأصلي. و منشأ هذا الاختلاف اختلاف حقيقه السبب المملك، لا- اختلاف حقيقه الملك. فجواز الرجوع و عدمه من الأحكام الشرعيه للسبب، لا من الخصوصيات المأخوذه فى المسبب.

و يدلّ عليه-مع أنّه يكفى فى الاستصحاب الشكّ فى أنّ اللزوم من خصوصيات الملك. أو من لوازم السبب المملك، و مع أنّ المحسوس بالوجدان أنّ إنشاء الملك فى الهبه اللازمه و غيرها على نهج (1) واحد:-

أنّ اللزوم و الجواز لو كانا (2) من خصوصيات الملك، فإنّما أن يكون تخصيص القدر المشترك بإحدى الخصوصيتين بجعل المالك، أو بحكم الشارع.

فإن كان الأول، كان اللازم التفصيل بين أقسام التملك المختلفه بحسب (3) قصد الرجوع، و قصد عدمه، أو عدم قصده، و هو بديهى البطلان؛ إذ لا تأثير لقصد المالك فى الرجوع و عدمه.

و إن كان الثانى، لزم إمضاء الشارع العقد على غير ما قصده المنشئ، و هو باطل فى العقود؛ لما تقدّم أنّ العقود المصححه (4) عند الشارع تتبع القصد، و إن أمكن القول بالتخلف هنا فى مسأله المعاطاه؛ بناءً على ما ذكرنا سابقاً انتصاراً للقائل بعدم الملك: من منع و جوب

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ١٣٣٧

١- فى «ف»: منهج.

٢- كذا فى «ش» و مصححه «ص»، و فى غيرهما: لو كان.

٣- العبارة فى «ف» هكذا: التفصيل فى أقسام التملك بين.

٤- فى «ف»: الصحيحه.



إمضاء المعاملات الفعلية على طبق قصود المتعاطيين (١)، لكنَّ الكلام في قاعده اللزوم في الملك يشمل (٢) العقود أيضاً.

و بالجمله، فلا- إشكال في أصالة اللزوم في كلِّ عقدٍ شكَّ في لزومه شرعاً، وكذا لو شكَّ في أنَّ الواقع في الخارج هو العقد اللازم أو الجائر، كالصلح من دون عوض، والهبة. نعم، لو تداعيا احتمال التحالف في الجملة.

### [ما يدل على اللزوم من الكتاب و السنه]

و يدلُّ على اللزوم-مضافاً إلى ما ذكر-عموم قوله (٣) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«الناس مسلطون على أموالهم» (٤) فَإِنَّ مقتضى السلطنة أن لا يخرج عن ملكيته (٥) بغير اختياره، فجواز تملكه عنه بالرجوع فيه من دون رضاه منافعٍ للسلطنة المطلقة.

فاندفع ما ربما يتوهم: من أنَّ غايه مدلول الروايه سلطنه الشخص على ملكه، ولا نسلم ملكيته (٤) له بعد رجوع المالك الأصلي.

و لما (٧) ذكرنا تمسك المحقق رحمه الله-في الشرائع-على لزوم القرض

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ١٣٣٨

- ١- راجع الصفحه ٤٧.
- ٢- كذا في «ف» و«ن»، و في غيرهما: تشمل.
- ٣- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: قولهم.
- ٤- عوالي اللآلي ٣: ٢٠٨، الحديث ٤٩.
- ٥- في «ف»: «عن الملكيه»، و في نسخه بدل «ش»: «عن ملكه».
- ٦- كذا في «ص»، و في سائر النسخ: ملكيه.
- ٧- في أكثر النسخ: بما.

بعد القبض: بأن فائده الملك السلطنة (١)، ونحوه العلامة رحمه الله في موضع (٢) آخر (٣).

و منه يظهر جواز التمسك بقوله عليه السلام: «لا يحل مال امرئ إلا عن طيب نفسه» (٤)؛ حيث دل على انحصار سبب حل مال الغير أو جزء سببه في رضا المالك، فلا يحل بغير رضاه.

و توهم: تعلق الحل بمال الغير، و كونه مال الغير بعد الرجوع أول الكلام، مدفوع: بما تقدم (٥)، مع أن (٦) تعلق الحل بالمال يفيد العموم، بحيث يشمل التملك أيضاً، فلا يحل التصرف فيه و لا تملكه إلا بطيب نفس المالك.

و يمكن الاستدلال أيضاً بقوله تعالى: <sup>□</sup> لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ (٧)، و لا ريب أن الرجوع

[شماره صفحه واقعی : ٥٤]

ص: ١٣٣٩

١- الشرائع ٢:٦٨.

٢- في «ف»: مواضع.

٣- لعله أشار بذلك إلى ما أفاده في التذكرة (١:٤٦٤) بقوله: «يجوز بيع كل ما فيه منفعه؛ لأن الملك سبب لإطلاق التصرف»، أو إلى ما أفاده في (١:٥٩٥) بقوله: «و فائده الملك استباحه وجوه الانتفاعات».

٤- عوالي اللآلي ٢:١١٣، الحديث ٣٠٩، وفيه: «لا يحل مال امرئ مسلم...»، و جاء في تحف العقول مرسلًا عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «و لا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه»، تحف العقول: ٣٤.

٥- تقدم في الصفحة السابقة عند دفع التوهم عن الاستدلال بقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «الناس مسلطون...».

٦- في «ش» و مصححه «ن»: من أن.

٧- النساء: ٢٩.

ليست (١) تجارته، ولا عن تراضٍ، فلا يجوز أكل المال.

و التوهم المتقدم في السابق [غير (٢)] جارٍ هنا؛ لأنَّ حصر مجوّز أكل المال في تجارته إنّما يراد به أكله على أن يكون ملكاً للأكل لا لغيره.

و يمكن التمسّك أيضاً بالجمله المستثنى منها؛ حيث إنّ أكل المال و نقله عن مالكة بغير رضا المالك، أكل و تصرّف بالباطل عرفاً.

نعم، بعد إذن المالك الحقيقي - هو الشارع - و حكمه بالتسلّط (٣) على فسخ المعامله من دون رضا المالك يخرج عن (٤) البطلان؛ و لذا كان أكل المارّه من الثمره الممرور بها أكلاً بالباطل لو لا إذن المالك الحقيقي، و كذا الأخذ بالشفعه، و الفسخ بالخيار، و غير ذلك من الأسباب (٥) القهريّه.

### [الاستدلال بما يدل على لزوم خصوص البيع]

هذا كلّه، مضافاً إلى ما دلّ على لزوم خصوص البيع، مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٥٥]

ص: ١٣٤٠

- ١- في «ص» و مصحّحه «ن»: ليس.
- ٢- لم ترد «غير» في النسخ، و وردت في هامش نسخ «ن»، «ع» و «ش» استظهاراً، و قد أيد الشهيدى قدّس سرّه ضروره هذه الزيادة، انظر هدايه الطالب: ١٧٠.
- ٣- كذا في «ف» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: التسلّط.
- ٤- في «ف»: من.
- ٥- كذا في «ف» و «ش»، و في غيرهما: النواقل.
- ٦- عوالى اللآلى ٣: ٢٠٩، الحديث ٥١، و انظر الوسائل ١٢: ٣٤٥، الباب الأوّل من أبواب الخيار، الحديث ١ و ٢.

و قد يستدل أيضاً بعموم قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١)؛ بناءً على أن العقد هو مطلق العهد، كما في صحيحه عبد الله بن سنان (٢)، أو العهد المشدّد، كما عن بعض أهل اللغة (٣)، و كيف كان، فلا يختص باللفظ فيشمل المعاطاه.

و كذلك قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «المؤمنون عند شروطهم» (٤)؛ فإنّ الشرط لغه مطلق الالتزام (٥)، فيشمل ما كان بغير اللفظ.

## [قيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاه]

### إشاره

و الحاصل: أنّ الحكم باللزوم في مطلق الملك و في خصوص البيع ممّا لا ينكر، إلّا أنّ الظاهر فيما نحن فيه قيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاه، بل ادّعاء صريحاً بعض الأساطين في شرح القواعد (٦)، و يعضده الشهره المحقّقه، بل لم يوجد به قائل إلى زمان بعض متأخري المتأخّرين (٧)، فإنّ عبارته المحكيه عن المفيد رحمه الله (٨) في المقنعه لا تدلّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص : ١٣٤١

- ١- المائده: ١.
- ٢- تفسير القمى ١: ١٦٠، و تفسير العياشى ١: ٢٨٩، الحديث ٥. و عنه الوسائل ١٦: ٢٠٦، الباب ٢٥ من كتاب النذر و العهد، الحديث ٣.
- ٣- انظر لسان العرب ٩: ٣٠٩، و القاموس ١: ٣١٥، مادّه: «عقد»، و مجمع البحرين ٣: ١٠٣.
- ٤- الوسائل ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ذيل الحديث ٤.
- ٥- قال الفيروز آبادى فى القاموس (٢: ٣٦٨): الشرط إلزام الشىء و التزامه فى البيع و نحوه.
- ٦- شرح القواعد (مخطوط): الورقه: ٤٩.
- ٧- كالمحقّق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٨: ١٤٤، و المحدّث الكاشانى فى مفاتيح الشرائع ٣: ٤٨.
- ٨- عبارته «المحكيه عن المفيد» لم ترد فى «ف»، و شطب عليها فى «ن».

على هذا القول- كما عن المختلف الاعتراف به (١)- فإنه قال (٢): ينعقد البيع على تراضٍ بين الاثنین فيما يملكان التبایع له إذا عرفاه جميعاً، و تراضیا بالبيع، و تقابضاً، و افتراقاً بالأبدان (٣)، انتهى.

و يقوى إرادته بیان شروط صحّته العقد الواقع بين اثنين و تأثيره فى اللزوم؛ و كأنه لذلك (٤) حكى كاشف الرموز عن المفيد و الشيخ رحمهما الله:

أنه لا بدّ فى البيع عندهما من لفظٍ مخصوص (٥).

و قد تقدّم دعوى الإجماع من الغنيه على عدم كونها بيعاً (٦)، و هو نصّ فى عدم اللزوم، و لا يقدر كونه ظاهراً فى عدم الملكيه الذى لا نقول به.

### [التشكيك فى انعقاد الإجماع]

و عن جامع المقاصد: يعتبر اللفظ فى العقود اللازمه بالإجماع (٧).

نعم، قول العلامة رحمه الله فى التذكرة: «إنّ الأشهر عندنا أنّه لا بدّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ١٣٤٢

١- المختلف ٥١:٥، و فيه بعد نقل عبارته المقنعه:- و ليس فى هذا تصريح بصحّته إلّا أنّه موهم.

٢- كذا فى «ف»، «ش» و مصحّحه «ن»، و فى سائر النسخ: فإنّ المحكّي عنه أنّه قال.

٣- المقنعه: ٥٩١.

٤- فى «ف»: لذا.

٥- كشف الرموز ٤٤٥:١-٤٤٦.

٦- تقدّم فى الصفحه ٢٩.

٧- جامع المقاصد ٣٠٩:٥، و فيه: «لأنّ النطق معتبر فى العقود اللازمه بالإجماع»، و حكاه عنه المحقّق التستري فى مقابيس

الأنوار: ٢٧٦.

من الصيغه» (١) يدلّ على وجود الخلاف المعتدّ به في المسأله، و لو كان المخالف شاذّاً لعبر بالمشهور، و كذلك نسبته في المختلف إلى الأكثر (٢)، و في التحرير: أنّ الأقوى أنّ المعاطاه غير لازمه (٣).

### [عدم كشف هذا الإجماع عن رأى المعصوم على فرض حصوله]

ثمّ لو فرضنا الاتّفاق من العلماء على عدم لزومها- مع ذهاب كثيرهم أو أكثرهم إلى أنّها ليست مملّكه، و إنّما تفيده الإباحه- لم يكن هذا الاتّفاق كاشفاً؛ إذ القول باللزوم فرع الملكيه، و لم يقل بها إلّا بعض من تأخّر عن المحقّق الثاني (٤) تبعاً له، و هذا ممّا يوهن حصول القطع- بل الظنّ- من الاتّفاق المذكور؛ لأنّ قول الأكثر بعدم اللزوم سالبه بانتفاء (٥) الموضوع.

نعم، يمكن أن يقال- بعد ثبوت الاتّفاق المذكور-: إنّ أصحابنا بين قائلٍ بالملك الجائر، و بين قائلٍ بعدم الملك رأساً، فالقول بالملك اللازم قولٌ ثالث، فتأمل.

و كيف كان، فتحصيل الإجماع على وجه استكشاف قول الإمام عن قول غيره من العلماء- كما هو طريق (٦) المتأخّرين- مشكل؛

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ١٣٤٣

- ١- التذكرة ١:٤٦٢.
- ٢- المختلف ٥١:٥.
- ٣- التحرير ١:١٦٤.
- ٤- مثل المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائده ٨:١٣٩، و غيره، راجع الصفحه ٤٠، الهامش ٣.
- ٥- في «ف»: منتفيه.
- ٦- في «ف»: طريقه.

لما ذكرنا (١) وإن كان هذا لا يقدح في الإجماع على طريق القدماء، كما بيّن في الأصول (٢).

و بالجمله، فما ذكره في المسالك من قوله -بعد ذكر قول من اعتبر (٣) مطلق اللفظ في اللزوم-: «ما أحسنه و أمتن (٤) دليله إن لم يكن إجماع (٥) على خلافه» (٦) في غايه الحسن و المتانه.

**[ما يدل على عدم لزوم المعاطاه]**

**إشاره**

و الإجماع و إن لم يكن محققاً على وجه يوجب القطع، إلا أنّ المظنون قوياً تحقّقه على عدم اللزوم، مع عدم لفظٍ دالٍّ على إنشاء التمليك، سواء لم يوجد لفظ أصلاً أم وجد و لكن لم ينشأ التمليك به (٧)، بل كان من جمله القرائن على قصد التمليك بالتقابض.

و قد يظهر ذلك من غير واحد من الأخبار (٨)، بل يظهر (٩) منها أنّ إيجاب البيع باللفظ دون مجرد التعاطى كان متعارفاً بين أهل السوق و التجار.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ١٣٤٤

- ١- في الصفحة السابقه.
- ٢- راجع فرائد الأصول: ٧٩-٨٣.
- ٣- في «ش»: من لم يعتبر.
- ٤- كذا في «ف»، و في غيره: و ما أمتن.
- ٥- في «ش» و المصدر: إن لم ينعقد الإجماع.
- ٦- المسالك ١٥٢: ٣.
- ٧- في «ف»: به التمليك.
- ٨- انظر الوسائل ١١٤: ١٢، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، و الصفحة ٣٧٥ و ٣٨٥، الباب ٨ و ١٤ من أبواب أحكام العقود.
- ٩- في «ف»: بل قد يظهر.

بل يمكن دعوى السيره على عدم الاكتفاء فى البيوع الخطيره التى يراد بها عدم الرجوع بمجرّد التراضى. نعم، ربما يكتفون بالمصافقه، فيقول البائع: بارك الله لك، أو ما أدى هذا المعنى بالفارسيه (١). نعم، يكتفون بالتعاطى فى المحقّرات و لا يلتزمون بعدم جواز الرجوع فيها، بل ينكرون على الممتنع عن الرجوع مع بقاء العينين. نعم، الاكتفاء فى اللزوم (٢) بمطلق الإنشاء القولى غير بعيد؛ للسيره و لغير واحدٍ من الأخبار، كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى شروط الصيغه.

### **بقى الكلام فى الخبر الذى تُمسك به فى باب المعاطاه، تارةً على عدم إفاده المعاطاه إباحه التصرف، و أخرى على عدم إفادتها اللزوم؛**

جمعاً بينه و بين ما دلّ على صحّحه مطلق البيع - كما صنعه فى الرياض (٣) - و هو قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام و يحرم الكلام».

و توضيح المراد منه يتوقّف على بيان تمام الخبر، و هو ما رواه ثقه الإسلام فى باب «بيع ما ليس عنده»، و الشيخ فى باب «النقد و النسيئه» عن ابن أبى عمير، عن يحيى بن الحجاج، عن خالد بن الحجاج (٤) - أو ابن نجیح (٥) - قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص: ١٣٤٥

١- وردت عبارته: «نعم - إلى - بالفارسيه» فى أكثر النسخ فى المتن و فى بعضها فى الهامش، لكن شطب عليها فى «ف»، و كُتب عليها فى «ن»: زائد.

٢- فى «ف»: باللزوم.

٣- الرياض ٥١١: ١.

٤- كما فى التهذيب.

٥- كما فى الكافى.



يحيئني و يقول: اشتر لي هذا الثوب و أربحك كذا و كذا. فقال: أليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك؟ قلت: بلى. قال: لا بأس، إنما يحلّل الكلام و يحزّم الكلام (١)» (٢).

و قد ورد بمضمون هذا الخبر روايات أخر مجرّده عن قوله عليه السلام:

«إنما يحلّل... إلخ» (٣)، كلّها تدلّ على أنّه لا بأس بهذه المواعده و المقاوله ما لم يوجب بيع المتاع قبل أن يشتريه من صاحبه.

**و نقول: إنّ هذه الفقره -مع قطع النظر عن صدر الروايه- تحتمل وجوهاً:**

### **الأوّل:**

أن يراد من «الكلام» في المقامين اللفظ المدالّ على التحليل و التحريم (٤)، بمعنى أنّ تحريم شيء و تحليله لا- يكون إلّا بالنطق بهما، فلا يتحقّق بالقصد المجرّد عن الكلام، و لا بالقصد المدلول عليه بالأفعال دون الأقوال.

### **الثاني:**

أن يراد ب«الكلام» اللفظ مع مضمونه، كما في قولك:

«هذا الكلام صحيح» أو «فاسد»، لا مجرّد اللفظ- أعنى الصوت- و يكون المراد: أنّ المطلب الواحد يختلف حكمه الشرعي جلاً و حرمة (٥)

[شماره صفحه واقعي : ٦١]

ص: ١٣٤٦

- ١- في «ن»، «خ»، «م» و «ع» زياده: «الخبر»، و الظاهر أنّه لا وجه له؛ لأنّ الخبر مذکور بتمامه.
- ٢- انظر الكافي ٥: ٢٠١، الحديث ٦، و التهذيب ٧: ٥٠، الحديث ٢١٦، و الوسائل ١٢: ٣٧٦، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.
- ٣- انظر الوسائل ١٢: ٣٧٥، الباب ٨ من أبواب العقود.
- ٤- كذا في «ف»، و في غيره: التحريم و التحليل.
- ٥- في «ف»: أو حرمة.

باختلاف المضامين المؤداه بالكلام، مثلاً (١): المقصود الواحد، وهو التسليط على البضع مدّه معينه يتأتى بقولها: «ملكك بضعي» أو «سلطتك عليه» أو «آجرتك نفسي» أو «أحللتها لك»، وبقولها:

«متعتك (٢) نفسي بكذا»، فما عدا الأخير موجب لتحريمه، والأخير محلل، و بهذا (٣) المعنى ورد قوله عليه السلام: «إنما يحرم الكلام» في عدّه من روايات المزارعه (٤).

منها: ما في التهذيب عن ابن محبوب، عن خالد بن جرير (٥)، عن أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن الرجل يزرع أرض رجل آخر فيشترط عليه ثلثاً للبذر، و ثلثاً للبقر، فقال:

«لا ينبغي له أن يسمّى بذراً و لا بقرأً، و لكن يقول لصاحب الأرض:

أزرع في أرضك و لك منها كذا و كذا: نصف، أو ثلث، أو ما كان من شرط، و لا يسمّى بذراً و لا بقرأً؛ فإنما يحرم الكلام» (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٦٢]

ص: ١٣٤٧

- ١- كلمه «مثلاً» ساقطه من «خ»، «م»، «ع» و «ص».
- ٢- كذا في «ف»، و في غيره: متعت.
- ٣- كذا في «ف»، و في غيره: على هذا.
- ٤- راجع الوسائل ٢٠٠: ١٣-٢٠١، الباب ٨ من أبواب المزارعه و المساقاه، الحديث ٤، ٦ و ١٠.
- ٥- عباره «عن خالد بن جرير» من «ش» و المصدر.
- ٦- التهذيب ٧: ١٩٤، الحديث ٨٥٧، و عنه الوسائل ١٣: ٢٠١، الباب ٨ من أبواب المزارعه، الحديث ١٠. و بما أن الحديث ورد مختلفاً في النسخ، و مع تقديم و تأخير في بعضها، فلذلك أثبتناه طبقاً لنسخه «ش» التي هي مطابقه مع المصدر.

## الثالث:

أن يراد بـ«الكلام» في الفقرتين الكلام الواحد، و يكون تحليله و تحريمه (١) باعتبار (٢) وجوده و عدمه، فيكون وجوده محللاً و عدمه محرماً، أو بالعكس، أو باعتبار محلّه و غير محلّه، فيحلّ في محلّه و يحرم في غيره؛ و يحتمل هذا الوجه الروايات الواردة في المزارعه.

## الرابع:

أن يراد من الكلام المحلّ خصوص المقاوله و المواعده، و من الكلام المحرّم إيجاب البيع و إيقاعه.

ثم إن الظاهر عدم إرادته المعنى الأول؛ لأنه مع لزوم تخصيص الأكثر- حيث إن ظاهره حصر أسباب التحليل و التحريم في الشريعة في اللفظ- يوجب عدم ارتباطه بالحكم المذكور في الخبر جواباً عن السؤال، مع كونه كالتعليل له؛ لأنّ ظاهر-الحكم كما يستفاد من عدّه روايات أخر (٣)- تخصيص الجواز بما إذا لم يوجب البيع على الرجل قبل شراء (٤) المتاع من مالكة، و لا دخل لاشتراط النطق في التحليل و التحريم في هذا الحكم أصلاً، فكيف يعلّل به؟ و كذا المعنى الثاني؛ إذ ليس هنا مطلب واحد حتى يكون تأديته بمضمون محللاً، و بآخر محرماً.

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص: ١٣٤٨

- ١- كذا في «ف»، و في غيرها: تحريمه و تحليله.
- ٢- كذا في «م»، «ص» و مصحّحه «ن»، و في غيرها: اعتبار.
- ٣- انظر الوسائل ٣٧٠:١٢، الباب ٥ من أبواب العقود، الحديث ٤، و الصفحة ٣٧٤، الباب ٧ من الأبواب، الحديث ٣، و الصفحة ٣٧٨، الباب ٨ من الأبواب، الحديث ١١ و ١٣.
- ٤- في «ف»: اشتراء.

فتعيّن: المعنى الثالث، وهو: أنّ الكلام الدالّ على الالتزام بالبيع لا- يحرم هذه المعامله إلّا وجوده قبل شراء العين التي يريدّها الرجل؛ لأنّه بيع ما ليس عنده، ولا يحلّل إلّا عدمه؛ إذ مع عدم الكلام الموجب لالتزام البيع لم يحصل إلّا التواعد بالمبايعه، وهو غير مؤثّر.

فحاصل الروايه: أنّ سبب التحليل و التحريم في هذه المعامله منحصر في الكلام عدماً و وجوداً (١).

أو المعنى الرابع، وهو: أنّ المقاوله و المراضاه مع المشتري الثاني قبل اشتراء العين محلّل للمعامله، و إيجاب البيع معه محرّم لها.

و على كلا المعنيين يسقط الخبر عن الدلاله على اعتبار الكلام في التحليل، كما هو المقصود في مسأله المعاطاه.

نعم، يمكن استظهار اعتبار الكلام في إيجاب البيع بوجه آخر بعد ما عرفت من أنّ (٢) المراد ب«الكلام» هو إيجاب البيع- بأن يقال: إنّ حصر المحلّل و المحرّم في الكلام لا- يتأتّى إلّا مع انحصار إيجاب البيع في الكلام؛ إذ لو وقع بغير الكلام لم ينحصر المحلّل و المحرّم في الكلام، إلّا أن يقال: إنّ وجه انحصار إيجاب البيع في الكلام في مورد الروايه هو عدم إمكان المعاطاه في خصوص المورد؛ إذ المفروض أنّ المبيع عند مالكة الأول، فتأمل.

و كيف كان، فلا تخلو الروايه عن إشعار أو ظهور. كما يشعر به قوله عليه السلام في روايه أخرى وارده في هذا الحكم أيضاً، و هي روايه

[شماره صفحه واقعي : ٦٤]

ص : ١٣٤٩

١- في «ف»: أو وجوداً.

٢- في «خ»، «م»، «ع»، «ص» و مصحّحه «ن»: بأنّ.

يحيى بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن رجلٍ قال لي: اشتر لي هذا الثوب أو هذه الدابة، وبعنيها أربحك (١) فيها كذا وكذا؟ قال:

لا بأس بذلك، اشترها، ولا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها» (٢)؛ فإنَّ الظاهر أنَّ المراد من مواجهه البيع ليس مجرد إعطاء العين للمشتري (٣).

و يشعر به أيضاً روايه العلاء الوارده في نسبه الربح إلى أصل المال، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد أن يبيع بيعاً فيقول: أبيعك بده دوازده، [أو ده يازده (٤)]؟ فقال: لا - بأس، إنما هذه "المراوضه" فإذا جمع البيع جعله جمله واحده» (٥)؛ فإنَّ ظاهره - على ما فهمه بعض الشراح (٦) - : أنه لا يكره ذلك في المقاوله التي قبل العقد، و إنما يكره حين العقد.

و في صحيحه ابن سنان: «لا بأس بأن تبيع الرجل المتاع ليس عندك، تساومه ثم تشتري له نحو الذي طلب، ثم توجهه على نفسك، ثم تبعه منه بعد» (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ١٣٥٠

١- في «ش»: أربحك.

٢- الوسائل ٣٧٨: ١٢، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١٣.

٣- لم ترد عبارته: «فإنَّ الظاهر - إلى - للمشتري» في «ف».

٤- من «ش» و المصدر.

٥- الوسائل ٣٨٦: ١٢، الباب ١٤ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٥.

٦- و هو المحدث الكاشاني قدس سره في الوافي ٦٩٣: ١٨، الحديث ١٨١٣١.

٧- الوسائل ٣٧٥: ١٢، الباب ٨ من أبواب العقود، الحديث الأول.

## الأول الظاهر

الأول الظاهر (١): أن المعاطاه قبل اللزوم - على القول بإفادتها الملك - بيع،

بل الظاهر من كلام المحقق الثاني في جامع المقاصد (٢): أنه مما لا كلام فيه حتى عند القائلين بكونها فاسده، كالعلامة في النهاية (٣). و دلّ على ذلك تمسكهم له بقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٤).

و أمّا على القول بإفادتها للإباحه (٥)، فالظاهر: أنها (٦) بيع عرفي لم يؤثر شرعاً إلا الإباحه، فنفي البيع عنها في كلامهم (٧) و معاهد إجماعاتهم (٨) هو البيع المفيد شرعاً للزوم زياده على الملك.

هذا على ما اخترناه سابقاً (٩): من أن مقصود المتعاطيين في

[شماره صفحه واقعي : ٦٦]

ص : ١٣٥١

- ١- في «ف»: أن الظاهر.
- ٢- جامع المقاصد ٤: ٥٨.
- ٣- نهايه الأحكام ٢: ٤٤٩.
- ٤- البقره: ٢٧٥.
- ٥- في «ف» زياده: دون الملك.
- ٦- كذا في «ف» و مصححه «م» و «ص»، و في غيرها: أنه.
- ٧- مثل ما تقدّم عن الخلاف في الصفحه ٢٦، و عن السرائر و الغنيه في الصفحه ٢٨ و ٢٩.
- ٨- كذا في «ف»، و في غيرها: إجماعهم.
- ٩- في الصفحتين ٢٥ و ٣٢.

المعاطاه التملك (١) و البيع (٢)، و أما على ما احتمله بعضهم (٣) - بل استظهره (٤) - من أن محلّ الكلام هو ما إذا قصد (٥) مجرد الإباحه، فلا إشكال في عدم كونها بيعاً عرفاً، و لا شرعاً.

و على هذا فلا بدّ عند الشكّ في اعتبار شرط فيها من الرجوع إلى الأدلّه الدالّله على صحّحه هذه الإباحه العوضيّه من خصوص أو عموم، و حيث إنّ المناسب لهذا القول التمسك في مشروعيتها بعموم:

«الناس مسلّطون على أموالهم» (٦) كان مقتضى القاعده هو نفى شرطيه غير ما ثبت شرطيته، كما أنّه لو تمسك لها بالسيره كان مقتضى القاعده العكس.

و الحاصل: أنّ المرجع - على هذا - عند الشكّ في شروطها، هي أدلّه هذه المعامله، سواء اعتبرت في البيع أم لا.

و أما على المختار: من أنّ الكلام فيما قصد (٧) به البيع، فهل (٨)

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص: ١٣٥٢

- ١- في هامش «ص»: التملك ظ، و هكذا أثبتته المامقاني قدّس سرّه في حاشيته، انظر غايه الآمال: ١٨٧.
- ٢- لم ترد «و البيع» في «ف».
- ٣- و هو صاحب الجواهر قدّس سرّه، انظر الجواهر ٢٢٤: ٢٢.
- ٤- في «ف»: استظهر.
- ٥- في «ف»: قصد.
- ٦- عوالي اللآلى ٢٢٢: ١، الحديث ٩٩.
- ٧- في «ف»: يقصد.
- ٨- كذا في «ص» و «ش»، و في غيرهما: هل.

يشترط فيه شروط البيع مطلقاً، أم لا كذلك، أم بيتنى (١) على القول بإفادتها للملك، والقول بعدم إفادتها إلّا الإباحه (٢)؟ وجوه:

يشهد للأوّل: كونها بيعاً عرفاً، فيشترط (٣) فيها جميع ما دلّ على اشتراطه فى البيع.

و يؤيّده: أنّ محلّ النزاع بين العامّة و الخاصّه فى المعاطاه هو: أنّ الصيغه معتبره فى البيع كسائر الشرائط، أم لا؟- كما يفصح عنه عنوان المسأله فى كتب كثيرٍ من الخاصّه و العامّه (٤)- فما انتفى فيه غير الصيغه من شروط البيع، خارج عن هذا العنوان و إن فرض مشاركاً له فى الحكم؛ و لذا ادّعى (٥) فى الحدائق: أنّ المشهور بين القائلين بعدم لزوم المعاطاه: صحّحه المعاطاه المذكوره إذا استكملت (٦) شروط البيع غير الصيغه المخصوصه، و أنّها تفيد إباحه تصرّف كلّ منهما فيما صار إليه من العوض (٧).

و مقابل المشهور فى كلامه، قول العلّامه رحمه الله فى النهايه بفساد المعاطاه (٨)- كما صرّح به بعد ذلك- فلا يكون كلامه موهماً لثبوت

[شماره صفحه واقعى : ٦٨]

ص: ١٣٥٣

١- فى «ف»: مبنّى.

٢- فى «ف»: إلّا للإباحه.

٣- فى «ف»: ليشترط.

٤- كذا فى «ف»، و فى غيرها: العامّه و الخاصّه.

٥- كذا فى «ش»، و فى «ف» غير مقروءه، و فى غيرهما: أفتى.

٦- كذا فى «ف»، و فى غيرها: استكمل.

٧- الحدائق ٣٥٦: ١٨.

٨- نهايه الأحكام ٤٤٩: ٢.



الخلاف في اشتراط صحه المعاطاه باستجماع شرائط البيع.

و يشهد للثانى: أنّ البيع فى النصّ و الفتوى ظاهر فيما حكم فيه باللزوم، و ثبت له الخيار فى قولهم: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، و نحوه.

أمّا على القول بالإباحه، فواضح؛ لأنّ المعاطاه ليست على هذا القول بيعاً فى نظر الشارع و المتشرّعه؛ إذ لا نقل فيه عند الشارع، فإذا ثبت إطلاق الشارع عليه فى مقام (١)، فنحمله على الجرى على ما هو بيع باعتقاد العرف، لاشتماله على النقل فى نظرهم، و قد تقدّم سابقاً فى تصحيح دعوى الإجماع على عدم كون المعاطاه بيعاً (٢) - بيان ذلك.

و أمّا على القول بالملك، فلأنّ المطلق ينصرف إلى الفرد المحكوم باللزوم فى قولهم: «البيعان بالخيار»، و قولهم: «إنّ الأصل فى البيع اللزوم، و الخيار إنّما ثبت لدليل»، و «أنّ البيع بقول مطلق (٣) من العقود اللازمه»، و قولهم: «البيع هو العقد الدالّ على كذا»، و نحو ذلك.

و بالجملة، فلا يبقى للمتأمل شكّ فى أنّ إطلاق البيع فى النصّ و الفتوى يراد به ما لا يجوز فسخه إلّا بفسخ عقده بخيار أو بتقاييل (٤).

و وجه الثالث: ما تقدّم للثانى على القول بالإباحه، من سلب

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ١٣٥٤

- ١- لم ترد «فى مقام» فى «ف».
- ٢- فى الصفحه ٤١ و غيرها.
- ٣- فى «ف»: و أنّ البيع مطلقاً.
- ٤- فى «ف»: لخيار أو لتقاييل.

البيع عنه، وللأول على القول بالملك، من صدق البيع عليه حينئذٍ وإن لم يكن لازماً.

ويمكن الفرق بين الشرط الذى ثبت اعتباره فى البيع من النص، فيحمل على البيع العرفى وإن لم يفد عند الشارع إلا الإباحه، وبين ما ثبت بالإجماع على اعتباره فى البيع بناءً على انصراف «البيع» فى كلمات المجمعين إلى العقد اللازم.

والاحتمال الأول لا يخلو عن قوّه؛ لكونها بيعاً ظاهراً على القول بالملك - كما عرفت من جامع المقاصد (١) -، وأما على القول بالإباحه؛ فلأنها لم تثبت إلا فى المعامله الفاقده للصيغه فقط، فلا تشمل الفاقده للشرط الآخر أيضاً.

ثم إنه حكى عن الشهيد رحمه الله فى حواشيه على القواعد أنه - بعد ما منع من إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى إلما بعد تلف العين، يعنى العين الأخرى - ذكر: أنه يجوز أن يكون الثمن و المضمن فى المعاطاه مجهولين؛ لأنها ليست عقداً، و كذا جهاله الأجل، و أنه لو اشترى أمه بالمعاطاه لم يجز له (٢) نكاحها قبل تلف الثمن (٣)، انتهى. و حكى عنه فى باب الصرف أيضاً: أنه لا يعتبر التقابض فى المجلس فى معاطاه النقدين (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ١٣٥٥

١- راجع الصفحه ٣٢ و غيرها.

٢- لم ترد «له» فى «ف».

٣- حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٨.

٤- نفس المصدر، الصفحه ٣٩٧.

أقول: حكمه قدس سرّه بعدم جواز إخراج المأخوذ بالمعاطه في الصدقات الواجبه و عدم جواز نكاح المأخوذ بها، صريح في عدم (١) إفادتها للملك، إلا أنّ حكمه رحمه الله بعدم اعتبار الشروط المذكوره (٢) للبيع و الصرف معللاً بأنّ المعاطاه ليست عقداً، يحتمل أن يكون باعتبار عدم الملك؛ حيث إنّ المفيد للملك منحصرٌ في العقد، و أن يكون باعتبار عدم اللزوم؛ حيث إنّ الشروط المذكوره شرائطٌ للبيع العقدي اللازم.

و الأقوى: اعتبارها و إن قلنا بالإباحه؛ لأنّها بيع عرفي و إن لم يفد شرعاً إلاّ بالإباحه، و مورد الأدلّه الدالّه على اعتبار تلك الشروط هو البيع العرفي لا- خصوص العقدي، بل تقييدها بالبيع العقدي تقييد غير الغالب؛ و لما عرفت من أنّ الأصل في المعاطاه بعد القول بعدم الملك، الفساد و عدم تأثيره شيئاً، خرج ما هو محلّ الخلاف بين العلماء من حيث اللزوم و العدم، و هو المعامله الجامعه للشروط عدا الصيغه، و بقي الباقي.

و بما ذكرنا يظهر وجه تحريم الربا فيها (٣) أيضاً و إن خصصنا الحكم بالبيع، بل الظاهر التحريم حتّى عند من لا يراها (٤) مفيده للملك؛ لأنّها معاوضه عرفيه و إن لم تفد الملك، بل معاوضه شرعيّه، كما (٥) اعترف بها

[شماره صفحه واقعي : ٧١]

ص: ١٣٥٦

- ١- في «ف»: صريح في قوله بعدم.
- ٢- في «ف»: باعتبار الشرط المذكور.
- ٣- كذا في «ف» و «م»، و في غيرهما: فيه.
- ٤- في «ف»: عند من يراها.
- ٥- كما «ساقطه من «ش».

الشهيد رحمه الله في موضعٍ من الحواشي؛ حيث قال: إنَّ المعاطاه معاوضه مستقله جائزه أو لازمه (١)، انتهى.

و لو قلنا بأنَّ المقصود للمتعاطين (٢) الإباحه لا الملك، فلا يبعد أيضاً جريان الربا؛ لكونها معاوضه عرفاً، فتأمل (٣).

و أمّا حكم جريان الخيار فيها قبل اللزوم، فيمكن نفيه على المشهور؛ لأنَّها إباحه (٤) عندهم، فلا معنى للخيار (٥).

و إن قلنا بإفاده الملك، فيمكن القول بثبوت الخيار فيه (٦) مطلقاً؛ بناءً على صيرورتها بيعاً بعد اللزوم - كما سيأتي عند تعرّض الملزمات - فالخيار موجود من زمان المعاطاه، إلّا أنّ أثره يظهر بعد اللزوم، و على هذا فيصح إسقاطه و المصالحه عليه قبل اللزوم.

و يحتمل أن يفصّل بين الخيارات المختصّه بالبيع، فلا تجرى؛ لاختصاص أدلّتها بما وضع على اللزوم من غير جهة الخيار (٧)، و بين

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ١٣٥٧

١- حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ١٥٨:٤.

٢- فى «ف» زياده: إنشاء.

٣- وردت عبارته «و لو قلنا- إلى- فتأمل» فى «ف» و «هامش «ن»، «خ» و «م»، و كتب بعدها فى «ن»: «إلحاق منه دام ظلّه»، و فى «خ» و «م»: «إلحاق منه رحمه الله».

٤- كذا فى «ف» و «ش»، و فى غيرهما: «جائزه» بدل «إباحه»، لكن صُحّحت فى «ع» بما أثبتناه.

٥- فى «ف» زياده: مطلقاً.

٦- لم ترد «فيه» فى «ف».

٧- عبارته «لاختصاص - إلى - الخيار» ساقطه من «ف».

غيرها- كخيار الغبن و العيب بالنسبه إلى الردّ دون الأرش-فتجرى (1)؛ لعموم أدلتها.

و أما حكم الخيار بعد اللزوم، فسيأتي (2) بعد ذكر الملزمات إن شاء الله (3).

[شماره صفحه واقعي : ٧٣]

ص: ١٣٥٨

---

١- كذا في «ص» و مصححه «ن»، و في غيرهما: فيجرى.

٢- سيأتي في الأمر السابع، الصفحة ١٠٣.

٣- التعليق على المشيئه من «ف».

## الأمر الثاني إنّ المتيقّن من مورد المعاطاه: هو حصول التعاطى فعلاً من الطرفين،

فالملك أو الإباحه فى كلّ منهما بالإعطاء، فلو حصل الإعطاء من جانب واحد لم يحصل ما يوجب إباحه الآخر أو ملكيته، فلا يتحقّق المعاوضه و لا الإباحه رأساً؛ لأنّ كلّاً منهما ملكٌ أو مباح فى مقابل ملكيه (١) الآخر أو إباحته، إلّا أنّ الظاهر من جماعه من متأخري المتأخّرين (٢) - تبعاً للشهيد فى الدروس (٣) - جعله (٤) من المعاطاه، و لا ريب أنّه لا يصدق معنى المعاطاه، لكنّ هذا لا يقدح فى جريان حكمها عليه؛ بناءً على عموم الحكم لكلّ بيع فعليّ، فيكون إقباض أحد العوضين من مالكة تملكاً له بعوض، أو مبيحاً (٥) له به، و أخذ الآخر له تملكاً له بالعوض، أو إباحه له بإزائه، فلو كان المعطى هو الثمن كان

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ١٣٥٩

- ١- كذا فى «ش»، و فى «ف»: «الملك»، و فى «ن»: «ملك»، و فى غيرها: ملكه.
- ٢- منهم: المحقّق الثانى فى حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٧، و السيد المجاهد فى المناهل: ٢٧٠، و الشيخ الكبير فى شرحه على القواعد (مخطوط): الورقه: ٥١، و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٣٨: ٢٢، و يظهر من المحدّث البحرانى و السيد العاملى أيضاً، انظر الحدائق ٣٦٤: ١٨، و مفتاح الكرامه ١٥٨: ٤.
- ٣- الدروس ١٩٢: ٣.
- ٤- كذا فى «ش»، و فى غيرها: «جعلوه»، إلّا أنّه صحّح فى «خ»، «ع» و «ص» بما فى المتن.
- ٥- فى «ص»: «إباحه».

دفعه على القول بالملك و البيع (١) اشتراءً، و أخذه بيعاً للمثمن به، فيحصل الإيجاب و القبول الفعليان (٢) بفعلٍ واحدٍ في زمانٍ واحد.

ثمَّ صحَّ هذا على القول بكون المعاطاه بيعاً مملُكاً واضحاً؛ إذ يدلُّ عليها ما دلَّ على صحَّه المعاطاه من الطرفين، و أمَّا على القول بالإباحه، فيشكل بأنَّه بعد عدم حصول الملك بها لا دليل على تأثيرها في الإباحه، اللهمَّ إلَّا أن يدعى قيام السيره عليها، كقيامها على المعاطاه الحقيقيه.

و ربما يدعى انعقاد المعاطاه بمجرد إيصال الثمن و أخذ المثمن من غير صدق إعطاءٍ أصلاً، فضلاً عن التعاطى، كما تعارف أخذ الماء مع غيبه السقاء، و وضع الفلّس في المكان المعدَّ له إذا علم من حال السقاء الرضا بذلك، و كذا غير الماء من المحقَّرات كالخضروات (٣) و نحوها، و من هذا القبيل الدخول في الحمّام و وضع الأجره في كوز صاحب الحمّام مع غيبته.

فالمعيار في المعاطاه: وصول العوضين، أو أحدهما (٤) مع الرضا بالتصرّف، و يظهر ذلك من المحقّق الأردبيلي رحمه الله أيضاً في مسأله المعاطاه (٥)، و سيأتي توضيح ذلك في مقامه (٦) إن شاء الله.

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ١٣٦٠

- ١- في «ف»: أو البيع.
- ٢- كذا في «ف»، و في غيرها: الفعلين.
- ٣- كذا في «ف»، و في غيرها: كالخضريات.
- ٤- في «ف»: زياده: مقامه.
- ٥- انظر مجمع الفائده ١٤١: ٨.
- ٦- سيأتي في الصفحه ١١٢-١١٣.

ثمّ إنّه لو قلنا بأنّ اللفظ الغير المعتبر في العقد كالفعل في انعقاد المعاطاه، أمكن خلوّ المعاطاه من الإعطاء و الإيصال رأساً، فيتقاولان على مبادله شىء بشىء من غير إيصال، ولا يبعد صحّته مع صدق البيع عليه بناءً على الملك، و أمّا على القول بالإباحه، فالإشكال المتقدّم هنا آكد.

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ١٣٦١



الأمر (١) الثالث تميّز البائع من المشتري في المعاطاه الفعلية

مع كون أحد العوضين ممّا تعارف جعله ثمناً - كالدراهم و الدينار و الفلوس المسكوكه - واضح؛ فإنّ صاحب الثمن هو المشتري ما لم يصّرّح بالخلاف.

و أمّا مع كون العوضين من غيرها، فالثمن ما قصدنا (٢) قيامه مقام الثمن (٣) في العوضيه، فإذا أعطى الحنطه في مقابل اللحم قاصداً إنّ هذا المقدار (٤) من الحنطه يسوى درهماً هو ثمن اللحم، فيصدق عرفاً (٥) أنّه اشترى اللحم بالحنطه، و إذا انعكس انعكس الصدق، فيكون المدفوع بتيه البدليه عن الدرهم و الدينار هو الثمن، و صاحبه هو (٦) المشتري.

و لو لم يلاحظ إلّا كون أحدهما بدلاً عن الآخر من دون تيه قيام أحدهما مقام الثمن في العوضيه، أو لوحظ قيمه في كليهما، بأن لوحظ كون المقدار من اللحم بدرهم، و ذلك المقدار (٧) من الحنطه بدرهم،

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ١٣٦٢

١- من «ص».

٢- في «ف»: ما قصد.

٣- في «ف»، «خ»، «ع» و «ص»: المثلث.

٤- في «ف»: القدر.

٥- لم ترد «عرفاً» في «ف».

٦- لم ترد «هو» في «ف».

٧- في «ف»: القدر.

فتعاطيا من غير سبق مقاوله تدلّ على كون أحدهما بالخصوص بائعاً:

ففى كونه بيعاً و شراءً بالنسبه إلى كلّ منهما؛ بناءً على أنّ البيع لغه - كما عرفت - مبادله مالٍ بمال، و الاشتراء: ترك شىءٍ و الأخذ بغيره - كما عن بعض أهل اللغه (١) - فيصدق على صاحب اللحم أنّه باعه بحنطه، و أنّه اشترى الحنطه، فيحث لو حلف على عدم بيع اللحم و عدم شراء الحنطه. نعم، لا - يترتب عليهما أحكام البائع و لا - المشتري؛ لانصرافهما فى أدله تلك الأحكام إلى من اختصّ بصفه (٢) البيع أو الشراء، فلا يعمّ من كان فى معامله واحده مصداقاً لهما باعتبارين.

أو كونه بيعاً بالنسبه إلى من يعطى أولاً؛ لصدق الموجب عليه، و شراءً بالنسبه إلى الآخذ؛ لكونه قابلاً عرفاً.

أو كونها (٣) معاطاه مصالحه؛ لأنها بمعنى التسالم على شىء؛ و لذا حملوا الروايه الوارده فى قول أحد الشريكين لصاحبه: «لك ما عندك، و لى ما عندى» (٤) على الصلح (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص: ١٣٦٣

١- انظر لسان العرب ٧:١٠٣، و القاموس ٤:٣٤٨، مادّه: «شرى».

٢- فى «خ»، «ع» و «ص»: «بصيغه»، و فى نسخه بدلها: بصفه.

٣- كذا فى «ف»، «ش» و مصححه «ن»، و فى غيرها: «كونهما»، و تأنيث الضمير باعتبار الخبر، كما هى طريقه المصنّف قدّس سرّه.

٤- الوسائل ١٣:١٦٦، الباب ٥ من أبواب أحكام الصلح، الحديث الأول.

٥- فإنّهم استدلّوا بالروايه المذكوره على صحه المصالحه مع جهاله المصطلحين بما وقعت فيه المنازعه، انظر المسالك ٤:٢٦٣، و

الحدائق ٢١:٩٢، و الجواهر ٢٦:٢١٦.

أو كونها معاوضه مستقله لا يدخل تحت العناوين المتعارفه، وجوه.

لا- يخلو ثانيها عن قوه؛ لصدق تعريف «البائع» لغه و عرفاً على الدافع أولاً دون الآخر، و صدق «المشترى» على الآخذ أولاً، دون الآخر، فتدبر.

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ١٣٦٤

الأمر (١) [الرابع أن أصل المعاطاه - و هي إعطاء كل منهما الآخر (٢) ماله - يتصوّر بحسب قصد المتعاطيين على وجوه:

**أحدها: أن يقصد كل منهما تملك ماله بمال الآخر،**

فيكون الآخر (٣) في أخذه قابلاً و متمكناً (٤) بإزاء ما يدفعه، فلا يكون في دفعه العوض إنشاء تملك، بل دفع لما التزمه على نفسه بإزاء ما تملكه، فيكون الإيجاب و القبول (٥) بدفع العين الأولى و قبضها، فدفع العين الثاني (٦) خارج عن حقيقه المعاطاه، فلو مات الآخذ قبل دفع ماله مات بعد تمام المعاطاه؛ و بهذا الوجه صححنا سابقاً (٧) عدم توقّف المعاطاه على قبض كلا العوضين، فيكون إطلاق المعاطاه عليه من حيث حصول المعامله فيه بالعطاء دون القول، لا من حيث كونها متقومه

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ١٣٦٥

- ١- من «ص».
- ٢- في «ف»: لآخر.
- ٣- عبارته «فيكون الآخر» ساقطه من «ش».
- ٤- كذا في «ش»، و مصححتي «ن» و «ص»، و في «ف»: «أو مملكاً»، و في سائر النسخ: و مملكاً.
- ٥- وردت عبارته «إنشاء تملك - إلى - الإيجاب و القبول» في «ف» هكذا: أنشأ نفسه بإزاء ما تملكه، فيكون تملك، بل دفع لما التزمه على الإيجاب و القبول.
- ٦- كذا في النسخ، و الصواب: الثانيه، كما في مصححه «ص».
- ٧- راجع الصفحه ٧٤-٧٥.

بالعطاء من الطرفين.

و مثله فى هذا الإطلاق: لفظ «المصالحة» و«المساقاة» و«المزارعه» و«المؤاجره» و غيرها، و بهذا الإطلاق يستعمل المعاطاه فى الرهن و القرض و الهبه، و ربما يستعمل فى المعامله الحاصله بالفعل و لو لم يكن عطاء، و فى صحته تأمل.

## ثانيها

ثانيها (١): أن يقصد كل منهما تملك الآخر ماله بإزاء تملك ماله إيّاه،

فيكون تملكاً (٢) بإزاء تملك، فالمقاوله بين التملكين لا الملكين، و المعامله متقومه بالعطاء من الطرفين (٣)، فلو مات الثانى قبل الدفع لم يتحقق المعاطاه.

و هذا بعيد عن معنى البيع و قريب إلى الهبه المعوضه؛ لكون كل من المالين خالياً عن العوض، لكن إجراء حكم الهبه المعوضه عليه مشكل؛ إذ لو لم يملكه الثانى هنا لم يتحقق التملك من الأول؛ لأنه إنما ملكه بإزاء تملكه، فما لم يتحقق تملك الثانى لم يتحقق تملكه (٤)، إلا أن يكون تملك الآخر له ملحوظاً عند تملك الأول على نحو الداعى، لا العوض، فلا يقدر تخلفه.

فالأولى أن يقال: إنها مصالحة و تسالم على أمر معين أو معاوضه مستقله.

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ١٣٦٦

١- فى «ف»: الثانى.

٢- كذا فى «ف»، و فى غيرها: تملك.

٣- عباره «من الطرفين» ساقطه من «ف».

٤- كذا فى «ف»، و فى «ص» و«ش»: «تملكه»، و فى «ن» و«م»: «تملكاً»، و فى «خ» و«ع»: «تملك».

## ثالثها: أن يقصد الأول إباحه ماله بعوض،

فيقبل الآخر بأخذه إتياءه، فيكون الصادر من الأول الإباحه بالعوض، و من الثاني -بقبوله لها- التملك، كما لو صرح بقوله: أبحث لك كذا بدرهم.

## رابعها: أن يقصد كل منهما الإباحه بإزاء إباحه الآخر

(١)

، فيكون إباحه بإزاء إباحه، أو إباحه بداعي (٢) إباحه، على ما تقدّم نظيره في الوجه الثاني من إمكان تصوّره على نحو الداعي، و على نحو العوضيه.

و كيف كان، فالإشكال في حكم القسمين الأخيرين على فرض قصد المتعاطيين لهما، و منشأ الإشكال:

أولاً - الإشكال في صحّه إباحه (٣) جميع التصرفات حتى المتوقّفه على ملكيه المتصرّف، بأن يقول: أبحث لك كلّ تصرّف، من دون أن يملكه العين.

و ثانياً - الإشكال في صحّه الإباحه بالعوض، الراجعه إلى عقد مرّكب من إباحه و تملك.

فقول: أمّا إباحه جميع التصرفات حتى المتوقّفه على الملك، فالظاهر (٤) أنّها (٥) لا تجوز؛ إذ التصرف الموقوف على الملك لا يسوغ

[شماره صفحه واقعي : ٨٢]

ص: ١٣٦٧

١- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: «آخر»، و في مصحّحه «ع» و نسخه بدل «ش»: أخرى.

٢- كذا في «ص»، و في غيرها: لداعي.

٣- لم ترد «إباحه» في «ف».

٤- لم ترد «فالظاهر» في «ف».

٥- كذا في «ش»، و في غيرها: أنّه.

لغير المالك بمجرد إذن المالك؛ فإنّ إذن المالك ليس مشرعاً، وإنّما يمضى فيما يجوز شرعاً، فإذا كان بيع الإنسان مال غيره لنفسه - بأن يملك الثمن مع خروج المبيع عن ملك غيره - غير معقول - كما صرح به العلامة في القواعد (١) - فكيف يجوز للمالك أن يأذن فيه؟ نعم، يصحّ ذلك بأحد وجهين، كلاهما في المقام مفقود (٢):

أحدهما: أن يقصد المبيع بقوله: «أبحت لك أن تباع مالي لنفسك» أن ينشأ (٣) توكيلاً له في بيع ماله له، ثم نقل الثمن إلى نفسه بالهبة، أو في نقله أولاً - إلى نفسه ثم بيعه، أو تملكاً له بنفس هذه الإباحة، فيكون إنشاء تملك له، ويكون بيع المخاطب بمنزله قبوله، كما صرح في التذكرة: بأن قول الرجل (٤) لمالك العبد: «أعتق عبدك عني بكذا» استدعاءً لتمليكه، وإعتاق المولى عنه جواب لذلك الاستدعاء (٥)، فيحصل النقل و الانتقال بهذا الاستدعاء و الجواب، و يقدر وقوعه قبل العتق أنا ما، فيكون هذا بيعاً ضمناً لا يحتاج إلى الشروط المقررة

[شماره صفحه واقعي : ٨٣]

ص: ١٣٦٨

- ١- انظر القواعد ١:١٦٦، وفيه: «لأنه لا يتصور أن يبيع ملك غيره لنفسه»،
- ٢- في مصححه «ن»: مفقودان.
- ٣- كذا في «ف»، «ش» و مصححه «ن»، و في «ع»، «ص» و نسخه بدل «ش»: «إنشاء توكيل»، و نسبه الشهيدى فى شرحه - إلى بعض النسخ المصححه، انظر هدايه الطالب: ١٨٠.
- ٤- وردت عبارته بمنزله قبوله - إلى قول الرجل «في «ف» هكذا: بمنزله قبول له، كما صرح به في التذكرة بأن يقول الرجل.
- ٥- التذكرة ١:٤٦٢.

لعقد البيع، ولا شك أن المقصود فيما نحن فيه ليس الإذن في نقل المال إلى نفسه أولاً، ولا في نقل الثمن إليه ثانياً، ولا قصد التملك بالإباحة المذكورة، ولا قصد المخاطب التملك (1) عند البيع حتى يتحقق تملك (2) ضمنى مقصود للمتكلم و المخاطب، كما كان مقصوداً ولو إجمالاً في مسأله «أعتق عبدك عنى»؛ ولذا عدّ (3) العامه و الخاصه من الأصوليين دلاله هذا الكلام على التملك من دلاله الاقتضاء التي عرّفوها: بأنّها دلاله مقصوده للمتكلّم يتوقف صحه الكلام عقلاً أو شرعاً عليه، فمثلاً للعقلى (4) بقوله تعالى: وَ سَأَلَ الْقُرْبَى (5)، وللشريعى (6) بهذا المثال (7)، و من المعلوم -بحكم الفرض- أن المقصود فيما نحن فيه ليس إلّا مجرد الإباحه.

الثانى: أن يدلّ دليل شرعى على حصول الملكيه للمباح له بمجرد الإباحه، فيكون كاشفاً عن ثبوت الملك له عند إرادته البيع آنأ ما، فيقع البيع فى ملكه (8)، أو يدلّ دليل شرعى على انتقال الثمن عن المبيع

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ١٣٦٩

- ١- فى «ف»: التملك.
- ٢- فى «ف» بدل «تمليك»: قصد.
- ٣- فى «ف»، «خ»، «م» و «ع»: عدّه.
- ٤- فى «ف»: العقلى.
- ٥- يوسف: ٨٢.
- ٦- فى «ف»: و الشرعى.
- ٧- انظر: الإحكام فى أصول الأحكام؛ للآمدى ٣: ٧٢ (طبعه دار الكتاب العربى)، و الوافيه فى أصول الفقه: ٢٢٨.
- ٨- كذا فى «ش»، و فى «ف» و «خ»: «يقع المبيع فى ملكه له»، و هكذا فى سائر النسخ مع اختلافٍ يسير، إلّا أنه صيِّح فى بعضها بما فى المتن.



بلا فصل بعد البيع، فيكون ذلك شبه دخول العمودين في ملك الشخص آناً ما لا يقبل غير العتق؛ فإنه حينئذٍ يقال بالملك المقدر آناً ما؛ للجمع بين الأدلة.

و هذا الوجه مفقود فيما نحن فيه؛ إذ المفروض أنه لم يدل دليل بالخصوص على صحته هذه الإباحه العامه، وإثبات صحته بعموم مثل «الناس مسلطون على أموالهم» (١) يتوقف على عدم مخالفه مؤداه لقواعد أخر مثل: توقّف انتقال الثمن إلى الشخص على كون المثلن مالاً. له، و توقّف صحه العتق على الملك، و صحه الوطاء على التحليل بصيغه خاصه، لا- بمجرد الإذن في مطلق التصرف.

و لأجل ما ذكرنا صرح المشهور، بل قيل: لم يوجد خلاف (٢)؛ في أنه لو دفع إلى غيره مالاً و قال: اشتر به لنفسك طعاماً-من غير قصد الإذن في اقتراض المال قبل الشراء، أو اقتراض الطعام، أو استيفاء الدين منه بعد الشراء-لم يصح، كما صرح به في مواضع من القواعد (٣)؛ و علله في بعضها (٤) بأنه لا يعقل شراء شيء لنفسه

[شماره صفحه واقعی : ٨٥]

ص: ١٣٧٠

١- عوالی اللآلی ٢٢٢: ١، الحدیث ٩٩.

٢- قاله صاحب الجواهر قدس سره، انظر الجواهر ١٧٤: ٢٣.

٣- لم نظفر على التصريح بذلك إلّا في مورد واحد، و هو حکم التسليم و القبض، انظر القواعد ١: ١٥١.

٤- لا- يوجد هذا التعليل في المورد المتقدم، نعم قال في كتاب الرهن: «و لو قال: بعه لنفسك بطل الإذن؛ لأنه لا يتصور أن يبيع ملك غيره لنفسه»، القواعد ١: ١٦٦. و سیأتی نقل المؤلف لهذا المطلب بعينه من كتب العلماء لا خصوص القواعد، في الصفحه ٣٨٦.

بمال الغير (١). وهو كذلك؛ فإن مقتضى مفهوم المعاوضه و المبادله دخول العوض فى ملك من خرج المعوض (٢) عن ملكه، و إلا لم يكن عوضاً و بدلاً؛ و لما ذكرنا حكم الشيخ (٣) و غيره (٤) بأن الهبه الخاليه عن الصيغه تفيد إباحه التصرف، لكن لا يجوز و طء الجاربه مع أن الإباحه المتحققه من الواهب تعم جميع التصرفات.

و عرفت أيضاً: أن الشهيد فى الحواشى لم يجوز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى، و لا و طء الجاربه (٥)، مع أن مقصود المتعاطين الإباحه المطلقه.

و دعوى: أن الملك التقديرى هنا أيضاً لا- يتوقف على دلاله دليل خاص، بل يكفى الدلاله بمجرد (٦) الجمع بين عموم «الناس مسلطون على أموالهم» (٧) الدال على جواز هذه الإباحه المطلقه، و بين أدله توقف مثل العتق و البيع على الملك (٨)، نظير الجمع بين الأدله فى الملك التقديرى،

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص: ١٣٧١

- 
- ١- فى «ف»: بمال غيره.
  - ٢- كذا فى «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: العوض.
  - ٣- المبسوط ٣: ٣١٥.
  - ٤- الدروس ٢: ٢٩١.
  - ٥- راجع الصفحه ٣٥ و ٧٠.
  - ٦- كذا فى النسخ، و المناسب: يكفى فى الدلاله مجرد...
  - ٧- عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.
  - ٨- راجع: الوسائل ٦: ١٦، الباب ٥ من أبواب العتق، و ٢٤٨: ١٢-٢٥٢، الباب ١ و ٢ من أبواب عقد البيع، و عوالى اللآلى ٢: ٢٩٩، الحديث ٤، و الصفحه ٢٤٧، الحديث ١٦.

مدفوعه: بأنّ عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» إنّما يدلّ على تسلّط الناس على أموالهم لا على أحكامهم، فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحه المالك كل تصرّفٍ جائز شرعاً، فالإباحه وإن كانت مطلقه، إلّا أنّه لا يباح بتلك الإباحه المطلقه إلّا ما هو جائز بذاته فى الشريعة.

و من المعلوم: أنّ بيع الإنسان مال غيره لنفسه غير جائز بمقتضى العقل و النقل الدالّ على لزوم دخول العوض فى ملك مالك المعوض، فلا يشمله العموم فى «الناس مسلّطون على أموالهم» حتى يثبت التنافى بينه و بين الأدلّه الدالّه على توقّف البيع على الملك، فيجمع بينهما بالتزام الملك التقديرى آنأ ما.

و بالجمله، دليل عدم جواز بيع ملك الغير أو عتقه لنفسه حاكم على عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» الدالّ على إمضاء الإباحه المطلقه من المالك على إطلاقها، نظير حكومه دليل عدم جواز عتق مال الغير على عموم (1) و جوب الوفاء بالنذر و العهد إذا نذر عتق عبد غيره له أو لنفسه، فلا يتوهم الجمع بينهما بالملك القهرى للناذر.

نعم، لو كان هناك تعارض و تراحم من (2) الطرفين، بحيث أمكن تخصيص كلّ منهما لأجل الآخر، أمكن الجمع بينهما بالقول بحصول الملك القهرى آنأ ما، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص : ١٣٧٢

---

١- من الكتاب: الآيه ٢٩ من سوره الحجّ، و الآيه ٩١ من سوره النحل، و الآيه ٣٤ من سوره الإسراء، و من السنّه: ما ورد فى الوسائل ١٦: ١٨٢، كتاب النذر و العهد.

٢- فى «ف»: فى.

و أمّا حصول الملك في الآن المتعقّب بالبيع و العتق، فيما إذا باع الواهب عبده الموهوب أو أعتقه، فليس ملكاً تقديرياً نظير الملك التقديري في الديه بالنسبه إلى الميت، أو شراء العبد المعتق عليه، بل هو ملك حقيقيّ حاصل قبل البيع من جهة كشف البيع عن الرجوع قبله في الآن المتّصل؛ بناءً على الاكتفاء بمثل هذا في الرجوع، و ليس كذلك فيما نحن فيه.

و بالجملة، فما نحن فيه لا ينطبق على التملك الضمني المذكور أولاً في «أعتق عبدك عني»؛ لتوقّفه على القصد، و لا على الملك المذكور ثانياً في شراء من ينعق عليه؛ لتوقّفه على التنافي بين دليل التسلّط و دليل توقّف العتق على الملك، و عدم حكمه الثاني على الأول، و لا على التملك الضمني المذكور (1) ثالثاً في بيع الواهب و ذى الخيار؛ لعدم تحقّق سبب الملك هنا سابقاً بحيث يكشف البيع عنه، فلم يبقَ إلّا الحكم ببطلان الإذن في بيع ماله لغيره، سواء صرّح بذلك كما لو قال: «بع مالى لنفسك»، أو «اشترِ بمالى لنفسك»، أم أدخله في عموم قوله:

«أبحث لك كلّ تصرف»، فإذا باع المباح له على هذا الوجه وقع البيع للمالك إمّا لازماً؛ بناءً على أنّ قصد (2) البائع البيع (3) لنفسه غير مؤثّر (4)، أو موقوفاً على الإجازة؛ بناءً على أنّ المالك لم ينو تملك الثمن.

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ١٣٧٣

١- لم ترد «المذكور» في «ف».

٢- في «خ» و نسخه بدل «ع» و «ص»: نيه.

٣- لم ترد «البيع» في «خ»، «م»، «ع» و «ص».

٤- في «ف» و «خ»: غير مؤثّر.

هذا، و لكنّ الذي يظهر من جماعه-منهم قطب الدين (١) والشهيد قدّس سرّهما-في باب بيع الغاصب: أنّ تسليط المشتري للبائع الغاصب على الثمن و الإذن في إتلافه يوجب جواز شراء الغاصب به شيئاً، و أنّه يملك الثمن (٢) بدفعه إليه، فليس للمالك إجازه هذا الشراء (٣).

و يظهر أيضاً من محكّي المختلف، حيث استظهر من كلامه فيما لو اشترى جاريه بعين مغصوبه أنّ له وطء الجاريه مع علم البائع بغصبيته الثمن، فراجع (٤). و مقتضى ذلك: أنّ يكون تسليط الشخص لغيره على ماله و إن لم يكن على وجه الملكيه يوجب جواز التصرفات المتوقّفه على الملك، فتأمل. و سيأتى توضيحه في مسأله الفضولي إن شاء الله تعالى.

و أمّا الكلام في صحّه الإباحه بالعوض-سواء صحّحنا إباحه التصرفات المتوقّفه على الملك أم خصّصنا الإباحه بغيرها- فمحصّله: أنّ هذا النحو من الإباحه المعوّضه ليست معاوضه ماليه ليدخل كلّ من العوضين في ملك مالك العوض الآخر، بل كلاهما ملك للمبيح، إلّا أنّ

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ١٣٧٤

١- و هو محمد بن محمد الرازى البويهى، من تلامذه العلّامه الحلّى قدّس سرّّه، و روى عنه الشهيد قدّس سرّّه، و هو من أولاد أبى جعفر ابن بابويه، ذكره الشهيد الثانى فى بعض إجازاته-و غيره. أنظر رياض العلماء ١٦٨: ٥.

٢- فى «ش»: المثلث.

٣- يظهر ذلك ممّا قالاه فى حاشيتهما على القواعد، على ما حكاها عنهما السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ١٩٢: ٤.

٤- راجع المختلف ٢٥٩: ٥.

المباح له يستحق التصرف؛ فيشكل الأمر فيه (١) من جهة خروجه عن المعاوضات المعهودة شرعاً و عرفاً، مع التأويل في صدق التجاره عليها (٢)، فضلاً عن البيع، إلا أن يكون نوعاً من الصلح، لمناسبه (٣) له لغه؛ لأنه في معنى التسالم على أمر بناءً على أنه لا يشترط فيه لفظ «الصلح»، كما يستفاد من بعض الأخبار الداله على صحته بقول المتصالحين: «لك ما عندك و لى ما عندى» (٤)، و نحوه ما ورد في مصالحه الزوجين (٥)، و لو كانت معاملته مستقله كفى فيها عموم «الناس مسلطون على أموالهم» (٦)، و «المؤمنون عند شروطهم» (٧).

و على تقدير الصحه، ففى لزومها مطلقاً؛ لعموم «المؤمنون عند شروطهم»؛ أو من طرف المباح له؛ حيث إنه يخرج ماله عن ملكه، دون المبيع؛ حيث إن ماله باقٍ على ملكه، فهو مسلط عليه، أو جوازها مطلقاً، وجوه، أقواها أولها، ثم أوسطها.

و أقياً حكم الإباحه بالإباحه، فالإشكال فيه أيضاً يظهر ممّا ذكرنا فى سابقه، و الأقوى فيها أيضاً الصحه و اللزوم؛ للعموم، أو الجواز من الطرفين؛ لأصالة التسلط.

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ١٣٧٥

١- كذا، و لعلّ تذكير الضمير باعتبار عوده إلى «هذا النحو».

٢- أى الإباحه المعوضه.

٣- فى «ش»: لمناسبته.

٤- الوسائل ١٦٦: ١٣، الباب ٥ من أبواب أحكام الصلح، الحديث الأول.

٥- انظر الوسائل ٩٠: ١٥-٩١، الباب ١١ من أبواب القسم و النشوز.

٦- عوالى اللآلى ٢٢٢: ١، الحديث ٩٩.

٧- الوسائل ٣٠: ١٥، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

الأمر (١) [الخامس فى حكم جريان المعاطاه فى غير البيع من العقود و عدمه

إعلم أنه ذكر المحقق الثانى رحمه الله فى جامع المقاصد-على ما حكى عنه:- أن فى كلام بعضهم ما يقتضى اعتبار المعاطاه فى الإجاره، و كذا فى (٢) الهبه؛ و ذلك لأنه (٣) إذا أمره بعملٍ على عوضٍ معيّن فعمله استحقّ (٤) الأجره، و لو كانت هذه إجاره فاسده لم يجز له العمل، و لم يستحقّ أجره مع علمه بالفساد، و ظاهرهم الجواز بذلك، و كذا لو وهب بغير عقد؛ فإنّ ظاهرهم جواز الإتلاف، و لو كانت هبه فاسده لم يجز، بل منع (٥) من مطلق التصرف، و هى ملحظ (٦) و جيه (٧)، انتهى.

و فيه: أنّ معنى جريان المعاطاه فى الإجاره على مذهب المحقق الثانى: الحكم بملك المأمور (٨) الأجر المعيّن على الأمر، و ملك الأمر العمل

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ١٣٧٦

١- من «ص».

٢- عباره «كذا فى» من «ش» و المصدر و هامش «ص».

٣- فى غير «ش»: أنه.

٤- فى «خ»، «م»، «ع»، «ص» و المصدر: «عمله، و استحقّ»، و فى «ف»: و عمله استحقّ.

٥- فى «ص»: يمنع.

٦- فى المصدر: و هو ملخص.

٧- جامع المقاصد ٤: ٥٩.

٨- لم ترد «المأمور» فى «ف».

المعِين على المأمور به، و لم نجد من صرح به فى المعاطاه.

و أما قوله: «لو كانت إجاره فاسده لم يجر له العمل» فموضع (١) نظر؛ لأنّ فساد المعامله لا يوجب منعه عن (٢) العمل، سيّما إذا لم يكن العمل تصرّفاً (٣) فى عين من أموال المستأجر.

و قوله: «لم يستحقّ اجره مع علمه بالفساد»، ممنوع؛ لأنّ الظاهر ثبوت اجره المثل؛ لأنه لم يقصد التبرّع و إنّما قصد عوضاً لم يسلم له.

و أمّا مسأله الهبه، فالحكم فيها بجواز إتلاف الموهوب لا يدلّ على جريان المعاطاه فيها (٤)، إلّا إذا قلنا فى المعاطاه بالإباحه؛ فإنّ جماعه - كالشيخ (٥) و الحلّى (٦) و العلّامه (٧) - صرّحوا بأنّ إعطاء الهديه من دون الصيغه يفيد الإباحه دون الملك، لكنّ المحقّق الثانى رحمه الله ممّن لا يرى (٨) كون (٩) المعاطاه عند القائلين بها مفيداً للإباحه المجرّده (١٠).

و توقّف الملك فى الهبه على الإيجاب و القبول كاد أن يكون متّفقاً

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ١٣٧٧

١- كذا فى «ش»، و فى غيرها: موضع.

٢- فى «ف»: من.

٣- لم ترد «تصرّفاً» فى «ف».

٤- كذا فى «ش»، و فى غيرها: فيه.

٥- المبسوط ٣: ٣١٥.

٦- السرائر ٣: ١٧٧.

٧- القواعد ١: ٢٧٤.

٨- فى «ف» و «خ» و مصحّحه «ن»: لا يرضى.

٩- كذا فى «ص»، و فى غيرها: يكون.

١٠- جامع المقاصد ٤: ٥٨.



عليه كما يظهر من المسالك (١).

و ممّا ذكرنا يظهر المنع فى قوله: «بل مطلق التصرف».

هذا، و لكنّ الأظهر بناءً على جريان المعاطاه فى البيع جريانها فى غيره من الإجاره و الهبه؛ لكون الفعل مفيداً للتمليك فيهما (٢).

و ظاهر المحكّي عن التذكرة: عدم القول بالفصل بين البيع و غيره؛ حيث قال فى باب الرهن: إنّ الخلاف فى الاكتفاء فيه بالمعاطاه و الاستيجاب و الإيجاب عليه المذكوره (٣) فى البيع آت هنا (٤)، انتهى.

لكن استشكله فى محكّي جامع المقاصد: بأنّ البيع ثبت فيه حكم المعاطاه بالإجماع، بخلاف ما هنا (٥).

و لعلّ وجه الإشكال: عدم تأتى المعاطاه بالإجماع فى الرهن على النحو الذى أجروها فى البيع؛ لأنّها هناك إمّا مفيدة للإباحه أو الملكيه الجائزه-على الخلاف- و الأوّل غير متصوّر هنا، و أمّا الجواز (٦) فكذلك؛ لأنّه ينافى الوثوق الذى به قوام مفهوم الرهن، خصوصاً بملاحظه أنّه لا يتصوّر هنا ما يوجب رجوعها إلى اللزوم، ليحصل به الوثيقه فى بعض الأحيان.

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص: ١٣٧٨

- ١- المسالك ١٠:٤.
- ٢- فى «ف»: فيها.
- ٣- فى «ش» و مصحّحه «ن»: المذكور.
- ٤- التذكرة ١٢:٢.
- ٥- جامع المقاصد ٤٥:٥.
- ٦- العبارة فى «ف» هكذا: هناك أمّا الجواز.

و إن جعلناها مفيدة للزوم، كان مخالفاً لما أطبقوا عليه من توقّف العقود اللازمه على اللفظ، و كأنّ هذا هو الذى دعا المحقّق الثانى إلى الجزم بجريان المعاطاه فى مثل الإجاره و الهبه و القرض (١)، و الاستشكال فى الرهن.

نعم، من لا- يبالى مخالفه ما هو المشهور، بل المتفق عليه بينهم، من توقّف العقود اللازمه على اللفظ، أو حمل تلك العقود على اللازمه من الطرفين، فلا يشمل الرهن- و لذا جوّز بعضهم (٢) الإيجاب بلفظ الأمر ك«خذه»، و الجملة الخبريه- أمكن أن يقول بإفاده المعاطاه فى الرهن للزوم؛ لإطلاق بعض أدلّه الرهن (٣)، و لم يقم هنا إجماع على عدم اللزوم كما قام فى المعاوضات.

و لأجل ما ذكرنا فى الرهن يمنع من جريان المعاطاه فى الوقف بأن يكتفى فيه بالإقباض؛ لأنّ القول فيه باللزوم منافٍ لما اشتهر بينهم من توقّف اللزوم على اللفظ، و الجواز غير معروف فى الوقف من الشارع، فتأمل.

نعم، احتمال (٤) الاكتفاء بغير اللفظ فى باب وقف المساجد من

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ١٣٧٩

- 
- ١- تقدّم- منه قدّس سرّه- ما يرتبط بالأولين فى الصفحه ٩١، و أمّا بالنسبه إلى القرض فليراجع جامع المقاصد ٢٠: ٥.
  - ٢- كالشهيد قدّس سرّه فى كتاب الرهن من الدروس ٣: ٣٨٣.
  - ٣- مثل قوله تعالى: **فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ** البقره: ٢٨٣، و مثل ما ورد فى الوسائل ١٣: ١٢١، كتاب الرهن.
  - ٤- كذا فى «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، و فى سائر النسخ: «يظهر»، و فى نسخه بدل «خ»، «م» و «ع»: يحتمل.

الذكري (١) تبعاً للشيخ رحمه الله (٢).

ثم إنَّ الملزم للمعاطاه فيما تجرى فيه من العقود الأخر هو الملزم في باب البيع، كما سنتبه به بعد هذا الأمر.

[شماره صفحه واقعي : ٩٥]

ص: ١٣٨٠

---

١- الذكري: ١٥٨.

٢- المبسوط ١: ١٦٢.

## الأمر السادس في ملزمات المعاطاه على كل من القول بالملك و القول بالإباحه

إعلم: أنّ الأصل على القول بالملك اللزوم؛ لما عرفت من الوجوه الثمانية المتقدمه (١)، و أمّا على القول بالإباحه فالأصل عدم اللزوم؛ لقاعده تسلّط الناس على أموالهم، و أصاله سلطنه المالك الثابته قبل المعاطاه، و هى حاكمه على أصاله بقاء الإباحه الثابته قبل رجوع المالك لو سلّم جريانها.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ تلف العوضين ملزم إجماعاً -على الظاهر المصرّح به فى بعض العباثر (٢)- أمّا على القول بالإباحه فواضح؛ لأنّ تلفه من مال مالكه و لم يحصل ما يوجب ضمان كلّ منهما مال صاحبه، و توهم جريان قاعده الضمان باليد هنا مندفع بما سيّجىء (٣).

و أمّا على القول بالملك، فلما عرفت (٤) من أصاله اللزوم، و المتيقّن

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ١٣٨١

- 
- ١- المتقدمه فى الصفحه ٥١-٥٦.
  - ٢- صرّح بعدم الخلاف: المحدّث البحرانى فى الحدائق ١٨:٣٦٢، و الشيخ الكبير -كاشف الغطاء- فى شرحه على القواعد (مخطوط): الورقه: ٥٠، و السيّد المجاهد فى المناهل: ٢٦٩، و السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٥٧.
  - ٣- يجىء فى الصفحه ٩٨ عند قوله: و التمسك بعموم على اليد هنا فى غير محلّه.
  - ٤- فى الصفحه ٥١.

من مخالفتها جواز تراّد العينين (١)، وحيث ارتفع مورد التراّد امتنع، و لم يثبت قبل التلف جواز المعامله على نحو جواز البيع الخياري حتى يستصحب بعد التلف؛ لأنّ ذلك الجواز من عوارض العقد لا العوضين، فلا مانع من بقائه، بل لا دليل على ارتفاعه بعد تلفهما (٢)، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الجواز فيه هنا بمعنى جواز الرجوع في العين، نظير جواز الرجوع في العين الموهوبه، فلا يبقى بعد التلف متعلّق الجواز (٣)، بل الجواز هنا يتعلّق (٤) بموضوع التراّد، لا مطلق الرجوع الثابت في الهبه.

هذا، مع أنّ الشكّ في أنّ متعلّق الجواز هل هو أصل (٥) المعامله أو الرجوع في العين، أو تراّد العينين؟ يمنع من استصحابه؛ فإنّ المتيقّن تعلّقه بالتراّد؛ إذ لا دليل في مقابله أصاله اللزوم على ثبوت أزيد من جواز تراّد العينين الذي لا يتحقّق إلّا مع بقائهما.

و منه يعلم حكم ما لو تلف إحدى العينين أو بعضها على القول بالملك.

و أمّا على القول بالإباحه، فقد استوجه بعض مشايخنا (٦) -وفقاً

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص : ١٣٨٢

- ١- كذا في «ف»، «ش» و نسخه بدل «م»، «ع»، «ص» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: العين.
- ٢- كذا في «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: تلفها.
- ٣- في «ف»: للجواز.
- ٤- في «ف»: متعلّق.
- ٥- لم ترد «أصل» في «ف».
- ٦- و هو السيد المجاهد في المناهل: ٢٦٩.

لبعض معاصريه (١)، تبعاً للمسالك (٢) -أصالة عدم اللزوم؛ لأصالة بقاء سلطنه مالك العين الموجوده، وملكه لها.

و فيه: أنّها معارضه بأصالة براءه ذمته عن مثل التالف (٣) أو قيمته، و التمسّك بعموم «على اليد» هنا في غير محلّه، بعد القطع بأنّ هذه اليد قبل تلف العين لم تكن يد ضمان، بل ولا -بعده إذا بنى مالك العين الموجوده على إمضاء المعاطاه و لم يرد الرجوع، إنّما الكلام في الضمان إذا أراد الرجوع، و ليس هذا من مقتضى اليد قطعاً.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنّ أصالة بقاء السلطنه حاكمه على أصاله عدم الضمان بالمثل أو القيمه، مع أنّ ضمان (٤) التالف ببذله معلوم، إلّا أنّ الكلام في أنّ البذل هو البذل الحقيقي، أعنى المثل أو القيمه، أو البذل الجعلي، أعنى العين الموجوده، فلا أصل.

هذا، مضافاً إلى ما قد يقال: من أنّ عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» يدلّ على السلطنه على المال الموجود بأخذه، و على المال التالف بأخذ بذله الحقيقي، و هو المثل أو القيمه، فتدبرّ.

و لو كان أحد العوضين ديناً في ذمّه أحد المتعاطيين، فعلى القول بالملك يملكه من في ذمته، فيسقط عنه، و الظاهر أنّه في حكم التلف؛

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ١٣٨٣

١- و هو الفاضل النراقى فى المستند ٣٦٣:٢.

٢- المسالك ١٤٩:٣.

٣- فى «ش» زياده: عنده.

٤- ورد فى «ف» بدل عبارته «و لكن يمكن أن يقال -إلى- مع أنّ ضمان» ما يلى: و لكن يمكن أن يمنع أصاله عدم الضمان بالمثل أو القيمه؛ لأنّ ضمان...

لأنّ الساقط لا يعود، و يحتمل العود، و هو ضعيف، و الظاهر أنّ الحكم كذلك على القول بالإباحه، فافهم.

و لو نقل العينان (١) أو إحداهما (٢) بعقدٍ لازم، فهو كالتلف على القول بالملك؛ لامتناع التراد، و كذا على القول بالإباحه إذا قلنا بإباحه التصرفات الناقله.

و لو عادت العين بفسخ، ففي جواز التراد على القول بالملك؛ لإمكانه فيستصحب، و عدمه؛ لأنّ المتيقن من التراد هو المحقق قبل خروج العين عن ملك مالكه، و جهان. أجمدهما ذلك؛ إذ لم يثبت في مقابله أصاله اللزوم جواز التراد بقولٍ مطلق، بل المتيقن منه غير ذلك، فالموضوع غير محرز في الاستصحاب.

و كذا على القول بالإباحه؛ لأنّ التصرف الناقل يكشف عن سبق الملك للمتصرف، فيرجع بالفسخ إلى ملك الثاني، فلا دليل على زواله، بل الحكم هنا أولى منه على القول بالملك؛ لعدم تحقّق جواز التراد في السابق هنا حتى يستصحب، بل المحقق أصاله بقاء سلطنه المالك الأول المقطوع بانتفائها.

نعم، لو قلنا: بأنّ الكاشف عن الملك هو العقد الناقل، فإذا فرضنا ارتفاعه بالفسخ عاد الملك إلى المالك الأول و إن كان مباحاً لغيره ما لم يستردّ عوضه، كان مقتضى قاعده السلطنه جواز التراد لو فرض كون العوض الآخر باقياً على ملك مالكه الأول، أو عائداً (٣) إليه بفسخ.

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ١٣٨٤

١- كذا في «ش»، و في غيرها: العينين.

٢- في «ف»: أحدهما.

٣- في «خ»، «م»، «ع»، و «ص»: و عائداً.

و كذا لو قلنا: بأنّ (١) البيع لا- يتوقّف على سبق الملك، بل يكفي فيه إباحه التصرّف و الإنلاف، و يملك الثمن بالبيع، كما تقدّم استظهاره عن جماعه فى الأمر الرابع (٢).

لكنّ الوجهين (٣) ضعيفان، بل الأقوى رجوعه بالفسخ إلى البائع.

و لو كان الناقل عقداً جائزاً لم يكن لمالك العين الباقيه إلزام الناقل بالرجوع فيه، و لا رجوعه بنفسه إلى عينه، فالترادّ غير متحقّق، و تحصيله غير واجب، و كذا على القول بالإباحه؛ لكون المعاوضه كاشفه عن سبق الملك.

نعم، لو كان غير معاوضه كالهبه، و قلنا بأنّ التصرّف فى مثله لا يكشف (٤) عن سبق الملك- إذ لا عوض فيه حتى لا يعقل كون العوض مالاً لواحد و انتقال المعوّض (٥) إلى الآخر (٦)، بل الهبه ناقله للملك (٧) عن ملك المالك إلى المتّهب فيتحقّق حكم جواز الرجوع بالنسبه إلى المالك لا الواهب- أتجه الحكم بجواز الترادّ مع بقاء العين

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ١٣٨٥

- ١- فى «ف»: أنّ.
- ٢- تقدّم استظهار ذلك عن قطب الدين و الشهيد قدّس سرّهما فى الصفحه ٨٩.
- ٣- كذا فى «ش» و مصحّحه «ص»، و فى غيرهما: الوجهان.
- ٤- كذا فى «ش» و نسخه بدل «م»، «ع»، «ص» و مصحّحه «ن»، و فى سائر النسخ: للكشف.
- ٥- كذا فى «ف» و «ش»، و أمّا سائر النسخ، ففى بعضها: «لانتقال العين»، و فى بعضها: و انتقال العين.
- ٦- فى مصحّحه «ن» و «خ»: آخر.
- ٧- لم ترد «للملك» فى «ف».



الأخرى أو عودها إلى مالِكها (١) بهذا النحو من العود؛ إذ لو عادت (٢) بوجه آخر كان حكمه حكم التلف.

و لو باع العين ثالث فضولاً، فأجاز المالك الأول، على القول بالملك، لم يبعد كون إجازته رجوعاً كبيعته و سائر تصرفاته الناقله.

و لو أجاز المالك الثاني، نفذ بغير إشكال.

و ينعكس الحكم إشكالاً و وضوحاً على القول بالإباحه، و لكلُّ منهما ردّه قبل إجازته الآخر.

و لو رجع الأول فأجاز الثاني، فإن جعلنا الإجازة كاشفه لغى الرجوع، و يحتمل عدمه؛ لأنه رجوع قبل تصرف الآخر فينفذ (٣) و يلغو الإجازة، و إن جعلناها ناقله لغت الإجازة قطعاً.

و لو امتزجت العينان أو إحداهما، سقط الرجوع على القول بالملك؛ لامتناع التراد، و يحتمل الشركه، و هو ضعيف.

أمّا على القول بالإباحه، فالأصل بقاء التسلط على ماله الممتزج بمال الغير، فيصير المالك شريكاً مع مالك الممتزج به، نعم لو كان المزج ملحقاً له بالإتلاف جرى عليه حكم التلف.

و لو تصرف في العين تصرفاً مغتيراً للصوره - كطحن الحنطه و فصل الثوب - فلا لزوم على القول بالإباحه، و على القول بالملك، ففي اللزوم

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ١٣٨٦

---

١- كذا في «ش» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: عوده إلى مالِكه.

٢- في غير «ش»: لو عاد.

٣- كذا في «ف»، «ش» و نسخه بدل «ن»، و في «ص»: و يفسد، و في سائر النسخ: فيفسد.

وجهان مبيتان على جريان استصحاب جواز التراد، و منشأ الإشكال:

أن الموضوع في الاستصحاب عرفي أو حقيقي.

ثم إنك قد عرفت ممّا ذكرنا أنه ليس جواز الرجوع في مسأله المعاطاه نظير الفسخ في العقود اللازمه حتى يورث بالموت و يسقط بالإسقاط ابتداءً أو في ضمن المعامله، بل هو على القول بالملك نظير الرجوع في الهبه، و على القول بالإباحه نظير الرجوع في إباحه الطعام، بحيث يناط الحكم فيه بالرضا الباطني، بحيث لو علم كراهه المالك باطناً لم يجر له التصرف، فلو مات أحد المالكين لم يجر لوارثه الرجوع على القول بالملك للأصل؛ لأنّ مَن له و إليه الرجوع هو المالك الأصلي، و لا يجرى الاستصحاب.

و لو جُنَّ أحدهما، فالظاهر قيام وليه مقامه في الرجوع على القولين.

[شماره صفحه واقعي : ١٠٢]

ص: ١٣٨٧

الأمر (١) السابع أن الشهيد الثاني ذكر في المسالك وجهين في صيروره المعاطاه بيعاً بعد التلف أو معاوضه مستقله،

قال: يحتمل الأول؛ لأنّ المعاوضات محصوره و ليست إحداها، و كونها معاوضه برأسها يحتاج إلى دليل.

و يحتمل الثاني؛ لإطباقهم على أنها ليست بيعاً حال وقوعها، فكيف تصير بيعاً بعد التلف؟ و تظهر الفائده في ترتب الأحكام المختصه بالبيع عليها، كخيار الحيوان، لو كان التالف الثمن أو بعضه. و على تقدير ثبوته، فهل الثلاثه من حين المعاطاه، أو من حين اللزوم؟ كلّ محتمل، و يشكل الأول بقولهم: «إنها ليست بيعاً»، و الثاني بأنّ التصرف ليس معاوضه بنفسها (٢)، اللهم إلا أن يجعل المعاطاه جزء السبب و التلف تمامه. و الأقوى عدم ثبوت خيار الحيوان هنا؛ بناءً على أنها ليست لازمه، و إنّما يتم على قول المفيد و من تبعه (٣)، و أمّا خيار العيب و الغبن فيثبتان على التقديرين كما أنّ خيار المجلس منتف (٤)، انتهى.

و الظاهر أنّ هذا تفرّيع على القول بالإباحه في المعاطاه، و أمّا على

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص: ١٣٨٨

١- من «ص».

٢- في المصدر و نسخه بدل «ن»: بنفسه.

٣- من القائلين بلزوم المعاطاه كما تقدّم عنهم في الصفحه ٣٧ و غيرها.

٤- المسالك ١٥١: ٣.

القول بكونها (١) مفيدة للملك المتزلزل، فيلغى (٢) الكلام في كونها معاوضه مستقلة أو بيعاً متزلزلاً قبل اللزوم، حتى يتبعه حكمها (٣) بعد اللزوم؛ إذ الظاهر أنه (٤) عند القائلين بالملك المتزلزل بيع بلا إشكال (٥) في ذلك عندهم - على ما تقدم من المحقق الثاني (٦) - فإذا لزم صار بيعاً لازماً، فيلحقه أحكام البيع عدا ما استفيد من دليله ثبوته للبيع العقدي الذي مبناه على اللزوم لو لا الخيار، وقد تقدم (٧) أن الجواز هنا لا يراد به ثبوت الخيار.

و كيف كان، فالأقوى أنها على القول بالإباحة بيع عرفي لم يصححه الشارع و لم يمضه إلّا بعد تلف إحدى العينين أو ما في حكمه، و بعد التلف يترتب عليه أحكام البيع عدا ما اختصّ دليله بالبيع الواقع صحيحاً من أول الأمر.

و المحكي عن حواشي الشهيد: أن المعاطاة معاوضه مستقلة جائزه

[شماره صفحه واقعي : ١٠٤]

ص : ١٣٨٩

١- في «ف»: بأنها.

٢- في «ف» و مصححه «ن»: «فيبقى»، و في «ص»: «فيلغو»، و في نسخه بدل «ش»: «فينبغي»، و جاء في هامش «ن»: «الظاهر أن يقال: فلا ينبغي الكلام»، و في شرح الشهيدى (١٨٧): الصحيح «ينبغي» بدل «يلغى».

٣- كذا في النسخ، و المناسب: «حكمه»، كما في مصححه «ن».

٤- كذا في النسخ، و المناسب: «أنها»، كما في مصححه «ن».

٥- كذا في «ف» و «ش»، و في غيرهما: بل لا إشكال.

٦- تقدم في الصفحة ٣٢.

٧- تقدم في الصفحة ٩٧.

أو لازمه (١). و الظاهر أنه أراد التفريع على مذهبه من الإباحه و كونها معاوضه قبل الزوم، من جهه كون كل من العينين مباحاً عوضاً عن الأخرى، لكن لزوم (٢) هذه المعاوضه لا يقتضى حدوث الملك كما لا يخفى، فلا بد أن يقول بالإباحه اللازمه، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ١٣٩٠

---

١- حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ١٥٨:٤.

٢- فى «ف» بدل «لزوم»: رفع.

الأمر (١) [الثامن لا إشكال في تحقق المعاطاه المصطلحه التي هي معركة الآراء بين الخاصه و العامه

بما إذا تحقق إنشاء التمليك أو الإباحه بالفعل، و هو قبض العينين.

أما إذا حصل بالقول الغير الجامع لشرائط اللزوم:

فإن قلنا بعدم اشتراط اللزوم بشئٍ زائد على الإنشاء اللفظي - كما قويناه سابقاً (٢) بناءً على التخلّص بذلك عن اتّفاقهم على توقّف العقود اللازمه على اللفظ- فلا إشكال في صيروره المعامله بذلك عقداً لازماً.

و إن قلنا بمقاله المشهور من اعتبار أمور زائده على اللفظ، فهل يرجع ذلك الإنشاء القولي إلى حكم المعاطاه مطلقاً، أو بشرط تحقق قبض العين معه، أو لا يتحقق (٣) به مطلقاً؟ نعم، إذا حصل إنشاء آخر بالقبض المتحقق بعده تحقق المعاطاه، فالإنشاء القولي السابق كالعدم، لا- عبره به و لا- بوقوع القبض بعده خالياً عن قصد الإنشاء، بل بانياً على كونه حقاً لازماً لكونه من آثار الإنشاء القولي السابق، نظير القبض في العقد الجامع للشرائط.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ١٣٩١

١- من «ص».

٢- في الصفحه ٦٠.

٣- لم ترد عبارته «أو لا يتحقق» في «ش».

ظاهر كلام غير واحدٍ من مشايخنا المعاصرين (١):الأوّل، تبعاً لما يستفاد من ظاهر كلام المحقّق و الشهيد الثانيين.

قال المحقّق في صيغ عقوده-على ما حكى عنه بعد ذكره الشروط المعتبره في الصيغه (٢):-إنّه لو أوقع البيع بغير ما قلناه، و علم التراضى منهما كان معاطاه (٣)، انتهى.

و في الروضه-في مقام عدم كفايه الإشاره مع القدره على النطق-:إنّها تفيد المعاطاه مع الإفهام الصريح (٤)، انتهى.

و ظاهر الكلامين:صوره وقوع الإنشاء بغير القبض، بل يكون القبض من آثاره.

و ظاهر تصريح (٥) جماعه-منهم المحقّق (٦) و العلّامه (٧)-:بأنّه لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملك و كان مضموناً عليه، هو الوجه الأخير؛ لأنّ مرادهم بالعقد الفاسد إمّا خصوص ما كان فساده من جهه مجرّد (٨) اختلال شروط الصيغه-كما ربما يشهد به ذكر هذا الكلام بعد شروط

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ١٣٩٢

١- منهم:السيد المجاهد في المناهل: ٢٧٠، و الفاضل النراقي في المستند ٢:٣٦١- ٣٦٢، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢:٢٥٦-٢٥٧.

٢- عبارته «على ما حكى عنه-إلى-في الصيغه» لم ترد في «ف» و «ش».

٣- رسائل المحقّق الكركي ١:١٧٨.

٤- الروضه البهيّه ٣:٢٢٥.

٥- في «ع» و «ص»: و ظاهره كصريح جماعه.

٦- الشرائع ٢:١٣.

٧- القواعد ١:١٢٣.

٨- لم ترد «مجرّد» في «ف».

الصيغه، وقبل شروط العوضين و المتعاقدين و-إما (١) ما يشمل هذا و غيره كما هو الظاهر.

و كيف كان، فالصوره الأولى داخله قطعاً، و لا يخفى أنّ الحكم فيها بالضمان منافٍ لجريان حكم المعاطاه.

و ربما يجمع (٢) بين هذا الكلام و ما تقدّم من المحقّق و الشهيد الثانيين، فيقال: إنّ موضوع المسأله فى عدم جواز التصرف بالعقد الفاسد ما إذا علم عدم الرضا إلّا بزعم صحّحه المعامله، فإذا انتفت الصحّحه انتفى (٣) الإذن؛ لترتبه (٤) على زعم الصحّحه، فكان التصرف تصرفاً بغير إذن و أكلاً للمال بالباطل؛ لانحصار وجه الحيلّ فى كون المعامله بيعاً أو تجاره عن تراضٍ أو هبه، أو نحوها من وجوه الرضا بأكل المال من غير عوض. و الأولان قد انتفيا بمقتضى الفرض، و كذا البواقي؛ للقطع -من جهه زعمهما صحّحه المعامله- بعدم الرضا بالتصرف مع عدم بذل شىء فى المقابل، فالرضا المقدم كعدم. فإن تراضيا بالعوضين بعد العلم بالفساد و استمرّ رضاهما فلا كلام فى صحّحه المعامله، و رجعت إلى المعاطاه، كما إذا علم الرضا من أول الأمر بإباحتهما التصرف بأيّ وجهٍ اتفق، سواء صحّت المعامله أم فسدت؛ فإنّ ذلك ليس من البيع الفاسد

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

ص: ١٣٩٣

- ١- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: أو.
- ٢- الجامع هو السيد العاملى فى مفتاح الكرامه.
- ٣- فى «ف»، «خ»، «م» و «ع»: انتفت.
- ٤- فى «ف»، «خ»، «ع» و «ن»: لترتبهها، و صحّح فى «ن» بما أثبتناه فى المتن.



فى شىء (١)، انتهى (٢).

أقول: المفروض أنّ الصيغه الفاقده لبعض الشرائط لا تتضمن إلّا إنشاءً واحداً هو التملك، و من المعلوم أنّ هذا المقدار لا يوجب بقاء الإذن الحاصل فى ضمن التملك بعد فرض انتفاء التملك، و الموجود بعده إن كان إنشاءً آخر فى ضمن التقابض خرج عن محلّ الكلام؛ لأنّ المعاطاه حينئذٍ إنّما تحصل به، لا بالعقد الفاقد للشرائط، مع أنّك عرفت أنّ ظاهر كلام الشهيد و المحقّق الثانيين حصول المعاوضه و المراضاه بنفس الإشاره المفهمه بقصد البيع و بنفس الصيغه الخاليه عن الشرائط، لا- بالتقابض الحاصل بعدهما.

و منه يعلم: فساد ما ذكره من حصول المعاطاه بتراضٍ جديد بعد العقد غير مبنيّ على صحّحه العقد.

ثمّ إنّ ما ذكره من التراضى الجديد بعد العلم بالفساد- مع اختصاصه بما إذا علما بالفساد، دون غيره من الصور، مع أنّ كلام الجميع مطلق- يرد عليه:

أنّ هذا التراضى إن كان تراضياً آخر حادثاً بعد العقد:

فإن كان (٣) لا على وجه المعاطاه، بل كلّ منهما رضى بتصرّف الآخر فى ماله من دون ملاحظه رضا صاحبه بتصرّفه فى ماله، فهذا ليس من المعاطاه، بل هى إباحه مجانيه من الطرفين تبقى ما دام العلم

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ١٣٩٤

١- مفتاح الكرامه ١٦٨:٤.

٢- كلمه «انتهى» من «ف» و«خ».

٣- فى «ف»: و إن كان.

بالرضا، ولا يكفي فيه عدم العلم بالرجوع (١)؛ لأنه كالإذن الحاصل من شاهد الحال، ولا يترتب عليه أثر المعاطاء: من الزوم بتلف إحدى العينين، أو جواز التصرف إلى حين العلم بالرجوع (٢)؛ وإن كان على وجه المعاطاء فهذا ليس إلا التراضي السابق على ملكيه كل منهما لمالك الآخر (٣)، وليس تراضياً جديداً؛ بناءً (٤) على أن المقصود بالمعاطاه التمليك كما عرفت من كلام المشهور (٥) - خصوصاً المحقق الثاني (٦) - فلا يجوز له أن يريد بقوله - المتقدم عن صيغ العقود - : «إن الصيغه الفاقده للشرائط مع التراضي تدخل في المعاطاء» (٧) التراضي (٨) الجديد الحاصل بعد العقد، لا على وجه المعاوضة.

و تفصيل الكلام: أن المتعاملين بالعقد الفاقده لبعض الشرائط: إما أن يقع تقابضهما بغير رضا من كل منهما في تصرف الآخر - بل حصل قهراً عليهما أو على أحدهما، وإجباراً على العمل بمقتضى العقد - فلا إشكال في حرمه التصرف في المقبوض على هذا الوجه.

[شماره صفحه واقعي : ١١٠]

ص: ١٣٩٥

- ١- في مصححه «ن» و«ش»: عدم العلم به و بالرجوع.
- ٢- في غير «ف» و«ش» زياده: «أو مع ثبوت أحدهما»، إلا أنه شطب عليها في «ن» و«م».
- ٣- في «ص»: لمال الآخر.
- ٤- لم ترد «بناءً» في «ف».
- ٥- راجع الصفحه ٢٥ و ما بعدها.
- ٦- تقدم كلامه في الصفحه ٣٢.
- ٧- تقدم في الصفحه ١٠٧.
- ٨- في «ف» و«ن»: «بالتراضي»، و لكن صُحِّح في الأخير بما أثبتناه في المتن.

و كذا إن وقع على وجه الرضا الناشئ عن بناء كل منهما على ملكيه الآخر اعتقاداً أو تشريعاً- كما في كل قبض وقع على هذا الوجه-؛ لأنَّ حيثه كون القابض مالكاً مستحقاً لما يقبضه (١) جهه تقييده مأخوذه في الرضا ينتفى بانتفائها في الواقع، كما في نظائره.

و هذان الوجهان ممّا لا إشكال فيه (٢) في حرمة التصرّف في العوضين، كما أنّه لا إشكال في الجواز إذا أعرضا عن أثر العقد و تقابضا بقصد إنشاء التملك ليكون معاطاه صحيحه عقيب عقد فاسد.

و أمّا إن وقع (٣) الرضا بالتصرّف بعد العقد من دون ابتناؤه على استحقاقه بالعقد السابق و لا قصدٍ لإنشاء التملك (٤)، بل وقع مقارناً لاعتقاد (٥) الملكيه الحاصله، بحيث لولاها لكان الرضا أيضاً موجوداً، و كان المقصود الأصلي من المعامله التصرّف، و أوقعا العقد الفاسد و سبيله له- و يكشف عنه أنّه لو سئل كلّ منهما عن رضاه (٦) بتصرّف صاحبه على تقدير عدم التملك، أو بعد تنبيهه على عدم حصول الملك كان راضياً- فإدخال هذا في المعاطاه يتوقّف على أمرين

[شماره صفحه واقعي : ١١١]

ص: ١٣٩٦

- ١- في «ف»: لما يستحقّه.
- ٢- كلمه «فيه» من «ش» فقط.
- ٣- في «ف»: أن يقع.
- ٤- كذا في «ف» و «ش»، و في غيرهما: تملك.
- ٥- في «ف»: لاعتقاده.
- ٦- كذا في «ف» و «ص»، و في غيرهما: من رضاه.

الأول: كفايه هذا الرضا المركوز في النفس، بل الرضا الشأني؛ لأنّ الموجود بالفعل هو رضاه من حيث كونه مالكاً في نظره، وقد صرح بعض من قارب عصرنا بكفايه ذلك (١)، ولا يبعد رجوع الكلام المتقدم ذكره (٢) إلى هذا؛ ولعله لصدق طيب النفس على هذا الأمر المركوز في النفس.

الثاني: أنه لا يشترط في المعاطاه (٣) إنشاء الإباحه أو التمليك بالقبض، بل ولا بمطلق الفعل، بل يكفي وصول كل من العوضين إلى مالك (٤) الآخر، والرضا بالتصرف قبله أو بعده على الوجه المذكور.

و فيه إشكال:

من أنّ ظاهر محلّ النزاع بين العامه و الخاصه هو العقد الفعلي كما ينبى عنه قول العلّامه رحمه الله (٥) -في ردّ كفايه المعاطاه في البيع-: إنّ الأفعال قاصره عن إفاده المقاصد (٦)، وكذا استدلال المحقّق الثاني -على عدم لزومها-: بأنّ الأفعال ليست كالأقوال في صراحه الدلاله (٧)، وكذا

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص: ١٣٩٧

١- الظاهر هو المحقّق التستري، انظر مقابس الأنوار: ١٢٨.

٢- يعنى به ما أفاده السيّد العاملى بقوله: «كما إذا علم الرضا من أوّل الأمر... إلخ» المتقدم في الصفحه ١٠٨.

٣- في «ش»: المباحات.

٤- كذا في «ف» و «ص»، و في غيرهما: المالك.

٥- في «ف» زياده: «في التذكره»، و لم ترد فيها عباره الترحيم.

٦- التذكره ٤٦٢: ١.

٧- جامع المقاصد ٥٨: ٤.

ما تقدّم من الشهيد رحمه الله في قواعده: من أنّ الفعل في المعاطاه لا يقوم مقام القول، وإنّما يفيد الإباحه (١)، إلى غير ذلك من كلماتهم الظاهره في أنّ محلّ الكلام هو الإنشاء الحاصل بالتقابض، وكذا كلمات العامه، فقد ذكر بعضهم أنّ البيع ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى (٢).

و من أنّ الظاهر أنّ عنوان التعاطى (٣) في كلماتهم لمجرّد الدلاله على الرضا، و أنّ عمده الدليل على ذلك هي (٤) السيره؛ و لذا تعدّوا إلى ما إذا لم يحصل إلّا قبض أحد العوضين، و السيره موجوده في المقام -أيضاً (٥)- فإنّ بناء الناس على أخذ الماء و البقل و غير ذلك من الجزئيات من دكاكين أربابها (٦) مع عدم حضورهم و وضعهم (٧) الفلوس في الموضع المعدّ له (٨)، و على دخول الحّمّام مع عدم حضور صاحبه و وضع الفلوس في كوز الحمامى.

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص: ١٣٩٨

١- القواعد و الفوائد ١:١٧٨، القاعده ٤٧.

٢- راجع الصفحه ٢٧.

٣- في «ف» و نسخه بدل «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش»: التقابض.

٤- في «ف»: هو.

٥- كلمه «أيضاً» من «ف» و مصحّحه «ن».

٦- في «ف»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و نسخه بدل «ن»: «أربابهم»، و في مصحّحه «ن» و «ص»: «أربابها».

٧- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: «يضعون»، و في نسخه بدل أكثرها ما أثبتناه في المتن.

٨- في مصحّحه «ص»: «لها».

فالمعيار في المعاطاة: وصول (١) المالين أو أحدهما مع التراضي بالتصرف، وهذا ليس ببعيد على القول بالإباحة.

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص: ١٣٩٩

---

١- في «ف»، «خ» و«ع»: «دخول»، و في نسخه بدل «ع»: وصول.

[الكلام فى عقد البيع]

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ١٤٠٠

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۶]

ص: ۱۴۰۱



مقدمه فى خصوص ألفاظ عقد البيع (١)

[اعتبار اللفظ فى العقود و كفايه الإشارة أو الكتابه مع العجز عن التلفظ]

قد عرفت أن اعتبار اللفظ فى البيع-بل فى جميع العقود-مما نقل عليه (٢) الإجماع (٣) و تحقّق فيه الشهره العظيمة، مع الإشارة إليه فى بعض النصوص (٤)، لكنّ هذا يختصّ (٥) بصوره القدره، أمّا مع العجز عنه كالأخرس، فمع عدم القدره على التوكيل لا إشكال و لا خلاف فى عدم اعتبار اللفظ و قيام الإشارة مقامه، و كذا مع القدره على التوكيل، لا لأصالة عدم وجوبه-كما قيل (٦)- لأنّ الوجوب بمعنى الاشتراط

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ١٤٠٢

- ١- سيأتى ذكر ذى المقدمه فى الصفحه ١٣٠، و هو قوله: «إذا عرفت هذا فلنذكر ألفاظ الإيجاب و القبول...».
- ٢- فى غير «ف» و «ش» زياده: «عقد»، إلّا أنّه شطب عليه فى «ن».
- ٣- تقدّم عن السيد ابن زهره فى الصفحه ٢٩، و عن المحقّق الكركى فى الصفحه ٥٧.
- ٤- نحو قوله عليه السلام: «إنّما يُحلّل الكلام و يحزّم الكلام»، الوسائل ٣٧٦: ١٢، الباب ٨ من أبواب العقود، الحديث ٤، و غير ذلك، و راجع الصفحه ٦٢-٦٣.
- ٥- فى «ف»: مختصّ.
- ٦- قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ١٦٤: ٤.

- كما فيما نحن فيه- هو الأصل، بل لفحوى ما ورد من عدم اعتبار اللفظ في طلاق الأخرس (١)، فإنّ حمله على صورته عجزه عن التوكيل حمل المطلق على الفرد النادر، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب.

ثمّ لو قلنا: بأنّ الأصل في المعاطاة اللزوم بعد القول بإفادتها الملكيه (٢)، فالقدر المخرج صورته قدره المتبايعين على مباشره اللفظ. و الظاهر أيضاً: كفايه الكتابه مع العجز عن الإشاره؛ لفحوى ما ورد من النصّ على جوازها في الطلاق (٣)، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف فيه. و أمّا مع قدره على الإشاره فقد رجّح بعض (٤) الإشاره؛ و لعلّه لأنّها أصرح في الإنشاء من الكتابه. و في بعض روايات الطلاق ما يدلّ على العكس (٥)، و إليه ذهب الحلّي رحمه الله هناك (٦).

### ثمّ الكلام في الخصوصيات المعتمده في اللفظ:

#### إشاره

تارة يقع في موادّ الألفاظ من حيث إفاده المعنى بالصراحه

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ١٤٠٣

- ١- الوسائل ٢٩٩:١٥، الباب ١٩ من أبواب الطلاق.
- ٢- كذا في «ف»، و في غيرها: للملكيه.
- ٣- الوسائل ٢٩٩:١٥، الباب ١٩ من أبواب الطلاق، الحديث الأوّل.
- ٤- كالشيخ الكبير كاشف الغطاء، انظر شرحه على القواعد (مخطوط): الورقه ٤٩.
- ٥- مثل صحيحه البنزطى المشار إليها في الهامش ٣.
- ٦- السرائر ٦٧٨:٢.

و الظهور و الحقيقه و المجاز و الكنايه، و من حيث اللغه المستعمله فى معنى المعامله (١).  
و أُخرى فى هيئه كَلِّ من الإيجاب و القبول، من حيث اعتبار كونه بالجمله الفعلية، و كونه بالماضى.  
و ثالثه فى هيئه تركيب الإيجاب و القبول من حيث الترتيب و الموالاته.

### [المشهور عدم جواز الإنشاء بالألفاظ الكنايه و المجازيه]

أما الكلام من حيث المادّه، فالمشهور عدم وقوع العقد بالكنايات.

قال فى التذكرة: الرابع من شروط الصيغه: التصريح (٢)، فلا- يقع بالكنايه بيّع البتّه، مثل قوله: أدخلته فى ملكك، أو جعلته لك، أو خذه متى بكذا (٣)، أو سلّطتك عليه بكذا؛ عملاً بأصالة بقاء الملك، و لأنّ المخاطب لا يدرى بِمِ خوطب (٤)، انتهى.

و زاد فى غايه المراد على الأمثله مثل (٥) قوله (٦): «أعطيتك بكذا» أو «تسلّط عليه بكذا» (٧).

[شماره صفحه واقعى : ١١٩]

ص: ١٤٠٤

- ١- لم ترد عبارته «و من حيث اللغه المستعمله فى معنى المعامله» فى «ف».
- ٢- كذا فى «ش» و المصدر، و فى سائر النسخ: الصريح.
- ٣- من «ش» و المصدر.
- ٤- التذكرة ١: ٤٦٢.
- ٥- لم ترد «مثل» فى «ف».
- ٦- فى «ش»: قولك.
- ٧- لم يزد إلّا مثلاً واحداً و هو: «أعطيتك إياه بكذا»، انظر غايه المراد: ٨١.

و ربما يبدل هذا باشتراط الحقيقه فى الصيغه، فلا ينعقد بالمجازات، حتى صرح بعضهم: بعدم الفرق بين المجاز القريب و البعيد (١).

و المراد بالصریح- كما يظهر من جماعه من الخاصه (٢) و العامه (٣) فى باب الطلاق، و غيره-: ما كان موضوعاً لعنوان (٤) ذلك العقد لغه أو شرعاً، و من الكنايه: ما أفاد لانزم ذلك العقد بحسب الوضع، فيفيد إرادته نفسه بالقرائن، و هى على قسمين عندهم: جليته و خفيته.

### [الظاهر جواز الإنشاء بكل لفظ له ظهور عرفى فى المعنى المقصود]

و الذى يظهر من النصوص المتفرقه فى أبواب العقود اللازمه (٥) و الفتاوى المتعرضه لصيغها فى البيع بقولٍ مطلق و فى بعض أنواعه و فى غير البيع من العقود اللازمه (٦)، هو: الاكتفاء بكل لفظ له ظهور عرفى معتد به فى المعنى المقصود، فلا فرق بين قوله: بعته و ملكته، و بين قوله: نقلت إلى ملكك، أو جعلته ملكاً لك، و هذا هو الذى قواه جماعه من متأخري المتأخرين.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٠]

ص: ١٤٠٥

- ١- حكى ذلك السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (١٤٩:٤) عن أستاذه الشريف السيد الطباطبائى (بحر العلوم)، و صرح بعدم الفرق- أيضاً- صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٢:٢٤٩.
- ٢- منهم فخر المحققين فى إيضاح الفوائد ٣:١٢، و الشهيد الثانى فى المسالك ٥: ١٧٢.
- ٣- انظر المغنى ٥٣٢:٦ (فصل انعقاد النكاح و ألفاظه)، و ١٢١:٧ (باب ألفاظ الطلاق).
- ٤- فى «خ»، «م»، «ع» و «ص»: بعنوان.
- ٥- منها ما تقدمت الإشارة إليها فى المعاطاه، راجع الصفحه ٥٩، الهامش ٨.
- ٦- سيأتى نص فتاوى بعضهم.

و حكى عن جماعه ممن تقدّمهم - كالمحقّق على ما حكى عن تلميذه كاشف الرموز، أنّه حكى عن شيخه المحقّق -: أنّ عقد البيع لا يلزم فيه لفظ مخصوص، و أنّه اختاره أيضاً (١).

### [ظهور كلمات الفقهاء فى وقوع البيع بكل لفظ يدل عليه]

و حكى عن الشهيد رحمه الله فى حواشيه: أنّه جوّز البيع بكلّ لفظ دلّ عليه، مثل: «سَلِّمَت (٢) إليك»، و «عاوضتكَ» (٣). و حكاها فى المسالك عن بعض مشايخه المعاصرين (٤).

بل هو ظاهر العلّامة رحمه الله فى التحرير، حيث قال: إنّ الإيجاب اللفظ الدالّ على النقل، مثل: «بعتك» أو «ملّكتك»، أو ما يقوم مقامهما (٥).

و نحوه المحكّي عن التبصره و الإرشاد (٦) و شرحه لفخر الإسلام (٧).

فإذا كان الإيجاب هو اللفظ الدالّ على النقل، فكيف لا ينعقد بمثل «نقلته إلى ملكك»، أو «جعلته ملكاً لك بكذا»؟! بل ربما

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ١٤٠٦

١- كشف الرموز ١:٤٤٦.

٢- كذا فى «ف» و مصحّحه «ن»، و فى غيرهما: أسلمت.

٣- حكاها عنه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٥٠.

٤- المسالك ٣:١٤٧، و قد تقدّمت ترجمه الشخص المذكور فى الصفحه ٣٧، الهامش ٦.

٥- التحرير ١:١٦٤.

٦- كذا حكاها عنهما السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٥٠، لكنّ الموجود فيهما لا يوافق، انظر التبصره: ٨٨، و الإرشاد ١:٣٥٩.

٧- شرح الإرشاد (مخطوط)، لا يوجد لدينا، لكن حكاها عنه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٥٠.

يَدْعَى (١): أنه ظاهر كل من أطلق اعتبار الإيجاب و القبول فيه من دون ذكر لفظ خاص، كالشيخ (٢) و أتباعه (٣)، فتأمل (٤).

و قد حكى عن الأكثر: تجويز البيع حالاً بلفظ السلم (٥).

و صرح جماعه أيضاً في بيع «التولية»: بانعقاده بقوله: «وليتك العقد» (٦) أو «وليتك السلعه» (٧)، و التشرية في المبيع بلفظ: «شركتك» (٨).

و عن المسالك- في مسأله تقبل (٩) أحد الشريكين في النخل حصه صاحبه بشيء معلوم من الثمره-: أن ظاهر الأصحاب جواز ذلك بلفظ التقييل (١٠)، مع أنه لا يخرج عن البيع أو الصلح أو معامله ثالثة لازمه

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص: ١٤٠٧

١- كذا في «ف» و «ش» و مصححه «ن»، و في غيرهما: قد يدعى.

٢- انظر الخلاف ٣:٧، كتاب البيوع، المسأله ٦.

٣- انظر المراسم: ١٧١، المهذب ٣:٣٥٠، الوسيله: ٢٣٦.

٤- لم يرد «فتأمل» إلا في «ف» و «ش» و نسخه بدل «ن».

٥- حكاه الشهيد الثاني قدس سره في المسالك ٣:٤٠٥.

٦- ممن صرح بذلك العلامة قدس سره في التذكرة ١:٥٤٥، و الشهيد الأول في الدروس ٣:٢٢١، و الشهيد الثاني في المسالك ٣:٣١٣، و الروضه ٣:٤٣٦.

٧- لم نقف على من صرح بانعقاده بهذه الصيغه، إلا أن الشهيدين قالوا: و لو قال: وليتك السلعه، احتمل الجواز، انظر الدروس ٣:٢٢١، و المسالك ٣:٣١٤.

٨- صرح به الشهيدان في الدروس ٣:٢٢١، و اللمعه و شرحها (الروضه البهيّه) ٣:٤٣٦-٣:٤٣٧.

٩- في غير «ش» و مصححه «ن»: تقييل.

١٠- المسالك ٣:٣٧٠.

عند جماعه (١).

هذا ما حضرني من كلماتهم في البيع.

### [ظهور كلمات الفقهاء في وقوع غير البيع بكل لفظ يدل عليه أيضا]

و أمّا في غيره، فظاهر جماعه (٢) في القرض عدم اختصاصه بلفظ خاص، فجوزوه بقوله: «تصرّف فيه - أو انتفع به - و عليك ردّ عوضه»، أو «خُذْه بمثله»، و «أسلفتك»، و غير ذلك ممّا عدّوا مثله في البيع من الكنايات، مع أنّ القرض من العقود اللازمه على حسب لزوم البيع و الإجاره.

و حكى عن جماعه (٣) في الرهن: أنّ إيجابه يؤدّي بكلّ لفظ يدلّ عليه، مثل قوله: «هذه وثيقه عندك»، و عن الدروس تجويزه بقوله:

«خذ»، أو «أمسكه بمالك» (٤).

و حكى عن غير واحد (٥): تجويز إيجاب الضمان الذي هو من العقود اللازمه بلفظ «تعهدت المال» و «تقلدته»، و شبه ذلك.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٣]

ص: ١٤٠٨

١- منهم الشهيد الثاني في الروضه ٣:٣٦٨، و نسبه في المسالك ٣:٣٧٠ إلى ظاهر الأصحاب، و في مفتاح الكرامه (٤:٣٩١) نسبه إلى صريح جماعه.

٢- منهم المحقّق في الشرائع ٢:٦٧، و العلّامه في القواعد ١:١٥٦، و الشهيدان في الدروس ٣:٣١٨ و المسالك ٣:٤٤٠.

٣- منهم المحقّق في الشرائع ٢:٧٥، و العلّامه في التحرير ١:٢٠١، و الشهيدان في اللمعه و شرحها (الروضه البهيّه) ٤:٥٤، و المحقّق السبزواري في الكفايه: ١٠٧.

٤- الدروس ٣:٣٨٣.

٥- مثل العلّامه في التذکره ٢:٨٥، و الفاضل المقداد في التنقيح ٢:١٨٣، و السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٥:٣٥١، و أنظر المناهل: ١١٢.

و قد ذكر المحقق (٢) و جماعه ممن تأخر عنه (٣): جواز الإجاره بلفظ العاريه؛ معلّين بتحقيق القصد. و تردّد جماعه (٤) في انعقاد الإجاره بلفظ بيع المنفعه.

و قد ذكر جماعه (٥): جواز المزارعه بكلّ لفظ يدلّ على تسليم الأرض للمزارعه، و عن مجمع البرهان (٦) - كما في غيره (٧) -: أنّه لا خلاف في جوازها بكلّ لفظ يدلّ على المطلوب، مع كونه ماضياً، و عن المشهور: جوازها بلفظ «ازرع» (٨).

و قد جوّز جماعه (٩): الوقف بلفظ: «حرّمت» و «تصدّقت» مع

[شماره صفحه واقعی : ١٢٤]

ص: ١٤٠٩

- 
- ١- كذا في «ف» و «ش»، و في غيرهما: و لقد.
  - ٢- الشرائع ١٧٩:٢.
  - ٣- منهم المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ٩:١٠، لكن قتيده بانضمام شيء يدلّ على الإجاره، و صاحب الروض على ما نقله السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٧:٧٤، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٧:٢٠٥.
  - ٤- منهم المحقق في الشرائع ١٧٩:٢، و الشهيد في اللمعه دمشقيه: ١٦٢.
  - ٥- كالمحقق في الشرائع ١٤٩:٢، و العلّامه في التذكرة ٣٣٧:٢، و السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٧:٢٩٩، و صاحب الجواهر في الجواهر ٣:٢٧.
  - ٦- مجمع الفائده ٩٦:١٠.
  - ٧- مفتاح الكرامه ٢٩٩:٧.
  - ٨- الروضه البهيه ٢٧٦:٤.
  - ٩- كالمحقق في الشرائع ٢١١:٢، و العلّامه في القواعد ٢٦٦:١، و الشهيدان في اللمعه و شرحها (الروضه البهيه) ١٦٤:٣، و المسالك ٣١٠:٥، و انظر مفتاح الكرامه ٥:٩.



القرينه الدالّه على إرادته الوقف، مثل: «أن لا يباع و لا يورث»، مع عدم الخلاف- كما عن غير واحد (١)- على أنّهما من الكنايات.

و جَوّز جماعه (٢): وقوع النكاح الدائم بلفظ التمتع مع أنّه ليس صريحاً فيه.

و مع هذه الكلمات، كيف يجوز أن يسند (٣) إلى العلماء أو أكثرهم وجوب إيقاع العقد باللفظ الموضوع له، و أنّه لا يجوز بالألفاظ المجازيه؟! خصوصاً مع تعميمها للقريبه (٤) و البعيده (٥) كما تقدّم عن بعض المحققين (٦).

و لعلّه لما عرفت من تنافى ما اشتهر بينهم من عدم جواز التعبير بالألفاظ المجازيه في العقود اللانزمه، مع ما عرفت منهم من الاكتفاء في أكثرها بالألفاظ الغير الموضوعه لذلك العقد، جمع المحقق الثاني- على ما حكى عنه في باب السلم و النكاح- بين كلماتهم بحمل المجازات

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ١٤١٠

- ١- منهم الشهيد الثاني في المسالك ٥:٣١٠، و السيد الطباطبائي في الرياض ٢:١٧، و صاحب الجواهر في الجواهر ٣:٢٨.
- ٢- منهم المحقق في المختصر: ١٦٩، و الشرائع ٢:٢٧٣، و فيه بعد التردد: و جوازه أرجح، و العلامه في القواعد ٢:٤، و الإرشاد ٢:٦، و الشهيد في اللمعه: ١٨٤.
- ٣- في غير «ص» و «ش»: «يستند»، و صُحِّح في «ن» بما في المتن.
- ٤- في «خ»، «م» و «ع»: للقرينه.
- ٥- لم ترد «و البعيده» في «خ»، «م»، «ع» و «ص».
- ٦- تقدّمت حكايته عن العلامه بحر العلوم في الصفحه ١٢٠.

الممنوعه على المجازات البعيده (١)، و هو جمع حسن، و لعلّ الأحسن منه (٢):

أن يراد باعتبار الحقائق في العقود اعتبار الدلاله اللفظيه الوضعيه، سواء كان اللفظ الدالّ على إنشاء العقد موضوعاً له بنفسه أو مستعملاً فيه مجازاً بقرينه لفظ موضوع آخر، ليرجع الإفاده بالأخره إلى الوضع؛ إذ لا يعقل الفرق في الوضوح-الذى هو مناط الصراحه- بين إفاده لفظٍ للمطلب بحكم الوضع، أو إفادته له بضميمه لفظٍ آخر يدلّ بالوضع على إرادته المطلب من ذلك اللفظ.

و هذا بخلاف اللفظ الذى يكون دلالتة على المطلب لمقارنه حال أو سبق مقال خارج عن العقد؛ فإنّ الاعتماد عليه فى متفاهم (٣) المتعاقدين-و إن كان من المجازات القريبه جداً- رجوع عمّا بنى عليه من عدم العبره بغير الأقوال فى إنشاء المقاصد؛ و لذا لم يجوّزوا العقد بالمعاطاه و لو مع سبق مقالٍ أو اقتران حالٍ تدلّ (٤) على إرادته البيع جزماً.

و ممّا ذكرنا يظهر الإشكال فى الاقتصار على المشترك اللفظى اتكالاً على القرينه الحالّيه المعينه، و كذا المشترك المعنوى.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٦]

ص: ١٤١١

- ١- حكاه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٤٩، و انظر جامع المقاصد ٤: ٢٠٧-٢٠٨ و ١٢: ٧٠.
- ٢- كذا فى «ف» و مصحّحه «ن»، و كذا فى «ش» لكن بدون «لعلّ»، و فى سائر النسخ: و لعلّ الأولى أن يراد.
- ٣- فى «ف»: تفاهم.
- ٤- فى «ص»: يدلّ.

و يمكن أن ينطبق على ما ذكرنا الاستدلال المتقدم في عبارته التذكيره بقوله قدس سره: «لأنّ المخاطب لا يدري بمِ خوطب» (١)؛ إذ ليس المراد: أنّ المخاطب لا يفهم منها المطلب و لو بالقرائن الخارجيه، بل المراد أنّ الخطاب بالكنايه لَمَّا لم يدلّ على المعنى المنشأ ما لم يقصد الملزوم؛ لأنّ اللازم الأعمّ، كما هو الغالب بل المطرد في الكنايات، لا يدلّ على الملزوم ما لم يقصد المتكلم خصوص الفرد المجامع (٢) مع الملزوم الخاص - فالخطاب في نفسه محتمل، لا يدري المخاطب بمِ خوطب، وإنّما يفهم المراد بالقرائن الخارجيه الكاشفه عن قصد المتكلم.

و المفروض - على ما تقرّر في مسأله المعاطاه (٣) - أنّ التيه بنفسها أو مع انكشافها بغير الأقوال لا - تؤثر في النقل و الانتقال، فلم يحصل هنا عقدٌ لفظيٌّ يقع التفاهم به، لكن هذا الوجه (٤) لا يجرى في جميع ما ذكره من أمثله الكنايه.

### [دعوى أن العقود أسباب شرعية توقيفيه]

ثمّ إنّه ربما يدعى: أنّ العقود المؤثره في النقل و الانتقال أسباب شرعيّه توقيفيه، كما حكى عن الإيضاح من أنّ كلّ عقدٍ لازم وضع له الشارع صيغه مخصوصه بالاستقراء (٥)، فلا بدّ من الاقتصار على المتيقن.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٧]

ص: ١٤١٢

- ١- تقدّم في الصفحه ١١٩.
- ٢- في «خ»، «م» و «ش»: الجامع.
- ٣- تقدّم في الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة في معنى قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام و يحزّم الكلام» في الصفحه ٦١.
- ٤- شطب في «ف» على «الوجه» و كتب فوقه: التوجيه.
- ٥- إيضاح الفوائد ١٢: ٣.

و هو كلام لا محصل له عند من لاحظ فتاوى العلماء، فضلاً عن الروايات المتكثرة الآتية (١) بعضها.

و أما ما ذكره الفخر قدس سره، فلعل المراد فيه من الخصوصية المأخوذة في الصيغه شرعاً، هي: اشتمالها على العنوان المعبر عن تلك المعامله به في كلام الشارع، فإذا كانت (٢) العلاقه الحادثه بين الرجل و المرأه معبراً عنها في كلام الشارع بالنكاح، أو الزوجيه، أو المتعه، فلا بد من اشتمال عقدها على هذه العناوين، فلا يجوز بلفظ الهبه أو البيع أو الإجاره أو نحو ذلك، و هكذا الكلام في العقود المنشأه للمقاصد الأخر كالبيع و الإجاره و نحوهما.

فخصوصية اللفظ من حيث اعتبار اشتمالها على هذه العناوين الدائره في لسان الشارع، أو ما يرادفها (٣) لغه أو عرفاً؛ لأنها بهذه العناوين موارد للأحكام (٤) الشرعيه التي لا تحصى.

و على هذا، فالضابط: وجوب إيقاع العقد بإنشاء العناوين الدائره في لسان الشارع؛ إذ لو وقع بإنشاء غيرها، فإن كان (٥) لا مع قصد تلك العناوين - كما لو لم تقصد المرأه إلّا هبه نفسها أو إجاره نفسها مدّه للاستمتاع (٦) - لم يترتب عليه الآثار المحموله في الشريعه على الزوجيه

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ١٤١٣

- ١- في «ص» و مصححه «خ»: الآتى.
- ٢- في غير «ش»: كان.
- ٣- في «ف»: أو بما يرادفها.
- ٤- كذا في «ف» و «ش»، و في غيرهما: الأحكام.
- ٥- كذا في «ن»، و في غيرها كانت.
- ٦- كذا في «ف»، و في غيرها: مدّه الاستمتاع.

الدائمه أو المنقطعه، و إن كان (١) بقصد هذه العناوين دخلت في الكنايه التي عرفت أن تجوزها رجوع إلى عدم اعتبار إفاده المقاصد بالأقوال.

فما ذكره الفخر قدس سره (٢) مؤيد لما ذكرناه و استفدناه من كلام والده قدس سره (٣).

و إليه يشير- أيضاً- ما عن جامع المقاصد: من أن العقود متلقاه من الشارع، فلا ينعقد عقد بلفظ آخر ليس من جنسه (٤).

و ما عن المسالك: من أنه يجب الاقتصار في العقود اللازمه على الألفاظ المنقوله شرعاً المعهوده لغه (٥)، و مراده من «المنقوله (٦) شرعاً»، هي: المأثوره في كلام الشارع.

و عن كنز العرفان في باب النكاح-: أنه حكم شرعي حادث فلا بد له من دليل يدل على حصوله، و هو العقد اللفظي المتلقى من النص. ثم ذكر لإيجاب النكاح ألفاظاً (٧) ثلاثه، و عللها بورودها في القرآن (٨).

[شماره صفحه واقعي : ١٢٩]

ص: ١٤١٤

- ١- كذا في مصححه «ن»، و في النسخ: كانت.
- ٢- و هو قوله: «كل عقد لازم وضع له الشارع صيغه مخصوصه» المتقدم في الصفحه ١٢٧.
- ٣- يعني كلامه في التذكرة: «لأن المخاطب لا يدرى بيم خوطب» المتقدم في الصفحه ١٢٧.
- ٤- جامع المقاصد ٨٣: ٧.
- ٥- المسالك ١٧٢: ٥.
- ٦- في غير «ف»: بالمنقوله.
- ٧- كذا في «ش»، و في «ص»: «ثلاثه ألفاظ»، و في سائر النسخ: ألفاظ ثلاثه.
- ٨- كنز العرفان ١٤٦: ٢.

و لا يخفى أنّ تعليقه هذا كالصريح فيما ذكرناه (١): من تفسير (٢) توقيفیه العقود، و أنّها متلقاه من الشارع، و وجوب الاقتصار على المتيقّن.

و من هذا الضابط تقدر على تمييز (٣) الصريح المنقول شرعاً المعهود لغه—من الألفاظ المتقدّمه فى أبواب العقود المذكوره—من غيره. و أنّ الإجاره بلفظ العاربه غير جائزه، و بلفظ بيع المنفعه أو السكنى—مثلاً—لا يبعد جوازه، و هكذا.

**إذا عرفت هذا، فلنذكر ألفاظ الإيجاب و القبول:**

**[أما الإيجاب]**

**منها: لفظ «بعت» فى الإيجاب،**

و لا خلاف فيه فتوى و نصّاً، و هو و إن كان من الأضداد بالنسبه إلى البيع و الشراء، لكن كثره استعماله فى وقوع البيع تعينه (٤).

**و منها**

و منها (٥): لفظ «شريت» (٤)

لوضعه له، كما يظهر من المحكى عن بعض أهل اللغه (٧)، بل قيل: لم يستعمل فى القرآن الكريم إلّا فى البيع (٨).

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ١٤١٥

- ١- انظر الصفحه ١٢٧-١٢٩.
- ٢- لم ترد «تفسير» فى «خ»، «م»، «ع»، و «ص».
- ٣- فى «ف»، «خ»، «م»، و «ع»: تمييز.
- ٤- كذا فى «ف» و مصححه «ن»، و كذا فى «ش» مع زياده «به» بعد «البيع»؛ و فى سائر النسخ: لكن كثره استعماله فى البيع وصلت إلى حدّ تغنيها عن القرينه.
- ٥- كذا فى «ف» و «ش» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: و أمّا.
- ٦- فى غير «ف» و «ش» زياده: فلا إشكال فى وقوع البيع به.
- ٧- انظر الصحاح ٢٣٩١: ٦، و لسان العرب ١٠٣: ٧، و القاموس المحيط ٣٤٧: ٤.
- ٨- قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ١٥٣: ٤.

و عن القاموس: شراه يشريه: ملكه (١) بالبيع و باعه، كاشترى (٢) فيهما (٣) ضدّ. و عنه أيضاً: كلّ من ترك شيئاً و تمسك بغيره فقد اشتراه (٤).

و ربما يستشكل فيه: بقله استعماله عرفاً في البيع، و كونه محتاجاً إلى القرينه المعينه، و عدم نقل الإيجاب به في الأخبار و كلام القدماء.

و لا يخلو عن وجه.

### و منها: لفظ «ملك» - بالتشديد -

و الأ-كثر على وقوع البيع به، بل ظاهر نكت الإرشاد الاتّفاق؛ حيث قال: إنّه لا يقع البيع بغير اللفظ المتّفق عليه ك «بعت» و «ملك» (٥).

و يدلّ عليه (٦): ما سبق في تعريف البيع، من أنّ التمليك بالعوض المنحلّ إلى مبادله العين بالمال هو المرادف للبيع عرفاً و لغه، كما صرّح به فخر الدين، حيث قال: إنّ معنى «بعت» في لغة العرب: ملكت غيرى (٧).

و ما قيل (٨): من أنّ التمليك يستعمل في الهبة بحيث لا يتبادر عند الإطلاق غيرها. فيه: أنّ الهبة إنّما يفهم من تجريد اللفظ عن العوض،

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص: ١٤١٦

- ١- في «ف»: إذا ملكه.
- ٢- كذا في «ن» و المصدر، و في «ش»: «كاشتراه»، و في سائر النسخ: و اشتراه.
- ٣- كذا في «ن» و المصدر، و في سائر النسخ: فهما.
- ٤- القاموس المحيط ٣٤٧:٤-٣٤٨، مادّه: «شرى».
- ٥- غايه المراد: ٨٠.
- ٦- في «ف»: عليها.
- ٧- قاله في شرح الإرشاد، على ما حكاه عنه السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ١٥٢:٤.
- ٨- قاله الشهيد الثاني في الروضه البهيّه ٤١٣:٣.

لا من مادّة التملك، فهي مشتركة معنًى بين ما يتضمّن المقابله و بين المجرد عنها، فإن اتّصل بالكلام ذكر العوض أفاد المجموع المركّب -بمقتضى الوضع التركيبي- البيع، وإن تجرّد عن ذكر العوض اقتضى تجريده الملكيه المجاتيه.

و قد عرفت سابقاً: أنّ تعريف البيع بذلك تعريف بمفهومه الحقيقي، فلو أراد منه الهبه المعوضه أو قصد المصالحه، بنى صحّه العقد به على صحّه عقد بلفظ غيره مع التيه.

و يشهد لما ذكرنا قول فخر الدين في شرح الإرشاد: إنّ معنى «بعت» في لغة العرب ملكت غيرى (١).

### و أما الإيجاب ب«اشريت»

ففي مفتاح الكرامه: أنّه قد يقال بصحّته، كما هو الموجود في بعض نسخ التذكره، و المنقول عنها في نسختين من تعليق الإرشاد (٢).

أقول: و قد يستظهر ذلك (٣) من عباره كلّ من عطف على «بعت» و «ملك»، شبههما أو ما يقوم مقامهما (٤)؛ إذ إرادته خصوص لفظ «شريت» من هذا بعيد جداً، و حمله على إرادته ما يقوم مقامهما في اللغات الأخر للعاجز عن العربيه أبعد، فيتعيّن (٥) إرادته ما يرادفهما لغه

[شماره صفحه واقعي : ١٣٢]

ص: ١٤١٧

- ١- تقدّم آنفاً.
- ٢- مفتاح الكرامه ٤:١٥٠.
- ٣- لم ترد «ذلك» في «ف».
- ٤- مثل العلّامه في التحرير ١:١٦٤، و الشهيد في غايه المراد: ٨٠.
- ٥- في «ف»: فتعيّن.



أو عرفاً، فيشمل «شريت» و«اشتريت»، لكنّ الإشكال المتقدّم (١) في «شريت» أولى بالجريان هنا؛ لأنّ «شريت» استعمل في القرآن الكريم في البيع، بل لم يستعمل فيه إلّا فيه، بخلاف «اشتريت».

و دفع (٢) الإشكال في تعيين المراد منه بقريته تقديمه الدالّ على كونه إيجاباً-إمّا بناءً على لزوم تقديم الإيجاب على القبول، وإمّا لغلبه ذلك- غير صحيح؛ لأنّ الاعتماد على القرينه الغير اللفظيه في تعيين المراد من ألفاظ العقود قد عرفت ما فيه (٣)، إلّا أن يدعى أنّ ما ذكر سابقاً من اعتبار الصراحه مختصّ بصراحه اللفظ من حيث دلالتة على خصوص العقد، وتميزه عمّا عداه من العقود.

و أقياً تمّيز إيجاب عقد معين عن قبوله الراجع إلى تمّيز البائع عن المشتري فلا يعتبر فيه الصراحه، بل يكفي استفاده المراد، و لو بقريته المقام أو غلبته (٤) أو نحوهما (٥)، و فيه إشكال.

## و أمّا القبول،

## إشاره

فلا ينبغي الإشكال في وقوعه بلفظ «قبلت» و«رضيت» و«اشتريت» و«شريت» و«ابتعت» و«تملكت» و«ملكتم» مخفّفاً.

[شماره صفحه واقعی : ١٣٣]

ص : ١٤١٨

- ١- تقدّم في الصفحه المتقدّمه بقوله: و ربما يستشكل فيه بقله استعماله عرفاً في البيع.
- ٢- كلمه «دفع» من «ش» و مصحّحه «ن».
- ٣- أشار بذلك إلى ما ذكره في الصفحه ١٢٦ من قوله: فإنّ الاعتماد عليه في متفاهم المتعاقدين رجوع عمّا بنى عليه...
- ٤- في «ف»: بغلبته.
- ٥- في «ف»، «ن»، و«ش»: نحوها.

و أمّا «بعت»، فلم ينقل إلّا من الجامع (١)، مع أنّ المحكّي عن جماعه من أهل اللغة: اشتراكه بين البيع و الشراء (٢)، و لعلّ الإشكال فيه كإشكال «اشتريت» في الإيجاب.

و اعلم أنّ المحكّي عن نهايه الإحكام و المسالك: أنّ الأصل في القبول «قبلت»، و غيره بدل؛ لأنّ القبول على الحقيقه ممّا لا يمكن به الابتداء (٣)، و الابتداء بنحو «اشتريت» و «ابتعت» ممكن، و سيأتي توضيح ذلك في اشتراط تقديم الإيجاب (٤).

ثمّ إنّ في انعقاد القبول بلفظ الإمضاء و الإجازة و الإنفاذ و شبهها، وجهين.

## «فرع»

لو أوقعا العقد بالألفاظ المشتركة بين الإيجاب و القبول، ثمّ اختلفا في تعيين الموجب و القابل - إمّا بناءً على جواز تقديم القبول، و إمّا من جهه اختلافهما في المتقدّم - فلا يبعد الحكم بالتحالف، ثمّ عدم ترتّب الآثار المختصّه بكلّ من البيع و الشراء على واحدٍ منهما.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ١٤١٩

- ١- نقله عنه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٥٢، لكنّ الموجود فى الجامع: «ابتعت»، انظر الجامع للشرائع: ٢٤٦.
- ٢- انظر الصحاح ٣:١١٨٩، و المصباح المنير: ٦٩، و القاموس ٣:٨، مادّه: «بيع».
- ٣- حكاه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٥٣، و انظر نهايه الإحكام ٢:٤٤٨، و المسالك ٣:١٥٤.
- ٤- يأتى فى الصفحه ١٤٣ و ١٤٨.

## مسأله [في اشتراط العرييه]

المحكى عن جماعه، منهم: السيد عميد الدين (1) و الفاضل المقداد (2) و المحقق (3) و الشهيد (4) الثانيان: اعتبار العرييه في العقد؛ للتأسي - كما في جامع المقاصد - ولأن عدم صحته بالعربي الغير الماضي يستلزم عدم صحته بغير العربي بطريق أولى. و في الوجهين ما لا يخفى.

و أضعف منهما: منع صدق العقد على غير العربي (5).

فالأقوى صحته بغير العربي.

و هل يعتبر عدم اللحن من حيث الماده و الهيئه، بناءً على اشتراط العربي؟ الأقوى ذلك؛ بناءً على أن دليل اعتبار العرييه هو لزوم الاقتصار على المتيقن من أسباب النقل، و كذا اللحن في الإعراب.

[شماره صفحه واقعي : ۱۳۵]

ص: ۱۴۲۰

- ۱- حكاه عنه الشهيد في حواشيه، على ما في مفتاح الكرامه ۱۶۲: ۴.
- ۲- التنقيح الرائع ۱۸۴: ۲، و كنز العرفان ۷۲: ۲.
- ۳- جامع المقاصد ۵۹: ۴.
- ۴- الروضه البهيه ۲۲۵: ۳.
- ۵- في غير «ف» زياده: مع التمكّن من العربي.

و حكى عن فخر الدين: الفرق بين ما لو قال: «بعتك» - بفتح الباء - وبين ما لو قال: «جوزتك» بدل «زوّجتك»، فصّح الأول دون الثانى إلّا مع العجز عن التعلّم (١) و التوكيل (٢).

و لعلّه لعدم معنى صحيح فى الأول إلّا البيع، بخلاف التجويز (٣)؛ فإنّ له معنى آخر، فاستعماله فى التزويج غير جائز.

و منه يظهر أنّ اللغات المحرّفة لا بأس بها إذا لم يتغيّر بها المعنى.

ثم هل المعتبر (٤) عربيه جميع أجزاء الإيجاب و القبول، كالثمن و المثلن، أم يكفى عربيه الصيغه الدالّه على إنشاء الإيجاب و القبول، حتى لو (٥) قال: «بعتك اين كتاب را به ده درهم» كفى؟ الأقوى (٦) هو الأول؛ لأنّ غير العربى كالمعدوم، فكأنه لم يذكر فى الكلام.

نعم، لو لم يعتبر ذكر متعلقات الإيجاب - كما لا - يجب فى القبول - و اكتفى بانفهامها و لو من غير اللفظ، صحّ الوجه الثانى (٧)، لكنّ

[شماره صفحه واقعى : ١٣٦]

ص: ١٤٢١

- ١- فى «ف»: العلم.
- ٢- حكاه الشهيد عن فخر الدين على ما فى مفتاح الكرامه ١٦٣: ٤.
- ٣- فى «ف»: بخلاف الثانى.
- ٤- فى «ف»: هل يعتبر.
- ٥- لم ترد «لو» فى النسخ، إلّا أنّها زيدت فى «ش» و «ص» تصحيحاً.
- ٦- فى غير «ف»: و الأقوى.
- ٧- فى غير «ش»: «الأول»، إلّا أنّه صيّر صحّ فى بعضها بما فى المتن، و الظاهر أنّ الكلمه وردت فى النسخه الأصليه هكذا: «الأول»، فإنّ الفاضل المامقانى قال - بعد أن أثبتها -: الظاهر هو «الثانى» بدل «الأول»، و كأنّه سهو من قلم الناسخ. و قال الشهيدى: أقول: الصواب «الثانى» بدل «الأول» كما لا يخفى، انظر غايه الآمال: ٢٣٩، و شرح الشهيدى (هدايه الطالب): ١٩١.

الشهيد رحمه الله-في غايه المراد في مسأله تقديم القبول-نصّ على وجوب ذكر العوضين في الإيجاب (١).

ثمّ إنّه هل يعتبر كون المتكلم عالماً تفصيلاً بمعنى اللفظ، بأن يكون فارقاً بين معنى «بعت» و«أبيع» و«أنا بائع»، أو يكفي مجرد علمه بأنّ هذا اللفظ يستعمل في لغة العرب لإنشاء البيع؟ الظاهر هو الأوّل؛ لأنّ عربيه الكلام ليست باقتضاء نفس الكلام، بل بقصد (٢) المتكلم منه المعنى الذى وضع له عند العرب، فلا- يقال: إنّه تكلم و ادى المطلب على طبق لسان العرب، إلما إذا ميّز بين معنى «بعت» و«أبيع» و«أوجدت البيع» و غيرها.

بل على هذا لا يكفي (٣) معرفه أنّ «بعت» مرادف لقوله:

«فروختم»، حتى يعرف أنّ الميم في الفارسي عوض تاء المتكلم، فيميّز بين «بعتك» و«بعتُ» -بالضمّ- و«بعتَ» -بفتح التاء- فلا ينبغي ترك الاحتياط و إن كان في تعيينه نظر (٤)؛ و لذا نصّ بعض (٥) على عدمه.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص: ١٤٢٢

١- انظر غايه المراد: ٨٠.

٢- كذا في «ن»، «خ» و«م»، و في سائر النسخ: يقصد.

٣- في غير «ش» و مصحّحه «ص»: يكتفى.

٤- في «ف»: في تعيينه نظراً.

٥- لم نعثر عليه.

المشهور- كما عن غير واحد (١)-: اشتراط الماضويه، بل في التذكرة: الإجماع على عدم وقوعه بلفظ «أبيعك» أو «اشتر مني» (٢) و لعله لصراحته في الإنشاء؛ إذ المستقبل أشبه بالوعد، والأمر استدعاء لا إيجاب، مع أن قصد الإنشاء في المستقبل خلاف المتعارف. و عن القاضي في الكامل و المهذب (٣): عدم اعتبارها؛ و لعله لإطلاق البيع و تجاره و عموم العقود، و ما دلّ في بيع الآبق (٤) و اللبن في الضرع (٥): من الإيجاب بلفظ المضارع، و فحوى ما دلّ عليه

[شماره صفحه واقعى : ١٣٨]

ص: ١٤٢٣

- 
- ١- منهم المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨:١٤٥، و المحدث الكاشاني في مفاتيح الشرائع ٣:٤٩، و السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:١٦٢.
  - ٢- في التذكرة: «أشترى» بدل «اشتر مني»، انظر التذكرة ١:٤٦٢.
  - ٣- حكاه عنهما العلامة في المختلف ٥:٥٣. أما الكامل فلا يوجد لدينا. أما المهذب فلم نقف فيه على ما يدل على المطلوب.
  - ٤- انظر الوسائل ١٢:٢٦٢، الباب ١١ من أبواب أحكام العقد.
  - ٥- الوسائل ١٢:٢٥٩، الباب ٨ من أبواب أحكام العقد.

فى النكاح (١).

و لا يخلو هذا من قوّه لو فرض صراحه المضارع فى الإنشاء على وجه لا يحتاج إلى قرينه المقام، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٩]

ص: ١٤٢٤

---

١- انظر الوسائل ١٩٧:١٤، الباب الأوّل من أبواب عقد النكاح، الحديث ١٠. و ٤٦٦، الباب ١٨ من أبواب المتعه، وغيرهما من الأبواب.

## مسأله فى شرطيه الترتيب بين الإيجاب و القبول

الأشهر- كما قيل (١)-: لزوم تقديم الإيجاب على القبول، و به صرح فى الخلاف (٢) و الوسيله (٣) و السرائر (٤) و التذكره (٥)، كما عن الإيضاح (٦) و جامع المقاصد (٧)؛ و لعلمه للأصل (٨) بعد حمل آيه وجوب الوفاء (٩) على العقود المتعارفه، كإطلاق «البيع» و «التجاره» فى الكتاب و السنه.

و زاد بعضهم: أن القبول فرع الإيجاب فلا يتقدم عليه، و أنه تابع

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص: ١٤٢٥

- ١- قاله العلمامه فى المختلف ٥٢:٥.
- ٢- الخلاف ٣:٣٩، كتاب البيوع، المسأله ٥٦.
- ٣- الوسيله: ٢٣٧.
- ٤- السرائر ٢:٢٤٣.
- ٥- التذكره ١:٤٦٢.
- ٦- إيضاح الفوائد ١:٤١٣.
- ٧- جامع المقاصد ٤:٦٠.
- ٨- كذا فى «ف»، و فى غيرها: الأصل.
- ٩- و هى قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المائده: ١.



له فلا يصحّ تقدّمه عليه (١).

و حكى فى (٢) غايه المراد عن الخلاف: الإجماع عليه (٣)، و ليس فى الخلاف فى هذه المسأله إلا أنّ البيع مع تقديم (٤) الإيجاب متّفق عليه فيؤخذ به، فراجع (٥).

خلافًا للشيخ فى المبسوط فى باب النكاح، و إن وافق الخلاف فى البيع (٦) إلا أنّه عدل عنه فى باب النكاح، بل ظاهر كلامه عدم الخلاف فى صحّته بين الإماميه؛ حيث إنّه -بعد ما ذكر أنّ تقديم القبول بلفظ الأمر فى النكاح بأن يقول الرجل: «زوّجنى فلان» - جائز بلا خلاف - قال: أمّا البيع، فإنّه إذا قال: «بعنيها» فقال: «بعتكها» صحّ عندنا و عند قومٍ من المخالفين، و قال قومٌ منهم: لا يصحّ حتى يسبق الإيجاب (٧)، انتهى.

و كيف كان، فنسبه القول الأوّل إلى المبسوط مستند إلى كلامه فى باب البيع، و أمّا فى باب النكاح فكلامه صريح فى جواز التقديم،

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

ص: ١٤٢٦

- ١- ذكره المحقّق الثانى و قال: فإنّ القبول مبنى على الإيجاب، انظر جامع المقاصد ٤:٦٠.
- ٢- كذا فى «ف» و «ش»، و فى سائر النسخ: «عن»، إلا أنّه صحّح فى بعضها بما فى المتن.
- ٣- غايه المراد: ٨٠.
- ٤- فى «ف»: تقدّم.
- ٥- الخلاف فى ٣:٣٩، كتاب البيوع، المسأله ٥٦.
- ٦- المبسوط ٢:٨٧.
- ٧- المبسوط ٤:١٩٤.

كالمحقق رحمه الله في الشرائع (١) و العلامه في التحرير (٢) و الشهيدين في بعض كتبهما (٣) و جماعه مّين تأخر عنهما (٤)؛ للعمومات السليمه عمّا يصلح لتخصيصها، و فحوى جوازه في النكاح الثابت بالأخبار، مثل خبر أبان بن تغلب-الوارد في كيفية الصيغه-المشتمل على صحّه تقديم القبول بقوله للمرأة: «أتزوجك متعه على كتاب الله و سنّه رسول الله (٥) صلى الله عليه و آله و سلم»-إلى أن قال:- فإذا قالت: «نعم» فهي امرأتك و أنت أولى الناس بها (٦).

و روايه سهل الساعدي المشهوره في كتب الفريقين- كما قيل (٧)- المشتمله على تقديم القبول من الزوج بلفظ «زوّجنيها» (٨).

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص: ١٤٢٧

- ١- الشرائع ١٣:٢.
- ٢- التحرير ١٦٤:١.
- ٣- الشهيد الأوّل في الدروس ٣:١٩١، و اللمعه: ١٠٩، و الشهيد الثاني في المسالك ٣:١٥٤، و حاشيه الشرائع (مخطوط): ٢٧١.
- ٤- منهم المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ٨:١٤٥، و المحقق السبزواري في الكفايه: ٨٩، و المحدث البحراني في الحدائق ١٨:٣٤٩، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢:٢٥٤، و غيرهم.
- ٥- في «ف»: رسوله، و في المصدر: نيئه.
- ٦- الوسائل ١٤:٤٦٦، الباب ١٨ من أبواب المتعه، الحديث الأوّل.
- ٧- قاله الشهيد الثاني في المسالك ٧:٨٩، و السيد الطباطبائي في الرياض ٢:٦٩.
- ٨- عوالي اللآلى ٢:٢٦٣، الحديث ٨، و سنن البيهقي ٧:٢٤٢، باب النكاح على تعليم القرآن، و انظر الكافي ٥:٣٨٠، الحديث ٥، و التهذيب ٧:٣٥٤، الحديث ١٤٤٤.

و التحقيق: أنَّ القبول إمَّا أن يكون بلفظ «قبلت» و«رضيت»، و إمَّا أن يكون بطريق الأمر و الاستيجاب، نحو «بعنى» فيقول المخاطب:

«بعتك»، و إمَّا أن يكون بلفظ «اشتريت» و«ملكيت» مخفِّفاً و «ابتعت».

فإن كان بلفظ «قبلت» فالظاهر عدم جواز تقديمه، وفاقاً لمن عرفته (١) في صدر المسأله (٢)، بل المحكى عن الميسيه (٣) و المسالك (٤) و مجمع الفائده (٥): أنه لا خلاف في عدم جواز تقديم لفظ «قبلت»، و هو المحكى عن نهايه الإحكام و كشف اللثام في باب النكاح (٦)، و قد اعترف به غير واحدٍ من متأخري المتأخرين (٧) أيضاً، بل المحكى هناك عن ظاهر التذكرة: الإجماع عليه (٨).

و يدلّ عليه -مضافاً إلى ما ذكر، و إلى كونه خلاف المتعارف من

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ١٤٢٨

١- كذا في «ف»، و في «ش»: «لما عرفت»، و في سائر النسخ: لمن عرفت.

٢- راجع الصفحه ١٤٠-١٤١.

٣- لا يوجد لدينا، و حكاها السيد العاملى في مفتاح الكرامه ١٦٥:٤.

٤- المسالك ١٥٤:٣.

٥- مجمع الفائده ١٤٦:٨.

٦- حكى ذلك عنهما السيد العاملى في مفتاح الكرامه ١٦٥:٤، و أنظر نهايه الإحكام ٢:٤٤٨، و كشف اللثام ١٢:٢.

٧- منهم السيد العاملى في مفتاح الكرامه ١٦٥:٤، و السيد المجاهد في المناهل: ٢٧٢.

٨- المشار إليه بقوله: «هناك» هو باب النكاح، لكن لم نقف في مسأله تقديم الإيجاب على القبول على ما يظهر منه الإجماع، و

الموجود فيه أنه نقل المنع عن أحمد و نفي عنه البأس، انظر التذكرة ٥٨٣:٢.

العقد-: أنّ القبول الذى هو أحد ركنى عقد المعاوضة فرع الإيجاب، فلا يعقل تقدّمه عليه، وليس المراد من هذا القبول الذى هو ركن للعقد (١) مجرد الرضا بالإيجاب حتى يقال: إنّ الرضا بشىء لا يستلزم تحقّقه قبله (٢)، فقد يرضى الإنسان بالأمر المستقبلي، بل المراد منه الرضا بالإيجاب على وجه يتضمّن إنشاء نقل ماله فى الحال إلى الموجب على وجه العوضيّة؛ لأنّ المشتري ناقل كالبائع، وهذا لا يتحقّق إلّا مع تأخّر الرضا عن الإيجاب؛ إذ مع تقدّمه لا يتحقّق النقل فى الحال، فإنّ من رضى بمعاوضه ينشئها الموجب فى المستقبل لم ينقل فى الحال ماله إلى الموجب، بخلاف من رضى بالمعاوضه التى أنشأها الموجب سابقاً؛ فإنّه يرفع بهذا الرضا يده من ماله، وينقله إلى غيره على وجه العوضيه.

و من هنا يتّضح فساد ما حكى عن بعض المحقّقين فى ردّ الدليل المذكور- هو كون القبول فرعاً للإيجاب (٣) و تابعاً له- هو: أنّ تبعيّة القبول للإيجاب ليس تبعيّة اللفظ للفظ، ولا- القصد للقصد حتى يمتنع تقديمه، و إنّما هو على سبيل الفرض و التنزيل، بأن يجعل القابل نفسه متناولاً لما يُلقى إليه من الموجب، و الموجب متناولاً، كما يقول السائل فى

[شماره صفحه واقعي : ١٤٤]

ص : ١٤٢٩

- ١- لم ترد عبارته «الذى هو ركن للعقد» فى «ف».
- ٢- كذا فى «ف» و «ش»، و عبارته فى سائر النسخ هكذا: «مجرد الرضا بالإيجاب سواء تحقّق قبل ذلك أم لا، حيث إنّ الرضا بشىء لا يستلزم تحقّقه فى الماضى، فقد يرضى الإنسان.. إلخ» إلّا أنّه شطب فى «ن» على بعض الكلمات و صوّحت عبارته بنحو ما أثبتناه فى المتن.
- ٣- كذا فى «ف»، و فى غيرها: فرع الإيجاب.

مقام الإنشاء: «أنا راضٍ بما تعطيني وقابلٌ لما تمنحني» فهو متناول، قَدَم إنشاءه أو آخر (1)، فعلى هذا يصحّ تقديم القبول و لو بلفظ «قبلت» و«رضيت» إن لم يَقم إجماع على خلافه (2)، انتهى.

و وجه الفساد: ما عرفت سابقاً (3) من أنّ الرضا بما يصدر من الموجب في المستقبل من نقل ماله بإزاء مال صاحبه، ليس فيه إنشاء نقل من القابل في الحال، بل هو رضا منه بالانتقال في الاستقبال، و ليس المراد أنّ أصل الرضا بشيءٍ تابعٌ لتحقيقه في الخارج أو لأصل الرضا به (4) حتى يحتاج إلى توضيحه بما ذكره من المثال، بل المراد الرضا الذي يعدّ قبولاً و (5) ركناً في العقد.

و ممّا ذكرنا يظهر الوجه في المنع عن تقديم (6) القبول بلفظ الأمر، كما لو قال: «بعتك»؛ لأنّ غاية الأمر دلالة طلب المعاوضة على الرضا بها، لكن لم يتحقّق بمجرد الرضا بالمعاوضة المستقبلة نقل في الحال للدراهم إلى البائع، كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۵]

ص: ۱۴۳۰

- ۱- في «ف» زياده: قال.
- ۲- حكاة السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ۴: ۱۶۵، لكن إلى كلمه «أو آخر»، ثمّ قال: و هذا قد ذكره الأستاذ دام ظلّه.
- ۳- في الصفحه السابقه.
- ۴- في «ش»: «أولاً- قبل الرضا به»، و يظهر من شرحي المامقاني و الشهيدي أنّ الموجود في نسختيهما هو ما أثبتناه، انظر غايه الآمال: ۲۴۵، و هدايه الطالب: ۱۹۳.
- ۵- لم ترد «قبولاً و» في «ف» و«ش»، و شطب عليها في «ن».
- ۶- كذا في «ش»، و في غيرها: تقدم.

و أما ما يظهر من المبسوط من الاتفاق-هنا-على الصحه به (١)، فموهون بما ستعرف من مصير الأكثر على خلافه.

و أما فحوى جوازه فى النكاح، ففيها-بعد الإغماض عن حكم الأصل؛ بناءً على منع دلالة روايه سهل (٢) على كون لفظ الأمر هو القبول؛ لاحتمال تحقق القبول بعد إيجاب النبى صلى الله عليه و آله و سلم، و يؤيده أنه لولاه يلزم الفصل الطويل بين الإيجاب و القبول-منع الفحوى، و قصور دلالة روايه أبان (٣)؛ من حيث اشتمالها على كفايه قول المرأه: «نعم» فى الإيجاب.

ثم اعلم: أن فى صحه تقديم القبول بلفظ الأمر اختلافاً كثيراً بين كلمات الأصحاب، فقال فى المبسوط: إن قال: «بعنيها بألف» فقال:

«بعتك»، صح، و الأقوى عندي أنه لا يصح حتى يقول المشتري بعد ذلك: «اشتريت» (٤)، و اختار ذلك فى الخلاف (٥).

و صرح به فى الغنيه، فقال: و اعتبرنا حصول الإيجاب من البائع و القبول من المشتري، حذراً عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري، و هو أن يقول: «بعنيها بألف»، فيقول: «بعتك» فإنه لا ينعقد حتى يقول المشتري بعد ذلك: «اشتريت» أو «قبلت» (٦)، و صرح به

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص : ١٤٣١

١- المبسوط ١٩٤: ٤، و قد تقدّم فى الصفحه ١٤١.

٢- تقدّمت الإشاره إليها فى الصفحه ١٤٢.

٣- تقدّمت فى الصفحه ١٤٢.

٤- المبسوط ٨٧: ٢.

٥- الخلاف ٣٩: ٣، كتاب البيوع، المسأله ٥٦.

٦- الغنيه: ٢١٤.

أيضاً في السرائر (١) و الوسيله (٢).

و عن جامع المقاصد: أنّ ظاهرهم أنّ هذا الحكم اتّفاقي (٣)، و حكى الإجماع أيضاً (٤) عن ظاهر الغنيه أو صريحها (٥).

و عن المسالك: المشهور (٦)، بل قيل: إنّ هذا الحكم ظاهر كلّ من اشترط الإيجاب و القبول (٧).

و مع ذلك كلّ، فقد صرّح الشيخ في المبسوط- في باب النكاح:-

بجواز التقديم بلفظ الأمر بالبيع، و نسبته إلينا مشعر (٨)- بقرينه السياق- إلى عدم الخلاف فيه بيننا، فقال:

إذا تعاقدا، فإن تقدّم الإيجاب على القبول فقال: «زوّجتك»

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ١٤٣٢

١- السرائر ٢:٢٤٩-٢٥٠.

٢- لم نقف في الوسيله على هذا التفصيل، و لكن عدّ فيها من شرائط الصحّح: تقديم الإيجاب على القبول، انظر الوسيله: ٢٣٧، نعم صرّح بذلك العلّامة في نهايه الأحكام ٢:٤٤٩، و لعلّ التشابه بين رمز الوسيله «له» و رمز النهايه «يه» صار منشأً لاشتباه النسخ، و يؤيد هذا الاحتمال تأخير ذكرها عن السرائر.

٣- جامع المقاصد ٤:٥٩.

٤- وردت «أيضاً» في «ع»، «ص» و «ش» بعد عبارته «ظاهر الغنيه».

٥- الغنيه: ٢١٤، و الترديد من السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:١٦١.

٦- المسالك ٣:١٥٣.

٧- قاله السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٤:١٦١، و فيه: «...الإيجاب و القبول و الماضويه فيهما.

٨- كذا في «ش»، و في غيرها: «مشعراً»، و في مصحّحه «ص»: «و نسبته إلينا مشعراً».

فقال: «قبلت التزويج» صحّ، وكذا إذا تقدّم الإيجاب على القبول في البيع صحّ بلا - خلاف، وأمّا إن تأخر الإيجاب و سبّق القبول، فإن كان في النكاح فقال الزوج: «زوّجنيها» فقال: «زوّجتكها» صحّ و إن لم يُعد الزوج القبول، بلا خلاف؛ لخبر الساعدي: «قال (١): زوّجنيها يا رسول الله، فقال: زوّجتكها بما معك من القرآن» (٢)، فتقدّم (٣) القبول و تأخر الإيجاب، و إن كان هذا في البيع فقال: «بعنيها» فقال: «بعتكها» صحّ عندنا و عند قومٍ من المخالفين؛ و قال قومٌ منهم (٤): لا يصحّ حتى يسبق الإيجاب (٥)، انتهى.

و حكى جواز التقديم بهذا اللفظ عن القاضي في الكامل (٦)، بل يمكن نسبه هذا الحكم إلى كلّ من جوّز تقديم القبول على الإيجاب بقولٍ مطلق، و تمسّك له في النكاح بروايه سهل الساعدي المعبرّ فيها عن القبول بطلب التزويج، إلّا أنّ المحقّق رحمه الله مع تصريحه في البيع بعدم كفايه الاستيجاب و الإيجاب صرّح بجواز تقديم القبول على الإيجاب (٧).

[شماره صفحه واقعي : ١٤٨]

ص : ١٤٣٣

- ١- في «ش»: قال الرجل.
- ٢- انظر عوالي اللآلي ٢: ٢٦٣، الحديث ٨، و سنن البيهقي ٧: ٢٤٢، باب النكاح على تعليم القرآن.
- ٣- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ: فقّدّم.
- ٤- انظر المغني؛ لابن قدامة ٣: ٥٦١، و المجموع ٩: ١٩٨.
- ٥- المبسوط ٤: ١٩٤.
- ٦- حكاه عنه العلّامة في المختلف ٥: ٥٣.
- ٧- الشرائع ٢: ١٣.



و ذكر العَلَّامه قَدَّس سرّه الاستيحاب و الإيجاب، و جعله خارجاً عن قيد اعتبار الإيجاب و القبول كالمعاطاه و جزم بعدم كفايته، مع أنه تردّد في اعتبار تقديم القبول (١).

و كيف كان، فقد عرفت (٢) أنّ الأقوى المنع في البيع؛ لما عرفت، بل لو قلنا بكفايه التقديم بلفظ «قبلت» يمكن المنع هنا؛ بناءً على اعتبار الماضيه فيما دلّ على القبول.

ثمّ إنّ هذا كلّ بناءً على المذهب المشهور بين الأصحاب: من عدم كفايه مطلق اللفظ في اللزوم و عدم القول بكفايه مطلق الصيغه في الملك.

و أمّا على ما قوينا (٣) سابقاً في مسأله المعاطاه: من أنّ البيع العرفي موجب للملك و أنّ الأصل في الملك اللزوم (٤)، فاللازم الحكم باللزوم في كلّ مورد لم يتم إجماع على عدم اللزوم، و هو ما إذا خلت المعامله عن الإنشاء باللفظ رأساً، أو كان اللفظ المنشأ به المعامله ممّا قام الإجماع على عدم إفادتها اللزوم (٥)، و أمّا في غير ذلك فالأصل اللزوم.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ١٤٣٤

١- القواعد ١٢٣: ١.

٢- في الصفحه ١٤٥.

٣- في نسخه بدل «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش»: اخترناه.

٤- راجع الصفحه ٤٠ و ٩٦.

٥- في غير «ف» و «ش» زياده: و هو ما إذا خلت المعامله عن الإنشاء، و في «ن»، «خ»، «م» و «ع» كتب عليها: «نسخه».

و قد عرفت أنّ القبول على وجه طلب البيع قد صرّح في (١) المبسوط بصحّته، بل يظهر منه عدم الخلاف فيه بيننا، و حكى عن الكامل أيضاً (٢)، فتأمّل.

و إن كان التقديم بلفظ «اشترت» أو (٣) «ابتعت» أو «تملّكت» أو «ملّكت هذا بكذا» فالأقوى جوازه؛ لأنّه أنشأ ملكيته للمبيع بإزاء ماله عوضاً، ففي الحقيقة أنشأ المعاوضه كالبائع (٤) إلّا أنّ البائع ينشئ ملكيه ماله لصاحبه بإزاء مال صاحبه، و المشتري ينشئ ملكيه مال صاحبه لنفسه بإزاء ماله، ففي الحقيقة كلّ منهما يُخرج ماله إلى صاحبه و يدخل مال صاحبه في ملكه، إلّا أنّ الإدخال في الإيجاب مفهوم من ذكر العوض و في القبول مفهوم من نفس الفعل، و الإخراج بالعكس.

و حينئذٍ فليس في حقيقه الاِشْتِراء-من حيث هو-معنى القبول، لكنّه لَمّا كان الغالب وقوعه عقيب الإيجاب، و إنشاء انتقال مال البائع إلى نفسه إذا وقع عقيب نقله (٥) إليه يوجب تحقّق المطاوعه و مفهوم القبول، أُطلق عليه القبول، و هذا المعنى مفقود في الإيجاب المتأخّر؛ لأنّ المشتري إنّما ينقل ماله إلى البائع بالالتزام الحاصل من جعل ماله عوضاً، و البائع إنّما ينشئ انتقال المثلث (٦) إليه كذلك، لا بمدلول الصيغه.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص: ١٤٣٥

- ١- لم ترد «في» في غير «ش».
- ٢- كما تقدّم في الصفحة ١٤٨.
- ٣- في «ش» بدل «أو»: و.
- ٤- في «ف»: كالتبائع.
- ٥- في «ف»، «ن» و «خ» زياده: له.
- ٦- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: الثمن.

وقد صرّح في النهاية و المسالك -على ما حكى (١)-: بأن «اشترت» ليس قبولاً -حقيقه، وإنما هو بدل، وأن الأصل في القبول «قبلت»؛ لأن القبول في الحقيقة ما لا يمكن الابتداء به، و لفظ «اشترت» يجوز الابتداء به.

و مرادهما (٢): أنه بنفسه لا -يكون قبولاً فلا- ينافى ما ذكرنا من تحقّق مفهوم القبول فيه إذا وقع عقيب تملك البائع، كما أن «رضيت بالبيع» ليس فيه إنشاء لنقل ماله إلى البائع إلّا إذا وقع متأخراً؛ و لذا منعنا عن تقديمه.

فكلّ من «رضيت» و «اشترت» بالنسبه إلى إفاده نقل المال و مطاوعه البيع عند التقدّم و التأخر متعاكسان.

فإن قلت: إن الإجماع على اعتبار القبول في العقد يوجب تأخير قوله (٣): «اشترت» حتى يقع قبولاً؛ لأن إنشاء ملكيته لمال الغير إذا وقع عقيب تملك الغير له يتحقّق فيه معنى الانتقال و قبول الأثر، فيكون «اشترت» متأخراً التزاماً بالأثر عقيب إنشاء التأثير من البائع، بخلاف ما لو تقدّم؛ فإن مجرد إنشاء الملكية لمال لا يوجب تحقّق مفهوم القبول، كما لو نوى تملك (٤) المباحات أو اللقطه، فإنه لا قبول فيه رأساً.

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص: ١٤٣٦

١- حكاه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤:١٥٣، و انظر نهايه الاحكام ٢:٤٤٨، و المسالك ٣:١٥٤.

٢- فى «ف»: مرادهم.

٣- فى «ف»: «قول»، و فى «خ»: قبوله.

٤- فى «ف»: ملك.

قلت: المسلم من الإجماع هو اعتبار القبول من المشتري بالمعنى الشامل للرضا بالإيجاب، وأمّا وجوب تحقّق مفهوم القبول المتضمّن للمطاوعه و قبول الأثر، فلا.

فقد (١) تبين من جميع ذلك: أنّ إنشاء القبول لا بدّ أن يكون جامعاً لتضمّن إنشاء النقل و للرضا بإنشاء البائع-تقدّم أو تأخّر- و لا يعتبر إنشاء انفعال نقل البائع.

فقد تحصّل ممّا ذكرناه: صحّحه تقديم القبول إذا كان بلفظ «اشتريت» وفاقاً لمن عرفت (٢)، بل هو ظاهر إطلاق الشيخ في الخلاف؛ حيث إنّه لم يتعرّض إلّا للمنع عن الانعقاد بالاستيجاب و الإيجاب (٣)، و قد عرفت (٤) عدم الملازمه بين المنع عنه و المنع عن تقديم مثل «اشتريت»، و كذا السّيد في الغنيه، حيث أطلق اعتبار الإيجاب و القبول، و احترز بذلك عن انعقاده بالمعاطاه و بالاستيجاب و الإيجاب (٥)، و كذا ظاهر إطلاق الحلبي في الكافي، حيث لم يذكر تقديم الإيجاب من شروط الانعقاد (٦).

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ١٤٣٧

- ١- في «ف»: و قد.
- ٢- في الصفحة السابقه.
- ٣- الخلاف ٣:٣٩، كتاب البيوع، المسأله ٥٦.
- ٤- انظر الصفحة ١٤٨-١٤٩.
- ٥- الغنيه: ٢١٤.
- ٦- انظر الكافي في الفقه: ٣٥٢ (فصل في عقد البيع).

و الحاصل: أنّ المصرح بذلك- في ما وجدت من القدماء- الحلّي (١) و ابن حمزه (٢)، فمن التعجّب بعد ذلك حكاية الإجماع عن الخلاف (٣) على (٤) تقديم الإيجاب، مع أنّه لم يزد على الاستدلال لعدم (٥) كفاية الاستيجاب و الإيجاب (٦) بأنّ ما عداه مجمع على صحّته، و ليس على صحّته دليل (٧). و لعمري أنّ مثل هذا ممّا يوهن الاعتماد على الإجماع المنقول، و قد تبّهنا على أمثال ذلك في مواردّها.

نعم، يشكّل الأمر بأنّ المعهود المتعارف من الصيغه تقديم الإيجاب، و لا فرق بين المتعارف هنا و بينه في المسأله الآتية، و هو الوصل بين الإيجاب و القبول، فالحكم لا يخلو عن شوب الإشكال.

ثمّ إنّ ما ذكرنا جارٍ في كلّ قبولٍ يؤدّي بإنشاءٍ مستقلٍّ كالإجاره التي يؤدّي قبولها بلفظ «تملّكت منك منفعه كذا» أو «ملكّت»، و النكاح

[شماره صفحه واقعي: ١٥٣]

ص: ١٤٣٨

١- السرائر ٢: ٢٤٣، هكذا وردت الكلمه في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: «الحلبى» بدل «الحلى»، و هو سهوٌ أو تصحيف، فإنّه قد تقدّم آنفاً: أنّ الحلبي أطلق، و لم يذكر تقديم الإيجاب.

٢- الوسيله: ٢٣٧.

٣- حكاه عنه الشهيد الأوّل في غايه المراد: ٨٠، كما تقدّم في صدر المسأله، و الشهيد الثانى في المسالك ٣: ١٥٣.

٤- في «ص» زياده: لزوم.

٥- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: بعدم.

٦- كذا في النسخ، و الظاهر سقوط كلمه: إلّا.

٧- انظر الخلاف ٣: ٤٠، كتاب البيوع، ذيل المسأله ٥٦.

الذی یؤدی قبوله (١) بلفظ «أنکحت» (٢) و «تزوجت».

و أمّا ما لا- إنشاء فى قبوله إلما «قبلت» أو ما يتضمّنه ك «ارتهنت» فقد يقال بجواز تقديم القبول فيه؛ إذ لا التزام فى قبوله بشىء (٣) كما كان فى قبول البيع التزام (٤) بنقل ماله إلى البائع، بل لا ينشئ به معنى غير الرضا بفعل الموجب، وقد تقدّم (٥) أنّ الرضا يجوز تعلّقه بأمرٍ مترقّب (٦) كما يجوز تعلّقه بأمرٍ محقّق، فيجوز أن يقول:

«رضيت برهنك هذا عندي» فيقول: «رهننت».

و التحقيق: عدم الجواز؛ لأنّ اعتبار القبول فيه من جهة تحقّق عنوان المرتهن، و لا يخفى أنّه لا يصدق الارتهان على قبول الشخص إلّا بعد تحقّق الرهن؛ لأنّ الإيجاب إنشاءً للفعل، و القبول إنشاءً للانفعال (٧).

و كذا القول (٨) فى الهبة و القرض، فإنّه لا يحصل من إنشاء القبول

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص : ١٤٣٩

- ١- فى غير «ش»: قبولها.
- ٢- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: نكحت.
- ٣- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: لشيء.
- ٤- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: التزاماً.
- ٥- تقدّم فى الصفحه ١٤٤.
- ٦- فى «ف»: مستقبل.
- ٧- فى نسخه بدل «خ»، «م»، «ع»، و «ش»: لأنّ الإيجاب إنشاءً للنقل، و القبول إنشاءً للانتقال.
- ٨- فى «خ»، «ص» و مصحّحه «ع»: القبول.

فيهما (١) التزام بشيء، وإنما يحصل به الرضا بفعل الموجب، ونحوها (٢) قبول المصالحه المتضمنه للإسقاط أو التملك بغير عوض.

وأما المصالحه المشتمله على المعاوضه، فلما كان ابتداء الالتزام بها جائزاً من الطرفين، وكان نسبتها إليهما (٣) على وجه سواء، وليس الالتزام (٤) الحاصل من أحدهما أمراً مغايراً للالتزام الحاصل من الآخر، كان البادئ منهما موجباً؛ لصدق الموجب عليه لغه و عرفاً. ثم لما انعقد الإجماع على توقّف العقد على القبول، لزم أن يكون الالتزام الحاصل من الآخر بلفظ القبول؛ إذ لو قال أيضاً: «صالحتك» كان إيجاباً آخر، فيلزم تركيب العقد من إيجابين.

و تحقّق من جميع ذلك: أنّ تقديم القبول في الصلح أيضاً غير جائز؛ إذ لا قبول فيه بغير لفظ «قبلت» و«رضيت»، وقد عرفت (٥) أنّ «قبلت» و«رضيت» مع التقديم لا يدلّ على إنشاء لنقل العوض في الحال.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ القبول في العقود على أقسام (٦):

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص : ١٤٤٠

١- كذا في «ش» و مصحّحه «ن» و«ص»، و في غيرها: فيها.

٢- في «ص»: نحوهما.

٣- في «ف»: إليها.

٤- في «ف»: و كان الالتزام.

٥- في الصفحه ١٤٣-١٤٤.

٦- في «خ»، «م»، «ع»، و«ص»: «ثلاثه أقسام»، إلّا أنّ «ثلاثه» محيت في «ن» تصحيحاً.

لأنه إما أن يكون التزاماً بشيءٍ من القابل، كنقل مالٍ عنه أو زوجيته، وإما أن لا يكون فيه سوى الرضا بالإيجاب.

و الأول على قسمين:

لأن الالتزام الحاصل من القابل، إما أن يكون نظير الالتزام الحاصل من الموجب كالمصالحة، أو متغيراً كالاقتراض.

و الثاني أيضاً على قسمين:

لأنه إما أن يعتبر فيه عنوان المطاوعه كالارتهان و الاتهاب و الاقتراض (١)، وإما أن لا يثبت فيه اعتبار أزيد من الرضا بالإيجاب كالوكالة و العارية و شبههما.

فتقديم القبول على الإيجاب لا يكون إلا في القسم الثاني من كلٍّ من القسمين.

ثم إن مغايره الالتزام في قبول البيع لالتزام إيجابه اعتبار عرفي، فكلٌّ من التزم بنقل ماله على وجه العوضيه لمالٍ آخر يسمى مشترياً، و كلٌّ من نقل ماله على أن يكون عوضه مالاً من آخر يسمى بائعاً.

و بعبارته اخرى: كلٌّ من ملك ماله غيره بعوضٍ فهو البائع، و كلٌّ (٢) من ملك مالٍ غيره بعوض ماله فهو المشتري، و إلا فكلٌّ منهما في الحقيقة يملك ماله غيره بإزاء مالٍ غيره، و يملك مالٍ غيره بإزاء ماله.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ١٤٤١

١- في «ف»: الإقراض.

٢- في «ش»: فكلٌّ.



## و من جمله شروط العقد:

الموالاته بين إيجابه و قبوله

ذكره الشيخ في المبسوط في باب الخلع (١)، ثم العلامة (٢) و الشهيدان (٣) و المحقق الثاني (٤)، و الشيخ المقداد (٥).

قال الشهيد في القواعد: الموالاته معتبره في العقد و نحوه، و هي مأخوذه من اعتبار الأتصال بين الاستثناء (٦) و المستثنى منه، و قال (٧) بعض العامه: لا يضّر قول الزوج بعد الإيجاب: «الحمد لله و الصلاه

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ١٤٤٢

- 
- ١- المبسوط ٤:٣٦٢.
  - ٢- القواعد ٢:٤ و ٨٠ في النكاح و الخلع.
  - ٣- أمّا الشهيد الأوّل فقد صرّح بذلك في كتاب الوقف من الدروس ٢:٢٦٤، و قال في كتاب البيع منه: «و لا يقدر تخلّل آنٍ أو تنفّسٍ أو سعالٍ»، الدروس ٣:١٩١. و أمّا الشهيد الثاني فقد صرّح بذلك في الهبه و الخلع من المسالك، انظر المسالك ٩:٦، و ٩:٣٨٤.
  - ٤- رسائل المحقق الكركي ١:٢٠١، في الخلع، و جامع المقاصد ٤:٥٩، في البيع.
  - ٥- التنقيح الرائع ٢:٢٤.
  - ٦- كذا في «ف» و المصدر، و في سائر النسخ: المستثنى.
  - ٧- في غير «ش»: فقال.

على رسول الله، قبلت نكاحها» (١).

و منه: الفورية في استتابه المرتد، فيعتبر في الحال، وقيل (٢): إلى ثلاثة أيام.

و منه: السكوت في أثناء الأذان، فإن كان كثيراً أبطله.

و منه: السكوت الطويل في أثناء القراءة أو قراءه غيرها (٣)، وكذا التشهد.

و منه: تحريم المأمومين في الجمعه قبل الركوع، فإن تعمّدوا أو نسوا حتى ركع فلا جمعه. واعتبر بعض العامه تحريمهم معه قبل الفاتحه.

و منه: الموالاه في التعريف بحيث لا ينسى (٤) أنه تكرر، و الموالاه في سنه التعريف، فلو رجع في أثناء المدّه استؤنفت (٥) ليتوالى (٦)، انتهى (٧).

أقول: حاصله أنّ الأمر المتدرّج شيئاً فشيئاً إذا كان له صورته اتصاليه في العرف، فلا بدّ في ترتب الحكم المعلق عليه في الشرع من اعتبار صورته الاتصاليه، فالعقد المركّب من الإيجاب و القبول القائم

[شماره صفحه واقعي : ١٥٨]

ص : ١٤٤٣

١- قاله النووي، انظر المجموع ١٧:٣٠٧.

٢- قاله العلامة في الإرشاد ٢:١٨٩.

٣- في المصدر زياده: خلالها.

٤- في «ف»: لا يصدق.

٥- في «ف»: استأنف، و في المصدر: استؤنفت.

٦- القواعد و الفوائد ١:٢٣٤، القاعده ٧٣.

٧- لم ترد «انتهى» في «ف» و «م».

بنفس المتعاقدين بمنزله (١) كلام واحدٍ مرتبطٍ ببعضه ببعض، فيقدح تخلل الفصل المخلّ بهيئته الاتّصاليه؛ ولذا لا يصدق التعاقد (٢) إذا كان الفصل مفرداً في الطول كسنة أو أزيد، وانضباط ذلك إنّما يكون بالعرف، فهو في كلّ أمرٍ بحسبه، فيجوز الفصل بين كلّ من الإيجاب و القبول بما لا- يجوز بين كلمات كلّ واحدٍ (٣) منهما، و يجوز الفصل (٤) بين الكلمات بما لا- يجوز بين الحروف، كما في الأذان و القراءه.

و ما ذكره حسن لو كان حكم الملك و اللزوم في المعامله منوطاً بصدق العقد عرفاً، كما هو مقتضى التمسك بآيه الوفاء بالعقود (٥)، و بإطلاق كلمات الأصحاب في اعتبار العقد في اللزوم بل الملك، أمّا لو كان منوطاً بصدق «البيع» أو (٦) «التجاره» عن تراضٍ فلا يضرّه عدم صدق العقد.

و أمّا جعل المأخذ في ذلك اعتبار الاتّصال بين الاستثناء و المستثنى منه، فلأنه منشأ الانتقال إلى هذه القاعده؛ فإنّ أكثر الكليات إنّما يلتفت إليها من التأمل في موردٍ خاصّ، و قد صرح في القواعد

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ١٤٤٤

- ١- لم ترد «بمنزله» في «ف».
- ٢- كذا في «ف»، و في غيرها: المعاقده.
- ٣- لم ترد «واحد» في «ف».
- ٤- لم ترد «الفصل» في «ن»، «م»، و «ش»، و وردت في «ص» و نسخه بدل «خ» و «ع» بعد «الكلمات»، و ما أثبتناه مطابق ل «ف».
- ٥- المائده: ١.
- ٦- في «ف» بدل «أو»: «و».

مكرراً بكون الأصل في هذه القاعده كذا (١).

و يحتمل بعيداً أن يكون الوجه فيه: أنّ الاستثناء أشدّ ربطاً بالمستثنى منه من سائر اللواحق؛ لخروج المستثنى منه معه عن حدّ الكذب إلى الصدق، فصدقه يتوقّف عليه؛ فلذا كان طول الفصل هناك أقبح، فصار أصلاً في اعتبار الموالاه بين أجزاء الكلام، ثمّ تُعدى منه إلى سائر الأمور المرتبطه بالكلام لفظاً أو معنى، أو من حيث صدق عنوانٍ خاصّ عليه؛ لكونه (٢) عقداً أو قراءه أو أذاً، ونحو ذلك.

ثمّ في تطبيق بعضها على ما ذكره خفاء، كمسأله توبه المرتد؛ فإنّ غايه ما يمكن أن يقال في توجيهه: إنّ المطلوب في الإسلام الاستمرار، فإذا انقطع فلا بدّ من إعادته في أقرب الأوقات.

و أمّا مسأله الجمع، فالأنّ هيئه الاجتماع في جميع أحوال الصلاه من القيام و الركوع و السجود مطلوبه، فيقدح الإخلال بها.

و للتأمل في هذه الفروع، و في صحّه تفرّيعها على الأصل المذكور مجال.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ١٤٤٥

١- منها ما أفاده في القاعده المشار إليها آنفاً من قوله: «و هي مأخوذه من اعتبار الاتّصال بين الاستثناء و المستثنى منه»، و منها قوله في القاعده ٨٠ (الصفحه ٢٤٣): «و هو مأخوذ من قاعده المقتضى في أصول الفقه»، و منها قوله في القاعده ٨٦ (الصفحه ٢٧٠): «لعلّهما مأخوذان من قاعده جواز النسخ قبل الفعل»، و منها قوله في القاعده ١٠٥ (الصفحه ٣٠٨): «و أصله الأخذ بالاحتياط غالباً».

٢- في «ص»: ككونه.

ثم إنَّ المعيار في الموالاه موكول إلى العرف، كما في الصلاة و القراءه و الأذان و نحوها.

و يظهر من روايه سهل الساعدي-المتقدمه (1) في مسأله تقديم القبول-جواز الفصل بين الإيجاب و القبول بكلامٍ طويل أجنبيّ؛ بناءً على ما فهمه الجماعه من أنّ القبول فيها قول ذلك الصحابيّ:

«زوّجنيها»، و الإيجاب قوله صلّى الله عليه و آله و سلم بعد فصلٍ طويل: «زوّجتكها بما معك من القرآن»؛ و لعلّ هذا موهنٌ آخر للروايه، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ١٤٤٦

---

١- راجع الصفحه ١٤٢ و ١٤٨.

## و من جمله الشرائط التي ذكرها جماعه:

التنجز في العقد

بأن لا يكون معلقاً على شيء بأداه الشرط، بأن يقصد المتعاقدان انعقاد المعامله في صوره وجود ذلك الشيء، لا في غيرها.

و ممن صرح بذلك: الشيخ (١) و الحلّي (٢) و العلّامه (٣) و جميع من تأخر عنه، كالشهيدين (٤) و المحقق الثاني (٥) و غيرهم (٦) قدّس الله تعالى أرواحهم.

و عن فخر الدين في شرح الإرشاد في باب الوكاله:- أنّ تعليق (٧) الوكاله على الشرط لا يصحّ عند الإماميه، و كذا غيره من

[شماره صفحه واقعي : ١٦٢]

ص: ١٤٤٧

- ١- المبسوط ٢:٣٩٩، و الخلاف ٣:٣٥٤، كتاب الوكاله، المسأله ٢٣.
- ٢- السرائر ٢:٩٩.
- ٣- التذکره ٢:١١٤ و ٤٣٣، و القواعد ١:٢٥٢ و ٢٦٦، و ٢:٤، و غيرها.
- ٤- اللمعه الدمشقيه و شرحها (الروضه البهيّه) ٣:١٦٨، الدروس ٢:٢٦٣، و المسالك ٥:٢٣٩ و ٣٥٧.
- ٥- جامع المقاصد ٨:١٨٠، و ٩:١٤-١٥، و ١٢:٧٧.
- ٦- كالمحقق الحلّي في الشرائع ٢:١٩٣ و ٢١٦، و المحقق السبزواری في الكفايه: ١٢٨ و ١٤٠، و المحدّث الكاشاني في مفاتيح الشرائع ٣:١٨٩ و ٢٠٧.
- ٧- كذا في «ش» و مصحّحتي «ن» و «ص»، و في غيرها: تعلق.

العقود، لازمه كانت أو جائزه (١).

و عن تمهيد القواعد: دعوى الإجماع عليه (٢)، و ظاهر المسالك - في مسأله اشتراط التنجيز في الوقف - : الاتفاق عليه (٣). و الظاهر عدم الخلاف فيه كما اعترف به غير واحد (٤)، و إن لم يتعرّض الأكثر في هذا المقام.

و يدلّ عليه: فحوى فتاويهم و معاهد الإجماعات في اشتراط التنجيز في الوكاله، مع كونه من العقود الجائزه التي يكفي فيها كلّ ما دلّ على الإذن، حتى أنّ العلّامه ادّعى الإجماع - على ما حكى عنه - على عدم صحّحه (٥) أن يقول الموكّل: «أنت و كيلى في يوم الجمعه أن تبيع عبدى» (٦)، و على صحّحه (٧) قوله: «أنت و كيلى، و لا تبع عبدى إلّا في يوم

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص : ١٤٤٨

- ١- حكاه عنه السيّد العاملى في مفتاح الكرامه ٧:٥٢٦.
- ٢- تمهيد القواعد: ٥٣٣، القاعده ١٩٨، و فيه: «الاتفاق عليه»، و حكاه السيّد العاملى في مفتاح الكرامه ٧:٦٣٩.
- ٣- المسالك ٥:٣٥٧.
- ٤- كالعلّامه في التحرير ١:٢٨٤، و المحقّق السبزوارى في الكفايه: ١٤٠، و المحدث الكاشانى في مفاتيح الشرائع ٣:٢٠٧.
- ٥- كذا في «ف»، «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: على صحّحه.
- ٦- كذا في «ف»، «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: أنت و كيلى في أن تبيع عبدى يوم الجمعه.
- ٧- كذا في «ف» و «ش»، و في سائر النسخ: و على عدم صحّحه، و شطب في «ن» على كلمه «عدم».

الجمعه» (١)، مع كون المقصود واحداً. و فرّق بينهما جماعة (٢) - بعد الاعتراف بأنّ هذا في معنى التعليق - بأنّ العقود لمّا كانت متلقّاه من الشارع أنيطت (٣) بهذه الضوابط، و بطلت فيما خرج عنها و إن أفادت فائدتها.

فإذا كان الأمر كذلك عندهم في الوكاله فكيف الحال في البيع؟ و بالجمله، فلا شبهه في اتّفاقهم على الحكم.

و أمّا (٤) الكلام في وجه الاشتراط، فالذى صرّح به العلّامه في التذكرة: أنّه منافٍ للجزم حال الإنشاء، بل جعل الشرط هو الجزم ثمّ فرّع عليه عدم جواز التعليق، قال: الخامس من الشروط: الجزم، فلو علّق العقد على شرطٍ لم يصحّ و إن شرط (٥) المشيئه؛ للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدّته، و هو أحد قولى الشافعى، و أظهرهما عندهم:

الصحّه؛ لأنّ هذه صفه يقتضيها إطلاق العقد؛ لأنّه لو لم يشأ لم يشتر (٦)، انتهى كلامه.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص : ١٤٤٩

- ١- التذكرة ١١٤:٢، و العبارة منقوله بالمعنى، كما صرّح بذلك المحقّق المامقانى، انظر غايه الآمال: ٢٢٥.
- ٢- منهم الشهيد الثانى فى المسالك ٢٤٠:٥-٢٤١، و تبعه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٥٢٧:٧.
- ٣- كذا فى «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، و فى غيرها: نيطت.
- ٤- فى «ف» و «ن»: و إنّما.
- ٥- فى «ش» و المصدر: و إن كان الشرط.
- ٦- التذكرة ٤٦٢:١.



و تبعه على ذلك الشهيد رحمه الله في قواعده، قال: لأنَّ الانتقال بحكم الرضا و لا- رضا إلما مع الجزم، و الجزم ينافى التعليق (١)، انتهى.

و مقتضى ذلك: أنَّ المعبر هو عدم التعليق على أمر مجهول الحصول، كما صرَّح به المحقِّق في باب الطلاق (٢).

و ذكر المحقِّق و الشهيد الثانيان في الجامع (٣) و المسالك (٤) في مسأله «إن كان لى فقد بعته»-: أنَّ التعليق إنَّما ينافى الإنشاء في العقود و الإيقاعات حيث يكون المعلق عليه مجهول الحصول.

لكنَّ الشهيد في قواعده ذكر في الكلام المتقدم: أنَّ الجزم ينافى التعليق؛ لأنَّه بعرضه عدم الحصول و لو قدر العلم بحصوله، كالتعليق على الوصف؛ لأنَّ الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه، فاعتبر المعنى العام دون خصوصيات الأفراد. ثمَّ قال: فإن قلت: فعلى هذا (٥) يبطل قوله في صورته إنكار التوكيل (٦): «إن كان لى فقد بعته منك بكذا» (٧). قلت:

هذا تعليق على واقع، لا [على (٨)] متوقَّع الحصول، فهو علَّه للوقوع أو

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ١٤٥٠

١- القواعد و الفوائد ١:٦٥، القاعده ٣٥.

٢- الشرائع ٣:١٩.

٣- جامع المقاصد ٨:٣٠٥، و اللفظ له.

٤- المسالك ٥:٢٧٦.

٥- عبارته «فعلى هذا» من «ش» و المصدر.

٦- فى «ف»: التوكيل.

٧- عبارته «منك بكذا» من «ش» و المصدر.

٨- من المصدر.

مصاحبٌ له، لا معلقٌ عليه الوقوع، و كذا (١) لو قال في صورة إنكار وكاله الترويج و إنكار الترويج حيث تدعيه المرأة: «إن كانت زوجتي فهي طالق» (٢)، انتهى كلامه رحمه الله.

و علَّل العلامة في القواعد صحَّه «إن كان لي فقد بعته» بأنَّه أمرٌ واقع يعلمان وجوده، فلا يضربُ جعله شرطاً، و كذا كلُّ شرطٍ علم وجوده؛ فإنَّه لا يوجب شكاً في البيع و لا وقوفه (٣)، انتهى.

و تفصيل الكلام: أنَّ المعلق عليه، إمَّا أن يكون معلوم التحقُّق، و إمَّا أن يكون محتمل التحقُّق.

و على الوجهين، إمَّا أن يكون تحقُّقه المعلوم أو المحتمل في الحال أو المستقبل و على التقادير، إمَّا أن يكون الشرط ممَّا يكون مصححاً للعقد - ككون الشيء ممَّا يصحُّ تملكه شرعاً، أو ممَّا يصحُّ إخراجه عن الملك، كغير أمِّ الولد، و غير الموقوف (٤) و نحوه، و كون المشتري ممَّن يصحُّ تملكه شرعاً، كأن لا يكون عبداً، و ممَّن يجوز العقد معه بأن يكون بالغاً-، و إمَّا أن لا يكون كذلك.

ثمَّ التعليق، إمَّا مصرَّح به، و إمَّا لازم من الكلام، كقوله:

«ملكك هذا بهذا يوم الجمعة»، و قوله في القرض و الهبة: «خذ هذا

[شماره صفحه واقعی : ١٦٦]

ص: ١٤٥١

١- في «ش» زياده: «نقول»، و في المصدر: و كذا القول.

٢- القواعد و الفوائد ١: ٦٥، القاعده ٣٥.

٣- القواعد ١: ٢٦٠-٢٦١.

٤- في غير «ش» زياده: عليه.

بعوضه»، أو «خذه بلا عوض يوم الجمعة»، فإن التملك معلق على تحقق الجمعه في الحال أو في الاستقبال، ولهذا احتمل العلامة في النهاية (1) وولده في الإيضاح (2) بطلان بيع الوارث لمال مورثه بظن حياته (3)؛ معللاً بأن العقد وإن كان منجزاً في صورته إلا أنه معلق، و التقدير: إن مات مورثي فقد بعتهك.

فما كان منها معلوم الحصول حين العقد، فالظاهر أنه غير قادح، وفاقاً لمن عرفت كلامه - كالمحقق و العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني (4) و الصيمري (5) - و حكى أيضاً (6) عن المبسوط (7) و الإيضاح (8) في مسأله ما لو قال: «إن كان لي فقد بعته»، بل لم يوجد في ذلك خلافٌ صريح، و لذا ادعى في الرياض - في باب الوقف - عدم الخلاف فيه صريحاً (9).

و ما كان معلوم الحصول في المستقبل - و هو المعبر عنه بالصفه - فالظاهر أنه داخل في معقد اتفاقهم على عدم الجواز - وإن كان تعليلهم

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۷]

ص: ۱۴۵۲

- ۱- نهايه الاحكام ۴۷۷:۲.
- ۲- إيضاح الفوائد ۴۲۰:۱.
- ۳- كذا في «ف» و نسخه بدل «ن»، و في سائر النسخ: موته.
- ۴- تقدم النقل عن هؤلاء الأعلام في الصفحه ۱۶۵-۱۶۶.
- ۵- لم نعره عليه فيما بأيدينا من كتابه و لا على الحاكي عنه.
- ۶- الحاكي هو السيد العاملي في مفتاح الكرامه ۶۳۹:۷.
- ۷- المبسوط ۳۸۵:۲.
- ۸- إيضاح الفوائد ۳۶۰:۲.
- ۹- الرياض ۱۸:۲.

للمنع باشتراط الجزم لا يجرى فيه- كما اعترف به الشهيد فيما تقدّم عنه (١)، ونحوه الشهيد الثاني فيما حكى عنه (٢)، بل يظهر من عبارته المبسوط في باب الوقف كونه ممّا لا خلاف فيه بيننا، بل بين العامة؛ فإنّه قال: إذا قال الواقف: «إذا جاء رأس الشهر فقد وقفته» لم يصحّ الوقف بلا- خلاف؛ لأنّه مثل البيع والهبة، وعندنا مثل العتق أيضاً (٣)، انتهى (٤)؛ فإنّ ذيله يدلّ على أنّ مماثله الوقف للبيع والهبة غير مختصّ بالإماميه، نعم مماثله للعتق مختصّ بهم.

و ما كان منها مشكوك الحصول و ليست صحّه العقد معلّقه عليه في الواقع- كقدوم الحاجّ- فهو المتيقّن من معقد اتّفاقهم.

و ما كان صحّه العقد معلّقه عليه- كالأمثله المتقدّمه- فظاهر إطلاق كلامهم يشملها، إلّا أنّ الشيخ في المبسوط حكى في مسأله «إن كان لي فقد بعته» قولاً من بعض الناس بالصحّه، و أنّ الشرط لا يضرّه؛ مستدلاً بأنّه لم يشترط إلّا ما يقتضيه إطلاق العقد؛ لأنّه إنّما يصحّ البيع لهذه الجاريه من الموكّل إذا كان أذن له في الشراء، فإذا اقتضاه الإطلاق لم يضرّ إظهاره و شرطه، كما لو شرط في البيع تسليم الثمن أو تسليم المثلثن أو ما أشبه ذلك (٥)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ١٤٥٣

- ١- تقدّم في الصفحه ١٦٥.
- ٢- انظر المسالك ٥: ٢٣٩.
- ٣- المبسوط ٣: ٢٩٩.
- ٤- لم ترد «انتهى» في «ف».
- ٥- المبسوط ٢: ٣٨٥.

و هذا الكلام و إن حكاه عن بعض الناس، إلا أنّ الظاهر ارتضاؤه له. و حاصله: أنّه كما لا يضّرّ اشتراط بعض لوازم العقد المترتبه عليه، كذلك لا- يضّرّ تعليق العقد بما هو معلق عليه في الواقع، فتعليقه ببعض مقدّماته كالإلزام ببعض (1) غاياته، فكما لا يضّرّ الإلزام بما يقتضى العقد التزامه (2)، كذلك التعليق بما كان الإطلاق معلقاً عليه و مقيداً به.

و هذا الوجه و إن لم ينهض لدفع محذور التعليق في إنشاء العقد -لأنّ المعلق على ذلك الشرط في الواقع هو ترتب الأثر الشرعى على العقد، دون إنشاء مدلول الكلام الذى هو وظيفه المتكلم، فالمعلق في كلام المتكلم غير معلق في الواقع على شىء، و المعلق على شىء ليس معلقاً في كلام المتكلم على شىء، بل و لا- منجزاً، بل هو شىء خارج عن مدلول الكلام- إلا أنّ ظهور ارتضاء الشيخ له كافٍ في عدم الظنّ بتحقيق الإجماع عليه.

مع أنّ ظاهر هذا التوجيه لعدم قدح التعليق يدلّ على أنّ محلّ الكلام فيما لم يعلم وجود المعلق عليه و عدمه، فلا وجه لتوهم اختصاصه بصوره العلم (3).

و يؤيد ذلك: أنّ الشهيد في قواعده جعل الأصحّ صحّه تعليق البيع على ما هو شرط فيه، كقول البائع: «بعتك إن قبلت» (4). و يظهر

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ١٤٥٤

- ١- في «ف»، «ن» و «م»: كالإلزام بعض.
- ٢- في «ف»: أو التزامه.
- ٣- لم ترد عبارته «مع أنّ الظاهر- إلى- بصوره العلم» في «ف»، و كتب عليها في «ن»: نسخه.
- ٤- القواعد و الفوائد ١: ١٥٥-١٥٦، القاعده ٤١.

منه ذلك أيضاً في أواخر (١) القواعد (٢).

ثم إنك قد عرفت أن العمده في المسأله هو الإجماع، وربما يتوهم أن الوجه في اعتبار التنجيز هو عدم قابليه الإنشاء للتعليق، و بطلانه واضح؛ لأن المراد بالإنشاء إن كان هو مدلول الكلام فالتعليق غير متصور فيه، إلا أن الكلام ليس فيه، و إن كان الكلام في أنه كما يصح إنشاء الملكيه المتحققه على كل تقدير، فهل يصح إنشاء الملكيه المتحققه على تقدير دون آخر، كقوله: «هذا لك إن جاء زيد غداً»، أو (٣) «خذ المال قرضاً-أو قراضاً-إذا أخذته من فلان»، و نحو ذلك؟ فلا ريب في أنه أمر متصور واقع في العرف و الشرع كثيراً في الأوامر و المعاملات، من العقود و الإيقاعات.

و يتلو هذا الوجه في الضعف: ما قيل: من أن ظاهر ما دل على سببه العقد ترتب مسببه عليه حال وقوعه، فتعليق أثره بشرط من المتعاقدين مخالف لذلك (٤).

و فيه-بعد الغض عن عدم انحصار أدله الصحه و اللزوم في مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٥)؛ لأن دليل حليه البيع (٦) و تسلط الناس

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ١٤٥٥

١- في «م» و «ش»: «آخر»، و هكذا في «ن» إلا أنها صححت بما أثبتناه.

٢- انظر القواعد و الفوائد ٢: ٢٣٧، القاعدة ٢٣٨، و ٢٥٨، القاعدة ٢٥١، و غيرهما.

٣- كذا في «ف» و «ن»، و في غيرهما: و.

٤- قاله صاحب الجواهر في الجواهر ١٩٨: ٢٣، و ٢٧: ٣٥٢، و ٧٩: ٣٢.

٥- المائده: ١.

٦- مثل قوله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، البقره: ٢٧٥.

على أموالهم (١) كافٍ في إثبات ذلك:- أن العقد سبب لوقوع مدلوله فيجب الوفاء به على طبق مدلوله، فليس مفاد أوفوا بالعقود إلا مفاد أوفوا بالعهد (٢) في أن العقد كالعهد إذا وقع على وجه التعليق فترقب تحقق المعلق عليه في تحقق المعلق لا يوجب عدم الوفاء بالعهد.

و الحاصل: أنه إن أُريد بالمسبب هو مدلول العقد، فعدم تخلفه عن إنشاء العقد من البديهيّات التي لا يعقل خلافها، وإن أُريد به الأثر الشرعى و هو ثبوت الملكيه، فيمنع كون أثر مطلق البيع الملكيه المنجزه، بل هو مطلق الملك، فإن كان البيع غير معلق كان أثره الشرعى الملك الغير المعلق، وإن كان معلقاً فأثره الملكيه المعلقه، مع أن تخلف الملك عن العقد كثير جداً.

مع أن ما ذكره لا يجرى في مثل قوله: «بعتك إن شئت أو إن (٣) قبلت»، فإنه لا يلزم هنا تخلف أثر العقد عنه.

مع أن هذا لا يجرى في الشرط المشكوك المتحقق في الحال، فإن العقد حينئذ يكون مراعى لا موقوفاً.

مع أن ما ذكره لا يجرى (٤) في غيره من العقود التي قد يتأخر مقتضاها عنها كما لا يخفى، و ليس الكلام في خصوص البيع، و ليس على

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ١٤٥٦

١- مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الناس مسلطون على أموالهم»، انظر عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

٢- الإسراء: ٣٤.

٣- فى «ف» و «ش»: و إن.

٤- عبارته «فى الشرط المشكوك - إلى - لا يجرى» ساقطه من «ف».

هذا الشرط في كل عقد دليل على حده.

ثم الأضعف من الوجه المتقدم: التمسك في ذلك بتوقيفيه الأسباب الشرعية الموجبه لوجوب الاقتصار فيها على المتيقن، و ليس إلاً العقد العارى عن التعليق.

إذ فيه: أن إطلاق الأدله مثل حليه البيع، و تسلط الناس على أموالهم، و حلّ تجاره عن تراضٍ، و وجوب الوفاء بالعقود، و أدله سائر العقود كافٍ في التوقيف (١).

و بالجملة، فإثبات هذا الشرط في العقود مع عموم أدلتها و وقوع كثير منها في العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محققاً أو منقولاً مشكلاً.

ثم إن القادح هو تعليق الإنشاء، و أمّا إذا أنشأ من غير تعليق صحّ العقد و إن كان المنشئ متردداً في ترتب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً، كمن ينشئ البيع و هو لا يعلم أن المال له، أو أن المبيع ممّا يتموّل، أو أن (٢) المشتري راض حين الإيجاب أم لا، أو غير ذلك ممّا يتوقف صحّحه العقد عليه عرفاً أو شرعاً، بل الظاهر أنه لا يقدح اعتقاد عدم ترتب الأثر عليه إذا تحقّق القصد إلى التمليك العرفي.

و قد صرّح بما ذكرنا بعض المحققين؛ حيث قال: لا يخلّ زعم فساد المعامله ما لم يكن سبباً لارتفاع القصد (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ١٤٥٧

١- في «ف»: بالتوقيف.

٢- في «ف»: و أن.

٣- صرّح به المحقق التستري في مقابس الأنوار: ١١٥.



نعم، ربما يشكل الأمر في فقد الشروط المقومه كعدم الزوجية أو الشك فيها في إنشاء الطلاق، فإنه لا يتحقق القصد إليه منجزاً من دون العلم بالزوجية، وكذا الرقية في العتق، وحينئذٍ فإذا مسّت الحاجة إلى شيء من ذلك للاحتياط، وقلنا بعدم جواز تعليق الإنشاء على ما هو شرط فيه، فلا بد من إبرازه بصورة التنجيز (١) وإن كان في الواقع معلقاً، أو يوكل غيره الجاهل بالحال بإيقاعه، ولا يقدح فيه تعليق الوكالة واقعاً على كون الموكل مالكاً للفعل؛ لأنّ فساد الوكالة بالتعليق لا يوجب ارتفاع الإذن.

إلّا أنّ ظاهر الشهيد في القواعد الجزم بالبطلان فيما لو زوّجه (٢) امرأه يشكّ في أنّها محرّمة عليه أو محلّله (٣)، فظهر حلّها، وعلل ذلك بعدم الجزم حال العقد. قال: وكذا الإيقاعات، كما لو خالغ امرأه أو طلقها وهو شاكّ في زوجيتها، أو وليّ نائب الإمام عليه السلام قاضياً لا يعلم أهليته وإن ظهر أهلاً.

ثمّ قال: ويخرج من هذا بيع مال مورّثه لظنّه حياته، فبان ميّناً؛ لأنّ الجزم هنا حاصل، لكن خصوصيّة البائع غير معلومه، وإن قيل بالبطلان أمكن؛ لعدم القصد إلى نقل ملكه. وكذا لو زوّج أمه أبيه (٤) فظهر ميّناً (٥)، انتهى.

[شماره صفحه واقعی : ١٧٣]

ص: ١٤٥٨

- ١- كذا في «ف»، «ن»، «خ» و«م»، و في سائر النسخ: التنجيز.
- ٢- كذا في «ف» و«المصدر»، و في سائر النسخ: زوّج.
- ٣- أو محلّله «من» «ف» و«المصدر».
- ٤- في «ف»: أمته ابنه.
- ٥- القواعد و الفوائد ٢: ٢٣٨، القاعده ٢٣٨.

و الظاهر الفرق بين مثال الطلاق و طرفيه، بإمكان الجزم فيهما، دون مثال الطلاق، فافهم.

و قال فى موضع آخر: و لو طلق بحضور خنثيين فظهر رجلين، أمكن الصحه، و كذا بحضور من يظنه فاسقاً فظهر عدلاً، و يشكلان فى العالم بالحكم؛ لعدم قصدهما (١) إلى طلاق صحيح (٢)، انتهى.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص : ١٤٥٩

---

١- كذا فى النسخ، و الصواب: «قصده»، كما فى المصدر و مصححه «ص».

٢- القواعد و الفوائد ٣٦٧:١، القاعده ١٤٣.

التطابق بين الإيجاب و القبول

فلو اختلفا في المضمون بأن أوجب البائع البيع على وجهٍ خاصٍ من حيث خصوص المشتري أو المثلن أو الثمن أو توابع العقد من الشروط، فقبل المشتري على وجهٍ آخر، لم ينعقد.

و وجه هذا الاشتراط واضح، و هو مأخوذ من اعتبار القبول، و هو الرضا بالإيجاب، فحينئذٍ لو قال: «بعته من موكلك بكذا» فقال:

«اشتريته لنفسى» لم ينعقد، و لو قال: «بعته هذا من موكلك»، فقال الموكل الغير المخاطب: «قبلت» صحّ، و كذا لو قال: «بعتك» فأمر المخاطب و كيله بالقبول فقبل، و لو قال: «بعتك العبد بكذا»، فقال:

«اشتريت نصفه بتمام الثمن أو نصفه» لم ينعقد، و كذا (١) لو قال:

«بعتك العبد بمائه درهم»، فقال: «اشتريته بعشره دينار» (٢).

و لو قال للثنين: «بعتكما العبد بألف»، فقال أحدهما (٣):

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ١٤٦٠

١- لم ترد «كذا» في «ف».

٢- كذا في النسخ، و الصواب: دنانير.

٣- في «ف»: أحد.

«اشتریت نصفه بنصف الثمن» لم يقع، و لو قال كلّ منهما ذلك، لا- يبعد الجواز، و نحوه لو قال البائع: «بعتك العبد بمائه» فقال المشتري:

«اشتریت كلّ نصفٍ منه بخمسين»، و فيه إشكال.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۶]

ص: ۱۴۶۱

اشاره

و من جمله الشروط فى العقد (١):

اشاره

أن يقع كل من إيجابه و قبوله فى حالٍ

يجوز لكل واحدٍ (٢) منهما الإنشاء فلو كان المشتري فى حال إيجاب البائع غير قابل للقبول، أو خرج البائع حال القبول عن قابليه الإيجاب، لم ينعقد.

ثم إنَّ عدم قابليتهما إن كان لعدم كونهما قابلين للتخاطب - كالموت و الجنون و الإغماء بل النوم - فوجه الاعتبار عدم تحقُّق معنى المعاقد و المعاهده حينئذٍ.

و أمَّا صحَّه القبول من الموصى له بعد موت الموصى، فهو شرط حقيقه (٣)، لا ركن؛ فإنَّ حقيقه الوصيه الإيصاء، و لذا (٤) لو مات قبل القبول قام وارثه مقامه، و لو ردَّ جاز له القبول بعد ذلك.

و إن كان لعدم الاعتبار (٥) برضاهما، فلخروجه أيضاً عن مفهوم

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ١٤٦٢

- ١- لم ترد «فى العقد» فى «ف».
- ٢- لم ترد «واحد» فى «ف».
- ٣- فى «ص»: شرط تحقُّقه.
- ٤- فى غير «ن» و «ش»: و كذا.
- ٥- فى «ف»: اعتبار.

التعاهد و التعاقد؛ لأنَّ المعترف فيه عرفاً رضا كلِّ منهما لما ينشئه الآخر حين إنشائه، كمن يعرض له الحجر بفلسٍ أو سيفٍ أو رِقٍّ - لو-فرض أو مرض موت.

و الأصل في جميع ذلك: أنَّ الموجب لو فسخ قبل القبول لغى الإيجاب السابق، وكذا لو كان المشتري في زمان الإيجاب غير راضٍ، أو كان ممَّن لا يعتبر رضاه- كالصغير-، فصَحَّه كلُّ من الإيجاب و القبول يكون معناه قائماً في نفس المتكلِّم من أوَّل العقد إلى أن يتحقَّق تمام السبب، و به يتمَّ معنى المعاقده، فإذا لم يكن هذا المعنى قائماً في نفس أحدهما، أو قام و لم يكن قيامه معتبراً، لم يتحقَّق معنى المعاقده.

ثمَّ إنَّهم صرَّحوا بجواز لحوق الرضا لبيع المكره، و مقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حين العقد، بل يكفي حصوله بعده، فضلاً عن حصوله بعد الإيجاب و قبل القبول، اللهمَّ إلَّا أن يلتزم بكون الحكم في المكره على خلاف القاعده لأجل الإجماع.

### «فرع»

لو اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً في شروط الصيغه، فهل يجوز أن يكتفى كلُّ منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا؟ وجوه، ثالثها:

اشتراط عدم كون العقد المرَّكَّب منهما ممِّياً لا قائل بكونه سبباً في النقل - كما لو فرضنا أنه لا قائل بجواز تقديم القبول على الإيجاب و جواز العقد بالفارسي - أردؤها أخيرها.

و الأولان مبنيان على أنَّ الأحكام الظاهرية -المجتهد فيها بمنزله

[شماره صفحه واقعي : ١٧٨]

ص: ١٤٦٣

الواقعيه الاضطراريه، فالإيجاب بالفارسيه من المجتهد القائل بصحته عند من يراه باطلاً بمنزله إشاره الأخرس و إيجاب العاجز عن العربيه، و كصلاه المتيمم بالنسبه إلى واجد الماء، أم هي أحكام عذريه لا يعذر فيها إلّا (١) من اجتهد أو قلّم فيها، والمسأله محزره في الأصول (٢).

هذا كلّه إذا كان بطلان العقد عند كلّ من المتخالفين مستنداً إلى فعل الآخر، كالصراحه و العربيه و الماضويه و الترتيب، و أمّا الموالاه و التنجيز و بقاء المتعاقدين على صفات صحّه الإنشاء إلى آخر العقد، فالظاهر أنّ اختلافها يوجب فساد المجموع؛ لأنّ بالإخلال (٣) بالموالاه أو التنجيز أو البقاء على صفات صحّه الإنشاء، يفسد عباره من يراها شروطاً؛ فإنّ الموجب إذا علّق مثلاً، أو لم يبقَ على صفه صحّه الإنشاء إلى زمان القبول باعتقاد مشروعيّه ذلك، لم يجز من القائل ببطلان هذا تعقيب هذا الإيجاب بالقبول، و كذا القابل إذا لم يقبل إلّا بعد فوات الموالاه بزعم صحّه ذلك؛ فإنّه يجب على الموجب إعادته إيجابه إذا اعتقد اعتبار الموالاه، فتأمل.

[شماره صفحه واقعي : ١٧٩]

ص: ١٤٦٤

- ١- لم ترد «إلّا» في «ف».
- ٢- انظر مطارح الأنظار: ٢٢ (هدايه في الأمر الظاهري الشرعي). و راجع غيرها من كتب الأصول في مبحث «إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي».
- ٣- في «ع» و «ص»: «الإخلال»، و الظاهر من «ف» كونها: «بالاختلال».

اشاره

(١)

[الأول]

اشاره

[الأول] (٢) [ضمان المقبوض بالعقد الفاسد]

لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه، و كان مضموناً عليه.

أما عدم الملك؛ فلأنه مقتضى فرض الفساد.

و أما الضمان بمعنى كون تلفه عليه و هو أحد الأمور (٣) المتفرّعه على القبض بالعقد الفاسد فهو المعروف، و ادعى الشيخ في باب الرهن (٤)، و فى موضع من البيع: الإجماع عليه صريحاً (٥)، و تبعه فى ذلك (٦) فقيه عصره فى شرح القواعد (٧).

و فى السرائر: أنّ البيع الفاسد يجرى عند المحضّلين مجرى الغصب فى الضمان (٨)، و فى موضع آخر نسبه إلى أصحابنا (٩).

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ١٤٦٥

١- العنوان منّا.

٢- العنوان منّا

٣- كذا فى «ف» و مصحّحه «خ» و «ص»، و فى سائر النسخ: أمور.

٤- المبسوط ٢: ٢٠٤.

٥- نفس المصدر ٢: ١٥٠.

٦- فى «ف»: على ذلك.

٧- هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط): ٥٢.

٨- و (٩) السرائر ٢: ٢٨٥ و ٣٢٦.



و يدلّ عليه: النبويّ المشهور: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» (١).

و الخدشه في دلالتة: بأنّ كلمه «على» ظاهره في الحكم التكليفي فلا يدلّ على الضمان، ضعيفه جداً؛ فإنّ هذا الظهور إنّما هو إذا أُسند الظرف إلى فعلٍ من أفعال المكلّفين، لا إلى مالٍ من الأموال، كما يقال:

«عليه دين»، فإنّ لفظه «على» حينئذٍ لمجرّد الاستقرار في العهده، عيناً كان أو ديناً؛ و من هنا كان المتّجه صحّحه الاستدلال به على ضمان الصغير، بل المجنون إذا لم يكن يدهما ضعيفه؛ لعدم التمييز (٢) و الشعور.

و يدلّ على الحكم المذكور أيضاً: قوله عليه السلام في الأمه المبتاعه إذا وُجدت مسروقه بعد أن أولدها المشتري: إنّهُ (٣) «يأخذ الجاربه صاحبها، و يأخذ الرجل ولده بالقيمه» (٤)، فإنّ ضمان الولد بالقيمه -مع كونه نماءً لم يستوفه المشتري- يستلزم ضمان الأصل بطريقٍ أولى، و ليس (٥) استيلادها من قبيل إتلاف النماء، بل من قبيل إحداث نمائها (٦) غير قابلٍ للملك، فهو كالتالف لا المتلف (٧)، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ١٤٦٦

١- عوالى اللآلى ٢٢٤:١، الحديث ١٠٦ و ٣٨٩، الحديث ٢٢.

٢- كذا في «ن»، و في سائر النسخ: التمييز.

٣- لم ترد «إنّه» في «ف».

٤- الوسائل ٥٩٢:١٤، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء، الحديث ٣.

٥- في «ش»: فليس.

٦- في «ش»: إنمائها.

٧- في «ش»: لا كالتلف.

## [قاعده ما يضمن بصحيحه و عكسها]

### [البحث فى قاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده]

ثم إن هذه المسأله من جزئيات القاعده المعروفه «كلّ عقدٍ يضمن بصحيحه يضمن بفساده، و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده» و هذه القاعده أصلاً و عكساً و إن لم أجدها بهذه العبارة فى كلام من تقدّم على العلامة، إلّا أنّها تظهر من كلمات الشيخ رحمه الله فى المبسوط (١)، فإنّه علّل الضمان فى غير واحدٍ من العقود الفاسده: بأنّه دخل على أن يكون المال مضموناً عليه.

و حاصله: أنّ قبض المال مُقَدِّماً على ضمانه بعوضٍ واقعى أو جعلى موجب للضمان، و هذا المعنى يشمل المقبوض (٢) بالعقود الفاسده التى تضمن بصحيحها.

و ذكر أيضاً فى مسأله عدم الضمان فى الرهن الفاسد: أنّ صحيحه لا يوجب الضمان فكيف يضمن بفساده (٣)؟ و هذا يدلّ على العكس المذكور.

و لم أجد من تأمّل فيها عدا الشهيد فى المسالك فيما لو فسد عقد السبق فى أنّه (٤) يستحقّ السابق اجره المثل أم لا؟ (٥).

## [الكلام فى معنى القاعده]

و كيف كان، فالمهمّ بيان معنى القاعده أصلاً و عكساً، ثمّ بيان المدرك فيها.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ١٤٦٧

١- راجع المبسوط ٨٥، ٦٨، ٦٥، ٥٨، ٣ و ٨٩.

٢- فى «ش»: القبوض.

٣- المبسوط ٢٠٤: ٢.

٤- كذا فى «ف» و هامش «خ» و «م»، و فى سائر النسخ: بدل «فى أنّه»: فهل.

٥- المسالك ١١٠: ٦.

فنقول و من الله الاستعانه: إنَّ المراد ب«العقد» أعمّ من الجائر و اللازم، بل ممّا كان فيه شائبه الإيقاع أو كان أقرب إليه، فيشمل الجعالة و الخلع.

و المراد بالضمان فى الجملتين: هو كون دَرَكَ المضمون، عليه، بمعنى كون خسارته و دَرَكَه فى ماله الأصلي، فإذا تلف وقع نقصان فيه؛ لوجوب تداركه منه، و أمّا مجرد كون تلفه فى ملكه بحيث يتلف مملوكاً له - كما يتوهم (١) - فليس هذا معنى للضمان أصلاً، فلا يقال: إنَّ الإنسان ضامنٌ لأمواله.

ثمّ تداركه من ماله، تارةً يكون بأداء عوضه الجعلى الذى تراضى هو و المالك على كونه عوضاً و أمضاه الشارع، كما فى المضمون بسبب العقد الصحيح.

و أخرى بأداء عوضه الواقعى و هو المثل أو قيمه و إن لم يتراضيا عليه.

و ثالثه بأداء أقلّ الأمرين من العوض الواقعى و الجعلى، كما ذكره بعضهم فى بعض المقامات (٢) مثل تلف الموهوب بشرط التعويض قبل دفع العوض.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

ص : ١٤٦٨

١- قيل: إنّه الشيخ على فى حواشى الروضه فى تفسير القاعده. أنظر غايه الآمال: ٢٧٧، و هدايه الطالب: ٢١٠، و لعلّ المراد من الشيخ على المذكور هو صاحب «الدرّ المنتور» حفيد صاحب المعالم، أنظر الذريعة ١٢: ٦٧.

٢- ذكره المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٩: ١٧٨، و الشهيد الثانى فى المسالك ٦: ٦٣.

فإذا ثبت هذا، فالمراد بالضمان بقولٍ مطلق، هو لزوم تداركه بعوضه الواقعي؛ لأنَّ هذا هو التدارك حقيقه، ولذا (١) لو اشترط (٢) ضمان العاربه لزم غرامه مثلها أو قيمتها. ولم يرد في أخبار ضمان المضمونات (٣) - من المغصوبات وغيرها - عدا لفظ «الضمان» بقولٍ مطلق.

و أما تداركه بغيره فلا بدّ من ثبوته من طريقٍ آخر، مثل تواطئهما عليه بعقدٍ صحيحٍ يُمضيه الشارع.

فاحتمال: أن يكون المراد بالضمان في قولهم: «يضمن بفاسده» هو وجوب أداء العوض المسمّى - نظير الضمان في العقد الصحيح -، ضعيف في الغايه (٤)، لأنَّ ضمانه بالمسمّى يخرج من فرض الفساد؛ إذ يكفي في تحقّق فرض الفساد بقاء كلِّ من العوضين على ملك مالكة وإن كان عند تلف أحدهما يتعيّن الآخر للعوضيّة - نظير المعاطاه على القول بالإباحه - بل لأجل ما عرفت من معنى الضمان، وأنَّ التدارك بالمسمّى (٥) في الصحيح لإمضاء الشارع ما تواطئًا على عوضيته، لأنَّ

[شماره صفحه واقعي : ١٨٤]

ص: ١٤٦٩

- ١- في «ف»: «و لهذا.
- ٢- في «ع» و «ص»: «شرط»، و كتب فوق الكلمه في «ص»: «اشترط.
- ٣- انظر الوسائل ١٣: ٢٥٧-٢٥٨، الباب ١٧ من أبواب أحكام الإجاره، الأحاديث ٢-٦، و ١٣: ٢٧١ و ٢٧٦، الباب ٢٩ و ٣٠، و ١٧٩: ١٩-١٨٢، الباب ٨-١١ من كتاب الديات و غيرها.
- ٤- قال المحقّق المامقاني - بعد نقل العبارة -: تعريض بما في شرح القواعد، انظر غايه الآمال: ٢٧٩، و شرح القواعد للشيخ الكبير كاشف الغطاء (مخطوط): الورقه ٥٢.
- ٥- كذا في «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: المسمّى.

معنى الضمان فى الصحيح مغاير لمعناه فى الفاسد حتى يوجب ذلك تفكيكاً فى العبارة، فافهم.

ثم العموم فى العقود ليس باعتبار خصوص الأنواع ليكون أفراده مثل البيع و الصلح و الإجاره و نحوها؛ لجواز كون نوع لا يقتضى بنوعه الضمان، و إنما المقتضى له بعض أصنافه، فالفرد الفاسد من ذلك الصنف يضمن به دون الفرد الفاسد من غير ذلك الصنف، مثلاً- الصلح بنفسه لا- يوجب الضمان؛ لأنه قد لا- يفيد إلّا فائده الهبه الغير المعوّضه أو الإبراء، فالموجب للضمان هو المشتمل على المعاوضه، فالفرد الفاسد من هذا القسم موجب (١) للضمان أيضاً، و لا يلتفت إلى أنّ نوع الصلح الصحيح من حيث هو لا يوجب ضماناً فلا يضمن بفاسده، و كذا الكلام فى الهبه المعوّضه، و كذا عاريه الذهب و الفضة.

نعم، ذكروا فى وجه عدم ضمان الصيد الذى استعاره المحرم: أنّ صحيح العاريه لا يوجب الضمان فينبغى أن لا يضمن بفاسدها (٢)، و لعلّ المراد عاريه غير الذهب و الفضة، و غير المشروط ضمانها.

ثم المتبادر من اقتضاء الصحيح للضمان اقتضاؤه له بنفسه، فلو اقتضاه الشرط المتحقق (٣) فى ضمن العقد الصحيح، ففى الضمان بالفاسد

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص : ١٤٧٠

- ١- فى «ف»: يوجب.
- ٢- انظر المسالك ٥: ١٣٩، و الحدائق ٢١: ٤٨٩، و مفتاح الكرامه ٦: ٥٦ و غيرها، و سوف يجىء الكلام فى المسأله عند التعرض للإشكال فى أطراد القاعده فى الصفحه ١٩٥.
- ٣- فى «ف»: المحقق.

من هذا الفرد المشروط فيه الضمان تمسكاً بهذه القاعدة إشكال، كما لو استأجر إجاره فاسده و اشترط فيها ضمان العين، و قلنا بصحة هذا الشرط، فهل يضمن بهذا الفاسد لأن صحیحه يضمن به (١) و لو لأجل الشرط، أم لا؟ و كذا الكلام فى الفرد الفاسد من العاربه المضمونه.

و يظهر من الرياض اختيار الضمان بفاسدها مطلقاً (٢)، تبعاً لظاهر المسالك (٣). و يمكن جعل الهبه المعوضه من هذا القبيل؛ بناءً على أنها هبه مشروطه لا معاوضه.

و ربما يحتمل فى العبارة أن يكون معناه: أن كل شخص من العقود يضمن به لو كان صحيحاً، يضمن به مع الفساد.

و يترتب (٤) عليه عدم الضمان فيما (٥) لو استأجر بشرط أن لا اجره كما اختاره الشهيدان (٦)، أو باع بلا ثمن، كما هو أحد وجهى العلامة فى القواعد (٧).

و يضعف: بأن الموضوع هو العقد الذى يوجد (٨) له بالفعل صحيح

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص: ١٤٧١

- ١- لم ترد «به» فى «ف».
- ٢- انظر الرياض ١: ٦٢٥.
- ٣- المسالك ١٣٩: ٥-١٤١.
- ٤- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: و رتب.
- ٥- لم ترد «فيما» فى «ف».
- ٦- نقله المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٧: ١٢٠، عن حواشى الشهيد، و لكنّها لا توجد لدينا، و نقله الشهيد الثانى أيضاً فى المسالك ١٨٤: ٥، و قال: و هو حسن.
- ٧- القواعد ١: ١٣٤.
- ٨- كذا فى «ف»، و فى غيرها: وجد.

و فاسد، لا ما يفرض تارةً صحيحاً و أخرى فاسداً، فالمتعين بمقتضى هذه القاعده: الضمان فى مسأله البيع؛ لأنّ البيع الصحيح يضمن به.

نعم، ما ذكره بعضهم من التعليل لهذه القاعده: بأنّه أقدم على العين (١) مضمونه عليه، لا يجرى فى هذا الفرع، لكنّ الكلام فى معنى القاعده، لا فى مدركها.

ثمّ إنّ لفظه «الباء» فى «بصحيحه» و «بفاسده»، إمّا بمعنى «فى»، بأن يراى: كلّ ما تحقّق الضمان فى صحيحه تحقّق فى فاسده، و إمّا لمطلق السببيه الشامل للناقصه لا العله التامه؛ فإنّ العقد الصحيح قد لا يوجب الضمان إلّا بعد القبض، كما فى السلم و الصرف، بل مطلق البيع، حيث إنّ المبيع قبل القبض مضمون على البائع، بمعنى أنّ دركّه عليه، و يتداركه برّد الثمن، فتأمّل، و كذا الإجاره و النكاح و الخلع؛ فإنّ المال فى ذلك كلّه مضمون على من انتقل عنه إلى أن يتسلّمه من انتقل إليه.

و أمّا العقد الفاسد، فلا يكون عله تامه أبداً، بل يفتقر فى ثبوت الضمان به (٢) إلى القبض قبله لا ضمان، فجعل الفاسد سبباً: إمّا لأنّه المنشأ للقبض على وجه الضمان الذى هو سبب للضمان، و إمّا لأنّه سبب الحكم بالضمان بشرط القبض؛ و لذا علل الضمان الشيخ (٣) و غيره (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص: ١٤٧٢

١- كالشهيد الثانى فى المسالك ١٥٤:٣.

٢- لم ترد «به» فى غير «ف».

٣- تقدّم فى الصفحه ١٨٢.

٤- مثل الشهيد الثانى فى المسالك ١٥٤:٣، و ٥٦:٤.

بدخوله على أن تكون العين مضمونه عليه، ولا ريب أن دخوله على الضمان إنما هو بإنشاء العقد الفاسد، فهو سبب لضمان ما يقبضه.

والغرض من ذلك كله: دفع ما يتوهم أن سبب الضمان في الفاسد هو القبض، لا العقد الفاسد، فكيف يقاس الفاسد على الصحيح في سببه الضمان و يقال: كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده؟ وقد ظهر من ذلك أيضاً: فساد توهم أن ظاهر القاعده عدم توقف الضمان في الفاسد على (١) القبض، فلا بد من تخصيص القاعده بإجماع ونحوه.

### [الكلام في مدرک القاعده]

ثم إن المدرک لهذه الكليه-على ما ذكره في المسالك في مسأله الرهن المشروط بكون المرهون مبيعاً بعد انقضاء الأجل (٢)- هو: إقدام الآخذ على الضمان، ثم أضاف إلى ذلك قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (٣).

والظاهر أنه تبع في استدلاله بالإقدام الشيخ في المبسوط (٤)، حيث علل الضمان في موارد كثيره-من البيع والإجاره الفاسدين- بدخوله على أن يكون المال مضموناً عليه بالمسمى، فإذا لم يسلم له المسمى رجع إلى المثل أو قيمه.

و هذا الوجه لا يخلو عن (٥) تأمل؛ لأنهما إنما أقدما و تراضيا

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ١٤٧٣

١- كذا في «ن»، و في سائر النسخ: إلى.

٢- المسالك ٤: ٥٦.

٣- عوالى اللآلى ١: ٢٢٤، الحديث ١٠٦، و ١: ٣٨٩، الحديث ٢٢.

٤- تقدّم في الصفحه ١٨٢.

٥- في «ف»: من.



و تواطئنا بالعقد الفاسد على ضمانٍ خاصّ، لا الضمان بالمثل أو قيمه (١)، و المفروض عدم إمضاء الشارع لذلك الضمان الخاصّ، و مطلق الضمان لا يبقى بعد انتفاء الخصوصيه حتى يتقوّم بخصوصيه اخرى، فالضمان بالمثل أو قيمه إن ثبت، فحكم شرعى تابع لدليله و ليس ممّا أقدم عليه المتعاقدان.

هذا كلّه، مع أنّ مورد هذا التعليل أعمّ من وجه من المطلب؛ إذ قد يكون الإقدام موجوداً و لا ضمان، كما (٢) قبل القبض، و قد لا يكون إقدام فى العقد الفاسد مع تحقّق الضمان، كما إذا شرط فى عقد البيع ضمان المبيع على البائع إذا تلف فى يد المشتري، و كما إذا قال: «بعتك بلا ثمن» أو «آجرتك بلا اجره».

نعم، قوّى الشهيدان فى الأخير عدم الضمان (٣)، و استشكل العلّامه فى مثال البيع فى باب السلم (٤).

و بالجمله، فدليل الإقدام-مع أنّه مطلب يحتاج إلى دليل لم نحصله- منقوض طرداً و عكساً.

و أمّا خبر اليد (٥) فدلالته و إن كانت ظاهره و سنده منجبراً، إلّا أنّ

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص: ١٤٧٤

- 
- ١- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: و قيمه.
  - ٢- لم ترد «كما» فى «ف».
  - ٣- تقدّم عنهما فى الصفحه ١٨٦.
  - ٤- القواعد ١: ١٣٤.
  - ٥- و هو قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى»، عوالى اللآلى ١: ٢٢٤، الحديث ١٠٦.

مورده مختص بالأعيان، فلا يشمل المنافع و الأعمال المضمونه فى الإجاره الفاسده.

اللهم إنا أن يستدل على الضمان فيها بما دل على احترام مال المسلم (١)، و أنه لا يحل مال امرئ (٢) إلا عن طيب نفسه (٣)، و أن حرمه ماله كحرمه دمه (٤)، و أنه لا يصلح (٥) ذهاب حق أحد (٦)، مضافاً إلى أدله نفي الضرر (٧)، فكل عمل وقع من عامل لأحد بحيث يقع بأمره و تحصيلاً لغرضه، فلا بد من أداء عوضه؛ لقاعدتى الاحترام و نفي الضرر.

ثم إنه لا يبعد أن يكون مراد الشيخ و من تبعه من الاستدلال على الضمان بالإقدام و الدخول عليه: بيان أن العين و المنفعه اللذين (٨) تسلمهما الشخص لم يتسلمهما مجاناً و تبرعاً حتى لا يقضى احترامهما

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ١٤٧٥

- 
- ١- انظر الوسائل ١٧:٣٠٩، الباب الأول من أبواب الغصب، الحديث ٤، و عوالى اللآلى ٣:٤٧٣، الأحاديث ١-٥.
  - ٢- لم ترد «مال امرئ» فى غير «ف».
  - ٣- الوسائل ٣:٤٢٥، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّى، الحديث ٣، مع اختلاف فى اللفظ، و عوالى اللآلى ٢:١١٣، الحديث ٣٠٩.
  - ٤- الوسائل ٨:٥٩٩، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٩، و الصفحه ٦١٠، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.
  - ٥- فى غير «ش»: لا يصح.
  - ٦- الوسائل ١٣:٣٩٠، الباب ٢٠ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٣.
  - ٧- منها ما ورد فى الوسائل ١٧:٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات.
  - ٨- كذا فى النسخ، و المناسب: اللتين.

بتداركهما بالعوض، كما في العمل المتبرع به و العين المدفوعه مجاناً أو أمانه، فليس دليل الإقدام دليلاً مستقلاً، بل هو بيان لعدم المانع عن مقتضى اليد في الأموال و احترام الأعمال.

نعم، في المسالك ذكر كلاً من الإقدام و اليد دليلاً مستقلاً (١)، فيبقى عليه ما ذكر سابقاً من النقص و الاعتراض (٢).

### [الضمان فيما لا يرجع فيه نفع إلى الضامن]

و يبقى الكلام حينئذ في بعض الأعمال المضمونه التي لا- يرجع نفعها إلى الضامن و لم يقع بأمره، كالسبق في المسابقه الفاسده، حيث حكم الشيخ (٣) و المحقق (٤) و غيرهما (٥) بعدم استحقاق السابق اجره المثل، خلافاً لآخرين (٦)، و وجهه: أن عمل العامل لم يعد نفعه إلى الآخر، و لم يقع بأمره أيضاً، فاحترام الأموال- التي منها الأعمال- لا يقضى بضمان

[شماره صفحه واقعى : ١٩١]

ص: ١٤٧٦

١- المسالك ٣:١٥٤، و ٤:٥٦.

٢- أمياً النقص، فهو ما أفاده في الصفحه السابقه بقوله: «و بالجمله فدليل الإقدام... منقوض طرداً و عكساً». و أما الاعتراض، فهو ما ذكره في الصفحه ١٨٨-١٨٩ بقوله: «لأنهما إنما أقدما و تراضيا و تواطئا بالعقد الفاسد على ضمان خاص لا الضمان بالمثل أو القيمه».

٣- المبسوط ٦:٣٠٢، لكنّه نفى فيه استحقاق المسمى، و أما اجره المثل فقد نسب إلى قوم ثبوته و إلى آخرين سقوطه.

٤- الشرائع ٢:٢٤٠.

٥- كالشهيد الثاني في المسالك ١٠٩:٦-١١٠، و السبزواری في الكفايه: ١٣٩.

٦- منهم العلماءه في القواعد ١:٢٦٣، و التذکره ٢:٣٥٧، و ولده فخر المحققين في الإيضاح ٢:٣٦٨، و المحقق الثاني في جامع المقاصد ٨:٣٣٧.

الشخص له (١) ووجوب (٢) عوضه عليه؛ لأنه ليس كالمستوفى له؛ ولذا كانت شرعيته على خلاف القاعده، حيث إنه بذل مال في مقابل عمل لا ينفع الباذل، وتمام الكلام في بابه.

ثم إنه لا فرق في ما ذكرنا من الضمان في الفاسد، بين جهل الدافع بالفساد وبين علمه مع جهل القابض.

وتوهم: أن الدافع في هذه الصوره هو الذى سلّطه عليه و المفروض أن القابض جاهل، مدفوع: بإطلاق النصّ و الفتوى، و ليس الجاهل مغروراً؛ لأنه أقدم على الضمان قاصداً، و تسليط الدافع العالم لا يجعلها (٣) أمانه مالكيه؛ لأنه دفعه على أنه ملك المدفوع إليه، لا- أنه أمانه عنده أو عاريه؛ و لذا لا يجوز له التصرف فيه و الانتفاع به، و سيأتى تتمه ذلك في مسأله بيع الغاصب مع علم المشتري (٤).

هذا كله في أصل الكليه المذكوره.

**و أما عكسها، و هو: أن ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده،**

فمعناه: أن كلّ عقد لا يفيد صحيحه ضمان مورده ففساده لا يفيد ضماناً، كما فى عقد الرهن و الوكاله و المضاربه و العاريه الغير المضمونه، بل المضمونه- بناءً على أن المراد بإفاده الصحيح للضمان إفادته بنفسه، لا بأمر خارج عنه، كالشرط الواقع فى متنه- و غير ذلك من العقود اللازمه و الجائزه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ١٤٧٧

- ١- لم ترد «له» فى «ف».
- ٢- فى «ف»: أو وجوب.
- ٣- كذا فى النسخ.
- ٤- عبارته «ثم إنه لا فرق- إلى- علم المشتري» لم ترد فى «ف».

ثم إن مقتضى ذلك عدم ضمان العين المستأجره فاسداً؛ لأنَّ صحيح الإجاره غير مفيدٍ لضمّانها كما صرّح به فى القواعد (١) و التحرير (٢) و حكى عن التذكره (٣) و (٤) إطلاق الباقي (٥)، إلّا أنّ صريح الرياض الحكم بالضمّان، و حكى فيها عن بعضٍ نسبته إلى المفهوم من كلمات الأصحاب (٦)، و الظاهر أنّ المحكّي عنه هو المحقّق الأردبيلى فى مجمع الفائده (٧).

و ما أبعد ما بينه و بين ما عن جامع المقاصد؛ حيث قال فى باب الغصب: إنّ الذى يلوح من كلامهم هو (٨) عدم ضمان العين المستأجره فاسداً باستيفاء المنفعه، و الذى ينساق إليه النظر هو الضمان، لأنّ التصرّف فيه (٩) حرام؛ لأنّه غصب فيضمّنه، ثمّ قال: إلّا أنّ كون الإجاره الفاسده لا يضمن بها كما لا يضمن بصحيحها منافٍ لذلك،

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص: ١٤٧٨

- ١- القواعد ٢٣٤:١.
- ٢- تحرير الأحكام ١:٢٥٢، هذا و قد وردت الكلمه فى أكثر النسخ هكذا: «ثراً»، و لكننا لم نقف عليه فى السرائر، فراجع.
- ٣- التذكره ٣١٨:٢.
- ٤- لم ترد «و» فى «ف».
- ٥- كابن حمزه فى الوسيله: ٢٦٧، و المحقّق فى الشرائع ٢:١٧٩، و الشهيدين فى المعه و شرحها (الروضه البهيه) ٤:٣٣١.
- ٦- الرياض ٨:٢.
- ٧- مجمع الفائده ٥٠:١٠.
- ٨- لم ترد «هو» فى «ف».
- ٩- كذا فى النسخ، و المناسب: فيها.

فيقال: إنّه دخل على عدم الضمان بهذا الاستيلاء و إن لم يكن مستحقاً و الأصل براءة الذمّه من الضمان فلا تكون العين بذلك مضمونه، و لو لا ذلك لكان المرتهن ضامناً مع فساد الرهن؛ لأنّ استيلاءه بغير حقّ و هو باطل (١)، انتهى.

### [منشأ الحكم بالضمان]

و لعلّ الحكم بالضمان في المسأله:

إمّا لخروجها عن قاعده «ما لا يضمن»؛ لأنّ المراد بالمضمون مورد العقد، و مورد العقد في الإجاره المنفعه، فالعين يُرجع في حكمها إلى القواعد، و حيث كانت في صحيح الإجاره أمانه مأذوناً فيها شرعاً و من طرف المالك، لم يكن فيه (٢) ضمان، و أمّا في فاسدها، فدفعت المؤجر للعين إنّما هو للبناء على استحقاق المستأجر لها؛ لحقّ الانتفاع فيه (٣)، و المفروض عدم الاستحقاق، فيده عليه (٤) يد عدوان موجه للضمان.

و إمّا لأنّ (٥) قاعده «ما لا يضمن» معارضه هنا بقاعده اليد.

### [الأقوى عدم الضمان]

و الأقوى: عدم الضمان، فالقاعده المذكوره غير مخصّصه بالعين المستأجره، و لا متخصّصه.

**ثمّ إنّ يشكل أطراد القاعده في موارد:**

**منها: الصيد الذي استعاره المحرم من المحلّ؛**

بناءً على فساد العاريه، فإنّهم حكموا بضمان المحرم له بالقيمه، مع أنّ صحيح العاريه

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص: ١٤٧٩

- ١- جامع المقاصد ٢١٦: ٦.
- ٢- كذا في النسخ، و المناسب: فيها.
- ٣- كذا في النسخ، و المناسب: فيها.
- ٤- كذا، و المناسب: عليها.
- ٥- كلمه «لأنّ» وردت في غير «ف» مستدركه.

لا يضمن به، ولذا ناقش الشهيد الثاني في الضمان على تقديرى الصّحّه و الفساد (١).

إلّا أن يقال: إنّ وجه ضمانه-بعد البناء على أنّه يجب على المحرم إرساله و أداء قيمته-: أنّ المستقرّ عليه قهراً (٢) بعد العاربه هي القيمة لا- العين، فوجوب دفع القيمة ثابت قبل التلف بسبب وجوب الإلتلاف الذي هو سبب لضمان ملك الغير في كلّ عقد، لا بسبب التلف.

### [منها المنافع غير المستوفاه من المبيع فاسدا]

و يشكل اطراد القاعده أيضاً في المبيع (٣) فاسداً بالنسبه إلى المنافع التي لم يستوفها؛ فإنّ هذه المنافع غير مضمونه في العقد الصحيح، مع أنّها مضمونه في العقد الفاسد، إلّا أن يقال: إنّ ضمان العين يستتبع ضمان المنافع في العقد الصحيح و الفاسد، و فيه نظر؛ لأنّ نفس المنفعه غير مضمونه بشيء في العقد الصحيح؛ لأنّ الثمن إنّما هو بإزاء العين دون المنافع.

### [منها حمل المبيع فاسدا]

و يمكن نقض القاعده أيضاً بحمل المبيع فاسداً، على ما صرّح به في المبسوط (٤) و الشرائع (٥) و التذكرة (٦) و التحرير (٧): من كونه مضموناً على

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص : ١٤٨٠

١- المسالك ١٣٩:٥.

٢- لم ترد «قهرًا» في «ف».

٣- كذا في «ف» و ظاهر «ن»، و في سائر النسخ: البيع.

٤- المبسوط ٦٥:٣.

٥- الشرائع ٢٣٦:٣.

٦- التذكرة ٤٩٦:١، و ٣٩٧:٢.

٧- التحرير ١٣٧:٢.

المشترى، خلافاً للشهيدين (١) و المحقق الثاني (٢) و بعض آخر (٣) تبعاً للعلامة في القواعد (٤)، مع أنّ الحمل غير مضمون في البيع الصحيح؛ بناءً على أنه للبائع.

و عن الدروس توجيه كلام العلامة بما إذا اشترط الدخول في البيع (٥)، و حينئذٍ لا نقض على القاعده.

### [منها الشركه الفاسده]

و يمكن النقض أيضاً بالشركه الفاسده؛ بناءً على أنه لا يجوز التصرف بها، فأخذ المال المشترك حينئذٍ عدواناً موجب للضمان.

### [مبنى عدم الضمان في عكس القاعده هي الأولويه و المناقشه فيها]

ثم إنّ مبنى هذه القضيه السالبه-على (٦) ما تقدّم من كلام الشيخ في المبسوط (٧)-هي الأولويه، و حاصلها: أنّ الرهن لا يضمن بصحيحه فكيف بفاسده؟ و توضيحه: أنّ الصحيح من العقد إذا لم يقتض الضمان مع إمضاء الشارع له، فالفاسد الذي هو بمنزله العدم لا يؤثر في الضمان؛ لأنّ أثر الضمان إمّا من الإقدام على الضمان، و المفروض عدمه، و إلّا لضمن

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص: ١٤٨١

١- الدروس ٣:١٠٨، و الروضه البهيه ٧:٢٤ و ٢٥، و المسالك (الطبعه الحجريه) ٢:٢٠٥.

٢- جامع المقاصد ٦:٢٢٠.

٣- مثل المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ١٠:٥١١.

٤- القواعد ١:٢٠٢.

٥- الدروس ٣:١٠٨، و عبارته في «ف» هكذا: إذا شرط الدخول في المبيع.

٦- كلمه «على» و عبارته «هي الأولويه» وردتا في «ف» في الهامش استدراكاً.

٧- تقدّمت في الصفحه ١٨٢.



بصحيحه، وإما من (١) حكم الشارع بالضمان بواسطة هذه المعامله الفاسده، و المفروض أنها لا تؤثر شيئاً.

و وجه الأولويه: أنّ الصحيح إذا كان مفيداً للضمان أمكن أن يقال: إنّ الضمان من مقتضيات الصحيح، فلا- يجرى (٢) في الفاسد؛ لكونه لغواً غير مؤثر، على ما سبق تقريبه: من أنه أقدم على ضمان خاص، و الشارع لم يمضه فيرفع أصل الضمان (٣).

لكن يخدمها: أنه يجوز أن يكون صحه الرهن و الإجاره المستلزمه لتسلط المرتهن و المستأجر على العين شرعاً مؤثره في رفع الضمان، بخلاف الفاسد الذي لا يوجب تسلطاً لهما على العين، فلا أولويه.

فإن قلت: إنّ الفاسد و إن لم يكن له دخل في الضمان، إلا أنّ مقتضى عموم «على اليد» هو الضمان، خرج منه المقبوض بصحاح العقود التي يكون مواردها غير مضمونه على القابض، و بقى الباقي.

قلت: ما خرج به المقبوض بصحاح تلك العقود يخرج به المقبوض بفاسدها، و هي (٤) عموم ما دلّ على أنّ من لم يضمّنه المالك -سواء ملكه إياه بغير عوض، أو سلّطه على الانتفاع به، أو استأمنه عليه (٥) لحفظه، أو دفعه إليه لاستيفاء حقه، أو العمل فيه بلا اجره أو

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ١٤٨٢

١- كلمه «من» من «ش» و مصححه «خ».

٢- في «ف»: و لا يجرى.

٣- سبق تقريبه في الصفحه ١٨٩.

٤- كذا في النسخ، و في «ف» غير واضح، و المناسب: هو.

٥- في «ف»: أو استأمنه به.

معها أو غير ذلك-فهو غير ضامن (١).

أمّا في غير التمليك بلا عوض-أعنى الهبة-فالدليل المخصّص لقاعده الضمان عموم ما دلّ على أنّ من استأمنه المالك على ملكه غير ضامن (٢)، بل ليس لك أن تتّهمه (٣)(٤).

و أمّا في الهبة الفاسده، فيمكن الاستدلال على خروجها من عموم «اليد»: بفحوى ما دلّ على خروج صور (٥) الاستئمان (٦)؛ فإنّ استئمان المالك لغيره على ملكه إذا اقتضى عدم ضمانه له، اقتضى التسليط المطلق عليه مجاناً عدم ضمانه بطريق أولى. و التقييد بالمجانیه لخروج التسليط المطلق بالعوض، كما في المعاوضات؛ فإنّه عين التضمين.

فحاصل أدلّه عدم ضمان المستأمن: أنّ من دفع المالك إليه ملكه على وجه لا يضمّنه بعوض واقعى-أعنى المثل أو القيمه (٧)-و لا جعلى، فليس عليه ضمان.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ١٤٨٣

١- قال الشهيدى فى شرحه: «لم نعر بهذا الدليل»، بل الظاهر من عبارته المصنّف فيما بعد عدم عشوره عليه أيضاً (هدايه الطالب: ٢١٨).

٢- راجع الوسائل ٢٢٧: ١٣، الباب ٤ من أبواب أحكام الوديعه، و الصفحه ٢٧٠، الباب ٢٨ من أبواب أحكام الإجاره، الحديث الأوّل.

٣- كما ورد فى الحديث ٩ و ١٠ من الباب ٤ من أبواب أحكام الوديعه.

٤- عبارته «بل ليس لك أن تتّهمه» لم ترد فى «ف».

٥- كذا فى «ف» و مصحّحه «ن» و نسخه بدل «ش»، و فى سائر النسخ بدل «صور»: مورد.

٦- انظر الهامش ٢.

٧- فى «ن»، «م» و «ش»: و القيمه.

**الثاني من الأمور المتفرّعة على عدم تملك المقبوض بالبيع الفاسد، وجوب ردّه فوراً إلى المالك.**

و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه على تقدير عدم جواز التصرف فيه كما يلوح (٢) من مجمع الفائده (٣)، بل صرح في التذكرة (٤) - كما عن جامع المقاصد - أنّ مئونه الردّ على المشتري لوجوب ما لا يتمّ الردّ إلّا به (٥)، وإطلاقه يشمل ما لو كان في ردّه مئونه كثيرة، إلّا أن يقيّد بغيرها بأدله نفي الضرر.

و يدلّ عليه: أنّ الإمساك أنّما ما تصرف في مال الغير بغير إذنه، فلا يجوز؛ لقوله عجل الله فرجه: «لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلّا بإذنه» (٦).

[شماره صفحه واقعي : ١٩٩]

ص: ١٤٨٤

- 
- ١- العنوان منّا.
  - ٢- الضمير في قوله «يلوح» عائد إلى عدم جواز التصرف، لا- إلى نفي الخلاف، كما صرح به المحقق المامقاني، انظر غايه الآمال: ٢٨٦.
  - ٣- مجمع الفائده ١٩٢: ٨.
  - ٤- التذكرة ٤٩٥: ١.
  - ٥- جامع المقاصد ٤٣٥: ٤.
  - ٦- الوسائل ٣٠٩: ١٧، الباب الأوّل من أبواب الغصب، الحديث ٤.

و لو نوقش في كون الإمساك تصرفاً، كفى عموم قوله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم (١):

«لا يحل مال امرئ مسلم لأخيه إلا عن طيب نفسه» (٢) حيث يدل على تحريم جميع الأفعال المتعلقة به، التي منها كونه في يده.

و أما توهم: أن هذا بإذنه حيث إنه دفعه باختياره، فمندفع: بأنه إنما ملكه إياه عوضاً، فإذا انتفت صفة العوضيه باعتبار عدم سلامه العوض له شرعاً (٣)، و المفروض أن كونه على وجه الملكيه المجانيه مما لم ينشئها المالك، و كونه مالاً للمالك و (٤) أمانه في يده أيضاً مما لم يؤذن فيه، و لو أذن له فهو استيداع جديد، كما أنه لو ملكه مجاناً كانت هبه جديده.

هذا، و لكن الذي يظهر من المبسوط (٥): عدم الإثم في إمساكه (٦)، و كذا السرائر ناسباً له إلى الأصحاب (٧)، و هو ضعيف، و النسبه غير ثابتة، و لا يبعد إرادته صورته الجهل؛ لأنه لا يعاقب.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص: ١٤٨٥

١- في «ف»، «ن»، «خ» و «ع»: عليه السلام.

٢- الوسائل ٣: ٤٢٥، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣، باختلاف في اللفظ. و رواه في عوالي اللآلي ٢: ١١٣ و ٢٤٠، الحديث ٣٠٩ و ٦.

٣- الظاهر سقوط جواب الشرط، و هو «انتفى الإذن».

٤- لم ترد «و» في «ف».

٥- في غير «ف» و «ش» زياده: «في قبضه معللاً. بأنه قبضه بإذن مالكة، و قد تقدّم أيضاً من التحرير التصريح بعدم الإثم»، و شطب عليها في «ن»، و لعلها كانت حاشيه خلطت بالمتن، و يشهد لذلك عدم تقدّم كلام من التحرير في المسأله، و لم نقف في التحرير أيضاً على التصريح بعدم الإثم في الإمساك.

٦- المبسوط ٢: ١٤٩.

٧- السرائر ٢: ٣٢٦.

## الثالث أنه لو كان للعين المبتاعه منفعه استوفاهما المشتري قبل الرد، كان عليه عوضها على المشهور،

بل ظاهر ما تقدّم من السرائر، من كونه بمنزله المغصوب (١): الاتّفاق على الحكم.

و يدلّ عليه: عموم قوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرئ مسلم (٢) إلّا عن طيب نفسه» (٣)، بناءً على صدق المال على المنفعه، و لذا يجعل ثمناً في البيع و صداقاً في النكاح.

خلافاً للوسيله، فنفي الضمان؛ محتجاً بأنّ الخراج بالضمان (٤) كما في النبويّ المرسل (٥).

و تفسيره: أنّ من ضمن شيئاً و تقبّله لنفسه فخراجه له، فالباء

[شماره صفحه واقعي : ٢٠١]

ص: ١٤٨٦

- ١- تقدّم في الصفحه ١٨٠.
- ٢- في «ش» زياده: لأخيه.
- ٣- عوالي اللآلي ١١٣: ٢، الحديث ٣٠٩.
- ٤- الوسيله: ٢٥٥.
- ٥- عوالي اللآلي ٢١٩: ١، الحديث ٨٩.

للسبب أو المقابله، فالمشترى لما أقدم على ضمان المبيع و تقبله على نفسه بتقيل البائع و تضمينه إياه على أن يكون الخراج له مجاناً، كان اللازم على (١) ذلك أن خراجه له على تقدير الفساد، كما أن الضمان عليه على هذا التقدير أيضاً.

و الحاصل: أن ضمان العين لا يجتمع مع ضمان الخراج، و مرجعه إلى أن الغنيمه و الفائده بإزاء الغرامه، و هذا المعنى مستنبط من أخبار كثيره متفرقه، مثل قوله عليه السلام فى مقام الاستشهاد على كون منفعه المبيع فى زمان الخيار للمشترى: «أ لا ترى أنها لو أُحرقت كانت من مال المشتري؟» (٢) و نحوه فى الرهن (٣) و غيره.

و فيه: أن هذا الضمان ليس هو ما أقدم عليه المتبايعان حتى يكون الخراج بإزائه، و إنما هو أمرٌ قهرىٌ حكم به الشارع كما حكم بضممان المقبوض بالسوم و المغصوب.

فالمراد بالضمان الذى بإزائه الخراج: التزام الشئ على نفسه و تقبله له مع إمضاء الشارع له.

و ربما ينتقض ما ذكرنا فى معنى الروايه بالعاريه المضمونه؛ حيث إنه أقدم على ضمانها، مع أن خراجها ليس له؛ لعدم تملكه للمنفعه، و إنما

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ١٤٨٧

١- كذا فى «ف»، و فى سائر النسخ: من.

٢- الوسائل ١٢: ٣٥٦، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٣، و لفظ الحديث: «أ رأيت لو أن الدار احترقت من مال من كانت تكون الدار، دار المشتري؟!»، و مثله فى الدلاله الحديث الأول من هذا الباب.

٣- الوسائل ١٣: ١٢٦، الباب ٥ من أبواب أحكام الرهن، الحديث ٦، و غيره.

تملك الانتفاع الذي عينه المالك، فتأمل.

و الحاصل: أنّ دلالة الرواية (١) لا تقصر عن سندها في الوهن، فلا يترك لأجلها قاعده ضمان مال المسلم و احترامه و عدم حله إلا عن طيب النفس.

و ربما يردّ هذا القول: بما ورد في شراء الجارية المسروقه، من ضمان قيمه الولد و عوض اللبن، بل عوض كلّ ما انتفع (٢).

و فيه: أنّ الكلام في البيع الفاسد الحاصل بين مالكي العوضين من جهة أنّ مالك العين جعل خراجها له بإزاء ضمانها بالثمن، لا ما كان فساده من جهة التصرف في مال الغير.

و أضعف من ذلك ردّه بصحيحه أبي ولاد (٣) المتضمّن ل ضمان منفعه المغصوب المستوفاه؛ ردّاً على أبي حنيفة القائل بأنّه إذا تحقّق ضمان العين و لو بالغصب سقط كراها (٤)، كما يظهر من تلك الصحيحه.

نعم، لو كان القول المذكور موافقاً لقول أبي حنيفة في إطلاق القول بأنّ الخراج بال ضمان، انتهضت الصحيحه و ما قبلها ردّاً عليه.

هذا كلّه في المنفعة المستوفاه، و أمّا المنفعة الفائته بغير استيفاء،

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٣]

ص: ١٤٨٨

١- أي النبوي المرسل: «الخراج بال ضمان»، المتقدّم في الصفحه ٢٠١.

٢- انظر الوسائل ١٤: ٥٩١، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء، الأحاديث ٢-٥.

٣- الوسائل ١٧: ٣١٣، الباب ٧ من أبواب الغصب، الحديث الأوّل.

٤- انظر بدايه المجتهد ٢: ٢٣١، و المغنى لابن قدامه ٥: ٥٠١.

فالمشهور فيها أيضاً الضمان، وقد عرفت عبارته السرائر المتقدمه (١)، ولعله لكون المنافع أموالاً في يد من بيده العين، فهي مقبوضه في يده؛ ولذا يجرى على المنفعه حكم المقبوض إذا قبض العين، فتدخل المنفعه في ضمان المستأجر، ويتحقق قبض الثمن في السلم بقبض الجاربه المجهول خدمتها ثمناً، وكذا الدار المجهول سكنها ثمناً، مضافاً إلى أنه مقتضى احترام مال المسلم؛ إذ كونه في يد غير مالكة مدّه طويله من غير أجره منافٍ للاحترام.

لكن يشكل الحكم - بعد تسليم كون المنافع أموالاً حقيقه -:

بأن مجرد ذلك لا يكفي في تحقق الضمان، إلا أن يندرج في عموم «على اليد ما أخذت» (٢)، ولا إشكال (٣) في عدم شمول صله الموصول للمنافع، و حصولها في اليد بقبض العين لا يوجب صدق الأخذ.

و دعوى: أنه كناية عن مطلق الاستيلاء الحاصل في المنافع بقبض (٤) الأعيان، مشكله.

و أما احترام مال المسلم، فإنما يقتضى عدم حل التصرف فيه (٥) وإتلافه بلا عوض، وإنما يتحقق ذلك في الاستيفاء.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص : ١٤٨٩

- ١- تقدّمت في الصفحه ١٨٠، وإليك نصّها: إنّ البيع الفاسد يجرى عند المحصّلين مجرى الغصب في الضمان.
- ٢- عوالى اللآلى ١:٢٢٤، الحديث ١٠٦.
- ٣- في «ش»: فلا إشكال.
- ٤- كذا في «ش» ومصححه «ن»، وفي «ف»: «لبعض»، وفي سائر النسخ: لقبض.
- ٥- لم ترد «فيه» في «ف».



فالحكم بعدم الضمان مطلقاً- كما عن الإيضاح (١)- أو مع علم البائع بالفساد- كما عن بعضٍ آخر (٢)- موافق للأصل السليم.

مضافاً إلى أنه قد يدعى شمول قاعده «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده» [له (٣)]. و من المعلوم (٤) أنّ صحيح البيع لا يوجب ضماناً للمشتري للمنفعه؛ لأنها له مجاناً و لا يتقسط الثمن عليها، و ضمانها مع الاستيفاء لأجل الإلتلاف، فلا ينافى القاعده المذكوره؛ لأنها بالنسبه إلى التلف لا الإلتلاف.

مضافاً إلى الأخبار الواردة في ضمان المنافع المستوفاه من الجاربه المسروقه المبيعه (٥)، الساكنه من ضمان غيرها في مقام البيان.

و كذا صحيحه محمّد بن قيس الوارده في من باع وليده أبيه بغير إذنه، فقال عليه السلام: «الحكم أن يأخذ الوليده و ابنها» (٦) و سكت عن المنافع الفائتة، فإنّ عدم الضمان في هذه الموارد مع كون العين لغير البائع يوجب عدم الضمان هنا بطريقٍ أولى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص : ١٤٩٠

١- إيضاح الفوائد ١٩٤:٢.

٢- نسبه المؤلف قدس سرّه إلى بعض من كتب على الشرائع، انظر الصفحه الآتية.

٣- من مصححه «ص».

٤- في «ف»: إذ من المعلوم.

٥- الوسائل ٥٩١:١٤، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإمام، الأحاديث ٢-٥.

٦- نفس المصدر، الحديث الأوّل.

و الإنصاف: أنَّ للتوقّف في المسأله- كما في المسالك (1) تبعاً للدروس (2) و التنقيح (3)-مجالاً.

و ربما يظهر من القواعد في باب الغصب عند التعرّض لأحكام البيع الفاسد-:اختصاص الإشكال و التوقّف بصورة علم البائع (4) على ما استظهره السيّد العميد (5) و المحقّق الثاني (6) من عبارته الكتاب، و عن الفخر: حمل الإشكال في العبارة على مطلق صورته عدم الاستيفاء (7).

فتحصّل (8) من ذلك كلّ: أنَّ الأقوال في ضمان المنافع الغير المستوفاه خمسه:

الأوّل:الضمان، و كأنّه للأكثر.

الثاني:عدم الضمان، كما عن الإيضاح.

الثالث:الضمان إلّا مع علم البائع، كما عن بعض من كتب على الشرائع (9).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص: ١٤٩١

١- المسالك ٣:١٥٤.

٢- الدروس ٣:١٩٤.

٣- التنقيح الرائع ٢:٣٢.

٤- القواعد ١:٢٠٨.

٥- كنز الفوائد ١:٦٧٦.

٦- جامع المقاصد ٦:٣٢٤-٣٢٥.

٧- إيضاح الفوائد ٢:١٩٤.

٨- كذا في «ف» و «ص»، و في «ش» و ظاهر «ن»: «فيتحصّل»، و في سائر النسخ: «فيحصل».

٩- لم نقف عليه.

الرابع: التوقّف في هذه الصورة، كما استظهره جامع المقاصد و السيد العميد من عبارته القواعد.

الخامس: التوقّف مطلقاً، كما عن الدروس و التنقيح و المسالك و محتمل القواعد، كما يظهر من فخر الدين.

و قد عرفت أنّ التوقّف أقرب إلى الإنصاف، إلّا أنّ المحكى من التذكرة ما لفظه (١): إنّ منافع الأموال من العبيد (٢) و الثياب و العقار و غيرها مضمونه بالتفويت و الفوات تحت اليد العادية، فلو غصب عبداً أو جاريه (٣) أو عقاراً أو حيواناً مملوكاً ضمن منفعه -سواء أتلّفها بأن استعملها، أو فاتت تحت يده بأن بقيت مدّه في يده (٤) لا يستعملها - عند علمائنا أجمع (٥).

و لا يبعد أن يراد ب«اليد العادية» مقابل اليد الحقّه، فيشمل يد المشتري في ما نحن فيه، خصوصاً مع علمه (٦)، سيّما مع جهل البائع به.

و أظهر منه ما في السرائر -في آخر باب الإجاره-: من الاتفاق أيضاً على ضمان منافع المغصوب الفائته (٧)، مع قوله في باب البيع: إنّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ١٤٩٢

١- لم ترد «ما لفظه» في «ف» و «ش».

٢- كذا في «ف» و «ن»، و في سائر النسخ: العبد.

٣- في المصدر زياده: أو ثوباً.

٤- في «ف»: بأن بقيت تحت يده مدّه.

٥- التذكرة ٢: ٣٨١.

٦- كذا في «ش» و مصحّحه «ن» و «م»، و في سائر النسخ: غلبته.

٧- السرائر ٢: ٤٧٩.

البيع الفاسد عند أصحابنا بمنزله الشيء المغصوب إلّا في ارتفاع الإثم عن إمساكه (١)، انتهى.

و على هذا، فالقول بالضمان لا يخلو عن قوّه، وإن كان المتراءى من ظاهر صحيحه أبي ولّاد (٢) اختصاص الضمان في المغصوب بالمنافع المستوفاه من البغل المتجاوز به إلى غير محلّ الرخصه، إلّا أنّا لم نجد بذلك عاملاً في المغصوب الذي هو موردها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٨]

ص: ١٤٩٣

---

١- السرائر ٣٢٦:٢.

٢- الوسائل ٣١٣:١٧، الباب ٧ من أبواب الغصب، الحديث الأوّل.

## الرابع إذا تلف المبيع، فإن كان مثلياً وجب مثله

بلا خلاف إلا ما يحكى عن ظاهر الإسكافى (١).

وقد اختلف كلمات أصحابنا في تعريف المثلى، فالشيخ (٢) وابن زهره (٣) وابن إدريس (٤) والمحقق (٥) وتلميذه (٦) والعلماء (٧) وغيرهم (٨) قدس الله أسرارهم، بل المشهور -على ما حكى (٩)- أنه: ما يتساوى أجزاءه من حيث القيمة.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ١٤٩٤

- 
- ١- حكاة العلمائه فى المختلف ١٣١:٦، والشهيد فى غايه المراد: ١٣٥، وغيرهما.
  - ٢- المبسوط ٣:٥٩.
  - ٣- الغنيه: ٢٧٨.
  - ٤- السرائر ٢:٤٨٠.
  - ٥- الشرائع ٣:٢٣٩.
  - ٦- و هو الفاضل الآبى فى كشف الرموز ٢:٣٨٢.
  - ٧- القواعد ١:٢٠٣.
  - ٨- مثل أبى العباس فى المهذب البارع ٤:٢٥١، والمقتصر: ٣٤٢.
  - ٩- حكااه الشهيد الثانى فى المسالك (الطبعه الحجريه) ٢:٢٠٨، والمحقق السبزوارى فى الكفايه: ٢٥٧، والسيد الطباطبائى فى الرياض ٢:٣٠٣.

و المراد بأجزائه: ما يصدق عليه اسم الحقيقة. و المراد بتساويها من حيث القيمة: تساويها بالنسبه، بمعنى كون قيمه كلِّ بعضٍ بالنسبه إلى قيمه البعض الآخر كنسبه نفس البعضين من حيث المقدار؛ و لذا قيل في توضيحه: إنَّ المقدار منه إذا كان يستوى (١) قيمه (٢)، فنصفه يستوى (٣) نصف تلك القيمة (٤).

و من هنا رجَّح الشهيد الثاني كون المصوغ من النقدين قيمياً، قال: إذ لو انفصلت نقصت قيمتها (٥).

قلت: و هذا يوجب أن لا يكون الدرهم الواحد مثلياً؛ إذ لو انكسر نصفين نقص قيمه نصفه عن نصف قيمه المجموع (٦)، إلا أن يقال:

إنَّ الدرهم مثليٌ بالنسبه إلى نوعه. و هو الصحيح؛ و لذا لا يعدّ الجريش مثلاً للحنطه، و لا الدُّقاهه مثلاً للأرز.

و من هنا يظهر أنَّ كلَّ نوعٍ من أنواع الجنس الواحد، بل كلِّ

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص: ١٤٩٥

١- كذا في النسخ، و لعلّه مصحّف «يسوى» بمعنى: يساوى، لكن عن الأزهري: أن قولهم «يسوى» ليس عربياً صحيحاً، انظر المصباح المنير، مادّه: «سوى».

٢- في «م» زياده: معينه.

٣- كذا في النسخ، و لعلّه مصحّف «يسوى» بمعنى: يساوى، لكن عن الأزهري: أن قولهم «يسوى» ليس عربياً صحيحاً، انظر المصباح المنير، مادّه: «سوى».

٤- قاله الشهيد الثاني في المسالك (الطبعه الحجريه) ٢:٢٠٨، و السيّد الطباطبائي في الرياض ٢:٣٠٣.

٥- المسالك (الطبعه الحجريه) ٢:٢٠٩.

٦- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في «ف» و مصحّحه «ص»: «نقص قيمه نصفه عن قيمه المجموع»، و في سائر النسخ: «نقص قيمه نصفه عن قيمه المجموع».

صنّف من أصنافٍ نوعٍ واحدٍ مثليّ بالنسبه إلى أفراد ذلك النوع أو الصنف.

فلا يرد ما قيل: من أنّه إن أُريد التساوى بالكليه، فالظاهر عدم صدقه على شيء من المعرّف؛ إذ ما من مثليّ إلّا و أجزاءه مختلفه في قيمه كالحنطه؛ فإنّ قفيزاً من حنطه (١) يساوى عشره و من اخرى يساوى عشرين. و إن أُريد التساوى في الجملة، فهو في القيمي موجود، كالثوب و الأرض (٢)، انتهى.

و قد لوح هذا المورد في آخر كلامه إلى دفع إيراده بما ذكرنا: من أنّ كون الحنطه مثليه معناه: أنّ كلّ صنّف منها (٣) متماثل الأجزاء (٤) و متساوٍ (٥) في قيمه، لا- بمعنى أنّ جميع أبعاض هذا النوع متساويه في قيمه، فإذا كان المضمون بعضاً من صنّف، فالواجب دفع مساويه من هذا الصنف، لا القيمه و لا بعض من صنّف (٦) آخر (٧).

لكنّ الإنصاف: أنّ هذا خلاف ظاهر كلماتهم؛ فإنّهم يطلقون المثلي على جنس الحنطه و الشعير و نحوهما، مع عدم صدق التعريف

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص: ١٤٩٦

- ١- في «ف»: الحنطه.
- ٢- قاله المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٥٢٢: ١٠-٥٢٣.
- ٣- في غير «ش»: منه.
- ٤- كذا في «ن»، و في «ش»: «الأجزاء»، و في سائر النسخ: للأجزاء.
- ٥- في غير «ش»: متساويه.
- ٦- في «ف»: الصنف الآخر.
- ٧- انظر مجمع الفائدة ٥٢٥: ١٠-٥٢٦.

عليه، وإطلاق المثلى على الجنس باعتبار مثليته أنواعه أو أصنافه و إن لم يكن بعيداً، إلّا أنّ انطباق التعريف على الجنس بهذا الاعتبار بعيد جداً، إلّا أن يُهملوا خصوصيات الأصناف الموجهة لزيادته قيمته و نقصانها، كما التزمه بعضهم (١).

غايه الأمر وجوب رعايه الخصوصيات عند أداء المثل عوضاً عن التالف، أو القرض، و هذا أبعد.

هذا، مضافاً إلى أنّه يشكل أطراد التعريف بناءً على هذا، بأنّه:

إن أُريد تساوى الأجزاء من صنف واحد من حيث قيمته تساويًا حقيقيًا، فقلّ ما (٢) يتفق ذلك في الصنف الواحد من النوع؛ لأنّ أشخاص ذلك الصنف لا تكاد تتساوى في قيمته؛ لتفاوتها بالخصوصيات الموجهة لزيادته الرغبه و نقصانها، كما لا يخفى.

و إن أُريد تقارب أجزاء ذلك الصنف من حيث قيمته و إن لم يتساو حقيقه، تحقّق ذلك في أكثر القيميات؛ فإنّ لنوع الجاربه أصنافاً متقاربه في الصفات الموجهة لتساوى قيمته، و بهذا الاعتبار يصحّ السلم فيها، و لذا اختار العلّامه في باب القرض من التذكّره-على ما حكى عنه (٣)- أنّ ما يصحّ فيه السلم من القيميات مضمون في القرض بمثله (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص: ١٤٩٧

١- لم نقف عليه بعينه، و لعلّه ينظر إلى ما قاله الشهيد الثانى و غيره في المثلى: من أنّ المثل ما يتساوى قيمه أجزائه، أى أجزاء النوع الواحد منه، انظر المسالك (الطبعة الحجريه) ٢٠٨:٢، و الكفايه: ٢٥٧ و غيرهما.

٢- في مصحّحه «ص»: فإنّه قلّما.

٣- عبارته «على ما حكى عنه» لم ترد في «ش»، و شطب عليها في «ن».

٤- التذكّره ٥:٢.



و قد عدَّ الشيخ في المبسوط الرطب و الفواكه من القيميّات (١)، مع أنّ كلّ نوعٍ منها مشتمل على أصنافٍ متقاربه في قيمه، بل متساويه عرفاً.

ثمّ لو فرض أنّ الصنف المتساوى من حيث قيمه في الأنواع القيميه عزيز الوجود بخلاف الأنواع المثليه، لم يوجب ذلك إصلاح طرد التعريف. نعم، يوجب ذلك الفرق بين النوعين في حكمه الحكم بضمان المثلي بالمثلي، و القيمي بالقيمه.

ثمّ إنّّه قد عرّف المثلي بتعاريفٍ أحر أعمّ من التعريف المتقدّم أو أخصّ:

فمن التحرير: أنّه ما تماثلت أجزاءه و تقاربت صفاته (٣).

و عن الدروس و الروضه: أنّه المتساوى الأجزاء و المنفعه، المتقارب الصفات (٤)، و عن المسالك و الكفايه: أنّه أقرب التعريفات إلى السلامه (٥).

و عن غايه المراد: ما تساوى أجزاءه في الحقيقه النوعيه (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٢١٣]

ص: ١٤٩٨

- ١- المبسوط ٣:٩٩.
- ٢- لم ترد «قد» في «ف».
- ٣- حكاه عنه السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٦:٢٤٢، و انظر التحرير ٢:١٣٩، و فيه: «و يتفاوت صفاته»، و لم نقف على غيره.
- ٤- الدروس ٣:١١٣، الروضه البهيه ٧:٣٦.
- ٥- المسالك (الطبعه الحجريه) ٢:٢٠٨، الكفايه: ٢٥٧، و اللفظ للأخير، و حكاه عنهما السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٦:٢٤٢.
- ٦- غايه المراد: ١٣٥، و فيه: ما تتساوى.

و عن بعض العامه: أنه ما قدر بالكيل أو الوزن (١).

و عن آخر منهم زياده: جواز بيعه سلماً (٢).

و عن ثالث منهم زياده: جواز بيع بعضه ببعض (٣)، إلى غير ذلك ممّا حكاه في التذكره عن العامه (٤).

ثمّ (٥) لا - يخفى أنه ليس للفظ «المثلى» حقيقه شرعيّه و لا - متشرّعيّه (٦)، و ليس المراد معناه اللغوى؛ إذ المراد بالمثل لغه: المماثل، فإن أُريد من جميع الجهات فغير منعكس، و إن أُريد من بعضها، فغير مطرد.

و ليس فى النصوص حكم يتعلّق بهذا العنوان حتّى يبحث عنه.

نعم، وقع هذا العنوان فى معقد إجماعهم (٧) على أنّ المثلى يضمن بالمثل، و غيره بالقيمه، و من المعلوم أنه لا يجوز الاتكال فى تعيين معقد الإجماع على قول بعض المجمعين مع مخالفه الباقيين.

و حيثئذ فينبغى أن يقال: كلّ ما كان مثلياً باتّفاق المجمعين فلا إشكال فى ضمانه بالمثل؛ للإجماع، و يبقى ما كان مختلفاً فيه بينهم،

[شماره صفحه واقعى : ٢١٤]

ص: ١٤٩٩

١- بدايه المجتهد ٢:٣١٧، و المغنى؛ لابن قدامه ٥:٢٣٩-٥:٢٤٠، و المحلى ٦: ٤٣٧.

٢- انظر مغنى المحتاج ٢:٢٨١.

٣- لم نقف عليه فى ما بأيدينا من كتب العامه.

٤- التذكره ٢:٣٨١.

٥- فى «ف»: ثمّ إنّه.

٦- فى النسخ: و لا متشرّعه.

٧- انظر جامع المقاصد ٦:٢٤٥، و الرياض ٣:٣٠٣، و المناهل: ٢٩٩، و مفتاح الكرامه ٦:٢٤١، و الجواهر ٨٥:٣٧.

كالذهب و الفضه الغير المسكوكين، فإن صريح الشيخ فى المبسوط كونهما من القيميات (١)، و ظاهر غيره (٢) كونهما مثليين، و كذا الحديد و النحاس و الرصاص؛ فإن ظواهر عبائر المبسوط (٣) و الغنيه (٤) و السرائر (٥) كونها قيميه.

و عبارته التحرير صريحه فى كون أصولها مثليه و إن كان المصوغ منها قيمياً (٦).

و قد صرح الشيخ فى المبسوط: بكون الرطب و العنب قيمياً (٧)، و التمر و الزبيب مثلياً (٨).

و قال فى محكى المختلف: إن فى الفرق إشكالاً (٩)، بل صرح بعض

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

ص: ١٥٠٠

- 
- ١- المبسوط ٣:٦١.
  - ٢- كالمحقق فى الشرائع ٣:٢٤٠، و العلامه فى التحرير ٢:١٣٩، و التذكره ٢:٣٨٤، و المختلف ٦:١٢٢، و الشهيد فى الدروس ٣:١١٦، و نسه الشهيد الثانى إلى المشهور، انظر المسالك ٢:٢٠٩، و مثله فى الكفايه: ٢٥٨.
  - ٣- المبسوط ٣:٦٠.
  - ٤- الغنيه: ٢٧٨.
  - ٥- السرائر ٢:٤٨٠.
  - ٦- التحرير ٢:١٣٩.
  - ٧- كذا فى النسخ، و المناسب: «قيمين»، كما فى مصححه «ص»، و هكذا الكلام فى «مثلياً».
  - ٨- انظر المبسوط ٣:٩٩-١٠٠.
  - ٩- المختلف ٦:١٣٥.

من قارب عصرنا بكون الرطب و العنب مثلين (١).

و قد حكى عن موضع من جامع المقاصد: أنّ الثوب مثلّى (٢)، و المشهور خلافه. و أيضاً فقد مثّلوا للمثلى بالحنطه و الشعير (٣)، و لم يعلم أنّ المراد نوعهما أو كلّ صنف؟ و ما المعيار فى الصنف؟ و كذا التمر.

و الحاصل: أنّ موارد عدم تحقّق الإجماع على المثليّه فيها كثيره، فلا بدّ من ملاحظه أنّ الأصل الذى يرجع إليه عند الشكّ هو الضمان بالمثل، أو بالقيمه، أو تخيير المالك أو الضامن بين المثل و قيمه؟ و لا يبعد أن يقال: إنّ الأصل هو تخيير الضامن؛ لأصالة براءة ذمّته عمّا زاد على ما يختاره، فإنّ فرض إجماع على خلافه فالأصل تخيير المالك؛ لأصالة عدم براءة ذمّته بدفع ما لا يرضى به المالك، مضافاً إلى عموم «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّى» (٤) فإنّ مقتضاه عدم ارتفاع الضمان بغير أداء العين، خرج ما إذا رضى المالك بشيءٍ آخر.

و الأقوى: تخيير المالك من أوّل الأمر؛ لأصالة الاشتغال، و التمسك بأصالة البراءة لا يخلو من منع.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ١٥٠١

- ١- صرح به المحقق القمى فى جامع الشتات (الطبعه الحجريه) ٥٤٣:٢-٥٤٤.
- ٢- حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٦:٢٤٩، و انظر جامع المقاصد ٦:٢٥٠.
- ٣- كما فى جامع المقاصد ٦:٢٤٣، و الروضه البهيه ٧:٣٦، و مجمع الفائده ١٠:٥٢٢.
- ٤- عوالى اللآلى ١:٢٢٤، الحديث ١٠٦ و ٣٨٩، الحديث ٢٢.

نعم، يمكن أن يقال-بعد عدم الدليل لترجيح أحد الأقوال، و الإجماع على عدم تخيير المالك:-التخيير في الأداء من جهة دوران الأمر بين المحذورين، أعنى: تعين المثل بحيث لا يكون للمالك مطالبه قيمه و لا للضامن الامتناع، و تعيين (١)القيمه كذلك، فلا متيقن في البين، و لا يمكن البراءه اليقينيّه عند التشاح، فهو من باب تخيير المجتهد في الفتوى، فتأمل.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنَّ القاعده المستفاده من إطلاقات الضمان في المغصوبات و الأمانات المفرط فيها، و غير ذلك، هو الضمان بالمثل؛ لأنه أقرب إلى التالف من حيث المائيه و الصفات، ثم بعده قيمه التالف من النقدين و شبههما؛ لأنهما (٢)أقرب من حيث المائيه؛ لأنَّ ما عداهما يلاحظ مساواته للتالف بعد إرجاعه إليهما.

و لأجل الاتكال على هذا الظهور لا- تكاد تظفر على موردٍ واحد من هذه الموارد على كثرتها قد نصَّ الشارع فيه على ذكر المضمون به، بل كلّها-إلا ما شدَّ و ندر-قد أُطلق فيها الضمان، فلولا الاعتماد على ما هو المتعارف لم يحسن من الشارع إهماله في موارد البيان.

و قد استدلَّ في المبسوط (٣) و الخلاف (٤) على ضمان المثلي بالمثل، و القيمي بالقيمه بقوله تعالى: **فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ**

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ١٥٠٢

١- في غير «ش»: و بين تعيين.

٢- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: لأنه.

٣- المبسوط ٣: ٦٠.

٤- الخلاف ٣: ٤٠٢ و ٤٠٦، كتاب الغصب، المسأله ١١ و ١٨.

بتقريب: أنّ مماثل «ما اعتدى» هو المثل فى المثلَى، و القيمه فى غيره، و اختصاص الحكم بالمتلف عدواناً (٢) لا يقدر بعد عدم القول بالفصل.

و ربما يناقش فى الآيه بأنّ مدلولها اعتبار المماثلة فى مقدار الاعتداء لا المعتدى به (٣)، و فيه نظر.

نعم، الإنصاف عدم وفاء الآيه - كالدليل السابق عليه (٤) - بالقول المشهور؛ لأنّ مقتضاهما وجوب المماثلة العرفيه فى الحقيقه و المائيه، و هذا يقتضى اعتبار المثل حتّى فى القيمات، سواءً وجد المثل فيها أم لا.

أمّا مع وجود المثل فيها، كما لو أتلّف ذراعاً من كرباس طوله عشرون ذراعاً متساويه من جميع الجهات، فإنّ مقتضى العرف و الآيه:

إلزام الضامن بتحصيل ذراع آخر من ذلك - و لو بأضعاف قيمته - و دفعه إلى مالك الذراع المتلف، مع أنّ القائل بقيميه الثوب لا يقول به، و كذا لو أتلّف عليه عبداً و له فى ذمّه المالك - بسبب القرض أو السلم - عبد موصوف بصفات التالف، فإنّهم لا يحكمون بالتهاثر القهرى، كما يشهد به ملاحظه كلماتهم فى بيع عبدٍ من عبيد (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ١٥٠٣

١- البقره: ١٩٤.

٢- لم ترد «عدواناً» فى «ف».

٣- المناقشه من السيد الطباطبائى فى الرياض ٢: ٣٠٣.

٤- و هو استظهار الضمان بالمثل عرفاً من إطلاقات أدلّه الضمان - فى الصفحه السابقه - بقوله: و لكن يمكن أن يقال... إلخ.

٥- راجع الخلاف ٣: ٢١٧، كتاب السلم، المسأله ٣٨، و الشرائع ٢: ١٨، و الدروس ٣: ٢٠١، و مفتاح الكرامه ٤: ٣٥٣.

نعم، ذهب جماعة-منهم الشهيدان في الدروس و المسالك (١)- إلى جواز ردّ العين المقترضه إذا كانت قيمته، لكن لعلّه من جهه صدق أداء القرض بأداء العين، لا من جهه ضمان القيمي (٢) بالمثل؛ ولذا اتفقوا على عدم وجوب قبول غيرها و إن كان مماثلاً لها من جميع الجهات.

و أمّا مع عدم وجود المثل للقيميّ التالف، فمقتضى الدليلين (٣) عدم سقوط المثل من الذمّه بالتعذر، كما لو تعذر المثل في المثلي، فيضمن بقيمته يوم الدفع كالمثلي، و لا يقولون به.

و أيضاً، فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حيث القيمة نقصاناً فاحشاً، فمقتضى ذلك عدم وجوب (٤) إلزام المالك بالمثل؛ لاقتضائهما (٥) اعتبار المماثله في الحقيقه و الماليه، مع أنّ المشهور- كما يظهر من بعض (٦)- إلزامه به و إن قوى خلافه بعض (٧)، بل ربما احتمل جواز دفع

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ١٥٠٤

١- الدروس ٣:٣٢٠، المسالك ٣:٤٤٩.

٢- كذا في «ش» و «ص» و مصحّحه «خ»، «م»، «ع» و نسخه بدل «ن»، و في «ف»: المثلي، و في «ن»: القيميّه.

٣- أى: الاستظهار العرفى و الآيه.

٤- فى شرح الشهيدى: الصواب «الجواز» بدل «الوجوب» كما لا يخفى، انظر هدايه الطالب: ٢٣١.

٥- كذا فى «ش» و مصحّحه «ن» و «خ»، و فى سائر النسخ: لاقتضائهما.

٦- انظر مفتاح الكرامه ٦:٢٥٢، و الجواهر ٣٧:٩٩.

٧- قواه الشهيد قدس سرّه فى الدروس ٣:١١٣، و لكّنه فيما لو خرج المثلى عن القيميّه.

المثل و لو سقط من قيمه بالكليه (١) و إن كان الحق خلافه.

فتبين: أنّ النسبه بين مذهب المشهور و مقتضى العرف و الآيه عموم من وجه، فقد يضمن بالمثل بمقتضى الدليلين و لا يضمن به عند المشهور، كما فى المثالين المتقدمين (٢)، و قد ينعكس الحكم كما فى المثال الثالث (٣)، و قد يجتمعان فى المضمون به كما فى أكثر الأمثله.

ثمّ إنّ الإجماع على ضمان القيمي بالقيمه على تقدير تحقّقه لا- يجدى بالنسبه إلى ما لم يجمعوا على كونه قيمياً، ففى موارد الشكّ يجب الرجوع إلى المثل بمقتضى الدليل السابق (٤) و عموم الآيه (٥)؛ بناءً على ما هو الحقّ المحقّق: من أنّ العامّ المخصّص بالمجمل مفهوماً، المتردّد بين الأقلّ و الأكثر لا يخرج عن الحجّيه بالنسبه إلى موارد الشكّ.

فحاصل الكلام: أنّ ما أجمع على كونه مثلياً يضمن بالمثل، مع مراعاة الصفات التى تختلف بها الرغبات و إن فرض نقصان قيمته فى زمان الدفع أو مكانه (٦) عن قيمه التالف؛ بناءً على تحقّق الإجماع على إهمال هذا التفاوت، مضافاً إلى الخبر الوارد فى أنّ الثابت فى ذمّه من

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ١٥٠٥

١- احتمله العلماء فى القواعد ٢٠٤:١.

٢- يعنى: مثالى إتلاف الكرباس و إتلاف العبد، المتقدمين فى الصفحه ٢١٨.

٣- هو ما لو فرض نقصان قيمه المثل عن قيمه التالف نقصاناً فاحشاً.

٤- تقدّم فى الصفحه ٢١٧ المشار إليه بقوله: و لكن يمكن أن يقال...

٥- المتقدمه فى الصفحه ٢١٧-٢١٨.

٦- لم ترد «مكانه» فى «ف».



اقترض دراهم (١) وأسقطها السلطان و روج غيرها، هي الدراهم الأولى (٢)(٣).

و ما أجمع على كونه قيمياً يضمن بالقيمه-بناءً على ما سيجيء من الاتفاق على ذلك (٤)- وإن وجد مثله أو كان مثله في ذمه الضامن (٥).

و ما شك في كونه قيمياً أو مثلياً يلحق بالمثلي، مع عدم اختلاف قيمتي المدفوع و التالف، و مع الاختلاف الحق بالقيمي، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ١٥٠٦

---

١- كذا في «ف»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و نسخه بدل «ش»، و في «ن» و «ش» هكذا: «في أن اللازم على من عليه دراهم»، و قال الشهيدى بعد نقل هذه العبارة: هكذا في النسخ المصححه، انظر هدايه الطالب: ٢٣١.

٢- الوسائل ١٢: ٤٨٨، الباب ٢٠ من أبواب الصرف، الحديث ٢.

٣- في «ن» زياده: «فتأمل» استدراكاً، و يشهد على وجودها في الأصل أن المامقانى و الشهيدى قدس سرهما نقلها في شرحهما و علّقا عليها، انظر غايه الآمال: ٣٠٥، و هدايه الطالب: ٢٣١.

٤- يجيء في الأمر السابع.

٥- في «ش»: «في ذمه المالك».

## الخامس ذكر في القواعد: أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل، ففي وجوب الشراء تردّد

(١)

، انتهى.

أقول: كثره الثمن إن كانت لزياده قيمه السوقيه للمثل بأن صارت قيمته أضعاف قيمه التالف يوم تلفه، فالظاهر أنه لا إشكال في وجوب الشراء ولا خلاف، كما صرح به في الخلاف، حيث قال: إذا غصب ما له مثلٌ - كالحبوب (٢) والأدهان - فعليه مثل ما تلف في يده، يشتره بأى ثمن كان، بلا خلاف (٣)، انتهى (٤). وفي المبسوط: يشتره بأى ثمن كان إجماعاً (٥)، انتهى (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

ص: ١٥٠٧

- ١- القواعد ٢٠٤: ١.
- ٢- كذا في «ش» والمصدر، وفي «ف» ومصححه «ن» ونسخه بدل «ش»: «كاللحوم»، وفي سائر النسخ: الحبوب.
- ٣- الخلاف ٤١٥: ٣، كتاب البيوع، المسألة ٢٩.
- ٤- لم ترد «انتهى» في «ش».
- ٥- المبسوط ١٠٣: ٣.
- ٦- عبارته «و في المبسوط: - إلى - انتهى» من «ش» و هامش «ن».

و وجهه:عموم النصّ و الفتوى بوجوب المثل في المثلى، و يؤيّدده فحوى حكمهم بأنّ تنزّل قيمه المثل حين الدفع عن يوم التلف لا يوجب الانتقال إلى قيمه، بل ربما احتمل بعضهم (١) ذلك مع سقوط المثل في زمان الدفع عن المائيه؛ كالماء على الشاطيء و الثلج في الشتاء.

و أمّا إن كان (٢) لأجل تعذّر المثل و عدم وجدانه إلّا عند من يعطيه بأزيد ممّا يرغب فيه الناس مع وصف الإعواز، بحيث يعدّ بذل ما يريد (٣) مالكة بإزائه ضرراً عرفاً-و الظاهر أنّ هذا هو المراد بعبارته القواعد (٤)؛ لأنّ الثمن في الصورة الأولى ليس بأزيد من ثمن المثل، بل هو ثمن المثل، و إنّما زاد على ثمن التالف يوم التلف-و حينئذ (٥) فيمكن (٦) التردّد في الصورة الثانيه كما قيل (٧): من أنّ الموجود بأكثر من ثمن المثل كالمعدوم، كالرقبه في الكفّاره و الهدى، و أنّه يمكن معانده البائع و طلب أضعاف القيمه، و هو ضرر.

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٣]

ص: ١٥٠٨

- ١- احتمله العلّامه في القواعد ٢٠٤:١.
- ٢- كذا في النسخ، و المناسب: إن كانت.
- ٣- في بعض النسخ: يزيد.
- ٤- تقدّمت عبارته في صدر المسأله.
- ٥- في مصحّحتي «ن» و «ص»: فحينئذ.
- ٦- في مصحّحه «ن»: «و يمكن»، و في مصحّحه «ص»: يمكن.
- ٧- قاله العلّامه في التذكرة ٣٨٤:٢، و السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٦: ٢٥٤.

و (١) لكنّ الأقوى مع ذلك: وجوب الشراء؛ وفاقاً للتحريم (٢) كما عن الإيضاح (٣) و الدروس (٤) و جامع المقاصد (٥)، بل إطلاق السرائر (٦)، و نفى الخلاف المتقدّم عن الخلاف (٧)؛ لعين ما ذكر في الصورة الأولى (٨).

ثمّ إنّه لا- فرق في جواز مطالبه المالك بالمثل بين كونه في مكان التلف أو غيره، ولا بين كون قيمته (٩) في مكان المطالبه أزيد من قيمته في مكان التلف، أم لا-؛ وفاقاً لظاهر المحكيّ (١٠) عن السرائر (١١) و التذكرة (١٢) و الإيضاح (١٣) و الدروس (١٤) و جامع المقاصد (١٥).

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٤]

ص : ١٥٠٩

- ١- لم ترد «و» في «ف».
- ٢- التحرير ١٣٩:٢.
- ٣- إيضاح الفوائد ١٧٨:٢.
- ٤- الدروس ١١٣:٣.
- ٥- جامع المقاصد ٢٦٠:٦.
- ٦- انظر السرائر ٤٨٠:٢.
- ٧- تقدّم في الصفحة ٢٢٢.
- ٨- و هو ما أفاده بقوله: ووجه عموم النصّ و الفتوى بوجوب المثل في المثلي.
- ٩- في «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» زياده: «الأولى»، إلّا أنّه شطب عليها في «ن».
- ١٠- حكاة عنهم السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٢٥٢:٦.
- ١١- السرائر ٤٩٠:٢.
- ١٢- التذكرة ٣٨٣:٢.
- ١٣- إيضاح الفوائد ١٧٦:٢.
- ١٤- الدروس ١١٤:٣.
- ١٥- جامع المقاصد ٢٥٦:٦.

و فى السرائر: أنه الذى يقتضيه عدل الإسلام و الأدله و أصول المذهب (١)، و هو كذلك؛ لعموم «الناس مسلطون على أموالهم» (٢).

هذا مع وجود المثل فى بلد المطالبه، و أما مع تعذره فسيأتى حكمه فى المسأله السادسه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ١٥١٠

---

١- انظر السرائر ٢:٤٩٠-٤٩١.

٢- عوالى اللآلى ١:٢٢٢، الحديث ٩٩.

لأن منع المالك ظلم، وإلزام الضامن بالمثل منفي بالتعذر، فوجب القيمة؛ جمعاً بين الحقيين.

مضافاً إلى قوله تعالى: فَأَعْتِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (١) فإن الضامن إذا ألزم بالقيمة مع تعذر المثل لم يعتد عليه أزيد مما اعتدى.

و أما مع عدم مطالبه المالك، فلا دليل على إلزامه بقبول القيمة؛ لأن المتيقن أن دفع القيمة علاج لمطالبه المالك، وجمع بين حق المالك بتسليطه على المطالبه وحق الضامن بعدم (٢) تكليفه بالمعذور أو المعسور، أما مع عدم المطالبه فلا دليل على سقوط حقه عن المثل.

و ما ذكرناه (٣) يظهر من المحكي عن التذكرة والإيضاح، حيث ذكرنا

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص: ١٥١١

١- البقره: ١٩٤.

٢- كذا في «ش»، و في سائر النسخ: لعدم.

٣- كذا في «ف»، و في سائر النسخ: و ما ذكرنا.

فى ردّ بعض الاحتمالات الآتية فى حكم تعدّر المثل ما لفظه: إنّ المثل لا يسقط بالإعواز، أ لا ترى أنّ المغصوب منه لو صبر إلى زمان وجدان المثل ملك المطالبه به؟ و إنّما المصير إلى القيمه وقت تغريمها (١)، انتهى.

لكن أطلق كثيرٌ منهم الحكم بالقيمه عند تعدّر المثل، و لعلمهم يريدون صوره المطالبه، و إلّا فلا دليل على الإطلاق.

و يؤيد ما ذكرنا: أنّ المحكّي عن الأكثر فى باب القرض: أنّ المعتر فى المثل (٢) المتعدّر قيمته يوم المطالبه (٣)، نعم عبر بعضهم بيوم الدفع (٤)، فليأتمل.

و كيف كان، فلنرجع إلى حكم المسأله فنقول: المشهور (٥) أنّ العبره فى قيمه المثل المتعدّر بقيمته يوم الدفع (٦)؛ لأنّ المثل (٧) ثابت فى الذمه إلى ذلك الزمان، و لا دليل على سقوطه بتعدّره، كما لا يسقط الدين بتعدّر أدائه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ١٥١٢

١- التذكره ٣٨٣:٢، إيضاح الفوائد ١٧٥:٢؛ و قوله: «إنّما المصير... إلخ» ليس فى الإيضاح.

٢- كذا فى «ش»، و فى سائر النسخ: المثلى.

٣- حكاه السيد المجاهد فى المناهل: ٨، قال بعد نقل أقوال أربعة: لا يبعد أن يقال: إنّ الأحوط هو القول الأوّل؛ لأنّ القائل به أكثر.

٤- عبر به العلّامه فى المختلف ٣٩٢:٥.

٥- فى غير «ف»: إنّ المشهور.

٦- وردت العبارة فى «ف» هكذا: إنّ العبره بقيمته يوم دفع قيمه المثل المتعدّر.

٧- كذا فى «ف»، «م» و «ش» و مصحّحه «ن»، و فى غيرها: المثلى.

و قد صرّح بما ذكرنا المحقق الثاني (١)، و قد عرفت من التذكرة و الإيضاح ما يدلّ عليه (٢).

و يحتمل اعتبار وقت تعذّر المثل، و هو للحلّي في البيع الفاسد (٣)، و للتحريّر في باب القرض (٤)، و محكّي (٥) عن المسالك (٦)؛ لأنّه وقت الانتقال إلى قيمه.

و يضعفه: أنّه إن أُريد بالانتقال انقلاب ما في الذمّة إلى قيمه في ذلك الوقت، فلا دليل عليه، و إن أُريد عدم وجوب إسقاط ما في الذمّة إلّا بالقيمه، فوجوب الإسقاط بها و إن حدث يوم التعذّر مع المطالبه، إلّا أنّه لو أّخر الإسقاط بقي المثل في الذمّة إلى تحقّق الإسقاط، و إسقاطه في كلّ زمانٍ بأداء قيمته في ذلك الزمان، و ليس في الزمان الثاني مكلفاً بما صدق عليه الإسقاط في الزمان الأوّل.

هذا، و لكن لو استندنا في لزوم قيمه في المسأله إلى ما تقدّم سابقاً: من الآيه (٧)، و من أنّ المتبادر من إطلاقات الضمان هو وجوب الرجوع إلى أقرب الأموال إلى التالف بعد تعذّر المثل، توجّه القول

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ١٥١٣

١- جامع المقاصد ٢٤٥:٦ و ٢٥٥.

٢- راجع الصفحه السابقه.

٣- السرائر ٢٨٥:٢.

٤- تحريّر الأحكام ٢٠٠:١.

٥- في «ف» و «ن»: حكي.

٦- المسالك ١٧٤:٣.

٧- المتقدّمه في الصفحه ٢٢٦.



بصيروره التالف قيمياً بمجرد تعذر المثل؛ إذ لا فرق في تعذر المثل بين تحققه ابتداء كما في القيميات، وبين طرؤه بعد التمكن، كما في ما نحن فيه.

و دعوى: اختصاص الآيه و إطلاقات الضمان بالحكم بالقيمة بتعذر المثل ابتداء، لا يخلو عن تحكّم.

ثم إنّ في المسأله احتمالات أُخر، ذكر أكثرها في القواعد (١)، و قوى بعضها في الإيضاح (٢)، و بعضها بعض الشافعيه (٣).

و حاصل جميع الاحتمالات في المسأله مع مبانيها (٤)، أنه:

إمّا أن نقول باستقرار المثل في الذمه إلى أوان الفراغ منه بدفع قيمه، و هو الذى اخترناه تبعاً للأكثر من اعتبار قيمه عند الإقباض، و ذكره في القواعد خامس الاحتمالات.

و إمّا أن نقول بصيرورته قيمياً عند الإعواز، فإذا صار كذلك، فإمّا أن نقول: إنّ المثل المستقرّ في الذمه قيمى، فتكون قيمته صفه للمثل بمعنى أنه لو تلف وجب قيمته.

و إمّا أن نقول: إنّ المغصوب انقلب قيمياً بعد أن كان مثلياً.

فإن قلنا بالأول، فإن جعلنا الاعتبار في القيمى بيوم التلف - كما

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ١٥١٤

١- قواعد الأحكام ٢٠٣:١-٢٠٤.

٢- إيضاح الفوائد ١٧٥:٢.

٣- قال النووى: و الأصح أنّ المعبر أفضى قيمه من وقت الغصب إلى تعذر المثل. معنى المحتاج ٢٨٣:٢، و انظر التذكرة ٣٨٣:٢.

٤- كذا في «ف» و «ش»، و في غيرهما: بيانها.

هو أحد الأقوال- كان المتعين قيمه المثل يوم الإعواز، كما صرح به في السرائر في البيع الفاسد (١)، و التحرير في باب القرض (٢)؛ لأنه يوم تلف القيمي.

و إن جعلنا الاعتبار فيه بزمان الضمان- كما هو القول الآخر في القيمي- كان المتجه اعتبار زمان تلف العين؛ لأنه أول أزمنه وجوب المثل في الذمه المستلزم لضمانه بقيمته عند تلفه، وهذا مبني على القول بالاعتبار في القيمي بوقت الغصب كما عن الأكثر (٣).

و إن جعلنا الاعتبار فيه بأعلى القيم من زمان الضمان إلى زمان التلف- كما حكى عن جماعه من القدماء في الغصب (٤) كان المتجه الاعتبار بأعلى القيم من يوم تلف العين إلى زمان الإعواز، و ذكر هذا الوجه في القواعد ثاني الاحتمالات (٥).

و إن قلنا: إن التالف انقلب قيمياً، احتل الاعتبار بيوم الغصب- كما في القيمي المغصوب و الاعتبار بالأعلى منه إلى (٦) يوم التلف، و ذكر هذا أول الاحتمالات في القواعد (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٠]

ص: ١٥١٥

- ١- السرائر ٢:٢٨٥.
- ٢- تحرير الأحكام ١:٢٠٠.
- ٣- نسبه إلى الأكثر المحقق في الشرائع ٣:٢٤٠، و العلامه في التحرير ٢:١٣٩.
- ٤- منهم: الشيخ في المبسوط ٣:٧٢، و ابن حمزه في الوسيله: ٢٧٦، و ابن زهره في الغنيه: ٢٧٩ و غيرهم، انظر مفتاح الكرامه ٦:٢٤٤.
- ٥- القواعد ١:٢٠٣.
- ٦- في «ف» بدل «إلى»: لا.
- ٧- القواعد ١:٢٠٣-٢٠٤.

و إن قلنا: إنَّ المشترك بين العين و المثل صار قيميًّا، جاء احتمال الاعتبار بالأعلى من يوم الضمان إلى يوم تعذّر المثل؛ لاستمرار الضمان فيما قبله من الزمان، إمّا للعين و إمّا للمثل، فهو مناسب لضمان الأعلى من حين الغضب إلى التلف، و هذا ذكره في القواعد ثالث الاحتمالات (١).

و احتمال الاعتبار بالأعلى من يوم الغضب إلى دفع المثل (٢)، و وجهه في محكّي التذكرة و الإيضاح: بأنّ المثل لا يسقط بالإعواز، قالوا: لا ترى أنّه لو صبر المالك إلى وجدان المثل، استحقّقه؟ فالمصير إلى القيمة عند تغريمها (٣). و القيمة الواجبه على الغاصب أعلى القيم.

و حاصله: أنّ وجوب دفع قيمه المثل (٤) يعتبر (٥) من زمن وجوبه أو (٦) وجوب مبدله أعنى العين فيجب أعلى القيم منها، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص: ١٥١٦

١- القواعد ٢٠٣:١-٢٠٤.

٢- في مصحّحه «ن»: إلى دفع قيمه المثل. قال الشهيدى قدّس سرّه: وجعله في القواعد رابع الاحتمالات؛ فإنّه قال: «الرابع: أقصى القيم من وقت الغضب إلى وقت دفع القيمة»، انتهى. و منه يُعلم أنّ الصواب في عبارته المصنّف أن يقول: «إلى دفع القيمة» بدل «إلى دفع المثل»، و على تقدير صحّحه النسخه فلا بدّ من الالتزام بتقدير القيمة مضافه إلى المثل، يعنى: دفع قيمه المثل المفروض تعذّره. انظر هدايه الطالب: ٢٣٤.

٣- التذكرة ٣٨٣:١، إيضاح الفوائد ١٧٥:٢.

٤- كذا في «ف» و «ش» و مصحّحه «ن»، و في غيرها: «المثلى».

٥- لم ترد «يعتبر» في «ف».

٦- في «ش» بدل «أو»: إلى.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ المناسب لإطلاق كلامهم لضمنان المثل في المثلى هو أنّه مع تعدّر المثل لا يسقط المثل عن الذمّه، غايه الأمر يجب إسقاطه مع مطالبه المالك، فالعبره بما هو إسقاط حين الفعل، فلا عبره بالقيمه إلّا يوم الإسقاط و تفرّغ الذمّه.

و أمّا بناءً على ما ذكرنا (١)- من أنّ المتبادر من أدلّه الضمان التّغريم بالأقرب إلى التالف فالأقرب- كان المثل مقدّمًا مع تيسره، و مع تعدّره ابتداءً كما في القيمي، أو بعد التمكن كما فيما نحن فيه، كان المتعيّن هو القيمه، فالقيمه قيمه للمغصوب من حين (٢) صار قيميًّا، و هو حال الإيعواز، فحال الإيعواز معتبر من حيث أنّه أوّل أزمنه صيروره التالف قيميًّا، لا من حيث ملاحظه القيمه قيمه للمثل دون العين، فعلى القول باعتبار يوم التلف في القيمي توجّه ما اختاره الحلّي رحمه الله (٣).

و لو قلنا بضمنان القيمي بأعلى القيم من حين الغضب إلى حين التلف- كما عليه جماعه من القدماء (٤)- توجّه ضمانه فيما نحن فيه بأعلى القيم من حين الغضب إلى زمان الإيعواز؛ إذ (٥) كما أنّ ارتفاع القيمه مع بقاء العين مضمون بشرط تعدّر أدائه (٦) المتدارك لارتفاع القيم،

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٢]

ص: ١٥١٧

١- ذكره في الصفحة ٢٢٨.

٢- في «ف»: من حيث.

٣- و هو ثمن المثل يوم الإيعواز، راجع السرائر ٢: ٢٨٥.

٤- تقدّم التخرّيج عنهم في الصفحة ٢٣٠، الهامش رقم ٤.

٥- لم ترد «إذ» في «ف»، و وردت في مصحّحه «ن» و «م».

٦- في «ص» و مصحّحه «ن»: أدائها.

كذلك (١) بشرط (٢) تعذر المثل في المثلي؛ إذ مع ردّ المثل يرتفع ضمان القيمة السوقية، وحيث (٣) كانت العين فيما نحن فيه مثليه (٤) كان أداء مثلها عند تلفها كردّ عينها (٥) في إلغاء ارتفاع القيم، فاستقرار ارتفاع القيم إنّما يحصل بتلف العين و المثل.

فإن قلنا: إنّ تعذر المثل يسقط المثل (٦) كما أنّ تلف العين يسقط العين توجه القول بضمان القيمة من زمان الغصب إلى زمان الإيعاز، و هو أصحّ الاحتمالات في المسألة عند الشافعية على ما قيل (٧).

و إن قلنا: إنّ تعذر المثل لا يسقط المثل و ليس كتلف العين، كان ارتفاع القيمة فيما بعد تعذر المثل أيضاً مضموناً، فيتوجه ضمان القيمة من

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٣]

ص: ١٥١٨

١- عبارته «بشرط تعذر أدائه المتدارك لارتفاع القيم كذلك» لم ترد في «ف»، و كتب عليها في «ن»: زائد، و ورد في هامشها تصحيحاً العبارة التالية: «عند التلف في القيمي، كذلك ارتفاع القيمة مع بقاء العين أو المثل مضمون بشرط... نسخه». و وردت هذه العبارة في نسخه بدل «ش» أيضاً.

٢- في «ص»: يشترط.

٣- في «ف»: «فحيث».

٤- كذا في «ص»، و في غيرها: مثلياً.

٥- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: أداء مثله عند تلفه كردّ عينه.

٦- في غير «ف» زياده: «كما إنّ تلف العين يسقط المثل»، و لكن شطب عليها في غير «ش».

٧- قاله العلامة في التذكرة ٢:٣٨٣، و انظر مغنى المحتاج ٢:٢٨٣.

حين الغضب إلى حين دفع قيمه، وهو المحكى عن الإيضاح (1)، وهو أوجه الاحتمالات على القول بضمان ارتفاع قيمه مراعى بعدم ردّ العين أو المثل.

ثم اعلم: أنّ العلماء ذكر في عنوان هذه الاحتمالات: أنّه لو تلف المثلى و المثل موجود ثمّ أعوز (2)، و ظاهره اختصاص هذه الاحتمالات بما إذا طرأ (3) تعذّر المثل بعد تيسره (4) في بعض أزمنه التلف، لا ما تعذّر فيه المثل ابتداءً.

و عن جامع المقاصد: أنّه يتعيّن حينئذٍ قيمته (5) يوم التلف (6)، و لعلّه لعدم تنجّز التكليف بالمثل عليه في وقت من الأوقات.

و يمكن أن يخدش فيه: بأنّ التمكن من المثل ليس بشرط لحدوثه في الذمه ابتداءً، كما لا يشترط في استقراره استدامه (7) -على ما اعترف به (8) - مع طرؤ التعذّر بعد التلف؛ و لذا لم يذكر أحد هذا التفصيل في باب القرض.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ١٥١٩

١- إيضاح الفوائد ١٧٥:٢.

٢- انظر القواعد ٢٠٣:١.

٣- العبارة في «ف» هكذا: «بما طرأ فيه».

٤- كذا في «ف» و«ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: بعد وجود المثل.

٥- كذا في «ف»، و في غيرها: قيمه.

٦- جامع المقاصد ٢٥٢:٦.

٧- كذا في «ش» و مصحّحه «ن» و«ص»، و في سائر النسخ: استدامته.

٨- انظر جامع المقاصد ٢٥٥:٦.

و بالجمله، فاشتغال الذمه بالمثل إن قيد بالتمكّن لزم الحكم بارتفاعه بطرؤ التعذّر، وإلا لزم الحكم بحدوثه مع التعذّر من أوّل الأمر، إلا أن يقول (١): إن أدلّه وجوب المثل ظاهره في صورته التمكّن و إن لم يكن مشروطاً به عقلاً، فلا تعمّ صورته العجز.

نعم، إذا طرأ العجز فلا دليل على سقوط المثل و انقلابه قيمياً.

و قد يقال على المحقّق المذكور: إنّ اللازم ممّا ذكره (٢) أنّه لو ظفر المالك بالمثل قبل أخذ قيمه لم يكن له المطالبه، و لا أظنّ أحداً يلتزمه، و فيه تأمّل.

ثمّ إنّ المحكّي عن التذكرة: أنّ المراد بإعواز المثل: أن لا يوجد في البلد و ما (٣) حوله (٤).

و زاد في المسالك قوله: ممّا ينقل عاده منه إليه، كما ذكروا في انقطاع المشلم فيه (٥).

و عن جامع المقاصد: الرجوع فيه إلى العرف (٦).

و يمكن أن يقال: إنّ مقتضى عموم وجوب أداء مال الناس (٧)

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٥]

ص: ١٥٢٠

١- في «ش»: أن يقال.

٢- في «ف»: ممّا ذكر.

٣- في «ف»: و لا ما.

٤- التذكرة ٣٨٣: ٢.

٥- المسالك (الطبعة الحجرية) ٢٠٨: ٢.

٦- جامع المقاصد ٢٤٥: ٦.

٧- يدلّ عليه ما في الوسائل ٣٠٨: ١٧، الباب الأوّل من أبواب الغضب، و مستدرک الوسائل ٨٧: ١٧، الباب الأوّل من أبواب الغضب.

و تسليطهم على أموالهم (١)- أعياناً كانت أم في الذمه (٢)-: وجوب تحصيل المثل- كما كان يجب ردّ العين أينما كانت- و لو كانت في تحصيله مئونه كثيره، و لذا كان يجب تحصيل المثل بأيّ ثمن كان، و ليس هنا تحديد التكليف بما عن التذكرة (٣).

نعم، لو انعقد الإجماع على ثبوت قيمه عند الإعواز تعين ما عن جامع المقاصد، كما أنّ المجمعين إذا كانوا بين معبرٍ بالإعواز و معبرٍ بالتعذر، كان المتيقن الرجوع إلى الأخصّ و هو التعذر (٤)؛ لأنّه المجمع عليه.

نعم، وورد في بعض أخبار السلم: أنّه إذا لم يقدر المسلم إليه على إيفاء المسلم فيه تخير المشتري (٥).

و من المعلوم: أنّ المراد بعدم قدره ليس التعذر العقلي المتوقف على استحاله النقل من بلد آخر، بل الظاهر منه عرفاً ما عن التذكرة، و هذا يستأنس به للحكم فيما نحن فيه.

ثم، إنّ في معرفه قيمه المثل مع فرض عدمه إشكالاً؛ من حيث إنّ العبره بفرض وجوده و لو في غايه العزّه- كالفأكهه في أوّل زمانها أو آخره- أو وجود المتوسط؟ الظاهر هو الأوّل، لكن مع فرض وجوده بحيث يرغب في بيعه و شرائه، فلا عبره بفرض وجوده عند من

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

ص: ١٥٢١

١- عوالى اللآلى ٢٢٢:١، الحديث ٩٩.

٢- فى «ف»: الذمم.

٣- التذكرة ٣٨٣:٢.

٤- كذا فى «ف» ظاهراً، و فى سائر النسخ: المتعذر.

٥- راجع الوسائل ٦٩:١٣، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ٧ و غيره.



يستغنى عن بيعه بحيث لا يبيعه إلا إذا بذل له عوض لا يبذله (١) الراغبون في هذا الجنس بمقتضى (٢) رغبتهم. نعم (٣)، لو الجئ إلى شرائه لغرض آخر بذل ذلك، كما لو فرض الجمد في الصيف عند ملك العراق، بحيث لا يعطيه إلا أن يبذله بإزاء عتاق الخيل و شبيها، فإن الراغب في الجمد في العراق من حيث إنه راغب لا يبذل هذا العوض بإزائه، وإنما يبذله من يحتاج إليه لغرض آخر كالإهداء إلى سلطان قادم إلى العراق مثلاً، أو معالجه مشرف على الهلاك به، ونحو ذلك من الأغراض؛ ولذا لو وجد هذا الفرد من المثل لم يقدر في صدق التعذر كما ذكرنا في المسألة الخامسة (٤).

فكل موجود لا يقدر وجوده في صدق التعذر فلا عبره بفرض وجوده في التقويم عند عدمه.

ثم إنك قد عرفت أن للمالك مطالبه الضامن بالمثل عند تمكنه و لو كان في غير بلد الضمان و كان قيمه المثل هناك أزيد (٥)، و أمّا مع تعدّره و كون قيمه المثل في بلد التلف مخالفاً لها في بلد المطالبه، فهل له المطالبه بأعلى القيمتين، أم يتعين قيمه بلد المطالبه، أم بلد التلف؟ وجوه.

و فضل الشيخ في المبسوط في باب الغصب:- بأنه إن لم يكن في نقله مثونه كالنقدين-فله المطالبه بالمثل، سواء أ كانت القيمتان

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ١٥٢٢

- ١- في «ش»: لا يبذل.
- ٢- في «ف» بدل «بمقتضى»: بمقدار.
- ٣- كذا في «ف»، «ش» و مصححه «ن»، و في سائر النسخ: ثم.
- ٤- راجع الصفحة ٢٢٣.
- ٥- راجع الصفحة ٢٢٤.

مختلفين أم لا-و إن كان في نقله مئونه،فإن كانت القيمتان متساويتين كان له المطالبه أيضاً؛لأنه لا ضرر عليه في ذلك،و إلّا فالحكم أن يأخذ قيمه بلد التلف أو يصبر حتى يوفيه بذلك البلد،ثم قال:إنّ الكلام في القرض كالكلام في الغصب (١).

و حكى نحو هذا عن القاضي أيضاً (٢)،فتدبر.

و يمكن أن يقال:إنّ الحكم باعتبار بلد القرض أو السلم-على القول به-مع الإطلاق لانصراف العقد إليه،و ليس في باب الضمان ما يوجب هذا الانصراف.

بقي الكلام في أنه هل يعدّ من تعدّر المثل خروجه عن القيمة -كالماء على الشاطئ إذا أتلفه في مفازه،و الجمد في الشتاء إذا أتلفه في الصيف-أم لا؟الأقوى بل المتعيّن هو الأوّل،بل حكى عن بعض نسبه إلى الأصحاب و غيرهم (٣).

و المصرّح به في محكّي التذكرة (٤)و الإيضاح (٥)و الدروس (٦):قيمة المثل في تلك المفازه،و يحتمل آخر مكان أو زمان سقط المثل فيه (٧)عن المالیه.

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٨]

ص: ١٥٢٣

- ١- المبسوط ٣:٧٦.
- ٢- المهدّب ١:٤٤٣.
- ٣- حكاة السيّد العاملي في مفتاح الكرامه ٦:٢٥٢ عن جامع المقاصد ٦:٢٥٨.
- ٤- التذكرة ٢:٣٨٤.
- ٥- إيضاح الفوائد ٢:١٧٧.
- ٦- الدروس ٣:١١٣.
- ٧- في «ش»:به.

لو دفع القيمة في المثلى (١) المتعذر مثله ثم تمكن من المثل، فالظاهر عدم عود المثل في ذمته؛ وفاقاً للعلامة رحمه الله (٢) و من تأخر عنه (٣) ممن تعرض للمسألة؛ لأن المثل كان ديناً في الذمه سقط بأداء عوضه مع التراضي فلا يعود، كما لو تراضيا بعوضه مع وجوده.

هذا على المختار، من عدم سقوط المثل عن الذمه بالإعواز، وأما على القول بسقوطه و انقلابه قيمياً، فإن قلنا: بأن المغصوب انقلب قيمياً عند تعذر مثله، فأولى بالسقوط؛ لأن المدفوع نفس ما في الذمه.

و إن قلنا: بأن (٤) المثل بتعذره-النازل منزله التلف-صار قيمياً، احتمال وجوب المثل عند وجوده؛ لأن القيمة حينئذٍ بدل الحيلولة عن المثل، وسيأتي أن حكمه عود المبدل عند انتفاء الحيلولة (٥).

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٩]

ص: ١٥٢٤

- ١- كذا في «ف» و«ن»، و في سائر النسخ: المثل.
- ٢- القواعد ٢٠٤: ١، و التذكرة ٣٨٤: ٢.
- ٣- مثل الشهيد في الدروس ١١٣: ٣، و المحقق الثاني في جامع المقاصد ٢٥٥: ٦- ٢٥٦، و الشهيد الثاني في المسالك (الطبعة الحجرية) ٢٠٨: ٢ و غيرهم.
- ٤- كذا في «ف»، و في غيرها: إن.
- ٥- يأتي في الصفحة ٢٦٧، عند قوله: «ثم إنه لا إشكال في أنه إذا ارتفع تعذر رد العين و صار ممكناً و جب ردّها إلى مالکها».

## السابع لو كان التالف المبيع فاسداً قيمياً، فقد حكى: الاتّفاق على كونه

### [ضمان القيمي بالقيمه في المقبوض بالعقد الفاسد، والدليل عليه]

مضموناً بالقيمه (١)، و يدلّ عليه: الأخبار المتفرّقه في كثير من القيميّات (٢)، فلا حاجة إلى التمسك بصحيحه أبي ولاد الآتيه في ضمان البغل (٣)، ولا بقوله عليه السلام: «مَنْ أعتق شقصاً من عبد قَوْمٍ عليه» (٤) بل الأخبار

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٠]

ص: ١٥٢٥

- ١- لم نعر على حكاية الاتّفاق، نعم استظهر السيد المجاهد عدم الخلاف بين الأصحاب، راجع المناهل: ٢٩٨.
- ٢- انظر الوسائل ١٧: ٣٧٢، الباب ٢٣ من أبواب اللقطه، الحديث الأوّل، و ١٨: ٥٣٨، الباب ٣ من أبواب الحدود و التعزيرات، الحديث الأوّل.
- ٣- تأتي في الصفحه ٢٤٦-٢٤٧.
- ٤- رواه ابن أبي جمهور في عوالي اللآلي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مع اختلاف في اللفظ، انظر عوالي اللآلي ٣: ٤٢٧، الحديث ٢٤، و عنه في مستدرک الوسائل ١٥: ٤٦١، الباب ١٦ من أبواب العتق، الحديث ٥، و لفظ الحديث موجود في الغنيه: ٢٧٩.

كثيره (١)، بل قد عرفت (٢) أن مقتضى إطلاق أدلّه الضمان في القيميّات هو ذلك بحسب المتعارف، إلا أن المتيقن من هذا المتعارف (٣) ما كان المثل فيه متعذراً، بل يمكن دعوى انصراف الإطلاقات الواردة في خصوص بعض القيميّات - كالبلغل و العبد و نحوهما (٤) - لصوره تعذّر المثل، كما هو الغالب.

فالمرجع في وجوب القيمه في القيمي و إن فرض تيسير المثل له - كما في من أتلّف عبداً من شخص باعه عبداً موصوفاً بصفات ذلك العبد بعينه، و كما لو أتلّف عليه ذراعاً من مائه ذراع كرباس منسوج على طريقه واحده لا تفاوت في أجزائه أصلاً - هو الإجماع، كما يستظهر.

و على تقديره، ففي شموله لصوره تيسير المثل من جميع الجهات تأمل، خصوصاً مع الاستدلال عليه - كما (٥) في الخلاف (٦) و غيره (٧) - بقوله تعالى: فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (٨)؛ بناءً على أن القيمه

[شماره صفحه واقعی : ٢٤١]

ص: ١٥٢٦

- ١- انظر الوسائل ١٦:٢٠، الباب ١٨ من أبواب العتق، الأحاديث ١، ٤، ٩، ٥ و ١٠ و غيرها.
- ٢- في الصفحة ٢٢٨.
- ٣- في «ف»: من التعارف.
- ٤- تقدّمت الإشارة إلى مواردّها في الصفحة السابقه.
- ٥- لم ترد «كما» في «ف».
- ٦- الخلاف ٣:٤٠٢، كتاب الغصب، المسأله ١١، و ٤٠٦، المسأله ١٨.
- ٧- مثل السرائر ٢:٤٨٠، و التذكرة ٢:٣٨٣.
- ٨- البقره: ١٩٤.

مماثلة (١) للتالف في الماليه، فإنّ ظاهر ذلك جعلها من باب الأقرب إلى التالف بعد تعذر المثل.

و كيف كان، فقد حكى الخلاف في ذلك عن الإسكافي (٢)، و عن الشيخ و المحقّق في الخلاف و الشرائع في باب القرض (٣).

فإن أرادوا ذلك مطلقاً حتّى مع تعذر المثل فيكون قيمه عندهم بدلاً عن المثل حتّى يترتب عليه وجوب قيمه يوم دفعها- كما ذكروا ذلك احتمالاً في مسأله تعين قيمه (٤) متفرّعاً على هذا القول- فيردّه إطلاقات (٥) الروايات الكثيره في موارد كثيره:

منها: صحيحه أبي ولاد الآتيه (٦).

و منها: روايه تقويم العبد (٧).

و منها: ما دلّ على أنّه إذا تلف الرهن بتفريط المرتهن سقط من ذمّته (٨)

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص: ١٥٢٧

١- كذا في مصحّحه «ص»، و في غيرها: مماثل.

٢- حكى عنه و عن ظاهر الشيخ و المحقّق، السيّد العاملى في مفتاح الكرامه ٢٤٣:٦.

٣- الخلاف ١٧٥:٣، كتاب البيوع، المسأله ٢٨٧. و الشرائع ٦٨:٢، لكنّه استحسن ضمان المثل بعد أن أفتى بضمان قيمه.

٤- انظر مفتاح الكرامه ٢٤٣:٦، و الجواهر ٢٥:٢٠.

٥- في «ف»، «ن»، «خ» و «م»: إطلاق.

٦- يأتي في الصفحه ٢٤٦-٢٤٧.

٧- المراد بها ظاهراً ما تقدّم في الصفحه ٢٤٠ من قوله عليه السلام: «مَنْ أعتق شقِصاً من عبد قُوم عليه».

٨- في «ن» و «ش»: دينه.

بحساب ذلك (١)، فلولا ضمان التالف بالقيمة لم يكن وجه لسقوط الدين بمجرد ضمان التالف.

و منها: غير ذلك من الأخبار الكثيره (٢).

و إن أرادوا أنه مع تيسير المثل يجب المثل لم يكن بعيداً؛ نظراً إلى ظاهر آية الاعتداء (٣) و نفي الضرر (٤)؛ لأن خصوصيات الحقائق قد تقصد، اللهم إلا أن يحقق إجماع على خلافه و لو من جهة أن ظاهر كلمات هؤلاء (٥) إطلاق القول بضمن المثل، فيكون الفصل بين التيسر و عدمه قولاً ثالثاً في المسألة.

### [ما هو المعيار في تعيين القيمة في المقبوض بالعدو الفاسد؟]

ثم إنهم اختلفوا في تعيين القيمة في المقبوض بالبيع الفاسد.

فالمحكى في غايه المراد (٦) عن الشيخين و أتباعهما: تعين قيمه يوم التلف، و عن الدروس (٧) و الروضه (٨) نسبتها إلى الأكثر.

و الوجه فيه -على ما تبه عليه جماعه، منهم العلماء في التحرير (٩)-: أن الانتقال إلى البدل إنما هو يوم التلف؛ إذ الواجب قبله

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص: ١٥٢٨

١- انظر الوسائل ١٢٩:١٣، الباب ٧ من أبواب أحكام الرهن.

٢- المشار إليها في هامش الصفحة ٢٤١.

٣- البقره: ١٩٤.

٤- انظر الوسائل ٣٤٠:١٧، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات.

٥- يعنى الإسكافى و الشيخ و المحقق قدس سرهم.

٦- غايه المراد: ٨٥.

٧- الدروس ١١٣:٣.

٨- الروضه البهيه ٤١:٧، و انظر الجواهر ١٠٥:٣٧.

٩- التحرير ١٣٩:٢.

هو ردّ العين.

و ربما يورد (١) عليه: أنّ يوم التلف يوم الانتقال إلى قيمه، أمّا كون المنتقل إليها قيمه يوم التلف فلا.

و يدفع: بأنّ معنى ضمان العين عند قبضه: كونه في عهده، و معنى ذلك وجوب تداركه ببدله عند التلف، حتّى يكون عند التلف (٢) كأنه لم يتلف، و تداركه (٣) على هذا النحو بالتزام مال معادل له [قائم] (٤) مقامه.

### [الأصل في ضمان التالف: ضمانه بقيمته يوم التلف]

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الأصل في ضمان التالف: ضمانه بقيمته يوم التلف، فإن خرج المغصوب من ذلك (٥) -مثلاً- فبدليل من (٦) خارج.

### [الاستدلال بصحيحه أبي ولاد على أن العبره بقيمته يوم الضمان]

نعم، لو تمّ ما تقدّم عن الحلّي في هذا المقام: من دعوى الاتّفاق على كون البيع (٧) فاسداً بمنزله المغصوب إلّا في ارتفاع الإثم (٨)، ألحقناه بالمغصوب إن ثبت فيه حكم مخالف لهذا الأصل، بل يمكن أن يقال: إذا ثبت في المغصوب الاعتبار بقيمته يوم الغصب - كما هو ظاهر صحيحه

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ١٥٢٩

١- لم نعثر على المورد، نعم أوردته في المناهل: ٢٩٨ بلفظ: «و لا يقال».

٢- عبارته «حتّى يكون عند التلف» لم ترد في «ف».

٣- في «ن»، «م»، «ع»، «و»، «ص» و نسخه بدل «خ» زياده: «ببدله»، و لكن شطب عليها في «ن».

٤- من «ش» فقط.

٥- لم يرد «من ذلك» في «ف».

٦- كلمه «من» لم ترد في غير «ف».

٧- في «ص» و مصحّحه «ن»: المبيع.

٨- تقدّم في الصفحه ٢٠٧-٢٠٨.



أبى ولآد الآتيه-كشف ذلك عن عدم اقتضاء إطلاقات الضمان لاعتبار قيمه يوم التلف؛ إذ يلزم حينئذ أن يكون المغصوب عند كون قيمته يوم التلف أضعاف ما كانت يوم الغصب غير واجب التدارك عند التلف؛ لما ذكرنا من أن معنى التدارك التزام (١) بقيمته يوم وجوب التدارك.

نعم، لو فرض دلالة الصحيحه على وجوب أعلى القيم، أمكن جعل التزام الغاصب بالزائد على مقتضى التدارك مؤاخذه له بأشق الأحوال.

فالمهم-حينئذ-صرف الكلام إلى معنى الصحيحه بعد ذكرها؛ ليلحق به البيع الفاسد، إمّا لما ادّعاه الحلّي (٢)، وإمّا لكشف الصحيحه عن معنى التدارك و الغرامه فى المضمونات، و كون العبره فى جميعها بيوم الضمان، كما هو أحد الأقوال فيما نحن فيه من البيع الفاسد.

و حيث إنّ الصحيحه مشتمله على أحكام كثيره و فوائد خطيره، فلا بأس بذكرها جميعاً و إن كان الغرض متعلقاً ببعضها.

فروى (٣) الشيخ فى الصحيح عن أبى ولآد، قال: اكرتيت بغلاً إلى قصر بنى هبيره (٤) ذاهباً و جائياً بكذا و كذا، و خرجت فى طلب غريمٍ

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ١٥٣٠

١- كذا فى النسخ، و المناسب: «الالتزام»، كما فى مصححه «ص».

٢- راجع الصفحه السابقه.

٣- لما كانت النسخ مختلفه اختلافاً كثيراً فى نقل الروايه، آثرنا نقلها من التهذيب.

٤- الوسائل: «قصر ابن هبيره»، و هو الموافق لما فى معجم البلدان ٤: ٣٦٥.

لى، فلَمَّا صرت إلى قرب فنظره الكوفه خُبرت أن صاحبي توجه إلى النيل (١)، فتوجهت نحو النيل، فلَمَّا أتيت النيل خُبرت أنه توجه إلى بغداد، فأتبعته فظفرت به و فرغت فيما بيني وبينه، و رجعت إلى الكوفه، و كان ذهابي و مجيئي خمسة عشر يوماً، فأخبرت صاحب البغل بعذري، و أردت أن أتحمّل منه فيما صنعت و أرضيه، فبذلت له خمسة عشر درهماً فأبى أن يقبل، فتراضينا بأبي حنيفة، و أخبرته بالقصه و أخبره الرجل، فقال لى: ما صنعت بالبغل؟ فقلت: قد رجعت سليماً. قال: نعم، بعد خمسة عشر يوماً! قال: فما تريد من الرجل؟ قال: أريد كرى بغلى فقد حبسه على خمسة عشر يوماً. فقال: إننى ما أرى لك حقاً؛ لأنه اكتراه إلى قصر بنى هبيرة فخالف فركبه إلى النيل و إلى بغداد، فضمن قيمه البغل و سقط الكرى، فلَمَّا ردّ البغل سليماً و قبضته لم يلزمه الكرى.

قال: فخرجنا من عنده و جعل صاحب البغل يسترجع، فرحمته ممّا أفتى به أبو حنيفة، و أعطيته شيئاً و تحلّلت منه، و حججت تلك السنه فأخبرت أبا عبد الله عليه السلام بما أفتى به أبو حنيفة، فقال: فى مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها و تمنع الأرض بركتها. قال: فقلت لأبى عبد الله عليه السلام: فما ترى أنت؟ قال: أرى له عليك مثل كرى البغل ذاهباً من الكوفه إلى النيل و مثل كرى البغل من النيل إلى بغداد، و مثل كرى البغل من بغداد إلى الكوفه، و توفيه إياه. قال: قلت:

جُعلت فداك، قد علفته بدراهم، فلى عليه علفه؟ قال: لا؛ لأنك غاصب. فقلت: أ رأيت لو عطب البغل أو أنفق، أ ليس كان يلزمنى؟

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ١٥٣١

١- سوف يأتى توضيحه فى هامش الصفحه ٣٦٦.

قال: نعم، قيمه بغل يوم خالفته. قلت: فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو عقر؟ فقال: عليك قيمه ما بين الصّحّه و العيب يوم تردّه عليه.

قلت: فمن يعرف ذلك؟ قال: أنت و هو، إمّا أن يحلف هو على القيمة فيلزمك، فإن ردّ اليمين عليك فحلفت على القيمة لزمك ذلك، أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أنّ قيمه البغل حين اكترى كذا و كذا فيلزمك. قلت: إنّي أعطيته دراهم و رضى بها و حلّلتى. قال: إنّما رضى فأحلّك حين قضى عليه أبو حنيفه بالجور و الظلم، و لكن ارجع إليه و أخبره بما أفتيتك به، فإن جعلك فى حلّ بعد معرفته فلا شيء عليك بعد ذلك... الخبر» (١).

## و محلّ الاستشهاد فيه فُقرتان:

### الأولى: قوله: «نعم، قيمه بغل يوم خالفته» إلى ما بعد،

فإنّ الظاهر أنّ اليوم قيد للقيمة، إمّا بإضافه القيمة المضافه إلى البغل إليه ثانياً، يعنى قيمه يوم المخالفه للبغل، فيكون إسقاط حرف التعريف من البغل للإضافه، لا- لأنّ ذا القيمة بغل غير معيّن، حتّى توهم الروايه مذهب من جعل القيمي مضموناً بالمثل، و القيمة إنّما هى قيمه المثل.

و إمّا بجعل اليوم قيداً للاختصاص الحاصل من إضافه القيمة إلى البغل.

و أمّا ما احتمله جماعه (٢) من تعلق الظرف بقوله: «نعم» القائم

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ١٥٣٢

١- التهذيب ٧:٢١٥، الحديث ٩٤٣، و أورده فى الوسائل ١٣:٢٥٥، الباب ١٧ من أبواب الإجاره، الحديث الأول، عن الكافى.

٢- منهم: السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٦:٢٤٤، و المحقّق النراقى فى المستند ٢:٣٦٨، و صاحب الجواهر فى الجواهر ١٠١:٣٧-١٠٢.

مقام قوله عليه السلام: «يلزمك» يعني يلزمك يوم المخالفه قيمه بغل-فبعيد جداً، بل غير ممكن؛ لأنّ السائل إنّما سأل عمّا يلزمه بعد التلّف بسبب المخالفه بعد العلم بكون زمان المخالفه زمان حدوث الضمان، كما يدلّ عليه: «أ رأيت لو عطب البغل، أو نفق أ ليس كان يلزمني؟»، فقوله:

«نعم» يعني يلزمك بعد التلّف بسبب المخالفه قيمه بغل يوم خالفته.

و قد أظنّب بعضٌ في (١) جعل الفِقْرَه ظاهره في تعلّق الظرف بلزوم القيمه عليه (٢)، و لم يأتِ بشيءٍ يساعده التركيب اللغوي، و لا المتفاهم العرفي.

### الثانيه: قوله: «أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أنّ قيمه البغل يوم اكرى كذا و كذا»،

فإنّ إثبات قيمه يوم الاكتراء من حيث هو يوم الاكتراء لا جدوى فيه؛ لعدم الاعتبار به (٣)، فلا بدّ أن يكون الغرض منه إثبات قيمه يوم المخالفه؛ بناءً على أنّه يوم الا-كتراء؛ لأنّ الظاهر من صدر الروايه أنّه خالف المالك بمجرد خروجه من (٤) الكوفه، و من المعلوم أنّ اكرء البغل لمثل تلك (٥) المسافه القليله إنّما يكون يوم

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٨]

ص: ١٥٣٣

- ١- في «ش» بدل «في»: من.
- ٢- الظاهر أنّه قدّس سرّه أشار بهذا الكلام إلى ما حكاه صاحب الجواهر رحمه الله في كتاب الغصب بقوله: «نعم، ربما قيل: إنّّه ظاهر فيه، يعني في تعلّق الظرف بالفعل المدلول عليه بقوله عليه السلام: نعم»، كذا أفاده العلّامه المامقاني في غايه الآمال: ٣١٥، و انظر الجواهر ١٠٢: ٣٧.
- ٣- في «ف» زياده: قطعاً.
- ٤- كذا في «ش» و مصحّحه «ن»، و في سائر النسخ: إلى.
- ٥- لم ترد «تلك» في «ف».

الخروج، أو في عصر اليوم السابق. و معلوم أيضاً عدم اختلاف قيمه في هذه المدّة القليله.

و أمّا قوله عليه السلام في جواب السؤال عن إصابه العيب: «عليك قيمه ما بين الصّحّه و العيب يوم تردّه» فالظرف متعلّق بـ «عليك» لا- قيد للقيمه؛ إذ لا- عبره في أرش العيب بيوم الردّ إجماعاً؛ لأنّ النقص الحادث تابع في تعيين يوم قيمته لأصل العين، فالمعنى: عليك أداء الأرش يوم ردّ البغله.

و يحتمل أن يكون قيماً لـ «العيب»، و المراد: العيب الموجود في يوم الردّ؛ لاحتمال ازدياد العيب إلى يوم الردّ فهو المضمون، دون العيب القليل الحادث أولاً، لكن يحتمل أن يكون العيب قد تناقص إلى يوم الردّ، و العبره حينئذٍ بالعيب الموجود حال حدوثه؛ لأنّ المعيب لو ردّ إلى الصّحّه أو نقص لم يسقط ضمان ما حدث منه و ارتفع على مقتضى الفتوى (١)، فهذا الاحتمال من هذه الجبهه ضعيف أيضاً، فتعيّن تعلقه بقوله عليه السلام: «عليك».

و المراد بـ «قيمه ما بين الصّحّه (٢) و العيب» قيمه التفاوت بين الصّحّه و العيب، و لا تعرّض في الروايه ليوم هذه القيمه، فيحتمل يوم الغصب، و يحتمل يوم حدوث العيب الذي هو يوم تلف وصف الصّحّه الذي هو بمنزله جزء العين في باب الضمانات و المعاوضات، و حيث عرفت ظهور الفقره السابقه عليه و اللاحقه له في اعتبار يوم الغصب، تعيّن حمل هذا أيضاً على ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ١٥٣٤

١- عباره «على مقتضى الفتوى» لم ترد في «ف».

٢- في «ف»: قيمه يوم الصّحّه.

نعم، يمكن أن يوهن ما استظهرناه من الصحيحه بأنه لا يبعد أن يكون مبنى الحكم فى الروايه على ما هو الغالب فى مثل مورد الروايه من عدم اختلاف قيمه البغل فى مدّه خمسّه عشر يوماً، و يكون السّرّ فى التعبير بـ «يوم المخالفه» دفع ما ربما يتوهمه أمثال صاحب البغل من العوامّ: أنّ العبره بقيمه ما اشترى به البغل و إن نقص بعد ذلك؛ لأنّه خسره (١) المبلغ الذى اشترى به البغله.

و يؤيّدّه: التعبير عن يوم المخالفه فى ذيل الروايه بـ «يوم الاكتراء» (٢) فإنّ فيه إشعاراً بعدم عناية المتكلّم بيوم المخالفه من حيث إنّّه يوم المخالفه.

إلّا أن يقال: إنّ الوجه فى التعبير بيوم الاكتراء مع كون المناط يوم المخالفه هو التنبيه على سهوله إقامه الشهود على قيمته فى زمان الاكتراء؛ لكون البغل فيه غالباً بمشهد من الناس و جماعه من المُكاريين، بخلاف زمان المخالفه من حيث إنّّه زمان المخالفه، فتغيير التعبير ليس لعدم العبره بزمان المخالفه، بل للتنبيه على سهوله معرفه القيمه بالبينه كاليمين (٣)، فى مقابل قول السائل: «و من يعرف ذلك؟»، فتأمل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٠]

ص: ١٥٣٥

- ١- فى «ع» و «خ»: «خسره»، قال فى شرح الشهيدى- بعد أن أثبت «خسره» و شرح معناها-: هذا بناءً على «خسره» بالضمير، و أمّا بناء على عدمه كما فى بعض النسخ المصحّحه من جهه حك الضمير فيه، فالمعنى واضح. انظر هدايه الطالب: ٢٣٩.
- ٢- التعبير الموجود فى ذيل الروايه هو: «حين اكرى»، و لعلّ المؤلّف قدس سرّه نقل ذلك بالمعنى.
- ٣- لم ترد «كاليمين» فى «ف».

و يؤيده أيضاً: قوله عليه السلام في ما بعد، في جواب قول السائل:

«و مَن يعرف ذلك؟» قال: «أنت و هو، إمّا أن يحلف هو على القيمة فيلزمك، فإن ردّ اليمين عليك (١) فحلفت على القيمة (٢) لزمه، أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون على (٣) أنّ قيمة البغل يوم اكترى كذا و كذا، فيلزمك... الخبر»، فإنّ العبره لو كان (٤) بخصوص يوم المخالفه لم يكن وجه لكون القول قول المالك مع كونه مخالفاً للأصل، ثم لا وجه لقبول بيئته؛ لأنّ من كان القول قوله فالبيئته بيئته صاحبه.

و حمل الحلف هنا على الحلف المتعارف الذي يرضى به المحلوف له و يصدّقه فيه من دون محاكمه -و التعبير برده (٥) اليمين على الغاصب من جهه أنّ المالك أعرف بقيمه بغله، فكانّ الحلف حقّ (٦) له ابتداء -خلاف الظاهر.

و هذا بخلاف ما لو اعتبرنا يوم التلف؛ فإنّه يمكن أن يحمل توجه اليمين على المالك على ما إذا اختلفا في تنزّل القيمة يوم التلف مع اتّفاقهما أو الاطلاع من الخارج على قيمته سابقاً، و لا شكّ حينئذٍ أنّ القول قول المالك، و يكون سماع البيئته في صورته اختلافاً في قيمة البغل

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ١٥٣٦

١- كلمه «عليك» من «ش» و المصدر.

٢- كذا في «ش» و المصدر، و في سائر النسخ بدل على القيمة: له.

٣- لم ترد «على» في المصدر، و شطب عليها في «ص».

٤- كذا، و المناسب: «كانت»، كما في مصحّحه «ص».

٥- في «ف»: برده.

٦- في «ش»: فكان الحلف حقاً.

سابقاً مع اتفاقهما على بقائه عليها إلى يوم التلّف، فتكون الروايه قد تكفّلت بحكم صورتين من صور تنازعهما، و يبقى بعض الصور، مثل دعوى المالك زياده قيمه يوم التلّف عن يوم المخالفه، و لعلّ حكمها-أعنى حلف الغاصب-يعلم من حكم عكسها المذكور في الروايه.

و أمّا على تقدير كون العبره في قيمه بيوم المخالفه، فلا-بدّ من حمل الروايه على ما إذا اتّفقا على قيمه اليوم السابق على يوم المخالفه، أو اللاحق له و ادّعى الغاصب نقصانه عن تلك (١) يوم المخالفه، و لا يخفى بعده.

و أبعد منه: حمل النصّ على التعيّد، و جعل الحكم في خصوص الدابّه المغصوبه أو مطلقاً (٢) مخالفاً للقاعده المتّفق عليها نصّاً (٣) و فتوى:

من كون البيّنه على المدّعى و اليمين على من أنكر (٤)، كما حكى عن الشيخ في بابي الإجاره و الغصب (٥).

### [الاستشهاد بالصحيحه على ضمان أعلى القيم و المناقشه فيه]

و أضعف من ذلك: الاستشهاد بالروايه على اعتبار أعلى القيم من

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ١٥٣٧

- ١- في «ف» بدل «تلك»: الملك.
- ٢- كذا في «ف» و مصحّحه «ن»، و في «ش»: «و جعل حكم خصوص الدابّه أو مطلقاً»، و في سائر النسخ: «و جعل الحكم مخصوصاً في الدابّه المغصوبه أو مطلقاً».
- ٣- انظر الوسائل ١٧٠: ١٨، الباب ٣ من أبواب كيفيه الحكم و الدعوى و غيره.
- ٤- في «ف»: على المنكر.
- ٥- انظر النهايه: ٤٤٦، هذا في الإجاره، و لم نعثر عليه في الغصب.



حين الغضب إلى التلف- كما حكى عن الشهيد الثاني (١)- إذ لم يعلم لذلك وجهٌ صحيح، و لم أظفر بمن وجه دالته على هذا المطلب.

### [الاستدلال على أعلى القيم بوجه آخر، و المناقشه فيه]

نعم، استدلوأ على هذا القول بأن العين مضمونه في جميع تلك الأزمنه التي منها زمان ارتفاع قيمته (٢).

و فيه: إنَّ ضمانها في تلك الحال، إن أُريد به وجوب قيمه ذلك الزمان لو تلف فيه فمسلم؛ إذ تداركه لا يكون إلَّا بذلك، لكنَّ المفروض أنَّها لم تتلف فيه.

و إن أُريد به استقرار قيمه ذلك الزمان عليه فعلاً و إن تنزّلت بعد ذلك، فهو مخالف لما تسالموا عليه من عدم ضمان ارتفاع القيمه مع ردّ العين.

و إن أُريد استقرارها عليه بمجرد الارتفاع مراعى بالتلف، فهو و إن لم يخالف الاتفاق إلَّا أنَّه مخالف لأصالة البراءه من غير دليلٍ شاغل، عدا ما حكاه في الرياض عن خاله العلامه قدس الله تعالى روحهما من قاعده نفى الضرر الحاصل على المالك (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ص: ١٥٣٨

١- المسالك ٢:٢٠٩، و الروضه البهيه ٧:٤٣-٤٤، و حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٦:٢٤٤.

٢- ممن استدلل بذلك: الفاضل المقداد فى التنقيح ٤:٧٠، و ابن فهد الحللى فى المهذب البارع ٤:٢٥٢، و الشهيد الثانى فى المسالك ٢:٢٠٩، و انظر مفتاح الكرامه ٦:٢٤٤.

٣- الرياض ٢:٣٠٤، و المراد ب«خاله العلامه» هو العلامه الأكبر الآقا محمد باقر الوحيد البهبهانى قدس سرّه.

و فيه نظر، كما اعترف به بعض من تأخر (١).

نعم، يمكن توجيه الاستدلال المتقدم-من كون العين مضمونه في جميع الأزمنه-: بأن العين إذا ارتفعت قيمتها في زمان و صار مالتها مقومه بتلك القيمة، فكما أنه إذا تلفت حينئذٍ يجب تداركها بتلك القيمة، فكذا إذا حيل بينها وبين المالك حتى تلفت؛ إذ لا فرق مع عدم التمكن منها بين أن تلف أو تبقى.

نعم، لو ردت تدارك تلك المائيه بنفس العين، و ارتفاع القيمة السوقية أمر اعتباري لا يضمن بنفسه؛ لعدم كونه مالاً، وإنما هو مقوم لماليه المال، و به تمايز (٢) الأموال كثره و قلّه.

و الحاصل: أن للعين في كل زمانٍ من أزمنه تفاوت قيمته مرتبه من المائيه، أزيلت يد المالك منها و انقطعت سلطنته عنها، فإن ردت العين فلا مال سواها يضمن، و إن تلفت استقرت عليا (٣) تلك المراتب (٤)؛ لدخول الأدنى تحت الأعلى، نظير ما لو فرض للعين منافع متفاوتة متضاده، حيث إنه يضمن الأعلى منها.

و لأجل ذلك استدلل العلماء في التحرير للقول باعتبار يوم الغصب بقوله: لأنه زمان إزاله يد المالك (٥).

و نقول في توضيحه: إن كل زمانٍ من أزمنه الغصب قد أزيلت

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٤]

ص: ١٥٣٩

١- المراد به صاحب الجواهر قدس سره في الجواهر ١٠٥: ٣٧.

٢- في «ف»: تميز.

٣- في «ف» و «ن»: أعلى.

٤- في «ف»: زياده: عليه.

٥- التحرير ١٣٩: ٢.

فيه يد المالك من العين على حسب مالئته، ففي زمانٍ أزيلت من مقدار درهم، وفي آخر عن درهمين، وفي ثالث عن ثلاثة، فإذا استمرت الإزالة إلى زمان التلف وجبت غرامه أكثرها، فتأمل.

### [الاستدلال ثالث على أعلى القيم و توجيهه]

و استدلّ في السرائر وغيرها على هذا القول بأصاله الاشتغال (١)؛ لاشتغال ذمته بحق المالك (٢)، ولا يحصل البراءة إلا بالأعلى. وقد يجاب بأن الأصل في المقام البراءة؛ حيث إنّ الشكّ في التكليف بالزائد (٣). نعم، لا بأس بالتمسك باستصحاب الضمان المستفاد من حديث اليد (٤).

### [المحكى عن جماعه أن الاعتبار بيوم البيع، و توجيهه]

ثمّ إنّه حكى عن المفيد والقاضى والحلبى: الاعتبار بيوم البيع فيما كان فساده من جهه التفويض (٥) إلى حكم المشتري (٦)، ولم يعلم له وجه، ولعلهم يريدون به يوم القبض؛ لغلبيه اتحاد زمان البيع والقبض، فافهم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ١٥٤٠

١- السرائر ٢:٤٨١، الرياض ٢:٣٠٤، المناهل: ٢٩٩.

٢- فى «ف»: لاشتغال ذمّه المالك.

٣- أجاب عنها بذلك فى الجواهر ١٠٦:٣٧.

٤- و هو ما ورد عنه صلّى الله عليه و آله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى»، عوالى اللآلى ٣:٢٤٦، الحديث ٢.

٥- فى غير «ش»: تفويض.

٦- المقنعه: ٥٩٣، و لم نعثر عليه فى الكافى و المهدّب، و الظاهر أنّ المؤلّف قدّس سرّه أخذ ذلك عن العلّامة قدّس سرّه فى المختلف ٥:٢٤٣ و ٢٤٤، حيث نقل عن الشيخ فى النهايه ما نصّه: من اشترى شيئاً بحكم نفسه و لم يذكر الثمن بعينه كان البيع باطلاً، فإن هلك فى يد المبتاع كان عليه قيمته يوم ابتياعه إلى أن قال و كذا قال المفيد و ابن البرّاج و أبو الصلاح.

**ثم إنه لا عبره بزيادة القيمة بعد التلف على جميع الأقوال،**

إلا أنه تردّد فيه في الشرائع (١)، و لعلّه - كما قيل (٢) - من جهة احتمال كون القيمي مضموناً بمثله، و دفع القيمة إنّما هو لإسقاط المثل.

و قد تقدّم أنه مخالف لإطلاق النصوص و الفتاوى (٣).

### **[ارتفاع القيمة بسبب الأمكنه]**

ثم إنّ ما ذكرنا (٤) من الخلاف إنّما هو في ارتفاع القيمة بحسب الأزمته، و أمّا إذا كان بسبب الأمكنه، كما إذا كان في محلّ الضمان بعشره، و في مكان التلف بعشرين، و في مكان المطالبه بثلاثين، فالظاهر اعتبار محلّ التلف؛ لأنّ ماليه الشيء تختلف بحسب الأماكن، و تداركه بحسب ماليته.

### **[ارتفاع القيمة بسبب الزيادة العينية]**

ثم إنّ جميع ما ذكرنا من الخلاف إنّما هو في ارتفاع القيمة السوقية الناشئة من تفاوت رغبة الناس، و أمّا إذا كان حاصلًا من زياده في العين، فالظاهر - كما قيل (٥) - عدم الخلاف في ضمان أعلى القيم، و في الحقيقة ليست قيم التالف مختلفه، و إنّما زيادتها في بعض أوقات الضمان لأجل الزيادة العينية الحاصلة فيه النازله منزله الجزء الفائت.

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٦]

ص : ١٥٤١

- ١- الشرائع ٣:٢٤٠.
- ٢- قاله الشهيد الثاني في الروضة البهية ٧:٤٠.
- ٣- راجع الصفحه ٢٤٠-٢٤٢.
- ٤- في «ف»: ما ذكره.
- ٥- قاله الشهيد الثاني قدّس سرّه في عكس المسأله، و هو ما إذا استند نقص القيمة إلى نقص في العين، انظر المسالك ٢:٢٠٩، و الروضة البهية ٧:٤٤، و قرّره في الجواهر ١٠٧:٣٧. و الظاهر أنّ المؤلّف قدّس سرّه أراد من الزيادة: الزيادة الفائته، بدليل قوله فيما سيأتي: «النازله منزله الجزء الفائت»، و قوله: «نعم يجرى الخلاف المتقدم في قيمه هذه الزيادة الفائته».

نعم، يجرى الخلاف المتقدم في قيمه هذه الزيادة الفائته، وأن (١) العبره بيوم فواتها أو يوم ضمانها أو أعلى القيم.

### [تعذر الوصول إلى العين في حكم التلف]

ثم إن في حكم تلف العين في جميع ما ذكر - من ضمان المثل أو القيمة - حكم تعذر الوصول إليه وإن لم يهلك، كما لو سرق أو غرق أو ضاع أو أبق؛ لما دل على الضمان بهذه الأمور في باب الأمانات المضمونه (٢).

و هل يقيّد ذلك بما إذا حصل اليأس من الوصول إليه، أو بعدم رجاء وجدانه، أو يشمل ما لو علم وجدانه في مدّه طويله (٣) يتضرّر المالك من انتظارها، أو (٤) لو كانت قصيره؟ وجوه.

ظاهر أدلّه ما ذكر من الأمور (٥): الاختصاص بأحد الأولين، لكنّ ظاهر إطلاق الفتاوى الأخير، كما يظهر من إطلاقهم أنّ اللوح المغصوب في السفينه إذا خيف من نزع غرق مالٍ لغير الغاصب انتقل إلى قيمته إلى أن يبلغ الساحل (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٧]

ص: ١٥٤٢

- ١- في «ش»: فإنّ.
- ٢- راجع الوسائل ١٣: ١٢٧، الباب ٥ من أبواب أحكام الرهن، الحديث ٨، و الصفحة ٢٢٩، الباب ٥، الحديث الأوّل.
- ٣- كلمه «طويله» مشطوب عليها في «خ» و «ص».
- ٤- لم ترد «أو» في «خ»، «م»، «ع» و «ص».
- ٥- يعنى: السرقة و الغرق و الضياع و الإباق.
- ٦- صرّح بذلك العلّامة في القواعد ١: ٢٠٧، و التذكرة ٢: ٣٩٦، و نسبه السيّد العاملى إلى صريح جامع المقاصد و المسالك و الروضه و ظاهر غيرها، راجع مفتاح الكرامه ٦: ٢٨٤.

و يؤيده: أن فيه جمعاً بين الحقيين بعد فرض رجوع القيمة إلى ملك الضامن عند التمكّن من العين؛ فإن تسلط الناس على مالهم الذى فرض كونه فى عهده يقتضى جواز مطالبه الخروج عن عهده عند تعذر نفسه، نظير ما تقدّم فى تسلطه على مطالبه القيمة للمثل المتعذر فى المثلى (١). نعم، لو كان زمان التعذر قصيراً جداً، بحيث لا يحصل صدق عنوان الغرامه و التدارك على أداء القيمة، أشكل الحكم.

ثم الظاهر عدم اعتبار التعذر المسقط للتكليف، بل لو كان ممكناً بحيث يجب عليه السعى فى مقدماته لم يسقط القيمة زمان السعى، لكن ظاهر كلمات بعضهم (٢): التعبير بالتعذر، و هو الأوفق بأصالة عدم تسلط المالك على أزيد من إزماء برد العين، فتأمل، و لعل المراد به التعذر فى الحال و إن كان لتوقفه على مقدمات زمانية يتأخر لأجلها ذو المقدمه.

### [هل يلزم المالك بأخذ البدل؟]

ثم إن ثبوت القيمة مع تعذر العين ليس كثبوتها مع تلفها فى كون دفعها حقاً للضامن، فلا يجوز للمالك الامتناع (٣)، بل له أن يمتنع (٤) من

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص : ١٥٤٣

- ١- تقدّم فى الأمر السادس، الصفحة ٢٢٦.
- ٢- كالمحقق فى الشرائع ٣:٢٣٩ و ٢٤١، و العلامه فى القواعد ١:٢٠٥ و التحرير ٢:١٣٩ و ١٤٠ و غيرهما، و الشهيد فى الدروس ٣:١١٢، و المحقق السبزوارى فى الكفايه: ٢٥٨.
- ٣- عبارته «فلا يجوز للمالك الامتناع» و ردت فى «ف» قبل قوله: ثم إن ثبوت...
- ٤- كذا فى «ص» و مصححه «ن»، و فى سائر النسخ: أن يمنع.

أخذها و يصبر إلى زوال العذر، كما صرّح به الشيخ في المبسوط (١)، و يدلّ عليه قاعده تسلّط الناس على أموالهم.  
و كما أنّ تعذّر ردّ العين في حكم التلّف فكذا خروجه عن التقويم.

### ثمّ إنّ المال المبدول يملكه المالك بلا خلاف،

- كما في المبسوط (٢) و الخلاف (٣) و الغنيه (٤) و السرائر (٥)- و ظاهرهم إرادته نفي الخلاف بين المسلمين، و لعلّ الوجه فيه: أنّ التدارك لا يتحقّق إلّا بذلك.

و لو لا ظهور الإجماع و أدلّه الغرامه (٦) في الملكيه لاحتملنا أن يكون مباحاً له إباحةً مطلقة و إن لم يدخل في ملكه، نظير الإباحه المطلقة في المعاطاه على القول بها فيها، و يكون دخوله في ملكه مشروطاً بتلف العين، و حكى الجزم بهذا الاحتمال عن المحقّق القمّي رحمه الله في أجوبه مسائله (٧).

### [هل تنقل العين إلى الضامن بإعطاء البدل]

و على أيّ حال، فلا ينتقل العين إلى الضامن، فهي غرامه لا تلازم فيها بين خروج المبدول عن ملكه و دخول العين في ملكه،

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٩]

ص: ١٥٤٤

- 
- ١- المبسوط ٣:٨٧.
  - ٢- المبسوط ٣:٩٥.
  - ٣- الخلاف ٣:٤١٢، كتاب الغصب، المسأله ٢٦.
  - ٤- الغنيه: ٢٨٢.
  - ٥- السرائر ٢:٤٨٦.
  - ٦- مثل قاعده «على اليد» و آيه «الاعتداء»، و قاعده «الإقدام»، و الروايات الوارده في الموارد الخاصه، المتقدّمه في الصفحات السابقه.
  - ٧- لم نعثر عليه.

و ليست معاوضه ليلزم الجمع بين العوض و المعوض، فالمبذول هنا كالمبذول مع تلف العين في عدم البديل له.

و قد استشكل في ذلك المحقق و الشهيد الثانيان:

قال الأول في محكيّ جامعه: إنّ هنا إشكالاً؛ فإنّه كيف يجب قيمه و يملكها الآخذ و يبقى العين على ملكه؟ و جعلها في مقابله الحيلولة لا يكاد يتّضح معناه (١)، انتهى.

و قال الثاني: إنّ هذا لا يخلو من إشكال من حيث اجتماع العوض و المعوّض على ملك المالك من دون دليل واضح، و لو قيل بحصول الملك لكلّ منهما متزلزلاً، و (٢) توقّف تملك المغصوب منه للبديل على اليأس من العين و إن جاز له التصرف، كان وجهاً في المسأله (٣)، انتهى. و استحسّنه في محكيّ الكفايه (٤).

أقول: الذي ينبغي أن يقال هنا: إنّ معنى ضمان العين ذهابها من مال الضامن، و لازم ذلك إقامه مقابله من ماله مقامه (٥)؛ ليصدق ذهابها من كيسه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٠]

ص: ١٥٤٥

١- جامع المقاصد ٦:٢٦١، و فيه: إنّ هنا إشكالاً؛ فإنّه كيف تجب قيمه و يملكها بالآخذ و يبقى العبد على ملكه...

٢- في مصححه «ن» و المصدر: أو.

٣- المسالك (الطبعه الحجرية) ٢:٢١٠.

٤- كفايه الأحكام: ٢٥٩.

٥- كذا في النسخ، و المناسب: إقامه مقابله من ماله مقامها، لرجوع الضمير إلى العين، و كذا الكلام في الضمائر في فقره الآتية.



ثم إنَّ الذهاب إن كان على وجه التلف الحقيقي، أو العرفي المُخرج للعين عن قابليته الملكيه (١) عرفاً، ووجب قيام مقابله من ماله مقامه في الملكيه، وإن كان الذهاب بمعنى انقطاع سلطنته عنه و فوات الانتفاع به في الوجوه التي بها قوام الملكيه، ووجب قيام مقابله مقامه في السلطنه، لا في الملكيه؛ ليكون مقابلاً و تداركاً للسلطنه الفائته، فالتدارك لا يقتضى ملكيه المتدارك في هذه الصورة.

نعم، لما كانت السلطنه المطلقة المتداركه للسلطنه الفائته متوقّفه على الملك؛ لتوقّف بعض التصرفات عليها، ووجب ملكيته للمبدول تحقيقاً لمعنى التدارك و الخروج عن العهده.

و على أى تقدير: فلا ينبغي الإشكال في بقاء العين المضمونه على ملك مالکها، إنّما الكلام في البديل المبدول، و لا كلام أيضاً في وجوب الحكم بالإباحه و بالسلطنه المطلقه عليها (٢)، و بعد ذلك فيرجع محصل الكلام حينئذٍ إلى أنّ إباحه جميع التصرفات حتّى المتوقّفه على الملك هل تستلزم الملك من حين الإباحه، أو يكفي فيه حصوله من حين التصرف؟ و قد تقدّم في المعاطاه بيان ذلك.

### [التفصيل بين فوات معظم المنافع أو بعضها]

ثمّ إنّه قد تحصّل ممّا ذكرنا: أنّ تحقّق (٣) ملكيه البديل أو السلطنه المطلقه عليه مع بقاء العين على ملك مالکها، إنّما هو مع فوات معظم الانتفاعات به، بحيث يعدّ بذل البديل غرامه و تداركاً، أمّا لو لم يفت إلّا

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ١٥٤٦

- ١- في «ف»: الملك.
- ٢- كذا في النسخ، و المناسب: «عليه»، كما في مصحّحه «ن».
- ٣- كذا في «ن» و مصحّحه «م»، و في غيرهما: تحقيق.

بعض ما ليس به قوام الملكيه، فالندارك لا يقتضى ملكه و لا السلطنه المطلقه على البدل.

و لو فرض حكم الشارع بوجوب غرامه قيمته حينئذٍ لم يبعد انكشاف (١) ذلك عن انتقال العين إلى الغارم؛ و لذا استظهر غير واحد (٢) أنّ الغارم لقيمه الحيوان الذى وطأه يملكه؛ لأنه و إن وجب بالوطء نفيه عن البلد و بيعه فى بلدٍ آخر، لكن هذا لا يعدّ فواتاً لما به قوام المائيه.

### [خروج العين عن التقويم]

هذا كلّه مع انقطاع السلطنه عن العين مع بقائها على مقدار ملكيتها (٣) السابقه.

أمّا لو خرج (٤) عن التقويم مع بقائها على صفه الملكيه، فمقتضى قاعده الضمان وجوب كمال القيمه، مع بقاء العين على ملك المالك (٥)؛ لأنّ القيمه عوض الأوصاف أو الأجزاء (٦) التى خرجت العين لفواتها عن التقويم، لا- عوض العين نفسها، كما فى الرطوبه الباقيه بعد الوضوء بالماء المغصوب، فإنّ بقاءها على ملك مالکها لا ينافى معنى الغرامه؛

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٢]

ص: ١٥٤٧

- ١- كذا فى النسخ، و الصواب: «كشف»، كما فى مصحّحه «ن» و استظهر فى «ص» و «ش».
- ٢- منهم الشهيد الثانى فى الروضه البهيه ٩:٣١١، و السيّد الطباطبائى فى الرياض ٢:٤٩٩.
- ٣- كذا، و الأولى التعبير ب«مائيتها» كما فى مصحّحه «ن».
- ٤- كذا، و المناسب: خرجت.
- ٥- فى ما عدا «ش» زياده: «به»، إلّا أنّه شطب عليها فى «ن».
- ٦- فى «م» و «ش»: و الأجزاء.

لفوات معظم الانتفاعات به (١)، فيقوى عدم جواز المسح بها إلّا بإذن المالك و لو بذل قيمه.

قال فى القواعد (٢)- فى ما لو خاط ثوبه بخيوط مغصوبه- و لو طلب المالك نزعها و إن أفضى إلى التلف و جب، ثم يضمن الغاصب النقص، و لو لم يبق لها قيمه غرم جميع قيمه، انتهى.

و عطف على ذلك فى محكى جامع المقاصد (٣) قوله: و لا- يوجب ذلك خروجها عن ملك المالك، كما سبق من أن جنايه الغاصب توجب أكثر الأمرين، و لو استوعبت (٤) قيمه أخذها و لم تدفع العين (٥)، انتهى.

و عن المسالك فى هذه المسأله: أنه إن لم يبق له قيمه ضمن جميع قيمه، و لا يخرج بذلك عن ملك مالكة كما سبق، فيجمع بين العين و قيمه (٦).

لكن عن مجمع البرهان- فى هذه المسأله-: اختيار عدم و جوب النزع، بل قال: يمكن أن لا- يجوز و يتعين قيمه؛ لكونه بمنزله التلف، و حينئذ يمكن جواز الصلاه فى هذا الثوب المخيط؛ إذ لا غصب فيه يجب

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٣]

ص : ١٥٤٨

- ١- لم ترد «به» فى «ش».
- ٢- فى «ش»: «شرح القواعد»، و المظنون بل المقطوع أن ما صدر عن قلمه الشريف هو «القواعد»، كما ورد فى سائر النسخ؛ بدليل قوله فيما سيأتى: «و عطف على ذلك فى محكى جامع المقاصد»، لكن مصحح «ش» لم يأتى رأى أن المنقول لم يكن بتمامه فى القواعد، أضاف إليه كلمه: «شرح».
- ٣- عبارته «فى محكى جامع المقاصد» لم ترد فى «ش».
- ٤- فى غير «ف»: «استوعب».
- ٥- جامع المقاصد ٣٠٤: ٦- ٣٠٥، و انظر القواعد ٢٠٧: ١.
- ٦- المسالك (الطبعه الحجرية) ٢٠٧: ٢- ٢٠٨.

ردّه، كما قيل بجواز المسح بالرطوبة الباقية من الماء المغصوب الذي حصل العلم به بعد إكمال الغسل و قبل المسح (١)، انتهى.

و استجوده بعض المعاصرين (٢)؛ ترجيحاً لاقتضاء ملك المالك للقيمة خروج المضمون عن ملكه؛ لصيرورته عوضاً شرعاً.

و فيه: أنه لا منشأ لهذا الاقتضاء، وأدله الضمان قد عرفت أنّ محصّي لها يرجع إلى وجوب تدارك ما ذهب من المالك، سواء كان الذاهب نفس العين كما في التلف الحقيقي، أو كان الذاهب السلطنة عليها التي بها قوام ماليتها كغرق المال، أو كان الذاهب الأجزاء أو الأوصاف التي يخرج بذهابها العين عن التقويم مع بقاء ملكيته (٣).

و لا يخفى أنّ العين على التقدير الأوّل خارج (٤) عن الملكيه عرفاً.

و على الثاني: السلطنة المطلقة على البدل بدل عن السلطنة المنقطعة عن العين، و هذا معنى بدل الحيلولة.

و على الثالث: فالمبدول عوض عمّا خرج المال بذهابه عن التقويم، لا عن نفس العين، فالمضمون في الحقيقة هي تلك الأوصاف التي تقابل بجميع قيمه، لا نفس العين الباقية، كيف أو لم تلف هي، و ليس لها على تقدير التلف أيضاً عهده ماليه؟ بل الأمر بردها مجزّد تكليف لا يقابل بالمال، بل لو استلزم ردّه (٥) ضرراً مالياً على الغاصب

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص: ١٥٤٩

- ١- مجمع الفائدة ٥٢١: ١٠.
- ٢- هو صاحب الجواهر في الجواهر ٣٧: ٨٠.
- ٣- كذا، و المناسب: ملكيتها.
- ٤- كذا، و المناسب: خارجه.
- ٥- كذا في النسخ، و المناسب: ردها.

أمكن سقوطه، فتأمل.

### [خروج العين عن الملكيه مع بقاء حق الأولويه]

و لعلّ ما عن المسالك: من أنّ ظاهرهم عدم وجوب إخراج الخيط المغصوب عن الثوب بعد خروجه عن قيمه بالإخراج، فتعيّن قيمه فقط (١)، محمول على صورته تضرّر المالك بفساد الثوب المخيط أو البناء المستدخل فيه الخشب، كما لا يابى عنه عنوان المسأله، فلاحظ، و حينئذٍ فلا تنافى ما تقدّم عنه (٢) سابقاً: من بقاء الخيط على ملك مالكة و إن وجب بذل قيمته (٣).

ثمّ إنّ هنا قسمًا رابعاً، وهو ما لو خرج المضمون عن الملكيه مع بقاء حقّ الأولويه فيه، كما لو صار الخلّ المغصوب خمراً، فاستشكل فى القواعد وجوب ردّها مع قيمه (٤)؛ ولعلّه من استصحاب وجوب ردّها، و من أنّ الموضوع فى المستصحب ملك المالك؛ إذ لم يجب إلّا ردّه و لم يكن المالك إلّا أولى به (٥).

إلّا أن يقال: إنّ الموضوع فى الاستصحاب عرفى، و لذا كان الوجوب مذهب جماعه، منهم الشهيدان (٦) و المحقّق الثانى (٧)، و يؤيده أنّه لو عاد خلاّ ردّت إلى المالك بلا خلافٍ ظاهر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٥]

ص: ١٥٥٠

- ١- انظر المسالك (الطبعة الحجرية) ٢٠٧:٢، و العبارة منقوله بالمعنى.
- ٢- كلمه «عنه» من «ف» و «ش».
- ٣- راجع الصفحه ٢٦٣.
- ٤- القواعد ٢٠٦:١.
- ٥- فى «ف»: و لم يكن المالك أولى إلّا به.
- ٦- الدروس ١١٢:٣، المسالك (الطبعة الحجرية) ٢١٤:٢.
- ٧- جامع المقاصد ٢٩٢:٦.

## [حكم ارتفاع قيمه العين بعد دفع بدلها]

ثم إن مقتضى صدق الغرامه على المدفوع خروج الغارم عن عهده العين و ضمانها، فلا يضمن ارتفاع قيمه العين بعد الدفع، سواءً كان للسوق أو للزيادة المتّصلة، بل المنفصله- كالثمره- ولا يضمن منافعه، فلا يطالب الغارم بالمنفعه بعد ذلك.

و عن التذكره (١) و بعض آخر (٢): ضمان المنافع، و قوّاه في المبسوط بعد أن جعل الأقوى خلافه (٣).

و في موضع من جامع المقاصد: أنه موضع توقّف. و في موضع آخر رجّح الوجوب (٤).

## [حكم ارتفاع قيمه بعد التعذر و قبل الدفع]

ثم إن ظاهر عطف التعذر على التلف في كلام بعضهم (٥)- عند التعرّض لضمان المغصوب بالمثل أو القيمه- يقتضى عدم ضمان ارتفاع القيمه السوقيه الحاصل بعد التعذر و قبل الدفع، كالحاصل بعد التلف، لكن مقتضى القاعده ضمانه له؛ لأنّ (٦) مع التلف يتعيّن القيمه؛ و لذا ليس له الامتناع من أخذها، بخلاف تعذر العين؛ فإنّ القيمه غير متعيّنه، فلو صبر المالك حتّى يتمكّن من العين كان له ذلك و يبقى العين في عهده

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]

ص: ١٥٥١

- ١- التذكره ٣٨٢:٢.
- ٢- و قال السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه (٦:٢٤٩): «و هو الأصح»، و فيه أيضاً: «و مال إليه فى المسالك»، انظر المسالك (الطبعه الحجريه) ٢:٢١٠.
- ٣- المبسوط ٣:٩٦.
- ٤- جامع المقاصد ٦:٢٥١ و ٢٧٣.
- ٥- مثل المحقق فى المختصر ٢:٢٥٦، و العلّامه فى التحرير ٢:١٣٩.
- ٦- فى «ف» بدل «لأن»: إذ.

الضامن فى هذه المدّة، فلو تلفت كان له قيمتها من حين التلف، أو أعلى القيم إليه، أو يوم الغصب، على الخلاف.

و الحاصل: أنّ قبل دفع القيمة يكون العين الموجوده فى عهده الضامن، فلا عبره بيوم التعذر، و الحكم بكون يوم التعذر بمنزله يوم التلف مع الحكم بضمان الأجره و النماء إلى دفع البدل و إن تراخى عن التعذر، ممّا لا يجتمعان ظاهراً، فمقتضى القاعده ضمان الارتفاع إلى يوم دفع البدل، نظير دفع القيمة عن المثل المتعذر فى المثلى.

### [إذا ارتفع التعذر وجب رد العين]

ثمّ إنّه لا- إشكال فى أنّه إذا ارتفع تعذر ردّ العين و صار ممكناً، وجب ردّها إلى مالكيها (١)- كما صرّح به فى جامع المقاصد (٢)- فوراً، و إن كان فى إحضارها (٣) مثونه، كما كان قبل التعذر؛ لعموم «على اليد ما أخذت حتّى تؤدى» (٤)، و دفع البدل لأجل الحيلولة إنّما أفاد خروج الغاصب عن الضمان، بمعنى أنّه لو تلف لم يكن عليه قيمته بعد ذلك، و استلزم (٥) ذلك- على ما اخترناه (٦)- عدم (٧) ضمان المنافع و النماء المنفصل و المتّصل بعد دفع الغرامه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٧]

ص: ١٥٥٢

- ١- فى غير «ش»: ردّه إلى مالكيه.
- ٢- جامع المقاصد ٢٦١: ٦.
- ٣- فى غير «ش»: إحضاره.
- ٤- عوالى اللآلى ٢٢٤: ١، الحديث ١٠٦، و الصفحه ٣٨٩، الحديث ٢٢.
- ٥- فى «ش» كتب فوق الكلمه: و لازم ظ.
- ٦- تقدّم فى الصفحه ٢٦٦.
- ٧- فى غير «ف» و «ش»: «من عدم»، إلّا أنّه شطب على «من» فى «ن» و «خ».

و سقوط وجوب الردّ حين التّعذر للعذر العقلي، فلا يجوز استصحابه، بل مقتضى الاستصحاب و العموم هو الضمان المدلول عليه بقوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت» المغنياً بقوله: «حتى تؤدى».

## و هل الغرامه المدفوعه تعود ملكه

و هل الغرامه المدفوعه تعود ملكه (١) إلى الغارم بمجرد طرؤ التمكن،

فيضمن العين من يوم التمكن ضماناً جديداً بمثله أو قيمته يوم حدوث الضمان أو يوم التلف أو أعلى القيم، أو أنّها باقيه على ملك مالك العين، و كون (٢) العين مضمونه بها لا بشيءٍ آخر في ذمه الغاصب، فلو تلفت استقرّ ملك المالك على الغرامه، فلم يحدث في العين إلّا حكم تكليفي بوجوب رده، و أمّا الضمان و عهده جديده فلا؟ وجهان:

أظهرهما الثاني؛ لاستصحاب كون العين مضمونه بالغرامه، و عدم طرؤ ما يزيل ملكيته عن الغرامه أو يحدث ضماناً جديداً، و مجرد عود التمكن لا- يوجب عود سلطنه المالك حتى يلزم من بقاء ملكيته (٣) على الغرامه الجمع بين العوض و المعوض، غايه ما في الباب قدره الغاصب على إعادته السلطنه الفائته المبدله (٤) عنها بالغرامه و وجوبها عليه.

و حينئذٍ، فإن دفع العين فلا إشكال في زوال ملكيه (٥) المالك

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٨]

ص: ١٥٥٣

١- كذا، و الصحيح: ملكها.

٢- شطب على كلمه «كون» في «ن»، و صُحِّح في «ص» ب«تكون».

٣- في «ش»: مالكيته.

٤- كذا، و المناسب: «المبدل»، كما في مصححه «ن».

٥- في نسخه بدل «ش»: مالكيه.



للغرامه، و توهم: أن المدفوع كان بدلاً (١) عن القدر الفائت من السلطنه فى زمان التعذر فلا يعود لعدم عود مبدله، ضعيف فى الغايه، بل كان بدلاً عن أصل السلطنه يرتفع بعودها، فيجب دفعه، أو دفع بدله مع تلفه، أو خروجه عن ملكه بناقل لازم بل جائز، ولا يجب رد نمائه المنفصل.

و لو لم يدفعها (٢) لم يكن له مطالبه الغرامه أولاً؛ إذ ما لم يتحقق السلطنه لم يعد الملك إلى الغارم؛ فإن الغرامه عوض السلطنه لا عوض قدره الغاصب على تحصيلها للمالك، فتأمل.

نعم، للمالك مطالبه عين ماله؛ لعموم «الناس مسلطون على أموالهم» (٣)، و ليس ما عنده من المال عوضاً من مطلق السلطنه حتى سلطنه المطالبه، بل سلطنه الانتفاع بها على الوجه المقصود من الأملاك؛ و لذا لا يباح (٤) لغيره بمجرد بذل الغرامه.

و مما ذكرنا (٥) يظهر أنه ليس للغاصب حبس العين إلى أن يدفع

### [ليس للغاصب حبس العين إلى أن يأخذ البدل]

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

ص: ١٥٥٤

- ١- لم ترد «بدلاً» فى «ف».
- ٢- كذا فى «ش» و مصححه «خ»، و فى سائر النسخ: «يدفعه»، و الصحيح ما أثبتناه كما أثبتته المامقانى و قال: هذه الجملة عطف على قوله: «فإن دفع العين»، و الضمير المنسوب بقوله: «لم يدفع»، عائد إلى العين، غايه الآمال: ٣١٩. و أثبتها الشهيدى كما فى سائر النسخ، لكنّه قال: الصواب: «يدفعها»؛ لأنّ الضمير راجع إلى العين، هدايه الطالب: ٢٤٥.
- ٣- عوالى اللآلى ٢٢٢: ١، الحديث ٩٩.
- ٤- كذا، و المناسب: «لا تباح»، كما فى مصححه «خ».
- ٥- فى «خ»، «ع» و «ص» زياده: أيضاً.

المالك القيمة، كما اختاره في التذكرة (١) والإيضاح (٢) وجامع المقاصد (٣).

و عن التحرير: الجزم بأن له ذلك (٤)؛ ولعله لأن القيمة عوض إِمَّا عن العين، وإِمَّا عن السلطنة عليه (٥)، و على أى تقدير فيتحقق التراد، و حينئذٍ فلكل من صاحبي العوضين حبس ما بيده حتى يتسلم ما بيد الآخر.

و فيه: أن العين بنفسها ليست عوضاً و لا معوضاً؛ و لذا تحقّق للمالك الجمع بينها و بين الغرامه، فالمالك مسلّط عليها، و المعوض للغرامه (٦) السلطنة الفائته التي هي في معرض العود بالتراد.

اللهم إلّا أن يقال: له حبس العين من حيث تضمّنه لحبس مبدل الغرامه و هي السلطنة الفائته.

و الأقوى: الأوّل.

### [لو حبس العين فتلفت]

ثمّ لو قلنا بجواز الحبس، لو حبسه (٧) فتلفت العين محبوساً، فالظاهر أنّه لا يجرى عليه حكم المغصوب؛ لأنّه حبسه بحق، نعم

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٠]

ص: ١٥٥٥

- ١- التذكرة ٢:٣٨٥.
- ٢- إيضاح الفوائد ٢:١٧٨.
- ٣- جامع المقاصد ٦:٢٤١.
- ٤- التحرير ٢:١٤٠، و حكاها عنه السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٦:٢٥٦.
- ٥- كذا فى النسخ، و المناسب: «عليها»، كما استظهر فى «ص».
- ٦- فى «ش»: لغرامه.
- ٧- كذا، و المناسب: «حبسها»؛ لعود الضمير إلى العين، و كذا الكلام فيما يأتى من الضمائر.

يضمنه؛ لأنَّه قبضه لمصلحه نفسه، و الظاهر أنَّه بقيمه يوم التلف على ما هو الأصل في كلِّ مضمون و من قال بضمان المقبوض بأعلى القيم يقول به هنا من زمان الحبس إلى زمان التلف.

و ذكر العلامه في القواعد: أنَّه لو حبس فتلف محبوساً، فالأقرب ضمان قيمته الآن و استرجاع قيمه الأولى (١).

و الظاهر أنَّ مراده ب«قيمه (٢) الآن»: مقابل القيمه السابقه؛ بناءً على زوال حكم الغصب عن العين، لكونه محبوساً بغير عدوان، لا خصوص حين التلف. و كلمات كثيرٍ منهم لا يخلو عن اضطراب.

ثمَّ إنَّ أكثر ما ذكرناه مذكور في كلماتهم في باب الغصب، لكنَّ الظاهر أنَّ أكثرها بل جميعها حكم المغصوب من حيث كونه مضموناً؛ إذ ليس في الغصب خصوصيته زائده.

نعم، ربما يفرّق من جهه نصّ في المغصوب مخالفٍ لقاعده الضمان، كما احتمل في الحكم بوجوب قيمه يوم الضمان من جهه صحيحه أبي ولاد (٣) أو أعلى القيم على ما تقدّم من الشهيد الثاني دعوى دلاله الصحيحه عليه (٤)، و أمّا ما اشتهر من أنَّ الغاصب مأخوذ بأشقّ الأحوال، فلم نعرف له مأخذاً واضحاً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ١٥٥٦

١- القواعد ٢٠٤: ١.

٢- في «ف»: بقيمته.

٣- تقدّمت في الصفحه ٢٤٦-٢٤٧.

٤- تقدّم في الصفحه ٢٥٢.

و لنختم بذلك أحكام المبيع بالبيع الفاسد و إن بقى منه أحكام (١) آخر أكثر ممّا ذكر، و لعلّ بعضها يجىء فى بيع الفضولى إن شاء الله تعالى (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ١٥٥٧

---

١- لم ترد «أحكام» فى «ش».

٢- يجىء فى الصفحة ٣٤٥.

ترجمه تفسیر جوامع الجامع (سوره توبه)

مشخصات کتاب

سرشناسه: طبرسی، فضل بن حسن ۴۶۸ - ۵۴۸ ق.

عنوان قرارداد: جوامع الجامع. فارسی

عنوان و نام پدیدآور: ترجمه تفسیر جوامع الجامع / ابوعلی فضل بن حسن طبرسی؛ ترجمه احمد امیری شادمهری؛

مشخصات نشر: مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۴.

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

موضوع: تفاسیر شیعه -- قرن ۶ ق

رده بندی کنگره: BP۹۴/۵ ط ۲ ج ۹۰۴۱ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۷۲۶

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵-۳۲۳۶

توضیح: تفسیر جوامع الجامع نوشته امین الاسلام، ابوعلی، فضل بن حسن طبرسی مفسر بزرگ شیعه است. این تفسیر، خلاصه دو تفسیر قبلی ایشان به نام مجمع البیان و الکافی الشافی است که به رشته تحریر درآمده و در عین ایجاز و اختصار، گویای مهمترین حقایق قرآنی و ارائه کننده جنبه های ادبی بدیع در قرآن است. این کتاب پس از مجمع البیان از معروف ترین آثار علامه طبرسی است که در مدت یک سال (از ماه صفر ۵۴۲ تا محرم ۵۴۳ ق.) و پس از اتمام دو تفسیر مجمع البیان و الکافی الشافی تألیف شده است.

ص: ۱

جلد ۲

سوره توبه

اشاره

این سوره مدنی است، و تعداد آیات آن در مکتب کوفی ۱۲۹، و در مکتب بصری ۱۳۰ آیه است، زیرا بصریها بریءٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ را آیه ای مستقل دانسته اند.

امام صادق علیه السلام فرموده است: «انفال» و «برائت» هر دو یک سوره است، علی علیه السلام فرموده است: آیه بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ بر آغاز این سوره نازل نشده و دلیلش این است که «بسم الله» در مورد امان و رحمت است، و حال آن که سوره برائت، برای عذاب، و شمشیر، نازل شده است.

بعضی گفته اند: دو سوره «انفال» و «توبه» در گذشته قرین همدیگر و هفتمین سوره از سوره های هفتگانه طولانی نامیده می شد.

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۱ تا ۴]

#### اشاره

بِرَاءةٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ اِلَى الَّذِيْنَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ «۱» فَسَيُحْوَا فِي الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَاعْلَمُوْا اَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّٰهِ وَ اَنَّ اللّٰهَ مُخْزِي الْكٰفِرِيْنَ «۲» وَ اِذٰنٌ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ اِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ اَنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُولُهُ فَاِنْ تَبَيْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّٰهِ وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِعَذَابِ اَلِيْمٍ «۳» اِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَیْكُمْ اَحَدًا فَاَتَمُّوْا اِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلَىٰ مُدَّتِهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ «۴»

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۸]

ص: ۱۵۵۸

این اعلان بیزاری است از طرف خداوند و پیامبرش، برای مشرکانی که شما با آنها، عهد و پیمان بسته اید. «۱»

پس ای مشرکان، چهار ماه در زمین به سیر و سیاحت پردازید، و بدانید که شما نمی توانید خدا را ناتوان سازید، و همانا خداوند، خوارکننده کافران است. «۲»

اعلامیه ای است از خدا و رسولش به مردم در روز حج اکبر، که خداوند و پیامبرش از مشرکان بیزارند، پس اگر توبه و بازگشت نمایید، آن برای شما بهتر است، و اگر سرپیچی کنید بدانید که شما قدرت به ناتوان ساختن خدا ندارید (که از قلمرو قدرتش خارج شوید)، و کافران را به مجازات دردناک بشارت و مژده بده «۳»

مگر کسانی از مشرکان که با آنها پیمان بستید و چیزی از پیمان شما نکاستند و کسی را بر ضدتان تقویت نکردند، پیمانشان را تا پایان مدّت محترم شمارید، زیرا خداوند پرهیزکاران را دوست می دارد. «۴»

### تفسیر:

براءة خبر مبتدای محذوف است، و «من» برای ابتدای غایت، و معنای عبارت این است:

این آیات اعلان بیزاری است از جانب خدا و پیامبرش به سوی آنان که شما با ایشان عهد بسته اید.

و می توان گفت: «براءه» مبتداست (اگرچه نکره است اما به وسیله صفت که ما بعدش می باشد، تخصیص یافته) و «إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ» خبر آن است، مثل: رجل من قريش في الدار (۱) و بنا بر وجه دوم معنای آیه چنین است: «خدا و رسولش از عهدی که با مشرکان بسته اید بیزارند، و پیمان آنها به سوی خودشان افکنده شده است».

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۹]

ص: ۱۵۵۹

---

۱- رجل مبتدا، «من قريش» صفت، «في الدار» جارّ و مجرور، خبر.

فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ ... خطاب به مشرکان است: امر شده اند که چهار ماه حرام را هر جا دوست دارند در روی زمین به سیر و سیاحت بپردازند و هیچ کس متعرض آنها نمی شود، زیرا ماههای حرام هنگام امن و خودداری از جنگ و کشتار است و بعضی گفته اند این سوره در ماه شوال سال نهم هجرت نازل شد. منظور از این ماههای چهارگانه، شوال، ذی قعدة، ذی حجه و محرم است، و بعضی گفته اند مراد از چهار ماه، بیست روز از ذی حجه، و ماههای کامل محرم، صفر و ربیع الأول، و ده روز هم از ماه ربیع الآخر می باشد.

فلسفه حرمت این ماهها آن است که مردم در این مدت در امان باشند و قتل و کشتار آنان ممنوع باشد. و همین وجه بهترین وجه است.

تمام مفسران بر این موضوع اتفاق نظر دارند که وقتی این آیات نازل شد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نخست آنها را تسلیم ابو بکر کرد و سپس از او گرفت و به علی علیه السلام داد، هر چند در تفصیل این داستان مختلف سخن گفته اند، و ما آن را در کتاب کبیر مجمع البیان شرح داده ایم.

امام باقر علیه السلام می فرماید: امام علی علیه السلام روز عید قربان در حالی که شمشیرش را کشیده بود مردم را مورد خطاب قرار داد و فرمود: نباید برهنه ای خانه خدا را طواف کند و نه مشرکی عمل حج را انجام دهد. هر کس در این امر برای مدتی قرار و پیمانی گرفته تا آخر این مدّت اجازه دارد و پس از آن قرارش لغو می شود و کسانی که چنین قراری ندارند، فقط تا چهار ماه مهلت دارند، و سپس آیات سوره براءت را

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۰]

ص: ۱۵۶۰



بر آنان قرائت فرمود. بعضی گفته اند سیزده آیه از اوّل سوره و برخی گفته اند: سی یا چهل آیه را خواند.

وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ إِنْ يَدُ قَدْرَتِ أَوْ نَمِي تَوَانِيدِ فَرَارِ كُنَيْدِ، اِغْرَچَه زَمَانِي شَمَا رَا مَهْلَتِ دَهْدِ.

وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ خَدَاوَنَدِ كَاْفِرَانَ رَا خَوَارِ مِي سَاَزَدِ، دَرِ دُنْيَا بَه وَ سِيْلَه كَشْتَنِ، وَ دَرِ آخِرَتِ بَا كَيْفَرِ دَادَن وَ مَعْذَبِ سَاخْتَنِ.

وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ دَلِيلُ رَفْعِ «أَذَانٍ» عَيْنَا هَمَانَ اسْتِ كِه دَرِ كَلِمَه «بِرَاءَه» قَبْلًا- ذَكَرِ شَدِ، وَ جَمْلَه هَمِ عَطْفِ بَرِ هَمَانَ جَمْلَه اسْتِ وَ كَلِمَه «أَذَانٍ» بَه مَعْنَا «إِيذَانٍ» اسْتِ، چِنَان كِه «أَمَانٍ» وَ «عَطَاءٍ» بَه مَعْنَا «إِيْمَانٍ وَ اعْطَاءٍ» مِي بَاشَدِ، مَعْنَا جَمْلَه نَخْسْتِ، إِخْبَارِ بَه ثَبُوتِ بَرَاءَتِ اسْتِ، وَ دُومِي إِخْبَارِ بَه وَجُوبِ اِعْلَامِ بَرَاءَتِ كِه اَزِ سُوِي خَدَا وَ يِيغْمَبْرَشِ دَرِبَارَه مَعَاهِدَانِ وَ يِيْمَانِ شَكْنَانِ صَادِرِ شَدِه، بَه هَمِه مَرْدَمِ، چِه اَنَانِ كِه عَهْدِ وَ مِيثَاقِي بَسْتِه اَنَدِ وَ چِه اَنهَا كِه چِنِيْنِ يِيْمَانِي نَبَسْتِه اَنَدِ.

يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ مَرَادِ رُوزِ عَرَفَه اسْتِ وَ بَعْضِي كُفْتِه اَنَدِ، رُوزِ عِيْدِ قَرْبَانِ اسْتِ زِيْرَا دَرِ اَيْنِ رُوزِ حَجِّ كَامَلِ مِي شُودِ وَ اِعْمَالِ مَهْمَشِ بَه اِتْمَامِ مِي رَسَدِ. مَرْدِي اَمَدِ خَدْمَتِ مَوْلَا عَلِي عَلَيْهِ السَّلَامِ زَمَامِ مَرَكَبَشِ رَا كُرْفَتِ وَ پَرَسِيْدِ: حَجِّ اَكْبَرِ چِيْسْتِ؟ حَضْرَتِ فَرْمُودِ:

يَوْمَكَ هَذَا، خَلَّ عَنْ دَابْتِي. (۱)

أَنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ حَرْفُ «بَا» بَه دَلِيْلِ تَخْفِيْفِ، (اَزِ كَلِمَه بَأَنَّ اللَّهَ) حَذْفِ كُرْدِيْدِه، وَ لِي بِنْدَرَتِ إِنْ اللَّهَ بَه كَسْرَه هَمْزَه نِيْزِ خَوَانَدِه شَدِه، بَه اَيْنِ دَلِيْلِ كِه «أَذَانٍ» بَه مَعْنَا «قَوْلٍ» اسْتِ.

وَ رَسُوْلِهِ عَطْفٌ اسْتِ بَرِ ضَمِيْرِ مَسْتَتِرِ دَرِ «بَرِيٌّ» يَا بَرِ مَحَلِّ «أَنَّ» مَكْسُورَه بَا اسْمَشِ، وَ بَعْضِي اَن رَا بَه نَصْبِ خَوَانَدِه اَنَدِ بِنَا بَرِ اَيْنِ كِه عَطْفِ بَرِ اسْمِ «إِنَّ» وَ يَا اَيْنِ كِه

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۱]

ص: ۱۵۶۱

۱- حج اکبر همین امروز است، زمام مرکب مرا رها کن.

«واو» به معنای «مع» باشد.

فَإِنْ تَبُتُّمْ أَكْفَرُ مِنْكُمْ وَفَرِيكَارِي تَوْبَةٍ كُنَيْدٍ وَبَرْگَرْدِيدٍ، بَهْتَرِ اسْتِ اَزِ اَيْنِ كِهْ دَرِ اَنِّ بَاقِي بَمَانِيدِ.

وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ وَآگَرِ بِهْ اِيْمَانِ وَاعْتِقَادِ پِشْتِ كُنَيْدِ:

فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ نَمِي تَوَانِيدِ اَزِ خِدا سَبَقْتِ گِيرِيدِ وَ اَزِ كَيْفَرِ وَ عَذَابِشِ خُودِ رَا وَارَهَانِيدِ.

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اَيْنِ جَمَلِهْ، اسْتِثْنَا اَزِ جَمَلِهْ «فَسَيَحُوا فِي الْأَرْضِ» اسْتِ، زِيْرَا اسْتِثْنَا بِهْ مَعْنَا اسْتِذْرَاكِ اسْتِ، وَ مَعْنَا آيِهْ چِنِينِ مِي شُود: اَمَّا اَنَّا كِهْ پِيْمَانِهَا رَا نَشْكِسْتِهْ اَنْدِ وَ هِيچِ چِيْزِ اَزِ شَرَايِطِ عَهْدِ وَ مِيثَاقِ رَا كَمْ نَكْرَدِهْ اَنْدِ وَ هِيچِ كَسِّ اَزِ دِشْمَنانِ رَا بَرِ شَمَا نِشُورَانِيدِهْ اَنْدِ پِيْمَانِهَا رَا كِهْ بَا اَنَّا بَسْتِهْ اِيْدِ تا پايانِ مَدْتِ بَرَقَرارِ دَارِيدِ. وَ اَرزِشِ وَفَاكَنْدِهْ بِهْ عَهْدِ رَا هَمَانْدِ فَرِيكَارِ نَدَانِيدِ.

[سوره التوبه «۹»: آيات ۵ تا ۶]

**اشاره**

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۵» وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ «۶»

**ترجمه:**

پس هر گاه که ماههای حرام به پایان رسید، هر جا که مشرکان را یافتید آنها را بکشید، و دستگیرشان سازید و آنها را در محاصره قرار دهید و هر جا در کمین آنان بنشینید، اگر توبه کردند و نماز بپا داشتند و زکات دادند آنها را به راهشان رها کنید، زیرا که خداوند بسیار بخشنده و آمرزنده است. «۵»

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۲]

ص: ۱۵۶۲

هر گاه یکی از مشرکان به تو پناه برد، او را پناه ده تا سخن خدای را بشنود، و سپس او را به محل امنش برسان، زیرا آنها مردمی ناآگاه می باشند. «۶»

### تفسیر:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ مِنْظُورٍ مِنْظُورٍ، ماههایی است که به پیمان شکنان اجازه داده شده است که در روی زمین آزاد باشند.

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ پس از گذشتن وقت مهلت، مشرکان را به قتل رسانید: در هر کجا و هر حال که باشند: در حرم یا جای دیگر، در حال احرام یا حالات دیگر، آنها را از دم شمشیر بگذرانید.

وَ خُذُوهُمْ دَسْتَكَيْرِشَان كُنَيْد. «أخِذْ» به معنای اسیر است.

وَ أَخْصِرُوهُمْ أَنْهَا را در بند کنید، و از برخورداری نسبت به آزادیها منعشان سازید.

بعضی گفته اند معنایش این است: نگذارید به مسجد الحرام در آیند.

وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ در هر گذرگاه، و میان هر جاده ای مراقب آنها باشید.

كُلَّ مَرْصِدٍ ظَرْفٍ وَ مَنْصُوبٍ است، مثل: لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (۱) که صراطک ظرف و منصوب.

فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ (پس از آن که توبه کردند و ...) آنها را به حال خود بگذارید تا هر جا که می خواهند به آزادی بگردند، دست از آنها بردارید و متعزّضشان نشوید، یا این که بگذارید اعمال حج را انجام دهند و در مسجد الحرام داخل شوند.

إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ خداوند گناهان گذشته آنها را از قبیل کفر و فریبکاریشان می آمرزد.

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۳]

ص: ۱۵۶۳

«احد» این کلمه مرفوع به فعل شرط مقدر که فعل بعدی مفسّر آن است و در تقدیر این گونه است: و ان استجارک احد استجارک: معنای آیه چنین است: اگر یکی از مشرکان پس از انقضای مدت مهلت که پیمانی میان تو و او نیست به سوی تو بیاید و درخواست امان کند تا این که آنچه از قرآن و دین را که مردم را به آن دعوت می کنی، بشنود، او را امان ده تا سخن خدا را استماع کند و آن را مورد تفکر و اندیشیدن قرار دهد، زیرا محکمترین دلائل و براهین در قرآن است.

ثُمَّ أبلغَهُ مِأْمَنَهُ و سپس، اگر اسلام نیاورد او را به خانه اش که محلّ امن اوست برسان و بعد اگر خواستی بدون فریبکاری و خیانت با او جنگ را آغاز کن، و این حکم برای همیشه برقرار است.

«ذلک» این دستور که باید او را پناه دهی به این دلیل است که آنها مردمی نادانند یعنی از ایمان و دین چیزی نمی فهمند بنا بر این باید آنها را امان دهی، تا سخن حق را بشنوند و آگاه شوند.

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۷ تا ۸]

#### اشاره

كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿۷﴾ كَيْفَ وَ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَقْبَلُوا فِيكُمْ إِلَّا وَ لَا ذِمَّةٌ يُضَوِّنُكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ تَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَ أَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ ﴿۸﴾

#### ترجمه:

چگونه برای مشرکان در نزد خدا و رسولش پیمانی خواهد بود؟ مگر برای کسانی که نزد مسجد الحرام با آنها پیمان بستید، پس تا هر زمان که آنان در برابر شما، وفادار باشند، شما نیز وفاداری کنید که خداوند پرهیزکاران را دوست می دارد. «۷»

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۴]

ص: ۱۵۶۴

چگونه برایشان پیمانی است، در حالی که اگر بر شما غالب شوند، نه ملاحظه خویشاوندی با شما را می کنند، و نه پیمان را، شما را با زبانهایشان خشنود می کنند ولی دل‌هایشان با آن مخالف است و بیشتر آنها اهل فسق اند. «۸»

### تفسیر:

كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ چگونه برای آنها عهد و پیمانی درست و صحیح به وجود می آید؟ بلکه با فریب و نیرنگی که در باطن آنهاست و نیت بر هم زدن آن را دارند، محال است که پیمانشان پابرجا بماند، و شما چنین امیدی به آنان نداشته باشید.

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ اما کسانی از آنها را که در مسجد الحرام با ایشان عهد بستید و پیمان شکنی از آنها ظاهر نشده، مثل بنی کنانه، و بنی ضمیره، پس در انتظار وضع آنان باشید و با ایشان جنگ نکنید.

فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ تا موقعی که آنان بر سر پیمان خود پابرجا باشند، شما نیز هم چنان به شرایط عهد خود با آنها وفادار باشید.

كَيْفَ تَكَرَّرَ این کلمه به این دلیل است که برقرار ماندن مشرکان بر سر پیمان خود بعید به نظر می آید، و فعلش به دلیل وجود قرینه حذف شده است. معنای آیه این است: چگونه برای آنان عهدی برقرار می شود و حال آن که اگر بر شما دست یابند و غلبه پیدا کنند، با سابقه ایمان و پیمانها که از شما دارند، نه ملاحظه خویشاوندی با شما را دارند و نه عهد و پیمانی را لحاظ می کنند:

لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا «ال»: خویشاوندی، قرابت. چنان که حسان بن ثابت در شعر خود می گوید:

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۵]

ص: ۱۵۶۵

لَعَمْرِي ان الك من قريش\*\*\*كال السقب من رأل النعام (۱)

بعضی گفته اند کلمه «ال» به معنای «سوگند» و بعضی گفته اند به معنای «معبود» است.

يُزُؤُونَكُمْ خدایانند با این فعل به وصف حال مشرکان پرداخته که باطنشان مخالف با ظاهرشان می باشد.

وَ تَأْتِي قُلُوبُهُمْ منظور این است که کینه هایی که در دلهایشان نهان دارند، با سخنان زیبایی که بر زبان می رانند مخالف است.

وَ أَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ بیشتر آنها در کفر و شرک افراط می کنند و مروّت و مردانگی ندارند که آنان را از این امور بازدارد چنان که در بعضی کافران دیده می شود که از آنچه باعث آبروریزی می شود عقّت می ورزند و از خلف وعده و پیمان شکنی خودداری می کنند.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۹ تا ۱۳]

اشاره

اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا- فَصِيدُوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «۹» لا- يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا- وَ لا- ذِمَّةً وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ «۱۰» فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ نَفَّضْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «۱۱» وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَانَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ «۱۲» أَلَا- تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَ هُمْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بِدُؤُوكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ أَتْخَشَوْهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «۱۳»

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۶]

ص: ۱۵۶۶

۱- به جانم سوگند که خویشی تو، با قریش مانند خویشی بچه شتر، با شتر مرغ زاده است. حسان از قبیله خزرج، حدود سال ۵۶۳ م. در مدینه متولد شد، سرآمد شاعران زمان بود، خدماتش نسبت به پیغمبر اکرم روشن است. او، در ردّ شاعران بی دین که آن حضرت را هجو می کردند شعر می گفت. در صد و بیست سالگی از دنیا رفت نخستین کسی است در اسلام که شعر دینی سرود در قصایدش آیات قرآن را بسیار آورده است. ارزش مهم شعر او آن است که منبع مصادر تاریخ اسلام است. تصحیح گرجی نقل از دائرة المعارف اسلامی، ۱۷/ ۳۷۶- م.

## ترجمه:

اینها آیات خدا را به بهای اندکی فروختند، و (مردم) را از راه او، بازداشتند، آنها کارهای بدی انجام می دادند. «۹»

درباره هیچ مؤمنی رعایت خویشاوندی و پیمان را نمی کنند، و اینها تجاوزکارانند. «۱۰»

پس اگر توبه کنند و نماز پبای دارند و زکات بدهند، برادران دینی شما خواهند بود، و ما آیات خود را برای گروهی که می دانند شرح می دهیم. «۱۱»

و اگر پیمانهای خود را پس از استحکام بشکنند و آیین شما را مورد طعن قرار دهند، با پیشوایان کفر پیکار کنید، زیرا آنها پیمانی ندارند، شاید از این کارشان دست بردارند. «۱۲»

چرا با مردمی که پیمانهایشان را شکستند و تصمیم به بیرون راندن پیامبر گرفتند، نمی جنگید، و حال آن که آنها نخستین مرتبه با شما آغاز به جنگ کردند، آیا از آنها می ترسید، با این که خداوند سزاوارتر است که از او ترس داشته باشید، اگر مؤمن هستید. «۱۳»

## تفسیر:

اَشْتَرُوا... آیات الهی را که عبارت از قرآن و اسلام است به بهایی اندک که پیروی از هوا و هوس است تبدیل کردند، و در نتیجه از راه خدا منحرف شدند و دیگران را هم منحرف ساختند.

الْمُعْتَدُونَ ستمکارانی که در نهایت تجاوز و کفر قرار گرفته باشند.

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۷]

ص: ۱۵۶۷

فَإِنْ تَابُوا أَوْ كَفَرُوا فَسَاءَ لِمُتَّبِعِيكَ الْعَذَابُ الَّذِي لَمْ يَرْحَمْهُ اللَّهُ لَكَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ  
فَإِنْ تَابُوا أَوْ كَفَرُوا فَسَاءَ لِمُتَّبِعِيكَ الْعَذَابُ الَّذِي لَمْ يَرْحَمْهُ اللَّهُ لَكَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ  
است: فهم اخوانکم.

وَنُفِصِّلُ الْآيَاتِ مَا فِيهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ  
کسی که در تفصیل آیات الهی بیندیشد، عالم و داناست نه غیر او.

وَإِنْ نَكَثُوا وَأُخِّرُوا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ غَنِيمًا  
وَإِنْ نَكَثُوا وَأُخِّرُوا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ غَنِيمًا

فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ  
فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

در این آیه با این که امکان داشت به جای «ائمه الکفر» ضمیر «هم» بیاورد اما اسم ظاهر آورده تا بفهماند وقتی که آنان در حالت شرک از روی تمرد، خوی بزرگان عرب را ترک و نقض عهد و پیمان کردند، و سپس ایمان آوردند: نماز را بپا داشتند و زکات را ادا کردند، و برای مسلمانان برادران دینی شدند، و پس از این مرحله، از اسلام برگشتند و مرتد شدند و در نتیجه عهد و پیمانی را که همان بیعت دینی است برهم زدند و دین خدا را مورد طعن قرار دادند، در این صورت، اینها سردمداران کفر و ضلالت و پیشگامان در این ورطه خواهند بود.

از حدیث نقل شده است که اهل این آیه یعنی مصادیق آن، هنوز نیامده اند، و نیز امیر المؤمنین علیه السلام این آیه را در روز جنگ جمل قرائت کرد و سپس فرمود: ای مردم به خدا سوگند رسول خدا به من سفارش کرد و فرمود: علی جان! در آینده نزدیک با گروه های پیمان شکن، طغیانگر، و اهل نفاق، به جنگ و جدال، درگیر خواهی شد. (۱)

إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَنَ اللَّهُ كُفْرَهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ  
إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَنَ اللَّهُ كُفْرَهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۸]

ص: ۱۵۶۸

۱- اما و الله لقد عهد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال لي: يا علي لتقاتلن الفئة الناكثه و الفئة الباغيه و الفئة المارقه.



رعایت نمی کنند.

بعضی از قرّاء، این کلمه را «ایمان» بکسر همزه خوانده اند، و معنایش این است.

پس از پیمان شکنی و ترک دیانت، به آنها امانی داده نمی شود، یا این که در حقیقت برای آنها، نه اسلام، و نه ایمانی است، و به اظهار ایمانشان اعتباری نیست.

لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ این جمله متعلق به فعل: «قاتلوا» است: باید غرض شما را از جنگ با پیشوایان کفر این باشد که آنان از تمرد و پیمان شکنی خود دست بردارند، و این دستور خداوند، دلیل بر زیاد بودن فضل و کرامت اوست.

أَلَا تُقَاتِلُونَ همزه برای (استفهام) تقریر (ی) است، و مقصود از آن، تشویق مؤمنان به جنگ با کافران است.

نَكْتُوا أَيْمَانَهُمْ پیمانهایی را که بسته بودند، شکستند.

وَهُمْوَا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ تصمیم آنها برای بیرون راندن پیامبر از مکه، موقعی تحقق یافت که درباره آن با یکدیگر مشورت کردند، و خداوند به آن حضرت دستور به هجرت فرمود و حضرت از آنجا بیرون رفت.

وَهُمْ يَدُوكُمْ آنها جنگ با شما را آغاز کردند و هر کس آغاز به جنگ کند ستمکارتر است، پس چه چیز شما را مانع می شود از این که هم چنان با آنها بجنگید؟

أَتَخَشَوْنَهُمْ در این عبارت خداوند مسلمانان را سرزنش می کند از این که با کافران نمی جنگند و بر ترسشان از این امر تویبیشان می فرماید.

فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخَشَوْهُ پس خدا سزاوارتر است که باید از او ترسید.

إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ چرا که مؤمن از هیچ کس جز خدا نمی ترسد.

**[سوره التوبه «۹»: آیات ۱۴ تا ۱۶]**

**اشاره**

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يُخْزِهِمْ وَ يُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ «۱۴» وَ يُذْهِبَ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «۱۵» أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَ لَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَا رَسُولِهِ وَ لَا الْمُؤْمِنِينَ وَ لِيَجْهَ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ «۱۶»

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۹]



## ترجمه:

با آنها پیکار کنید، تا خداوند آنان را به دست شما مجازات کند، و آنها را رسوا و شما را بر آنها پیروز گرداند، و سینه های گروهی از مؤمنان را شفا بخشد. «۱۴»

و خشم دل‌های مؤمنان را از میان ببرد، و خداوند توبه هر کس را که بخواهد می پذیرد، و خداوند بسیار دانا و درستکار است. «۱۵» (۱) آیا گمان کردید که به حال خود رها می شوید، در حالی که هنوز کسانی از شما که جهاد کردند و جز خدا و رسولش و مؤمنان را محرم اسرار انتخاب نکردند، مشخص نشده اند؟ و خداوند به آنچه انجام می دهید آگاه است. «۱۶»

## تفسیر:

خداوند پس از آن که در آیات قبل مؤمنان را برای ترک مقاتله با پیمان شکنان و مشرکان توبیخ کرد، اکنون در این آیات تأکید می کند که حتماً با آنها کارزار کنید، و پس از امر به قتال به آنها وعده می دهد که دشمنانشان را به دست آنها با کشته شدن کیفر می کند و به ذلت اسیری دچارشان می سازد و مؤمنان را بر آنها پیروز می نماید و دل‌های سوخته گروهی از مؤمنان را که قبیله «خزاعه» (۲) می باشد شفا می دهد و سرد و

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۰]

ص: ۱۵۷۰

---

۱- در ترجمه این آیه بیشتر از مجمع البیان ترجمه رسولی محلّاتی استفاده شده، زیرا تفسیر نمونه چنان معنی کرده است که با مضارع مجزوم در جواب امر، درست در نمی آید- م.

۲- استاد گرجی از صحاح نقل کرده: خزاعه، قبیله ای است از «أزد» که چون از مکه خارج شدند تا این که جاهای دیگر بروند خزاعه با آنها مخالفت کردند و همانجا مقیم شدند، خزع: مخالفت کرد- م.

خنک می سازد. ابن عباس گفته است که مراد از این گروه، طوایفی از یمن، هستند که به مکه آمده و مسلمان شده بودند و به این جهت تحت شکنجه و آزار مشرکان قرار گرفته بودند. رسول خدا آنها را دلداری داد و فرمود: «مژده باد شما را که گشایش نزدیک است».<sup>(۱)</sup>

وَ يُذِيبُ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ خشم دل‌های مؤمنان را که از کثرت آزار مشرکان به وجود آمده، با این یاری و پیروزی از بین ببرد، پوشیده نیست که تمام این وعده‌ها نصیب اهل ایمان شد و این خود یکی از دلایل صحت نبوت پیغمبر اسلام بود.

وَ يُتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ این جمله مستأنفه و آغاز سخن است و خبر می‌دهد که بزودی خداوند از کفر بعضی مردم اهل مکه می‌گذرد و توبه آنها را می‌پذیرد، و این نیز تحقق یافت و بسیاری از آنها اسلام آوردند.

وَ اللَّهُ عَلِيمٌ خداوند همان‌طور که به امور گذشته علم دارد، به آنچه که در آینده نیز واقع می‌شود علم و آگاهی دارد. «حکیم»: هیچ کاری را انجام نمی‌دهد مگر این که در آن، حکمت و مصلحتی است.

«ام» (۲) منقطعه است و از همزه آن معنای توییخ استفاده می‌شود و خلاصه معنای آیه این است که: ای مردم شما هرگز به حال خود واگذار نمی‌شوید تا هنگامی که اهل اخلاص از شما مشخص و ممتاز شوند و آنها کسانی اند که در راه خدا و برای خدا به جهاد می‌پردازند.

وَ لَمْ يَنْجِدُوا ... وَ لِيَجْهَ غَيْرَ از خدا و پیامبر و مؤمنان، دیگری را به دوستی نمی‌گیرند که تمام اسرار زندگی خود را برای آنها فاش کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۱]

ص: ۱۵۷۱

۱- أْبَشْرُوا فَإِنَّ الْفَرْجَ قَرِيبٌ.

۲- حرف عطف است که جمله استفهامی را بر استفهام دیگر عطف می‌کند و در این آیه، جمله عطف شده است بر جمله: «أَلَا تَقَاتِلُونَ» که در آیه قبل ذکر شده است، از تفسیر نمونه.

وَلَمَّا مَعْنَى اَيْنِ كَلِمَةِ «تَوْقَع» اِسْتِ وَ دَلَالَتِ مِی كَنْد بَر اَيْنِ كِه تَشْخِیصِ مِیَانِ اَيْنِ گِرُوهِ مُؤْمِنَانِ وَ رُوشِنِ شَدْنِ مُطْلَبِ، اَمْرِی اِسْتِ مُورِدِ تَوْقَعِ وَ اِنْتِظَارِ.

وَ لَمْ يَتَّخِذُوا اَيْنِ جَمْلَهٗ عَطْفِ اِسْتِ بَر «جَاهِدُوا» وَ دَاخِلِ دَرِ صِلَهٗ «الذِّیْنَ» مِی بَاشَد كِه گُویَا چَنِینِ گُفْتَهٗ اِسْتِ: «وَ لَمَّا یَعْلَمُ» خَدَاوَنْدِ عِلْمِ بَهٗ اَيْنِ نَدَارَد كِه دَرِ مِیَانِ شَمَا، كُوشِشِ كَنْنَدگانِ وَ اَهْلِ اِخْلَاصِی وَ جُودِ دَاشْتَهٗ بَاشَد، جَزِ اَنهَآ كِه غَیْرِ اَزِ خَدَا دُوسْتَانِی گِرَفْتَهٗ اَنْد. «وَلِیَجْه» بَرِ وَزْنِ فَعِیْلَهٗ اَزِ «وَلِج» اِسْتِ یَعْنِی دُوسْتِ وَ صَاحِبِ اِخْتِیَارِ. مِثْلِ «دَخِیل» اَزِ «دَخَل».

مَنْظُورِ اَزِ نَفِی عِلْمِ خَدَا، نَفِی مَعْلُومِ اِسْتِ: چَنِینِ اِشْخَاصِی وَ جُودِ نَدَارَنْد مِثْلِ: مَا عِلْمُ اللّٰهِ مَا قِیلُ فِی فَلَآنِ: خَدَا نَمِی دَآنَدِ چِیزِی رَا كِه دَرِ بَارَهٗ فَلَآنِی گُفْتَهٗ شَدَهٗ اِسْتِ، یَعْنِی چِیزِی دَرِ اَيْنِ بَارَهٗ یَافْتِ نَمِی شُودِ، وَ تَحَقُّقِ نِیَافْتَهٗ اِسْتِ.

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۱۷ تا ۱۸]

#### اشاره

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ «۱۷» إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ لَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ «۱۸»

#### ترجمه:

مُشْرِكَانِ حَقِّ نَدَارَنْد كِه مَسَاجِدِ خَدَا رَا تَعْمِیرِ كَنْنَد دَرِ حَالِی كِه بَهٗ كُفْرِ خُودِ گُواهِی مِی دَهَنْد، اَنهَآ اِعْمَالِشانِ نَابُودِ شَدَهٗ وَ دَرِ آتِشِ جَاوَدَانَهٗ خُواهَنْد مَآنَد. «۱۷»

مَسْجِدِهایِ خَدَا رَا تَنهَآ كُسی آبَادِ مِی كَنْد كِه اَیْمَانِ بَهٗ خَدَا وَ رُوزِ قِیَامَتِ آوَرْدَهٗ وَ نَمَازِ رَا بِپَا دَآرَدِ وَ زَكَاتِ رَا بِپَرْدَآزَدِ وَ جَزِ اَزِ خَدَا نَتْرَسَدِ، اَمِیدِ اِسْتِ كِه اَيْنِ گُونَهٗ اَفْرَادِ اَزِ هِدَايَتِ یَافْتِگانِ بَاشَنْد. «۱۸»

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۲]

ص: ۱۵۷۲

ما كَانَ لِلْمُشْرِكِينََ برای مشرکان درست نیست و پایدار نمی ماند که مساجد الهی را آباد کنند.

أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ مَرَادِ تعمیر کردن مسجد الحرام است و عَلَتْ جمع آوردن «مساجد» و جوهی است:

۱- این که هر نقطه ای از مسجد الحرام، خود مسجدی است.

۲- مسجد الحرام قبله تمام مسجدهاست پس هر کس آن را آباد کند، گویی تمام مسجدها را آباد کرده است.

۳- جنس مسجدها اراده شده پس مقدمترین و بالاترین همه آنها در این حکم داخل است. و بعضی از قرآء «مسجد الله» به صورت مفرد خوانده اند.

شَاهِدِينَ این کلمه حال است از «واو» در «يعمروا» و معنای این که مشرکان، بر ضرر خود به کفر خود شهادت می دهند آن است که کفرشان ظاهر و آشکار است، و بتهای خود را بر اطراف خانه کعبه نصب کرده و دور آن با حالت عریان طواف می کردند و هربار که دور خانه می گشتند، برای آن سجده می کردند، و بعضی گفته، چنین می گفتند: لَيْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ، أَلَا شَرِيكَ هُوَ لَكَ، تملكه و ما ملك. (۱)

روایت شده است که مؤمنان مهاجر و انصار، اسیرانی را که از مشرکان در جنگ بدر گرفته بودند ملامت و سرزنش می کردند، حضرت علی علیه السلام عمویش عباس را به دلیل جنگ با رسول خدا و قطع رحم توبیخ کرد. عباس در جواب گفت: بدیهای ما را بخاطر می آورید اما خوبیهایمان را کتمان می کنید؟ مهاجرین و انصار گفتند: مگر

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۳]

ص: ۱۵۷۳

۱- پاسخ می دهم تو را ای خدا که شریکی برایت نیست، جز شریکی که خودت هستی، و مالک شریک و مالک تمام ما یملک شریک، خودت هستی.

شما نیکی هم دارید؟ اسیران گفتند: آری، ما مسجد الحرام را آباد می کنیم و پرده داری کعبه را بر عهده داریم و حاجیان را آب می دهیم و اسیر آزاد می کنیم، این جا بود که آیه ذیل نازل شد:

أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ كَارِهًا عِبَادِي مُشْرِكِينَ مِنْ قَبْلِ عِمَارَةِ مَسْجِدِ سَقَايَةِ حَاجٍ وَ پَرْدَةِ دَارِي كَعْبَةِ وَ آزَادِ كَرْدَنِ بَرْدِگَانِ، باطل و بی ارزش است.

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدًا، تنها از مؤمنان پذیرفته است. مراد از تعمیر مسجد پایه ریزی و ترمیم خرابیها و پاک ساختن و تنظیف آن، و روشن کردن چراغهایش می باشد و شامل آباد کردن آن با عبادت و ذکر نیز می شود و مقصود از «ذکر» یاد گرفتن و یاد دادن علوم است بلکه این امر، بهترین و مهمترین مصداق ذکر است، و آباد کردن مسجد شامل خودداری از سخنان اضافی و بی فایده در آن جا نیز می شود.

در حدیث آمده است که در آخر الزمان مردمی از امت من به وجود خواهند آمد که بیایند در مسجد دور هم بنشینند و ذکرشان دنیا و دوستی آن باشد، با اینها همنشینی نداشته باشید، خدا هم به آنها نیازی ندارد. (۱)

و لَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ این گونه اشخاص در باب دین و تقوا، غیر از خدای تعالی از هیچ کس بیم و هراسی ندارند و بر رضایت و خشنودی او، رضایت دیگری را تقدیم نمی دارند.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۱۹ تا ۲۲]

#### اشاره

أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ جَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «۱۹» الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ «۲۰» يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ «۲۱» خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ «۲۲»

[شماره صفحه واقعی: ۵۲۴]

ص: ۱۵۷۴

۱- یأتی فی آخر الزمان ناس من امتی، یاتون المساجد، یقعدون فیها حلقا، ذکرهم الدنیا و حب الدنیا، لا تجالسوهم فلیس لله بهم حاجه.

## ترجمه:

آیا آب دادن حاجیان و آباد ساختن مسجد الحرام را همانند کسی قرار دادید که ایمان به خدا و روز قیامت آورده، و در راه او جهاد کرده است؟ اینها هرگز مساوی نیستند، و خداوند، مردم ستمکار را هدایت نمی کند. «۱۹»

آنها که ایمان آوردند و هجرت کردند و با ثروتها و جانهایشان در راه خدا جهاد کردند، مقامشان در نزد خدا برتر است و همین ها رستگارانند. «۲۰»

پروردگارشان آنها را به رحمتی از خود و خشنودی و باغهای بهشتی که در آن برای ایشان نعمتهای جاودانه است، بشارت می دهد. «۲۱»

همواره و تا ابد در این باغها، خواهند بود، چرا که نزد خداوند، پاداشی عظیم است. «۲۲»

## تفسیر:

تقدیر آیه این است: ا جعلتم اهل سقایه الحاج و عماره المسجد الحرام، کمن آمن بالله «آیا سیرآب کنندگان حجاج و آباد کنندگان مسجد را، مانند کسی قرار دادید که به خدا و ... ایمان آورده است ...» و مؤید این تقدیر، قول کسی است که چنین خوانده است: سقاه الحاج و عمره المسجد الحرام. (۱) خلاصه در این آیه، تشبیه اهل شرک و اعمال باطل آنها را به مؤمنان و کارهای درست آنها، امری ناپسند شمرده و تساوی و

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۵]

ص: ۱۵۷۵

---

۱- آب دهندگان حجاج، و آباد کنندگان مسجد- م.



هم سنگی آنان را زشت دانسته است و این همانند قرار دادن را که از ناحیه خود کفار برخاسته است خداوند، ظلمی دیگر علاوه بر کفرشان نامیده است، و سپس در عظمت مقام مؤمنانی که کارهای برشمرده در آیه را انجام داده اند، می فرماید:

أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ مِنْهَا مِنْ غَيْرِهَا: مؤنهایی که اهل این کارها نیستند، نزد خداوند درجاتی بالاتر دارند، و همین ها «فایز» اند یعنی فوز و رستگاری ویژه اینهاست. در آخر آیه کلماتی را که مورد بشارت واقع شده اند، نکره آورده: «رحمه» «رضوان» «نعیم» «مقیم»، زیرا این امور برتر از آنند که به توصیف وصف کننده درآیند یا در تعریف معرف گنجانده شوند.

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۲۳ تا ۲۴]

#### اشاره

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ «۲۳» قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ «۲۴»

#### ترجمه:

ای اهل ایمان اگر پدران و مادران شما، کفر را بر ایمان ترجیح دهند آنها را ولی خود قرار ندهید و کسانی که آنها را اولیاء خود قرار دهند، ظالم و ستمگرند. «۲۳»

بگو: اگر پدران، و فرزندان، و برادران و همسران و طایفه شما و ثروتهایی که بدست آورده اید و تجارتی که از کساد شدنش بیم دارید، و مسکنهای مورد علاقه شما، در نظرتان

[شماره صفحه واقعی: ۵۲۶]

ص: ۱۵۷۶

از خدا و پیامبرش، و جهاد در راه او محبوبتر است، در انتظار این باشید که خداوند عذابش را بر شما نازل کند، و خداوند گروه نافرمانبردار را هدایت نمی کند. «۲۴»

### تفسیر:

وقتی که مؤمنان به هجرت مأمور شدند و تصمیم گرفتند که حرکت کنند، بعضی را همسرانشان و بعضی را پدر و مادر و فرزندانسان از سفر ممانعت می کردند و آنها نیز به خاطر این خویشاوندان، مهاجرت را ترک می کردند. این بود که خداوند برای آنها توضیح داد که امر دین بر خویشاوندی و نسب مقدم است، و هر گاه برای امر دینی لازم باشد که آدمی با پدر و مادر و فرزنداناش قطع رابطه کند، در مورد رابطه با اجنبی اولی و سزاوارتر است.

إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ أَكْفَرُوا بِرِجَالِهِمْ أَنْ يَنْصُرُوا صِغَارَهُمْ فِي الدِّينِ أُولَئِكَ فِي كُفْرٍ عَظِيمٍ

لا يجد احدكم طعم الايمان حتى يحب في الله و يبغض في الله

«هیچ کس از شما طعم ایمان را نمی چشد، مگر این که دوستی و دشمنی اش فقط برای خدا باشد».

وَ عَشِيرَتُكُمْ «عشیرتکم» به صورت مفرد، هم خوانده شده است. (۱)

فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ جَمَلَهُ تَهْدِيدٌ لِّالَّذِينَ ظَلَمُوا

خداوند در این قسمت این گروه را به کیفری دنیوی یا اخروی ترسانده، و در این آیه، مؤمن بشدت موظف شده است که به خاطر دین از پدر و مادر، و فرزندان و اهل و قبیله خود، و تمام بهره های دنیوی صرف نظر کند.

پروردگارا ما را بر آنچه موافق خشنودی خودت می باشد موفق دار، تا دورتران را

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۷]

ص: ۱۵۷۷

---

۱- استاد گرجی از کشف نقل کرده است «عشیرتکم، و عشیراتکم»، نیز خوانده شده، و حسن عشائرکم خوانده است.

برای تو دوست و نزدیکان را بخاطر تو دشمن داریم.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۲۵ تا ۲۷]

### اشاره

لَقَدْ نَصَّيْ رَكُمُ اللّٰهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثُرْتُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ «۲۵» ثُمَّ أَنْزَلَ اللّٰهُ سَيِّئَتَهُ عَلَى رَسُوْلِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَ أَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِيْنَ «۲۶» ثُمَّ يَتُوبُ اللّٰهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ «۲۷»

### ترجمه:

خدا شما را در بسیاری از مکانها یاری فرمود، و در روز (جنگ) حنین، وقتی که فراوانی جمعیتتان، شما را به شگفتی درآورده بود، و هیچ مشکلی را برای شما حل نکرد، و زمین با همه وسعتش بر شما تنگ شد پس پشت کرده فرار نمودید. «۲۵»

سپس خداوند آرامش خود را بر پیامبرش و مؤمنان نازل فرمود، و لشکری را فرستاد که شما آنها را نمی دیدید و کسانی را که کافر بودند کیفر کرد، و این بود سزای کافران. «۲۶»

پس خداوند، بعد از این توبه هر کس را بخواهد می پذیرد، و خداوند آمرزنده و مهربان است. «۲۷»

### تفسیر:

«مواطن» میدانهای جنگ و موقعیتهای آن. «حنین» سرزمینی است میان مکه و طائف که در آنجا جنگ مسلمانان، با کفار هوازن و ثقیف واقع شد. مسلمانان دوازده هزار نفر بودند که ده هزار از مسلمانان پر و پا قرصی بودند که در فتح مکه حاضر بودند و دو هزار هم از «طلقا» و آزادشدگان مکه به آنان پیوسته بودند اما افراد هوازن و ثقیف با تمام افراد دیگر که از کفار به آنها پیوسته بودند چهار هزار نفر بودند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۸]

ص: ۱۵۷۸

وقتی دو گروه در مقابل هم قرار گرفتند. مردی از مسلمانان که از بسیاری مسلمین و قَلت کفار خوشحال شده بود گفت: هرگز امروز مغلوب نخواهیم شد، اما وقتی پیامبر اکرم سخن او را شنید خوشش نیامد. بعضی گفته اند گوینده این سخن ابو بکر بوده است. چنان که خداوند فرموده است:

أَعْجَبْتُكُمْ كَثْرَتُكُمْ فِرَاوَانِي أَفْرَادَتَانِ شَمَا رَا بَه شِغْفَتِي دَر آوَرْدَه اَسْت.

جنگ سختی در گرفت و مسلمانان که به دلیل کثرتشان مغرور شده بودند و تاب مقاومت نداشتند شکست خوردند، آن چنان که آوازه شکست آنان به مکه رسید. اما پیامبر هم چنان مقاومت می کرد، و علی علیه السلام نیز پرچم را در دست گرفته، با کفار می جنگید، و عباس بن عبد المطلب هم در طرف راست لگام قاطر رسول خدا را بدست گرفته بود و ابو سفیان پسر حارث بن عبد المطلب نیز با نه نفر از بنی هاشم در طرف چپ آن حضرت بودند و «ایمن» پسر ام ایمن هم، نفر دهم آنها بود که در آن روز کشته شد. پیامبر به عباس که صدای رسایی داشت، فرمود که مردم را صدا بزنی، فریادش بلند شد: ای گروه مهاجران و انصار، ای اهل بیعت شجره، و ای اصحاب سوره بقره، کجا فرار می کنید پیامبر خدا این جاست! مردم برگشتند در حالی که می گفتند: لیک لیک، در این حال فرشتگان که کلاه خودها بر سر داشتند و سوار بر اسبهای ابلق بودند نازل شدند، رسول اکرم به نحوه تلاش و مبارزه مسلمانان نظر افکند و فرمود: «اکنون تنور جنگ داغ شد، من پیامبر راستینم، من فرزند عبد المطلبم». (۱) یاری از طرف خداوند آمد، و «هوازن» شکست خوردند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۹]

ص: ۱۵۷۹

---

۱- الآن حمی الوطیس انا النبی لا کذب، انا بن عبد المطلب.

بِمَا رَحَّبْتَ «ما» مصدریه، و «ب» به معنای «مع» است: «مع رحبها» و جازّ و مجرور در محل حال است، معنای آیه چنین است: از بسیاری ترستان جایی برای فرارتان در زمین پیدا نمی کنید، پس گویا زمین بر شما تنگ شده است.

ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ شَكِسْت خوردید.

ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِ خدایوند رحمت خود را که مایه آرامش آنها بود برایشان نازل فرمود. «عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ» بر پیامبرش و مؤمنان که ثابت قدم با او ماندند.

وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا کافران را کیفر داد: کشته و اسیر شدند، زنان و اولادشان آواره شدند و سرمایه و ثروت‌هایشان به غارت رفت.

ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ پس از این جریان گروهی از کافران مسلمان می شوند و خدایوند توبه آنان را می پذیرد.

برخی گفته اند در روز جنگ احد؟؟؟، شش؟؟؟ هزار تن از مشرکان اسیر شدند و تعدادی بی شمار شتر و گاوشان به غنیمت رفت.

**[سوره التوبه «۹»: آیه ۲۸]**

**اشاره**

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ  
إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «۲۸»

**ترجمه:**

ای مؤمنان، اهل شرک به طور حتم نجسند، پس از امسال به بعد نباید نزدیک مسجد الحرام شوند، و اگر شما از فقر و تنگدستی می ترسید، خدایوند، بزودی اگر بخواهد شما را از فضل خود توانگر خواهد ساخت، چرا که او بسیار دانا و با حکمت است. «۲۸»

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۰]

ص: ۱۵۸۰

«النَّجَس» این کلمه مصدر و به معنای ذو نجس: شیء پلید است زیرا کافران صفت مشرک بودن را که به منزله نجاست می باشد به همراه خود دارند، یا این که خداوند به دلیل مبالغه در متّصف بودن آنها به این صفت، آنان را نجس العین به حساب آورده است. از ابن عباس نقل شده است که کفار نجسند مثل سگ و خوک.

حسن می گوید هر کس با مشرکی مصافحه کند باید دست خود را بشوید. امام باقر و صادق علیه السلام می فرمایند: هر کس با خیس بودن دست، با شخص کافری مصافحه کند باید دستش را بشوید و اگر نتوانست بشوید آن را بر خاک بمالد. (۱)

فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ پس از حج امسال (سال نهم هجری) دیگر نباید حج و عمره ای بجا آورند، چنان که در دوران جاهلیت این کارها را انجام می دادند.

وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً اگر می ترسید که وقتی مشرکان را از عمل حج مانع شدید، از بسیاری منافع بازرگانی، و ارزاقی که بسوی مکه حمل می کنند، محروم، و در نتیجه مبتلا به فقر و تنگدستی خواهید شد.

فَسَوْفَ يُعْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ بيم نداشته باشید که خداوند به طریق دیگر، با فضل و کرمش شما را بی نیاز خواهد ساخت. این بود که بعدا اهالی «جده» و «صنعاء» و «جرش» و «تباله» (۲) مسلمان شدند، اینها با خود خشکبار و غذا به مکه حمل می کردند و این سود بیشتری برای مردم داشت و خداوند بارانهای بسیاری فرو فرستاد به طوری که خیر و برکت برای آنها فراوان شد.

[شماره صفحه واقعی: ۵۳۱]

ص: ۱۵۸۱

۱- من صافح الکافر، و یده رطبه، غسل یده و الا مسحها بالحائط.

۲- اعراب کلمات از تصحیح استاد گرجی گرفته شده است.

**اشاره**

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ «۲۹»

**ترجمه:**

با آن دسته از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز رستاخیز ندارند، و آنچه را خدا و رسولش حرام کرده، حرام ندانند، و به دین حق نمی‌گروند، پیکار و کارزار کنید، تا بدست خود با خواری و فروتنی جزیه دهند. «۲۹»

**تفسیر:**

از ابن عباس نقل شده است که شیطان در دل‌های مسلمانان ترس از گرسنگی را ایجاد کرد و گفت از کجا می‌خورید و چگونه می‌توانید امرار معاش کنید. بعد خداوند متعال آنها را امر کرد که با اهل کتاب بجنگند، و با گرفتن جزیه از آنها و فتح سرزمینها و گرفتن غنایم آنها را ثروتمند و بی‌نیاز ساخت.

مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ این جمله، بیان برای «الذین» ی قبلی و جمله‌های بعدش است.

خداوند در این آیه از اهل کتاب ایمان به خدا را نفی می‌کند به این دلیل که به خداوند چیزهایی نسبت می‌دهند که از ساحت قدس او بدور است، و می‌فرماید:

ایمان به آخرت هم ندارند، زیرا در این امر نیز اعمالشان ناشایست است. و دلیل آن که آنها حرام خدا و رسولش را حرام نمی‌دانند، آن است که آنچه در کتاب و سنت حرام شده، حرام نمی‌دانند.

وجه تسمیه «جزیه» آن است که این هم قسمتی از چیزی است که کفار اهل ذمه باید بدهند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۲]

«عزید» دست چه کسی؟ دو احتمال است: دست معطی، یا آخذ؟ اگر مراد دست دهنده باشد در معنای آیه دو تعبیر خواهد بود:

الف: با اهل کتاب بجنگید تا وقتی که از روی تسلیم و بدون خودداری کردن، جزیه بدهند.

ب: بطور نقدی دست بدست بدهند، نه نسیه باشد و نه حواله به کس دیگری.

و اگرید آخذ اراده شود معنایش این است که از روی قدرت و تسلطی که شما بر آنها دارید یا از انعامی که شما بر آنها روا می دارید آن را بپردازند.

وَ هُمْ صَاعِرُونَ جزیه از آنها گرفته می شود در حالی که حقیر و خوارند: خود با پای پیاده می آیند آن را تسلیم می کنند، جزیه دهنده ایستاده، و گیرنده نشسته، یقه اش را می گیرد و به جبر او را می کشد و می گوید: وظیفه ات را انجام بده.

**[سوره التوبه «۹»: آیات ۳۰ تا ۳۳]**

**اشاره**

وَ قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ « ۳۰ » اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ « ۳۱ » يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ يَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ « ۳۲ » هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ « ۳۳ »

[شماره صفحه واقعی: ۵۳۳]

ص: ۱۵۸۳



یهودیان گفتند: عزیر پسر خداست و نصرانیان گفتند: مسیح پسر خداست، این سخنی است که بر زبان دارند که مانند گفتار کافران پیشین است، خدای لعنتشان کند چگونه دروغ می گویند؟ (۳۰)

اینها، دانشمندان و راهبان خود را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند، و نیز مسیح فرزند مریم را، در حالی که جز به عبادت معبود یگانه ای که هیچ معبودی جز او نیست، دستور نداشتند، او پاک و منزّه است از آنچه شریک وی قرار می دهند. (۳۱)

اینها می خواهند نور خدا را با دهانهایشان خاموش کنند، در حالی که خداوند هیچ نمی خواهد مگر این که نورش را به کمال رساند، اگرچه کافران کراهت داشته باشند. (۳۲)

او کسی است که پیامبرش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا او را بر همه آیینها غالب گرداند هر چند مشرکان آن را نپسندند. (۳۳)

### تفسیر:

عَزَيْرٌ اِبْنُ اللّٰهِ جمله مبتدا و خبر است، و چون «عزیر» عجمی و معرفه است غیر منصرف می باشد، و کسانی که با تنوین و منصرفش خوانده اند آن را عربی دانسته اند، نه عجمی.

این حرف را که عزیر پسر خداست، بعضی از یهودیان گفتند، نه همه آنها.

ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ منظور آن است که این گفتار را از پیش خود گفتند بدون این که هیچ گونه دلیل عقلی داشته باشند و یا از کتاب آسمانی نقل کنند.

يُضَاهَوْنَ (۱) قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا در این آیه حذف و تقدیر واقع شده، یعنی یضاهای قولهم قول بوده کلمه «قول» که مضاف بوده حذف شده و مضاف الیه (هم) ضمیمه فعل شده و به صورت جمع «یضاهون» درآمده و جای مضاف را گرفته است و

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۴]

ص: ۱۵۸۴

معنایش این است: گفتار بعضی از یهود و نصارا که در زمان رسول اکرم بودند همانند گفته پیشینیان آنها بود، منظور این که این عقیده کفرآمیز در میان آنها سابقه طولانی دارد، و می توان گفت مراد این است که گفته اینها مانند گفته مشرکان است که می گفتند: فرشتگان دختران خدایند.

این آیه با همزه: «یضاهاؤن» نیز خوانده شده است: عرب می گوید: «امراه ضهیا» بر وزن «فعلیل» زنی که مانند مرد، حیض نمی شود.

قَاتَلَهُمُ اللَّهُ خدای آنها را لعنت کند. «أَنْتَى يُؤْفَكُونَ»: چگونه از حق منحرف می شوند.

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا اینها دانشمندان و راهبان خود را- در حلال شمردن آنچه خدا حرام دانسته، و حرام شمردن آنچه خدا حلال کرده- اطاعت و پیروی می کردند هم چنان که از دستورهای فرمانروایان پیروی می شود.

و الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ آن حضرت را نیز شایسته پرستش دانستند، زیرا وی را پسر خدا می گفتند.

وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا واحِداً ادله و براهین عقلی و نصوص منقول در تورات و انجیل آنها را ملزم می سازد که جز معبود یکتا را پرستش نکنند.

«سُبْحَانَهُ» این کلمه برای تنزیه است و ساحت قدس الهی را از شایبه شرک و همتا داشتن دور می سازد.

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ در این آیه خداوند، حال اهل شرک را، که با تکذیب کردن گفته های حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم درصدد باطل ساختن پیامبری او هستند، تشبیه به حالت کسی کرده است که می خواهد با دمیدن خود نور با عظمت الهی را خاموش کند، همان نوری که خداوند متعال اراده کرده تا نورافشانی و روشنی بخشی آن را به حدّ نهایی و کمالش برساند.

«لِيُظْهِرَهُ» خدا می خواهد این پیغمبرش را بر پیروان کلیه ادیان، یا دین حق را بر تمام ادیان جهان غلبه دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۵]

ص: ۱۵۸۵

در این آیه، خداوند، فعل «ابی» را، جاری مجرای «لم یرد» ساخته و به این سبب در مقابل یریدونَ أَنْ يُطْفِئُوا جملہ: وَ یَأْبَى اللّٰهُ را آورده، و گویا چنین فرموده است:

و لا یرید اللّٰه الا ان یتم نوره تنها چیزی که خداوند می خواهد به تمام و کمال رساندن نورش می باشد.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۳۴ تا ۳۵]

#### اشاره

یا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا إِنَّ كَثِیْرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ یَصِیّدُونَ عَن سَبِيلِ اللّٰهِ وَ الَّذِیْنَ یَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا یُنْفِقُونَهَا فِی سَبِيلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِیْمٍ «۳۴» یَوْمَ یُحْمَى عَلَیْهَا فِی نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوِی بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ «۳۵»

#### ترجمه:

ای کسانی که ایمان آورده اید این امر مسلمی است که بسیاری از دانشمندان یهود و ترسایان، سرمایه های مردم را به باطل می خورند و آنها را از راه خدا باز می دارند، آنان را که طلا و نقره را اندوخته می کنند، و آن را در راه خدا انفاق می نمایند مژده کیفری دردناک بده. «۳۴»

روزی که آنها را در میان آتش دوزخ بتابانند و به آن وسیله چهره ها و پهلوها و پشتهایشان را داغ نهند (به آنها گفته می شود) این همان پولهایی است که برای خود اندوخته بودید، اکنون بچشید آنچه که می اندوختید. «۳۵»

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۶]

ص: ۱۵۸۶

خوردن مال به باطل، آن است که آن را از راه حرام بدست آورند و به مصرف برسانند، و منظور آن است که این دانشمندان و راهبان برای صدور و تخفیف احکام شرعی از عامه مردم رشوه می گرفتند.

وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ و کسانی که طلا و نقره را کتز قرار می دهند، در تفسیر این آیه دو احتمال وجود دارد:

۱- این که مقصود، بسیاری از دانشمندان یهود و راهبان مسیحی باشد.

۲- مقصود مسلمانانی است که مال و ثروت را روی هم انباشته و کتز می نمایند- نه منافقان، و خداوند این گونه مسلمانان را همدوش رشوه گیران (دین فروشان) یهود و نصارا قرار داده است.

مراد از «ترک انفاق در راه خدا» که در ذیل آیه آمده، منع زکات است، چنان که در حدیث آمده است:

مالی که زکاتش داده شود «کتز» نیست، اگرچه اندوخته و پنهان نگاه داشته شود، ولی مالی که زکاتش واجب شود و ادا نشود «کتز» است، اگرچه ظاهر و آشکار باشد. (۱)

وَلَا يُنْفِقُونَهَا ضَمِيرٌ به معنای «ذهب و فضه» برمی گردد که دراهم و دنانیر باشد و این که مفرد مؤنث آورده شده و نه مثنا، به این سبب است که هر کدام جمله ای کامل است (نه این که مفرد باشد) این آیه مانند آیه دیگری است که می فرماید: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا (حجرات / ۹). (که فعل آن جمع مذکر غائب آمده، نه مثنای مؤنث) بعضی گفته اند تقدیر آیه این است: و لا ینفقونها و الذهب مرجع ضمیر «ها» فضّه است که مفرد مؤنث است، و ذهب هم عطف بر آن می باشد مثل این

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۷]

ص: ۱۵۸۷

۱- ما ادی زکاته فلیس بکتز، و ان کان باطنا، و ما بلغ ان یزکی فلم یزکّ فهو کتز و ان کان ظاهرا.

## فانی و قیار بها لغریب

، که معنایش این است: و قیار کذلک: من در زندان غریبم و قیار (نام شترش) نیز غریب است.

این که از میان اموال فقط طلا و نقره را نام برده اند به این دلیل است که معیار ثروت و قیمت اشیا می باشند و کسی اینها را نگهداری نمی کند مگر این که زاید بر احتیاج روزانه اش باشد.

يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ بَرَّ أَنْ كُنَّهَا يَا بَرِّ طَلَا وَ نَقْرَهَا أَنْ قَدَّرَ آتَشَ افْرُوخْتَهْ مِي شُوْد، تا خود آتش می شوند. «فَتَكْوِي بِهَا» با آن گنجینه های سرخ شده، بر پیشانی و پهلو و پشتهای آنان داغ نهاده می شود.

جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ دَلِيلَ اخْتِصَاصِ اِيْنِ اَعْضَا بَهْ يَادَاوْرِي اَنْ اَسْتِ كَهْ هِيْجْ كَسْ تَرْكِ اِنْفَاقِ وَاَجِبْ نَمِي كَنْد، مگر به واسطه غرضهای دنیایی یعنی موقعیتی میان مردم پیدا کنند و آبروی خود را حفظ کنند، غذاهای خوب بخورند و فربه شوند. لباسهای نرم و لطیف بر پشت و روی شانه های خود بپندازند. بعضی گفته اند:

دلیلش آن است که این گروه در مقابل افراد بی بضاعت و تنگدست صورتهای خود را درهم می کشیدند و چینهای پیشانی را ضخیم می ساختند، و در مجالس و محافل رو از آنها برمی گرداندند و پشت و پهلوئی خود را بر آنها می کردند.

هَذَا مَا كَنْزْتُمْ دَرِ اِيْنِ جَا، ماده قول در تقدیر است. به آنها گفته می شود: اِيْنِ هِمَانِ چيزِي كَهْ دَرِ دُنْيَا بَرَايِ خُودِ كَنْجِ سَاخْتَهْ بُوْدِيْد. «لِاَنْفُسِكُمْ» برای استفاده خودتان.

فَذُوْقُوا پَسْ بَجَشِيْد: گزند آنچه می اندوختید، یا گزند حالت اندوختگی تان را.

[سوره التوبه «۹»: آیه ۳۶]

## اشاره

اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللّٰهِ اِثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِی كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضَ مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذٰلِكَ الدِّیْنُ الْقَیْمُ فَلَا تَظْلِمُوْا فِیْهِنَّ اَنْفُسَكُمْ وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً كَمَا یُقَاتِلُوْنَكُمْ كَافَّةً وَ اعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ «۳۶»

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۸]

شماره ماهها در نزد خدا، و در کتاب خداوند از آن روز که آسمانها و زمین را آفرید، دوازده ماه است، چهارتا از آنها حرام است، این آیین پابرجا است، پس در این ماهها بر خود ستم روا مدارید، و دسته جمعی با مشرکان بجنگید چنان که آنها بطور اتفاق با شما می جنگند، و بدانید که خداوند با پرهیزکاران است. «۳۶»

**تفسیر:**

فِي كِتَابِ اللَّهِ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ يَا دُرِّ الْقُرْآنِ وَ يَا دُرِّ الْحِكْمِيِّ كَمَا خُذْتُ وَ وَضَعْتُ وَ دَرَسْتُ وَ مَصْلَحْتُ دِيدَةَ (حکم قضا و قدر).

مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ سَهْ مَاهٍ قَرِينٌ هَمْدِيگَرَنْد، ذِي قَعْدَةِ، ذِي حَجَّهِ، وَ مَحْرَمٌ، وَ يَكِي از اينها جدا است، و آن ماه رجب است. رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ در خطبه ای که در حَجَّهِ الْوَدَاعِ ایراد فرمود، به همین مطلب اشاره دارد که می فرماید: «آگاه باشید که زمان و جهان طبیعت هم اکنون در سیر و گردش خود به همان نظام مرتبی برگشته است که خداوند زمین و آسمانها را بر آن حالت آفرید: هر سال دوازده ماه است، و چهار ماه از آن، حرام است». (۱) مقصود حضرت از این سخنان آن است که اکنون، حکم ماهها به همان حالتی برگشته است که قبلا بوده: حج باید در همان ماه ذی حَجَّهِ واقع شود.

و به این ترتیب «نسیء» (۲) را که در جاهلیت برقرار بود باطل ساخت.

ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ مَنْظُورٌ اَيْنَ كَمَا حَرَامٌ دَانَسْتَنَ اَيْنَ مَاهَا، دِينَ رَاسْتِينَ وَ اَيْنَ اِبْرَاهِيمَ وَ اِسْمَاعِيلَ اَسْتِ، وَ عَرَبٌ هَمَّ اَيْنَ رُوشَ رَا  
که از این دو پیامبر به ارث برده

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۹]

ص: ۱۵۸۹

۱- الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات و الارض، السنه اثنا عشر شهرا، منها اربعة حرم.

۲- شرح این کلمه در آیه بعد می آید- م.

بودند دین خود قرار داده بودند. و این ماههای چهارگانه را محترم می داشتند، و جنگ در آن را حرام می شمردند حتی اگر کسی در این ماهها بر قاتل پدرش دست می یافت به او کاری نداشت.

ماه رجب را «اصم» گفته اند (زیرا در این ماه سر و صدا، جنگ و فریاد ستم کشیده ای شنیده نمی شد) این ماه را «منصل الاسنه» نیز می گفتند، یعنی کنار گذاشتن نیزه (از این رو در این ماه، تیری به سوی دشمن پرتاب نمی شد) این وضع در جاهلیت ادامه داشت تا این که منجر به «نسیء» شد و این قانون الهی را تغییر دادند.

بعضی گفته اند معنای آیه این است: این که ما بیان کردیم حسابی درست و محکم است، نه حکم نسیء که اهل جاهلیت آن را اختراع کرده بودند.

فَلَا تَظَلُّمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ ظَلَمَ بِه نَفْس، این است که آنچه در این ماهها حرام شده حلال بدانند.

كَافَّةً حَالِ اسْتِ از فاعل یا از مفعول.

مَعَ الْمُتَّقِينَ خدا، یاور پرهیزکاران است: در این جمله خداوند به اهل تقوا وعده نصرت داده و به این طریق آنها را به این صفت تشویق فرموده است.

### [سوره التوبه «۹»: آیه ۳۷]

#### اشاره

إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِه الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَ يُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤَاطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ «۳۷»

#### ترجمه:

تغییر دادن ماههای حرام و تأخیر حکم آن، افزایشی در کفر است که به سبب آن، کافران گمراه می شوند: یک سال آن را حلال و سال دیگر آن را حرام می دانند، تا مطابق تعداد ماههایی شود که خداوند تحریم کرده است (و عدد چهار را به عقیده خود تکمیل نمایند) و از این راه آنچه را که خداوند حرام کرده حلال شمارند، اعمال زشت آنان در نظرشان زیبا می آید، و خداوند مردم کافر را هدایت نمی کند. «۳۷»

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۰]

نسیء آن است که حرمت یک ماه حرام را به ماه دیگر موکول کنند توضیح این که عربها اهل جنگ و جدال بودند، و از این لحاظ وقتی در حال جنگ بودند و ماه حرام می رسید بر آنها سخت بود که جنگ را ترک کنند. بنا بر این در این ماه آن را حلال و بجایش ماه دیگر را حرام می دانستند، لذا خداوند می فرماید: **لِيُؤَاظِمُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ تَا شَمَارَه مَاهَاهَا حَرَام رَا كَه عَدَد چہار است به حساب خود تکمیل کنند و با آن مخالفت نکنند، و حال آن که خداوند حرمت را ویژه این ماهها قرار داده و آنها با این اختصاص مخالفت می کردند، و گاهی عدد ماههای یک سال را زیاد ساخته و آن را سیزده ماه قرار می دادند، تا وقت زیاد داشته باشند، به این سبب خداوند تأکید می فرماید که: **إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا مَقْصُودِ اِيْن كَه تَعْدَاد مَاهَاهَا فَقط دوازده تاست، نه زیادت بر این. ضمیر در فعلهای: «یحلونہ» و «یحرمونہ» به کلمه «نسیء» برمی گردد یعنی: هر گاه در یک سال یکی از ماههای حرام را حلال می شمردند در سال بعد برمی گشتند و آن را حرام می کردند.****

«یضل»، مجهول است، و «یضل» معلوم نیز خوانده اند که فاعلش «اللّه» باشد، ولی قرائت اکثرین «یضل» است (مضارع معلوم ثلاثی مجرد).

«نسیء» به سه وجه خوانده شده است:

الف: نسیء، با سکون «یا» و اثبات همزه.

ب: نسیء، با تشدید «یا» و حذف همزه.

ج: نسیء، بر وزن «هدی» تبدیل «ی» از همزه که نساء بر وزن فعل، مصدر نساء

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۱]

ص: ۱۵۹۱



باشد که به معنای به تأخیر انداختن است نَسَاءُ نَسَاءً و نَسِيًا مِثْلَ مَسَاءٍ و مَسِيًا.

فَيَجِئُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَقَطْ بِه منظور این که شماره ماهها را تکمیل کنند، جنگ را که خدا حرام کرده حلال می کردند.

زَيْنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ خدا آنها را ذلیل کرد، و در نتیجه، کارهای زشت خود را نیک پنداشتند. وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ خدا به آنها لطفی ندارد بلکه ذلیلشان می گرداند.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۳۸ تا ۳۹]

### اشاره

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾

### ترجمه:

ای مؤمنان شما را چه شده است که هر وقت به شما گفته می شود: در راه خدا، کوچ کنید به زمین می چسبید، آیا بجای آخرت به زندگی دنیا راضی شدید؟ بهره دنیا در برابر آخرت، بجز اندکی نیست. «۳۸»

اگر برای جهاد بیرون بروید، خداوند شما را به کیفری دردناک مجازات می کند و گروهی غیر از شما را بجایتان قرار می دهد.

و هیچ زبانی به او نمی رسد، و خدا به هر چیز تواناست. «۳۹»

### تفسیر:

اثَّاقَلْتُمْ در اصل ثناقلتم بوده و «تا» در «ثا» ادغام، و سپس همزه وصل به اول آن درآمده و به معنای «تباطأتم» است، یعنی تنبلی و کندی کردید ولی در این جامتضمن معنای «میل» است و از این رو متعدی به «الی» شده و معنای عبارت این است: متمایل به دنیا و لذتهایش شدید و سختیهای سفر را قابل تحمل ندانستید، و از همین مورد است آیه: أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ: «لکن او (بلعم باعورا) به پستی گرایید و پیرو هوای نفسش شد». (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۲]

ص: ۱۵۹۲

بعضی گفته اند معنای آیه این است: به ماندن در سرزمین و خانه های خودتان میل و رغبت پیدا کردید.

این قضیه درباره جنگ تبوک در سال دهم هجرت است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بعد از برگشتن از جنگ طائف، به مسلمانان دستور داد تا به سوی سرزمین تبوک حرکت کنند و چون زمان برداشت محصول و شدت گرمای تابستان بود و از طرفی راه دور و دشمن بسیار و قوی به نظر می رسید، این تکلیف بر آنها سخت گران می آمد و چنین گفته اند که برای هیچ جنگی، پیغمبر اکرم مقصد خود را بطور صریح بیان نمی کرد بلکه توریه می فرمود، جز در این جنگ که قبل از حرکت معلوم ساخت، تا مردم آمادگی بهتری پیدا کنند.

مِنْ الْآخِرَةِ: بدل الآخره حرف «من» مفید عوض و بدلیت است، مثل این آیه شریفه: لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً «به جای شما فرشتگان بیاوریم» (زخرف / ۶۰).

فَمَا مَتَاعٌ ... پس کالای زندگانی دنیا در برابر (زندگانی) آخرت جز اندکی نیست.

إِلَّا تَنْفَرُوا این عبارت خداوند، بیانگر خشم او بر کسانی است که در رفتن به جنگ سهل انگاری می کنند، زیرا آنها را به کیفی بزرگ و فراگیر که شامل دنیا و آخرت می شود تهدید کرده، و نیز اعلام نموده است که آنها را هلاک می کند و در عوض، گروه دیگری بهتر و مطیع تر از آنها می آفریند، و برای یاری دینش از آنها بی نیاز است و کندی شان در این امر هیچ اثری در دین خدا ندارد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۳]

ص: ۱۵۹۳

بعضی گفته اند: ضمیر «وَلَا تَضُرُّوهُ» به پیامبر برمی گردد، چون خداوند وعده داده است که آن حضرت را از شر مردم نگاه دارد، و خوارش نسازد، بلکه یاری اش کند، و وعده خداوند هم امری است حتمی و یقینی.

### [سوره التوبه «۹»: آیه ۴۰]

#### اشاره

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «۴۰»

#### ترجمه:

اگر شما یاریش نکنید خدا یاریش کرده آن گاه که کافران، بیرونش کرده بودند (از مکه) وقتی که او دومین نفر از آن دو بود، که در غار بودند. آن گاه که به همراه خود می گفت: غم مخور، که خدا با ماست. در این موقع خداوند آرامش خود را بر او نازل فرمود، و با سربازانی که آنها را ندیده بودید نیرومندش ساخت، و کلمه کافران را پایین آورد، و تنها کلمه خداوند بالاترین است، و خداوند، با عزت و درستکار است. «۴۰»

#### تفسیر:

مضمون آیه این است اگر شما از یاری پیامبر دست کشیدید، خداوند، یاری وی را ثابت کرد و موقعی که جز یک نفر با او باقی نمانده بود او را پیروز ساخت. و از این به بعد هم هرگز او را وانخواهد گذاشت.

إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا خَدَاوَنَدَ فِي هَٰذِهِ آيَةٍ، بِيْرُوْنَ رَانْدَنَ بِيَامْبِر رَا بَه كَفَّارِ اسْتَاَد

[شماره صفحه واقعی: ۵۴۴]

داده، مثل: مِنْ قَوْمِكَ الَّتِي أَخْرَجْتِكِ «از دهکده تو، که تو را از خودش بیرون راند» (محمّد/ ۱۳). (در این آیه بیرون راندن پیامبر را به قریه نسبت داده است).

دلیل این اسناد در آیه مورد بحث این است که وقتی کافران آماده بیرون راندن او شدند خداوند به او اجازه داد که از میان آن مردم بیرون رود، پس گویا آنها آن حضرت را اخراج کرده اند.

ثَانِيِ اثْنَيْنِ مراد یکی از آن دو است مثل «ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (۱) منظور از آن دو تا، پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و ابو بکر می باشد، «ثانی» منصوب و حال است. «اذ هما» بدل است از «اذ اخرجته» و «اذ يقول» بدل دوم است.

غار: شکاف بزرگی است در میان کوه، و منظور از آن در این جا، غار ثور است که کوهی است در طرف راست مکه در مسافت یک ساعت راه. «لا تحزن» بیم نداشته باش.

إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا خدا از ما اطلاع دارد و بر حالمان آگاه است، ما را محافظت می کند و یاری می فرماید. وقتی که دو نفری داخل غار شدند خداوند دو عدد کبوتر را مأمور کرد، آمدند در پای غار تخم گذاردند و عنکبوت را فرستاد بر در غار پرده بافت و پیامبر دعا کرد: اللَّهُمَّ اعم ابصارهم (خدایا دیده های دشمنان را کور ساز) آنها آمدند اطراف غار می گشتند نمی فهمیدند خداوند دیده هایشان را از ایشان گرفت.

فَمَا نَزَلَ اللَّهُ سَيِّكِينَتُهُ عَلَيْهِ امام صادق علیه السلام بجای «علیه» علی رسوله قرائت فرموده است. مراد از کلمه «سکینته»: امتیت و آرامشی است که خداوند در قلب آن حضرت قرار داد و یقین داشت که دشمنان دست بر او پیدا نمی کنند.

«جنود» منظور فرشتگان روز جنگ بدر و احزاب و حنین می باشد، و آنها در این روز صورت و چشموهای کافران را از توجه به پیامبر بازمی داشتند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۵]

ص: ۱۵۹۵

كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا دَعَوْتَ كَافِرَانَ، دیگران را به کفر.

«کلمه الله»: دعوت آن حضرت مردم را به اسلام. «کلمه الله» به نصب نیز خوانده شده است. «هی» ضمیر فصل، مفید تأکید فضیلت و برتری سخن خدا در علو، و انحصار این ویژگی است در این سخن، نه تعمیم آن، به کلمات دیگران.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۴۱ تا ۴۳]

#### اشاره

انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «۴۱» لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَ سَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَ لَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَ سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ «۴۲» عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ «۴۳»

#### ترجمه:

سبکبار و سنگین بار، کوچ کنید و با ثروتها و جانهایتان در راه خدا جهاد نمایید، که این بسود شماست اگر بدانید. «۴۱»

اگر بهره ای نزدیک و سفری کوتاه بود از تو پیروی می کردند، اما این مسافت به نظرشان دور آمد، و همین زودبها سوگند یاد خواهند کرد که به خدا قسم، اگر ما می توانستیم، با شما بیرون می آمدیم، اینها خود را به هلاکت می اندازند و خدا می داند که آنها دروغ گویند. «۴۲»

خدا تو را عفو کرد، چرا به آنها اجازه دادی، پیش از آن که راستگویان برایت روشن شوند، و دروغگویان را بشناسی؟ «۴۳»

#### تفسیر:

خِفَافًا وَ ثِقَالًا در تفسیر این دو کلمه وجوهی ذکر شده که ذیلا بیان می گردد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۶]

ص: ۱۵۹۶

۱- با میل و رغبت، با سختی و مشقت ۲- بی سلاح، و با سلاح ۳- کم عائله، پر عائله ۴- سواره و پیاده ۵- جوان، و پیر ۶- تندرست و بیمار.

ابن عباس: این آیه بعدا نسخ شد و خداوند فرمود: لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى «جنگ از ضعیفان و بیماران برداشته است». (توبه/ ۹۱) وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ مَطَابِقِ آيَةِ جِهَادٍ بِالدُّشْمَانِ بِه وسيله مال و جان واجب است، در صورت لزوم و امکان، به هر دو، و در غیر این صورت به هر کدام که میسر باشد، بر حسب مقتضای حال و نیاز.

«عرض» چیزی از منافع دنیا که نصیب انسان می شود، معنای آیه این است: اگر آنچه این مردم را بسویش دعوت کردی، سودی زودرس، و مسافرتی نزدیک می بود، تو را پیروی می کردند.

«شقه» مسافت طولانی و با زحمت.

وَ سَيَجْلِفُونَ وَ قَتَى که از جنگ تبوک برگردی، آنان که از دستور تو، سرپیچی کردند و به جنگ نیامدند سوگند به خدا می خورند و می گویند: اگر می توانستیم می آمدیم.

فعل: «لخرجنا» جای جواب قسم و نیز جواب «لو» شرطیه و همچنین خیر می دهد از آنچه پس از برگشتن مسلمانان از جنگ واقع می شود که متخلفان می آیند و عذرخواهی می کنند و سوگند یاد می نمایند، و این خود از معجزات و خبر از غیب و آینده است.

لَوْ اسْتَطَعْنَا اگر می توانستیم، مراد توانایی مالی و بدنی است، گویا برای نرفتن، خود را به بیماری زده بودند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۷]

ص: ۱۵۹۷

يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ این جمله، یا بدل از «سیحلفون» است، و یا حال به معنای «مهلکین» مقصود این که با سوگندهای دروغ خویشان را در هلاکت می اندازند.

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ خداوند در این آیه با لطف و مهربانی پیامبرش را مورد عتاب قرار داده به این طریق که پیش از بیان عتاب آمیز سخن از عفو و گذشت به میان آورده و این گونه عتاب و نکوهش راجع به امری جایز است که غیر آن اولی و بهتر بود انجام شود، بویژه درباره پیامبران، و آنچه جار الله (زمخشری) در این آیه بیان داشته نادرست است، زیرا او گفته: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» کنایه از جنایت و گناهی بزرگ می باشد، و حال آن که پیشگاه قدس پیامبران، و بخصوص بهترین فرزند حوّا حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و سلّم پاکتر از آن است که جنایتی به وی نسبت داده شود.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۴۴ تا ۴۸]

اشاره

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾ وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتِهِمْ فَتَبَطَّحَهُمْ وَقِيلَ اقْعِدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ ﴿٤٦﴾ لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٤٧﴾ لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ ﴿٤٨﴾

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۸]

ص: ۱۵۹۸

## ترجمه:

آنان که به خدا و روز بازپسین ایمان دارند از تو اجازه نمی‌خواهند که به مال و جان خویش جهاد کنند، و خداوند از حال پرهیزکاران آگاه است. «۴۴»

تنها کسانی از تو اجازه می‌خواهند، که ایمان به خدا و روز رستاخیز ندارند و دل‌هایشان در شک است، و از این رو، در شک و تردید بسر می‌برند. «۴۵»

اگر می‌خواستند که برای جنگ بیرون روند، وسیله‌ای برای آن فراهم می‌کردند، اما خداوند از حرکت آنها کراهت داشت، لذا از حرکت بازماند و به آنان گفته شد: با بازنشستگان بنشینید. «۴۶»

اگر با شما بیرون می‌شدند، جز تباهی و فساد چیزی برای شما نمی‌افزودند و میان شما سعایت و اخلال می‌کردند، و برایتان فتنه جویی می‌نمودند، و در میان شما جاسوسانی از آنها وجود دارد، و خدا به احوال ستمگران بسیار آگاه است. «۴۷»

اینها پیش از این هم اقدام به فتنه‌انگیزی کردند، و کارها را برای تو دگرگون ساختند تا این که حق فرارسید و امر خداوند آشکار شد، در حالی که آنها کراهت داشتند. «۴۸»

## تفسیر:

عادت مؤمنان بر این نیست که بخاطر جنگیدن یا برای دوست نداشتن جنگ، از تو کسب اجازه کنند، بلکه منافقانند که در این امر از تو اجازه می‌خواهند.

يَتَرَدَّدُونَ «تردید» عبارت از حیرت و سرگردانی است، چنان که «ثبات» صفت شخص با استقامت و آگاه است.

وَ لَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ خدایوند نمی‌پسندد که منافقان به جنگ روند، زیرا می‌داند اگر بروند، به تمامی و سخن چینی در میان مسلمانان می‌پردازند.

فَتَبَطَّأَهُمْ آنها را از رفتن بازداشت خداوند منافقان را بکندی در امر و تنبلی وادار کرد و خارشان ساخت، چون می‌دانست که آنها تبه‌کار و مفسدند.

چون جمله «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ»، معنای نفی دارد، پس از آن با کلمه «لكن» مطلب را استدراک کرده، گویا چنین گفته است: لم یخرجوا و لكن تبطوا عن الخروج: بیرون نرفتند اما از بیرون رفتن بازماندند، زیرا خداوند نمی‌خواست که بیرون روند، و از این رو تمایل آنها را برای بیرون رفتن ضعیف ساخت.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۹]



وَقِيلَ: به آنها گفته شد: با آنها که اهل جنگ نیستند و از کار افتاده اند، از قبیل زنها و کودکان، در خانه های خود بنشینید، مراد از این عبارت، این است که پیامبر اکرم به آنها اجازه داد که به جنگ نیایند، و از این مطلب استفاده می شود که این اجازه حضرت امری قبیح نبوده هر چند بهتر آن بود که چنین اجازه ای به آنان ندهد تا خود به خود نفاقشان آشکار شود.

لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ در این آیه خداوند متعال توضیح می دهد که به چه دلیل منافقان را از تصمیم رفتن به جهاد بازداشته و می فرماید: اگر اینها با شما برای جهاد از خانه هایشان بیرون می آمدند، جز بدی و تباهی چیزی برای شما نمی افزودند.

وَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ کوشش می کنند که در میان شما، با سخن چینی و تبهکاری، تفرقه بیفکنند. «وضع البعير وضعا» شتر سرعت کرد. اوضعتہ انا: آن را به شتاب در آوردم.

معنای آیه این است: مرکبهای خود را در میان شما به جولان درمی آورند: به ایجاد فساد و تباهی سرعت می بخشند، چرا که سواره از پیاده، سرعتش بیشتر است.

يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ در صدد آن برمی آیند که میان شما آشوب به پا کنند تفرقه بیفکنند و نیتهایتان را در جنگ، فاسد کنند.

وَفِيكُمْ سَيِّمَاعُونَ لَهُمْ در میان شما جاسوسانی از آنان قرار دارند که سخنان شما را گوش می دهند و به آنان منتقل می کنند. معنای دیگر این فراز این است: گروهی در بین شما هستند که گفتار منافقان را می شنوند و باور می کنند و از آنها اطاعت می نمایند. مقصود، مسلمانانی است که ایمان ضعیف دارند.

وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ خداوند از حال تبهکاران و اهل فساد آگاه است.

لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ «فتنه» اسمی است که شامل هر بدی و تباهی می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۰]

ص: ۱۶۰۰

معنای آیه این است که منافقان سر راه تو موانعی به وجود می آورند و کوشش می کنند جمع شما را متفرق سازند. سعید بن جبیر در تفسیر این آیه می گوید: منافقان که دوازده نفر بودند در جنگ تبوک، شب عقبه سر راه بر پیغمبر گرفتند و به آن حضرت سوء قصد کردند.

وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ دَامِهَاي حَيْلَهُ وَ مَكْرَ بَرَاءِ تُو كَسْتَرَدْنَد وَ دَر بَرَهْم زدن امر تو به حيله و فريب متوسل شدند. حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ، تا حق آمد: خداوند تو را پيروز ساخت.

وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ دِينَ خَدَا غَالِبَ شَدَّ وَ أَهْلَ دِينَ أُو سَرُورِي يَافْتَنَد. «وَ هُمْ كَارِهُونَ» در حالي كه منافقان و كافران از اين امر ناراحت و ناخشنودند.

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۴۹ تا ۵۲]

#### اشاره

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْتِدَنْ لِي وَ لَا- تَفْتِنِّي اَلَا- فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ اِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيْطَةٌ بِالْكَافِرِيْنَ «۴۹» اِنَّ تُصِبَكَ حَسَنَةً تَسْؤُهُمْ وَ اِنَّ تُصِبَكَ مُصِيبَةً يَقُولُوْا قَدْ اَخَذْنَا اَمْرَنَا مِنْ قَبْلُ وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُوْنَ «۵۰» قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَ عَلَيَّ اللّٰهُ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ «۵۱» قُلْ هَلْ تَرَبَّصُوْنَ بِنَا اِلَّا اِخِيْدَى الْحُسَيْنِيْنَ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ اَنْ يُصِيبَكُمْ اللّٰهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ اَوْ يَأْتِيْنَا فَتَرَبَّصُوْا اِنَّا مَعَكُمْ مُّتَرَبَّصُوْنَ «۵۲»

#### ترجمه:

و بعضی از این منافقان، کسی است که می گوید: به من اجازه بده و مرا به فتنه نیاورد. آگاه باشید که اینها خود غرق در فتنه اند، و همانا دوزخ به کافران احاطه دارد. «۴۹»

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۱]

ص: ۱۶۰۱

اگر به تو نیکی برسد بر آنها ناگوار آید و اگر برای تو حادثه ناگواری پیش آید آنها می گویند:

ما، پیش از این تصمیم کار خود را گرفته ایم، و با خوشحالی بازمی گردند. «۵۰»

بگو: هیچ حادثه ای به ما نمی رسد مگر آنچه خدا بر ایمان نوشته است، او مولای ماست، و بر مؤمنان است که تنها بر خدا توکل کنند. «۵۱»

- بگو: آیا درباره ما، جز یکی از دو نیکی را انتظار دارید؟ اما ما برای شما چنین انتظار داریم که خدا شما را به کیفری مبتلا سازد که یا از طرف خودش برسد و یا به دست ما واقع شود، پس منتظر باشید که ما نیز با شما منتظریم. «۵۲»

### تفسیر:

«وَمِنْهُمْ» از این منافقان، «مَنْ يَقُولُ اٰذَنْ لِي» کسی هست که می گوید:

به من اجازه بده تا در خانه بنشینم و از جهاد دست بکشم «وَلَا تَفْتِنِّي» مرا گرفتار گناه و معصیت مکن، منظور این که اگر بدون اجازه تو، دست از جنگ بکشم گنهکار خواهم شد. بعضی گفته اند: این فرد جدّ بن قیس بود که گفت: همه انصار می دانند که من نسبت به زنان حرص فراوانی دارم، به خاطر دختران زرد گونه یعنی زنان روم مرا مفتون و دچار گناه مکن، و در مقابل، از مال و ثروتم به تو کمک می کنم و مرا از رفتن به جنگ معاف دار.

اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا آگاه باشید که آنها هم اکنون خود در گناه و فتنه تخلف از فرمان خدا قرار دارند.

وَ اِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيْطَةٌ بِالْكَافِرِيْنَ در روز قیامت آتش جهنم تمام اطراف آنها را می گیرد و آنها را احاطه می کند، و می توان گفت منظور آن است که هم اکنون در دنیا در احاطه آتش قرار دارند زیرا اسباب آن را در دنیا برای خود فراهم کرده اند، پس گویا در میان آتش هستند.

اِنَّ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ اِگر در برخی از جنگها، به تو پیروزی و غنیمت و نعمتی

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۲]

ص: ۱۶۰۲

برسد برای آنان نگرانی حاصل می شود اما اگر بر عکس، رنج و ناراحتی، سختی و نکبتی رو به تو آورد، مثل آنچه در روز جنگ احد پیدا شد.

يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مَا تَصْمِيمُ خُودِ رَا كَرَفْتِهٖ اِيْم، وَ قَبْلَ اَزْ هَمِهٖ كَرَفْتَارِيَهَا، اَنْجِهٖ رَا وَظِيْفِهٖ مَاسْتِ اَزْ پَرِهِيْزِ وَ مَحْكَمِ كَارِي، اِنْجَامِ دَادِهٖ اِيْم.

وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُوْنَ وَ بِهٖ اَيْنِ بَهَانِهٖ خُوشِ حَالِ بُوْدَنْدِ وَ خُودِ رَا اَزْ صَحْبَتِ جَنْگِ وَ جَمْعِ شَدْنِ بَرَايِ اَنْ دُورِ مِيْ دَاشْتَنْدِ.

قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا عَبْدُ اللَّهِ اَبِيْ چِنِيْنِ قَرَاثْتِ كَرْدِهٖ اَسْت: «هَلْ يَصِيْبِنَا» وَ «لَا» دَر:

«مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» بَرَايِ اِخْتِصَاصِ اَسْت: هِيْجِ اَمْرِيْ بِهٖ مَا رُوْ نَمِيْ اُورْدِ مَگَرِ اَيْنِ كِهٖ خُداوَنْدِ اَنْ رَا وِيْژِهٖ مَا قَرَارِ دَادِهٖ، خُواهِ پِيْرُوْزِيْ بَاشْدِ يَ اِشْهَادْتِ. «هُوَ مَوْلَانَا» اَوْ مَا رَا دُوسْتِ مِيْ دَارْدِ وَ مَا اَوْ رَا دُوسْتِ مِيْ دَارِيْمِ.

وَ عَلَيَّ اللَّهُ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ چُونِ سَزَاوَارِ اَسْت كِهٖ مُؤْمِنَانِ، جَزْ بِهٖ خُداوَنْدِ تَوَكَّلِ نَكَنْدِ، اَزْ اَيْنِ رُوْ اَنْجِهٖ سَزَاوَارِ اَنْهَاسْتِ بَايْدِ اِنْجَامِ دَهَنْدِ.

قُلْ هَلْ تَرْبُّصُونَ بِنَا اَيَا بَرَايِ مَا هِيْجِ تَوْقَعِ وَ اِنْتِظَارِيْ دَارِيْد؟ «إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ» جَزْ يَكِيْ اَزْ دُوْ سَرَانْجَامِيْ كِهٖ هَرِ دُوْ تَايِشِ اَزْ نِيْكَوْتَرِيْنِ سَرَانْجَامِهَاسْتِ، وَ اَنْ دُوْ، پِيْرُوْزِيْ وَ اِشْهَادْتِ اَسْت.

وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ وَ مَا نِيْزِ بَرَايِ شَمَا بِهٖ يَكِيْ اَزْ دُوْ عَاقِبَتِ بَدِ اَمِيْدِوَارِيْمِ كِهٖ عِبَارَتَنْدِ اَزْ:

الف: «أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ»: اَيْنِ كِهٖ خُداوَنْدِ شَمَا رَا كِيْفِرِيْ دَهْدِ كِهٖ اَزْ آسْمَانِ بَرِ شَمَا نَازِلِ شُودِ مِثْلِ اَنْجِهٖ بَرِ قَوْمِ عَادِ وَ ثَمُودِ نَازِلِ شُدِ.

ب: «أَوْ بِأَيْدِينَا» يَ اِشْهَادْتِ كِهٖ بِهٖ دَسْتِ مَا فَرُودِ آيْدِ: شَمَا رَا بَكْشِيْمِ كِهٖ چُونِ كَافِرِيْدِ.

فَتَرَبَّصُوا دَرْبَارِهٖ مَا اَنْجِهٖ رَا رَاجِعِ بِهٖ سَرَانْجَامِ كَارْمَانِ ذِكْرِ كَرْدِيْمِ مَنَّظَرِ بَاشِيْدِ.

إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبَّصُونَ مَا هَمِ بَا شَمَا مَنَّظَرِيْمِ، وَ نَاجَارِ هَرِ كَدَامَانِ اَنْجِهٖ اِنْتِظَارِ مِيْ كَشْدِ خُواهِدِ دِيْدِ، نِهٖ بِيْشْتَرِ اَزْ اَنْ.

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۳]

ص: ۱۶۰۳

اشاره

قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنْ كُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ «۵۳» وَ مَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَ هُمْ كُسَالَى وَ لَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَ هُمْ كَارِهُونَ «۵۴» فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَ لَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ تَزَهَّقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ «۵۵»

ترجمه:

بگو: چه با میل و رغبت، و چه با ناراحتی و کراهت به هر نحو که انفاق کنید، هرگز از شما پذیرفته نمی شود، چرا که شما مردمی بدکار هستید. «۵۳»

هیچ چیز مانع پذیرش نفقات آنها نشد جز این که آنها به خدا و رسولش کفر ورزیدند و به نماز وارد نمی شوند مگر با کسالت و انفاق نمی کنند مگر از روی کراهت. «۵۴»

ثروتها و فرزندانشان تو را شگفت زده نسازد، چرا که خدا می خواهد آنان را به این وسیله در دنیا عذاب کند و در حال کفر جانشان بیرون آید. «۵۵»

تفسیر:

طَوْعًا أَوْ كَرْهًا این دو کلمه حال می باشد، و فعل امر به معنای خبر است و معنای جمله این است: انفاق شما هرگز پذیرفته نمی شود، چه از روی میل و رغبت باشد و چه از روی بی میلی و ناراحتی. شبیه این جمله در آیه دیگری نیز به کار رفته است:

«اسْتِغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ»: «چه برای آنان طلب آمرزش کنی و چه نکنی هرگز خدا آنان را نمی آمرزد». (توبه / ۸۰) قول کثیر در شعر ذیل نیز از همین قبیل است:

أسيئ بنا أو أحسني لا ملومه لدينا ولا مقلية ان تقلت

چه نسبت به ما، بدی کنی و چه نیکی کنی، ما تو را سرزنش نمی کنیم. و اگر

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۴]

دشمنی هم کنی تو را دشمن نمی داریم. باید دانست که چنین تعبیری: (از لفظ امر، معنای اخبار اراده شود) در صورتی صحیح است که از فحوای سخن فهمیده شود و قرینه ای در کار باشد چنان که عکس آن نیز آمده است، مثل موارد دعا: «رحم الله زیدا و الله غفر له» که فعل ماضی معنای امر دعایی می دهد.

إِنَّكُمْ كُنتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ این عبارت علت برای قبول نشدن انفاق آنهاست.

أَنَّهُمْ كَفَرُوا فاعل «منع» است: تنها چیزی که مانع پذیرش نفقات منافقان شد کفر آنان است. که خدا و پیامبرش را قبول ندارند. «تقبل» با «ت» و «ی» هر دو خوانده شده است.

عجاب نسبت به چیزی آن است که انسان از نیکویی آن در تعجب شود و از دیدنش خشنود و مسرور گردد. معنای آیه این است: آنچه را از متاع دنیا که به کافران داده شده نیکو مشمار زیرا خداوند می خواهد آنها را با این ثروت و سرمایه دچار عذاب کند: مالشان را در معرض غنیمت و دستبرد قرار داده و آنها را مبتلا به آفات و مصیبتها سازد، و از طرفی با ناراحتی و بر خلاف میل آنها آنان را مکلف می سازد که از این اموال در راه خیر صرف و خرج کنند و از طرف دیگر برای جمع آوردن و تکثیر اموال و تربیت فرزندان به آنها انواع زحمتهای را بچشانند.

و تَزَهَّقَ أَنفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ مفهوم این آیه نظیر این گفتار خداوند است:

إِنَّمَا نُمِلِي لَهُمْ لِيُزِدُوا إِثْمًا «آنها را مهلت می دهیم تا گناهشان افزایش یابد».

(آل عمران/ ۱۷۸) مقصود از آیه مورد بحث این است که خداوند منافقان را با افزایش نعمتها بتدریج به سوی گناه و استحقاق عذاب بکشانند: خدا اراده می کند که نعمت خود را بر آنان ادامه دهد تا در حالتی بمیرند که کافر باشند و با توجه به لذتهای دنیا از اندیشه آخرت غافل بمانند.

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۵]

ص: ۱۶۰۵

**اشاره**

وَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ ﴿٥٦﴾ لَوْ يَجِدُونَ مَلَجًا أَوْ مَغَارًا أَوْ مُدْخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ ﴿٥٧﴾ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسَخَطُونَ ﴿٥٨﴾ وَ لَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ رَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ ﴿٥٩﴾

**ترجمه:**

اینها به خدا سوگند می خورند که از شمایند، اما از شما نیستند، بلکه مردمی هراسانند. «۵۶»

اگر اینها پناهگاه یا نهانگاهها یا گریزگاههایی می یافتند، شتابان به سویش رو می کردند. «۵۷»

برخی از آنها در تقسیم صدقات بر تو خرده گیری می کنند، و اگر از آن صدقات به آنها چیزی داده شود خشنود می شوند ولی اگر داده نشود در آن وقت خشمگین می شوند. «۵۸»

اگر بدانچه خدا و رسولش به آنها داده راضی می شدند و می گفتند: خدا ما را بس است، و بزودی خدا و رسولش از فضل خود به ما می بخشد، ما تنها رضای او را می طلبیم. «۵۹»

**تفسیر:**

لَمِنكُمْ (کافران سوگند می خورند) که از جمله شما هستند. «يَفْرَقُونَ»: از کشتن و اسیری می ترسند و به منظور تقیه تظاهر به اسلام می کنند.

لَوْ يَجِدُونَ اگر جایی پیدا می کردند که در آن تحصن کنند: سر کوهی یا قلعه ای یا غاری در میان کوه ... به سویش می شتافتند.

أَوْ مُدْخَلًا بر وزن مفتعل، از ماده «دخل» است که در اصل «مدخل» بوده، «ت»

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۶]

بعد از دال تبدیل به دال و درهم ادغام شده اند: و قرائت دیگر آن مدخل بدون تشدید و به معنای مکان دخول است که به آنجا پناه می برند و در آن لانه می کنند و از طرف دیگر منفذی برای فرار دارد.

لَوْلَا إِلَيْهِ وَ هُمْ يَجْمَعُونَ با چنان سرعتی به سوی آن می شتافتند که هیچ چیز نتواند جلوشان را بگیرد. الفرس الجموح: اسب تیزرو.

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ بَعْضِي از این منافقان، در تقسیم صدقات و غنائم بر تو عیب می گیرند و طعن می زنند. در جمله های بعد، این افراد عیبجو را تعریف می کند که این مردم خشنودی و خشمشان برای خودشان است، نه برای دینشان.

«اذا» این کلمه برای مفاجات است: اگر از غنائم به آنها چیزی داده نشود ناگهان خشمگین و عصبانی می شوند.

وَ لَوْ أَنَّهُمْ جَوَاب «لو» محذوف و جمله لکان خیرا لهم می باشد، و معنای آیه این است: اگر این منافقان، از غنائم و صدقات به همان که خدا و رسولش به آنها می دهند خشنود باشند و اظهار رضایت کنند و بگویند خدا ما را کافی است و بزودی خداوند از فضل و بزرگواری خود به ما عطا خواهد کرد و پیامبرش نیز به ما انعام و اکرام می کند، برایشان بهتر خواهد بود، و نیز بهتر است که بگویند: ما بسوی او مایل و از حضرتش انتظار داریم که فضل و کرمش را به ما گسترش دهد.

**[سوره التوبه «۹»: آیه ۶۰]**

#### اشاره

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «۶۰»

#### ترجمه:

زکات و صدقات ویژه فقرا و مساکین و کارکنانی است که به جمع آوری آن می پردازند و کسانی که دلهایشان به اسلام متمایل شود، و نیز برای آزادی بردگان، و بدهکاران و در راه خدا و واماندگان در راه، این یک فریضه الهی است، و خداوند دانا و درستکار است. «۶۰»

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۷]

ص: ۱۶۰۷



«انما» مفید حصر است، یعنی زکات مخصوص این هشت گروه است و به دیگر گروه‌ها نمی‌رسد، چنان‌که می‌گویند: انما السخاء لحاتم بخشندگی ویژه حاتم است، یعنی غیر او، دارای این صفت نیست. توضیح آن که می‌توان زکات را به بعضی از این گروه‌ها داد و به بعضی نداد، اما به گروه‌های دیگر نمی‌شود داد، چنان‌که از حدیفه و ابن عباس و غیر اینها از صحابه نقل شده است که به هر کدام از این گروه‌ها داده شود مجزی است، و مذهب ما نیز همین است.

«الفقراء» مردمان پاکدامنی که با وجود نیازمندی از سؤال کردن خودداری می‌کنند، و «مساکین» نیازمندی‌اند که سؤال می‌کنند، و در معنای این دو کلمه بر عکس نیز گفته شده است، اما صحیح‌تر، همان معنای اول است، و بعضی گفته‌اند «فقیر» کسی است که هیچ چیز ندارد، و «مسکین» کسی است که آنچه دارد برای زندگی اش کافی نیست، و بر عکس نیز گفته شده است.

وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا كَسَانِي كَهْ فِي جَمْعِ آوَرِي زَكَاتٍ وَ صَدَقَاتٍ مِي كُوشَنَد وَ آن رَا از مَالِدَارَانِ دَرِيَا فْتِ مِي كُنَنَد.

وَالْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ بزرگانی از عرب که پیامبر اکرم از آنان دلجویی می‌کرد تا به اسلام رو آوردند، و به این منظور در موقعی که مسلمانان اندک بودند سهمی از زکات را به آنها واگذار می‌کرد.

«رقاب» بردگانی که مکاتب (۱) شده بودند، از این مورد به آنها کمک می‌شد تا

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۸]

ص: ۱۶۰۸

۱- مکاتبه قراری است که میان برده و مولایش بسته می‌شود که پولی بدهد و خود را آزاد کند و این بر دو قسم است: مشروط و مطلق.

بتوانند بهای کتابت را به مولایشان بپردازند و آزاد شوند، و در غیر مکاتب هم، وقتی که برخی بردگان در شدت قرار داشتند و موالی آنها را می آزرده، از این مورد خریده و آزاد می شدند و ولایت و سرپرستی آنها برای صاحبان زکات بود.

«غارمین» کسانی که بدون اسراف و صرف مال در امور غیر شرعی، قرض کرده و مدیون مانده اند.

سَبِيلِ اللَّهِ مَنْظُورٌ، جهاد و تمام مصالح مسلمانان است.

وَ ابْنِ السَّبِيلِ مسافری که از مال و ثروت خود دور مانده، هر چند با توجه به مالی که در وطن دارد، ثروتمند است اما حالا در مسافرت فقیر و تنگدست می باشد.

«فَرِيضَةً» به معنای مصدر تأکیدکننده است، زیرا معنای جمله إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ، این است که خدا صدقات را برای این موارد واجب ساخته است.

در چهار مورد آخر به جای حرف «لام» از «فی» استفاده شده تا دلالت کند بر این که اینها از چهار گروه اول سزاوارتر به این هستند که زکات و صدقات در میان آنها قرار گیرد، زیرا «فی» مفید معنای ظرفیت است.

ذکر این آیه و بیان مصارف زکات در خلال بحث از اهل نفاق به این علت است که می خواهد بگوید: چون زکات فقط در این موارد باید صرف شود بنا بر این، منافقان که از مستحقان آن نیستند و بطور کلی از این موارد دوراند، حق ندارند درباره آن و تقسیم کننده آن حرفی بزنند.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۶۱ تا ۶۳]

اشاره

وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «۶۱» يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضَوْكُمْ وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ «۶۲» أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ «۶۳»

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۹]

ص: ۱۶۰۹

## ترجمه:

بعضی از منافقان، کسانی هستند که پیغمبر را می آزارند و می گویند: او گوش: (خوش باور) است بگو: خوش باور بودن او به سود شما است، او به خدا ایمان دارد و مؤمنان را تصدیق می کند، و برای آنها از شما که ایمان آورده اند رحمتی است، و آنان که رسول خدا را بیازارند عذابی دردناک دارند. «۶۱»

برای شما به خدا سوگند یاد می کنند، تا شما را راضی گردانند، در حالی که اگر ایمان داشتند سزاوارتر این بود که خدا و رسولش را از خود، راضی سازند. «۶۲»

آیا توجه نداشتند که هر کس با خدا و رسولش به دشمنی برخیزد کیفرش آتش دوزخ است که در آن، جاویدان می باشد؟ این است رسوایی بزرگ. «۶۳»

## تفسیر:

«اذن» کسی که هر چه می شنود تصدیق کند و گفته هر کس را بپذیرد، «اذن» گوش نام عضوی است که با آن می شنوند، وقتی که شخصی را «اذن» می گویند، گویا تمام بدنش گوش است چنان که به دیدبان «چشم» می گویند.

أُذُنٌ خَيْرٌ مِّثْلَ «رجل صدق» است که مقصود از آن، بزرگواری و صلاح است گویا خداوند متعال می خواهد بگوید: آری او گوش است اما خوب گوش، یا مقصود این است که او، در امور خیر و در آنچه شنیدنش لازم است شنواست و در غیر این مورد، گوش نیست. مؤید این معنا قرائت حمزه است که «و رحمه» مجرور

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۰]

ص: ۱۶۱۰

و عطف بر «خیر» خوانده، ای اذن خیر و رحمه لا یسمع غیرهما و لا یقبله (۱) و در جمله بعد «اذن خیر» را تفسیر کرده است که به خدا ایمان می آورد، و از مؤمنان می پذیرد: آنچه که خبر می دهند تصدیق می کند. به دلیل همین معناست که فعل:

«یؤمن» اول به «باء» و دوم به «لام» متعدی شده است. مثل: وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا «تو حرف ما را نمی پذیری». (یوسف / ۱۷) وَ رَحْمَهُ ... مِنْكُمْ خطاب به منافقان است: پیامبر، برای کسانی از شما که اظهار ایمان می کنند، رحمت است و به همین دلیل حرف شما را می شنود و ایمان شما را می پذیرد و شما را رسوا نمی کند زیرا مصلحت خدا را چنان می بیند که شما باقی بمانید، پس همان طور که شما می گوید گوش است اما برای شما، گوش خوبی است، نه گوش بدی.

بنا بر این خداوند گفته منافقان را درباره پیامبر می پذیرد، اما آنچه را آنان به قصد مذمت آن حضرت بیان می کردند خداوند به مدح او تفسیر کرد و سلامت قلب آن حضرت را بیان فرمود. روایت شده است که برخی، پیامبر اکرم را مذمت و بدگویی می کردند، و این خبر به حضرت رسید. بدگویان نگران شدند، اما بعضی از آنان به دیگران گفتند: ناراحت نباشید زیرا او گوش شنواست و گفته هر کس را که پیشش برود می شنود، ما می رویم از طرف شما معذرت خواهی می کنیم، او هم می پذیرد.

این جمله: «اذن خیر» نیز قرائت شده که هر دو، خبر از برای مبتدای محذوف باشد: هو اذن، هو خیر و معنای آیه چنین می شود: اگر آنچه شما می گوئید، درست باشد، برای شما خوب است چرا که عذرتان را می پذیرد و به بد باطنی تان کیفرتان نمی کند.

يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضَوْكُمْ این آیه خطاب به مسلمانان است که منافقان آنچه

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۱]

ص: ۱۶۱۱

۱- او، فقط خوبی و رحمت را می شنود، و جز این دو را نه، می شنود و نه، می پذیرد.

می خواستند بدگویی می کردند و بعد پیش آنها به معذرت خواهی می آمدند و سوگند یاد می کردند تا عذرشان پذیرفته شود. از این رو خداوند به منافقان چنین پاسخ داد که اگر شما چنان که می پندارید: مؤمن هستید، سزاوارتر از هر چیز آن است که خدا و رسولش را به اطاعت و بندگی، و موافقت و همراهی از خودتان، راضی و خشنود سازید، و این که در فعل «أَنْ يُرْضَوْهُ» ضمیر را مفرد آورده، به این دلیل است که میان خشنودی خدا و رسولش تفاوتی نیست و در حکم یک خشنودی است، و می توان گفت: حذف و تقدیری وجود دارد: و الله احق ان یرضوه، و رسوله كذلك.

یحادون، محاده مفاعله، از «حد» به معنای «منع» است.

فَأَنَّ لَهُ پس حق این است که برای او آتش دوزخ باشد، می توان گفت: «فان له» عطف بر «انه» است بنا بر این که جواب «من» محذوف و تقدیر چنین باشد. أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مِنْ يَحَادِ اللَّهِ و رسوله يهلك فان له نار جهنم (۱) («یهلك» جواب «من» بوده و حذف شده است).

[سوره التوبه «۹»: آیات ۶۴ تا ۶۶]

اشاره

يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهِزُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ «۶۴» وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَلَيْسَ بِاللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤْنَ «۶۵» لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ «۶۶»

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۲]

ص: ۱۶۱۲

۱- آیا ندانستند که هر کس با خدا و رسولش بجنگد هلاک می شود و سرانجامش به آتش دوزخ است؟

## ترجمه:

منافقان از آن می ترسند که آیه ای بر ضدشان نازل گردد و از اسرار درونشان خبر دهد. به آنها بگو: شما اکنون مسخره کنید، همانا خداوند آنچه را که از آن بیم دارید آشکار می سازد. «۶۴»

و اگر از آنها پرسشی (که چرا دین و خدا را به تمسخر می گیرند) می گویند: ما بازی و شوخی می کردیم بگو: آیا خدا و آیات و پیامبرش را مسخره می کنید؟ «۶۵»

بگو: عذر نیاورید، چرا که شما پس از ایمان آوردن کافر شدید، و ما اگر گروهی از شما را مورد عفو قرار دهیم گروهی دیگر را کیفر خواهیم کرد زیرا آنها مجرم بودند. «۶۶»

## تفسیر:

منافقان، اسلام و اهلش را مسخره و استهزاء می کردند، و از طرفی می ترسیدند که ممکن است روزی خداوند آیه ای درباره آنها نازل کند و از درون زشت آنها خبر دهد و رسوا شوند.

ضمیر در کلمات: «علیهم» و «تنبئهم» برای مؤمنین و در «قلوبهم» برای منافقان است، و این درست است، زیرا معنا، مقتضی آن است، و می توان گفت ضمیر در تمام این موارد برای منافقان است، زیرا وقتی سوره درباره منافقان نازل شده باشد، پس گویا بر خود آنها نازل شده است، یعنی وقتی که اسرار آنها را فاش کند، گویا آنها را به این امور، خبر داده است. بعضی گفته اند معنای آیه این است: باید منافقان از این امر بترسند، و فعل را در معنای انشاء و امر گرفته اند، نه خبر.

قُلِ اسْتَهْزِئُوا این فعل امر، به منظور وعید و بیم دادن به کار رفته است.

إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجُ ای کافران خدا اظهار می کند آنچه به دلیل نفاقتان از روشن شدنش بیمناکید. پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ از جنگ تبوک برمی گشت، در حالی که چهار نفر جلوتر از او، راه می رفتند، می خندیدند و می گفتند: نگاه کنید به این مرد، که می خواهد قصرهای شام و حصارهای آن را فتح کند، هیهات، هیهات! جبرئیل این خبر را به حضرت رسول رساند، حضرت به عَمَّار فرمود: اینها به من و قرآن طعنه می زنند: ان

[شماره صفحه واقعی: ۵۶۳]

ص: ۱۶۱۳

هؤلاء يستهزءون بي و بالقرآن.

و لئن سألتهم ليقولن «كنا»: اگر از آنها پرسی که چرا می خندید می گویند: درباره سواران و سواری سخن می گفتیم. عمّار به دستور پیامبر رفت و از آنها پرسید که چرا می خندید؟ آنها همین پاسخ را دادند، عمّار گفت: صدق الله و رسوله، خدا و رسولش درست خبر دادند، دل پیامبر را سوزانیدید خدا شما را بسوزاند. منافقان وقتی این سخنان عمّار را شنیدند برای معذرت خواهی پیش پیغمبر آمدند، اینجا بود که این آیه نازل شد.

برخی گفته اند این آیه درباره دوازده نفری نازل شده است که در گردنه میان راه (عقبه) مخفی شده بودند تا پیغمبر خدا را از بین ببرند و با همدیگر می گفتند: اگر ما را ببیند می گوئیم: شوخی و بازی می کردیم.

لا تعذروا به عذرهای دروغی متوسل نشوید، زیرا پس از فاش شدن تبت سوء شما، این حرفها سودی ندارد.

قد كفرتم شما پس از اظهار ایمان، کفر خود را آشکار ساختید.

إن نغف به فرضی که ما گروهی از شما را به دلیل اقرار به ایمان، بعد از نفاق، مورد عفو قرار دهیم، گروه دیگری را به این دلیل که اصرار بر نفاق دارند کیفر خواهیم داد زیرا مجرمند، معنای دیگر آیه این است که اگر یک گروه از شما را که پیامبر را نیاززدند و او را مورد تمسخر قرار ندادند مورد عفو و گذشت قرار دهیم، گروه دیگری را که او را آزرزدند و مسخره کردند عذاب و کیفر می کنیم. قرائت دیگر درباره آیه فوق این است که به صورت غایب خوانده و فاعلش را خداوند عزّ و جلّ قرار داده اند.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۶۷ تا ۷۰]

اشاره

الْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «۶۷» وَ عِدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَ الْمُنَافِقَاتِ وَ الْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعْنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ «۶۸» كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوَالاً وَ أَوْلَاداً فَاسْتَمْتَعُوا بِخِلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخِلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخِلَاقِهِمْ وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ «۶۹» أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَ أَصْحَابِ مَدْيَنَ وَ الْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ «۷۰»

[شماره صفحه واقعی: ۵۶۴]

ص: ۱۶۱۴

مردان و زنان منافق، برخی شان از برخ دیگر آنهايند: كه امر به منكر و نهى از معروف مى كنند و دستهايشان را (از بخشش و انفاق) مى بندند، اينها خدا را فراموش كردند، خدا هم آنها را از ياد برد، به درسى كه منافقان فاسقند. «۶۷»

خداوند به زنان و مردان منافق و نيز به كافران وعده آتش دوزخ داده كه در آن جاويدانند، همين آنها را بس است، و خدا لعنتشان كرده و كيفرى هميشگى دارند. «۶۸»

مانند كسانى كه پيش از شما بودند كه از لحاظ نيرو سختتر، و از لحاظ ثروت و داشتن فرزند از شما بيشتر بودند، و از آنچه سهمشان بود

[شماره صفحه واقعى : ۵۶۵]

ص: ۱۶۱۵



بهره مند شدند، شما نیز از نصیب خود بهره مند شدید مانند کسانی که پیش از شما از نصیب خود بهره بردند، و شما (در گناه و خلاف) فرو رفتید همانگونه که آنها فرو رفتند، و اعمالشان در دنیا و آخرت از بین رفت و همانها زیانکارانند. «۶۹»

آیا خبر آنان که پیش از ایشان بوده اند: قوم نوح و عاد و ثمود و قوم ابراهیم و اهل مدین و آبادیهای واژگون شده، که پیامبرانشان با دلیلهای روشن بسوی آنها آمدند، به اینها نرسیده است؟ خدا به آنها ستم نکرد اما خود آنها به خویشتن ستم روا می داشتند. «۷۰»

### تفسیر:

بَعْضُهُمْ مِنْ جَمَلِهِ «بعض» برخی از منافقان از جمله برخی دیگرشان هستند و برخی به برخی دیگر نسبت داده می شوند. مقصود این است، که وقتی به مؤمنان می گویند: ما از شما ایم (۱) و بر این امر سوگند یاد می کنند دروغ می گویند و نیز این جمله در مقام تثبیت جمله «وَمَا هُمْ مِنْكُمْ» (۲) است. بعد از آن که خداوند ادعای آنها را تکذیب کرده، آنان را به حالتی توصیف فرموده که اصولاً بر ضدّ حالت مؤمنان است: يَا مُرُونَ بِالْمُنْكَرِ كُفْرًا وَ گناه را مورد تبلیغ و ترویج، قرار می دهند. وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ و از ایمان آوردن و انجام دادن عبادت و اطاعت خدا و رسول جلوگیری می کنند.

وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ به سبب پستی و حرص، و لئامت و بخلی که دارند، از صرف مال در امور خیریه و صدقات و انفاق در راه خدا، دستهایشان را می بندند.

نَسُوا اللَّهَ خَدَايَ رَا از یاد بردند. «فَنَسِيَهُمْ» او نیز فضل و رحمتش را از آنان دریغ فرمود.

[شماره صفحه واقعی: ۵۶۶]

ص: ۱۶۱۶

۱- إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ آیه ۵۶ همین سوره.

۲- مَا خَذَ قَبْلِي.

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ أَهْل نِفَاقٍ پست ترین مرتبه فسق را که همانا طغیان در کفر، و دور بودن از هر گونه خیر و خوبی است، دارند. «خَالِدِينَ فِيهَا»: قرار است که برای همیشه در آتش دوزخ بسوزند.

هِيَ حَسْبُهُمْ همین آنها را کافی است. این جمله دلالت تمام دارد بر سختی عذاب آتش دوزخ، و این که چیزی از آن شدیدتر نیست، به خدا پناه می بریم از آن.

وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ خدا آنها را از خیر خود دور سازد و پست و خوارشان گرداند.

وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ مقصود از این عذاب، کباب شدن در آتش و سوختگی بر اثر آن نیست، بلکه عذابی است دائمی شبیه به عذاب آتش. و می توان گفت منظور از «عذاب مقیم» عذابی است که هم اکنون در دنیا هم با آنهاست و لحظه ای از آنها جدا نیست، و آن عبارت از تعب و رنجی است که از آتش نفاق می چشند و همیشه از رسوایی کشف شدن درون ناپاکشان ترس و بیم دارند.

كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ در اعراب کاف تشبیه، دو احتمال است:

۱- مرفوع و خبر از برای مبتدای محذوف) یعنی: انتم مثل الذین من قبلکم ۲- منصوب و مفعول به: فعلتم مثل فعل الذین من قبلکم. معنای آیه این است:

شما از لذائذ دنیا بهره مند شدید چنان که آنها بهره مند شدند و در شهوات فرورفتید چنان که آنها فرورفتند، و، جمله: کَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ، تشبیهی را که در جمله پیش وجود دارد تفسیر می کند و فعل این منافقان را به عمل کسانی که قبل از آنها بوده اند، تشبیه می کند.

«خلاق» نصیب، بهره، قسمت و آنچه برای انسان مقدر شده است چنان که می گویند: برای او قسمت و نصیبی است، زیرا برای او قسمت و معین شده است.

و خُضْتُمْ شما در امور باطل و فساد داخل شدید.

كَالَّذِي خَاضُوا أَي كَالْفُوجِ الَّذِي أَو كَالخَوْضِ الَّذِي مَثَلِ گروهی که در گناه فرو رفتند یا همان گونه که آنان فرو رفتند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۷]

ص: ۱۶۱۷

ابن عباس می گوید: مقصود بنی اسرائیل است. و خداوند ما مسلمانان را به آنها تشبیه کرده است قسم به آن کسی که جانم در دست اوست. شما کاملاً از آنها پیروی خواهید کرد، تا آنجا که اگر فردی از آنها داخل سوراخ سوسماری شده باشد شما هم این کار را انجام می دهید.

وَ أَصْحَابِ مَدْيَنَ مَنْظُورٍ، پیروان «شعیب» است. «وَ الْمُؤْتَفِكَاتِ» شهرهای قوم لوط که خداوند به بلای «خسوف» آنها را به زمین فرو برد، و آبادیهایشان را بر روی آنان خراب کرد. «إفك» زیر و رو ساختن و تغییر دادن.

فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْظِمَهُمْ خُذَاوند به آنها ستم روا نمی دارد، چرا که او حکیم است و بر حکیم روا نیست که کار زشت انجام دهد و بدون جرم و گناه کیفر دهد.

«و لکن» اما آنها خود، به سبب کفر ورزیدن و کفران نعمت نمودن، به خود ستم کردند و مستحق عقوبت الهی شدند.

**[سوره التوبه «۹»: آیات ۷۱ تا ۷۳]**

**اشاره**

وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «۷۱» وَ عِدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ «۷۲» يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَ بُسَّ الْمَصِيرُ «۷۳»

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۸]

ص: ۱۶۱۸

و مردها و زنان با ایمان، برخی از آنان دوستان برخی دیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می کنند، و نماز پیا می دارند و زکات می دهند، و خدا و رسولش را اطاعت می کنند، اینها ایند که خداوند مورد رحمتشان قرار خواهد داد. براستی که خداوند با عزت و با حکمت است. «۷۱»

خداوند به مردان و زنان مؤمن باغهایی از بهشت وعده داده که نهرها از زیر درختانش روان است، جاودانه در آن خواهند ماند و مسکنهای پاکیزه ای در باغهای بهشت، و خشنودی خداوند (از همه اینها) بزرگتر است، این است پیروزی با عظمت. «۷۲»

ای پیامبر با کافران و منافقان مبارزه کن و بر آنها سخت بگیر، جایگاهشان دوزخ است، و چه بد سرانجامی دارند. «۷۳»

### تفسیر:

بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ این جمله در این آیه، در مقابل جمله «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» در آیه قبل است، (۱) و معنایش این است که هر کدام از مؤمنان دوستی و نصرت دیگری را بر خود لازم می داند. و مجموعه آنها در مقابل دیگران یک قدرت و یک نیرو محسوب می شود.

سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ «سین» بیان می کند که رحمت خداوند بر مؤمنان حتمی است، و وعده الهی را مؤکد می سازد نظیر: سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا «خدای مهربان بزودی برای آنان، دوستی قرار خواهد داد». (مریم / ۹۶) و، سَيُؤْتِيهِمُ أُجُورَهُمْ «بزودی پادشاهای آنان را خواهد داد». (نساء / ۱۵۲) عَزِيزٌ كَسِيٌّ که بر هر چه وجود دارد غلبه دارد و می تواند هر کاری انجام دهد، پس خداوند می تواند پادشاه دهد، و هم می تواند کیفر کند. «حکیم» هر چیز را به جایش می گذارد و هر کاری را در وقت خود انجام می دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۹]

ص: ۱۶۱۹

وَمَا سَاكِنٌ طَيِّبَةً مَكَانَهَا يَبِيَّهٍ فِي زَيْبِجِ سَبَزٍ) بنا کرده است.

عَدْنٍ اسْمٌ خَاصٌّ وَ عِلْمٌ اسْتِ، بَهْ دَلِيلٌ قَوْلُ خَدَاوَنَدٍ: جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ «باغهای عدنی که خداوند رحمان به بندگانش وعده کرده است.

(مریم / ۶۱).

دلیل دیگر بر این معنا، سخنی است که ابو درداء از پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ نقل کرده است:

عَدْنٌ: دَارُ اللهِ الَّتِي لَمْ تَرَها عَيْنٌ وَ لَمْ تَخْطُرْ عَلَيَّ قَلْبُ بَشَرٍ لَّا يَسْكُنُهَا غَيْرُ ثَلَاثَةٍ:

النَّبِيُّونَ، وَ الصَّادِقُونَ، وَ الشَّهَدَاءُ يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ: طُوبَى لِمَنْ دَخَلَكَ

: «عدن، خانه خداوند است که هیچ چشمی آن را ندیده و به اندیشه هیچ کس خطور نکرده، و جز سه گروه در آن، جای ندارند: «پیامبران، صدیقان، و شهیدان» خداوند به بهشت عدن می فرماید: خوشا به حال کسی که در تو وارد شود.

بعضی گفته اند: «عدن» شهری است در بهشت.

وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ اندکی از رضایت و خشنودی خداوند از تمام نعمتهای بهشتی که بیان شد، بهتر و بالاتر است، زیرا خشنودی اوست که باعث کمال هر سعادت و نیک بختی و موجب هر گونه رستگاری می شود، و به سبب خشنودی اوست که انسان از بزرگداشت و بخشش او بهره مند می گردد و بخشش و کرامت، بزرگترین نوع پاداش و اجر و ثواب است.

«ذَلِكَ» اشاره است به: همه آنچه که خدا برای نیکوکاران وعده کرده، و یا به رضوان و خشنودی خداوند، یعنی این است فوز عظیم نه آنچه مردم، فوز و رستگاری اش خوانند. (ضمیر فعل: «هو» مفید حصر و تأکید است).

جَاهِدِ الْكُفَّارَ بِاَلْكَافِرَانِ بِاَلْمَشْرِيقِ وَ بَجَنْجَكٍ، وَ بِاَلْمُنَافِقَانِ، بِاَلدَّلِيلِ وَ بِرَهَانٍ.

امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه می فرماید: به کمک اهل نفاق با کافران بجنگ و بعد فرمود آیا شنیده اید که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ با منافقان بجنگد؟ (نه، بلکه) با آنها مدارا می کرد. (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۰]

ص: ۱۶۲۰

۱- هل سمعتم ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ قاتل منافقا؟ انما كان يتالفهم.

وَاعْلَظْ عَلَيْهِمْ أَنَّهُمْ رَا دُوسْت مَدَار. از حَسَن نَقْل شَدَه اسْت: مَبَارَزَه بَا مَنَافِقَانِ آن اسْت کِه حُدُودِ الهی رَا دَر بَارَه شَان اَجْرَا کَنْد.

[سوره التوبه «۹»: آیه ۷۴]

#### اشاره

يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمُوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ «۷۴»

#### ترجمه:

اینها به خدا قسم می خورند که چیزی نگفته اند، و حال آن که سخن کفر را گفته و بعد از اسلام آوردنشان کافر شدند و آهنگ کاری کردند که بدان نرسیدند، اینها فقط از این انتقام می کشیدند که خدا، و رسولش آنان را به فضل و کرم خود بی نیاز ساخته اند، پس اگر توبه کنند برایشان خوب است، و اگر روی بگردانند خداوند آنها را در دنیا و آخرت به مجازات دردناکی کیفر خواهد داد، و در سراسر روی زمین، نه یاری دارند و نه یاور. «۷۴»

#### تفسیر:

به خدا سوگند یاد کردند چیزهایی که از آنها نقل شده نگفته اند و حال آن که سخنان کفرآمیز گفته بودند و بعد از تظاهر به اسلام کفر خود را آشکار ساختند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۱]

ص: ۱۶۲۱

وَهُمْوَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا تَصْمِيمَ كَرَفْتَنَدَ كَه نَاكَهَانِي بِه پِيَامِبَر حَمَلَه كَنَنَد. مَوْقَعِي كَه حَضْرَت اَز غَزْوَه تَبُوك بَا زَمِي كَشْت دَوَازْدَه نَفْر يَا بِه قَوْلِي پَانزْدَه نَفْر هَم عَهْد شَدَنَد تَا شِبَانَه، وَقْتِي كَه شَتْر پِيْغَمْبَر بِه بَالَايِ عَقْبَه مِي رَسَد، اُو رَا اَز رُوي شَتْر بِه مِيَان دَرّه پَرْت كَنَنَد، بَدِين جَهْت عَمَّار بِن يَاسِر مَهَار نَاقَه اُو رَا كَرَفْتَه مِي كَشِيد، وَ «حَذِيْفَه» اَز پِشْت، اَن رَا مِي رَا نَد، دَر اَيْن بَيْن حَذِيْفَه صَدَايِ پَايِ شَتْر وَ بِيْهَم خُورْدَن سَلَاحِهَا رَا شَنِيد. تَا بَر كَشْت وَ نَگَاه كَرْد، مَرْدَانِي رَا دِيد كَه صُورْتَهَايشَان رَا بَسْتَه بُوْدَنَد. كَفْت: دُور شُويْد اِي دَشْمَنَان خُدا، وَ بَر سَر وَ رُوي مَرَكَبِهَايِ اَنهَا زَد تَا ايشَان رَا اَز رُو بِه رُو شَدَن بَا پِيَامِبَر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَم دُور سَاخْت. وَ قْتِي كَه حَضْرَت پَايِين اَمَد بِه حَذِيْفَه فَرْمُود: كَدَامَشَان رَا شَنَاخْتِي؟ حَذِيْفَه كَفْت: هِيْج كَدَام. پِيْغَمْبَر فَرْمُود: اَنهَا فَلَان وَ فَلَان بُوْدَنَد. حَذِيْفَه عَرَض كَرْد يَا رَسُوْلُ اللهُ اَنهَا رَا نَمِي كَشِي؟ فَرْمُود، دُوسْت نَدَارَم كَه عَرَب بَكُوِيْنَد:

(پِيَامِبَر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَم) هَر وَقْت بِه يَارَانَش دَسْت مِي يَابَد اَنهَا رَا بِه قَتْل مِي رَسَا نَد.

اَز اِمَام بَا قَر عَلَيْهِ السَّلَام نَقْل شُدَه اسْت كَه هَشْت نَفْر اَنهَا اَز قَرِيْش وَ چَهَار نَفْر اَز عَرَب بُوْدَنَد. (۱)

وَ مَا نَقَمُوا مَنكَرَ نَشَدَنَد وَ عِيْب نَدَانَسْتَنَد مَگَر اَيْن اَمْر رَا كَه خُدا وَ رَسُوْلَش اَز فَضْل وَ كَرَم خُود، بِي نِيَا زَشَان سَاخْتَه بُوْد. حَقِيْقَت مَعْنَايِ اِيَه اَيْن كَه اَيْن مَنَافِقَان عَوْضُ شُكْرِ نَعْمَتِ خُدا، نَاسِپَا سِي وَ كَفْرَان نَعْمَت كَرْدَنَد، دَر حَالِي كَه سَزَاوَار بُوْد نَعْمَت رَا بَا شُكْر وَ سِپَاس اسْتَقْبَال كَنَنَد.

[سُورَه التَّوْبَه «۹»: اَيَات ۷۵ تا ۷۸]

اِشَارَه

وَ مِنْهُمْ مَرِيْن عَاهِدَ اللهُ لِيْن اَتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَقَنَّ وَ لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الصَّالِحِيْنَ «۷۵» فَلَمَّا اَتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوْا بِه وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُوْنَ «۷۶» فَمَا عَقَّبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوْبِهِمْ اِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْنَه بِمَا اُخْلَفُوْا اللهُ مَا وَعَدُوْهُ وَ بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ «۷۷» اَلَمْ يَعْلَمُوْا اَنَّ اللهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ وَ اَنَّ اللهَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ «۷۸»

[شماره صفحه واقعي : ۵۷۲]

ص: ۱۶۲۲

۱- كَانَت ثَمَانِيَه مِنْهُمْ مِنْ قَرِيْشٍ وَ اَرْبَعَه مِنْ الْعَرَبِ.

## ترجمه:

بعضی از آنها با خدا عهد کرده اند که اگر از فضل و رحمتش به ما عطایی بخشد، به یقین صدقه خواهیم داد و از نیکوکاران خواهیم بود. «۷۵»

اما وقتی که از فضل خود به آنها بخشید، بخل ورزیدند و با اعتراض روی برگرداندند. «۷۶»

پس خداوند نفاقی را در دل‌هایشان تا روزی که او را ملاقات کنند انداخت، زیرا پیمانی را که با خدا بستند مخالفت کردند، و دروغ می گفتند. «۷۷»

آیا ندانستند که خداوند، راز نهان و سخن درگوشی آنها را می داند و محققا خداوند دانای تمام پنهانیهاست؟ «۷۸»

## تفسیر:

شخص مورد بحث ثعلبه بن حاطب است که خدمت پیامبر عرض کرد: یا رسول الله، دعا کن و از خدا بخواه که به من ثروتی بدهد، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: ای ثعلبه! قلیل تؤدی شکره، خیر من کثیر لا تطیقه: «مال اندکی که بتوانی شکرش را بجای آوری بهتر است از ثروت فراوانی که توان شکرش را نداشته باشی» ثعلبه گفت: سوگند به خدایی که تو را بحق برانگیخت، اگر خدا به من ثروتی بدهد، حق هر صاحب حقی را ادا می کنم. پیغمبر خدا برایش دعا کرد. ثعلبه گوسفندی خرید و این گوسفند مثل کرم که تخم می گذارد و رشد می کند، روز بروز افزایش یافت، تا جایی که شهر مدینه بر او تنگ آمد، و نتوانست در شهر بماند و به بیابان رفت و از مردم و نماز جمعه و جماعات دور ماند، اما بعد که آیات زکات نازل شد و رسول اکرم عامل خود را فرستاد که زکات را بگیرد، وی بر اثر بخل و مال دوستی از دادن زکات خودداری کرد و گفت: این که از من مطالبه می کنید صدقه نیست بلکه مانند جزیه است. خبر که به پیامبر رسید ناراحت شد و فرمود: وای بر ثعلبه وای بر ثعلبه.

[شماره صفحه واقعی: ۵۷۳]

ص: ۱۶۲۳



فَأَعْقَبَهُمْ حَسَنٌ مِّمِّي كَوَيْدٌ: مراد از ضمير فاعل در اعقبهم بخل است: بخل در دل آنها نفاق ايجاد كرد چون همين بخل بود كه باعث نفاق و منع زكات شد.

ولى ظاهر آن است كه مرجع ضمير الله باشد، يعنى خداوند آنها را ذليل كرد تا اين كه منافق شدند و نفاق و دورويى در دلهايشان جا گرفت و تا وقت مرگ باقى بود و حتى همان زمان هم از دل آنها بيرون نرفت، و اين بدان سبب بود كه آنان بر خلاف آنچه با خدا پيمان بستند كه صدقه بدهند و كار نيكو انجام دهند رفتار كردند و دروغ گفتند و به همين دليل است كه گفته اند: خلف وعده يك سوّم نفاق است.

از امير مؤمنان عليه السلام درباره: «سَيَّرَهُمْ وَنَجَّوَاهُمْ»، نقل شده است: مراد، نفاق و عزم بر خلف وعده اى است كه در دل پنهان داشتند، و نيز عييجويى در دين و جزيه ناميدن صدقه كه درگوشى با هم مى گفتند.

**[سوره التوبه «۹»: آيات ۷۹ تا ۸۰]**

**اشاره**

الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «۷۹» اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ «۸۰»

[شماره صفحه واقعى : ۵۷۴]

ص: ۱۶۲۴

کسانی که از صدقات مؤمنان اطاعت کار عیب جویی می کنند، و مسخره می کنند آنها را که جز به مقدار قدرتشان توانایی ندارند، خدا همه آنان را کیفر استهزاء کننده می دهد، و عذابی دردناک برای ایشان است. «۷۹»

چه برای آنها آمرزش بخواهی و چه نخواهی، اگر هفتاد مرتبه برایشان استغفار کنی، هرگز خداوند آنها را نمی آمرزد، چرا که ایشان به خدا و رسولش کافر شدند، و خداوند گروه بدکار را هدایت نمی کند. «۸۰»

### تفسیر:

الَّذِينَ يَلْمُزُونَ در محل نصب یا رفع است، بنا بر ذمّ، «المطوع» کسی که با میل و رغبت و به قصد قربت کاری انجام دهد. این کلمه در اصل «مَطْوَع» بوده، معنای آیه این است: مؤمنانی را که با اخلاص صدقه می دهند عیب جویی می کنند و به آنها طعنه می زنند و نیز از کسانی که مال فراوانی ندارند و به این سبب چیز اندکی را صدقه می دهند عیب می گیرند. خدا هم خود آنها را مسخره می کند: «سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ»، این جمله خبری است، مانند جمله: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ:

«خدا آنها را استهزاء می کند». (بقره/ ۱۵) اسْتَغْفِرَ لَهُمْ این جمله، امر، در معنای خبر است یعنی: هرگز خدا آنان را نمی آمرزد، خواه برایشان طلب آمرزش کنی یا نکنی، و متضمن معنای شرط است.

کلمه «سبعین»- هفتاد- در کلام عرب، مثلی است برای کثرت، چنان که امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید:

لاصبحن العاص و ابن العاص سبعين الفا عاقدي التواصي

به وسیله هفتاد هزار سوار که پیشانی اسبهایشان بسته است، با قبیله عمرو بن عاص مبارزه می کنم.

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۵]

اشاره

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعِدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾ فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيُنْكَرُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٨٢﴾ فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عِدْوًّا إِنْ كُمْ رَضِيْتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ ﴿٨٣﴾

ترجمه:

بجای ماندگان، با نشستن در خانه بر خلاف رسول خدا، شاد شدند و دوست نداشتند که در راه خدا با جانها و ثروت‌های خود جهاد کنند، و گفتند: در این هوای گرم بیرون نروید، بگو گرمای آتش دوزخ سختتر است اگر می فهمیدند. «۸۱»

پس آنها باید کم بخندند و بسیار بگریند به جزای بدیهایی که انجام می دادند. «۸۲»

پس هر گاه خدا تو را بسوی گروهی از آنان بازگرداند و آنها از تو اجازه رفتن به جنگ بخواهند، بگو: شما هرگز با من بیرون نمی آید و هرگز همراه من با دشمن نخواهید جنگید، شما که نخستین بار به کناره گیری راضی شدید، هم اکنون نیز با متخلفان بمانید. «۸۳»

تفسیر:

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ اینها کسانی اند که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ایشان را در شهر گذاشت و با خود به جنگ تبوک نبرد زیرا وقتی همه می رفتند آمدند خدمت پیغمبر و اجازه خواستند که بعدا بروند. حضرت به آنان اجازه داد. «بِمَقْعِدِهِمْ» به تأخیرشان از جنگ و نشستن در خانه.

[شماره صفحه واقعی: ۵۷۶]

خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ بعد از پیامبر اسلام: اقام خلاف الحی (بعد از اهل قبیله، جای آنها را گرفت) و نیز گفته اند: «خلاف» به معنای مخالفت است چون این اشخاص بر خلاف پیغمبر رفتار کردند: او قیام کرد و به جنگ رفت اما آنها در خانه خود نشستند. نصب «خلاف» به این دلیل است که مفعول له، یا حال است: در خانه نشستند تا با آن حضرت مخالفت کنند، یا در حالی که با او مخالفت کردند.

وَ كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا ... به طور کنایه از مؤمنان تجلیل شده است که با فدا کردن مال و جان خود در راه خدا مشقتهای بزرگی را تحمّل کردند.

وَ قَالُوا به مؤمنان یا رفقایشان که همفکر آنها بودند گفتند: در این شدت گرما به جنگ نروید.

قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا بگو داغی آتش دوزخ سخت تر است. با این جمله خداوند آنها را به نادانی و جهل نسبت می دهد، زیرا کسی که به دلیل فرار از مشقت یک ساعته، خود را به مشقتهای شدید همیشگی مبتلا کند، از هر نادان نادانتر است.

فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا از این پس به جزای کارهایی که انجام می دهند خنده اینها اندک و گریه شان بسیار خواهد بود، این معنای خبری به صورت فعل امر آمده، تا دلالت کند بر این که مطلب ثابت و حتمی است و جز این نیست.

إِلَى طَائِفَةٍ اخْتِصَاصٌ به گروهی از آنها به این دلیل است که برخی از آنان توبه کرده و از نرفتن به جنگ پشیمان شدند و یا عذر موجهی را نشان دادند، پس این حکم مربوط به کسانی است که از کار خلاف خود پشیمان نشده بلکه باز هم می خواهند از زیر بار به بهانه هایی فرار کنند.

فَأَسْتَأْذِنُوكَ لِلْخُرُوجِ و برای غزوه دیگر بعد از تبوک بخواهند از تو، اجازه جهاد بگیرند.

أَوَّلَ مَرَّةٍ منظور همان جنگ تبوک است.

مَعَ الْخَالِفِينَ مراد کسانی است که در این جنگ مخالفت کردند، و نرفتند که شرح آن گذشت.

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۷]

اشاره

وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ «۸۴» وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ  
وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ «۸۵»

ترجمه:

بر هیچ یک از آنها که بمیرد نماز نخوان و بر کنار قبرشان مایست، چرا که آنها به خدا و رسولش کافر شدند. و در حالی که فاسق بودند از دنیا رفتند. «۸۴»

مالها و فرزندانشان تو را بشگفتی وادار نسازد، زیرا خدا می خواهد به این وسیله آنها را در دنیا عذاب کند، و جانشان برآید در حالی که کافر باشند. «۸۵»

تفسیر:

«مات» این فعل، صفت برای «احد» است و با این که به معنای استقبال است به لفظ ماضی آمده، زیرا امری است که یقیناً به وقوع خواهد پیوست.

إِنَّهُمْ كَفَرُوا عِلت برای نهی است. توضیح، این که قبل از نزول این آیه، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر اینها نماز می خواند و احکام مسلمانان را بر آنها جاری می کرد و هر وقت بر مرده ای نماز می خواند کنار قبرش توقف می کرد و مدتی برایش دعا می خواند، تا این که خداوند او را از انجام دادن این هر دو امر منع فرمود و علت آن را هم کفر آنها نسبت به خدا و رسول و مردن بر حال نفاق بیان فرموده است.

وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ این جمله (برای مرتبه دوم) تکرار شده، (۱) و دلیلش آن است

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۸]

ص: ۱۶۲۸

که موضوع، امر مهمی است بویژه وقتی که میان دو نزول فاصله ای ایجاد شده باشد، و نیز می توان گفت این دو آیه درباره دو گروه از منافقان نازل شده است.

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۸۶ تا ۸۹]

#### اشاره

وَ إِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ جَاهَدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَ قَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ «۸۶» رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ «۸۷» لَكِنَّ الرُّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ أَوْلِيكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَ أَوْلِيكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «۸۸» أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ «۸۹»

#### ترجمه:

هر گاه سوره ای نازل شود که ایمان به خدای آورید، و همراه پیامبرش جهاد کنید، کسانی، از آنها، که توانایی دارند، از تو اجازه می خواهند و می گویند: ما را بگذار تا همراه بازنشستگان باشیم. «۸۶»

اینها راضی شدند که با معاف شدگان باشند، و بر دل‌هایشان مهر نهاده شده، لذا نمی فهمند. «۸۷»

اما پیامبر، و آنها که با او ایمان آورده اند، با مالها و جانهایشان به جهاد پرداختند، و همه نیکبختیها برای آنهاست و همانها رستگارانند. «۸۸»

خداوند برای ایشان باغهایی از بهشت فراهم ساخته که نهرها از زیر آنها جاری است، جاودانه در آن خواهند بود، این است رستگاری بزرگ. «۸۹»

#### تفسیر:

کلمه «سوره» را در این آیه، می توان به معنای سوره کامل گرفت، و می توان گفت

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۹]

ص: ۱۶۲۹

مراد بعضی و بخشی از سوره است، هم چنان که قرآن و کتاب هم بر جزء، و هم بر کل اطلاق می شود.

أَنْ آمِنُوا «أَنْ» تفسیر کننده است، «أُولُوا الطُّولِ»: صاحبان امکانات و برتری: طال علیه طولاً- (بر او قدرت پیدا کرد)، «مَعَ الْقَاعِدِينَ» کسانی که از رفتن به جنگ معاف و معذورند.

رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ منظور از خوالف زنها و کودکان و بیماران است.

فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ سَعَادَتَ وَرِسْتِغَارِي که در جهاد است درک نمی کنند، و از بدبختی و شقاوتی که در تخلف از فرمان خدا و رسولش می باشد خبری ندارند.

لَكِنَّ الرُّسُولَ اما پیامبر خود همراه مؤمنان به جنگ می رود، هر چند بهانه جویان از رفتن خودداری کنند. همین مضمون در آیه ذیل نیز بیان شده است: فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ... «اگر این گروه کافر شوند، قومی را که هرگز کافر نشوند برگماریم» (انعام/ ۸۹) ترجمه قمشه ای.

لَهُمُ الْخَيْرَاتُ بهشت و نعمتهایش، یا منافع دو سرا.

[سوره التوبه «۹»: آیه ۹۰]

اشاره

وَ جَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَ قَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «۹۰»

ترجمه:

عربهایی که از رفتن به جنگ عذر می خواستند آمدند تا اجازه بگیرند، ولی کسانی که به خدا و پیامبرش دروغ گفتند از رفتن خودداری کردند، بزودی به کسانی از آنها که کافر شده اند عذابی دردناک خواهد رسید. «۹۰»

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۰]

ص: ۱۶۳۰

«معدّرون» تقصیرکنندگان: عدّرفی الامر، در کار سستی کرد، آن را جدّی نگرفت. حقیقتش این است که چنان وانمود کند که در این کار عذر موجهی دارد، و حال آن که ندارد. می توان گفت این کلمه در اصل «معتذرون» بوده «ت» در «ذ» ادغام شده، و حرکت آن به «عین» انتقال یافته، علاوه بر قرائت مشهور، دو وجه دیگر نیز بر طبق دستور زبان عرب، جایز است: ۱- کسر عین، به التقاء ساکنین: (معدّرون).

۲- ضمّ آن، به جهت تبعیت از «میم» (معدرون) اما این دو قرائت در این آیه ثابت نشده است. وجه دیگری که خوانده شده «معدرون» بدون تشدید است. به معنای کسی که در عذر و بهانه آوردن کوشش زیاد و مبالغه فراوان می کند.

وَ قَعِيدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أَنهائي که ادعا کردند، به خدا و رسولش ایمان دارند اما در این ادعا دروغ گفتند از رفتن به جنگ خودداری کردند و حتی برای عذر خواستن هم نیامدند.

از ابو عمرو بن علاء روایت شده است: هر دو گروه خطاکار بودند: بعضی آمدند و برای نرفتن بهانه ها آوردند، و برخی دیگر خودسرانه در خانه نشستند و به جنگ نرفتند.

سَيَصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ این گروه از اعراب که کافر شده اند بزودی گرفتار عذاب دردناک، به کشته شدن در دنیا و به حرارت آتش در آخرت گرفتار خواهند شد.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۹۱ تا ۹۳]

#### اشاره

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۹۱» وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّكَ لِيَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ «۹۲» إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَ هُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ «۹۳»

[شماره صفحه واقعی: ۵۸۱]



## ترجمه:

بر اشخاص ناتوان و بیمار و کسانی که چیزی برای انفاق ندارند، ایرادی نیست، در صورتی که برای خدا و رسولش خیرخواهی کنند، و بر نیکوکاران راهی برای مؤاخذه نیست، و خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است. «۹۱»

و همچنین ایرادی نیست بر آنها که وقتی نزد تو آمدند تا بر مرکبی سوارشان کنی گفتی مرکبی ندارم که شما را بر آن، سوار کنم، بازگشتند در حالی که چشمانشان اشکبار بود که چیزی نداشتند تا در راه خدا انفاق کنند. «۹۲»

راه مواخذه بر کسانی باز است که از تو اجازه می‌خواهند در حالی که تمکن دارند، آنها راضی شدند که با معذورین از جنگ بمانند، و خداوند بر دل‌هایشان مهر نهاده، پس چیزی نمی‌دانند. «۹۳»

## تفسیر:

«الضَّعْفَاءُ» افرادی که از بیماری طولانی، یا از پیری، ضعیف و ناتوانند.

الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَنْظُورَ فَقِيرَانَ وَ تَنگدستان اند.

مراد از «نصح» برای خدا و رسولش، ایمان و اطاعت، در نهان و آشکار است.

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ أَنَّهُمْ عَذْرٌ مَوْجِبَةٌ دَارُونَ وَ خَيْرٌ خَوَاهِ أُنْد.

مِنْ سَبِيلِ رَاهِي بِرِ أَنَّهُمْ نِيَسْتِ، يَعْنِي تَقْصِيرِي نَدَارُونَ وَ كَسِي رَا حَقَّ عَتَابِ بِرِ أَنَّهُمْ نِيَسْتِ.

قُلْتُ لَا أَجِدُ جَمَلَةَ حَالِ اسْتِ از «ك» در «أَتوك» که در اولش کلمه «قد» در تقدیر است، معنای آیه این است: و نیز بر کسانی که پیش تو آمدند و تو گفتی:

تَمَكَّنِي نَدَارَم، اِیرَادِي نِيَسْتِ.

[شماره صفحه واقعی: ۵۸۲]

ص: ۱۶۳۲

تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ «من» برای بیان، و جازّ و مجرور در محلّ نصب و تمیز است: تفیض دمعا: باید توجه کرد که تعبیر به تمیز، رساتر از فاعل است، زیرا در تمیز معنا چنین می شود که گویا تمام چشمها اشک ریزان شده است.

أَلَّا يَجِدُوا این جمله در محل نصب است چون مفعول له برای «حزنا» است.

جمله: رضوا (تا آخر) استیناف است، گویا چنین گفته شده است:

ما بالهم استأذنوا و هم اغنیاء «چه شده اینها را که می خواهند به جنگ نروند و حال آن که وضعشان خوب است» و در پاسخ چنین گفته است: زیرا اینها راضی شده اند به پستی و قرار گرفتن در جمله معذورین از جنگ و خدا بر دلهایشان مهر زده است، یعنی سبب استیذان آنها این است که به پستی راضی شده اند و خداوند آنها را مخدول و خوار ساخته است.

### جلد ۳

[ادامه سوره توبه]

### اشاره

جزء یازدهم از سوره توبه آیه ۹۴ تا سوره هود آیه ۵

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۱۶۳۳

اشاره

يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأَ اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «۹۴» سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجِسٌ وَمِأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ «۹۵» يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِن تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ «۹۶»

ترجمه:

وقتی که شما به سویشان برمی گردید، از شما عذر خواهی می کنند، بگو: عذر خواهی نکنید ما، هرگز به شما ایمان نخواهیم آورد چرا که خدا ما را از خبرهایتان آگاه ساخته، و خدا و رسولش کارهای شما را می بینند، و سپس بسوی کسی که از پنهان و آشکار آگاه است باز می گردید و او شما را به آنچه انجام می دادید خبردار می سازد. «۹۴»

هنگامی که بسوی آنان باز گردید برایتان سوگند یاد خواهند کرد که از آنها صرف نظر کنید، پس شما از آنها روی برگردانید چرا که آنها پلیدند و جایگاهشان دوزخ است به کیفر اعمالی که انجام می دادند. «۹۵»

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۱۶۳۴

برای شما قسم یاد می کنند که از آنها راضی شوید، اگر از آنها راضی شوید، خداوند از جمعیت فاسقان راضی نمی شود.

«۹۶»

### تفسیر:

لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ این جمله علت نهی از عذر آوردن است، زیرا کسی که معذرت می خواهد قصدش آن است که عذرش را بپذیرند اما وقتی دانست که او را دروغگو می دانند و عذرش را نمی پذیرند، سزاوار است که لب به عذر خواهی نگشاید.

قَدْ بَبَّأْنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ در این عبارت بیان شده است که چرا عذرهای آنها پذیرفته نیست، زیرا وقتی خداوند سرگذشت حال و رازهای درونی آنها را به مؤمنان خبر داده، راهی برای پذیرفتن عذر و بهانه های آنان نمی ماند.

وَ سَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ و در آینده نزدیک خدا و رسولش اعمال شما را می بینند که با توبه یا با کفر به سویشان خواهید رفت.

ثُمَّ تَرُدُّونَ سِيسَ به سوی او که دانای هر حضور و غیاب و هر نهان و آشکار است باز می گردید، و او شما را بر حسب استحقاق، پاداش و یا کیفر می دهد.

لَتُعْرِضُوا عَنْهُمْ تا از گناهشان در گذرید و آنان را بر خطاهایشان سرزنش نکنید.

فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ خواسته آنها را به ایشان بدهید. «أنهم رجس» این جمله در مقام تعلیل بر عدم نکوهش آنهاست. توضیح این که سرزنش کردن آنها اثری ندارد و آنها را اصلاح نمی کند، بلکه کسی مورد سرزنش واقع می شود که در اصلاحش امیدی باشد (۱) و یا مؤمنی باشد که سهوا لغزشی کرده است، که ممکن است این توبیخ او را وادار به توبه کند و پاک شود اما اینها که در کل پلید و نجس اند و راهی برای

[شماره صفحه واقعی : ۹]

ص: ۱۶۳۵

---

۱- اِنَّمَا يَعْتَابُ الْاَدِيمُ ذُو الْبَشْرَةِ - پوستی که خوب، موهایش نرفته به دباغی برگشت داده می شود- مقصود از این ضرب المثل در اینجا این است: کسی مورد عتاب واقع می شود که برای اصلاحش امیدی باشد (لسان العرب با تلخیص).

تطهیرشان نیست.

لِتَوَضُّوا عَنْهُمْ غِرْضَ اِيْنِهَآ از قسم خوردن، طلب رضایت شماست که شاید برای دنيایشان سودی داشته باشد، و حال آن که وقتی که خداوند بر آنها خشمناک باشد خشنودی شما به حالشان نفعی ندارد.

**[سوره التوبه «۹»: آیات ۹۷ تا ۹۹]**

### اشاره

الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَ أَجِيدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «۹۷» وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَ يَتْرَبُّصُ بِكُمْ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوِّءِ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «۹۸» وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَّا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۹۹»

### ترجمه:

عربهای بادیه نشین، کفر و نفاقشان شدیدتر است و به نادانی از حدود آنچه خدا بر پیامبرش نازل کرده، سزاوارترند، و خداوند، بسیار دانا و حکیم است. «۹۷»

بعضی از این اعراب آنچه را انفاق می کنند، غرامت حساب می کنند، و انتظار حوادث دردناکی برای شما می کشند، حوادث دردناک برای آنهاست، و خداوند شنوا و داناست. «۹۸»

و بعضی از این عربهای بادیه نشین ایمان به خدا و روز رستاخیر دارند و آنچه را انفاق می کنند مایه تقرب نزد خدا و دعاهاى پیامبر می دانند، آگاه باشید، اینها مایه تقرب آنهاست خداوند بزودی آنان را در رحمت خود وارد خواهد ساخت، چرا که خداوند آمرزنده و مهربان است. «۹۹»

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۱۶۳۶

مقصود از کلمه «اعراب» عربهای بیابان نشین است.

أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا كُفْر و نفاق اینها از متمدنین بیشتر است، زیرا سنگدل و خطا کارند، و از حضور دانشمندان و شنیدن وحی و آیات الهی دورند، و سزاوارترند که حدود شرایع الهی و احکامی که نازل می شود، ندانسته باشند «و الله علیم» و خداوند به حال مردمان بیابان نشین و شهرنشین دانا و آگاه است و هر حکمی که بر آنها کند مصلحت آن را می داند.

«مغرما» غرامت و خسران، یعنی: چیزی انفاق نمی کنند مگر به خاطر ترس از مسلمانان، و خودنمایی و ریا، نه برای خداوند.

وَ يَتَرَبَّصُّ بِكُمْ الدَّوَائِرَ منتظر پیشامدهای زمان و گرفتاریهای روزگارند که برای شما پیدا شود تا دیگر شما تسلطی بر آنها نداشته باشید و از صدقه دادن نجات پیدا کنند.

عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوِّءِ این جمله معترضه و نفرینی در حق اعراب است سوء به ضمّ سین هم قرائت شده که مصدر و به معنای عذاب است، ولی با فتحه (صفت و مضاف الیه) برای دایره است، چنان که گویند رجل سوء، و نقیض آن رجل صدق است، مثل قول شاعر:

و كنت كذّاب السوء لما رأی دما بصاحبه یوما احال علی الدم (۱)

وَ اللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ خداوند گفته های آنها را می شنود و به جای حالشان آگاه است.

قُرْبَاتٍ این کلمه، مفعول دوم برای فعل یتخذ است: آنچه او انفاق می کند سبب نزدیک شدن وی به خداست.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱]

ص: ۱۶۳۷

۱- تو، مانند گرگ بدی بودی که اگر روزی رفیقش را خون آلود ببیند حمله به خون می کند. شاعر، رفیقش را مذمت به بی وفایی و جفاکاری می کند- م.

عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ زَيْرًا رَسُولِ أَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِرَأْيِ أَيْشَانَ طَلَبِ مَغْفَرَةٍ مِي كَرْد، چنان كه وقتي ابو اوفى صدقه داد، آن حضرت گفت: خدايا آل ابو اوفى را رحمت كن، و چون انفاق سبب مغفرت و دعا مي شود، خداوند فرموده است: يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ ... و صلوات: آنچه انفاق مي كند تقرب به خدا و دعاي خير پيامبر حساب مي كند.

أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ فِي عِبَارَتِ خَدَاوَنَدِ گَوَاهِي مِي دَهَد كه آنچه انفاق كنده معتقد است، راست است: داده هایش باعث نزديكي او به خدا و دعاي پيامبرش مي باشد، و به وسيله دو حرف تنبيه: «الا» و تحقيق: «انها» كه حاكي از ثبات امر و تحقق آن است، جمله را شروع، و اميدواري انفاق كنده را تصديق فرموده است، و جمله:

«سَيَدْخُلُهُمُ اللَّهُ» نيز به همين منظور است، زيرا «سين» مفيد تأكيد و تحقق وعده است، «قربه» با ضمّه «راء» نيز قرائت شده است.

### [سوره التوبه «۹»: آيه ۱۰۰]

#### اشاره

وَ السَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ «۱۰۰»

#### ترجمه:

و پيشگامان نخستين از مهاجرين و انصار، و آنان كه به نيكي از اينها پيروي كردند، خدا از آنها خشنود و آنان نيز از خدا خشنودند، و برايشان باغهايي از بهشت آماده ساخته كه جويها، در آن روان است، و براي هميشه در آن، جاودانند، و اين است كاميابي بزرگ. «۱۰۰»

#### تفسير:

وَ السَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ اين گروه، كساني اند كه به هر دو قبله نماز خواندند، و بعضي گفته اند: كساني هستند كه در جنگ بدر شركت داشتند.

[شماره صفحه واقعي : ۱۲]

ص: ۱۶۳۸

«الانصار» مراد، اهل بیعت عقبه نخستین است که دوازده نفر، و نیز اهل عقبه دوم که هفتاد نفر بودند و کسانی که وقتی «مصعب بن عمیر» پیش آنها آمد ایمان آوردند و به آنها قرآن را تعلیم داد. کلمه «انصار» را به رفع نیز خوانده اند که عطف بر «و السابِقون» باشد که آن هم مبتدأست و خبرش «رضی الله عنهم» می باشد.

ابن کثیر «من تحتها» خوانده است. در قرائت مشهور منصوب و بدون «من» است.

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲]

#### اشاره

وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَيُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ «۱۰۱» وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۱۰۲»

#### ترجمه:

و جمعی از بادیه نشینان عرب که اطراف شمایند، منافقند، و نیز از اهل مدینه، گروهی، سخت به نفاق پای بندند که تو آنها را نمی شناسی و ما آنان را می شناسیم، بزودی آنها را دو بار مجازات می کنیم، سپس به سوی کیفری بزرگ فرستاده می شوند. «۱۰۱»

و گروهی دیگر، که به گناهان خود اعتراف کردند، و عمل شایسته و ناشایست را به هم درآمیختند، امید است که خداوند، توبه آنها را بپذیرد که همانا خدا، بسیار آمرزنده و مهربان است. «۱۰۲»

#### تفسیر:

مِنَ الْأَعْرَابِ برخی از عربهایی که در اطراف شهر شما مدینه قرار دارند، منافقند،

[شماره صفحه واقعی: ۱۳]

ص: ۱۶۳۹



و آنها قبایل: «جهینه» و «أسلم» و «غفار» و «اشجع» و «مزینه» می باشند که مسکن آنها اطراف شهر مدینه بود.

وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ این عبارت عطف بر، و مَمَّنْ حولکم، است که خبر مبتدا می باشد و نیز می توانیم آن را جمله ای بگیریم عطف بر مبتدا و خبر، که تقدیرش چنین باشد: «و من اهل المدینه قوم- مردوا علی النفاق» بنا بر این که فعل «مردوا» صفت برای موصوف محذوف باشد، مثل قول شاعر:

أنا بن جلا و طلاع الثنایا (۱)

، یعنی انا بن رجل وضح امره (من پسر مردی هستم که امرش روشن است و کارهایش بزرگ، رجل محذوف و موصوف برای جلا و طلاع...).

مَرَدُوا عَلَي النِّفَاقِ در امر نفاق ورزیدگی و مهارت دارند. مرد فلان علی عمله، و مرد علیه: چنان در کار خود ورزیده شده است که در نهایت سهولت بر آن دست می یابد، و شاهد بر این معنا جمله بعدی است: «لا تعلمهم»: از بس که واردند خود را حفظ کنند که شکی به آنها برده نشود، امر را بر تو هم می پوشانند، با این که در فراست و باهوشی تو شکی و شبهه ای نیست، و سپس می فرماید: نحن نعلمهم:

کسی بر باطن امر آنها اطلاعی نمی یابد مگر خداوندی که از بطون کارها آگاه است، چرا که آنان در ضمیر خود، کفر را مخفی داشته و برای تو، ایمان را آشکار می سازند، و چنان اخلاصی را وانمود می کنند که هیچ گونه شکی به آنها نبوی.

سُعِدْبُهُمْ مَرَّتَيْنِ دو کیفر عبارتند از: اول: هنگام قبض روح، فرشتگان عذاب الهی، با تازیانه به صورت و پشتهای آنها می زنند. دوم: همان عذاب قبر است.

ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ سپس به طرف عقوبتی بزرگ برده می شوند، منظور آتش دوزخ است.

[شماره صفحه واقعی: ۱۴]

ص: ۱۶۴۰

---

۱- مصراع دوم این شعر این است: متى اضع العمامه تعرفونی (هر گاه عمامه را بر سر نهم مرا می شناسید).

وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ عده دیگر که به گناهان خود، اعتراف کردند و مثل دیگران به بهانه های دروغین متوسط نشدند، اینها سه نفر از انصار بودند:

الف) ابو لبابه پسر عبد المنذر، ب) اوس، پسر خدام، ج) ثعلبه پسر ودیعه.

خَلَطُوا عَمَلًا این جمله، بر باطل بودن نظریه احباط دلالت دارد، زیرا اگر یکی از دو عمل، دیگری را حبط کند، برای فعل خلط، موردی باقی نمی ماند، چرا که لازمه «خلط» اجتماع است، خواه در آن امتزاج هم باشد، مثل شیر و آب و خواه نباشد مثل در هم ریختن درهم و دینار. (در هر صورت با از بین رفتن یکی، جایی برای مخلوط شدن باقی نمی ماند، و اگر خلط صورت گیرد، حبطی در کار نیست).

وَ آخَرَ و عمل دیگر (گناهی است که امید است خدا توبه آنها را بر آن پذیرد و خدا غفور و رحیم است).

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵]

#### اشاره

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «۱۰۳» أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ «۱۰۴» وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سُرُدُونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُبَيِّنُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «۱۰۵»

#### ترجمه:

از میان اموال آنها صدقه ای (زکات) را بگیر تا پاکشان سازد (تا پاکشان سازی) و با آن وسیله پاکیزه شان گردانی، و برایشان دعا کن که دعای تو آرامشی است برای آنها، و خداوند بسیار شنوا و داناست. «۱۰۳»

آیا نمی دانند که براستی خدا، توبه بندگانش را می پذیرد و صدقات را می گیرد و تنها خداست که بسیار توبه پذیر و رحیم است. «۱۰۴»

[شماره صفحه واقعی: ۱۵]

ص: ۱۶۴۱

بگو: به عمل کوشید که خدا عملتان را خواهد دید، پیامبر او، و مؤمنان نیز، و بزودی بسوی خدای دانای غیب و شهود باز خواهید گشت، و او، شما را بدانچه می کردید خبر می دهد. «۱۰۵»

### تفسیر:

تَطَهَّرُهُمْ این جمله صفت است برای «صدقه» و «تا» برای خطاب است:

صدقه ای که به آن وسیله تو آنها را پاک و تزکیه می کنی، و با این وجه، هر دو فعل به پیامبر اسناد داده می شود. وجه دیگر آن است که «تا» در «تطهرهم» تأنیث باشد برای صدقه. یعنی صدقه آنها را پاک و مطهر می سازد، و در «تزکیهم» خطاب به رسول اکرم، یعنی تو آنها را به پاکی نسبت می دهی. تزکیه به دو معنی است:

۱- مبالغه و زیادی در تطهیر و پاکی.

۲- برکت و افزایش در مال و ثروت.

وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ با دعا کردن برای پذیرفته شدن صدقات آنها برایشان آمرزش بخواه.

إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ دعاهاى تو باعث تسکین خاطر و آرامش قلب آنهاست.

«وَ اللَّهُ سَمِيعٌ»، خدا دعای تو را برای آنان می شنود، «عَلِيمٌ» و از وضع حالشان آگاه است. بعضی در این سوره و در سوره هود به صورت مفرد «صلواتک» خوانده اند.

أَلَمْ يَعْلَمُوا... آیا اینها نمی دانند که خدا توبه را قبول می کند، هر گاه صحیح باشد، و صدقات را می پذیرد، هر گاه از روی خلوص نیت واقع شود؟

هُوَ برای اختصاص، و نیز تأکید می آید و إِنَّ اللَّهَ از شأن خداست که توبه توبه کنندگان را بپذیرد.

وَ قُلْ به این توبه کنندگان بگو: بکوشید که عمل شما، بر خدا و رسول و اهل ایمان پوشیده نیست چه خوب باشد و چه بد. چنان که اصحاب ما (شیعه) روایت

[شماره صفحه واقعی: ۱۶]

کرده اند که اعمال امت در هر دوشنبه و پنجشنبه به حضور پیامبر عرضه می شود و سپس بر امامان علیه السلام که جانشین او هستند، و مراد از مؤمنان در آیه نیز امامان می باشد.

وَ سَتَرْدُونَ بَرُودِي بِه سَوِي خَدَائِي كِه اَز نِهَان وَ آشكار آگاه است خواهيد رفت.

فَيَبْئُكُمُ بَس از كارهايْتان به شما خبر مي دهد و بر آنها مجازاتتان مي كند.

[سوره التوبه «۹»: آیه ۱۰۶]

#### اشاره

وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «۱۰۶»

#### ترجمه:

گروهی دیگر واگذار به فرمان خدا شده اند، یا آنها را عذاب می کند و یا توبه آنان را می پذیرد، و خداوند بسیار دانا و حکیم است. «۱۰۶»

#### تفسیر:

مُرْجُونَ «مرجون» نیز خوانده شده، از «أرجيته» و «أرجأته» آن را به تأخیر انداختم. گروه دیگری از تخلف کنندگان کارشان معلوم نیست بلکه موقوف به مشیت خداست، یا آنها را عذاب می کند، و این، در صورتی است که بر کار خود اصرار داشته و توبه نکنند، و یا این که آنها را مورد عفو و مغفرت قرار می دهد، و این، در صورتی است که به سوی خدا توبه و بازگشت نمایند، و این گروه، سه نفر بودند: کعب بن مالک، هلال بن امیه، و مراره بن ربیع. و پیغمبر اکرم به مردم دستور داد که با آنها حرف نزنند، مردم نیز چنین کردند، اما پس از مدّت پنجاه روز خداوند توبه آنها را پذیرفت، و کعب در ازای شکر و سپاس خداوند که توبه اش را پذیرفت یک سوم ثروتش را صدقه داد.

[شماره صفحه واقعی: ۱۷]

ص: ۱۶۴۳

اشاره

وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِزْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لِيَحْلِفْنَ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسَيْنِ وَ اللَّهَ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ «۱۰۷» لا- تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ «۱۰۸» أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «۱۰۹» لا- يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا- أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «۱۱۰»

ترجمه:

و آنان که به منظور زیان زدن، و کفر، و ایجاد تفرقه میان مؤمنان و (تشکیل) پایگاه برای کسانی که پیش از این با خدا و رسولش، ستیز کرده، مسجدی را بنا کرده و سوگند یاد می کنند که: ما غیر از نیکی نظری نداشته ایم، و خدا گواهی می دهد که حتما آنها دروغ گویانند. «۱۰۷»

هرگز در آن نماز مخوان. مسجدی که از نخستین روز بر پایه تقوا بنا شده سزاوارتر است که در آن نماز بخوانی، چرا که در آن جا مردانی هستند که پاکیزگی را دوست می دارند، و خدا نیز پاکیزگان را دوست دارد. «۱۰۸»

آیا کسی که پایه بنای خود را بر تقوا گذاشته بهتر است یا آنکه شالوده اش را بر لب پرتگاه سستی بنا نهاده که در آتش دوزخش اندازد، و خدا مردم ستمکار را هدایت نمی کند. «۱۰۹»

پیوسته این بنایی را که ساخته اند، مایه اضطراب و حیرت دل‌های ایشان است، مگر آن که دل‌هایشان پاره پاره شود، و خداوند بسیار دانا و با حکمت است. «۱۱۰»

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا اهلِ مَدِينَةٍ وَ شَامٍ، اَازِ اِنِ اِيَه رَا بَدُوْنَ حَرْفِ «اَو» خَوَانْدَه وَ دَر نُوْشْتَه هَايْشَان نِيْز چِنِيْن ثَبْت شْدَه وَ اَن رَا دَاَسْتَانِي جَدَاگَانَه دَاَسْتَه اَنْد:

رَوَايْت شْدَه اَسْت كِه وَ قْتِي قَبِيْلَه بَنِي عَمْرُو بِنِ عَوْفِ مَسْجِدِ قَبَا رَا سَاخْتَنْد وَ رَسُوْلِ خُدَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ اٰلِهٖ دَر اَن نِمَازِ خَوَانْد، بَرَادِرَانِ اَنهَا: فَرْزَنْدَانِ غَنَمِ بِنِ عَوْفِ بَرِ اَنهَا حَسَدِ وَرَزِيْدَنْد وَ كَفْتَنْد: مَا نِيْزِ مَسْجِدِيْ بِنَا مِيْ كَنِيْم وَ دَرِ اَن نِمَازِ مِيْ خَوَانِيْم وَ دَرِ جَمَاعَتِ مُحَمَّدِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ اٰلِهٖ شَرِكْتِ نَمِيْ كَنِيْم. نَزْدِيْكَ مَسْجِدِ قَبَا، جَايِي سَاخْتَنْد وَ بَه حَضْرَتِ پِيَاْمَبْرِ دَرِ حَالِي كِه عَاَزَمِ جَنْكَ تَبُوْكَ بُوْد، كَفْتَنْد، مَا دَوْسْتِ دَارِيْمِ شَمَا بَه مَسْجِدِ مَا بِيَايِيْد وَ دَرِ اَنجَا نِمَازِ بِيْخَوَانِيْد، حَضْرَتِ فَرْمُوْد: مَنِ عَاَزَمِ سَفْرَمِ، وَ هَنْگَامِيْ هَمِ كِه اَزِ تَبُوْكَ مَرَاجَعْتِ فَرْمُوْدِ اِيَه فَوْقِ نَازَلِ شَدْ. پِيْغَمْبَرِ كَسِيْ رَا فَرْسْتَاْدِ وَ رَفْتِ، مَسْجِدِ رَا خِرَابِ كَرْدِ وَ اَنچَه بَرِ جَايِ مَانْدَه بُوْد، سُوْزَانِيْد، وَ دَسْتُوْرِ دَاْدِ اَن رَا زَبَالَه دَانِيْ قَرَارِ دَهَنْدِ وَ مَرْدَاْرَهَا وَ كَثَاْفَاتِ رَا دَرِ اَن بَرِيْزَنْد.

ضِرَاراً بَرَايِ ضَرَرِ رَسَاَنْدَنْ بَه بَرَادِرَانِشَان: اَهْلِ مَسْجِدِ قَبَا كِه رَقِيْبِ اَنهَا بُوْدَنْد.

وَ كُفْرًا وَ بَه مَنْظُوْرِ تَقْوِيْتِ نِفَاقِ. وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ چُوْنِ مَوْْمِنَانِ، دَرِ مَسْجِدِ قَبَا بَه طُوْرِ دَسْتَه جَمْعِيْ نِمَازِ مِيْ خَوَانْدَنْدِ خَوَاَسْتَنْدِ اَنهَا رَا مَتَفَرَّقِ كَنْنَدْ وَ وَحْدَتِ كَلْمَهِ اِيْشَانِ رَا بَرِ هَمِ زَنْنَدْ.

وَ اِرْضَاْدًا لِمَنْ تَا پَايْگَاهِيْ تَهِيْهٖ كَنْنَنْدِ بَرَايِ كَسِيْ كِه بَا خُدَا وَ رَسُوْلِشِ جَنْكَ دَاَسْتَه، يِعْنِيْ اَبُوْ عَاْمَرِ رَاْهَبِ كِه دَرِ زَمَانِ جَاهَلِيْتِ رَاْهَبِ شَدْ وَ لِبَاَسَهَايِ مَوْئِيْنِ وَ خَشْنِ بَرِ تَنِ مِيْ كَرْدِ، وَ زَمَانِيْ كِه پِيَاْمَبَرِ بَه مَدِيْنَه اَمْدَه بُوْدِ حَسَاْدَتِشِ كَرْدِ وَ بَه حَزْبِ بَاْزِيْ وَ گَرْوَه گَرَايِيْ پَرْدَاخْتِ. پَسِ اَزِ فَتْحِ مَكَه بَه طَرْفِ رُوْمِ گَرِيْخْتِ وَ نَصْرَانِيْ شَدْ. (اَوِ پَدْرِ حَنْظَلَه مَعْرُوْفِ بَه غَسِيْلِ الْمَلَاَيْكَه اَسْتِ كِه دَرِ جَنْكَ اَحْدِ بَه شَهَادَتِ رَسِيْدِ وَ چُوْنِ تَاْزَه دَاْمَاْدِ بُوْدِ وَ بَاْمَاْدَاْدِ هَمَانِ شَبِ بَه مِيْدَانِ جَنْكَ اَمْدَه وَ فَرْصَتِ غَسْلِ پِيْدا نَكْرَدْ پَسِ اَزِ شَهَادَتِ فَرْشْتِگَاْنِ اَوِ رَا غَسْلِ جَنَابَتِ دَاْدَنْد.) (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۹]

ص: ۱۶۴۵

این گروه انتظار داشتند که «ابو عامر» بسوی آنها برگردد و این مسجد را برای او ساختند که بیاید، در آنجا نماز بخواند و کارش بالا گیرد.

مِنْ قَبْلِ اِیْنِ کَلِمَهِ (ظرف) متعلق به فعل: اتخذوا و تقدیر آن چنین است:

اتَّخَذُوا مَسْجِدًا مِنْ قَبْلِ، ان ینافق هؤلاء بالتَّخَلُّفِ، پیش از آن که این گروه با تَخَلُّف از راه پیامبر، منافق شوند، این مسجد را گرفتند (ساختند) و ممکن است متعلق به فعل «حارب» باشد یعنی: لأجل من حارب الله و رسوله، من قبل ان یتَّخَذُوا المَسْجِدَ بِخَاطَرِ کَسِی که پیش از مسجد ساختن آنها، با خدا و رسولش جنگید.

وَ لَیَحْلِفُنَّ اِیْنِ گَروهِ مَنَافِقٍ قِسْمِ مِی خُورَدَنَد که هِیچ ارادَه نکرده اند مگر کار نیک و یا ارادَه نیکِی را، که عبارت است از نماز و ذکر خدا، و گسترش امکانات برای اهل نماز.

لَا تَقُمْ فِیْهِ أَبَدًا هَر گَز در آن جا نماز مَخُوان. مثل: فَلَان یَقُومُ بِاللَّیْلِ: فَلَانی در شب نماز می خواند.

لَمَسَّ جِدُّ أُسْسٍ عَلَی التَّقْوِی مَنْظُورِ مَسْجِدِ قِیَاسَتِ که پیامبر آن را پایه ریزی کرد و چند روزی که در محله قبا بود همانجا نماز خواند. بعضی گفته اند، مراد مسجد پیغمبر در مدینه است.

مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ از زمان وجودش. أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِیْهِ: سزاوارتر است به این که در آن نماز بخوانی.

فِیْهِ رِجَالٌ در آن مسجد مردانی هستند که دوست دارند پاک باشند: روایت شده است که رسول خدا به اهل مسجد قبا، گفت: خداوند متعال شما را ستوده است، در طهارت خود، چه کاری انجام می دهید؟ گفتند: اثر غائط را با آب می شوئیم، پس

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۱۶۴۶

پیامبر فرمود: خدا درباره شما، چنین فرموده است: **وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ** خداوند دوست می دارد کسانی را که پاکیزگی را دوست می دارند، آنان پاکیزگی را دوست می داشتند، یعنی آن را انتخاب می کردند و بر آن حرص می ورزیدند. و معنای این که خدا آنها را دوست می دارد، این است که از آنها خشنود است و به ایشان نیکی می کند همان کاری که دوست نسبت به دوست خود انجام می دهد.

**أَسَسَ بُنْيَانَهُ** بعضی «أسس بنیانه» مبنی للمفعول خوانده اند، و بندرت: «أسس بنیانه» به صورت اضافه نیز خوانده شده است که جمع «اساس» باشد.

معنای آیه این است: آیا کسی که ساختمان دیانت خود را بر پایه محکم حق و حقیقت استوار ساخته است که همان تقوای خدا، و خشنودی او می باشد، بهتر است، یا کسی که آن را بر باطل و نفاق قرار داده که دارای ضعیفترین و کم دوامترین پایه است، و مثل آن در بی ثباتی مثل پرتگاهی است که در شرف سقوط و خرابی است؟. شفا: شفیر لب.

جرف الوادی کناره درّه که بن آن با نم آب، چاله می شود و سیل، آن را فرو می ریزد.

«هار» قسمتی از لبه درّه که در حال سقوط و خرابی است، بر وزن «فعل» است که در اصل «هائر» بوده و کوتاه شده است مثل «خلف» از «خالف» و مانند «شاک» و «صات» از «شائک» و «صائت» این الف فاعل نیست، بلکه در اصل هور و سوک و صوت بوده است. (۱)

**فَأَنهَارَ بِي فِي نَارِ جَهَنَّمَ** با توجه به این که در عبارت قبل به طور مجاز، از باطل

[شماره صفحه واقعی : ۲۱]

ص: ۱۶۴۷

---

۱- الف، منقلب از «و» است که عین الفعل کلمه می باشد، و الف فعل برای تخفیف حذف شده است چنان که الف، خالف حذف، و خلف شده، الف «هائر» هم حذف شده، اما چون در این جا کلمه متصل بوده، «و» تبدیل به الف، و «هار» گردیده است. با توضیح از کشف- م.



تعبیر به جرف هار: (کناره درّه که در حال سقوط است) کرده، با این عبارت آن را تکمیل فرمود: پس ناگهان او را در آتش جهنّم ساقط کند، پس گویا اهل باطل ساختمانی را بر لبه جهنّم بنا کرده که در حال سقوط به قعر آن می باشد.

رَبِّهِ مَنْظُورِ نِفَاقٍ وَ شَكِّكَ فِي دِينِ اسْتِ وَ مَعْنَاىِ آيَةِ چنين مى شود: خرابی ساختمان مسجد ضرار، پیوسته در دل‌های گروه منافق، سبب شک و نفاق است و از بین نمی رود.

إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ مَكْرَ آن دِلْهَا از جَا كِنْدِه وَ قَطْعَه قَطْعَه شُود كِه در آن صُورَتِ آن رَا فراموش كِنْدِند وَ شَكِّكَ وَ شَبْهَه اى باقى نماند. «تَقَطَّعَ» با تشدید و تخفیف هر دو خوانده شده است. و می توان گفت: قطع دل‌های منافقان در حقیقت آن است که آنها را به قتل برسانند، و یا در آتش دوزخشان افکنند.

در قرائت امام صادق علیه السلام به جای کلمه «إِلَّا» إلى خوانده شد. و در قرائت عبد الله، و لو تَقَطَّعَتْ قُلُوبُهُمْ كُفَّتَه شده است. بعضی در معنای «قطع» چنین گفته اند: مگر این که توبه کنند، و از پشیمانی بر کار خود دل‌هایشان از شک و نفاق بریده و جدا شود.

**[سوره التوبه «۹»: آیات ۱۱۱ تا ۱۱۲]**

**اشاره**

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعِندَهُمْ أَجْرٌ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ الَّتِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ «۱۱۱» التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ «۱۱۲»

[شماره صفحه واقعی : ۲۲]

ص: ۱۶۴۸

خداوند از مؤمنان جانها و مالهایشان را می خرد تا به آنها بهشت دهد، آنها در راه خدا پیکار می کنند، می کشند و کشته می شوند، این وعده ای است بر خدا، که در تورات و انجیل و قرآن قطعی شده و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است، پس بدین معامله که انجام داده اید خرسند باشید، و این است کامیابی بزرگ. «۱۱۱»

این مؤمنان، توبه کنندگان و عبادتکاران و سپاس گویان، و سیاحت کنندگان و رکوع گزاران و سجده آوران، و آمران به معروف و نهی کنندگان از منکر و مرزداران قانون الهی می باشند، و به این مؤمنان مژده و بشارت بده. «۱۱۲»

### تفسیر:

أَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ خداوند سبحان در این آیه از این معنا که: وقتی اهل ایمان، جان و مال بذل می کنند در ازایش به بهشت نائل می شوند، تعبیر به خرید کرده، و از باب تشبیه، ثواب را «بها» و کارهای نیک آنها را هم، کالا قرار داده است. روایت شده است که خداوند با مؤمنان، معامله می کند و در این معامله بهایی را که از آنها دریافت می دارد بسیار بالا برده است. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: برای بدنهای شما، بهایی، جز بهشت نیست، پس جز به بهشت آنها را معامله نکنید. (۱)

از حسن نقل شده است: جانها را او آفریده و ثروتها را هم او داده است. روایت شده است که وقتی انصار در عقبه با پیامبر بیعت کردند، عبد الله بن رواحه گفت: یا رسول خدا آنچه می خواهی برای پروردگارت و خودت در این قرارداد شرط کن.

رسول خدا فرمود: برای پروردگارم شرط می کنم که او را بپرستید و برای او شرک

[شماره صفحه واقعی: ۲۳]

ص: ۱۶۴۹

نیاورید، و برای خودم شرط می‌کنم که از آنچه برای خود نمی‌پسندید برای من هم نپسندید. ابن رواحه گفت: وقتی که چنین کردیم جز ایمان چیست؟ پیامبر فرمود:

بهشت شما راست. آنها گفتند: معامله امضا شد، اقاله نمی‌کنیم، و تقاضای اقاله هم نداریم.

يُقْتَلُونَ فَعَل مَضَارِعَ بِه معنای امر به کار رفته: باید مبارزه کنند، مثل آیه:

تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (۱) در راه خدا جهاد کنید. و بعد، می‌فرماید: يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ (۲)، تا خدا گناهانتان را ببامزد.

فَيُقْتَلُونَ وَ يُقْتَلُونَ اول معلوم و دوم مجهول، و بر عکس نیز خوانده شده است.

وَعِدًا عَلَيْهِ حَقًّا مصدر تأکید کننده است: وعده ای که خداوند به مبارزان در راهش داده و وعده ای است ثابت که در تورات و انجیل آن را ثبت نموده، چنان که در قرآن ذکر کرده است.

وَ مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ هَيْجَ كَس از خداوند به عهد خود وفا کننده تر نیست، چرا که خلف وعده و پیمان شکنی زشت و انسان کریم چنین کاری نمی‌کند- گرچه بر انسانها بخاطر نیازشان جایز است- تا چه رسد خداوند کریم که هیچ گونه نیازی ندارد و هیچ قبیحی از او روا نیست.

فَأَسْتَبِشُوا از این داد و ستد شادمان باشید که کالایی فناپذیر را به بهایی جاودان فروختید، و زایل شونده ای را دادید و بی زوالی را گرفتید.

وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ، وَالظَّفْرُ، الْعَظِيمُ این است پیروزی بزرگ و هیچ عبارتی برای تشویق به جهاد، نیکوتر و رساتر از این نیست.

التَّائِبُونَ مَرْفُوعٌ به مدح است به تقدیر: هم التائبون و مراد مؤمنان یاد شده است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۴]

ص: ۱۶۵۰

۱- صف ۱۱ و ۱۲.

۲- همان. و مجزوم بودن «یغفر» دلیل بر این است که «تجاهدون» به معنای امر است.

ابی بن کعب و عبد الله، و امام باقر و صادق علیه السلام نیز نصب را در: «التائبین» تا «و الحافظین» از باب مدح دانسته اند و می توان گفت مجرور است که صفت برای «مؤمنین» در آیه قبل باشد، وجه دیگر: «التائبون» مبتدا، و خبرش: «العابدون» و ما بعدش خبر بعد از خبر است. معنای آیه این است: توبه کنندگان از کفر در حقیقت، جمع کنندگان این خصلتهایند، و عبادت کنندگان، کسانی اند که در عبادت خداوند اخلاص دارند.

السَّائِحُونَ روزه گیران، از این جهت که از به کار بردن شهوات نفسانی امتناع می کنند تشبیه شده اند به کسانی که در روی زمین به سیاحت می پردازند.

بعضی گفته اند: منظور طالبان علم اند که در زمین به گردش می پردازند و علم را هر آنجا که گمان می برند، جستجو می کنند.

وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ کسانی که فرمانهای الهی را رعایت و از منهیات خداوند، اجتناب و دوری می کنند.

**[سوره التوبه «۹»: آیات ۱۱۳ تا ۱۱۴]**

#### اشاره

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ «۱۱۳» وَ مَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ «۱۱۴»

#### ترجمه:

پیامبر و مؤمنان حق ندارند که برای مشرکین طلب آمرزش کنند، پس از آن که برایشان روشن شد که اینها اهل دوزخند، هر چند که از خویشانشان باشند. «۱۱۳»

ابراهیم که برای پدرش طلب آمرزش کرد فقط به جهت وعده ای بود که به او داده بود اما وقتی که برایش روشن شد که او، دشمن خداست، از او بیزارى جست، زیرا ابراهیم بسیار توبه کننده و بردبار بود. «۱۱۴»

[شماره صفحه واقعی: ۲۵]

ص: ۱۶۵۱

از حسن نقل شده است که گروهی از مسلمانان به پیامبر گفتند: آیا برای پدران و مادرانمان که در زمان جاهلیت و بی دینی از دنیا رفته اند نمی توانیم از خداوند طلب آمرزش کنیم؟ آیه مورد بحث در این باره نازل شد که هیچ پیامبر و مؤمنی را سزاوار نیست که در حق کافر دعا و طلب مغفرت کند، و این امر از نظر حکمت الهی درست نیست، اگر چه از خویشانشان باشند، و این حکم، در صورتی است که معلوم باشد که آنها، مشرک از دنیا رفته اند.

إِلَّا عَنْ مَوْعِدِهِ وَعَدَاهَا إِيَّاهُ مَكَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ. چنان که حضرت ابراهیم قبالا به پدر خوانده اش وعده داده بود که برایش طلب آمرزش کند و گفت:

لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ (۱). قرائت حسن در آیه مورد بحث: وعدهها آباء، نیز بر همین معنا دلالت می کند.

فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ وَجْهُ رَبِّهِ عَلَّمَكَ حَقَّ تِلْكَ آيَاتِهِ لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ نَكَلُوا عَنْهَا لَعْنَةُ اللَّهِ الْفَاسِقِينَ. که از طریق وحی برای ابراهیم معلوم شد که او در حالت کفر مرده و اصلا ایمان نداشته، از او بیزاری جست. لَأَوْاهُ بِرِزْقِ اللَّهِ فَكَانَ فِي الْبُؤْسِ الْأَخْسَرِ. کسی که بسیار ناله و گریه و دعا کند، و فراوان به یاد خدا باشد.

[سوره التوبه «۹»: آیات ۱۱۵ تا ۱۱۶]

#### اشاره

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «۱۱۵» إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ «۱۱۶»

[شماره صفحه واقعی : ۲۶]

ص: ۱۶۵۲

## ترجمه:

هرگز چنین نبوده است که خداوند، پس از آن که گروهی را هدایت کرده، گمراهشان سازد، مگر آنچه را که باید از آن بپرهیزند برایشان بیان کند، زیرا خداوند به هر چیز داناست. «۱۱۵»

حکومت آسمانها و زمین از آن خداست، او زنده می کند و می میراند، و برای شما، جز خداوند، دوست و یاور نیست. «۱۱۶»

## تفسیر:

خداوند بندگانش را که به سوی دین اسلام هدایت کرده، مورد مؤاخذة و کیفر قرار نمی دهد آنان را گمراه نمی نامد، و به خاطر مرتکب شدن برخی کارهای خلاف آنان را به خواری و ذلت نمی کشاند مگر، پس از آن که ممنوعیت آنها را برایشان بیان کرده و به آنان گفته باشد که از این امور باید بپرهیزید، زیرا عقوبت پیش از بیان سزاوار نیست.

ما يَتَّقُونَ مراد چیزهایی است که به خاطر نهي تشریعی باید از آن، دوری کرد، اما چیزهایی که زشتی و ممنوعیت آنها از طریق عقل معلوم است نیازی به منع از راه وحی ندارد.

## [سوره التوبه «۹»: آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹]

## اشاره

لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِيمٌ «۱۱۷» وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ «۱۱۸» يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ «۱۱۹»

[شماره صفحه واقعی: ۲۷]

ص: ۱۶۵۳

## ترجمه:

همانا خداوند توبه پیامبر و مهاجران و انصار را که در زمان عسرت و شدت، از او، پیروی کردند، پذیرفت، پس از آن که نزدیک بود دل‌های گروهی از آنان، از حق منحرف شود، سپس خداوند توبه آنها را پذیرفت، چرا که او نسبت به آنان مهربان و بسیار رحیم است. «۱۱۷»

و نیز آن، سه نفر را که (از جنگ) بازماندند، تا زمانی که زمین با همه وسعتش بر آنها تنگ شد، و جانهایشان بر آنان به تنگ آمد، و دانستند که از خدا پناهگاهی جز به سوی او نیست، پس در آن هنگام خداوند آنان را مشمول رحمت خود ساخت تا بر توبه خود ثابت بمانند، که خداوند توبه پذیر و مهربان است. «۱۱۸»

ای کسانی که ایمان آورده اید، تقوای خدا پیشه کنید، و با راستگویان باشید. «۱۱۹»

## تفسیر:

ذکر پیامبر در زمره توبه کنندگان فقط به عنوان تبرک است و به این جهت که آن حضرت، سبب توبه آنها بود، و گرنه معلوم است که او، کاری خلاف انجام نداده بود که لازم باشد توبه کند. روایت شده است که حضرت رضا علیه السلام آیه را چنین قرائت می کردند:

لقد تاب الله بالنبي على المهاجرين ...

«خدا به واسطه پیامبر توبه آنها را قبول کرده است». در این آیه خداوند مؤمنان را وادار به توبه کرده و بیان فرموده است که هیچ مؤمنی بی نیاز از توبه و استغفار نیست.

فی ساعه العُسْرَةِ در وقت سختی، گاهی کلمه «ساعه» به معنای مطلق زمان به کار

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

ص: ۱۶۵۴

می رود مثل «غده» و «عشیه» و «یوم»، مثل قول شاعر:

عشیه قارعنا جذام و حمیرا (۱)

و مثل شعر دیگر:

غده طفت علماء بکر بن وائل (۲)

(علماء علی الماء) عشیه و غده به معنای مطلق زمان به کار رفته است.

الْعُشِيرَةُ منظور حالت سختی است که مردم در جنگ تبوک داشتند که ده نفر به تناوب، بر یک شتر سوار می شدند، خوراکیان جو، با سبوس و خرما کرم زده و چربی گوشت فاسد شده بود. سختی بر آنها به حدی رسیده بود که یک خرما را بین دو نفر تقسیم می کردند، و چه بسا که یک خرما را چند نفر به نوبت می مکیدند تا آب دهانشان را با آن بیالایند، و در شدت گرمای تابستان، از قحطی و نیز کم آبی در مضیقه و سختی بودند.

كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ (۳) نزدیک بود دل‌های گروهی از آنان در این جنگ از راه ایمان، یا از پیروی پیامبر، منحرف شود. در فعل «کاد» ضمیر «أمر» و «شأن» نهفته است، و سیبویه این را شبیه به قول عربها دانسته است که می گویند: لیس خلق الله مثله. (۴) «یزیغ» به «ی»: مفرد مذکر غایب، نیز خوانده شده است. بعضی گفته اند: یک عده از مسلمانان، تصمیم گرفتند بدون اجازه از جنگ منصرف شوند، اما خداوند آنان را حفظ کرد تا این که به جنگ رفتند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹]

ص: ۱۶۵۵

۱- زمانی که با «جذام» و «حمیر» می جنگیدیم: مراد این است که وقتی با این دو قبیله روبرو شدیم دانستیم که چنان که ما خیال می کردیم ناتوان نیستند بلکه قوی و نیرومند هستند.

۲- زمانی که قبیله بکر بن وائل بر روی آب قرار گرفت، کنایه از این که این گروه مقامی عالی دارند که هیچ کس بر آنها برتری ندارد مثل این که چیزی بر روی آب قرار دارد هیچ روی آن نمی تواند واقع شود «علماء» مخفف علی الماء است یعنی بر روی آب.

۳- مرحوم طبرسی اصل قرائت در آیه را، با «ت» گرفته و قرائت با «ی» را هم قول دیگر شمرده و حال آن که صورت مشهور در قرآن قرائت با «ی» است. پاورقی تصحیح استاد گرجی.

۴- چنین چیزی نیست که خداوند مثل خود را آفریده باشد، در این جمله، امر در تقدیر است.



ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ پس از این انحراف، خداوند توبه آنها را پذیرفت، زیرا او، نسبت به آنان مهربان و رحیم است: گذشته آنها را با رأفت و رحمت خود جبران فرمود.

وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا سه نفر: کعب پسر مالک، مراره پسر ربیع، و هلال پسر امیه، بودند. از قبول توبه باز ماندند و با پذیرش توبه دیگران (ابو لبابه و یارانش) (۱) قبولی توبه آنها به تأخیر افتاد.

بعضی گفته اند: وقتی که از رفتن به جنگ تبوک، سرباز زدند، مسلمانان آنها را پشت سر گذاشتند.

فعل «خلفوا» به قرائت اهل بیت: و ابو عبد الرحمن سلمی، «خالفوا» خوانده شده است.

بِمَا رَحِبَتْ زمین با وسعتش (بر آنها تنگ شد) این کنایه است از تحیر آنها در کارشان: که گویا در روی زمین پهناور، جایی برای سکونت خود نمی یافتند.

وَ ضَاقتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ از بسیاری وحشت و غم، دل‌هایشان تنگ شده بود، احساس دل‌تنگی می کردند.

وَ ظَنُّوا دانستند، جایی که از خشم خداوند به آن پناه ببرند، جز به سوی او نیست.

ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا خداوند چند مرتبه توبه آنها را پذیرفت و بر آنها رحمت کرد تا بر توبه خود ثابت قدم بمانند، یا به این جهت که باز هم اگر از آنها گناهی سر زد در آینده، توبه کنند، زیرا می دانند که خداوند بسیار پذیرنده است، توبه کسی را که توبه کند، هر چند در روزی هفتاد مرتبه توبه خود را بهم زند.

مَعَ الصَّادِقِينَ ... با کسانی باشید که در دین خدا از نظر نیت و گفتار و کردار راستی و صداقت، دارند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰]

ص: ۱۶۵۶

۱- کشاف.

به قول امام باقر علیه السلام یعنی: با آل محمد صلی الله علیه و آله باشید. و ابن عباس: «من الصادقین» خوانده و این قرائت از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است.

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۱۲۰ تا ۱۲۱]

#### اشاره

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِطُّهُمْ ظَمًا وَلَا نَصَبًا وَلَا مَحْمَصَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَّوَّنَ مَوْطِنًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ «۱۲۰» وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «۱۲۱»

#### ترجمه:

سزاوار نیست که اهل مدینه و بادیه نشینانی که اطراف آنها را از رسول خدا تخلف جویند، و برای حفظ جان خویش نباید از جان او چشم ببوشند، زیرا در راه خدا به آنها هیچ تشنگی و خستگی و گرسنگی، نخواهد رسید، و هیچ گامی که موجب خشم کافران شود بر نمی دارند و ضربه ای از دشمن نمی خورند مگر این که به آن سبب عمل صالحی برایشان نوشته می شود، زیرا خداوند پاداش نیکوکاران را ضایع نمی کند. «۱۲۰»

و هیچ نفقه کوچک و بزرگی انفاق نمی کنند و هیچ سرزمینی را نمی پیمایند مگر این که برای آنها نوشته می شود، تا خداوند آنها را به عنوان بهترین اعمالشان پاداش دهد. «۱۲۱»

[شماره صفحه واقعی: ۳۱]

ص: ۱۶۵۷

ظاهر این آیه خبر و معنایش نهی است، مثل این قول خداوند: «وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ» (نباید رسول خدا را آزار دهید). (احزاب / ۵۳) «وَلَا يَزْعِبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَيْنَ نَفْسِهِ» در این بخش از آیه خداوند مردم را امر کرده است که در سختیها و گرفتاریها با پیامبر همراه باشند و ناملایمات را همراه او، با میل و رغبت بچشند.

«ذلک» اشاره به مطلبی است که جمله: «مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَتَخَلَّفُوا» بر آن دلالت دارد، یعنی مخالفت نکردن با پیامبر واجب است، زیرا در راه جهاد، هیچ تشنگی طاقت فرسا و رنج فوق العاده و گرسنگی بسیاری را تحمل نمی کنند، و گامهای خود، و لگدهای اسبان و پاهای شترهایشان را در جایی که کافران را به خشم در آورد نمی گذارند، و در سرزمین کافران تصرفی که مایه دلتنگی آنها باشد، انجام نمی دهند، و هیچ ضربه ای از دشمن نمی خورند. هیچ مصیبتی از قبیل کشتن یا اسارت یا هر امری که آنها را غمگین کند، از دشمن نمی بینند، مگر این که در مقابل هر یک از این صدمات خداوند برایشان عمل صالحی ثبت و ضبط می فرماید، و در نزد خداوند استحقاق ثواب می یابند. «موطئ» ممکن است (محل ورود باشد)، مثل «مورد» و ممکن است اسم مکان باشد. «نیل» ممکن است مصدر تأکید کننده باشد، و جایز است به معنای «منیل» (اسم مفعول بر وزن مبیع) باشد، و شامل هر چیزی است که باعث ناراحتی و ضرر آنها باشد.

«وَلَا يَقْطَعُونَ وادياً» در راه رفت و برگشت از هیچ زمینی عبور نمی کنند، «وادی»:

کناره های کوه ها و نزارها که محل عبور سیل است می باشد اسم فاعل از «ودی» به معنای: «سال» روان شد. «ودی» نیز از همین ماده است (وادی، ودی، ودی، ودی آبی که بعد از بول بیرون می آید. شرح استاد گرجی نقل از صحاح).

إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ مگر این که این انفاقها و طی طریقها برای آنها نوشته می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲]

لِيَجْزِيَهُمْ متعلق به «کتب» است، یعنی نفقات و پیمودن بیابانها در نامه اعمالشان نوشته می شود که پاداش آنها به حساب آید.

### [سوره التوبه «۹»: آیات ۱۲۲ تا ۱۲۵]

#### اشاره

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۱۲۲» يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَ لِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ «۱۲۳» وَ إِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ هُمْ يَشْتَبِهُونَ «۱۲۴» وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ «۱۲۵»

#### ترجمه:

شایسته نیست که همه مؤمنان (برای طلب علم) کوچ کنند، (حال که این امکان ندارد) پس چرا از هر فرقه ای، گروهی کوچ نکنند که در مسائل دینی تحقیق کنند و وقتی که به سوی قوم خود برگشتند آنها را انداز کنند تا شاید بترسند. «۱۲۲»

ای کسانی که ایمان آورده اید، با کافرانی که مجاور شمایند پیکار کنید، و باید آنها در شما خشونت‌ی احساس کنند، و این را بدانید که خداوند با پرهیزکاران است. «۱۲۳»

و هر گاه سوره ای نازل شود، برخی از آنها (منافقان) گویند: این سوره ایمان کدام یک از شماها را افزایش داد؟ (به اینها بگو): اما کسانی را که ایمان آوردند، بر ایمانشان می افزاید و شاد می شوند. «۱۲۴»

- و اما آنهایی که در دلهایشان بیماری وجود دارد (آنچه نازل می شود) پلیدی بر پلیدی‌شان می افزاید و در حال کفر بمیرند. «۱۲۵»

[شماره صفحه واقعی: ۳۳]

ص: ۱۶۵۹





و هر وقت سوره ای نازل می شود بعضی از آنها به بعض دیگر نگاه می کنند (و می گویند): آیا کسی شما را می بیند، آن گاه باز می گردند، خدا دل‌هایشان را برگرداند، زیرا قومی نادانند. «۱۲۷»

پیامبری از خود شما به سویتان آمد، که رنج بردن شما بر او گران است، و اصرار به هدایت شما دارد و نسبت به مؤمنان رؤوف و مهربان است. «۱۲۸»

پس اگر روی برگردانند، بگو: خدا مرا بس است، معبودی جز او نیست، تو کلم بر اوست، او پروردگار عرش بزرگ است. «۱۲۹»

### تفسیر:

أَوْ لَا يَرَوْنَ به صیغه مخاطب نیز خوانده شده: «او لا ترون».

يُفْتَنُونَ به وسیله بیماری و قحطی و گرفتاریهای دیگر، آزمایش می شوند، و باز هم دست بردار نیستند، و از نفاق خود توبه نمی کنند، و متذکر نمی شوند، عبرت نمی گیرند. معنای دیگر آیه این است که مبتلا می شوند، به جهاد با پیامبر اکرم، و مشاهده می کنند که خداوند یاری و پیروزی بر او نازل می کند.

معنای سوم این که شیطان آنها را مفتون می سازد، پس عهدی را که با رسول خدا بسته اند در هم می شکنند، و او آنها را به قتل می رساند و خوارشان می سازد، باز هم ترک نفاق نمی کنند.

نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ با حالتی که منکر وحی بودند با چشمان خود به هم دیگر اشاره می کردند، و می گفتند: آیا کسی از مسلمانان شما را می بیند، زیرا ما می خواهیم برویم چرا که حوصله شنیدن سخنان او (پیامبر صلی الله علیه و آله) را نداریم.

معنای دیگر این آیه این است: با زیر چشمی به هم نگاه و مشورت می کردند که چگونه از مجلس بیرون بروند و فرار کنند و بالاخره در رفتند.

صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ این جمله نفرینی است برای منافقان: خدا خوارشان سازد. و می توان جمله را خبری دانست یعنی: خداوند دل‌های آنها را از آنچه در دل‌های

[شماره صفحه واقعی: ۳۶]

ص: ۱۶۶۲

مؤمنان قرار دارد که همان شرح صدر است خالی و بی بهره قرار داده است، زیرا آنها قومی نادانند.

لَا يَفْقَهُونَ تَدَبَّرْ نَمِي كَنَد تَا بَفَهَمَنَد و آگاه شوند.

مِنْ أَنْفُسِكُمْ پیامبری از جنس و از فامیل شما: عربی و قرشی مثل خودتان، و چون جزئی از شماست، بر او سخت است که ببیند بر شما امر ناپسند و مکروهی برسد، و از این می ترسد که سرانجام به کیفری سخت و عذابی دردناک مبتلا شوید.

حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ نمی خواهد که حتی یک نفر از شما، از سعادت و نیک بختی که در سایه دین و آئین او، وجود دارد، محروم و بی نصیب شود.

بِالْمُؤْمِنِينَ نسبت به اهل ایمان، خواه از شما باشند یا غیر شما رثوف و مهربان است.

مِنْ أَنْفُسِكُمْ با فتح «فا» نیز خوانده شده: از شریفترین و با فضیلت ترین شما، و بعضی گفته اند: این قرائت رسول خدا و فاطمه زهرا علیها السلام است.

فَإِنْ تَوَلَّوْا پس اگر از ایمان آوردن به تو اعراض کنند، از خدا کمک بگیر و کارت را به او واگذار کن که او در مقابل آنها تو را بس است و تو را بر آنها پیروز گرداند.

بعضی گفته اند: این آیه آخرین آیه ای است که بر پیامبر نازل شده، و این سوره آخرین سوره کاملی است که فرود آمده است.

سعید بن جبیر می گوید: از ابن عباس درباره سوره توبه، سؤال کردم، گفت: این سوره رسوا کننده است: آن قدر با نزول کلمات «منهم» و «منهم» برای شرح حال منافقان، ادامه می داد تا آنجا که ترسیدیم کسی از ما باقی نماند جز این که نامش جزء منافقان برده شود.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷]

ص: ۱۶۶۳



## محاضرات فی الالهیات (از ابتدا تا پایان الباب الرابع)

### اشاره

سرشناسه: ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۳۴ -

عنوان و نام پدیدآور: محاضرات فی الالهیات / جعفر السبحانی؛ تلخیص علی الربانی الکلپایگانی.

مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسين الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق. = ۱۳۷۲.

مشخصات ظاهری: ۷۰۴ ص.

موضوع: کلام شیعه امامیه -- قرن ۱۴

رده بندی کنگره: BP۲۱۶/س ۲م ۳۰۱۴ ۱۳۷۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۳-۱۶۳۲

توضیح: کتاب محاضرات فی الالهیات نوشته آیت الله شیخ جعفر سبحانی است که در هفت بخش به مسائل علم کلام می پردازد. این کتاب با بیانی تازه مسائل علم کلام را مطرح نموده است. توجه به آرای دانشمندان معاصر مانند اشکال هیوم بر برهان نظم، از ویژگی های این کتاب می باشد.

مؤلف، کتاب را در هفت بخش تنظیم کرده است. در سه بخش از کتاب به مباحث الهی پرداخته و در چهار بخش بعد، مسائل کلامی مربوط به انسان را اثبات نموده و سپس به دلایل اثبات وجود خدا پرداخته است. توحید در ذات و مراتب توحید، اثبات اسما و صفات خداوند، عدل و حکمت از دیگر مباحث سه بخش ابتدایی این کتاب است. در چهار بخش نهایی، اثبات نبوت و بیان انواع آن، حکومت و امامت، و مسئله معاد مطرح گردیده است. مؤلف در خاتمه به ذکر چند مسئله مهم و اخلاقی پرداخته و آن مسائل را از دیدگاه کلام شیعی بیان و اثبات نموده است.

ص: ۱

### اشاره

[شماره صفحه واقعی: ۱]

ص: ۱۶۶۴

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۶۶۵

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۱۶۶۶

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۱۶۶۷

**مقدمه الطبعه الأولى: علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه**

الالتفات إلى ما وراء الطبيعه انجذاب طبيعي و ميل فطريّ بشريّ، يظهر في كلّ فردٍ من أفراد النوع البشري من أوائل شبابه، و مطلع عمره ما دامت مرآه تلك الفطره نقيّه صافيه لم تنكسف بآراء بشريه غير نقيّه.

و ذلك الالتفات و الانجذاب نعمه كبيره من نعم الله سبحانه على العباد، حيث يدفعهم نحو مبدأ هذا الكون و صانعه و منشئه، و ما يترتب على ذلك من مسائل حيويّه.

و لكن هذا الانجذاب إنّما يجديه إذا خضع لتربيّه الأنبياء و رعايتهم، و صار مشفوعاً بالدليل و البرهان، إذ حينذاك يُصبح هذا الانجذاب كشجره مباركه «تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ»، و لا تُضعفها العواصف مهما كانت شديده قاله.

[شماره صفحه واقعي : ٥]

ص: ١٦٦٨

و أمّا إذا ترك حتى استغلّته الأهواء والآراء المنحرفه، انطفأت هذه الشعلة المقدّسه و اختفت تحت ركام من الأوهام و الخرافات.

و لأجل ذلك يجب على القائمين على شئون التربيّه أن يُطعموا الفطره البشريّه بالبراهين العقليّه القاطعه الساطعه الّتي هداانا إليها الذكر الحكيم و الأحاديث الصحيحه الشريفه، و ما أنتجته الأبحاث الفكريّه طوال العصور و الأزمنه فى الأوساط الدينيه.

و من هنا عمد أئمّه أهل البيت عليهم السلام واحداً تلو الآخر، بصقل الأذهان و تنويرها بالبراهين الدامغه، مراعين فيها مستوى الأذهان يومذاك، بل و آخذين بالاعتبار، مستوى أذهان الأجيال القادمه.

و قد اهتمّ المسلمون من عصر الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام بتدوين علم الكلام، مقتبسين اصوله من خطبه و كلمه، فلم يزل ينمو و يتكامل فى ظلّ الاحتكاكات و المذاكرات، إلى أن دخل رابع القرون، فقامت شخصيات مفكّره كبيره ألّفت فى ذلك المضممار كتباً قيّمه.

فمن الشيعه نجد الشيخ الأقدم أبا إسحاق إبراهيم بن نوبخت (من أعلام القرن الرابع الهجرى) و الشيخ المفيد (٤١٣ هـ) و الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) و أبا الصلاح الحلبي (٤٤٧ هـ) و شيخ الطائفه الطوسى (٤٦٠ هـ) و ابن زهره الحلبي (٥٨٥ هـ) و سديد الدين الحمصى (٦٠٠ هـ) و المحقّق الطوسى (٦٧٢ هـ) و ابن ميثم البحرانى (٦٧٩ هـ) و العلامه الحلّى (٧٢٦ هـ) و الفاضل المقداد (٨٢٦ هـ) و... من الأعلام الفطاحل، و العلماء الأفاضل.

[شماره صفحه واقعى : ٦]

ص: ١٦٦٩

و ما كتبتہ تلك الثلثه المباركه في هذا المضمار رسائل جليله تكفلت أداء الرساله بصوره كامله.

و لكن حيث إنّ كلّ عصر يطلب لنفسه طوراً من التأليف يتناسب مع حاجات ذلك العصر و يستجيب لمطالبه، فلا بدّ من أبحاث في هذا العصر تناسب حاجاته و متطلّباته.

و قد قام شيخنا العلامه الحجّه آيه الله السبحاني - دام ظلّه - بهذه المهمّه في عصرنا الحاضر، و هو ممّن كرسّ قسماً كبيراً من حياته في هذا المجال. و قد أكثر من التأليف في هذا العلم، و دبّجت يراعتة أسفاراً متنوعه مناسبه لكلّ مستوى من المستويات، و من أحسن نتاجاته المباركه في هذا العلم محاضراته القيمه التي ألقاها في جامعه قم الدينيه العلميه، و حرّرها تلميذه الفاضل الشيخ حسن مكّي العاملي - حفظه الله -، و سمّاها «الإلهيات على هدى الكتاب و السنّه و العقل» حيث كانت المحاضرات جامعه لأطراف هذا العلم، و متكفّله لجميع مسائله المهمّه، و قد تعرّض فيها للآراء بعد أن حاكمها قضاءً منطقياً منصفاً. فالكتاب يغني الطالب الديني الذي يريد أن يحيط بالآراء الكلاميه في جميع الأبواب، و قد صار محور الدراسه الكلاميه في جامعه قم منذ سنين. و قد قمت - بإذن من شيخنا الأستاذ - بتلخيص هذا الكتاب القيم على وجه لا يُخلّ بمقاصده و أهدافه، و منهجه، و يتمثّل عملي هذا في:

تلخيص العبارات، و الاكتفاء بأقصرها و أقلّها أولاً؛

و الاقتصار على أقوى البراهين و أوضحها ثانياً؛

[شماره صفحه واقعي : ٧]

ص: ١٦٧٠

و حذف الأقوال و الأبحاث الموجبه للإطناب ثالثاً؛

و التصرف في تنسيق الأبحاث و ترتيبها رابعاً؛

و استدراك ما فات شيخنا الأستاذ في بعض المجالات خامساً.

و إن كان ما أحدثناه مستفاداً من مشكاه علمه، و مستقى من معين فضله، و له حقوق كبيره على العلم و أهله، و الجيل المعاصر،  
حفظه الله مناراً للعلم، و مشعلاً للهدايه، أنه سميع مجيب.

جامعه قم المقدسه - على الرباني الكليپايگاني

٣٠ رجب ١٤١٤ هـ ق

المطابق ل ٢٣ بهمن ١٣٧٢ هـ ش

[شماره صفحه واقعي : ٨]

ص: ١٦٧١



مقدمه الطبعة العاشرة: ثمره التجربه حُسن الاختيار (١)

إنّ كتاب «الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل» من أجمع و أحسن ما أُلّف في العقائد الإسلاميه في العصر الحاضر. و الكتاب عباره عن محاضرات شيخنا الأستاذ العلامة آيه الله جعفر السبحاني (دام ظلّه الوارف) قام بتقريرها و تحريرها تلميذه الفاضل الشيخ محمد حسن مكّي العاملي (دامت إفاضاته).

طبعت هذه الموسوعه العقائديه في أربعة أجزاء.

و قد قمت - في سالف الزمان - بتلخيصها و تهذيبها فصار التلخيص أحد المواد الدراسيه المقرره في الحوزة العلميه في قم المقدسه و قد تولّيت تدريسه دوره بعد دوره كما شاركني في ذلك عدد آخر من الأفاضل، فابدوا - حفظهم الله - آراءً حول الكتاب تهدف إلى لزوم عرض الكتاب بشكل آخر يحقق الهدفين التاليين:

١. رعايه مستوى الفهم لطلاب العلوم الإسلاميه.

٢. الانسجام مع الفتره الدراسيه المقرره لدراسه هذه ماده .

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ١٦٧٢

١- غرر الحكم و درر الكلم: ٤٤٤.

فلذلك قمت على ضوء مقترحاتهم و تجاربي عبر التدريس بإكمال بعض البحوث، و حذف ما لا يتمتع بأهميه، كما أوجدت تغييراً في ترتيب مباحث الكتاب، كل ذلك انطلاقاً من قول الإمام على عليه السلام: «أن الأمور بالتجربه» (١).

□  
و ها انى اقدم نتيجته عملى فى هذا التلخيص الجديد الوافى للموسوعه الأم راجياً من الله أن يستفيد منه طلاب العلوم الحقه.

نشكر الله تعالى على الطافه و توفيقاته العظيمه كما نشكر الأساتذه الكرام على ما أبدوه من ملاحظات حول الكتاب نقداً و اصلاحاً.

على الربانى الكلپايگانى

قم المقدسه

٢٩ جمادى الاولى ١٤٢٧ هـ . ق.

المطابق ل ١٣٨٥/٤/٥ هـ . ش

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص: ١٦٧٣

---

١- غرر الحكم و درر الكلم: ٤٤٤ .

إشاره

و فيه أربعة فصول:

١. مقدمات و أصول؛

٢. برهان النظم و إثبات وجود الصانع العليم؛

٣. برهان الحدوث و إثبات وجود المحدث للعالم؛

٤. برهان الإمكان و إثبات واجب الوجود بالذات.

[شماره صفحه واقعی : ١١]

ص: ١٦٧٤

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

ص: ۱۶۷۵

إنّ هناك مقدمات و أصولاً ينبغي للطالب الوقوف عليها قبل أن يبتدئ بالبحث عن براهين وجود الله تعالى و توحيده و صفاته و هي:

### ١- دور الدين الإلهي في حياة الإنسان

الدين ثوره فكرية تقود الإنسان إلى الكمال و الترقى في جميع المجالات المهمّة التي لها صلة وثيقة بحياه الإنسان؛ أهمّها:

أ. تقويم الأفكار و العقائد و تهذيبها عن الأوهام و الخرافات؛

ب. تنمية الأصول الأخلاقية؛

ج. تحسين العلاقات الاجتماعية.

أمّا في المجال الأوّل: فإنّ الدين يفسّر واقع الكون بأنّه إبداع موجود عال قام بخلق المادّة و تصويرها و تحديدها بقوانين و حدود، كما أنه يفسّر الحياه الإنسانيه بأنّها لم تظهر على صفحه الكون عبثاً و لم يخلق الإنسان سدى، بل لتكوّنه في هذا الكوكب غايه عليا يصل إليها في ظلّ تعاليم الأنبياء و الهداه المبعوثين من جانب الله تعالى.

[شماره صفحه واقعي : ١٣]

و فى مقابل هذا التفسير الدينى لواقع الكون و الحياه الإنسانیه تفسير المادى القائل بأن الماده الأولى قديمه بالذات و هى التى قامت فأعطت لنفسها نظاماً، و أنه لا غاية لها و لا للإنسان القاطن فيها وراء هذه الحياه الماديه، و هذا التفسير يقود الإنسان إلى الجهل و الخرافه، إذ كيف يمكن للماده أن تمنح نفسها نظاماً؟! و هل يمكن أن تتحد العله و المعلول، و الفاعل و المفعول، و الجاعل و المجعول؟

و من هنا يتبين أن التكامل الفكرى إنما يتحقق فى ظل الدين، لأنه يكشف آفاقاً و سيعه أمام عقله و تفكره.

و أما فى المجال الثانى: فإن العقائد الدينيه تُعدّ رصيذاً للأصول الاخلاقيه، إذ التقيد بالقيم و رعايتها لا ينفك عن مصائب و آلام يصعب على الإنسان تحمّلها إلاّ بعامل روحى يسهّلها و يزيل صعوبتها له، و هذا كالتضحيه فى سبيل الحق و العدل، و رعايه الأمانه و مساعده المستضعفين، فهذه بعض الأصول الأخلاقيه التى لا تنكر صحتها، غير أن تجسيدها فى المجتمع يستتبع آلاماً و صعوبات، و الاعتقاد بالله سبحانه و ما فى العمل بها من الأجر و الثواب خير عامل لتشويق الإنسان على اجرائها و تحمّل المصائب و الآلام.

و أما فى المجال الثالث: فإن الدين يعتبر البشر كلّهم مخلوقين لمبدأ واحد، فالكلّ بالنسبه إليه حسب الذات و الجوهر كأسنان المشط، و لا يرى أى معنى للمميزات القوميه و التفاريق الظاهريه. هذا من جانب، و من جانب آخر فإن العقيدته الدينيه تساند الأصول الاجتماعيه، لأنها تصبح عند الإنسان

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ١٦٧٧

المتدین تکالیف لازمه، و يكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل و الإجراء، أى إجراء التكاليف و القوانين الاجتماعيه فى شتى الحقول.

فهذه بعض المجالات التى للدين فيها دور و تأثير واضح، أ فيصحّ بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبه أن نهمل البحث عنه، و نجعله فى زاويه النسيان؟

نعم ما ذكرنا من دور الدين و تأثيره فى الجوانب الحيويه من الإنسان إنما هو من شئون الدين الحقيقى الذى يؤيد العلم و يؤكّد الاخلاق و لا يخالفهما، و أمّا الأديان غير الإلهيه أو المنسوبه إلى الوحي بكذب و زور فخارجه عن موضوع بحثنا.

## ٢- الدين و الفطره

إنّ علماء النفس يعتقدون بأنّ للنفس الإنسانيه أبعاداً أربعه، يكون كلّ بعدٍ منها مبدأ لآثار خاصه:

أ. روح الاستطلاع و استكشاف الحقائق، و هذا البعد من الروح الإنسانيه باعث فطرى لسعى الإنسان فى سبيل معرفه الكون و استكشاف الحقائق.

ب. حبّ الخير و النزوع إلى البرّ و المعروف، و لأجل ذلك يجد الإنسان فى نفسه ميلاً إلى الخير و الصلاح، و انزجاراً عن الشرّ و الفساد، و هذا الإحساس الفطرى مبدأ للقيم و الاخلاق الإنسانيه.

ج. علاقه الإنسان بالجمال فى مجالات الطبيعه و الصناعه،

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ١٦٧٨

فالمصنوعات الدقيقة و الجميله، و اللوحات الفنيّه و التماثيل الرائعه تستمدّ روعتها و جمالها من هذا البعد.

د. الشعور الدينى الذى يدعو الإنسان إلى الاعتقاد بأن وراء هذا العالم عالماً آخر يستمدّ هذا العالم وجوده منه، و أنّ الإنسان بكلّ خصوصياته متعلّق بذلك العالم و يستمدّ منه.

و هذا البعد الرابع الذى اكتشفه علماء النفس فى العصر الأخير و أيدوه بالاختبارات المتنوّعه مما ركّز عليه الذكر الحكيم قبل قرون و أشار إليه فى آياته المباركات، منها قوله تعالى:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (١).

فالآيه تنصّ على أنّ الدين -بمعنى الاعتقاد بخالق العالم و الإنسان و بأنّ مصير الإنسان بيده -شئء خلق الإنسان عليه و فطر به، كما خلق و فطر على كثير من الميول و الغرائز.

### ٣. المعرفة المعبره

إنّ الخطوه الأولى لفهم الدين هى الوقوف على المعرفة المعبره فيه؛ فالدين الواقعى لا- يعتبر كلّ معرفه حقّاً قابلاً للاستناد، بل يشترط أن تكون معرفه قطعيه حاصله من أدوات المعرفة المناسبه لذلك. يقول سبحانه:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً﴾ (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ١٦٧٩

١- الروم: ٣٠.

٢- الاسراء: ٣٦.



ترى أنّ الآيه ترفض كلّ معرفه خرجت عن إطار العلم القطعى. و لأجل ذلك يذمّ اقتفاء سنن الآباء و الأجداد، اقتفاءً بلا دليل معتبر، و بلا علم بصحته و إتقانه. يقول سبحانه:

«وَ كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (١).

و قال سبحانه ردّاً لمقالتهم هذه:

«أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (٢).

ربّما يقال: إذا كان اقتفاء الآباء و الأجداد و تقليدهم امراً مذموماً فلما ذا جُوز الاسلام تقليد الفقهاء فى فروع الدين؟

و الجواب: أنّ تقليد الفقيه فى الأحكام الدينيه ليس من قسم التقليد المذموم، لأنّ رجوع الجاهل إلى العالم و اقتفائه أثره رجوع إليه مع الدليل، و عليه سيره العقلاء فى جميع المجالات، فالجاهل بالصنعه يرجع إلى عالمها، و جاهل الطب يرجع إلى خبيره.

هذا، مضافاً إلى أنّ أصول العقائد ممّا يتمكّن كلّ إنسان بعقله و فطرته أن يتعرّف عليها، و يعتقد بها فليس للتقليد فيها مجال، إلّا فيما يرجع إلى الأبحاث الدقيقه و الغامضه، فيجوز فيها الاستناد بأراء العلماء البارزين فى الكلام.

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ١٦٨٠

١- الزخرف: ٢٣.

٢- المائده: ١٠٤.

إنَّ العقل يدعو الإنسان العاقل و يحفزّه إلى التفكير و البحث عن وجود الله تعالى. و ذلك لأنَّ هناك مجموعته كبيره من رجالات الإصلاح و الأخلاق الدينى فدوا انفسهم فى طريق إصلاح المجتمع و تهذيبه و توالوا على مدى القرون و الأعصار، و دعوا المجتمعات البشرىه إلى الاعتقاد بالله سبحانه و صفاته الكماليه، و ادعوا أن له تكاليف على عباده و وظائف وضعها عليهم، و أن الحياه لا تنقطع بالموت، و إنما ينقل الإنسان من دار إلى دار، و أن من قام بتكاليفه فله الجزاء الأوفى، و من خالف و استكبر فله النكايه الكبرى.

هذا ما سمعته آذان أهل الدنيا من رجالات الوحي و الإصلاح، و لم يكن هؤلاء متهمين بالكذب و الاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحته من خلال حياتهم و أفعالهم و أذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الإنسان المفكر إلى البحث عن صحه مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذى يورثه أمثال هؤلاء.

إنَّ هاهنا وجهاً آخر لوجوب البحث عن وجود الله تعالى. و هو أن الإنسان فى حياته غارق فى النعم، و هذا ممّا لا يمكن لأحد إنكاره، و من جانب آخر أن العقل يستقلّ بلزوم شكر المنعم، و لا يتحقّق الشكر إلا بمعرفته. (١)

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ١٤٨١

١- إن كان شكر المنعم لازماً فتجب معرفته، لكنّ المقدّم حقّ، فالتالى كذلك. أمّا حقّيّه المقدّم فلاّنه من البديهيات العقلية. و أمّا الملازمه فلاّنه أداء للشكر، و الإتيان به موقوف على معرفه المنعم و هو واضح.

و على هذين الأمرين يجب البحث عن المنعم الذي غمر الإنسان بالنعمة و أفاضها عليه، فالتعريف عليه من خلال البحث إجابته لهتاف العقل و دعوته إلى شكر المنعم المتوقف على معرفته (١).

[شماره صفحه واقعی : ١٩]

ص: ١٦٨٢

---

١- إن هاهنا داعياً آخر يدعو الإنسان إلى البحث عن وجود خالق العالم، و هو أن الإنسان بفطرته يبحث عن علل الحوادث، فما من حادثه إلا و هو يفحص عن علته و يشتاق إلى الوقوف عليها، عندئذ ينقذ في ذهنه السؤال عن علل العالم و مجموع الحوادث، هل هناك علل موجدته للعالم الكوني وراء العلل و الأسباب المادية أو لا؟ فالباحث عن وجود صانع العالم فطري للإنسان. راجع: أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي، مقاله ١٤.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۱۶۸۳

إشاره

إنّ البراهين الدالّه على وجود خالق لهذا الكون و مفيض لهذه الحياه كثيره متعدّده، و نحن نكتفى بتقرير ثلاثه منها:

١. برهان النظم؛

٢. برهان الحدوث؛

٣. برهان الإمكان و الوجود.

ففى هذا الفصل نبين برهان النظم و نقول:

إنّ من أوضح البراهين العقليه و أيسرها تناولاً للجميع هو برهان النظم، و هو الاهتداء إلى وجود الله سبحانه عن طريق مشاهدته النظام الدقيق البديع السائد فى عالم الكون و التفكّر فيه.

ما هو النظم؟

إنّ مفهوم النظم من المفاهيم الواضحه لدى الأذهان و من خواصّه أنّه يتحقّق بين أمور مختلفه سواء كانت أجزاء لمركب أو افراداً من ماهيه واحده

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ١٦٨٤

أو ماهيات مختلفه، فهناك ترابط و تناسق بين الأجزاء، أو توازن و انسجام بين الأفراد يؤدى إلى هدف و غايه مخصوصه، كالتلاؤم الموجود بين أجزاء الشجر، و كالتوازن الحاصل بين حياه الشجر و الحيوان.

## تقرير برهان النظم

إن برهان النظم يقوم على مقدمتين: إحداهما حسية، و الأخرى عقلية.

أما الأولى: فهي هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعيه التي يعرفها الإنسان إما بالمشاهده الحسيه الظاهريه و إما بفضل الأدوات و الطرق العلميه التجريبيه. و ما زالت العلوم الطبيعيه تكشف مظاهر و أبعاداً جديده من النظام السائد فى عالم الطبيعه، و هناك آلاف من الرسائل و الكتب المؤلفه حول العلوم الطبيعيه مليئه بذكر ما للعالم الطبيعى من النظام المعجب. فلا حاجه إلى تطويل الكلام فى هذا المجال.

و أما الثانيه: فهي أن العقل بعد ما لاحظ النظام و ما يقوم عليه من المحاسبه و التقدير و التوازن و الانسجام، يحكم بالبدايه بأن أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلّا عن فاعل قادر عليم ذى إرادته و قصد، و يستحيل تحقّقها صدفه و تبعاً لحركات فوضويه للمادّه العمياء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم و أنّه ملازم للمحاسبه و العلم يكفى فى التصديق بأنّ النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده، و هذا على غرار حكم العقل بأنّ كلّ ممكن فله علّه موجوده، و غير ذلك من البديهيات العقلية.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص: ١٦٨٥

برهان النظم فى الوحي الإلهى (١)

إنّ الوحي الإلهى قد أعطى برهان النظم اهتماماً بالغاً، و هناك آيات كثيرة من القرآن تدعو الإنسان إلى مطالعه الكون و ما فيه من النظم و الإتقان حتى يهتدى إلى وجود الله تعالى و علمه و حكمته.

نرى أنّ القرآن الكريم يلفت نظر الإنسان إلى السير فى الآفاق و الأنفس و يقول:

«سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (٢).

و يقول: «قُلِ انظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (٣).

و يقول: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْضَبَ بِهِ الْأَرْضَ بَعِيدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (٤).

و يقول: «أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ١٦٨٦

١- إنّ برهان النظم متفرّع على قانون العلية، و أنّ كلّ حادثه فلها علّه محدثه لا محاله، و حينئذٍ يقع الكلام فى صفات تلك العله، فهل يجب أن تكون عالماً و قادراً و مختاراً أو لا يجب ذلك؟ و برهان النظم بصدد إثبات وجود هذه الصفات لعلّه الحوادث الكونيه و فاعلها، و هذا ما يرتئيه القرآن الكريم و الأحاديث الإسلاميه فى الدعوه إلى مطالعه الكون و التفكير فى آياته.

٢- فصلت: ٥٣.

٣- يونس: ١٠١.

٤- البقره: ١٦٤.

٥- الروم: ٨.

و يقول أيضاً: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (١).

وقال على عليه السلام: «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه و أتقن تركيبه، و فلق له السمع و البصر، و سوى له العظم و البشر، انظروا إلى النملة في صغر جثتها و لطافه هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرك الفكر، كيف دبّت على أرضها و صبّت على رزقها، تنقل الحبه إلى جحرها و تعدّها في مستقرها، تجمع في حرّها لبردها و في وردها لصيدها (٢) ... فالويل لمن أنكر المقدّر و جحد المدبّر...» (٣)

وقال الامام الصادق عليه السلام في ما أملاه على تلميذه المفصل بن عمر:

«أول العبر و الأدلّة على الباري جلّ قدسه، تهيئه هذا العالم و تأليف أجزائه و نظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت بفكرك و ميّزته بعقلك وجدته كالبيت المبنى المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسّماء مرفوعه كالسّقف، و الأرض ممدوده كالبساط، و النجوم مضيئه كالمصابيح، و الجواهر مخزونه كالذخائر، و كلّ شيء فيه لشأنه معدّ، و الإنسان كالمملك ذلك البيت، و المخلوّ جميع ما فيه، و ضروب النبات مهينه لمآربه، و صنوف الحيوان مصروفه في مصالحه و منافعه.

ففي هذا دلالة واضحة على أنّ العالم مخلوق بتقدير و حكمه و نظام و ملاءمه، و أنّ الخالق له واحد، و هو العزّي ألفه و نظمه بعضاً إلى بعض جلّ قدسه و تعالى جدّه». (٤)

[شماره صفحه واقعي : ٢٤]

ص: ١٦٨٧

١- الذاريات: ٢١.

٢- الصّدر بالتحريك (على زنه الخبر) رجوع المسافر من مقصده، أي تجمع في أيام التمكّن من الحركة لأيام العجز عنها.

٣- نهج البلاغه، الخطبه ١٨٥، هذا و للإمام عليه السلام وصف رائع لخلق النحل و الخفّاش و الطاووس يستدل به على وجود الخالق و قدرته و علمه.

٤- بحار الأنوار: ٣ / ٦٢.



إشاره

إنّ هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الإجابة عنها، و المعروف منها ما طرحه ديفويد هيوم (1) الفيلسوف الانكليزي (1711 - 1776م) في كتابه «محاورات حول الدين الطبيعي» (2) و هي ستّة إشكالات كما يلي:.

الإشكال الأوّل

إنّ برهان النظم لا- يتمّع بشرائط البرهان التجريبي، لأنّه لم يجزّب في شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح أنّا جربنا المصنوعات البشريّه فرأينا أنّها لا توجد إلّا بصانع عاقل كما في البيت و السفينه و الساعه و غير ذلك، و لكننا لم نجرب ذلك في الكون، فإنّا لم نشاهد عوالم اخر مماثله لهذا العالم و هي مخلوقه لخالق عاقل و حكيم حتى نحكم بذلك في خلق هذا العالم، و لهذا لا يمكن أن نثبت له علّه خالقه على غرار المصنوعات البشريّه.

و الجواب عنه: إنّ برهان النظم ليس برهانا تجريبياً بأن يكون الملا-ك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثله الكامله بين الأشياء المجزّبه و غير المجزّبه، بل هو برهان عقلي يحكم العقل بعد مشاهده النظم الحاكم على

[شماره صفحه واقعى : 25]

ص: 1688

1. - DavideHume .

2. - Dialogues Concerning Natural Religion .

العالم الطبيعي و التفكير فيه بأنه مخلوقٌ موجودٌ عالم قادر مختار من دون حاجه إلى مقوله التمثيل و نحوه.

و كون إحدى مقدماته حسيه لا يضرب بكون البرهان عقلياً، فإن دور الحس فيه ينحصر في إثبات الموضوع، أي إثبات النظم في عالم الكون، و أمياً الحكم و الاستنتاج يرجع إلى العقل و يبتنى على محاسبات عقليه، و هو نظير ما إذا ثبت بالحس أنّ هاهنا مربّعاً، فإنّ العقل يحكم من فوره بأنّ أضلاعه الأربعة متساويه في الطول.

فالعقل يرى ملازمه بينه بين النظم بمقدماته الثلاث، أعنى: الترابط و التناسق و الهدفيه، و بين دخاله الشعور و العقل، فعند ما يلاحظ ما في جهاز العين مثلا من النظام بمعنى تحقّق أجزاء مختلفه كمّاً و كيفاً، و تناسقها بشكل يمكنها من التعاون و التفاعل فيما بينها و يتحقّق الهدف الخاص منه، يحكم بأنّها من فعل خالق عظيم، لاحتياجه إلى دخاله شعور و عقل و هدفيه و قصد.

## الإشكال الثاني

إنّ هناك في عالم الطبيعه ظواهر و حوادث غير متوازنه خارجة عن النظام و هي لا تتفق مع النظام المدعى و لا مع الحكمة التي يوصف بها خالق الكون، كالزلازل و الطوفانات.

و الجواب عنه: أنّ ما تعدّ من الحوادث الكوتيه ضرورياً كالزلازل و الطوفانات لها نظام خاص في صفحه الكون، ناشئه عن علل و أسباب معينه

[شماره صفحه واقعي : ٢٦]

ص: ١٦٨٩

تتحكّم عليها محاسبات و معادلات خاصّه و قد وُفق الإنسان إلى اكتشاف بعضها و إن بقي بعض آخر منها مجهولاً له بعد. (١)

و أمّا أنّها ملائمته لمصالح الإنسان أو غير ملائمته له، فلا صلة له ببرهان النظم المذى بصدد إثبات أنّ هناك مبدئاً و فاعلاً لعالم الطبيعه ذا علم و قدره و إرادته، و سيجيء البحث عنها فى الفصول القادمه فانتظره.

### الإشكال الثالث

ما ذا يمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد فى عالم الطبيعه حاصل من قبل عامل كامن فى نفس الطبيعه، أى أنّ النظام يكون ذاتياً للمادّه؟ إذ لكلّ مادّه خاصيّته معيّنه لا تنفكّ عنها، و هذه الخواصّ هى التى جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام.

و الجواب عنه: أنّ غايه ما تعطيه خاصيّته المادّه هى أن تبلغ بنفسها فقط إلى مرحله معيّنه من التكامل الخاصّ و النظام المعين - على فرض صحّحه هذا القول - لا- أن تتحسّب للمستقبل و تتهيأ للحاجات الطارئه، و لا أن تقيم حاله عجيبه و رائعه من التناسق و الانسجام بينها و بين الأشياء

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص: ١٦٩٠

---

١- فإن قلت: كون الشرور الطبيعه تابعاً لقوانين كونه و ناشئاً عن أسباب طبيعه خاصّه راجع إلى النظم العلى، و النظم المقصود فى برهان النظم هو النظم الغائى، و الشرور توجب اختلال النظم بهذا المعنى. قلت: حقيقه النظم الغائى هى أنّ هناك تلاؤماً و انسجاماً سائداً فى الأشياء تتّجه إلى غايه مخصوصه و كمال مناسب لها، و إن كان قد يتخلف بعروض مانع عن الوصول إلى الغايه كما فى فرض الشرور.

المختلفه و العناصر المتنافره فى الخواصّ و الأنظمه.

و لنأت بمثال لما ذكرناه، و هو مثال واحد من آلاف الأمثله فى هذا الكون، هب أنّ خاصيّه الخليه البشريّه عند ما تستقرّ فى رحم المرأه، هى أن تتحرّك نحو الهيئه الجنينه، ثمّ تصير إنساناً ذا أجهزه منظّمه، و لكن هناك فى الكون فى مجال الإنسان تحسّباً للمستقبل و تهيؤاً لحاجاته القادمه لا يمكن أن يستند إلى خاصيّه المادّه، و هو أنّه قبل أن تتواجد الخليه البشريّه فى رحم الأمّ وجدت المرأه ذات تركيبه و أجهزه خاصّه تناسب حياه الطفل ثمّ تحدث للأُم تطوّرات فى أجهزتها البدنيه و الروحيّه مناسبه لحياه الطفل و تطوّراته.

هل يمكن أن نعتبر كلّ هذا التحسّب من خواصّ الخليه البشريّه، و ما علاقه هذا بذاك؟

### ثلاثه اشكالات أخرى لهيوم

١. من أين نشبت أنّ النظام الموجود فعلاً هو النظام الأكمل، لأننا لم نلاحظ مشابهاه حتى نقيس به؟

٢. من يدري لعلّ خالق الكون جرّب صنع الكون مراراً حتى اهتدى إلى النظام الفعلى؟

٣. لو فرضنا أنّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، غير أنّه لا يدلّ مطلقاً على الصفات الكماليه كالعداله و الرحمه الّتى يوصف بها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص: ١٦٩١

و الجواب عنها: أنّ هذه الإشكالات ناشئة من عدم الوقوف على رساله برهان النظم و مدى ما يسعى إلى اثباته، إنّ رساله برهان النظم تتلخص في إثبات أنّ النظام السائد في الكون ليس ناشئاً من الصدفة و لا من خاصيته ذاتيه للماده العمياء، بل وجد بعقل و شعور و محاسبه و تخطيط، فله خالق عالم قادر.

و أمّا أنّ هذا الخالق الصانع هو الله الواجب الوجود الأزلي الأبدى أم لا، و أنّ علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتي فعلي أو انفعالي تدريجي، و أنّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهي ممّا لا يتكفل بإثباته هذا البرهان و لا أنّه في رسالته و لا مقتضاه، بل لا بدّ في هذا المورد من الاستناد إلى براهين أخرى مثل برهان الإمكان و الوجود، و الاستناد بقواعد عقليه بديهيه أو مبرهنه المذكوره في كتب الفلسفه و الكلام، مثل أنّ علمه تعالى ذاتي فعلي و ليس بانفعالي تدريجي، و أنّ النظام الكياني ناشئ عن النظام الربّاني و مطابق له، و ذلك النظام الربّاني العلمى أكمل نظام ممكن، إلى غير ذلك من الأصول الفلسفيه.

[شماره صفحه واقعي : ٢٩]

ص: ١٦٩٢

## [الفصل الثالث] : برهان الحدوث

### إشاره

من البراهين التي يُستدلّ بها على إثبات وجود خالق الكون، برهان الحدوث، وهو المشهور عند المتكلمين و تقرير البرهان يتوقف على تعريف الحدوث و أقسامه أولاً و إثبات حدوث العالم ثانياً فنقول:

### تعريف الحدوث و أقسامه

الحدوث وصف للوجود باعتبار كونه مسبقاً بالعدم و هو على قسمين:

الأول: الحدوث الزماني و هو مسبقته وجود الشيء بالعدم الزماني كمسبوقته اليوم بالعدم في أمس و مسبقته حوادث اليوم بالعدم في أمس.

و الثاني: الحدوث الذاتي و هو مسبقته وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجه من ذاتها، و ليس لها في ماهيتها و حد ذاتها إلّا العدم، هذا حاصل ما ذكره في تعريف الحدوث و تقسيمه إلى الزماني و الذاتي و التفصيل يطلب من محله. (١)

ثم إنّ مرجع الحدوث الذاتي إلى الإمكان الذاتي، فالاستدلال

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص: ١٦٩٣

بالحدوث الذاتي راجع إلى برهان الإمكان و الوجود، فلنركز البرهان هنا على الحدوث الزماني فنقول:

## حدوث الحياه فى عالم الماده

أثبت العلم بوضوح أنّ هناك انتقالاً حراريّاً مستمرّاً من الأجسام الحارّه إلى الأجسام الباردة، و لا تتحقّق فى عالم الطبيعه عمليه طبيعیه معاكسه لذلك، و معنى ذلك أنّ الكون يتّجه إلى درجه تساوى فيها جميع الأجسام من حيث الحراره و عند ذلك لن تتحقّق عمليات كيميائيه أو طبيعیه، و يستنتج من ذلك: أنّ الحياه فى عالم الماده أمر حادث و لها بدايه، إذ لو كانت موجوداً أزليّاً و بلا ابتداء لزم استهلاك طاقات الماده، و انضباب ظاهره الحياه الماديه منذ زمن بعيد. و إلى ما ذكرنا أشار «فرانك آلن» أستاذ علم الفيزياء بقوله:

قانون «ترموديناميا» أثبت أنّ العالم لا يزال يتّجه إلى نقطه تساوى فيها درجه حراره جميع الأجسام، و لا توجد هناك طاقه مؤثره لعمليّه الحياه، فلو لم يكن للعالم بدايه و كان موجوداً من الأزل لزم أن يقضى للحياه أجلها منذ أمدٍ بعيدٍ، فالشمس المشرقه و النجوم و الأرض المليئه من الظواهر الحيويّه و عملياتها أصدق شاهد على أنّ العالم حدث فى زمان معيّن، فليس العالم إلّا مخلوقاً حادثاً. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ١٦٩٤

---

١- إثبات وجود خدا (فارسى): ٢١. يحتوى الكتاب على مقالات من أربعين من المتمهرين فى العلوم المختلفه، جمعها العالم المسيحى «جان كلور مونسما». اصل الكتاب باللغه الإنجليزيه ترجمه الى الفارسيه أحمد آرام و قد ترجم باللغه العربيه تحت عنوان «الله يتجلّى فى عصر العلم».

ممياً تقدّم تبيّنت صغرى برهان الحدوث و هي أنّ الحياه فى العالم المادى حادث، فليس بذاتى له، (١) و ليضمّ إليها الأصل البديهى العقلى و هو أنّ كلّ أمر غير ذاتى معلّل، كما أنّ كلّ حادث لا بدّ له من محدث و خالق، فما هو المحدث لحياه الماده؟ إمياً هي نفسها أو غيرها؟ و لكنّ الفرض الأوّل باطل، لأنّ المفروض أنّها كانت قبل حدوث الحياه لها فاقده لها، و فاقد الشىء يستحيل أن يكون معطياً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانى، فهناك موجود آخر وراء عالم الماده هو الموجد للماده و محدث الحياه لها.

إلى هنا تمّ دور الحدوث الزمانى فى البرهان، و أنتج أنّ هناك موجوداً غير مادى، محدثاً لهذا العالم المادى، و أمّا أنّ ذلك المحدث هل هو ممكن أو واجب، و حادث أو قديم، فلا بدّ لإثباته من اللجوء إلى برهان الإمكان و الوجوب و امتناع الدور و التسلسل.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ١٦٩٥

١- إثبات الحدوث الزمانى للعالم المادى لا- ينحصر فيما ذكر فى المتن من طريق العلم التجريبي، بل هناك طريق أدقّ منه اكتشفها الفيلسوف الإسلامى العظيم صدر المتألهين قدس سره على ضوء ما أثبتته من الحركة الجوهرية للماده، قال فى رساله الحدوث بعد إثبات الحركة الجوهرية: «قد علمناك و هديناك طريقاً عرشياً لم يسبقنا أحد من المشهورين بهذه الصناعه النظرية فى إثبات حدوث العالم الجسمانى بجميع ما فيه من السماوات و الأرضين و ما بينهما حدوثاً زمانياً تجددياً...»-الرسائل، ٤٨- و لشيخنا الأستاذ، دام ظلّه، تحقيق جامع حول مسأله الحركة الجوهرية و ما يترتب عليها من حدوث عالم الماده، راجع كتاب «اللّه خالق الكون».



إن لبرترند رسل (١) هاهنا شبهة يجب أن نجيب عنها و هي: أنه بعد الإشاره إلى قانون «ترموديناميا» و ما يترتب عليه من حدوث العالم المادى، قال:

لا يصح أن يستنتج منه أن العالم مخلوق لخالق وراءه، لأن استنتاج وجود الخالق استنتاج على و الاستنتاج العلى فى العلوم غير جائز إلا إذا انطبقت عليه القوانين العلميه، و من المعلوم استحاله إجراء العمليه التجريبيه على خلقه العالم من العدم، ففرض كون العالم مخلوقاً لخالق محدث، ليس أولى من فرض حدوثه بلا- عله محدثه، فإن الفرضين مشتركان فى نقض القوانين العلميه المشهوده لنا. (٢)

و الجواب عنها: أن برهان الحدوث - كما عرفت - متشكك من مقدمتين، الأولى: حدوث العالم، و هذا نتیجه واضحه من الأبحاث العلميه التجريبيه، و الثانيه: الأصل العقلى البديهى، و ليس هذا مستفاداً من الأبحاث العلميه، بل هو خارج عن نطاق العلم التجريبي رأساً، فإن كان مراد رسل من تساوى فرض مخلوقه العالم و فرض وجوده صدفةً أنّهما خارجتان عن نطاق

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص: ١٦٩٦

---

١- (١٩٢٠ - ١٨٧٢) Blessurdnartre م) فيلسوف و رياضى إنجليزى أصل الكتاب باللغه الإنجليزیه ترجمه إلى الفارسيه سيد حسن منصور.

٢- جهان بينى علمى (فارسي): ١١٤.

العلوم التجريبيه، فصحيح، لكنهما غير متساويين عند العقل الصريح الذى هو الحاكم الفريد فى أمثال هذه الأبحاث العقليه الخارجه عن نطاق العلوم التجريبيه الحسيه، فكأن رسل رفض العقل و البراهين العقليه و حصر طريق الاستدلال على طريقه الحس و الاستقراء و التجربه، كما هو مختار جميع الفلاسفه الحسيين الأوروبيين و غيرهم، و قد برهن على فساد هذا المبني فى محلّه.

### برهان الحدوث فى الكتاب و السنه

إن فى الكتاب الكريم نصوصاً على حدوث الكون أرضاً و سماءً و ما بينهما و ما فيهما. قال سبحانه: «أَنى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَهُ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (١).

و قال سبحانه: «اللَّهُ الَّذى خَلَقَ سَمَواتٍ وَ مِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (٢).

فصرّح فى الآيه الأولى بخلق كل شىء و فى الآيه الثانيه بخلق السماوات و الأرضين. و قد صرّح فى الآيه التاليه بخلق كل دابّه قال سبحانه:

«وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّهِ» (٣).

و قال فى حقّ الإنسان: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ١٦٩٧

١- الأنعام: ١٠١.

٢- الطلاق: ١٢.

٣- النور: ٤٥.

٤- الدهر: ٢.

إلى غير ذلك من الآيات. و كل مخلوق فهو حادث في ذاته كما أنّ كل مخلوق مادّي حادث ذاتاً و زماناً. فالآيات الناظرة إلى مخلوقيه العالم المادّي ناظرة إلى برهان الحدوث.

و الأحاديث المرويّه عن العتره الطاهره عليهم السلام في حدوث العالم كثيره نكتفي بذكر بعض منها:

١. قال الإمام علي عليه السلام: «الحمد لله الدالّ على وجوده بخلقه و بمحدث خلقه علي أزلّيته» (١).

٢. و قال عليه السلام: «الحمد لله الدالّ على قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه علي وجوده» (٢).

٣. دخل رجل علي الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام و قال: يا ابن رسول الله، ما الدليل علي حَدَث العالم؟ فقال عليه السلام: «أنت لم تكن ثمّ كنت، و قد علمت أنّك لم تكوّن نفسك و لا كوّنك من هو مثلك» (٣).

٤. دخل أبو شاعر الديصاني علي الإمام الصادق عليه السلام و قال: «ما الدليل علي حدوث العالم»؟ فدعا الإمام علي عليه السلام بيضه فوضعها علي راحته فقال: هذا حصن ملموم، داخله غرقى رقيق لطيف به فضّه سائله و ذهبه مائعه، ثمّ تنفلق عن مثل الطاوس، أدخلها شيء؟ فقال: لا.

قال عليه السلام: فهذا الدليل علي حدوث العالم. (٤)

[شماره صفحه واقعي: ٣٥]

ص: ١٦٩٨

١- نهج البلاغه: الخطبه ١٥٢.

٢- نفس المصدر: الخطبه ١٨٥.

٣- التوحيد: ٢٩٣، الباب ٤٢، الحديث ٣.

٤- نفس المصدر: ٢٩٢، الحديث ١.

## [الفصل الرابع] : برهان الإمكان و الوجوب

### إشارة

إنَّ برهان الإمكان و الوجوب من أحكم البراهين على وجود الواجب الوجود بالذات و هو الله - عزَّ اسمه - و من هنا قد اكتفى به المتكلم البارع نصير الدين الطوسي في سفره القيم «تجريد الاعتقاد» و تقرير هذا البرهان يتوقف على بيان أمور:

الأمر الأول: تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن، و ذلك لأنَّ الموجود إمَّا أن يستدعى من صميم ذاته ضروره وجوده و لزوم تحقُّقه في الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، و إمَّا أن يكون متساوي النسبه إلى الوجود و العدم و لا يستدعى في حدِّ ذاته أحدهما أبداً، و هو الممكن لذاته، كأفراد الإنسان و غيره.

الأمر الثاني: كلَّ ممكن يحتاج إلى علِّه في وجوده، و هذا من البديهيات التي لا يرتاب فيها ذو مُسكه، فإنَّ العقل يحكم بالبداهه على أنَّ ما لا يستدعى في حدِّ ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر و هو العلِّه، و إلَّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص: ١٦٩٩

الأمر الثالث: الدور ممتنع، و هو عبارته عن كون الشيء موجداً لثان و في الوقت نفسه يكون الشيء الثاني موجداً لذاك الشيء الأول.

وجه امتناعه أنّ مقتضى كون الأول علّه للثاني، تقدّمه عليه و تأخر الثاني عنه، و مقتضى كون الثاني علّه للأول تقدّم الثاني عليه، فينتج كون الشيء الواحد، في حاله واحده و بالنسبه إلى شيء واحد، متقدّماً و غير متقدّم و متأخراً و غير متأخر و هذا هو الجمع بين النقيضين.

إنّ امتناع الدور وجداني و لتوضيح الحال نأتي بمثال: إذا اتفق صديقان على إمضاء وثيقه و اشترط كلّ واحد منهما لإمضاءها، إمضاء الآخر فتكون النتيجة توقّف إمضاء كلّ على إمضاء الآخر، و عند ذلك لن تكون تلك الورقه ممضاه إلى يوم القيامة، و هذا ممّا يدركه الإنسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان.

الأمر الرابع: التسلسل محال، و هو عبارته عن اجتماع سلسله من العلل و المعاليل الممكنه، مترتبه غير متناهيه، و يكون الكلّ متّسماً بوصف الإمكان، بأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) و هكذا من دون أن تنتهي إلى علّه ليست بممكنه و لا معلوله.

و الدليل على استحالته أنّ المعلوليه وصف عامّ لكلّ جزء من أجزاء السلسله، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كانت السلسله الهائله معلوله، فما هي العلّه التي أخرجتها من كتم العدم إلى عالم الوجود؟ و المفروض أنّه ليس هناك شيء يكون علّه و لا يكون معلولاً، و الأ يلزم انقطاع السلسله

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص: ١٧٠٠

و توقّفها عند نقطه خاصّه، و هي الموجود الذي قائم بنفسه و غير محتاج إلى غيره و هو الواجب الوجود بالذات.

فإن قلت: إنّ كلّ معلول من السلسله متقوم بالعلّه التي تتقدّمه و متعلّق بها، فالجزء الأوّل من آخر السلسله وجد بالجزء الثاني، و الثاني بالثالث، و هكذا إلى أجزاء و حلقاتٍ غير متناهيه، و هذا المقدار من التعلّق يكفي لرفع الفقر و الحاجه.

قلت: المفروض أنّ كلّ جزء من أجزاء السلسله متّسم بوصف الإمكان و المعلوليه، و على هذا فوصف العلّيه له ليس بالأصالة و الاستقلال، فليس لكلّ حلقة دور الإفاضه و الإيجاد بالاستقلال، فلا بدّ أن يكون هناك علّه وراء هذه السلسله ترفع فقرها و تكون سناداً لها.

و لتوضيح الحال نمثّل بمثال و هو أنّ كلّ واحده من هذه المعاليل بحكم فقرها الذاتى، بمنزله الصفر، فاجتماع هذه المعاليل بمنزله اجتماع الأصفار، و من المعلوم أنّ الصفر بإضافه أصفار متناهيه أو غير متناهيه إليه لا ينتج عدداً، بل يجب أن يكون إلى جانب هذه الأصفار عدد صحيح قائم بالذات حتّى يكون مصحّحاً لقراءه تلك الأصفار.

فقد خرجنا بهذه النتيجة و هي أنّ فرض علل و معاليل غير متناهيه مستلزم لأحد أمرين: إمّا تحقّق المعلول بلا علّه، و إمّا عدم وجود شيء فى الخارج رأساً، و كلاهما بديهي الاستحاله.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨]

ص: ١٧٠١

إلى هنا تمت المقدمات التي يبتنى عليها برهان الإمكان، وإليك نفس البرهان:

لا شك أن صفحة الوجود مليئة بالموجودات الإمكانية، بدليل أنها توجد و تنعدم و تحدث و تفنى و يطرأ عليها التبدل و التغير، إلى غير ذلك من الحالات التي هي آيات الإمكان و سمات الافتقار.

و أمر وجودها لا يخلو عن الفروض التاليه:

١. لا علة لوجودها، و هذا باطل بحكم المقدمه الثانيه (كلّ ممكن يحتاج إلى عله).

٢. البعض منها عله لبعض آخر و بالعكس، و هو محال بمقتضى المقدمه الثالثه (بطلان الدور).

٣. بعضها معلول لبعض آخر و ذلك البعض معلول لآخر من غير أن ينتهي إلى عله ليست بمعلول، و هو ممتنع بمقتضى المقدمه الرابعه (استحاله التسلسل).

٤. وراء تلك الموجودات الإمكانية عله ليست بمعلوله بل يكون واجب الوجود لذاته و هو المطلوب.

فأضح أنه لا يصح تفسير النظام الكونى إلّا بالقول بانتهاء الممكنات

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ١٧٠٢

إلى الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصورة هي التي يصححها العقل و يعدّها خاليه عن الإشكال، و أمّا الصور الباقية، فكُلّها تستلزم المحال، و المستلزم للمحال محال.

### برهان الإمكان في الذكر الحكيم

قد أُشير في الذكر الحكيم إلى شقوق برهان الإمكان، فإلى أن حقيقه الممكن حقيقه مفتقره لا تملك لنفسها وجوداً و تحقّقاً و لا أيّ شيء آخر أشار بقوله:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (١).

و مثله قوله سبحانه: «وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ» (٢).

و قوله سبحانه: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (٣).

و إلى أن الممكن و منه الإنسان لا يتحقّق بلا- علّه، و لا- تكون علته نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (٤).

و إلى أن الممكن لا يصحّ أن يكون خالقاً لممكن آخر بالأصالة و الاستقلال و من دون الاستناد إلى خالق واجب أشار بقوله:

«أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ»

(٥)

[شماره صفحه واقعی : ٤٠]

ص: ١٧٠٣

١- فاطر: ١٥.

٢- النجم: ٤٨.

٣- محمّد: ٣٨.

٤- الطور: ٣٥.

٥- الطور: ٣٦.



قد استشكل على القول بانتهاء الممكنات إلى علّه أزلّيه ليست بمعلول، بأنّه يستلزم تخصيص القاعده العقليه، فإنّ العقل يحكم بأنّ الشئ لا يتحقّق بلا علّه.

و الجواب: أنّ القاعده العقليه تختص بالموجودات الإمكانيه التي لا- تقتضى في ذاتها وجوداً و لا عدماً، إذ الحاجه إلى العلّه، ليست من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هي من خصائص الموجود الممكن، فإنّه حيث لا يقتضى في حدّ ذاته الوجود و لا العدم، لا بدّ له من علّه توجده، و يجب انتهاء أمر الإيجاد إلى ما يكون الوجود عين ذاته و لا يحتاج إلى غيره، لما تقدّم من إقامه البرهان على امتناع التسلسل، فالاشتباه نشأ من الغفله عن وجه الحاجه إلى العلّه و هو الإمكان لا الوجود.

[شماره صفحه واقعي : ٤١]

ص: ١٧٠٤

[شماره صفحه واقعی : ۴۲]

ص: ۱۷۰۵

يحتلّ التوحيد المكانه العليا فى الشرائع السماويه، فكان أول كلمه فى تبليغ الرسل الدعوه إلى التوحيد و رفض الثنويه و الشرك، يقول سبحانه:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسَبِّحُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ» (النحل: ٣٦).

و لأجل ذلك يجب على الإلهى التركيز على مسأله التوحيد أكثر من غيرها، و استيفاء الكلام فيه موقوف على البحث حول أهمّ مراحل التوحيد، و هى:

١. التوحيد فى الذات؛

٢. التوحيد فى الصفات؛

٣. التوحيد فى الخالقيه؛

٤. التوحيد فى الربوبيه؛

٥. التوحيد فى العباده.

و إليك دراسه المواضيع المتقدمه:

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ١٧٠٦

[شماره صفحه واقعی : ۴۴]

ص: ۱۷۰۷

### إشاره

يعنى بالتوحيد في الذات أمران: الأول أنّ ذاته سبحانه بسيط لا جزء له، والثاني أنّ ذاته تعالى متفرد ليس له مثل ولا نظير، وقد يعبر عن الأول بأحديّه الذات و عن الثاني بواحديته. و في سورة التوحيد إشاره إلى هذين المعنيين، فقوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إشاره إلى المعنى الأول وقوله تعالى: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» إشاره إلى المعنى الثاني.

### البرهان على بساطه ذاته تعالى

اعلم أنّ التركيب على أقسام:

١. التركيب من الأجزاء العقلية فقط كالجنس و الفصل.

٢. التركيب منها و من الأجزاء الخارجيه كالمادّه و الصوره و الأجزاء العنصريه.

٣. التركيب من الأجزاء المقداريه كأجزاء الخط و السطح.

و المدعى أنّ ذاته تعالى بسيط ليس بمركب من الأجزاء مطلقاً.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ١٧٠٨

و الدليل على أنه ليس مركباً من الأجزاء الخارجيه و المقداريه أنه سبحانه منزّه عن الجسم و المادّه كما سيوافيك البحث عنه في الصفات السلبيه.

و البرهان على عدم كونه مركباً من الأجزاء العقليه هو أنّ واجب الوجود بالذات لا- ماهيه له، و ما لا ماهيه له ليس له الأجزاء العقليه التي هي الجنس و الفصل (١).

و الوجه في انتفاء الماهيه عنه تعالى بهذا المعنى هو أنّ الماهيه من حيث هي هي، مع قطع النظر عن غيرها، متساويه النسبه إلى الوجود و العدم، فكلّ ماهيه من حيث هي، تكون ممكنه، فما ليس بممكن، لا- ماهيه له و الله تعالى بما أنه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهيه له.

### دلائل وحدانيته:

أ. التعدّد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود، فلا بدّ من تميّز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، و ذلك يستلزم تركيب كلّ منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك،

[شماره صفحه واقعي : ٤٦]

ص: ١٧٠٩

---

١- أنّ الماهيه تطلق على معنيين: أحدهما ما يقال في جواب «ما» الحقيقيه و يعبر عنها بالذات و الحقيقه أيضاً، و ثانيهما ما يكون به الشيء هو هو بالفعل، أي الهويّه، و المراد من نفى الماهيه عنه سبحانه هو المعنى الأوّل.

و الآخر إلى ما به الامتياز، وقد عرفت أنّ واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركّباً لا من الأجزاء العقلية ولا الخارجية.

ب. صرف الوجود لا يتشّى ولا يتكرّر

قد تبين أنّ واجب الوجود بالذات لا ماهيّة له، فهو صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص وفقدان، ومن الواضح أنّ كلّ حقيقه من الحقائق إذا تجرّدت عن أيّ خليط وصارت صرف الشيء، لا يمكن أن تشّى وتتعدّد.

و على هذا، فإذا كان سبحانه -بحكم أنّه لا ماهيّة له- وجوداً صرفاً، لا يتطرّق إليه التعدّد، ينتج أنّه تعالى واحد لا ثاني له ولا نظير وهو المطلوب.

### التوحيد الذاتي في القرآن والحديث

إنّ القرآن الكريم عند ما يصف الله تعالى بالوحدانيه، يصفه بـ«القهارية» ويقول:

﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (١)

وبهذا المضمون آيات متعدّده أُخرى في الكتاب المجيد، و ما ذلك إلّا لأنّ الموجود المحدود المتناهي مقهور للحدود والقيود الحاكمه عليه، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكّم فيه الحدود، فاللامحدوديه تلازم وصف القاهريه.

[شماره صفحه واقعي : ٤٧]

ص: ١٧١٠

١- الزمر: ٤.

و من هنا يتضح أنّ وحدته تعالى ليست وحده عدديه و لا مفهوميّه، قال العلامة الطباطبائي قدس سره :

إنّ كلّاً من الوحده العدديه كالفرد الواحد من النوع، و الوحده النوعيه كالإنسان الذي هو نوع واحد في مقابل الانواع الكثيره، مقهور بالحدّ الذي يميّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا يقهره شيء و هو القاهر فوق كل شيء ، فليس بمحدود في شيء ، فهو موجود لا يشوبه عدم، و حقّ لا يعرضه باطل، فلله من كلّ كمال محضه (1).

ثمّ إنّ إمام الموحّدين عليّاً عليه السلام عند ما سئل عن وحدانيته تعالى، ذكر للوحده أربعة معان، اثنان منها لا يليقان بساحته تعالى و اثنان منها ثابتان له.

أمّا اللذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحده العدديه و الوحده المفهوميّه حيث قال:

«فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أمّا ترى أنّه كفر من قال إنّّه ثالث ثلاثه، و قول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشبيه و جلّ ربُّنا و تعالى عن ذلك».

[شماره صفحه واقعي : ٤٨]

ص: ١٧١١

١- الميزان: ٦ / ٨٨ - ٨٩ بتلخيص.



و أما اللذان ثابتان له تعالى، فهما: بساطه ذاته، و عدم المثل و النظير له، حيث قال:

«و أما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه... و أنه عزّ و جلّ أحدى المعنى... لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم...» (١).

نظريه التثليث عند النصارى

إنّ كلمات المسيحيين فى كتبهم الكلاميه تحكى عن أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسيه التى تبتنى عليها عقيدتهم، و لا مناص لأى مسيحي من الاعتقاد به، و فى عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحّدين غير مشركين، و أنّ الإله فى عين كونه واحداً ثلاثه و مع كونه ثلاثه واحد أيضاً.

و أقصى ما عندهم فى تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو أنّ عقيدته التثليث عقيدته تعبدية محضه و لا سبيل إلى نفيها و إثباتها إلّا الوحي، فإنّها فوق التجريبات الحسيه و الإدراكات العقلية المحدوده للإنسان.

نقد هذه النظرية

و يلاحظ عليه أنّ عقيدته التثليث بالتفسير المتقدّم مشتمله على التناقض الصريح، إذ من جانب يعرفون كلّ واحد من الآلهه الثلاثه بأنه متشخص و متميز عن البقيه، و فى الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ١٧١٢

١- التوحيد للصدوق: الباب ٣، الحديث ٣.

حقيقه لا مجازاً، أ فيمكن الاعتقاد بشيء يضادّ بادهه العقل، ثمّ إسناده إلى ساحه الوحي الإلهي؟

و أيضاً نقول: ما هو مقصودكم من الآلهه الثلاثه التي تتشكّل منها الطبيعه الإلهيه الواحده، فإنّ لها صورتين لا تناسب واحده منهما ساحته سبحانه:

١. أن يكون لكلّ واحد من هذه الآلهه الثلاثه وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث يظهر كلّ واحد منها في تشخّص و وجود خاص، و يكون لكلّ واحد من هذه الأقانيم أصل مستقلّ و شخصيه خاصّه ممّيزه عمّا سواها.

لكن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الإله الواجب بذاته، و قد وافتك أدلّه وحدانيته تعالى.

٢. أن تكون الأقانيم الثلاثه موجوده بوجود واحد، فيكون الإله هو المركّب من هذه الأمور الثلاثه، و هذا هو القول بتركّب ذات الواجب، و قد عرفت بساطه ذاته تعالى. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ١٧١٣

١- فإن قلت: إنّ هاهنا تفسيراً آخر للتثليث و هو أنّ الحقيقه الواحده الإلهيه تتجلى في أقانيم ثلاثه. قلت: تجلّى تلك الحقيقه فيها لا يخلو عن وجهين: الأول، أن تصير بذلك ثلاث ذوات كلّ منها واجده لكمال الحقيقه الإلهيه، و هذا ينافى التوحيد الذاتى. و الثانى أن تكون الذات الواجده لكمال الألوهيه واحده و لها تجليات صفاتيه و أفعاليه و منها المسيح و روح القدس، و هذا و إن كان صحيحاً إلّا أنّه ليس من التثليث الذى يتبنّاه المسيحيون فى شيء .

إنّ التاريخ البشرى يرينا أنّه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء -بعد وفاه الأنبياء أو خلال غيابهم - إلى الشرك و الوثنيه، تحت تأثير المضلّين؛ إنّ عباده بنى اسرائيل للعجل فى غياب موسى عليه السلام أظهر نموذج لما ذكرناه و هو ممّا أثبتته القرآن و التاريخ، و على هذا فلا عجب إذا رأينا تسرّب خرافه التثليث إلى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام و غيابه عن أتباعه.

إنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح، من العقائد الخرافيه السابقه عليها، حيث يقول تعالى:

«وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (١)

لقد أثبتت الأبحاث التاريخيه أنّ هذا التثليث كان فى الديانه البرهمانية و الهندوكيه قبل ميلاد السيّد المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الربّ الأزلى الأبدى لديهم فى ثلاثه مظاهر و آلهه:

١. براهما (الخالق).

٢. فيشنو (الواقى).

٣. سيفا (الهادم).

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ١٧١٤

١- التوبه: ٣٠.

و بذلك يظهر قوّه ما ذكره الفيلسوف الفرنسى «غستاف لوبون» قال:

لقد واصلت المسيحيه تطوّرها فى القرون الخمسه الأولى من حياتها، مع أخذ ما تيسّر من المفاهيم الفلسفيه و الدينيه اليونانيه و الشرقيه، و هكذا أصبحت خليطاً من المعتقدات المصريه و الإيرانيه الّتى انتشرت فى المناطق الأوروبيه حوالى القرن الأوّل الميلادى فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوّناً من الأب و الابن و روح القدس، مكان التثليث القديم المكوّن من «نروبي تر» و «وزنون» و «نرو». (١)

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ١٧١٥

---

١- قصه الحضاره، ويل دورانت: ٣ / ٧٧٠.

## الفصل الثاني : التوحيد فى الصفات

اختلف الإلهيون فى كيفية إجراء صفات الله الذاتيه عليه سبحانه على قولين:

الأول: عينيه الصفات مع الذات، وهذا ما تبنته أئمة أهل البيت عليهم السلام و اختاره الحكماء الإلهيون و عليه جمهور المتكلمين من الإماميه و المعتزله و غيرهما.

و الثانى: زيادتها على الذات و هو مختار المشبهه من أصحاب الصفات و الأشاعره، قال الشيخ المفيد فى هذا المجال:

إنَّ الله عزَّ و جلَّ اسمه حَىَّ لنفسه لا- بحياه، و أنه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا- بمعنى كما ذهب إليه المشبهه من اصحاب الصفات... و هذا مذهب الإماميه كآفه و المعتزله إلّا من سمّيناه (١) و أكثر المرجئه و جمهور الزيديه و جماعه من اصحاب الحديث و المحكّمه. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ١٧١٦

١- المراد أبو هاشم الجبائى.

٢- أوائل المقالات: ٥٦.

قوله: «لا بحياه» يعنى حياه زائده على الذات، وقوله: «لا بمعنى» أى صفه زائده كالعلم و القدره.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الصحيح هو القول بالعينيه، فإنّ القول بالزيادة يستلزم افتقاره سبحانه فى العلم بالأشياء و خلقه إياها إلى أمور خارجه عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته، و يخلق بقدره هى خارجه عن حقيقته و هكذا، و الواجب بالذات منزّه عن الاحتياج إلى غير ذاته، و الأشاعره و إن كانوا قائلين بأزليه الصفات مع زيادتها على الذات، لكنّ الأزليه لا ترفع الفقر و الحاجه عنه، لأنّ الملازمه غير العينيه. ثمّ إن زياده الصفات على الذات تستلزم الاثنييه و التركيب، قال الامام على عليه السلام :

«و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهاده كلّ صفه أنّها غير الموصوف، و شهاده كلّ موصوف أنّه غير الصفه، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله». (١)

فإن قلت: لا- شكّ أنّ لله تعالى صفات و أسماء مختلفه أنهيته فى الحديث النبوى المعروف إلى تسع و تسعين (٢)، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينيه و وحده الذات و الصفات؟

قلت: كثره الأسماء و الصفات راجعه إلى عالم المفهوم، مع أنّ العينيه

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص: ١٧١٧

١- نهج البلاغه: الخطبه الأولى.

٢- التوحيد للصدوق: الباب ٢٩، الحديث ٨.

ناظره إلى مقام الواقع العيني، ولا يمتنع كون الشيء على درجة من الكمال يكون فيها كلاً و قدرة و حياه و مع ذلك فينتزع منه باعتبارات مختلفه صفات متعدده متكثّره، و هذا كما أنّ الإنسان الخارجى مثلاً بتمام وجوده مخلوق لله سبحانه، و معلوم له و مقدور له، من دون أن يخصّ جزء منه بكونه معلوماً و جزء آخر بكونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل كلاً معلوم و كلاً مخلوق، و كلاً مقدور.

ثم إنّ الشيخ الأشعري استدلل على نظريه الزيادة بأنّه يستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم عالماً، و من المعلوم أنّ الله عالم، و من قال: إنّ علمه نفس ذاته لا يصحّ له أن يقول إنّه عالم، فتعيّن أن يكون عالماً بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الحكم باستحاله اتحاد العلم و العالم و عينيتهما مأخوذ عمّا نعرفه في الإنسان و نحوه من الموجودات الممكنه في ذاتها و لا- شكّ في مغايره الذات و الصفه في هذا المجال، و لكن لا تصحّ تسريته إلى الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان على العينه هنا، فلا استحاله في كون العلم عالماً و بالعكس.

و هناك أدلّه أخرى للأشاعره على إثبات نظريّتهم، و الكلّ مخدوشه كما اعترف بذلك صاحب المواقف. (٢)

ثم إنّ المشهور أنّ المعتزله نافون للصفات مطلقاً و قائلون بنيابه الذات

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص: ١٧١٨

١- اللمع: ٣٠، باختصار.

٢- راجع: شرح المواقف: ٨ / ٤٥ - ٤٧.

عن الصفات، و لكنّه لا أصل له، فالمنفى عندهم هو الصفات الزائده الأزليه، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعينيه كالإماميه، و يدلّ على ذلك كلام الشيخ المفيد الأنف الذكر، نعم يظهر القول بالنيابه من عبّاد بن سليمان و أبي علي الجبائي. (١)

[شماره صفحه واقعي : ٥٦]

ص: ١٧١٩

---

١- للوقوف على آرائهم في هذا المجال راجع «بحوث في الملل و النحل» لشيخنا الأستاذ السبحاني - دام ظلّه - : ٣ / ٢٧١ - ٢٧٩.



إنّ العقل يدلّ بوضوح على أنّه ليس فى الكون خالق أصيل إلّا الله سبحانه، و أنّ الموجودات الإمكانية مخلوقه لله تعالى، و ما يتبعها من الأفعال و الآثار، حتى الإنسان و ما يصدر منه، مستنده إليه سبحانه بلا مجاز و شائبه عنائه، غايه الأمر أنّ ما فى الكون مخلوق له إمّا بالمباشره أو بالتسبيب.

و ذلك لما عرفت من أنّه سبحانه هو الواجب الغنى، و غيره ممكن بالذات، و لا يعقل أن يكون الممكن غنياً فى ذاته و فعله عن الواجب، فكما أنّ ذاته قائمه بالله سبحانه، فهكذا فعله، و هذا ما يعبر عنه بالتوحيد فى الخالق. و من عرف الممكن حقّ المعرفه و أنّه الفقير الفاقد لكلّ شىء فى حدّ ذاته، يعد المسأله بديهيه.

هذا ما لدى العقل، و أمّا النقل فقد تضافرت النصوص القرآنيه على أنّ الله سبحانه هو الخالق، و لا خالق سواه. و إليك نماذج من الآيات الوارده فى هذا المجال:

﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (١).

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص : ١٧٢٠

١- الرعد: ١٦.

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (١).

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (٢).

«أَنِّي يَكُونُ لَهُ وِلْدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (٣).

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ» (٤).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الدالة على ذلك.

### موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلية

إنَّ الامعان في الآيات الكريمة يدفع الإنسان إلى القول بأنَّ الكتاب العزيز يعترف بأنَّ النظام الإمكانى نظام الأسباب و المسببات، فإنَّ المتأمل في الذكر الحكيم لا يشكُّ في أنَّه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجيه و الأشياء الواقعه في دار الماده، كالسما و كواكبها و نجومها، و الأرض و جبالها و بحارها و براريها و عناصرها و معادنھا، و السحاب و الرعد و البرق و الصواعق و الماء و الأعشاب و الأشجار و الحيوان و الإنسان، إلى غير ذلك من الموضوعات الوارده في القرآن الكريم، فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنَّما أنكره بلسانه و قلبه مطمئن بخلافه، و إليك ذكر نماذج من الآيات الوارده في هذا المجال:

١. «وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ». (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ١٧٢١

١- الزمر: ٦٢.

٢- المؤمن: ٦٢.

٣- الأنعام: ١٠١.

٤- فاطر: ٣.

٥- البقره: ٢٢.

فقد صرّح في هذه الآيه بتأثير الماء في تكوّن الثمرات و النباتات، فإنّ الباء في قوله: «بِهِ» بمعنى السبيبه، و نظيرها الآيه: ٢٧ من سوره السجده و الآيه: ٤ من سوره الرعد، و غيرها من الآيات.

٢. «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنِيْرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ». (١)

فقوله سبحانه: «فَتَنِيْرُ سَحَابًا» صريح في أنّ الرياح تحرك السحاب و تسوقها من جانب إلى جانب، فالرياح اسباب و علل تكوينيه لحرکه السحاب و بسطها في السماء.

٣. «و تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (٢).

فالآيه تصرّح بتأثير الماء في اهتزاز الأرض و ربوتها، ثمّ تصرّح بإنبات الأرض من كلّ زوج بهيج.

٤. «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ» (٣).

فالآيه تسند إنبات السنابل السبع إلى الحبه.

ثمّ إنّ هناك أفعالاً أسندها القرآن إلى الإنسان لا تقوم إلّا به، و لا يصحّ إسنادها إلى الله سبحانه بحدودها و بلا واسطه كأكله و شربه و مشيه و قعوده

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ١٧٢٢

١- الروم: ٤٨.

٢- الحج: ٥.

٣- البقره: ٢٤١.

و نكاحه و نموّه و فهمه و شعوره و سروره و صلاته و صيامه، فهذه أفعال قائمه بالإنسان مستنده إليه، فهو الذى يأكل و يشرب و ينمو و يفهم.

فالقرآن يعدّ الإنسان فاعلا لهذه الأفعال و علّه لها.

كما أنّ فى القرآن آيات مشتمله على الأوامر و النواهي الإلهيه، و تدلّ على مجازاته على تلك الأوامر و النواهي، فلو لم يكن للإنسان دور فى ذلك المجال و تأثير فى الطاعه و العصيان فما هى الغايه من الأمر و النهى و ما معنى الجزاء و العقوبه؟

### التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه

إنّ المقصود من حصر الخالقيه باللّه تعالى هو الخالقيه على سبيل الاستقلال و بالذات، و أمّا الخالقيه المأذونه من جانبه تعالى فهى لا تنافى التوحيد فى الخالقيه. كما أنّ المراد من السببيه الإمكانيه (اعم من الطبيعيه و غيرها) ليست فى عرض السببيه الإلهيه، بل المقصود أنّ هناك نظاماً ثابتاً فى عالم الكون تجرى عليه الآثار الطبيعيه و الأفعال البشريه، فلكلّ شىء أثر تكوينى خاصّ، كما أنّ لكلّ أثر و فعل مبدأً فاعلياً خاصّاً، فليس كلّ فاعل مبدأً لكل فعل، كما ليس كلّ فعل و أثر صادراً من كل مبدأً فاعلي، كل ذلك ياذن منه سبحانه، فهو الذى أعطى السببيه للنار كما أعطى لها الوجود، فهى تؤثر ياذن و تقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العليه العامّ الجارى فى النظام الكونى الذى يؤيّده الحسّ و التجربه و تبنتى عليه حياه الإنسان فى ناحيه العلم و العمل.

و بهذا البيان يرتفع التنافى البدئى بين طائفتين من الآيات القرآنيه؛

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص: ١٧٢٣

الطائفة الدالّة على حصر الخالقيه بالله تعالى، والطائفة الدالّة على صحّ قانون العليّه و المعلوليه و استناد الآثار إلى مبادئها القريبه، و الشاهد على صحّ هذا الجمع، لفيف من الآيات و هي التي تسند الآثار إلى أسباب كونه خاصه و في عين الوقت تسندها إلى الله سبحانه، و كذلك تسند بعض الأفعال إلى الإنسان أو غيره من ذوى العلم و الشعور، و في الوقت نفسه تسند نفس تلك الأفعال إلى مشيئته سبحانه، و إليك فيما يلي نماذج من هذه الطائفة:

١. أنّ القرآن الكريم أسند حركة السحاب إلى الرياح و قال: «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنِيثِرُ سَحَابًا» (١).

كما أسندها إلى الله تعالى و قال: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا» (٢).

٢. القرآن يسند الإنبات تاره إلى الحبه و يقول:

«أَنْبَتْنَا سَبْعَ سَنَابِلَ» (٣) و أخرى إلى الله تعالى و يقول: «وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ» (٤).

٣. أنّه تعالى نسب توفّي الموتى إلى الملائكة تاره و إلى نفسه أخرى فقال: «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (٥) و قال: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ١٧٢٤

١- الروم: ٤٨.

٢- النور: ٤٣.

٣- البقره: ٢٤١.

٤- النمل: ٦٠.

٥- الأنعام: ٦١.

٦- الزمر: ٤٢.

٤. إن الذكر الحكيم يصفه سبحانه بأنه الكاتب لأعمال عباده و يقول: «وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ» (١).

و لكن فى الوقت نفسه ينسب الكتابه إلى رسله و يقول: «بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (٢).

٥. لا شك إن التدبير كالخلقه منحصر فى الله تعالى، و القرآن يأخذ من المشركين الاعتراف بذلك و يقول: «وَمَنْ يُدْبِرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ» (٣) و -مع ذلك -يصرح بمدبريه غير الله سبحانه حيث يقول: «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا» (٤).

٦. إن القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أى نسبه الفعل إلى الله سبحانه و إلى الإنسان) فى جملة و يقول: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (٥).

فهو يصف النبى الأ-عظم صلى الله عليه و آله بالرمى و ينسبه إليه حقيقه و يقول: «إِذْ رَمَيْتَ»، و مع ذلك يسلبه عنه و يرى أنه سبحانه الرامى الحقيقى.

هذه المجموعه من الآيات ترشدك إلى النظرية الحقه فى تفسير التوحيد فى الخالقيه و هو -كما تقدم - أن الخالقيه على وجه الاستقلال منحصره فيه سبحانه، و غيره من الأسباب الكونيه و الفواعل الشاعره إنما

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص: ١٧٢٥

١- النساء: ٨١.

٢- الزخرف: ٨٠.

٣- يونس: ٣١.

٤- النازعات: ٥.

٥- الأنفال: ١٧.

تكون مؤثرات و فواعل بإذنه تعالى و مشيئته، و ليست سببيتها و فاعليتها في عرض فاعليته تعالى، بل في طولها.

## الإجابة عن شبهات

قد عرفت أنّ خالقته تعالى عامّه لجميع الأشياء و الحوادث، و كلّ ما في صفحه الوجود يستند إليه سبحانه، و عندئذ تطرح إشكالات أو شبهات يجب على المتكلم الإجابة عنها، و هي:

أ. شبهه الثنويّه في خلق الشرور؛

ب. شبهه استناد القبائح إلى الله تعالى؛

ج. شبهه الجبر في الأفعال الإرادية.

أ. الثنويه و شبهه الشرور

نسب إلى الثنويه القول بتعدّد الخالق، و استدلّوا عليه بما يشاهد في عالم المادّه من الشرور و البلايا، قالوا: إنّ الشر يقابل الخير، فلا يصحّ استنادهما إلى مبدأ واحد، فزعموا أنّ هناك مبدأين: أحدهما: مبدأ الخيرات، و ثانيهما: مبدأ الشرور.

و الجواب عنه بوجهين:

١. الشرّ أمر قياسي

إذا كانت هناك ظاهره ليست لها صلّه وثيقه بحياه الإنسان، أو لا تؤدّي

[شماره صفحه واقعي : ٦٣]

ص: ١٧٢٦

صلتها بها إلى اختلال في حياته فلا تتصف بالشرّ و البلاء، إنما تتّصف بصفه الشرّيه إذا أوجبت نحو اختلال في حياه الإنسان بحيث يوجب هلاكه نفسه أو ما يتعلّق به أو يتضرّر به بوجه.

و من المعلوم أنّ هذه النسبه و الإضافه متأخّره عن وجود ذلك الموجود أو تلك الحادثه، فلو تحقّقت الظاهره و قطع النظر عن المقايسه و الإضافه لا يتّصف إلّا بالخير، بمعنى أنّ وجود كلّ شيء يلائم ذاته، و إنما يأتي حديث الشرّ إذا كانت هناك مقايسه إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما يستند إلى الجاعل أولاً و بالذات، هو وجوده النفسى، و المفروض أنّ وجود كلّ من المقيس و المقيس إليه، لا يتّصفان بالشرّ و البلاء، بل بالخير و الكمال، و أمّا الوجود الإضافى المتترع من مقايسه إحدى الظاهرتين مع الأخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يحقّقها. (١)

٢. الشرّ عدمى

هناك تحليل آخر للشبهه و هو ما نقل عن أفلاطون و حاصله: أنّ ما يسمّى بالشرّ من الحوادث و الوقائع يرجع عند التحليل إلى العدم، فالذى

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص: ١٧٢٧

١- و إلى ما ذكرنا أشار الحكيم السبزوارى بقوله: «كلّ وجود و لو كان إمكانياً خير بذاته و خير بمقايسته إلى غيره، و هذه المقايسه قسمان: أحدهما مقايسته إلى علته، فإنّ كلّ معلول ملائم لعلته المقتضيه إيّاه، و ثانيهما مقايسته إلى ما فى عرضه ممّا ينتفع به، و فى هذه المقايسه الثانيه يقتحم شرّاً ما فى بعض الأشياء الكائنه الفاسده فى أوقات قليله». شرح المنظومه: المقصد ٣، الفريده ١، غرر فى دفع شبهه الثنويه.



يسمى بالشر عند وقوع القتل ليس إلا انقطاع حياه البدن الناشئ عن قطع علاقه النفس عن البدن، و ما يسمى بالشر عند وقوع المرض ليس إلا الاختلال الواقع فى أجهزه البدن و زوال ما كان موجودا له عند الصحه من التعادل الطبيعى فى الأعضاء و الأجهزه البدنيه.

و كذلك سائر الحوادث التى تتصف بالبلية و الشرية.

و من المعلوم أن الذى يحتاج إلى الفاعل المفيض هو الوجود، و أما العدم فليس له حظ من الواقعيه حتى يحتاج إلى المبدأ الجاعل. و إلى هذا أشار الحكيم السبزواري فى منظومه حكمته: و الشرّ أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثم الأهرمن (1)

ب. التوحيد فى الخالقيه و قبائح الأفعال

ربّما يقال: الالتزام بعموميه خالقيته تعالى لكلّ شىء يستلزم إسناد قبائح الأفعال إليه تعالى، و هذا ينافى تنزّهه سبحانه من كلّ قبح و شين.

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ١٧٢٨

١- و قال العلامة الطباطبائى: إنّ الشرور إنّما تتحقّق فى الأمور المادّيه و تستند إلى قصور الاستعدادات على اختلاف مراتبها، لا إلى إفاضه مبدأ الوجود، فإنّ علّه العدم عدم، كما أنّ علّه الوجود وجود. فالذى تعلّقت به كلمه الإيجاد و الإراده الإلهيه و شمله القضاء بالذات فى الأمور التى يقارنها شىء من الشرّ انما هو القدر الذى تلبس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته، و أمّا العدم الذى يقارنه فليس إلا مستنداً إلى عدم قابليته و قصور استعداده، نعم ينسب إليه الجعل و الإفاضه بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه و بين الوجود الذى يقارنه. الميزان: ١٣ / ١٨٧ - ١٨٨ بتصرف قليل.

و الجواب: أنّ للأفعال جهتين، جهة الثبوت و الوجود، و جهة استنادها إلى فواعلها بالمباشره، فعنوان الطّاعه و المعصيه ينتزع من الجهه الثانيه، و ما يستند إلى الله تعالى هي الجهه الاولى، و الأفعال بهذا اللحاظ متّصفه بالحسن و الجمال، أى الحسن التكويني.

و بعباره أخرى: عنوان الحسن و القبح المنطبق على الأفعال الصادره عن فاعل شاعر مختار، هو الذى يدركه العقل العملى بلحاظ مطابقه الأفعال لأحكام العقل و الشرع و عدمها، و هذا الحسن و القبح يرجع إلى الفاعل المباشر للفعل.

نعم أصل وجود الفعل -مع قطع النظر عن مقايسته إلى حكم العقل أو الشرع - يستند إلى الله تعالى و ينتهى إلى إرادته سبحانه، و الفعل بهذا الاعتبار لا يتّصف بالقبح، فإنّه وجود و الوجود خير و حسن فى حدّ ذاته.

قال سبحانه: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (١).

و قال: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (٢).

فكلّ شيء كما أنّه مخلوق، حسن، فالخلقه و الحسن متصاحبان لا ينفكّ احدهما عن الآخر اصلاً.

و أمّا الإجابة عن شبهه الجبر على القول بعموم الخالقيه فسيوافيك بيانها فى الفصل المختصّ بذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٦٦]

ص: ١٧٢٩

١- السجده: ٧.

٢- الزمر: ٦٢.

يستفاد من الكتاب العزيز أنّ التوحيد فى الخالقيه كان موضع الوفاق عند الوثنيين قال سبحانه: «وَلَيْسَ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ» (١) و مثله فى سورة الزمر الآيه ٣٨.

و قال سبحانه: «وَلَيْسَ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (٢).

و أمّا مسأله التوحيد فى التدبير فلم تكن أمراً مسلماً عندهم، بل الشرك فى التدبير كان شائعاً بين الوثنيين، كما أنّ عبده الكواكب و النجوم فى عصر بطل التوحيد «إبراهيم» كانوا من المشركين فى أمر التدبير، حيث كانوا يعتقدون بأنّ الأجرام العلويه هى المتصرّفه فى النظام السفلى من العالم و أنّ أمر تدبير الكون، و منه الإنسان، فوّض إليها فهى أرباب لهذا العالم و مدبّرات له لا- خالقات له، و لأجل ذلك نجد أنّ ابراهيم يردّ عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الإشاره إلى أفولها و غروبها، يقول سبحانه حاكياً عنه:

[شماره صفحه واقعى : ٦٧]

ص: ١٧٣٠

١- لقمان: ٢٥.

٢- الزخرف: ٨٧.

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ \* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» (١).

ترى أنه عليه السلام استعمل كلمة الرب في احتجاجه مع المشركين، و لم يستعمل كلمة الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين و عدم إنكارهم التوحيد في الأول و إصرارهم على الشرك في الثاني. (٢)

### حقيقه الربويه و التوحيد فيها

لفظه الرب في لغة العرب بمعنى المتصرف و المدبر و المتحمل أمر تربيته الشيء ، و حقيقه التدبير تنظيم الأشياء و تنسيقها بحيث يتحقق بذلك مطلوب كل منها و تحصل له غايته المطلوبه له، و على هذا فحقيقه تدبيره سبحانه ليست الأ خلق العالم و جعل الأسباب و العلل بحيث تأتي المعاليل و المسببات دبر الأسباب و عقيب العلل، فيؤثر بعض أجزاء الكون في البعض الآخر حتى يصل كل موجود إلى كماله المناسب و هدفه المطلوب، يقول سبحانه:

[شماره صفحه واقعى : ٦٨]

ص: ١٧٣١

١- الأنعام: ٧٦ - ٧٨.

٢- و المشركون في عصر الرساله و ان كانوا معترفين بربوبيته تعالى بالنسبه إلى التدبير الكلى لنظام العالم، كما يستفاد من الآيه ٣١ من سوره يونس و نحوها، لكنهم كانوا معتقدين بربويه ما كانوا يعبدونه من الآلهه كما يدل عليه بعض الآيات القرآنيه، كالآيه ٧٤ من سوره يس، و الآيه ٨١ من سوره مريم.

«رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (١).

و التوحيد فى الربوبية هو الاعتقاد بأنّ تدبير العالم الإمكانى بيد الله سبحانه و أمّا الأسباب و العلل الكونيه فكلّها جنود له سبحانه يعملون بأمره و يفعلون بمشيئته و قد صرّح القرآن الكريم على أن هناك مدبّرات لأمر العالم بإذنه تعالى، قال سبحانه: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (٢).

و يقابله الشرك فى الربوبية و هو تصور أنّ هناك مخلوقات لله سبحانه لكن فوّض إليها أمر تدبير الكون و مصير الإنسان فى حياته تكويناً و تشريعاً.

و هاهنا نكته يجب التنبيه عليها و هى أنّ الوثنيّه لم تكن معتقده بربوبيه الأصنام الحجرية و الخشبيّه و نحوها بل كانوا يعتقدون بكونها اصناما للآلهه المدبّره لهذا الكون، و لمّا لم تكن هذه الآلهه المزعومه فى متناول أيديهم و كانت عباده الموجود البعيد عن متناول الحسّ صعبه التصور عمدوا إلى تجسيم تلك الآلهه و تصويرها فى أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا يعبدونها عوضاً عن عباده أصحابها الحقيقيه و هى الآلهه المزعومه.

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ١٧٣٢

١- طه: ٥٠.

٢- النازعات: ٥.

١. تدبير الكون لا ينفك عن الخلق

إنَّ النكته الأساسيّه في خطأ المشركين تتمثل في أنّهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أمور عائله أو مؤسّسه و تصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان في الغايه، فإنّ تدبير الكون في الحقيقه إدامه الخلق و الإيجاد.

توضيح ذلك: أنّ كلّ فرد من النظام الكوني بحكم كونه فقيراً ممكناً فاقده للوجود الذاتى، لكن فقره ليس منحصرافى بدء خلقته بل يستمرّ معه فى بقائه و على هذا، فتدبير الكون لا ينفك عن خلقه و إيجاده، فالتدبير خلق و إيجاد مستمرّ.

فتدبير الورده مثلاً ليس إلّا تكوّنها من المواد السّكريه فى الأرض ثمّ توليدها الأوكسجين فى الهواء إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائيه و الكيميائيه فى ذاتها و ليست كل منها إلّا شعبه من الخلق، و مثلها الجنين مذ تكوّنه فى رحم الأم، فلا يزال يخضع لعمليات التفاعل و النموّ حتى يخرج من بطنها، و ليست هذه التفاعلات إلّا شعبه من عمليّه الخلق و فرعاً منه.

٢. انسجام النظام و اتصال التدبير

إنّ مطالعه كلّ صفحه من الكتاب التكويني العظيم يقودنا إلى وجود نظام موحد و ارتباط وثيق بين أجزائه، و من المعلوم أنّ وحده النظام

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ١٧٣٣

و انسجامه و تلائمه لا تتحقق إلا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم و مدبّر واحد، و لو خضع الكون لإرادته مدبّرين لما كان من اتصال التدبير و انسجام اجزاء الكون أى اثر، لأن تعدّد المدبّر و المنظّم -بحكم اختلافهما فى الذات أو فى الصفات و المشخصات -يستلزم بالضرورة الاختلاف فى التدبير و الإرادة، و ذلك ينافى الانسجام و التلائم فى اجزاء الكون.

فوحده النظام و انسجامه كاشف عن وحده التدبير و المدبّر و إلى هذا يشير قوله سبحانه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١).

و هذا الاستدلال بعينه موجود فى الأحاديث المرويه عن أئمة اهل البيت عليهم السلام يقول الامام الصادق عليه السلام: «دلّ صحّحه الأمر و التدبير و ائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد». (٢)

و سأله هشام بن الحكم: ما الدليل على أنّ الله واحد؟

فقال عليه السلام: «اتصال التدبير و تمام الصنع، كما قال الله عزّ و جلّ «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». (٣)

### مظاهر التوحيد فى الربوبية

إنّ للتوحيد فى الربوبية نطاقاً واسعاً شاملاً لجميع المظاهر الكونية و الحقائق الوجودية فلا مدبّر فى صفحه الوجود، بالذات على وجه

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص: ١٧٣٤

١- الأنبياء: ٢٢.

٢- توحيد الصدوق: الباب ٣٦، الحديث ١.

٣- الأنبياء: ٢٢.

الاستقلال، سوى الله تعالى فهو رب العالمين لا رب سواه.

و ينبغي فى ختام هذا البحث أن نشير إلى ثلاثة أقسام لها أهميته خاصه فى حياه الإنسان الاجتماعيه و هى:

#### ١. التوحيد فى الحاكميه

الحاكم هو الذى له تسلط على النفوس و الأموال، و التصرف فى شئون المجتمع بالأمر و النهى، و العزل و النصب، و التحديد و التوسيع و نحو ذلك، و من المعلوم أن هذا يحتاج إلى ولايه له بالنسبه إلى المسلط عليه، و لو لا ذلك لعد التصرف عدوانياً، هذا من جانب.

و من جانب آخر الولاية على الغير متفرع على كون الوالى مالكا للموالتى عليه أو مدبر أمورهِ فى الحياه، و بما أن لا مالكيه لأحد على غيره إلا لله تعالى و لا مدبر سواه فإنه الخالق الموجد للجميع و المدبر للكون بأجمعه، فلا ولايه لأحد على أحد بالذات سوى الله تعالى، فحق الولاية منحصر لله تعالى.

قال سبحانه: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (١).

و قال سبحانه: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (٢).

و من جانب ثالث: أن وجود الحكومه و الحاكم البشرى فى المجتمع

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ١٧٣٥

١- الشورى: ٩.

٢- الأنعام: ٥٧.



أمر ضرورى كما أشار إليه الإمام على عليه السلام بقوله: «لا بدّ للناس من أمير يرّ أو فاجر». (١)

و من المعلوم أنّ ممارسه الإمره و تجسيد الحكومه فى الخارج ليس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه فى النوع و يشافهه و يقابله مقابله الإنسان للإنسان، و على ذلك، فوجه الجمع بين حصر الحاكميه فى الله سبحانه و لزوم كون الحاكم و الأمير بشراً كالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثّل مقام الإمره مأذوناً من جانبه سبحانه لإداره الأمور و التصرف فى النفوس و الأموال، و أن تكون ولايته مستمدّه من ولايته و منبعثه منها.

و على هذا فالحكومات القائمه فى المجتمعات يجب أن تكون مشروعيتها مستمدّه من ولايته سبحانه و حكمه بوجه من الوجوه، و إذا كانت علاقتها منقطعه غير موصوله به سبحانه فهى حكومات طاغوتيه لا مشروعيه لها.

٢. التوحيد فى الطّاعه

لا- شكّ أنّ من شئون الحاكم و الولي، لزوم إطاعته على المحكوم و المولّى عليه، فإنّ الحكومه من غير لزوم إطاعه الحاكم تصبح لغواً، و قد تقدّم أنّ الحاكم بالذات ليس إلّا الله تعالى.

و على هذا، فليس هناك مطاع بالذات إلّا هو تعالى و أمّا غيره

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ١٧٣٦

١- نهج البلاغه: الخطبه ٤٠.

تعالى، فيما أنه ليس له ولايه ولا حكمه على أحد إلا بإذنه تعالى و باستناد حكومته إلى حكومته سبحانه، فليس له حق الطاعة على أحد إلا كذلك.

قال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (١).

و قال سبحانه: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (٢).

### ٣. التوحيد فى التشريع

إن الربوبية على قسمين: تكوينية و تشريعية و دلائل التوحيد فى الربوبية التكوينية تثبت التوحيد فى الربوبية التشريعية أيضاً، فإن التقنين و التشريع نوع من التدبير، يدبر به أمر الإنسان و المجتمع البشرى، كما أنه نوع من الحكومه و الولايه على الأموال و النفوس، فيما أن التدبير و الحكومه منحصرتان فى الله تعالى، فكذلك ليس لأحد حق التقنين و التشريع إلا له تعالى.

و أما الفقهاء و المجتهدون فليسوا بمشرعين، بل هم متخصصون فى معرفه تشريعه سبحانه، و وظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها و جعلها فى متناول الناس.

و أمّا ما تعرف فى القرون الأخيره من إقامه مجالس النّوّاب أو الشورى فى البلاد الإسلاميه، فليست لها وظيفه سوى التخطيط لإعطاء

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ١٧٣٧

١- النساء: ٦٤.

٢- النساء: ٨٠.

البرنامج للمسؤولين فى الحكومات فى ضوء القوانين الإلهية لتنفيذها، و التخطيط غير التشريع كما هو واضح.

و القرآن الكريم يعدّ كل تقنين لا يطابق الحكم و التشريع الإلهى كفرةً و ظلماً و فسقاً، قال سبحانه:

١. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (١).

٢. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (٢).

٣. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ١٧٣٨

١- المائده: ٤٤.

٢- المائده: ٤٥.

٣- المائده: ٤٧.

[شماره صفحه واقعی : ۷۶]

ص: ۱۷۳۹

التوحيد فى العباده هو الهدف و الغايه الأسنى من بعث الأنبياء و المرسلين، قال سبحانه:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (١).

و ناهيك فى أهميّه ذلك أنّ الإسلام قرّره شعاراً للمسلمين يؤكّدون عليه فى صلواتهم الواجبه و المندوبه بقولهم:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٢).

كما أنّ مكافحه النبى صلى الله عليه و آله بل و سائر الانبياء للوثنيين تتركز على هذه النقطة غالباً كما هو ظاهر لمن راجع القرآن الكريم.

و لا تجد مسلماً ينكر هذا الأصل أو يشكّ فيه و إنّما الكلام فى حقيقه العباده و مصاديقها، فترى أنّ أتباع الوهابيّه يرمون غيرهم بالشرك فى العباده

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ١٧٤٠

١- النحل: ٣٦.

٢- الفاتحه: ٥.

بالتبرك بآثار الأنبياء و التوسل بهم إلى الله سبحانه و نحو ذلك، فتميز العباده عن غيرها هي المشكله الوحيده فى هذا المجال، فيجب قبل كل شىء دراسه حقيقه العباده على ضوء العقل و الكتاب و السنه فنقول:

### ما هي حقيقه العباده؟

العباده فى اللغه بمعنى الخضوع و التذلل و قيل إنها غايه الخضوع و التذلل. (١) و هذا المعنى ليس هو المقصود من العباده المختصه بالله تعالى.

توضيح ذلك: أن القرآن الكريم أمر الإنسان بالتذلل لوالديه فيقول:

«وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (٢).

فلو كان الخضوع و التذلل عباده لمن يتذلل له لكان أمره تعالى بذلك أمراً باتخاذ الشريك له تعالى فى العباده!

كما أنه سبحانه أمر الملائكه بالسجود لآدم فيقول: «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» (٣).

مع أن السجود نهايه التذلل و الخضوع للمسجود له، فهل ترى أن الله سبحانه يأمر الملائكه بالشرك فى العباده؟!

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص: ١٧٤١

١- المفردات فى غريب القرآن: ٣١٩؛ تفسير الكشاف: ١ / ١٣.

٢- الإسراء: ٢٤.

٣- البقره: ٣٤.

إِنَّ إِخْوَهُ يُوسُفَ وَوَالِدِيهِ سَجَدُوا جَمِيعًا لِيُوسُفَ بَعْدَ اسْتِوَائِهِ عَلَى عَرْشِ الْمَلِكِ وَالسُّلْطَنَةِ، كَمَا يَقُولُ سُبْحَانَهُ:

«وَوَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (١).

إذن ليس معنى العبادة التي تختص بالله سبحانه ولا تجوز لغيره تعالى هو الخضوع والتذلل، أو نهايه الخضوع، فما هي حقيقة العبادة؟

حقيقه العباده -على ما يستفاد من القرآن الكريم- هي «الخضوع والتذلل، لفظاً أو عملاً مع الاعتقاد بأنَّ المخضوع له خالق و ربّ و مالك و هي من شئون الإلهيه». فنرى أنّ القرآن في سورة الفاتحه قبل تخصيص العباده بالله تعالى، يوصفه بأنّه ربّ العالمين، و مالك يوم الدين، و أنّه هو الرحمن الرحيم، و مثله قوله تعالى:

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (٢).

فالخضوع لله تعالى إنّما يكون عباده له لأنّه هو الخالق و الرب و هو المالك و الإله و اختصاص هذه النعوت بالله تعالى يستلزم اختصاص العباده له.

و الحاصل: أنّ أَى خضوع ينبع من الاعتقاد بأنّ المخضوع له إله العالم أو ربّه أو فوّض إليه تدبير العالم كلّهُ أو بعضه، يكون الخضوع بأدنى مراتبه عباده و يكون صاحبه مشركاً في العباده إذا أتى به لغير الله، و يقابل ذلك

[شماره صفحه واقعي : ٧٩]

ص: ١٧٤٢

١- يوسف: ١٠٠.

٢- الانعام: ١٠٢.

الخشوع غير النابع من هذا الاعتقاد، فخشوع أحد أمام موجود و تكريمه - مبالغاً في ذلك - من دون أن ينبع من الاعتقاد بألوهيته، لا- يكون شركاً و لا- عباده لهذا الموجود، و إن كان من الممكن أن يكون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقه، أو المرأه لزوجهها، فإنه و إن كان حراماً في الشريعه الإسلاميه لكنه ليس عباده بل حرام لوجه آخر، و لعلّ الوجه في حرمة هو أنّ السجود حيث أنه وسيله عامه للعباده عند جميع الأقسام و الملل، صار بحيث لا يراد منه إلاّ العباده، لذلك لم يسمح الإسلام بأن يستفاد منها حتّى في الموارد التي لا تكون عباده، و التحريم إنّما هو من خصائص الشريعه الإسلاميه، إذ لم يكن حراماً قبله، و إلاّ لما سجد يعقوب و أبناءه ليوسف عليه السلام و يقول عزّ و جلّ: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (١).

قال الجصاص: قد كان السجود جائزاً في شريعه آدم عليه السلام للمخلوقين، و يشبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف عليه السلام ... إلاّ أنّ السجود لغير الله على وجه التكرمه و التحيه منسوخ بما روت عائشه و جابر و أنس أنّ النبي صلى الله عليه و آله قال: «ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر، و لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأه أن تسجد لزوجهها من عظم حقه عليها». (٢)

و إلى ما ذكرناه في حقيقه العباده المختصه بالله تعالى و أنّها ليست إلاّ خضوعاً خاصاً نابعاً عن الاعتقاد بألوهيه المخضوع له و أنّ له شأن الربوبيه و الخالقيه أشار الشيخ محمد عبده بقوله:

[شماره صفحه واقعي : ٨٠]

ص: ١٧٤٣

١- يوسف: ١٠٠.

٢- أحكام القرآن: ١ / ٣٢.



تدلّ الأساليب الصحيحة و الاستعمال العربي الصراح على أنّ العباده ضرب من الخضوع بالغ حد النهايه ناشٍ عن استشعار القلب عظمه للمعبود لا- يعرف منشأها، و اعتقاده بسلطه لا يدرك كنهها و ماهيتها. و قصارى ما تعرفه منها أنها محيطه به و لكنّها فوق إدراكه. فمن ينتهى إلى أقصى الدّل لملك من الملوك لا يقال إنّه عبده، و إن قبل موطن أقدامه، ما دام سبب الدّل و الخضوع معروفاً و هو الخوف من ظلمه المعهود، أو الرجاء بكرمه المحدود. (١)

## نتائج البحث

و على ما ذكرنا لا يكون تقبيل يد النبي أو الإمام أو المعلم أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينيه، أو أضرحة الأولياء، و ما يتعلّق بهم من آثار، إلّا تعظيماً و تكريماً، لا عباده، و بذلك يتّضح أنّ كثيراً من الموضوعات التي تعرّفها فرقه الوهابيه عباده لغير الله و شركاً به، ليس صحيحاً على إطلاقه، و إنّما هو شرك و عباده إذا كان المخضوع له معنوناً بالألوهيه و أنّه فوّض إليه الخلق و التدبير و الإحياء و الإماتة و الرزق و غير ذلك من شؤون الإلهيه المطلقه، أو الاعتقاد بأنّ في أيديهم مصير العباد في حياتهم الدنيويه و الأخرويه. و أمّا إذا كان بداعي تكريم أولياء الله تعالى كان مستحسناً عقلاً و شرعاً، لأنّه وسيله لإبراز المحبّه و المودّه للصالحين من عباد الله تعالى و فيه رضاه سبحانه بالضروره.

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ١٧٤٤

---

١- تفسير المنار: ١ / ٥٦-٥٧؛ و انظر ايضاً تفسير المراغى: ١ / ٣٢.

[شماره صفحه واقعی : ۸۲]

ص: ۱۷۴۵

اشاره

و فىه عشره فصول:

١. تقسيمات الصفات عند المتكلمين؛
٢. طرق معرفه صفاته تعالى؛
٣. علمه تعالى؛
٤. قدرته سبحانه؛
٥. حياته تعالى؛
٦. ارادته سبحانه؛
٧. كلامه تعالى؛
٨. الصفات الخبريه؛
٩. الصفات السلبيه؛
١٠. نفى الرؤيه البصريه.

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ١٧٤٦

[شماره صفحه واقعی : ۸۴]

ص: ۱۷۴۷

إشاره

قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات و هي:

١. الصفات الجماليه و الجلايه

إذا كانت الصفه مثبتة لجمال و مشيره إلى واقعيه في ذاته تعالى سميت «ثبوتيه» أو «جماليه» و إذا كانت الصفه هادفه إلى نفى نقص و حاجه عنه سبحانه سميت «سلبيه» أو جلايه.

فالعلم و القدره و الحياه من الصفات الثبوتيه المشيره إلى وجود كمال و واقعيه في الذات الإلهيه و لكن نفى الجسمانيه و التحيز و الحركة و التغير من الصفات السلبيه الهادفه إلى سلب ما هو نقص عن ساحتها سبحانه.

قال صدر المتألهين: «إن هذين الاصطلاحين (الجماليه) و (الجلايه) قريبان مما ورد في الكتاب العزيز، قال سبحانه:

«بَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (١).

[شماره صفحه واقعي : ٨٥]

ص: ١٧٤٨

١- الرحمن: ٧٨.

فصفه الجلال ما جلّ ذاته عن مشابهه الغير، و صفه الإكرام ما تکرّمت ذاته بها و تجمّلت، فيوصف بالكمال و ينزّه بالجلال». (١)

## ٢. صفات الذات و صفات الفعل

قسّم المتكلّمون صفاته سبحانه إلى صفه الذات و صفه الفعل، و الأوّل: ما يكفى فى وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدره و الحياه و العلم. و الثانى: ما يتوقّف توصيف الذات به على فرض فعله سبحانه.

فصفات الفعل هى المنتزعه من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، و ذلك كالخلق و الرزق و نظائرها من الصفات الفعلية الزائده على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

## ٣. الحقيقه و الإضافيه

إنّ للّصّيفات تقسيماً آخر و هو تقسيماً إلى الحقيقه و الاضافيه و المراد من الاولى ما تتّصف به الذات حقيقه، و هى إمّا حقيقه ذات إضافه كالعلم و القدره، إمّا حقيقه محضه كالحياه. و الإضافيه هى الصفات الانتزاعيه كالعالميه و القادريه و الخالقيه و الرازقيه و العليه.

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص: ١٧٤٩

١- الأسفار: ١١٨ / ٦.

قسّم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتيه و خبريه. و المراد من الأولى أوصافه المعروفه من العلم و القدره و الحياه، و المراد من الثانيه ما ورد توصيفه تعالى بها فى الخبر الإلهي من الكتاب و السنّه و لو لا ذلك لما وصف الله تعالى بها بمقتضى حكم العقل و ذلك ككونه سبحانه مستوياً على العرش و كونه ذا وجه، و يدين، و أعين، إلى غير ذلك من الألفاظ الوارده فى القرآن أو الحديث التى لو أجريت على الله سبحانه بمعانيها المتبادره عند العرف لزم التجسيم و التشبيه.

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ١٧٥٠

[شماره صفحه واقعی : ۸۸]

ص: ۱۷۵۱



اشاره

الطرق الصحيحه إلى معرفه صفات الله تعالى ثلاثه:

الأول: الطريق العقلي

للطريق العقلي إلى التعرّف على صفاته تعالى وجهان:

الوجه الأول: الطريق العقلي الصرف و يكفي لذلك إثبات أنه تعالى واجب الوجود بالذات، فيستدلّ بطريق اللّم جميع صفاته الجماليه و الجلاليه.

و قد سلك المتكلم الإسلامى الشهير نصير الدين الطوسى هذا السبيل للبرهنه على جمله من الصفات الجلاليه و الجماليه حيث قال:

وجوب الوجود يدلُّ على سرمديته، و نفى الزائد، و الشريك، و المثل، و التركيب بمعانيه، و الضدّ، و التحيز، و الحلول، و الاتّحاد، و الجهه، و حلول الحوادث فيه، و الحاجه، و الألم مطلقاً، و اللّذه المزاجيه، و المعانى، و الاحوال، و الصفات الزائده و الرؤيه و على ثبوت الجود، و الملك، و التمام، و الحقيته،

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ١٧٥٢

و الخيره، و الحكمه، و التجبر، و القهر، و القيوميه. (١)

و الوجه الثانى: مطالعه الكون المحيط بنا، و ما فيه من بديع النظام، فيكشف بطريق الإِن عن علم واسع و قدره مطلقه عارفه بجميع الخصوصيات الكامنه فيه، و كل القوانين التى تسود الكائنات، فمن خلال هذا الطريق، أى مطالعه الكون، يمكن للإنسان أن يهتدى إلى قسم كبير من الصفات الجماليه لمبدع الكون و خالقه و قد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه:

«قُلْ انظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (٢).

و قال سبحانه:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولَى الْأَبْصَارِ» (٣).

و قال سبحانه:

«إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ»

(٤)

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ١٧٥٣

١- كشف المراد: المقصد الثالث، الفصل الثانى، المسأله، ٧ - ٢١.

٢- يونس: ١٠١.

٣- آل عمران: ١٩٠.

٤- يونس: ٦.

## الثاني: طريق الوحي الإلهي

الطريق الثاني لمعرفة صفات الله تعالى الوحي الإلهي إلى أنبياء الله تعالى و ما روى عن الهداه الإلهيين المعصومين عليهم السلام و ذلك بعد ما ثبت وجوده سبحانه و قسم من صفاته، و وقفنا على أن الأنبياء مبعوثون من جانب الله و صادقون في أقوالهم و كلماتهم.

و باختصار، بفضل الوحي - الذي لا خطأ فيه و لا زلل - نقف على ما في المبدأ الأعلى من نعوت و شئون، فمن ذلك قوله سبحانه:

«هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ \* هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (١).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية و الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه و آله و عترته المعصومين عليهم السلام بطرق معتبره.

## الثالث: طريق الكشف و الشهود

هناك ثلّة قليلة يشاهدون بعيون القلوب ما لا يدرك بالأبصار، فيرون جماله و جلاله و صفاته و أفعاله بإدراك قلبي، يدرك لأصحابه و لا يوصف

[شماره صفحه واقعي : ٩١]

ص: ١٧٥٤

لغيرهم. و الفتوحات الباطنيه من المكاشفات أو المشاهدات الروحيه و الإلقاءات فى الروع غير مسدوده، بنصّ الكتاب العزيز.

قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (١).

أى يجعل فى قلوبكم نورا تفرّقون به بين الحقّ و الباطل، و تميّزون به بين الصحيح و الزائف، لا بالبرهنه و الاستدلال بل بالشهود و المكاشفه.

وقال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (٢).

و المراد من النور هو ما يمشى المؤمن فى ضوئه طيله حياته فى معاشه و معاده، فى دينه و دنياه. (٣)

و قال سبحانه: «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (٤).

إلى غير ذلك من الآيات الظاهره فى أنّ المؤمن يصل إلى معارف

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ١٧٥٥

١- الأنفال: ٢٩.

٢- الحديد: ٢٨.

٣- أمّا فى الدنيا فهو النور الذى اشار إليه سبحانه بقول: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا». (الأنعام: ١٢٢). و أمّا فى الآخره فهو ما اشار إليه سبحانه بقوله: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَايِمَانِهِمْ». (الحديد: ١٢).

٤- العنكبوت: ٦٩.

و حقائق فى ضوء المجاهده و التقوى، إلى أن يقدر على رؤيه الجحيم فى هذه الدنيا الماديه.

□  
قال سبحانه: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (١).

نعم ليس كلُّ من رمى، أصاب الغرض، و ليست الحقائق رَمِيَهُ لِلنَّبَالِ، و إنما يصل إليها الأمثل فالأمثل، فلا يحظى بما ذكرناه من المكاشفات الغيبية و الفتوحات الباطنيه إلا النزر القليل ممَّن خلَّص روحه و صفًا قلبه.

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص: ١٧٥٦

---

١- التكاثر: ٥-٦.

[شماره صفحه واقعی : ۹۴]

ص: ۱۷۵۷

إشارة

لا خلاف بين الإلهيين في أنّ العلم من صفاته تعالى و أنّ العالم و العليم من أسمائه سبحانه، لكنّهم اختلفوا في كيفية علمه تعالى بذاته و بغيره على أقوال. و قبل البحث عن مراتب علمه تعالى و كيفيةه يجب أن نبحت عن حقيقة العلم فنقول:

ما هو العلم؟

إشارة

عرّف العلم بأنّه صورته حاصله من الشئ في الذهن، و هذا التعريف لا يشمل إلّا العلم الحسولي، مع أنّ هناك قسماً آخر للعلم و هو العلم الحسوري، و الفرق بين القسمين أنّ في العلم الحسولي ما هو حاضر عند العالم و حاصل له هي الصور المنتزعة من الشئ و هذه الصور الذهنية وسيله وحيدته لدرك الخارج و إحساسه و لأجل ذلك أصبح الشئ الخارجى معلوماً بالعرض و الصور الذهنية معلومه بالذات، و أمّا العلم الحسوري فهو عبارة عن حضور المدرك من دون توسط أى شئ و ذلك كعلم الإنسان بنفسه.

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ١٧٥٨

على ضوء ما ذكرناه من تقسيم العلم إلى الحصولى والحضورى يصح أن يقال:

«إنَّ العلم على وجه الإطلاق عبارته عن حضور المعلوم لدى العالم».

و هذا التعريف يشمل العلم بكلا قسميه، غير إنَّ الحاضر فى الأوّل هو الصوره الذهنيه دون الواقعيه الخارجيه، و فى الثانى نفس واقعيه المعلوم من دون وسيط بينها و بين العالم.

إذا وقفت على حقيقه العلم، فاعلم أنّ الإلهيين أجمعوا على أنّ العلم من صفات الله الذاتيه الكماليه، و أنّ العالم من أسمائه الحسنى، و هذا لم يختلف فيه اثنان على إجماله، و لكن مع ذلك اختلفوا فى حدود علمه تعالى و كيفيته على أقوال، يلزمنا البحث عنها لتحقيق الحال فى هذا المجال، فنقول:

### ١. علمه سبحانه بذاته

قد ذكروا لإثبات علمه تعالى بذاته وجوهاً من البراهين نكتفى بذكر وجهين منها:

الأوّل: مفيض الكمال ليس فاقدًا له

إنّه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علماً حضورياً، فمعطى هذا الكمال يجب أن يكون واجداً له على الوجه الأتمّ و الأكمل، لأنّ فاقد الكمال لا يعطيه، و نحن و إن لم نحط و لن نحيط بخصوصيه حضور ذاته لدى ذاته،

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ١٧٥٩



غير إننا نرّمز إلى هذا العلم بـ«حضور ذاته لدى ذاته و علمه بها من دون وساطه شيء في البين».

الثاني: التجرد عن الماده ملاك الحضور

ملاك الحضور و الشهود العلمى ليس إلّا تجرد الوجود عن الماده، فإنّ الموجود المادى بما أنّه موجود كمى ذو أبعاد و أجزاء ليس لها وجود جمعى، و يغيب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلى أنّه فى تحوّل و تغير دائمى، فلا يصحّ للموجود المادى من حيث أنّه مادى أن يعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاك العلم الذى هو حضور شيء لدى آخر.

فإذا كان الموجود منزهاً من الماده و الجزئيه و التبعض، كانت ذاته حاضره لديها حضوراً كاملاً و بذلك نشاهد حضور ذاتنا عند ذاتنا، فلو فرضنا موجوداً على مستو عالٍ من التجرد و البساطه عارياً عن كلّ عوامل الغيبه التى هى من خصائص الكائن المادى، كانت ذاته حاضره لديه، و هذا معنى علمه سبحانه بذاته أى حضور ذاته لدى ذاته بأتم وجه لتنزّهه عن الماديه و التركب و التفريق كما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد.

الإجابة عن إشكال

قد استشكل على علمه تعالى بذاته بأنّ لازم العلم بشيء المغايره و الاثنينيّه بين العالم و المعلوم، فعلمه تعالى بذاته يستلزم مغايره و اثنينيّه فى ذاته سبحانه و هو محال.

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ١٧٦٠

و الجواب عنه: أنّ المغايره الاعتباريه تكفى لانتزاع عناوين العلم و المعلوم و العالم من ذات واحده، و ليس التغاير الحقيقى من خواصّ العلم حتى يستشكل فى علم الذات بنفس ذاته بتوحيّد العالم و المعلوم، بل الملاك كلّهُ هو الحضور، و هذا حاصل فى الموجود المجرّد كما تقدّم.

## ٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها

إنّ علمه سبحانه بالأشياء على قسمين: علم قبل الإيجاد أى علمه بالأشياء فى مقام ذاته سبحانه، و علم بعد الإيجاد أى علمه بالأشياء فى مقام فعله. و نستدلّ على القسم الأوّل بوجهين:

الأوّل: العلم بالسبب علم بالمسبّب

إنّ العلم بالسبب و العلّه بما هو سبب و علّه، علم بالمسبّب، و المراد من العلم بالسبب و العلّه، العلم بالحيثيه التى صارت مبدأ لوجود المعلوم و حدوثه، و لتوضيح هذه القاعده نمثّل بمثالين:

١. إنّ المنجّم العارف بالقوانين الفلكيه و المحاسبات الكوتيه يقف على أنّ الخسوف و الكسوف أو ما شاكل ذلك يتحقّق فى وقت أو وضع خاص، و ليس علمه بهذه الطوارئ، إلّا من جهه علمه بالعلّه من حيث هى علّه لكذا و كذا.

٢. إنّ الطبيب العارف بحالات النبض و أنواعه و أحوال القلب و أوضاعه يقدر على التنبؤ بما سيصيب المريض فى مستقبل أيامه و ليس هذا العلم إلّا من جهه علمه بالعلّه من حيث هى علّه.

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ١٧٤١

إذا عرفت كيفية حصول العلم بالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلّه نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، و ذاته تعالى علّه له، و قد تقدّم أنّ ذاته سبحانه عالم بذاته.

و بعبارة أخرى: العلم بالذات علم بالحيثية التي صدر منها الكون بأجمعه، و العلم بتلك الحيثية يلازم العلم بالمعلول.

قال صدر المتألهين:

إنّ ذاته -سبحانه- لما كانت علّه للأشياء - بحسب وجودها - و العلم بالعلّه يستلزم العلم بمعلولها... فتعقلها من هذه الجهة لا بدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد (١).

الثاني: إتقان الصنع يدلّ على علم الصانع

إنّ المصنوع من جهة الترتيب المذى فى أجزاءه و من جهة موافقه جميع الأجزاء للغرض المقصود من ذلك المصنوع، يدلّ على أنّه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات. فالعالم بما أنّه مخلوق لله سبحانه يدلّ ما فيه من بديع الخلق و دقيق التركيب على أنّ خالقه عالم بما خلق، عليم بما صنع، فالخصوصيات المكنونه فى المخلوق ترشدنا إلى صفات صانعه و قد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ١٧٦٢

١- الأسفار: ٦ / ٢٧٥.

٢- الملك: ١٤.

وقال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته، ووضع كل شيء منه موضعه بعلمه». (١)

### ٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

إنَّ كلَّ ممكن، معلول في تحقُّقه لله سبحانه، وليس للمعلوليه معنى سوى تعلُّق وجود المعلول بعَلته وقيامه بها قياماً كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، فكما أنَّ المعنى الحرفي بكلِّ شئونه قائم بالمعنى الاسمي فهكذا المعلول قائم بعَلته المفيضه لوجوده، وما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن وجود علته، إذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال وهو لا يجتمع مع كونه ممكناً.

فلازم الوقوع في حيطته، وعدم الخروج عنها، كون الأشياء كلها حاضره لدى ذاته والحضور هو العلم، لما عرفت من أنَّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم.

ويترتَّب على ذلك أنَّ العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه، وعلى سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنيه التي تخلقها النفس في وعاء الذهن، فهي فعل النفس وفي نفس الوقت علمها، ولا تحتاج النفس في العلم بتلك الصور إلى صور ثانيه، و كما أنَّ النفس محيطه بتلك الصور وهي قائمه بفاعلها وخالقها، فهكذا العالم دقيقه وجليله مخلوق لله سبحانه قائم به وهو

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ١٧٦٣

محيط به، فعلم الله و فعله مفهومان مختلفان، و لكنهما متصادقان في الخارج.

و قد اتضح بما تعرّفت أنّ علمه بأفعاله بعد إيجادها حضوري، كما أنّ علمه سبحانه بذاته و بأفعاله قبل إيجادها حضوري، فإنّ المناط في كون العلم حضورياً هو حصول نفس المعلوم و حضوره لدى العالم لا حضور صورته و ماهيته، و هذا المناط متحقّق في علمه تعالى بذاته و بأفعاله مطلقاً.

### علمه تعالى بالجزئيات

و الإمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانية يوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملاً، و ذلك لما تقدّم أنّ نفس وجود كلّ شيء عين معلوميته لله تعالى و لا فرق في مناط هذا الحكم بين المجرّد و المادّي، و الكلّي و الجزئي، فكما أنّ الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك الموجود المتغيّر معلوم لله سبحانه بتغيّره و تبدّله فالإفاضة التدريجيّة، و الحضور بوصف التدرّج لديه سبحانه يلازم علمه تبارك و تعالى بالجزئيات الخارجيّة.

### شبهات المنكرين

قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئيات، و بقي الكلام في تحليل الشبهات التي أُثيرت في هذا المجال، و إليك بيانها:

[شماره صفحه واقعي : ١٠١]

ص : ١٧٦٤

١. العلم بالجزئيات يلازم التغيّر فى علمه تعالى

قالوا لو علم سبحانه ما يجرى فى الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم و إلا لانتفت المطابقه، و على هذا فهو سبحانه إنّما يعلم الجزئيات من حيث هى ماهيات معقوله لا بما هى جزئيه متغيّره.

إنّ الشبهه قائمه على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً على طريق الصور المرتسمه القائمه بذاته سبحانه، و عند ذلك يكون التغيّر فى المعلوم ملازماً لتغيّر الصور القائمه به سبحانه و يلزم على ذلك كون ذاته محلاً للتغيّر و التبدّل.

و قد عرفت أنّ علمه تعالى بالموجودات حضورى بمعنى أنّ الأشياء بهويّاتها الخارجيه و حقائقها العينيه حاضره لديه سبحانه، فلا مانع من القول بطرء التغيّر على علمه سبحانه إثر طرء التغيّر على الموجودات العينيه، فإنّ التغيّر الممتنع على علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتى، و أمّا العلم الفعلى أى العلم فى مقام الفعل، فلا مانع من تغيّره كتغيّر فعله، فإنّ العلم فى مقام الفعل لا يعدو عن كون نفس الفعل علمه لا غير.

٢. إدراك الجزئيات يحتاج إلى آله

إنّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أدوات مادّيه و آلات جسمانيه، و هو سبحانه منزّه عن الجسم و لوازمه الجسمانيه.

و الجواب عن هذه الشبهه واضح، فإنّ العلم بالجزئيات عن طريق

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

ص: ١٧٦٥

الأدوات المادّيه إنّما هو شأن من لم يحط الأشياء إحاطه قيوميّه، و لم تكن الأشياء قائمه به حاضره لديه، كالإنسان في علمه الحصولي بالجزئيات الخارجيه، فإنّ علمه بها لَمّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيله الأدوات الحسيّه كان إدراك الجزئيات متوقّفاً على تلك الأدوات، و أمّا الواجب عزّ اسمه فلمّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء و قيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقّف علمه بها على الأدوات و إعمالها.

## تكملة

قد ورد في الشريعة الإسلاميه الحقّه توصيفه تعالى بالسمع و البصر و عدّ السميع و البصير من أسمائه سبحانه (1) و الحقّ أنّ سمعه و بصره تعالى ليسا و صفتين يغايران وصف العلم، إنّما المغايره بلحاظ المفهوم لا من حيث الحقيقه و المصداق، فقد عرفت أنّ جميع العوالم الإمكانيه حاضره لديه سبحانه، فالأشياء على الاطلاق، و المسموعات، و المبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه، و في الوقت نفسه علمه تعالى.

ثمّ إنّ الملاك المتقدّم و إن كان موجوداً في المشمومات و المذوقات و الملموسات، فإنّها أيضاً حاضره لديه سبحانه كالمسموعات و المبصرات، لكن لَمّا كان إطلاق هذه الاسماء ملازماً للمادّه و الإحساس في أذهان الناس، لم يصحّ إطلاق اللامس و الذائق و الشامّ عليه.

و من الغايات التي يرشد إليها الذكر الحكيم في مقام التوصيف

[شماره صفحه واقعي : ١٠٣]

ص: ١٧٦٦

---

١- أنّه سبحانه وصف نفسه بالبصير ٤٢ مرّه، و بالسميع ٤١ مرّه في الكتاب العزيز.

بالسمع و البصير هو إيقاف الإنسان على أنّ ربّه سميع يسمع ما يتلفظه من كلام، بصير يرى كلّ عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه و رآه.

ثمّ إنّ بعض المتكلمين قد عدّ الإدراك من صفاته تعالى و المدرك -بصيغه الفاعل -من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١).

و لا شكّ أنّه سبحانه -بحكم الآيه الشريفه -مدرك، لكن الكلام في أنّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكلّيات و الجزئيات؟ أو هو يعادل العلم و يرادفه؟ أو هو علم خاص؟ و الأقرب هو الأخير و هو العلم بالموجودات الجزئيه العينيه، فإدراكه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجيه و وقوفه عليه و قوفاً تاماً. قال سبحانه:

﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾

(٢)

[شماره صفحه واقعي : ١٠٤]

ص: ١٧٦٧

١- الأنعام: ١٠٣.

٢- فصلت: ٥٣.



إشارة

اتَّفَقَ الإلهيُّونَ على أنَّ القدره من صفاته الذاتيه الكماليه كالعلم، ولأجل ذلك يعدُّ القادر و القدير من أسمائه سبحانه، لكنهم اختلفوا في حقيقه قدرته تعالى. فيجب تعريف القدره أولاً و بيان المعنى المناسب لساحته تعالى من القدره ثانياً.

تعريف القدره

إنَّ هناك تعريفين للقدره مشهورين: (١)

الأول: أنَّها عباره عن صحَّه الفعل و الترك، و المراد من الصحَّه: الإمكان، فالقادر هو الذي يصحُّ أن يفعل و أن يترك.

و الثاني: أنَّها عباره عن صدور الفعل بالمشيئه و الاختيار، فالقادر من إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل.

و قد أُورد على التعريف الأول بأنَّ الإمكان المأخوذ في التعريف، إمَّا إمكان ماهوى يقع وصفاً للماهيه، أو إمكان استعدادى يقع وصفاً للمادّه؛

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ١٧٤٨

و على كلا التقديرين لا يصحّ أخذه في تعريف قدرته سبحانه، لأنّ الله تعالى منزّه عن الماهيه و المادّه.

و المراد من المشيّه في التعريف الثانی هو الاختيار الذاتى له سبحانه، فهو تعالى يفعل باختياره الذاتى و يترك كذلك، أى ليس فعله و تركه لازماً عليه، لعدم وجود قدره غالبه تضطرّه على الفعل أو الترك.

## برهان قدرته تعالى

إذا كان الفعل متّسماً بالإحكام و الإتيان، و الجمال و البهاء يدلّ ذلك على علم الفاعل بتلك الجهات و قدرته على إيجاد مثل ذلك الصنع.

و لأجل ذلك نرى أنّه سبحانه عند ما يصف روائع أفعاله و بدائع صنعه فى آيات الذكر الحكيم، يختمها بذكر علمه تعالى و قدرته، يقول سبحانه:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (١).

فالإحكام و الإتيان فى الفعل آيتا العلم و علامتا القدره، و إنّنا نرى فى كلمات الإمام على عليه السلام أنّه يستند فى البرهنه على قدرته تعالى بروعه فعله و جمال صنعه سبحانه. قال عليه السلام: «و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته».

(٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ١٧٦٩

١- الطلاق: ١٢.

٢- نهج البلاغه: الخطبه ٩١.

و قال أيضاً: «و اقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته و عظيم قدرته». (١)

و قال أيضاً: «فأقام من الأشياء أودها، و نهج حدودها، و لائم بقدرته بين متضادّها». (٢)

### سعه قدرته تعالى

إنّ الفطره البشريه تقضى بأنّ الكمال المطلق الذي ينجذب إليه الإنسان قادر على كلّ شيء ممكن، و لا يتبادر إلى الأذهان ابداً -لو لا تشكيك المشكّكين- أنّ لقدرته حدوداً، أو أنّه قادر على شيء دون شيء. قال الإمام الصادق عليه السلام: «الأشياء له سواء علماً و قدرةً و سلطاناً و ملكاً و إحاطة». (٣)

و العقل الفلسفي يؤيد هذا القضاء الفطري، لأنّ وجوده سبحانه غير محدود و لا متناه، و ما هو غير متناه في الوجود، غير متناه في الكمال و الجمال، لأنّ منبع الكمال هو الوجود، فعدم التناهي في جانب الوجود يلزم عدمه في جانب الكمال، و أيّ كمال أبهى من القدره، فهي غير متناهيه تبعاً لعدم تناهي وجوده و كماله و النصوص الدينيه أيضاً دالّة على سعه قدرته تعالى. قال سبحانه: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا» (٤).

[شماره صفحه واقعي : ١٠٧]

ص: ١٧٧٠

١- نهج البلاغه: الخطبه ١٦٥.

٢- نهج البلاغه: الخطبه ٩١.

٣- التوحيد، الباب ٩، الحديث ١٥.

٤- الأحزاب: ٢٧.

و قال تعالى: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» (١).

كما صرّح بعموميه قدرته تعالى في الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام .

دفع شبهات في المقام

إنّ هناك شبهات، أوردت على القول بعموميه قدرته تعالى ربما يعسر دفعها على الطالب، يجب أن نذكرها و نبين وجه الدفع عنها:

١. هل هو سبحانه قادر على خلق مثله؟ فلو أجيب بالإيجاب لزم افتراض الشريك له سبحانه، و لو أجيب بالنفي ثبت ضيق قدرته و عدم عمومها.

و يدفع ذلك بأنّه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلق القدره به أو عدمه، و الوجه في امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعنى: كون شيء واحد واجباً بالذات و ممكناً كذلك، فإنّ ذلك المثل بما أنّه مخلوق، يكون ممكناً و بما أنّه مثل له تعالى، فهو واجب بالذات، و هو محال بالضروره.

٢. هل هو قادر على أن يجعل العالم الفسيح في البيضه من دون أن يصغر حجم العالم أو تكبر البيضه؟

و الجواب عنه كسابقه، فإنّ جعل الشيء الكبير في الظرف الصغير أمر ممتنع في حدّ ذاته، إذ البدايه تحكم بأنّ الظرف يجب أن يكون مساوياً للمظروف، فجعل الشيء الكبير في الظرف الصغير يستلزم كون ذلك

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

ص: ١٧٧١

١- الكهف: ٤٥.

الظرف مساويا للمظروف لما يقتضيه قانون مساواة الظرف و المظروف، و أن يكون أصغر منه غير مساوٍ له -لما هو المفروض -و هذا محال، و إنما يبحث عن عموميه القدره و عدمها بعد فرض كون الشيء ممكناً في ذاته، و إلى هذا أشار الإمام على عليه السلام في الجواب عن نفس السؤال بقوله:

«إنَّ الله تبارك و تعالی لا ينسب إلى العجز، و الذي سألتني لا يكون». (١)

٣. هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه، فإن أُجيب بالإيجاب لزم عدم سعه قدرته حيث لا يقدر على إفنائه و إن أُجيب بالسلب لزم أيضاً عدم عموم قدرته.

و الجواب عنه: أن الشيء المذكور بما أنه ممكن فهو قابل للفناء، و بما أنه مقيد بعدم إمكان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضية كون شيء واحد ممكناً و واجباً، قابلاً للفناء و غير قابل له، و هو محال، فالفرض المذكور مستلزم للمحال، و المستلزم للمحال محال، و هو خارج عن موضوع بحث عموميه القدره، كما تقدّم.

[شماره صفحه واقعی : ١٠٩]

ص: ١٧٧٢

١- التوحيد: الباب ٩، الحديث ٩.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۰]

ص: ۱۷۷۳

إشاره

اتفق الإلهيون على أنّ الحياه من صفاته تعالى، و أنّ الحيّ من أسمائه الحسنی، و لكن إجراء هذا الاسم عليه سبحانه يتوقّف على فهم معنى الحياه و كيفية إجرائها على الله تعالى، فنقول:

حقيقه الحياه

إنّ الحياه المادّيه فى الحيوان و الإنسان -بما أنّه حيوان -تقوم بأمرين، هما: الفعّاليه و الدرّاكه، فالخصائص الأربع (1) الّتى ذكرها علماء الطبيعه راجعه إلى الفعل و الانفعال، و التأثير و التّأثر و نرّمز لها «بالفعّاليه»، كما نرّمز إلى الحسّ و الإدراك المتسالم على وجودهما فى انواع الحيوان، و قد يقال بوجودهما فى النبات ايضاً، ب«الدرّاكه» فالحيّ هو الدرّاك و الفعّال، كما هو المصطلح عند الفلاسفه الإلهيين.

فملايك الحياه الطبيعّيه هو الفعل و الدرّك، و هو محفوظ فى جميع المراتب لكن بتطوير و تكامل، أعنى: حذف النواقص و الشوائب الملازمه

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۱]

ص: ۱۷۷۴

---

۱- و هى: الجذب و الدفع، النمو و الرشد، التوالد و التكاثر، الحركه و ردّه الفعل.

للمرتبه النازله عن المرتبه العالیه، فالفعل المترقّب من الحياه العقلیه فی الإنسان لا یقاس بفعل الخلیا النباتیه و الحیوانیه، كما أنّ درك الإنسان للمسائل الکلیه أعلى و أكمل من حسّ النبات و شعور الحیوان و مع هذا البون الشاسع بین الحیاتین، تجد أنّا نصف الكلّ بالحیاه بمعنی واحد و لیس ذاك المعنی الواحد إلّا كون الموجود «درّاکاً» و «فعّالاً».

### معنی حیاته تعالی

فإذا صحّ إطلاق الحیاه بمعنی واحد على تلك الدرجات المتفاوته فلیصحّ على الموجودات الحیّه العلوویه لكن بنحو متكامل، فالله سبحانه حیّ بالمعنی المذی تفیده تلك الكلمه، لكن حياه مناسبه لمقامه الأسنّی، بحذف النواقص و الأخذ بالزّیده و اللّب، فهو تعالی حیّ أى «فاعل» و «مدرک» و إن شئت قلت: «فعّال» و «درّاک» لا کفعّالیه الممكنات و درّاکیتها.

### دلائل حیاته تعالی

قد ثبت بالبرهان أنّه سبحانه عالم و قادر، و قد تقدّم البحث فیهِ، و قد بیّن أنّ حقیقه الحیاه فی الدرجات العلوویه، لا تخرج عن كون المتّصف بها درّاکاً و فعّالاً، و لا شكّ أنّ لله تعالی أتمّ مراتب الدرک و الفعل، لأنّ له أكمل مراتب العلم و القدره، ففعله النابع عن علمه و قدرته أكمل مراتب الفعل فهو حیّ بأعلى مراتب الحیاه.

أضف إلى ذلك أنّه سبحانه خلق موجودات حیّه، مدرکه فاعله، فمن المستحیل أن یكون معطى الكمال فاقداً له.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۲]

ص: ۱۷۷۵



عُدَّ من صفاته الثبوتية الذاتية، الأزلية و الأبدية و السرمديّة و القدم و البقاء، و عليه فهو سبحانه قديم أزليّ، باق أبديّ، و موجود سرمديّ.

قالوا: يطلق عليه الأوّلان لأجل أنّه المصاحب لمجموع الأزمنة المحقّقه أو المقدّره في الماضي، كما اطلق عليه الآخران لأجل أنّه الموجود المستمرّ الوجود في الأزمنة الآتية محقّقه كانت أو مقدّره، و يطلق عليه السرمديّة بمعنى الموجود المجمع لجميع الأزمنة السابقة و اللاحقه. هذا ما عليه المتكلّمون في تفسير هذه الأسماء و الصفات.

يلاحظ عليه: أنّه يناسب شأن الموجود الزمانيّ الّذى يصاحب الأزمنة المحقّقه أو المقدّره، و الماضيه أو اللاحقه، و اللّهُ سبحانه منزّه عن الزمان و المصاحبه له، بل هو خالق للزمان سابقه و لاحقه، فهو فوق الزمان و المكان، لا يحيطه زمان و لا يحويه مكان، و على ذلك فالصحيح أن يقال: إنّ الموجود الإمكانى ما يكون وجوده غير نابع من ذاته، مسبوقاً بالعدم في ذاته و لا يمتنع طروء العدم عليه، و يقابله واجب الوجود بالذات و هو ما يكون وجوده نابعا من ذاته، و يمتنع عليه طروء العدم و لا يلابسه أبداً، و مثل ذلك لا يسبق وجوده العدم، فيكون قديماً أزليّاً، كما يمتنع أن يطرأ عليه العدم، فيكون أبديّاً باقياً، و بملاحظه ذينك الأمرين، أعنى: عدم مسبقه وجوده بالعدم و امتناع طروء العدم عليه، يتصف بالسرمديّة و يقال: إنّهُ سرمديّ.

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص: ١٧٧٦

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۴]

ص: ۱۷۷

إنَّ الإرادة من صفاته سبحانه، و المرید من أسمائه، و لم يشكَّ في ذلك أحد من الإلهيين أبداً، و إنما اختلفوا في حقيقتها، و أنّها هل تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟

### حقيقه إرادته تعالى

إنَّ الإرادة في الإنسان بأى معنى فسّرت، ظاهره تظهر في لوح النفس تدريجيّه، و من المعلوم أنّ الإرادة بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه بها، لأنّه يستلزم كونه موجوداً مادياً يطرأ عليه التغيّر و التبدّل من فقدان إلى الوجدان، و ما هذا شأنه لا يليق بساحه البارئ، و لأجل ذلك اختلفت كلمه الإلهيين في تفسير ارادته تعالى، فالمشهور عند الحكماء و المتكلمين (1) أنّ اراده الله سبحانه هي علمه تعالى بأنّ الفعل على نظام الخير و الأحسن أو علمه بأنّ الفعل ذو مصلحة عائده إلى غيره تعالى و على هذا تكون الإرادة من الصفات الذاتيه.

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ١٧٧٨

---

١- للوقوف على جميع اقوال الحكماء و المتكلمين في تفسير ارادته تعالى انظر «قواعد العقائد» للمحقق الطوسى بتعليقات للمؤلف: ٥٦ - ٥٧.

قال صدر المتألهين:

معنى كونه مريداً أنه سبحانه يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته و أنه كيف يكون. (١)

و قال ابو إسحاق النوبختى:

و هو يريد أى يعلم المصلحه فى فعل فيدعوه علمه إلى إيجاده. (٢)

يلاحظ عليه: أن مفاهيم الصفات و معانيها متغايره و عينيتها فى حقه تعالى راجعه إلى واقعيتها و مصداقها و على هذا تفسير الإراده بالعلم، يرجع إلى إنكار حقيقه الإراده فيه سبحانه، و لأجل عدم صحه هذا التفسير نرى أن أئمه اهل البيت عليهم السلام ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأبى عبد الله الصادق عليه السلام: علمه و مشيئته مختلفان أو متفقان...؟

فقال عليه السلام: «العلم ليس هو المشيئه، ألا ترى أنك تقول سأفعل كذا إن شاء الله، و لا تقول سأفعل كذا إن علم الله» (٣).

و الحق أن الإراده من الصفات الذاتيه و تجرى عليه سبحانه مجردة من شوائب النقص و سمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإراده كونه فاعلاً مختاراً فى مقابل كونه فاعلاً مضطراً، لا إثبات الإراده له بنعت كونها طارئه

[شماره صفحه واقعى : ١١٦]

ص: ١٧٧٩

١- الأسفار: ٦ / ٣١٦.

٢- أنوار الملكوت فى شرح الياقوت: ٦٧.

٣- الكافى: ١ / ١٠٩، باب الإراده، الحديث ٢.

زائله عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها من القوّه إلى الفعل، لأنها لا تعدّ من صفات الكمال مقتيده بهذه الخصائص، بل كمالها في كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذاً بزمّام عمله، فإذا كان هذا كمال الإراده فالله سبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه، وليس هذا بمعنى إرجاع الإراده إلى وصف سلبي و هو كونه غير مقهور ولا مستكره، بل هي وصف وجودي هو نفس ذاته، والتعبير عنه بوصف سلبي لا يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل، و قدره بعدم العجز.

فلو صحّ تسميه هذا الاختيار الذاتي بالإراداه، فالإراداه من صفات ذاته تعالى و إلّا وجب القول بكونها من صفات الفعل. (١)

### الإراداه في روايات اهل البيت عليهم السلام

يظهر من الروايات المأثوره عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام أنّ مشيئته و إرادته من صفات فعله، كالرازقيه و الخالقيه، و إليك نبذاً من هذه الروايات:

[شماره صفحه واقعي : ١١٧]

ص: ١٧٨٠

١- ما أفاده شيخنا الأستاذ -دام ظلّه- في تفسير إرادته تعالى يوافق نظريه العلامه الطباطبائي قدس سره فإنّه أيضاً ناقش الرأى المشهور عند الفلاسفه من تفسير الإراده بالعلم بالنظام الأصلح، ثمّ أثبت لله تعالى اختياراً ذاتياً، ثمّ بين أنّ الإراده بمعناها المعهود عندنا إنّما يصحّ إطلاقها على الله تعالى بعد التجريد عن النواقص، بما هي صفة فعلية منتزعه عن مقام فعله سبحانه، نظير الخلق و الإيجاد و الرحمه، و ذلك باعتبار تماميه الفعل من حيث السبب و حضور العله التامه للفعل كما يقال عند مشاهده جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل، إنه يريد كذا فعلاً. راجع: الأسفار: ٦ / ٣١٥ - ٣١٦؛ نهايه الحكمه: المرحله ١٢، الفصل ١٣؛ بدايه الحكمه: المرحله ١٢، الفصل ٦ و ٨.

١. روى عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنَّ المرید لا يكون إلَّا لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمَّ أراد». (١)

٢. روى صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق.

قال: فقال عليه السلام: «الإرادة من الخلق الضمير، و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنّه لا يرؤى و لا يهّم و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفيّه عنه، و هي صفات الخلق، فإرادته الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظ، و لا نطق بلسان، و لا همّه، و لا تفكّر، و لا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له». (٢)

٣. روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيئه محدثه». (٣)

ترى أنّ الروايه الأولى تنفي الأزلية عن الإرادة، فلا- تكون من صفاته الذاتيه التي هي عين ذاته تعالى، كما أنّ الروايه الثالثه صرّحت على أنّ المشيئه محدثه، فلا تكون من صفاته الذاتيه و قد صرّحت الروايه الثانيه على أنّ إرادته تعالى عين إحداثه تعالى و إيجاده فهي عين فعله، و لكنّ الروايات لا تنفي كون الإرادة بالمعنى الذي فسّرناها به، أعني: الاختيار

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ١٧٨١

١- الكافي: ١ / ١٠٩، باب الإرادة، الحديث ١.

٢- نفس المصدر: الحديث ٣.

٣- نفس المصدر: الحديث ٧.

الذاتى من صفات ذاته، بل الذى نفته، هى الإراده بالمعنى الموجود فى الإنسان، لأنّ إثبات هذه الإراده لله تعالى يستلزم محذورين:

الأول: قدم المراد أو حدوث المرید، كما ورد فى الروايه الأولى؛

الثانى: طرء التغير و التدریج على ذاته سبحانه، كما ورد فى الروايه الثانیه.

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۹]

ص: ۱۷۸۲

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۱۷۸۳



أجمع المسلمون تبعاً للكتاب و السنّه على كونه سبحانه متكّلاً، و لكنّهم اختلفوا في أمرين:

أ. تفسير حقيقه كلامه تعالى؛

ب. حدوده و قدمه.

لقد شغلت هذه المسأله بال العلماء و المفكرين الاسلاميين في عصر العباسيين، و حدثت بسببه مشاجرات بل صدامات داميه مذكوره في التاريخ تفصيلاً، و عرّفت ب«محنه القرآن» فيلزمنا البحث و التحليل حول دينك الأمرين على ضوء القرآن و النقل المعترف فنقول:

### الأقوال في تفسير كلامه تعالى

الأقوال التي ذكرها المتكلمون و الفلاسفه في هذا المجال، ثلاثه:

١. نظريه العدليه (١): و هو أنّ كلامه تعالى عبارته عن أصوات و حروف

[شماره صفحه واقعي : ١٢١]

ص: ١٧٨٤

---

١- المعتزله و الشيعة الإماميه يسمّون بالعدليّيه، و ذلك لأخذهم العدل أصلاً من أصول مذهبهم. و تفسيرهم إياه على قاعده التحسين و التقبيح العقلين.

غير قائمه بالله تعالى قياماً حلولياً أو عروضياً، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي أو غير ذلك فكما يكون الله تعالى منعماً بنعمه يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلماً بإيجاد الكلام في غيره و ليس من شرط الفاعل أن يحل عليه فعل. (١)

و هذا المعنى من الكلام يسمّى بالكلام اللفظى و هو من صفات فعله تعالى؛ حادث بحدوث الفعل.

٢. نظريه الأشاعره: يظهر من مؤلف المواقف (٢) أنّ الأشاعره معترفون بالكلام اللفظى و بأنه حادث، و لكنهم يدعون معنى آخر وراءه و يسمونه بالكلام النفسى.

قال الفاضل القوشجى فى تفسير الكلام النفسى:

إنّ من يورد صيغته أمر أو نهى أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالألفاظ التى نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذى يجده فى نفسه و يدور فى خلدّه، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع و الاصطلاحات و يقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على وجهه، هو الذى نسميه الكلام النفسى. (٣)

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص: ١٧٨٥

١- شرح الأصول الخمسه: ٥٢٨؛ المنقذ من التقليد: ١ / ٢١٥.

٢- شرح المواقف: ٨ / ٩٣.

٣- شرح التجريد للقوشجى: ٣١٩.

و هذا المعنى من الكلام -على فرض ثبوته- يكون من صفات ذاته تعالى و قديم بقدم الذات، و لكنّه ليس امراً وراء العلم التصوّرى أو التصديقى، فلا- يثبت كلاماً ذاتياً بالمعنى الحقيقى للكلام، و أمّا تسميه العلم بالكلام على سبيل المجاز فهى خارج عن موضوع البحث.

٣. نظريّه الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أنّ لكلامه سبحانه مفهوماً أوسع من الكلام اللفظى، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكلّ موجود كما هو فعله و مخلوقه، كذلك كلام له تعالى و نسّميه ب«الكلام الفعلى».

توضيح ذلك: أنّ الغرض المقصود من الكلام اللفظى ليس إلّا إبراز ما هو موجود فى نفس المتكلّم و مستور عن المخاطب و السامع، فالكلام ليس إلّا لفظاً دالّاً على المعنى الّذى تصوّره المتكلّم و أراد إيجاده فى ذهن السامع، فحقيقه الكلام هى الدلاله و الحكايه، و لا- شكّ أنّ الفعل يدلّ على وجود فاعله و على خصوصياته الوجوديه، و ليس الفرق بين دلاله اللفظ على المعنى و دلاله الفعل على الفاعل، إلّا أنّ دلاله الأوّل وضعى اعتبارى، و دلاله الثانى تكوينى عقلى، و الدلاله التكوينيّه العقليّه أقوى من الدلاله اللفظيه الوضعيه.

و على هذا، فكلّ فعل من المتكلّم أفاد نفس الأثر الّذى يفيدّه الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل فى سريره من المعانى و الحقائق، يصحّ تسميته كلاماً من باب التوسّع و التطوير.

و نظريه الحكماء فى تفسير كلامه تعالى مطابق لإطلاقات الكلام

[شماره صفحه واقعى : ١٢٣]

ص: ١٧٨٦

الإلهى فى الكتاب و السنه، فالقرآن يصف المسيح عليه السلام بأنه كلمه الله التى ألقاها إلى مريم العذراء، قال تعالى:

«إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». (١)

و قد فسّر الامام على عليه السلام : قوله تعالى بفعله الذى ينشئه و يمثله، حيث قال:

«يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، و لا بنداء يسمع، و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله».

و بذلك يظهر (٢) أنّ الصواب من الآراء المتقدمه هو نظريه الحكماء، و أمّا نظريه العدليه من المتكلمين فهى غير منطبقه على جميع مصاديق كلامه سبحانه و إنما هو قسم قليل منه. و أمّا نظريه الأشاعره فليس له أثر فى الكتاب و السنه.

فالعدليه أصابوا فى جهه و أخطئوا فى جهه اخرى، أصابوا فى جعلهم كلامه تعالى من صفات افعاله سبحانه و أخطئوا فى حصره فى الكلام اللفظى.

و لكنّ الأشاعره أخطئوا فى جهتين: فى حصر الكلام الفعلى بالكلام اللفظى، و فى ادعاء قسم آخر من كلام سمّوه بالكلام النفسى و جعلوه وصفاً ذاتياً له تعالى.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ١٧٨٧

١- النساء: ١٧١.

٢- نهج البلاغه: الخطبه ١٨٦.

اختلفوا في حدوث كلامه تعالى أو قدمه على أقوال:

١. نظريه القدم

أول من أكد القول بعدم حدوث القرآن و عدم كون كلامه تعالى مخلوقاً و أصرّ عليه، أهل الحديث، و في مقدّماتهم «أحمد بن حنبل» فإنه الّذى أخذ يروج فكره عدم خلق القرآن و يدافع عنها بحماس، متحمّلاً في سبيلها من المشاقّ ما هو مسطور في زبر التاريخ، و إليك نصّ نظريته في هذه المسأله:

و القرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، و من زعم أنّ القرآن كلام الله عزّ و جلّ و وقف و لم يقل مخلوق و لا غير مخلوق، فهو اخبث من الأوّل. (١)

٢. نظريه الحدوث

قد تبنت المعتزله القول بخلق القرآن و انبروا يدافعون عنه بشتى الوسائل، و لما كانت الخلافه العباسيه في عصر المأمون و من بعده إلى زمن الواثق بالله، تؤيد حركه الاعتزال و آراءها، استعان المعتزله من هذا الغطاء،

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص: ١٧٨٨

وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلاميه فى هذه المسأله، و كانت نتيجته هذا الامتحان أن أجاب جميع الفقهاء فى ذلك العصر بنظريه الخلق، و لم يمتنع الا نفر قليل على رأسهم أحمد بن حنبل، و إليك ما ذكره القاضى عبد الجبار فى هذا المجال:

أمّا مذهبنا فى ذلك أنّ القرآن كلام الله تعالى و وحيه، و هو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً و دالاً على نبوته، و جعله دلالة لنا على الأحكام لئلا نرجع إليه فى الحلال و الحرام، و استوجب منا بذلك الحمد و الشكر و التحميد و التقديس، و إذاً هو الذى نسمعه اليوم و نتلوه و إن لم يكن (ما نقرؤه) محدثاً من جهه الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقه كما يضاف ما نشده اليوم من قصيده امرئ القيس إليه على الحقيقه و إن لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الآن. (١)

و هذه النظرية هى المقبول عند الشيعة الإماميه. (٢)

٣. نظريه القدم و الحدوث

أول ما أعلنه الشيخ الأشعري فى هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

و نقول: إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، و أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. (٣)

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ١٧٨٩

١- شرح الأصول الخمسه: ٥٢٨.

٢- المنقذ من التقليد: ١/ ٢١٥

٣- الإبانة: ٢١، و لاحظ: مقالات الاسلاميين: ١ / ٣٢١.

و لكنّه رأى القول بأنّ قدم القرآن المقروء و الملفوظ شيء لا يقبله العقل السليم، فجاء بنظريه جديده أصلح بها القول بعدم خلق القرآن و التجأ إلى أنّ المراد من كلام الله تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسى.

و يردّه أنّه لا دليل من العقل و الوحي على الكلام النفسى.

### دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى

صرّح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى -أعنى: القرآن فى قوله سبحانه: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ﴾. (١)

و المراد من «الذكر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. (٢)

و قوله سبحانه: ﴿وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَ لِقَوْمِكَ﴾. (٣)

و المراد من «محدث» هو الجديد و هو وصف «الذكر» و معنى كونه جديداً أنّه أتاهم بعد الإنجيل، كما أنّ الإنجيل جديد، لأنّه أتاهم بعد التوراه، و كذلك بعض سور القرآن و آياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ١٧٩٠

١- الأنبياء: ٢.

٢- الحجر: ٩.

٣- الزخرف: ٤٤.

إنَّ تاريخ البحث و ما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأنَّ التشدّد فيه لم يكن لإحقاق الحقّ و إزاحه الشكوك بل استغلّت كلّ طائفه تلك المسأله للتكيل بخصوصها، فلأجل ذلك أنّ أئمّه أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض فى تلك المسأله، فقد سأل الرّيان بن الصلت الإمام الرضا عليه السلام و قال له: ما تقول فى القرآن؟ فقال عليه السلام:

«كلام الله لا تتجاوزوه، و لا تطلبوا الهدى فى غيره فتضلّوا». (١)

نرى أنّ الامام عليه السلام يتعد عن الخوض فى هذه المسأله لما رأى من أنّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، و أنّ الاكتفاء بأنّه كلام الله أحسم لمادّه الخلاف. و لكنّهم عليهم السلام عند ما أحسّوا بسلامه الموقف، أدلّوا برأيهم فى الموضوع، و صرّحوا بأنّ الخالق هو الله سبحانه و غيره مخلوق، و القرآن ليس نفسه سبحانه و إلّا يلزم اتحاد المنزل و المنزل، فهو غيره، فيكون لا محاله مخلوقاً.

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى أنّه كتب على بن محمد بن على بن موسى الرضا عليه السلام إلى بعض شيعته ببغداد، و فيه: «و ليس الخالق إلّا الله عزّ و جلّ و ما سواه مخلوق، و القرآن كلام الله لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالّين». (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ١٧٩١

١- التوحيد للصدوق: الباب ٣٠، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق: الحديث ٤.



اتَّفَق المسلمون و الإلهيُّون على أنَّ الصدق من صفاته تعالى و أنَّه سبحانه صادق. و المراد من صدقه تعالى كون كلامه منزَّهاً عن شوب الكذب، و لَمَّا كان المختار عندنا في «الكلام» أنَّه من الصفات الفعلية يكون الصدق في الكلام مثله و هو واضح.

و يمكن الاستدلال على صدقه بأنَّ الكذب قبيح عقلاً، و هو سبحانه منزَّه عمَّا يعدُّ العقل من القبائح، و البرهان مبنيٌّ على قاعده التحسين و التقيح العقليين، و هي من القواعد الأساسيَّة في كلام العدلية.

[شماره صفحه واقعی : ١٢٩]

ص: ١٧٩٢

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

ص: ۱۷۹۳

اشاره

قسيم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتيه و خبريه، و المراد من الأولي أوصافه المعروفه من العلم و القدره و الحياه، و المراد من الثانيه ما أثبتته ظواهر الآيات و الأحاديث له سبحانه من العلوّ و الوجه و اليدين إلى غير ذلك، و قد اختلفت آراء المتكلمين في تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

الأول: الإثبات مع التكيف و التشبيه

زعمت المجسّمه و المشبّهه أنّ لله سبحانه عينين و يدين مثل الإنسان. قال الشهرستاني:

أمّا مشبّهه الحشويّه... أجازوا على ربّهم الملامسه و المصافحه و أنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيا و الآخره، إذا بلغوا في الرياضه و الاجتهاد إلى حدّ الإخلاص. (١)

[شماره صفحه واقعي : ١٣١]

ص: ١٧٩٤

و بما أنّ التشبيه و التجسيم باطل بالعقل و النقل فلا ريب في بطلان هذه النظرية.

## الثانى: الإثبات بلا تكييف و لا تشبيه

إنّ الشيخ الأشعري و من تبعه يجرون هذه الصفات على الله سبحانه بالمعنى المتبادر منها في العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون: «بلا تشبيه و لا تكييف». يقول الأشعري:

إنّ لله سبحانه وجهاً بلا كيف، كما قال: «وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (١).

و إنّ له يدين بلا كيف، كما قال: «خَلَقْتُ يَدَيَّ» (٢). (٣)

و قد نقلت هذه النظرية عن أبي حنيفة و الشافعي و ابن كثير. (٤) و حاصل هذه النظرية أنّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجوده في البشر، فله يد و عين، لا كأيدينا و أعيننا و بذلك توفقوا -على حسب زعمهم- في الجمع بين ظواهر النصوص و مقتضى التنزيه.

أقول: القول بأنّ لله يداً لا كأيدينا، أو وجهاً لا كوجهنا، و هكذا سائر الصفات الخبرية أشبه بالألغاز، فاستعمالها في المعاني الحقيقية و إثبات معانيها على الله سبحانه بلا كيفيه أشبه بكون حيوان أسداً حقيقه و لكن بلا

[شماره صفحه واقعي : ١٣٢]

ص: ١٧٩٥

١- الرحمن: ٢٧.

٢- ص: ٧٥.

٣- الإبانة: ٧٥.

٤- لاحظ: «علاقه الإثبات و التفويض»: ٤٦ - ٤٩.

ذنب و لا مخلب و لا ناب و لا... و إبراز العقيدة الإسلاميّة بصوره الإبهام و الألباز كما فى هذه النظرية كإبرازها بصوره التشبيه و التجسيم المأثور من اليهودية و النصرانية كما فى النظرية الأولى، لا يجتمع مع موقف الاسلام و القرآن فى عرض العقائد على المجتمع الإسلامى.

و ممّن خالف هذه النظرية أبو حامد الغزالي، و حاصل ما ذكره فى نقدها أنّ هذه الألفاظ التى تجرى فى العبارات القرآنية و الأحاديث النبوية لها معان ظاهره و هى الحسيّة التى نراها، و هى محاله على الله تعالى، و معان أخرى مجازية مشهوره يعرفها العربى من غير تأويل و لا محاوله تفسير، فإذا سمع اليد فى قوله صلى الله عليه و آله: «إنّ الله خمر آدم بيده، و إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» فينبغى أن يعلم أنّ هذه الألفاظ تطلق على معنيين: أحدهما - هو الوضع الأصلي -: هو عنصر مركب من لحم و عظم و عصب، و قد يستعار هذا اللفظ، أعنى: اليد، لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم اصلاً، كما يقال: «البلده فى يد الأمير». فإنّ ذلك مفهوم و إن كان الامير مقطوع اليد، فعلى العامى و غير العامى أن يتحقّق قطعاً و يقيناً أنّ الرسول صلى الله عليه و آله لم يرد بذلك جسماً، و أنّ ذلك فى حق الله محال، فإن خطر بباله أنّ الله جسم مركّب من أعضاء فهو عابد صنم، فإنّ كلّ جسم مخلوق و عباده المخلوق كفر و عباده الصنم كانت كفراً لأنّه مخلوق. (١)

و من المخالفين لهذه النظرية أبو زهره المعاصر فإنّه قال: «قولهم بأنّ

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ١٧٩٦

١- إلباء العوام عن علم الكلام: ٥٥.

لله يداً و لكن لا نعرفها و لله نزولا لكن ليس كنزولنا» الخ هذه إichالات على مجهولات، لا نفهم مؤدأها و لا غاياتها (١).

### الثالث: التفويض

ذهب جمع من الأشاعره و غيرهم إلى اجراء هذه الصفات على الله سبحانه مع تفويض المراد منها إليه. قال الشهرستاني:

إن جماعه كثيره من السلف يشنون صفات خبريه مثل اليبدين و الوجه و لا- يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون: إننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى».

و مثل قوله: «لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ». و لسنا مكلفين بمعرفه تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له و ذلك قد أثبتناه (٢).

و إليه جنح الرازى و قال:

هذه المتشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شىء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى و لا يجوز الخوض فى تفسيرها (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ١٧٩٧

١- تاريخ المذاهب الإسلاميه: ١ / ٢١٩ - ٢٢٠.

٢- الملل و النحل: ١ / ٩٢ - ٩٣ بتلخيص.

٣- أساس التقديس: ٢٢٣.

أقول:

إنَّ لأهل التفويض عذراً واضحاً في هذا المجال، فإنَّهم يتصوِّرون أنَّ الآيات المشتملة على الصفات الخبريَّة من الآيات المتشابهة، وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها و أمر عباده بالإيمان بها. (١)

نعم يلاحظ على مقالتهم هذه أنَّ الآيات ليست من الآيات المتشابهة، فإنَّ المفاد فيها غير متشابهه (٢) إذا أمعن فيها الإنسان المتجرِّد عن كلِّ رأى سابق.

### الرابع: التأويل

#### الرابع: التأويل (٣)

إنَّ العدليَّة من المتكلمين هم المشهورون بهذه النظريَّة حيث يفسِّرون اليد بالنعمة والقدره، والاستواء بالاستيلاء وإظهار القدره و تبعهم في ذلك جماعه من الأشاعره و غيرهم.

أقول: إنَّ الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفي و الظاهر الجملي، فإنَّ اليد مثلاً مفردة ظاهره في العضو الخاص، و ليست كذلك فيما إذا حُفَّت بها القرائن، فإنَّ قول القائل في مدح انسان أنَّه «باسط اليد»، أو في ذمِّه «قابض

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ١٧٩٨

١- لاحظ آل عمران: ٧.

٢- يعنى أنَّ هذه الآيات و إن كانت متشابهه فى بادئ الرأى و قبل إرجاعها إلى المحكمات، لكنَّها تصير محكمه بعد إرجاعها إليها.

٣- قد استوفى شيخنا الاستاذ - دام ظلُّه - الكلام فى أقسام التأويل فى مقدمه الجزء الخامس من موسوعته القرآنيه «مفاهيم القرآن»: ١٢ - ١٦.

اليد» ليس ظاهراً في اليد العضويه التي أسميناها بالمعنى الحرفي، بل ظاهر في البذل و العطاء أو في البخل و الإقتار و ربما يكون مقطوع اليد، و حمل الجملة على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها.

و على ذلك يجب ملاحظه كلام المؤول، فان كانت تأويلهم على غرار ما بيناه فهؤلاء ليسوا بمؤول بل هم مقتفون لظاهر الكتاب و السنه، و لا يكون تفسير الكتاب العزيز -على ضوء القرائن الموجوده فيه -تأويلاً و إنما هو أتباع للنصوص و الظواهر، و ان كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون في الآيات قرائن متصله أو منفصله داله عليها فليس التأويل -بهذا المعنى -بأقلّ خطراً من الإثبات المنتهى إمّا إلى التجسيم أو إلى التعقيد و الإبهام.

و على ضوء ما قررنا من الضابطه و الميزان، تقدر على تفسير ما ورد في التنزيل من الوجه (1) و العين (2) و الجنب (3) و الإتيان (4) و الفوقيه (5) و العرش (6) و الاستواء (7) و ما يشابهها، من دون أن تمسّ كرامه التنزيه، و من دون أن تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحه.

[شماره صفحه واقعى : 136]

ص: 1799

- 1- «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص: ٨٨).
- 2- «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا» (هود: ٣٧).
- 3- «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (الزمر: ٥٦).
- 4- «وَإِجَاءِ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر: ٢٢) «فَأَتَى اللَّهُ بُيُوتَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ» (الزمر: ٥٦).
- 5- «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ١٠).
- 6- «إِذَا لَابَتَّغُوا إِلَيَّ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا» (الاسراء: ٤٢).
- 7- «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ٥).



الصفه السلبيه ما تفيد معنى سلبياً، لكنّ الله تعالى لا يجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبيه ما دلّ على سلب النقص و الحاجه، كمن ليس بجاهل، و ليس بعاجز، و لمّا كان معنى النقص و الحاجه فى معنى سلب الكمال كانت الصفه السلبيه المفيده لسلب النقص، راجعه إلى سلب واحد و هو سلب النقص و الاحتياج و لقد أجاد الحكيم السبزواری فى المقام حيث قال: وَ وَصَفَهُ السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ لِمَا فِي سَلْبِ الْاِحْتِياجِ كُلاًّ أَدْرَجًا (١)

و قد ظهرت فى مجال صفاته السلبيه عقائد و آراء سخيغه كالحلول و الجهه و الرؤيه و غير ذلك، فدعا ذلك المتكلمين أن يبحثوا عن هذه الصفات السلبيه فى مسفوراتهم الكلاميه، و الأصل الكافل لإبطال جميع تلك المذاهب و الآراء و جوب الوجود بالذات، فإنّ الجميع مستلزم للتركيب و الجسميه و هما آيتا الفقر و الحاجه المنافيه لوجوب الوجود

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص: ١٨٠٠

١- شرح المنظومه: ١٠٣.

بالذات. وقد تقدّم الكلام حول بعض هذه الصفات، كنفى الشريك و التركيب و الصفات الزائده على الذات في مباحث التوحيد، و نبحت الآن عن غيرها فنقول: إنّه تعالى:

### ١. ليس بجسم

الجسم -على ما نعرف له من الخواصّ -هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثة من الطول و العرض و العمق، و هو ملازم للتركيب، و المركّب محتاج إلى أجزائه و المحتاج لا يكون واجب الوجود بالذات.

### ٢. ليس في جهه

٢. ليس في جهه (١) و لا محلّ

و قد تبين استغناؤه عنهما ممّا ذكرنا من الدليل على نفى الجسميه، فإنّ الواقع في جهه أو محلّ لا يكون إلّا جسمًا أو جسمانيًا.

### ٣. ليس حالاً في شيء

إنّ المعقول من الحلول قيام موجود بوجود آخر على سبيل التبعية، و هذا المعنى لا يصحّ في حقّه سبحانه لاستلزامه الحاجه و قيامه في الغير.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٨]

ص: ١٨٠١

١- إنّ طرف كلّ امتداد و نهايته من حيث هو طرف إمّا نقطه و إمّا سطح و إمّا خط، و من حيث هو واقع في مأخذ الإشاره الحسيه جهه، و الفرق بينها و بين المكان أنّ الجهه مقصد المتحرك من حيث الوصول إليه، و المكان مقصد له من حيث الحصول فيه. (الحكيم السبزواري، شرح المنظومه: ٢٥٦).

#### ٤. ليس متّحداً مع غيره

حقيقه الاتّحاد عبارته عن صيروره الشئيين المتغيّرين شيئاً واحداً، و هو مستحيل في حقّه تعالى مضافاً إلى استحالته في ذاته، فإنّ ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود في واحد، ممكن، فبعد الاتّحاد إمّا أن يكونا موجودين فلا- اتّحاد، أو يكون واحد منهما موجوداً و الآخر معدوماً، و المعدوم إمّا هو الممكن، فيلزم الخلف و عدم الاتّحاد، أو الواجب فيلزم انعدام الواجب و هو محال.

#### ٥. ليس محلّاً للحوادث

و الدليل على ذلك أنّه لو قام بذاته شيء من الحوادث للزم تغيّره، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمه: أنّ التغيّر عبارته عن الانتقال من حاله إلى أخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، يحصل في ذاته شيء لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حاله إلى أخرى.

و أمّا بطلان اللازم، فلأنّ التغيّر نتيجة وجود استعداد في المادّه التي تخرج تحت شرائط خاصّه من القوّه إلى الفعل، فلو صحّ على الواجب كونه محلّاً للحوادث، لصحّ أن يحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّه إلى الفعل، و هذا من شئون الأمور المادّيه، و هو سبحانه أجلّ من أن يكون مادّه أو مادياً.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٩]

قد يطلق الألم و اللّذه و يراد بهما الألم و اللّذه المزاجيان، و الاتصاف بهما يستلزم الجسميّه و المادّه و هو تعالى منزّه عنهما كما تقدّم.

و قد يطلقان و يراد بهما العقليان، أعنى إدراك القوّه العقليه ما يلائمها أو ينافيها، و بما أنّه لا منافی في عالم الوجود لذاته تعالى لأنّ الموجودات أفاعيله و مخلوقاته، و بين الفعل و فاعله كمال الملائمه الوجوديه، فلا يتصوّر ألمّ عقلي له سبحانه.

و أمّا اللّذه العقليه فأثبتها لله تعالى بعضهم قائلين بأنّ واجب الوجود في غايه الجمال و الكمال و البهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمّ الموجودات و أكملها، فيكون أعظم مدرّك لأجل مدرّك بأتم إدراك.

و لكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللّذه العقليه أيضاً لعدم الإذن الشرعي بذلك، و ممّن جوز الاتصاف باللّذه العقليه من متكلمي الإماميّه، مؤلّف الياقوت حيث قال:

المؤثر مبتهج بالذات لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، فكيف لا و الواحد ممّا يلتدُّ بكماله النقصاني (١).

و هو ظاهر كلام المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث نفى الألم

[شماره صفحه واقعي : ١٤٠]

ص: ١٨٠٣

مطلقاً و قيد اللّذه المنفيه بالمزاجيه (١)، و من المانعين له المحقّق البحراني حيث قال:

اتّفق المسلمون على عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى... و أمّا الفلاسفه فإنّهم... لَمّا فسروا اللّذه بأنّها إدراك الملائم أطلقوا عليه لفظ اللّذه و عنوا بها علمه بكمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن في المعنى، إذ لكلّ أحد أن يفسّر لفظه بما شاء، لكننا ننازع في إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعي. (٢)

\*\*\*

[شماره صفحه واقعي : ١٤١]

ص: ١٨٠٤

---

١- كشف المراد: المقصد ٣، الفصل ٢، المسأله ١٨.

٢- قواعد المرام: القاعده ٤، الركن ٢، البحث ٨.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۲]

ص: ۱۸۰۵

اشاره

اتَّفقت العدليه على أنه تعالى لا يرى بالأبصار لا فى الدنيا و لا فى الآخرة، و أمّا غيرهم فالكراميه و المجسمه الذين يصفون الله سبحانه بالجسميه و يثبتون له الجهه، جَوَّزوا رؤيته بلا إشكال فى الدارين، و أهل الحديث و الأشاعره -مع تحاشيهم عن إثبات الجسميه و الجهه له سبحانه - قالوا برؤيته يوم القيامة و إنّ المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليله البدر، و تحقيق الكلام فى هذا المجال رهن دراسه تحليليه حول أمور ثلاثه:

أ. تحديد محلّ النزاع؛

ب. أدلّه امتناع الرؤيه؛

ج. أدلّه القائلين بالجواز.

ما هو موضوع النزاع؟

الرؤيه التى تكون فى محلّ الاستحاله و المنع عند العدليه هى الرؤيه البصريه بمعناها الحقيقى، لا ما يعبر عنه بالرؤيه القليه كما ورد فى روايات أهل البيت عليهم السلام و الشهود العلمى التام فى مصطلح العرفاء، و هذا المعنى من

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ١٨٠٦

الرؤية هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعري حيث قال:

و ندين بأنّ الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليله البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله (١).

و قال أيضاً:

إن قال قائل: لم قلت إن رؤية الله بالأبصار جائزه من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأنّ ما لا يجوز أن يوصف به الله تعالى و يستحيل عليه، لا يلزم في القول بجواز الرؤية (٢).

لكنّ المتأخرين منهم لما رأوا أنّ القول بجواز الرؤية بالأبصار يستحيل في حقّه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجوه مختلفه، فقال الامام الرازي:

وقبل الشروع في الدلالة لا بدّ من تلخيص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشف التام، فذلك ممّا لا نزاع في ثبوته، و إن أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك ممّا لا نزاع في انتقائه -إلى أن قال: - و الجواب أنّا إذا علمنا الشيء حال ما لم نره، ثم رأيناه، فإننا ندرك تفرقه بين الحالين، و تلك التفرقه لا تعود إلى ارتسام الشبح في

[شماره صفحه واقعي : ١٤٤]

ص: ١٨٠٧

١- الإبانة: ٢١.

٢- اللمع: ٦١ بتلخيص.



العين ولا إلى خروج الشعاع منها، بل هي عائده إلى حاله أخرى مسماه بالرؤيه، فنَدعى أن تعلق هذه الصفه بذات الله تعالى جائز. (١)

و حاصله - كما لخصه المحقق الطوسي -: أن الحاله الحاصله عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها، المغايره للحاله الحاصله عند العلم، يمكن أن تحصل مع عدم الارتسام و خروج الشعاع.

يلاحظ عليه: أن الحاله المذكوره إما تكون رؤيه بصريه بالحقيقه، فذلك محال في حقه تعالى كما اعترف به الرازي ايضاً، و إما لا تكون كذلك و إنما هي مشتركه مع الرؤيه البصريه في النتيجه، أعنى: المشاهده، فهي راجعه إلى الكشف التام و الرؤيه القلبيه و لا نزاع فيها، قال المحقق الطوسي: «و يحتاج في إثبات كون تلك الحاله غير الكشف التام إلى دليل». (٢)

### أدله امتناع رؤيته تعالى

يدل على امتناع الرؤيه وجوه:

١. إن الرؤيه إنما تصح لمن كان مقابلاً - كالجسم - أو في حكم المقابل - كالصوره في المرآه - و المقابله و ما في حكمها إنما تتحقق في الأشياء ذوات الجهه، و الله منزّه عنها فلا يكون مرئياً، و إليه أشار مؤلف الياقوت بقوله: «و لا يصح رؤيته، لاستحاله الجهه عليه». (٣)

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص: ١٨٠٨

١- تلخيص المحصل: ٣١٦.

٢- نفس المصدر: ٣١٨.

٣- انوار الملكوت: ٨٢.

٢. إنَّ الرُّؤية لا تتحقق إلَّا بانعكاس الأشعَّة من المرئى إلى أجهزه العين، و هو يستلزم أن يكون سبحانه جسمًا ذا أبعاد.

٣. إنَّ الرُّؤية بأجهزه العين نوع إشاره إليه بالحدقه، و هى إشاره حسِّييه لا تتحقق إلَّا بمشار إليه حسِّي واقع فى جهه، و الله تعالى منزّه عن الجسمانيه و الجهه.

٤. إنَّ الرُّؤية إمَّا أن تقع على الذات كلُّها أو على بعضها، فعلى الأول يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهيًا، و على الثانى يلزم أن يكون مركَّباً ذا أجزاء و أبعاض و الجميع مستحيل فى حقّه تعالى.

أدله القائلين بالجواز

إنَّ للقائلين بجواز رؤيته تعالى أدله عقليه و نقليه، فمن أدلتهم العقليه ما ذكره الأشعرى بقوله:

ليس فى جواز الرُّؤية إثبات حدث، لأنَّ المرئى لم يكن مرئياً لأنّه محدث، و لو كان مرئياً لذلك للزمه أن يرى كلَّ محدث و ذلك باطل عنده» (١).

يلاحظ عليه: أنَّ الحدوث ليس شرطاً كافياً للرُّؤية حتّى تلزم رؤيه كلَّ محدث، بل هو شرط لازم يتوقّف على انضمام سائر الشروط التى أشرنا إليها و بما أنَّ بعضها غير متوفّر فى الموجودات المجرّده المحدثه، لا تقع عليها الرُّويه.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص: ١٨٠٩

١- اللمع: ٦١.

و هناك دليل عقلى استدلل به مشايخ الأشاعره فى العصور المتأخره، و حاصله أن ملاك الرؤيه و المصحح لها أمر مشترك بين الواجب و الممكن و هو الوجود، قالوا:

إن الرؤيه مشتركه بين الجوهر و العرض، و لا بد للرؤيه المشتركه من علّه واحده، و هى إمّا الوجود أو الحدوث، و الحدوث لا يصلح للعلّيه لأنه أمر عدمى، فتعين الوجود، فينتج أن صحّه الرؤيه مشتركه بين الواجب و الممكن (١).

و هذا الدليل ضعيف جداً و من هنا لم يتمّ عند المفكرين من الأشاعره أيضاً، إذ لقائل أن يقول: إنّ الجبهه المشتركه للرؤيه فى الجوهر و العرض ليست هى الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيّد بعدّه قيود، و هى كونه ممكناً، مادّيّاً، يقع فى إطار شرائط خاصّه يستحيل فى حقّه تعالى، و لو كان الوجود هو الملاك التام لصحّه الرؤيه للزم صحّه رؤيه الأفكار و العقائد، و الروحيات و النفسانيات كالقدره و الإراده و غير ذلك من الأمور الروحيه الوجوديه التى لا تقع فى محل الرؤيه.

### استدلال المجوزين بالكتاب العزيز

استدلّ القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ١٨١٠

١- شرح المواقف: ٨ / ١١٥؛ شرح التجريد للقوشجى: ٣٢٩-٣٣٠؛ تلخيص المحصل: ٣١٧؛ كشف المراد: ٢٣١؛ قواعد المرام:

.٧٨

١. قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (١).

و توضيح الاستدلال: أنّ النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار و يستعمل بغير صلة، و جاء بمعنى التفكر و يستعمل ب(فى) و جاء بمعنى الرؤفة و يستعمل ب(اللام) و جاء بمعنى الرؤيه و يستعمل ب(إلى) و النظر فى الآيه موصول ب(إلى) فوجب حمله على الرؤيه. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ النظر المتعدى ب«إلى» كما يجىء بمعنى الرؤيه، كذلك يجىء كناية عن التوقع و الانتظار كما قال الشاعر:  
وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتى بالفلاح

و كقول آخر: إنى إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر

و قد شاع فى المحاورات: «فلان ينظر إلى يد فلان» يراد أنه رجل معدم محتاج يتوقع عطاء الآخر.

و التأمل فى الآيتين بمقارنتهما بالآيتين الواقعتين فى تلوهما يهدينا إلى أنّ المراد من النظر فى الآيه، هو التوقع و الانتظار، لا الرؤيه، و إليك تنظيم الآيات حسب المقابله:

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ» و يقابلها قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ» .

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ١٨١١

١- القيامة: ٢٢-٢٣.

٢- شرح التجريد للفاضل القوشجى: ٣٣١.

«إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». و يقابلها قوله تعالى: «تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ».

فالفقرتان الأوليتان تصفان الناس يوم القيامة و أنّهم على طائفتين: طائفة مطيعه و هم ذات وجوه ناضره، و طائفة عاصيه و هم ذات وجوه باسره، ثم ذكر لكلّ منهما وصفاً آخر، فلأولى أنّهم ناظره إلى ربّها، و للثانيه أنّهم يظنون أن يفعل بهم فاقره، أى يتوقعون أن ينزل عليهم عذاب يكسر فقارهم و يقصم ظهورهم.

فالمقابلة بين الفقره الثالثه و الرابعه تشهد على المراد من الفقره الثالثه التي مضادّه للرابعه. و بما أنّ الفقره الرابعه ظاهره فى أنّ المراد توقّع العصاه العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقره الثالثه توقع الرحمه و الكرم من الله تعالى، لا رؤيته تعالى.

٢. قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: «رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ». (١)

وجه الاستدلال: أنّ الرؤيه لو لم تكن جائزه لكان سؤال موسى جهلاً أو عبثاً. (٢)

و الجواب عنه: أنّ التدبّر فى مجموع ما ورد من الآيات فى القصّه يدلّنا على أنّ موسى عليه السلام ما كان طلب الرؤيه إلّا لتبكيه قومه عند ما طلبوا منه أن يسأل الرؤيه لنفسه، حتى تحلّ رؤيته لله مكان رؤيتهم، و ذلك بعد ما سأله أن يريهم الله جهره لكى يؤمنوا بأنّ الله كلمه، فأخذتهم الصاعقه، فطلب

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ١٨١٢

١- الأعراف: ١٤٣.

٢- تلخيص المحصل: ٣٢٠.

الكليم منه سبحانه أن يحييهم الله تعالى، حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فربما قالوا: «إنك لم تكن صادقاً في قولك إن الله يكلمك، ذهبت بهم فقتلتهم»، فعند ذلك أحياهم الله وبعثهم معه، وإليك الآيات الواردة في القصة:

الف) «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». (١)

ب) «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (٢).

ج) «وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّايَ أَ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» (٣).

د) «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (٤).

فالآيتان الأولى والثانية تدلان على أن أهل الكتاب طلبوا من موسى أن يسأل من الله تعالى أن يريهم ذاته، فاستحقوا بسؤالهم هذا العذاب والدمار فأخذتهم الصاعقة، والآية الثالثة تدل على أن الذين اختارهم موسى لميقات

[شماره صفحه واقعی : ١٥٠]

ص: ١٨١٣

١- البقره: ٥٥.

٢- النساء: ١٥٣.

٣- الأعراف: ١٥٥.

٤- الأعراف: ١٤٣.

رَبِّهِ أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ، و لم تأخذهم إلّا بما فعلوه من السفاهة، و الظاهر أنّ المراد منها هو سؤال الرؤية المذكور في الآيتين المتقدّمتين، و المقصود من الرجفة، هي رجفة الصاعقه، كما عبّر عن هلاكه قوم صالح تاره بالرجفه (١) و أخرى بالصاعقه. (٢)

و بما أنّه لم يكن لموسى مع قومه إلّا ميقات واحد، كان الميقات في الآية الثالثه نفس الميقات الوارد في الآية الرابعه، ففي هذا الميقات وقع السؤالين، غير إنّ سؤال الرؤية عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرؤية لنفسه، و القوم سألوا الرؤية حقيقه و موسى سألها تبكيتاً لقومه و إسكاتاً لهم، يدلّ على ذلك أنّه لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أى لوم و عتاب أو مؤاخذه و عذاب بل اكتفى تعالى بقوله:

«لَنْ نُرَايَ».

٣. قوله تعالى -فيما أجاب موسى عند سؤال الرؤية لنفسه -:

«وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نُرَايَ» (٣)

وجه الاستدلال: «أنّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل و هو ممكن و المعلق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنه». (٤)

يلاحظ عليه: أنّ المعلق عليه ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجوده

[شماره صفحه واقعي : ١٥١]

ص: ١٨١٤

١- لاحظ: الأعراف: ٧٨.

٢- لاحظ: حم السجده: ١٧.

٣- الأعراف: ١٤٣.

٤- تلخيص المحصل: ٣١٩؛ شرح التجريد للقوشجي: ٣٢٩.

و تحقّقه بعد تجلّيه تعالى على الجبل، و المفروض أنّه لم يستقرّ بعد التجلّي، كما قال تعالى:

﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾. (١)

أضف إلى ذلك أنّ المذكور في الآيه هو استقرار الجبل في حال النظر إليه بعد تجلّيه تعالى عليه، و من المعلوم استحاله استقراره في تلك الحاله، و إليه اشار المحقّق الطوسى بقوله: «و تعليق الرؤيه باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان». (٢)

### الرؤيه فى روايات اهل البيت عليهم السلام

إنّ المراجع إلى خطب الإمام على عليه السلام فى التوحيد و ما أثر عن أئمه العتره الطاهره عليهم السلام يقف على أنّ مذهبهم فى ذلك امتناع الرؤيه، فعلى من أراد الوقوف على كلمات الإمام على عليه السلام أن يراجع نهج البلاغه، و على كلمات سائر أئمه اهل البيت عليهم السلام أن يراجع الكافى لثقه الإسلام الكلينى و التوحيد للشيخ الصدوق. (٣)

ثمّ إنهم عليهم السلام رغم تأكيدهم على إبطال الرؤيه الحسيّيه البصريّه صرّحوا على إمكان الرؤيه القليّيه، فهذا هو الإمام على عليه السلام حينما سأله ذعلب اليمانى

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ١٨١٥

١- الأعراف: ١٤٣.

٢- كشف المراد: ٢٣١؛ تلخيص المحصل: ٣١٩.

٣- الكافى، ج ١، باب إبطال الرؤيه؛ التوحيد، الباب الثامن. و يراجع أيضاً بحار الأنوار، ج ٤، باب نفى الرؤيه و تأويل الآيات فيها.



هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: «أفأعبد ما لا أرى؟! فقال: و كيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهده العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان».(١)

و هكذا أجاب عليه السلام سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال.(٢)

و روى الصدوق بسنده عن عبد الله بن سنان عن أبيه، قال:

حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أى شىء تعبد؟ قال: «الله»، قال: رأيتة؟ قال: «لم تراه العيون بمشاهده العيان و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان».(٣)

إلى غير ذلك من الروايات، و أما البحث عن حقيقته تلك الرؤية القلبية التى هى غير الرؤية البصريه الحسيه، فيطلب من مظانه.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص: ١٨١٦

١- نهج البلاغه: الخطبه ١٧٩.

٢- لاحظ: التوحيد للصدوق: الباب ٨، الحديث ٦.

٣- المصدر السابق: الحديث ٥.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۴]

ص: ۱۸۱۷

اشاره

و فىه اثنا عشر فصلاً:

١. تعريف العدل و الحكمه و دلائلهما؛

٢. التحسين و التقبيح العقلين؛

٣. أفعال الله سبحانه معلله بالغايات؛

٤. المصائب و الشرور و حكمته تعالى؛

٥. التكليف بما لا يطاق قبيح؛

٦. وجوب اللطف عند المتكلمين؛

٧. الجبر و الكسب؛

٨. نظريه التفويض؛

٩. أمر بين الأمرين؛

١٠. شبهات و ردود؛

١١. القضاء و القدر؛

١٢. حقيقه البداء.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ١٨١٨

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۶]

ص: ۱۸۱۹

أصل الحكمة الحكم و هو المنع، قال ابن فارس:

الحاء و الكاف و الميم اصل واحد و هو المنع و أول ذلك الحكم و هو المنع من الظلم و سميت حكمه الدابّة لأنها تمنعها، يقال: حكمت الدابّة و أحكمتها، و يقال: حكمت السيفيه و أحكمته، إذا أخذت على يديه و الحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل و تقول: حكمت فلاناً تحكيماً: منعه عمّا يريد. (١)

و قد أطلقت الحكمة على العدل، و العلم و الحلم، و النبوه و ما يمنع من الجهل، و كل كلام موافق للحقّ، و وضع الشيء في موضعه و صواب الأمر و سداه. (٢)

و قد عزّف الراغب الأصفهاني الحكمة ب«إصابه الحقّ بالعلم و العقل» ثمّ قال:

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ١٨٢٠

١- معجم المقاييس فى اللغة: ٢٧٧.

٢- اقرب الموارد: ١ / ٢١٩.

فالحكمه من الله تعالى معرفه الأشياء و إيجادها على غاية الإحكام، و من الإنسان معرفه الموجودات و فعل الخيرات. (١)

ثم إن الحكمه فى اصطلاح المتكلمين قد تكون وصفاً للعلم و قد تكون وصفاً للفعل، و يفسر الأول بأفضل العلم و أكمله، و يفسر الثانى بإتقان الفعل و تنزهه عما لا ينبغى. قال الرازى (٢):

فى الحكيم و جوه: الأول: إنه فعيل بمعنى مفعول كألیم بمعنى مؤلم. و معنى الإحكام فى حق الله تعالى فى خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها، و حسن التقدير لها، قال تعالى: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». (٣)

ليس المراد الحسن الرائق فى المنظر و إنما المراد منه حسن التدبير فى وضع كل شىء موضعه بحسب المصلحه، و هو المراد بقوله:

«وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (٤).

الثانى: إن الحكمه عباره عن معرفه أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ١٨٢١

١- المفردات فى غريب القرآن: ١٢٧.

٢- شرح أسماء الله الحسنی: ٢٧٩ - ٢٨٠.

٣- السجده: ٧.

٤- الفرقان: ٢.

الثالث: الحكمه عباره عن كونه مقدساً عن فعل ما لا ينبغي.

قال تعالى: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (١).

و الحاصل: أنّ الحكمه إما وصف للعلم و إمّا وصف للفعل. فالأوّل هو الحكمه العلميه، و الثانى الحكمه العمليه أو الفعليه، و الحكمه العلميه راجعه إلى علمه تعالى بذاته و بفعله و هى من الصفات الثبوتيه الذاتيه، و قد تقدّم الكلام فيها من الباب الأوّل. و الّذى يراد بالبحث فى هذا الباب الحكمه الفعليه بمعنييه و هما: الإحكام فى خلق العالم و تدبيره و تنزّه أفعاله تعالى عمّا لا ينبغي من الجهاله و السفاهه.

### تعريف العدل:

للعديل فى معاجم اللّغه إطلاقات أو معانٍ كالقصد فى الأمور، و التعادل و التساوى، و الاستواء و الاستقامه، و التوسط بين طرفى الإفراط و التفريط (٢). و المعنى الجامع بينها هو وضع كل شىء فى موضعه المناسب له. و إليه أشار الإمام على عليه السلام بقوله: «العدل يضع الامور موضعها». (٣)

توضيح ذلك: أنّ لكلّ شىء وضعاً خاصاً يقتضيه إمّا بحكم العقل، أو بنصّ الوحي و باعتبار المصالح الكليه و الجزئيه فى نظام الكون، فالعدل هو رعايه ذلك الوضع و عدم الانحراف إلى جانب الإفراط و التفريط.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

ص: ١٨٢٢

١- المؤمنون: ١١٥؛ لاحظ: شرح أسماء الله الحسنی: ٢٧٩ - ٢٨٠.

٢- انظر، المصباح المنیر: ١ / ٥١-٥٢؛ اقرب الموارد: ٢ / ٧٥٣؛ المفردات فى غريب القرآن: ٣٢٥.

٣- نهج البلاغه: الحكمه ٤٣٧.

نعم موضع كل شيء بحسبه، ففي نظام الطبيعه بوجهه، و في المجتمع البشرى بوجه آخر، و بلحاظ اختلاف مواردہ تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيانها، إلا أن موارد العدل بالنسبه إلى الله تعالى يجمعها أقسام ثلاثة:

١. العدل التكويني: و هو إعطاؤه تعالى كل موجود ما يستحقه و يليق به من الوجود، فلا يهمل قابليه، و لا يعطل استعداداً في مجال الإفاضه و الإيجاد.

٢. العدل التشريعي: و هو أنه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان و سعادته، و به قوام حياته الماديّه و المعنويّه، و الدنيويّه و الاخرويّه، كما أنه لا يكلف نفساً فوق طاقتها.

٣. العدل الجزائي: و هو أنه تعالى لا يساوي بين المصلح و المفسد، و المؤمن و الكافر في مقام الجزاء بل يجزي كل إنسان بما كسب، فيجزي المحسن بالإحسان و الثواب، و المسيء بالعقاب. كما أنه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفه التكليف إلا بعد البيان و الإبلاغ.

### الملازمه بين الحكمة و العدل

إن الحكمة الفعليه و العدل متلازمان، فإن لازم إتقان الفعل و إحكامه كونه واقعاً في موضعه اللائق به، كما أن لازم كون الفعل واقعاً في موضعه المناسب كونه محكماً و متقناً. و من هنا نرى أن المتكلمين يردفون العدل بالحكمه في أبحاثهم. قال عبد الجبار المعتزلي:

«نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا

[شماره صفحه واقعي : ١٦٠]

ص: ١٨٢٣



يفعل القبيح أو لا يختاره و لا يخلّ بما هو واجب عليه، و أنّ أفعاله كلّها حسنه». (١)

و قال الشيخ المفيد:

«العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحا و لا يخلّ بواجب». (٢)

و قال سديد الدين الحمصي:

«الكلام فى العدل، كلام فى أفعاله تعالى، و أنّها كلّها حسنه، و تنزيهه عن القبائح و عن الإخلال بالواجب فى حكّمته». (٣)

### دلائل عدله تعالى و حكّمته

إنّ العدل و الحكّمه من الأوصاف الكماليه، و الله تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات واجد جميع الكمالات الوجوديه، و منزّه عن كلّ نقص و قبح. فواجب الوجود تعالى، يعلم من ذاته كلّ شىء من الأشياء بعلمه و أسبابه، و يفعل النظام الأتم لغايه حقيقته يلزمه، فهو حكيم فى علمه و فعله، فهو الحكيم المطلق. (٤)

و يدلّ على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى. أنّ القبح فى الفعل كالظلم، و العبث و نحو ذلك، إمّا ناشئ عن جهل الفاعل بجهات الحسن و الإتيان.

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ١٨٢٤

١- شرح الأصول الخمسه: ٢٠٣.

٢- النكت الاعتقاديّه: ٢٧.

٣- المنقذ من التقليد: ١ / ١٥٠.

٤- الأسفار الأربعه: ٦ / ٣٦٨.

و إما ناشئ عن حاجته إلى ذلك. و الله سبحانه عالم بكل شيء كما أنه غني بالذات. و إليه أشار المحقق الطوسي بقوله: «و استغناؤه و علمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى». (١)

و نصوص الكتاب و السنه في عدله تعالى و حكمته متضافره. قال سبحانه:

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ». (٢)

قوله «قائماً» إمّا حال من اسم الله تعالى مؤكّده، و إمّا حال من «هُوَ» في قوله: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و المراد من قيامه بالقسط إمّا مطلق يشمل جميع مراتب القسط (في التكوين و التشريع و الجزاء) و إمّا يختص بالقسط التكويني كما اختاره بعضهم. (٣)

و قال تعالى: «و نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا». (٤)

هذا ناظر إلى عدله تعالى في مقام الحساب و الجزاء.

و ممّا يدل على عدله تعالى في التشريع قوله سبحانه: «لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». (٥) و قوله سبحانه:

[شماره صفحه واقعي : ١٦٢]

ص: ١٨٢٥

١- كشف المراد: ٤٢٠.

٢- آل عمران: ١٨.

٣- انظر، مجمع البيان: ٢ / ٤٢٠.

٤- الأنبياء: ٤٧.

٥- المؤمنون: ٦٢.

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (١)

وقال الإمام علي عليه السلام: «العدل أن لا تتهمه». (٢)

وفسره الإمام الصادق عليه السلام بقوله: و أما العدل فإن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه». (٣)

وقال أمير المؤمنين عليه السلام:

«و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكيمته... فظهرت البدائع التي أحدثتها آثار صنعتة و أعلام حكيمته... قدر

ما خلق فأحكم تقديره، ... بدايا خلائق أحكم صنعها...». (٤)

[شماره صفحه واقعي : ١٦٣]

ص: ١٨٢٦

١- الحديد: ٢٥.

٢- نهج البلاغه: الحكمه ٤٧٠.

٣- التوحيد للشيخ الصدوق: الباب ٥، الحديث ١.

٤- نهج البلاغه: الخطبه ٩١.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۴]

ص: ۱۸۲۷

قد تقدم أنّ العدل الحكيم هو الذي لا يفعل القبيح و لا يُخلُّ بالحسن، و التصديق بثبوت هذه الصفه للبارى تعالى مبنئ على القول بالتحسين و التقييح العقليين، فإنّ مفاد تلك المسأله: أنّ هناك أفعالاً يدرك العقل كونها حسنه أو قبيحه، و يدرك أنّ الغنى بالذات منزه عن الاتصاف بالقبيح و فعل ما لا ينبغي، و من هنا يلزنا البحث عن تلك المسأله على ضوء العقل و الكتاب العزيز فنقول:

ذهبت العدليه إلى أنّ هناك أفعالاً يدرك العقل من صميم ذاته و من دون استعانه من الشرع أنّها حسنه و أفعالاً أخرى يدرك أنّها قبيحه كذلك؛ و قالت الأشاعره: لا حكم للعقل في حسن الأشياء و قبحها، فلا حسن إلا ما حسنه الشارع و لا قبيح إلا ما قبحه؛ و النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئي و السلب الكلي، فالعدليه يقولون بالأول و الأشاعره بالثاني.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٥]

ص: ١٨٢٨

لا شك أنّ للحسن و القبح معنى واحداً، و إنّما الكلام فى ملاك كون الشىء حسناً أو قبيحاً، و هو يختلف باختلاف الموارد، فقد ذكر للحسن و القبح ملاكات و هى:

١. ملائمه الطبع و منافرته: فالمشهد الجميل بما أنّه يلائم الطبع حسن، كما أنّ المشهد المخوف بما أنّه منافر للطبع قبيح، و مثله الطعام اللذيذ و الصوت الناعم، فإنّهما حسنان، كما أنّ الدواء المرّ و نهيق الحمار قبيحان.

٢. موافقه الغرض و المصلحه و مخالفتهما: و الغرض و المصلحه إمّا شخصيان و إمّا نوعيان، فقتل عدوّ الإنسان يعدّ حسناً عنده لأنّه موافق لغرضه، و لكنّه قبيح لأصدقاء المقتول و أهله، لمخالفته لأغراضهم و مصالحهم الشخصيه، هذا فى المجال الشخصى، و أمّا فى المجال النوعى، فإنّ العدل بما أنّه حافظ لنظام المجتمع و مصالح النوع فهو حسن و بما أنّ الظلم هادم للنظام و مخالف لمصلحه النوع فهو قبيح.

٣. كون الشىء كاملاً للنفس أو نقصاناً لها: كالعلم و الجهل، فالأول زين لها و الثانى شين، و مثلهما الشجاعه و الجبن، و غيرهما من كمالات النفس و نقائصها.

٤. ما يوجب مدح الفاعل و ذمّه عند العقل: و ذلك بملاحظه الفعل من حيث إنّهُ مناسب لكمال وجودى للموجود العاقل المختار أو نقصان له،

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

فيستقلّ العقل بحسنه و وجوب فعله، أو قبحه و وجوب تركه و هذا كما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فيحكم بحسنه و جزاء الإحسان بالإساءة فيحكم بقبحه، فالعقل في حكمه هذا لا يلاحظ سوى أنّ بعض الأفعال كمال للموجود الحيّ المختار و بعضها الآخر نقص له، فيحكم بحسن الأوّل و قبح الثاني.

تعيين محلّ النزاع

لا- نزاع في الحسن و القبح بالملاك الأوّل و الثالث، و هو واضح، و كذلك في الحسن و القبح بملاك الغرض و المصلحه الشخصيين، و أمّا الغرض و المصلحه النوعيان فإنّ كثيراً من الباحثين عن التحسين و التقبيح العقليين يعلّون حسن العدل و الإحسان، و قبح الظلم و العدوان، باهتمام الأوّل على مصلحه عامّه و الثاني على مفسده كذلك. و هذا الملاك في الحقيقه من مصاديق الملاك الرابع كما لا يخفى. إذ ربما يكون مدح الفاعل على فعل و ذمّه على فعل لغايه المصالح و المفاسد النوعيه. و الإتيان بالفعل و تركه بهذه الغايه يعدّ كمالاً و نقصاناً للفاعل. و هذا المعنى الأخير هو محلّ النزاع بين المثبتين و النافين.

### دلائل المثبتين و النافين

أ. دلائل المثبتين: استدلال القائلون بالتحسين و التقبيح العقليين بوجوه عديده نكتفي بذكر وجهين منها:

[شماره صفحه واقعي : ١٦٧]

ص: ١٨٣٠

الدليل الأوّل: و هو ما أشار إليه المحقّق الطوسى بقوله: «و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». (١)

توضيحه: أنّ الحسن و القبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلاً في إدراك حسن الصدق و قبح الكذب فلا اشكال في أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، و ما أخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بأنّ الكذب قبيح و الشارع منزّه عن ارتكاب القبيح.

و أمّا لو لم يستقلّ العقل بذلك، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا يمكن لنا الجزم بكونه صادقاً في كلامه حتى نعتقد بمضمون أخباره و نستكشف منه حسن الفعل أو قبحه، و ذلك لاحتمال عدم صدق الشارع في أخباره، فإنّ الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد و إثبات قبح الكذب بإخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.

الدليل الثاني: و هو ما ذكره العلامة الحلّي بقوله:

لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا- غير لما قبح من الله تعالى شيء (٢) و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، و تجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوه، فإنّ أىّ نبىّ أظهر المعجزه عقيب ادّعاء النبوه لا- يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب في دعوى النبوه (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ١٨٣١

١- كشف المراد: ٤١٨.

٢- لما تقدّم في الدليل الأوّل من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقاً.

٣- نهج الحق و كشف الصدق: ٨٤.



و العجب أنّ الفضل بن رزبهان الأشعري حاول الإجابة عن هذا الدليل بقوله:

عدم إظهار المعجزه على يد الكذابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً بل لعدم جريان عادة الله الجارى مجرى المحال العادى بذلك (١).

فعند ذلك لا ينسدّ باب معرفه النبوه لأنّ العلم العادى حاكم باستحاله هذا الإظهار.

يلاحظ عليه: أنّه من أين وقف على تلك العاده و أنّ الله لا- يجرى الإعجاز على يد الكاذب؟ و لو كان التصديق متوقفاً على إحرازها لزم أن يكون المكذبون بنبوه نوح أو من قبله و من بعده معذورين فى إنكارهم لنبوه الأنبياء، إذ لم تثبت عندهم تلك العاده، لأنّ العلم بها إنّما يحصل من تكرّر رؤيه المعجزه على يد الصادقين دون الكاذبين.

ب. أدلّه النافين

الدليل الأوّل: قالوا: لو كان العلم بحسن الإحسان و قبح العدوان ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بأنّ الواحد نصف الاثنين، لكنّ التالى باطل بالوجدان.

و يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه يجوز التفاوت فى الادراكات البديهيه،

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ١٨٣٢

---

١- دلائل الصدق: ١ / ٣٦٩، ثمّ إنّ هناك أدلّه أخرى لإثبات عقليه الحسن و القبح طويلاً الكلام عنها لرعايه الاختصار، للطالب أن يراجع الإلهيات: ١ / ٢٤٦.

فالأوليات متقدمه على المشاهدات و هي على الفطريات و هكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافي بداهتها، و إليه أشار المحقق الطوسي بقوله:

«و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور».<sup>(١)</sup>

و ثانياً: نفى كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهيّاً لا يدلّ على نفى كونه عقليّاً، فإنّ نفى الأخصّ لا يدلّ على نفى الأعم، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلاًّ بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل و النظر، فعلى فرض قبول ما ادّعى من التفاوت لا يجدى المنكر شيئاً.

الدليل الثاني: لو كان الحسن و القبح عقليين لما اختلفا، أى لما حسن القبيح و لما قبح الحسن، و التالي باطل، فإنّ الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح، و ذلك فيما إذا تضمّن الكذب إنقاذ نبيّ من الهلاك و الصدق إهلاكه.

فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً و لا حسناً عند ما استفيد به عصمه دم نبيّ عن ظالم يقصد قتله.<sup>(٢)</sup>

و الجواب عنه: أنّ كلاً من الكذب فى الصورة الأولى و الصدق فى الصورة الثانية على حكمه من القبح و الحسن، إلّا أنّ ترك إنقاذ النبيّ أقبح من الكذب، و إنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق و ارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرحح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأرحح قبيح عند العقل.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ١٨٣٣

١- كشف المراد: ٢٣٦.

٢- شرح التجريد للقوشجى: ٣٣٩.

الدليل الثالث: إنَّ القول بالتحسين و التقييح العقليين دخاله فى شئون ربِّ العالمين الذى هو مالك كل شىء حتى العقل، فله أن يتصرّف فى ملكه كيف يشاء، و لازم القول بأنَّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال و قبحه تحديد لملكه و قدرته سبحانه.

و يردّه أنّ العقل ليس فرضاً على الله تعالى شيئاً و إنّما هو كاشف عن القوانين السائده على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع أولاً صفات الله الكماله كالغنى الذاتى، و العلم و القدره الذاتيين، ثم يستنتج منها تنزّهه عن ارتكاب القبائح، و هذا كما أنّ العقل النظرى يكشف عن القوانين السائده على نظام الكون و عالم الطبيعه.

و بالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استدللّ به القائلون بنفى التحسين و التقييح العقليين و لا نرى حاجه فى ذكرها و بيان وجوه الخلل فيها. (١)

### التحسين و التقييح فى الكتاب العزيز

إنَّ التدبُّر فى آيات الذكر الحكيم يعطى أنّه يسلم استقلال العقل بالتحسين و التقييح خارج إطار الوحي ثم يأمر بالحسن و ينهى عن القبيح، و إليك فيما يلى نماذج من الآيات فى هذا المجال:

١. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ١٨٣٤

١- إن شئت الوقوف التام على مجموع دلائل الأشاعره راجع القواعد الكلاميه، بقلم المؤلف: ٧٠-٨٣.

الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». (١)

٢. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ». (٢)

٣. «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ». (٣)

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أموراً توصف بالعدل والإحسان والمعروف والفحشاء والمنكر والبغى قبل تعلق الأمر والنهي بها، وأنّ الإنسان يجد اتّصاف بعض الأفعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته وليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلق الشرع، وإنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح وبيان ما لا يستقلّ العقل في إدراك حسنه وقبحه، و تدلّ على ما تقدّم بأوضح دلالة الآية التاليه:

٤. «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ». (٤)

فإنّ الظاهر من الآية أنّ المشركين كانوا عارفين بقبح أفعالهم و أنّها من الفحشاء ولكنهم حاولوا توجيه تلك الأفعال الشنيعه إمّا بكونها إبقاءً لسيره آبائهم و هم كانوا يحسّنون ذلك، و إمّا بكونها ممّا أمر بها الله سبحانه و لكنّ الله تعالى يخطئهم في ذلك و يقول إنّ الله لا يأمر بالفحشاء كما يخطئهم في اتّباعهم سيره آبائهم بقوله:

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ١٨٣٥

١- النحل: ٩٠.

٢- الأعراف: ٣٣.

٣- الأعراف: ١٥٧.

٤- الأعراف: ٢٨.

أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (١).

٥. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (٢).

٦. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (٣).

٧. «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (٤).

و هذه الآيات تدلّ على أنّه سبحانه اتّخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما تستقلّ به عقليته، فالإنسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسوية عند الجزاء بين المفسد و المصلح و الفاجر و المؤمن و المسلم و المجرم، كما أنّه يدرك كذلك حسن جزاء الإحسان بالإحسان، و هذا الإدراك الفطري هو السند في حكم العقل بوجوب يوم البعث و الحساب كي يفصل بين الفريقين و يجرى كلّ منهما بما يقتضيه العدل و الإحسان الإلهي.

[شماره صفحه واقعی : ١٧٣]

ص: ١٨٣٦

١- البقره: ١٧٠.

٢- ص: ٢٨.

٣- القلم: ٣٦-٣٧.

٤- الرحمن: ٦٠.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۴]

ص: ۱۸۳۷

من مظاهر عدله تعالى و حكمته تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث و لزوم اقترانها بالغايات و الأغراض، و هذه المسأله من المسائل التي تشاجرت فيها العدليه و الأشاعره، فالأولى على الإيجاب و الثانيه على السلب.

و استدلت العدليه على مدّعاهم بأنّ خلوّ الفعل عن الغايه و الغرض يعدّ لغواً و عبثاً و هو من القبائح العقليه، و الله تعالى منزّه عن القبائح فلا بدّ أن تكون أفعاله مقترنه بأغراض و معلّله بغايات.

و المهمّ في هذا المجال، التحقيق حول دلائل الأشاعره على إنكار كون أفعاله تعالى معلّله بالغايات، و أمّا دليل نظريه العدليه فهو واضح، لأنّ هذه المسأله - كما تقدّم - من فروع مسأله التحسين و التقييح العقلّيين فنقول:

استدلّت الأشاعره على مذهبيهم بأنّه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلاّ ما هو أصلح له من عدمه و هو معنى الكمال. (١)

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ١٨٣٨

يلاحظ عليه: أنّ الأشاعره خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل، و الغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال لازم في الأول دون الثاني، و القائل بكون أفعاله معلّله بالأغراض و الغايات و الدواعي و المصالح، إنّما يعنى بها الثاني دون الأول.

توضيح ذلك: أنّ العله الغائيه فى أفعال الفواعل البشريه هى السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوه إلى كونه فاعلاً بالفعل، فهى متقدمه على الفعل صورته و ذهنياً و مؤخره عنه وجوداً و تحقّقاً، و لا تتصوّر العله الغائيه بهذا المعنى فى ساحته تعالى، لغناه المطلق فى مقام الذات و الوصف و الفعل، فلا- يحتاج فى الإيجاد إلى شىء وراء ذاته، و إنّما لكان ناقصاً فى مقام الفاعليه مستكماً بشىء وراء ذاته و هو لا يجتمع مع غناه المطلق، و لكن نفي العله الغائيه بهذا المعنى لا يستلزم أن لا يترتب على فعله مصالح و حكم ينتفع بها العباد و ينتظم بها النظام، و ذلك لأنّه سبحانه فاعل حكيم، و الفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنه إلّا ما يناسب ذلك، و لا يصدر منه ما يضادّه و يخالفه. (١)

### القرآن و أفعاله سبحانه الحكيمه

و العجب من غفله الأشاعره من النصوص الصريحه فى هذا المجال، يقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلْتِنَا لَا تُرْجَعُونَ». (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص : ١٨٣٩

- ١- و إلى ذلك أشار المحقق الطوسى بقوله: «و نفي الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده إليه» كشف المراد، المقصد ٣، الفصل ٣، المسأله ٤.
- ٢- المؤمنون: ١١٥.



وقال: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآعِينَ». (١)

وقال: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ». (٢)

وقال: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». (٣)

### مذهب الحكماء فى أفعاله تعالى

ربما يتوهم اتفاق رأى الحكماء مع الأشاعره فى نفى الغايه و الغرض عن أفعاله تعالى، و لكنّه خطأ محض، قال صدر المتألهين:

إنّ الحكماء ما نفوا الغايه و الغرض عن شىء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا فى فعله المطلق (٤) و فى فعله الأوّل غرضاً زائداً على ذاته تعالى، و أمّا ثوانى الأفعال و الأفعال المخصوصه و المقيدّه فأثبتوا لكلّ منها غايه مخصوصه كيف و كتبهم مشحونه بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها.... (٥)

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ١٨٤٠

١- الدخان: ٣٨.

٢- ص: ٣٧.

٣- الذاريات: ٥٦.

٤- المراد من فعله المطلق العالم الإمكانى إذا لوحظ جملة واحده، و المراد من فعله الأوّل الصّادر الأوّل.

٥- الأسفار: ٧ / ٨٤.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۱۸۴۱

**اشاره**

إنَّ الله سبحانه خلق السماوات و الأرض و ما بينهما لمصلحه الإنسان و انتفاعه بها في معيشته، مع أنَّ المصائب و البلايا تنافي هذه الغايه و تضادّها، و الفاعل الحكيم لا يصنع ما يضادّ غرضه. أضف إلى ذلك أنَّ مقتضى رحمه الله الواسعه رفع المصائب و دفع الشرور الواقعه في عالم الطبيعه كى لا تصعب المعيشه على الإنسان و تكون له هنيئه مريئه بلا جزع و مصيبه.

و الإجابة عن هذه الشبهه تبتنى على بيان أمور:

**الأول: المصالح النوعية راجحه على المصالح الفرديه**

لا- شكَّ أنَّ الحياه الإنسانية حياه اجتماعيه، فهناك مصالح و منافع فرديه، و أخرى نوعيه اجتماعيه، و العقل الصريح يرجح المصالح النوعيه على المنافع الفرديه، و على هذا فما يتجلّى من الظواهر الطبيعه لبعض الأفراد في صوره المصيبه و الشرّ، هو في عين الوقت تكون متضمّنه لمصلحه النوع و الاجتماع، فالحكم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافي مصلحه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص: ١٨٤٢

الإنسان، ينشأ من التفات الإنسان إليها من منظار خاص و التجاهل عن غير نفسه في العالم، من غير فرق بين من مضى في غابر الزمان و من يعيش في الحاضر في مناطق العالم أو سوف يأتي و يعيش فيها.

## الثاني: ضآله علم الإنسان و محدوديته

إن علم الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أن يقضى في الحوادث بتلك الأفضيه الشاذة، و لو وقف على علمه الضئيل و نسبه علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقري قائلاً: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا». (١)

و لأذعن بقوله تعالى: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (٢).

و ما أشبه الإنسان في حكمه بأن المصائب شرور محضه للإنسان ليس لها دور في مصالحه بعابر سبيل يرى جرافه تحفر الأرض، أو تهدم بناء مثيره الغبار و التراب في الهواء، فيقضى من فوره بأنه عمل ضارّ و شرّ، و هو لا يدري بأن ذلك يتم تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى و يعالج المصابين و يهيئ للمحتاجين إلى العلاج و سائل المعالجه و التمريض. و لو وقف على تلك الأهداف النبيله لقضى بغير ما قضى، و لوصف ذلك التهديم بأنه خير و أنه لا ضير فيما يحصل من ضوضاء الجرافه و تصاعد الغبار.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ١٨٤٣

١- آل عمران: ١٩١.

٢- الإسراء: ٨٥.

### الثالث: الغفلة عن القيم الإنسانيه العليا

ليست الحياه الإنسانيه حياه ماديّه فقط، بل للإنسان حياه روحيه معنويه، و لا شكّ أنّ الفلاح و السّيعاده فى هذه الحياه، هى الغايه القصوى من خلق الإنسان، و مفتاح الوصول إلى تلك الغايه هو العباده و الخضوع لله سبحانه، و على هذا الأساس فالحوادث الّتى توجب اختلالاً ما فى بعض شئون الحياه الماديّه ربما تكون عاملاً أساسياً لآتجاه الإنسان إلى الله سبحانه كما قال سبحانه:

﴿فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يُجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. (١)

كما سيوافيك بيان ذلك.

### الرابع: المصائب وليده الذنوب و المعاصي

#### اشاره

القرآن الكريم يعدّ الإنسان مسئولاً عن كثير من الحوادث المؤلمه و الوقائع الموجهه فى عالم الكون، قال سبحانه:

﴿ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾. (٢)

و قال سبحانه:

﴿وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾. (٣)

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ١٨٤٤

١- النساء: ١٩.

٢- الروم: ٤١.

٣- الأعراف: ٩٦.

و قال سبحانه:

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ». (١)

إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعياً في البلى و الشرور الطبيعيه و الاجتماعيه، و لكنّ الإنسان إذا أصابته مصيبه و كارثه يعجل من فوره، و بدل أن يرجع إلى نفسه و يتفحص عن العوامل البشريه لتلك الحوادث و يقوم بإصلاح نفسه، يعدّها مخالفه لحكمه الصانع أو عدله و رحمته.

### الفوائد التربويه للمصائب

إذا عرفت هذه الأصول فلنرجع إلى تحليل فوائد المصائب و الشرور، فنقول:

١. المصائب و سيله لتفجير الطاقات

إنّ البلى و المصائب خير و سيله لتفجير الطاقات و تقدّم العلوم و رقى الحياه البشريه، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل في حياته لا تنفتح طاقاته و لا تنمو، بل نموها و خروجها من القوه إلى الفعل رهن وقوع الإنسان في مهبّ المصائب و الشدائد. و إلى هذه الحقيقه يشير قوله تعالى:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا \* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا \* فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ \* وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ». (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ١٨٤٥

١- الشورى: ٣٠.

٢- الإنشراح: ٥- ٨.

إنّ التمتع بالمواهب المادّيه و الاستغراق فى اللذائذ و الشهوات يوجب غفله كبرى عن القيم الأخلاقية و كلّما ازداد الإنسان توغلاً- فى اللذائذ و النعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنويه. و هذه حقيقه يلمسها كلّ إنسان فى حياته و حياه غيره، و يقف عليها فى صفحات التاريخ، و نحن نجد فى الكتاب العزيز التصريح بصله الطغيان بإحساس الغنى، إذ يقول عزّ و جلّ: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ \* أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى». (١)

فإذا لا بدّ لانتباه الإنسان من هذه الغفله من هزّه و جرس إنذار يذكره و يرجعه إلى الطريق الوسطى، و ليس هناك ما هو أنفع فى هذا المجال من بعض الحوادث الّتى تقطع نظام الحياه الناعمه بشىء من المزعجات حتّى يدرك عجزه و يتنبّه من نوم الغفله. و لأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل و المصائب بأنّها تنزل لأجل الذكري و الرجوع إلى الله، يقول سبحانه:

«وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ». (٢)

و يقول أيضاً:

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

ص: ١٨٤٦

١- العلق: ٦-٧.

٢- الأعراف: ٩٤.

«وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». (١)

و يقول أيضاً:

«ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (٢)

و يقول تعالى: «وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (٣)

٣. حكمه البلياء في حياه الأولياء

يظهر من القرآن الكريم و الأحاديث المتضافره أن البلياء و المحن أطفاف إلهيه في حياه الأولياء و الصالحين من عباد الله و شرط لوصولهم إلى المقامات العاليه في الآخره.

قال سبحانه:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَ زُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ». (٤)

و قال أيضاً:

[شماره صفحه واقعي : ١٨٤]

ص: ١٨٤٧

١- الأعراف: ١٣٠.

٢- الروم: ٤١.

٣- الأعراف: ١٦٨.

٤- البقره: ٢١٤.



﴿وَلَيَنْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ \* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ \* أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾. (١)

و روى هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إنَّ أشدَّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمَّ اللّذين يلونهم، ثمَّ الأمثل فالأمثل». (٢)

و روى سليمان بن خالد عنه عليه السلام أنه قال: «و إنّه ليكون للعبد منزله عند الله فما ينالها إلّا بإحدى خصلتين، إمّا بذهاب ماله أو ببلية في جسده». (٣)

و قد شكّا عبد الله بن أبي يعفور إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام ممّا أصابته من الأوجاع -و كان مسقماً- فقال عليه السلام: «يا عبد الله لو يعلم المؤمن ما له من الأجر في المصائب لتمنّى أنّه قرّض بالمقاريض». (٤)

حاصل المقال:

إنَّ المصائب على قسمين: فرديه و نوعيه، و إن شئت فقل: محدوده و مطلقه، و لأعمال الإنسان دور في وقوع المصائب و البلايا، و هي جميعاً موافقه للحكمه و غايه الخلقه، فإنَّ الغرض من خلقه الإنسان وصوله إلى

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص: ١٨٤٨

١- البقره: ١٥٥- ١٥٧.

٢- الكافي: ج ٢، باب شدّه ابتلاء المؤمن، الحديث ١.

٣- نفس المصدر: الحديث ٢٣.

٤- نفس المصدر: الحديث ١٥.

الكَمالات المعنوية الخالده، و تلك المصائب جرس الإنذار للغافلين و كَفّاره لذنوب المذنبين و أسباب الارتقاء و التعالي للصالحين.

هذا في جانب الغرض الأخرى، و أما في ناحيه الحياه الدنيويه فيجب إلفات النظر إلى أمرين:

١. ملاحظه منافع نوع البشر المتوطنين في نواحي العالم، بلا قصر النظر إلى منافع الفرد أو طائفه من الناس.

٢. ملاحظه ما يتوصل إليه الإنسان عند مواجهته للمشاكل و الشدائد من الاختراعات و الاكتشافات الجديده المؤديه إلى صلاح الإنسان في حياته الماديه.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٦]

ص: ١٨٤٩

إنَّ التكليف بما هو خارج عن قدره المكلف ظلم، وقبح الظلم من البديهيّات الأولى عند العقل العملي، فيستحيل على الحكيم أن يكلف العبد بما لا قدره له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلف به ممكناً بالذات، و لكن كان خارجاً عن إطار قدره المكلف، كالطيران إلى السماء بلا وسيله، أو كان نفس الفعل بما هو محالاً، كدخول الجسم الكبير في الجسم الصغير من دون أن يتوسّع الصغير أو يتصعّر الكبير، هذا هو قضاء العقل في المسأله.

و الآيات القرآنيه أيضاً صريحه في أنه سبحانه لا يكلف الإنسان إلّا وسعه، و قدر طاقته و لا يظلمه مطلقاً.

قال سبحانه: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». (١)

و قال تعالى: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص : ١٨٥٠

١- البقره: ٢٨٦.

٢- فصلت: ٤٦.

مع هذه البراهين المشرقه نرى أنّ الأشاعره جَوَّزوا التكليف بما لا يطاق، و بذلك أظهروا العقيدة الإسلاميه، عقيدة مخالفه للوجدان و العقل السليم، و من المأسوف عليه أنّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل و الفطره لأنهم يجوّزون التكليف بما لا يطاق.

إنّ الأشاعره استدّلوا بآيات تخيلوا دلالتها على ما يرتئونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنّونه فى المقام، و أظهر ما استدّلوا به آيتان:

الآيه الأولى: قوله تعالى: «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» (١).

وجه الاستدلال: إنّ الآيه صريحه على أنّ المفترين على الله سبحانه فى الدنيا، المنكرين للحقّ لم يكونوا مستطيعين من أن يسمعوا كلام الله و يصغوا إلى دعوه النبىّ إلى الحقّ مع أنّهم كانوا مكلفين باستماع الحقّ و قبوله، فكلفهم الله تعالى بما لا يطيقون عليه.

يلاحظ عليه: أنّ عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً، بل لأنهم حرّموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسمع الحقّ و قبوله، و قد تواترت النصوص من

[شماره صفحه واقعى : ١٨٨]

ص: ١٨٥١

١- هود: ٢٠.

الآيات و الأحاديث على أن العصيان و الطغيان يجعل القلوب عمياء و الأسماع صماء.

قال سبحانه: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ». (١)

و قال سبحانه حاكياً عن المجرمين:

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ». (٢)

فقولهم: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ» مع اعترافهم بكونهم مذنبين يدلّ على أنّهم كانوا قادرين على ذلك، لأنّه لو لم يكونوا قادرين كان المناسب في مقام الاعتذار أن يقولوا: «ما كُنَّا قادرين على أن نسمع أو نعقل فلا نعترف بالذنوب». و لقد أجاد الزمخشري في تفسير الآية بقوله:

أراد أنّهم لفرط تصاتّهم عن استماع الحقّ و كراحتهم له، كأنّهم لا يستطيعون السمع، و... الناس يقولون في كلّ لسان: هذا كلام لا أستطيع أن أسمعه. (٣)

الآية الثانية: قوله تعالى:

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ». (٤)

وجه الاستدلال: إنّّه تعالى يدعوا الضالّين و الطاغين إلى السجود يوم

[شماره صفحه واقعی : ١٨٩]

ص: ١٨٥٢

١- الصف: ٥.

٢- الملك: ١٠- ١١.

٣- الكشاف: ٢ / ٣٨٦.

٤- القلم: ٤٢.

القيامه مع أنهم لا يستطيعون الإجابة، و الإتيان بالسجود، فإذا جاز التكليف بما لا يطاق عليه في الآخرة، جاز ذلك في الدنيا.

يلاحظ عليه: أنّ يوم القيامه دار الحساب و الجزاء، و ليس دار التكليف و العمل، فدعوته تعالى في ذلك اليوم ليس بداعى التكليف و غايه العمل، بل المقصود توبيخ الطاغين و إيجاد الحسره فيهم لتركهم السجود في الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه: «وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ». (١)

و نظير الآيه قوله سبحانه:

«فَأْتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ١٨٥٣

١- القلم: ٤٣.

٢- البقره: ٢٣.

إشارة

مما يترتب على حكمته تعالى وجوب اللطف عليه سبحانه. و اللطف عند المتكلمين عبارة عما يقرب المكلف إلى الطاعة، و يبعده عن المعصية، ثم إن اتصل اللطف بوقوع التكليف يسمى لطفاً محصلاً، و إلا يسمى لطفاً مقرباً، قال السيد المرتضى:  
إن اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، و ينقسم إلى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة و لولاه لم يختره، و إلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، و كلا القسمين يشمله كونه داعياً. (١)

برهان وجوب اللطف

استدلوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأن ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقه العباد و تكليفهم، و هو قبيح لا يصدر من الحكيم، قال المحقق البحراني:

[شماره صفحه واقعي : ١٩١]

ص: ١٨٥٤

إنه لو جاز الإخلال به في الحكمة فبتقدير أن لا يفعله الحكيم، كان مناقضاً لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إنه تعالى أراد من المكلف الطاعة، فإذا علم أنه لا يختار الطاعة، أو لا يكون أقرب إليها إلّا عند فعل يفعله به لا مشقّه عليه فيه ولا- غضاظه، وجب في الحكمة أن يفعله، إذ لو أخلّ به لكشف ذلك عن عدم إرادته له، و جرى ذلك مجرى من أراد من غيره حضور طعامه و علم أو غلب ظنه أنه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عدّ مناقضاً لغرضه.

و بيان بطلان اللازم: إنّ العقلاء يعدّون المناقضه للغرض سفهاً، و هو ضدّ الحكمة و نقص، و النقص عليه تعالى محال. (١)

## شروط اللطف

إنّ القائلين بوجوب اللطف ذكروا له شرطين:

الأول: أن لا يكون له حظّ في التمكين و حصول القدره، إذ العاجز غير مكلف فلا يتصوّر اللطف في مورده.

الثاني: أن لا يبلغ حدّ الإلجاء و لا يسلب عن المكلف الاختيار، لئلا ينافي الحكمة في جعل التكليف من ابتلاء العباد و امتحانهم.

و باعتبار الشرط الأخير يتبين وهن ما استشكل على وجوب اللطف بأنّه لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنّه ما

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ١٨٥٥

١- قواعد المرام: ١١٧ - ١١٨.



من مكلف إلاً و في مقدور الله تعالى من الألفاف ما لو فعله به لا اختار عنده الواجب و اجتنب القبيح و ذلك لأن قدره الله تعالى و إن كانت مطلقه في نفسها، لكن أعمالها مقيدة بما لا ينافي مقتضى حكمته تعالى من كون الإنسان مختاراً و مكلفاً. (١)

## أقسام اللطف

اللطف إمّا من فعل الله تعالى، و يجب في حكمته فعله كالبعثه، و إمّا عدّ تركه نقضاً لغرضه كما مرّ، أو من فعل المكلف، و حينئذٍ إمّا أن يكون لطفاً في تكليف نفسه، و يجب في حكمته تعالى أن يعرفه إيّاه و يوجبه عليه، و ذلك كمتابعه الرسل و الاقتداء بهم، أو في تكليف غيره، و ذلك كتبليغ الرسول الوحي، و يجب أن يشتمل على مصلحة تعود إلى فاعله، إذ إيجابه عليه لمصلحه غيره مع خلوه عن مصلحة تعود إليه ظلم و هو عليه تعالى محال. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص: ١٨٥٦

١- لاحظ: شرح الأصول الخمسه، ص ٥٢٣.

٢- قواعد المرام: ١١٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٧٨.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۴]

ص: ۱۸۵۷

من الأبحاث الكلاميه الهامه، البحث عن كيفيه صدور أفعال العباد، و أنهم مختارون فى أفعالهم أو مجبورون، مضطرون عليها؟ و المسأله ذات صله وثيقه بمسأله العدل الإلهى، فإنّ العقل البديهى حاكم على قبح تكليف المجرور و مؤاخذته عليه، و أنّ الله سبحانه منزّه عن كلّ فعل قبيح.

ثمّ إنّ هذه المسأله من المسائل الفكرية التى يتطلّع كلّ إنسان إلى حلّها، سواء أقدر عليه أم لا، و لأجل هذه الخصيصه لا يمكن تحديد زمن تكوّنها فى البيئات البشرية، و مع ذلك فهى كانت مطروحه فى الفلسفه الإغريقيه، ثمّ انطرحت فى الأوساط الإسلاميه و بحث عنها المتكلّمون و الفلاسفه الإسلاميون، كما وقع البحث حولها فى المجتمعات الغربيه الحديثه، و المذاهب و الآراء المطروحه فى هذا المجال فى الكلام الإسلامى أربعه:

١. مذهب الجبر المحض؛

٢. مذهب الكسب؛

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص: ١٨٥٨

٣. مذهب التفويض؛

٤. مذهب الأمر بين الأمرين.

فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر.

## أ الجبر المحض

و هو المنسوب إلى جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨هـ)، قال الأشعري:

تفرد جهم بأمر، منها: أنه لا فعل لأحد في الحقيقه إلا الله وحده، و أنّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحرّكت الشجره، و دار الفلك، و زالت الشمس (١).

و عرّفهم الشهرستاني بأنهم يقولون:

إنّ الإنسان لا يقدر على شيء و لا يوصف بالاستطاعه و إنّما هو مجبور في أفعاله لا قدره له و لا إرادته و لا اختيار، و إنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات... و إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً. (٢)

و لا ريب في بطلان هذا المذهب، إذ لو كان كذلك لبطل التكليف و الوعد و الوعيد و الثواب و العقاب. و لصار بعث الأنبياء و إنزال الكتب و الشرائع السماويه لغواً. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

[شماره صفحه واقعي : ١٩٦]

ص : ١٨٥٩

١- مقالات الإسلاميين: ١ / ٣١٢.

٢- الملل و النحل: ١ / ٨٧.

قد انطرحت نظريه الكسب في معترك الأبحاث الكلاميه قبل ظهور الشيخ الأشعري بأكثر من قرن، فهذه هي الطائفة الضراريه (١) قالت:

«إنّ أفعال العباد مخلوقه لله تعالى حقيقه و العبد مكتسبها» (٢).

و تبعتهم في ذلك الطائفة النجاريه (٣) فعزّفهم الشهرستاني بأنهم يقولون:

إنّ البارى تعالى هو خالق أعمال العباد خيرها و شرّها، حسنها و قبيحها، و العبد مكتسب لها، و يثبتون تأثيراً للقدره الحادته، و يسمّون ذلك كسباً. (٤)

و مع ذلك فقد اشتهرت نسبة النظرية إلى الأشاعره و عدّت من مميزات منهجهم، و ما ذلك إلّا لأنّ الشيخ الأشعري و تلامذه مدرسته قاموا بتحكييم هذه النظرية و تبينها بالأدله العقليه و النقليه و قد اختلفت عبارات القوم في تفسيرها، و مرجعها إلى أمرين:

١. إنّ للقدره المحدثه (قدره العبد) نحو تأثير في اكتساب الفعل لكن لا في وجوده و حدوثه بل في العناوين الطارئه عليه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ١٨٦٠

١- هم أصحاب ضرار بن عمرو، و قد ظهر في أيام واصل بن عطاء (المتوفى سنة ١٣١هـ).

٢- الملل و النحل للشهرستاني: ١ / ٩٠ - ٩١.

٣- هم أصحاب الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، و له مناظرات مع النظام، توفى عام ٢٣٠هـ.

٤- الملل و النحل: ١ / ٨٩، نقل بالمعنى.

٢. ليس للقدرة المحدثة تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقيق الفعل من جانبه سبحانه.

و إليك فيما يلي نصوصهم في هذا المقام:

كلام القاضي الباقلاني

إن للباقلاني تفسيراً لكسب الأشعري وهو يرجع إلى الوجه الأول حيث قال:

الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال أو وجوهها و اعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى هي وراء الحدوث.

ثم ذكر عدّه من الجهات و الاعتبارات، كالصلاه و الصيام و القيام و القعود، و قال:

إن الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: «أوجد» و قولنا: «صلّى» و «صام» و «قعد» و «قام» و كما لا يجوز أن تضاف إلى الباري جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى. (١)

ثم استنتج أن الجهات التي لا يصحّ إسنادها إلى الله تعالى فهي

[شماره صفحه واقعی : ١٩٨]

ص: ١٨٤١

---

١- الملل و النحل: ١ / ٩٧ - ٩٨.

متعلّقه للقدرة الحادّته و مكتسبه للإنسان، و هي التي تكون ملاك الثواب و العقاب.

يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين و الجهات لا تخلو من صورتين:

إمّا أن تكون من الأمور العدميه، فعندئذٍ لا يكون للكسب واقعيه خارجيه، بل يكون أمراً ذهنياً اعتبارياً خارجاً عن إطار الفعل و التأثير، فكيف تؤثر القدرة الحادّته فيه، حتى يعدّ كسباً للعبد، و يكون ملاكاً للثواب و العقاب؟

و إمّا تكون من الأمور الوجوديه، فعندئذٍ تكون مخلوقه لله سبحانه حسب الأصل المسلّم (خلق الأفعال) عندكم.

الغزالي و تفسير الكسب

فسّر الغزالي الكسب بما يرجع إلى الوجه الثاني حيث قال:

إنّما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد و القول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلّا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، و هذا إنّما يبعد إذا كان تعلّق القدرتين على وجه واحد، فإنّ اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلّقهما فتوارد القدرتين المتعلّقتين على شيء واحد غير محال.

و حاصل ما ذكره في تغاير وجه تعلّق القدرتين هو:

[شماره صفحه واقعي : ١٩٩]

ص: ١٨٦٢

إنّ تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلق تأثيري، و تعلق قدره العبد نفسه تعلق تقارني، و هذا القدر من التعلق كاف في إسناد الفعل إليه و كونه كسباً له. (١)

و قد تبعه في ذلك عدّه من مشايخهم المتأخرين كالتفتازاني و الجرجاني و القوشجي. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ دور العبد في أفعاله على هذا التفسير ليس إلّا دور المقارنه، فعند حدوث القدره و الإراده في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل، و من المعلوم أنّ تحقق الفعل من الله مقارناً لقدره العبد، لا يصحح نسبة الفعل في تحقّقه إليه، و معه كيف يتحمّل مسؤوليته، إذا لم يكن لقدره العبد تأثير في وقوعه؟

إنكار الكسب من محقّقي الأشاعره

إنّ هناك رجالاً من الأشاعره أدركوا جفاف النظرية و عدم كونها طريقاً صحيحاً لحلّ معضله الجبر، فنقضوا ما أبرموه و أجهروا بالحقيقه، نخصّ بالذكر منهم رجالاً ثلاثة:

الأوّل: إمام الحرمين، فقد اعترف بنظام الأسباب و المسببات الكونيه أولاً، و انتهائها إلى الله سبحانه و أنّه خالق للأسباب و مسبباتها المستغنى على

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٠]

ص: ١٨٦٣

١- لاحظ: الاقتصاد في الاعتقاد: ٤٧.

٢- لاحظ: شرح العقائد النسفيه: ١١٧؛ شرح المواقف: ٨ / ١٤٦ و شرح التجريد للقوشجي: ٣٤٥.



الإطلاق ثانياً، و أنّ لقدره العباد تأثيراً فى أفعالهم، و أنّ قدرتهم تنتهى إلى قدرته سبحانه ثالثاً. (١)

الثانى: الشيخ عبد الوهّاب الشعرانى، و هو من أقطاب الحديث و الكلام فى القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمين فى هذا المجال و قال:

من زعم أنّه لا- عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدره الحادثه، إذا لم يكن لها أثر فوجودها و عدمها سواء، و من زعم أنّه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلا بدّ أنّه مضطرّ على الاختيار. (٢)

الثالث: الشيخ محمد عبده، فقال فى كلام طويل:

منهم القائل بسلطه العبد على جميع أفعاله و استقلاله المطلق (يريد المعتزله) و هو غرور ظاهر و منهم من قال بالجبر و صرّح به (يريد الجبريه الخالصه) و منهم من قال به و تبرّأ من اسمه (يريد الأشاعره) و هو هدم للشريعته و محو للتكاليف، و إبطال لحكم العقل البديهى، و هو عماد الايمان.

و دعوى أن الاعتقاد بكسب العبد (٣) لأفعاله يؤدى إلى الإشراك بالله -و هو الظلم العظيم -دعوى من لم يلتفت إلى معنى

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص: ١٨٦٤

---

١- لاحظ: نص كلامه فى الملل و النحل: ١ / ٩٨ - ٩٩ و هو بشكل أدق خيره الحكماء و الإماميه جمعاء.

٢- اليواقيت و الجواهر فى بيان عقيدة الأكابر: ١٣٩-١٤١.

٣- يريد من الكسب، الإيجاد و الخلق لا الكسب المصطلح عند الأشاعره، كما هو واضح لمن لاحظ كلامه.

الإشراك على ما جاء به الكتاب و السنّه، فالإشراك اعتقاد أنّ لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهره، و أنّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدره المخلوقين...» (١).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص: ١٨٦٥

---

١- رساله التوحيد: ٥٩-٦٢.

المنقول عن المعتزله هو أنّ أفعال العباد مفوّضه إليهم و هم الفاعلون لها بما منحهم الله من القدره، و ليس لله سبحانه شأن في أفعال عباده، قال القاضي عبد الجبار:

ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله : اتفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرفهم و قيامهم و قعودهم، حادثه من جهتهم، و أنّ الله عزّ و جلّ أقدرهم على ذلك و لا فاعل لها و لا محدث سواهم. (١)

و قال أيضاً:

فصل في خلق الأفعال، و الغرض به، الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقه فيهم و أنّهم المُحدثون لها. (٢)

ثمّ إنّ دافع المعتزله إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على العدل الإلهي، فلما كان العدل عندهم هو الأصل و الأساس في سائر المباحث،

[شماره صفحه واقعي : ٢٠٣]

ص: ١٨٦٦

---

١- المغنى في أصول الدين: ٤ / ٤١، الإراده.

٢- شرح الأصول الخمسه: ٣٢٣.

عمدوا إلى تطبيق مسأله أفعال العباد عليه، فوقعوا فى التفويض لاعتقادهم بأن القول بكون أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه ينافى عدله تعالى و حدّدوا بذلك خالقته تعالى و سلطانه. و الذى أوقعهم فى هذا الخطأ فى الطريق، أمران:

أحدهما: خطؤهم فى تفسير كيفيه ارتباط الأفعال إلى الإنسان و إليه تعالى، فزعموا أنّهما عرضيان، فأحدهما ينافى الآخر و يستحيل الجمع بينهما، و بما أنّهم كانوا بصدد تحكيم العدل الإلهى لجئوا إلى التفويض و نفى ارتباط الأفعال إلى الله تعالى؛ قال القاضى عبد الجبار:

إنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها (أفعال العباد) و محدثها، فقد عظم خطأه. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الإنسان لا استقلال له، لا فى وجوده، و لا فيما يتعلّق به من الأفعال و شئونه الوجوديه، فهو محتاج إلى إفاضه الوجود و القدره إليه من الله تعالى مدى حياته، قال سبحانه:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. (٢)

و ثانيهما: عدم التفكيك بين الإراده و القضاء التكوينيّين و التشريعيّين، فالتكوينيّ منهما يعمّ الحسنات و السيّئات بلا تفاوت، و لكنّ التشريعيّ منهما لا يتعلّق إلّا بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ». (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص: ١٨٦٧

١- المغنى: ٤ / ٤١، الإراده.

٢- فاطر: ١٥.

٣- الأعراف: ٢٨.

و قال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». (١)

فآيات النازله فى تنزيهه تعالى عن الظلم و القبائح إمّا راجعه إلى أفعاله سبحانه، و مدلولها أنّه سبحانه منزّه عن فعل القبيح مطلقاً، و إمّا راجعه إلى أفعال العباد، و مدلولها أنّه تعالى لا يرضاها، و لا يأمر بها بل يكرهها و ينهى عنها، فالتفصيل بين حسنات أفعال العباد و قبائحها إنّما يتمّ بالنسبه إلى الإراده و القضاء التشريعيين، لا التكوينيين، و هذا هو مذهب أئمّه أهل البيت عليهم السلام .

روى الصدوق بأسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن على عليهم السلام قال: سمعت أبى على بن أبى طالب عليه السلام يقول:

«الأعمال على ثلاثه أحوال: فرائض، و فضائل، و معاصى. فأما الفرائض فأمر الله تعالى و برضى الله و بقضائه و تقديره و مشيئته و علمه. و أما الفضائل فليست بأمر الله، و لكن برضى الله و بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئته الله و بعلم الله. و أما المعاصى فليست بأمر الله، و لكن بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئته الله و بعلمه، ثم يعاقب عليها». (٢)

و قال أبو بصير: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: شاء لهم الكفر و أراد؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلك و رضيه؟ فقال: «لا» قلت: شاء و أراد ما

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص: ١٨٤٨

١- الأعراف: ٢٩.

٢- بحار الأنوار: ٥ / ٢٩ نقلاً عن التوحيد و الخصال و العيون.

لم يحب و لم يرض به؟ قال: «هكذا خرج إلينا». (١)

إلى غير ذلك من الروايات، و مفادها كما ترى هو التفكيك بين الإرادة التكوينية و التشريعية، أعنى: الرضى الإلهى، فالمعاصى و إن لم تكن برضى من الله و لم يأمر بها، و لكنّها لا تقع إلّا بقضاء الله تعالى و قدره و علمه و مشيئته التكوينية.

### بطلان التفويض فى الكتاب و السنّه

إنّ الذكر الحكيم يردّ التفويض بحماس و وضوح:

١. يقول سبحانه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (٢)
٢. و يقول سبحانه: «وَمَا هُمْ بِبُصَّارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (٣)
٣. و يقول تعالى: «كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ عَلَبْتُ فِيهَا كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (٤)
٤. و يقول سبحانه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (٥)

إلى غير ذلك من الآيات التى تقيد فعل الإنسان بإذنه تعالى، و المراد منه الإذن التكوينى و مشيئته المطلقه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

ص : ١٨٦٩

١- نفس المصدر: ١٢١، نقلاً عن المحاسن.

٢- فاطر: ١٥.

٣- البقره: ١٠٢.

٤- البقره: ٢٤٩.

٥- يونس: ١٠٠.

و أما السنّه، فقد تضافرت الروايات على نقد نظريه التفويض فيما أثر من أئمه أهل البيت عليهم السلام و كان المعتزله مدافعين عن تلك النظرية في عصرهم، مروّجين لها.

١. روى الصدوق في «الأمالى» عن هشام، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً». (١)

٢. و فى «الاحتجاج» عن أبى حمزه الثمالى أنه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصرى: «إياك أن تقول بالتفويض فإنّ الله عزّ و جلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه و ضعفاً، و لا أجبرهم على معاصيه ظلماً». (٢)

٣. و فى «العيون» عن الرضا عليه السلام أنه قال: «مساكين القدرية، (٣) أرادوا أن يصفوا الله عزّ و جلّ بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه». (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ١٨٧٠

١- بحار الأنوار: ٥ / ٤، كتاب العدل و المعاد، الحديث ١.

٢- المصدر السابق: ١٧، الحديث ٢٦.

٣- القدرية أسلاف المعتزله و هم الذين أنكروا القدر الإلهى السابق المتعلق بأفعال العباد الاختيارية.

٤- بحار الأنوار: ٥ / ٥٤؛ كتاب العدل و المعاد، الحديث ٩٣.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

ص: ۱۸۷۱



قد عرفت أنّ المجبّر جنحوا إلى الجبر لأجل التحفّظ على التوحيد الأفعالي و حصر الخالقيه فى الله سبحانه، كما أنّ المفوضه انحازوا إلى التفويض لغايه التحفّظ على عدله سبحانه، و كلا الفريقين غفلا عن نظريه ثالثه يؤيّد بها العقل و يدعمها الكتاب و السنّه، و فيها الحفاظ على كلّ من أصلى التوحيد و العدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولين، و هذا هو مذهب الأمر بين الأمرين العذى أبدعته ائمه اهل البيت عليهم السلام و هو مختار الحكماء الإسلاميين و الإماميه من المتكلمين، و تبين هذه النظرية رهن المعرفة بأصلين عقليين برهن عليهما فى الفلسفه الأولى و هما:

### ١. وجود المعلول عين الربط بوجود علته

إنّ قيام المعلول بالعلّه ليس من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق يشبه قيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى فى المراحل الثلاث: التصوّر، و الدلاله و التحقّق، فإذا قلت: سرت من البصره إلى الكوفه، فهناك معان اسميه هى السير و البصره

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ١٨٧٢

و الكوفه، و معنى حرفى و هو كون السير مبدؤاً من البصره و منتهياً إلى الكوفه، فالابتداء و الانتهاء المفهومان من كلمتى «من» و «إلى» فاقدان للاستقلال فى مجال التصور، فلا يتصوران مستقلين و منفكين عن تصور البصره و الكوفه، و إلا لعاد المعنى الحرفى معنى اسمياً و لصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء».

و كذلك فاقدان للاستقلال فى مجال الدلاله فلا يدلان على شىء إذا انفكنا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للاستقلال فى مقام التحقق و الوجود، فليس للابتداء الحرفى وجود مستقل منفك عن متعلقه، كما ليس للانتهاء الحرفى وجود كذلك.

و على ضوء ذلك يتبين وزن الوجود الإمكانى الذى به تتجلى الأشياء و تتحقق الماهيات، فإن وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزن المعنى الحرفى إلى الاسمى، لأن توصيف الوجود بالإمكان ليس إلا بمعنى قيام وجود الممكن و تعلقه بعلة الموجه له، و ليس وصف الإمكان خارجاً عن هويته و حقيقته، بل الفقر و الربط عين واقعته، و إلا فلو كان فى حاق الذات غيباً ثم عرض له الفقر يلزم الخلف.

## ٢. وحده حقيقه الوجود تلامزم عموميه التأثير

قد ثبت فى الفلسفه الأولى أن سنخ الوجود الواجب و الوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك و هو الوجود و طرد العدم و ما يفيد ذلك، و أن مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد و بمعنى فارد.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص: ١٨٧٣

و على ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقة في مرتبه من المراتب العاليه ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازله، أخذاً بوحده الحقيقة، نعم يكون الأثر من حيث الشده و الضعف، تابعاً لمنشئه من هذه الحثيه، فالوجود الواجب بما أنه أقوى و أشد، يكون العلم و الدرك و الحياه و التأثير فيه مثله، و الوجود الإمكانى بما أن الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله.

إذا وقفت على هذين الأصلين تقف على النظرية الوسطى في المقام و أنه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلاً عن الواجب، غتياً عنه، غير قائم به، قضاءً للأصل الأول، و بذلك يتضح بطلان نظريه التفويض، كما أنه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاءً للأصل الثانى، و بذلك يتبين بطلان نظريه الجبر في الأفعال و نفى التأثير عن القدره الحادثه.

فالعمل مستند إلى الواجب من جهه و مستند إلى العبد من جهه أخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتاً، و يكون دوره دور المحل و الظرف لظهور الفعل، كما أنه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب، و في هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالى منزهاً عن الجبر كما أن فيها محاسن العدل منزهاً عن مغبه الشرك و الثنويه.

إيضاح و تمثيل

هذا إجمال النظرية حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفيه، و لإيضاحها نأتى بمثال و هو أنه لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد فاقد القدره،

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص: ١٨٧٤

فإذا ربط رجل بيده المرتعشه سيفاً قاطعاً و هو يعلم أن السيف المشدود في يده سيقع على آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف و قتل، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدره في حفظ يده، فهذا مثال لما يتبناه الجبرى في أفعال الإنسان.

و لو فرضنا أن رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركه يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى، و هذا مثال لما يعتقده التفويضى في أفعال الإنسان.

و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا- مرتعشها) غير قادر على الحركه إلا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائى إليه ليعتد في عضلاته قوه و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آنٍ انقطعت القوه عن جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً به، و الرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلٍ منهما، أمّا إلى المباشر فلائنه قد فعل باختياره و إعمال

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص: ١٨٧٥

قدرته، و أمّا إلى الموصل، فلاّنه أقدرة و أعطاه التمكن حتّى في حال الفعل و الاشتغال بالقتل، و كان متمكناً من قطع القوّه عنه في كلّ آنٍ شاء و أراد، و هذا مثال لنظريه الأمر بين الأمرين، فالإنسان في كلّ حال يحتاج إلى إفاضه القوّه و الحياه منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض في آنٍ واحد بطلت الحياه و القدره، فهو حين الفعل يفعل بقوّه مفاضه منه و حياه كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء.

محصل هذا التمثيل أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين، إحداهما نسبه إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته ، و ثانيهما نسبه إلى الله تعالى باعتبار أنّه معطى الحياه و القدره في كلّ آنٍ و بصوره مستمرّه حتى في آن اشتغاله بالعمل (١).

### الأمر بين الأمرين في الكتاب و السنّه

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين و الإسنادين في فعل العبد، نسبه إلى الله سبحانه، و نسبه إلى العبد، من دون أن تراحم إحداهما الأخرى، فإننا نجد هاتين النسبتين في آيات من الذكر الحكيم:

١. قوله سبحانه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (٢).

فترى أنّ القرآن الكريم ينسب الرمي إلى النبي، و في الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى الله.

٢. قال سبحانه: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ» (٣).

فإنّ الظاهر أنّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلّا ذاك، لا العذاب البرزخي و لا الأخرى،

[شماره صفحه واقعي : ٢١٣]

ص: ١٨٧٦

١- هذا المثال ذكره المحقق الخوئي قدس سره في تعاليقه القيمه على أجود التقريرات، و محاضراته الملقاه على تلاميذه. لاحظ: أجود التقريرات: ١/ ٩٠ و المحاضرات: ٢ / ٨٧ - ٨٨. و هناك أمثله أخرى لتقريب نظريه الأمر بين الأمرين، لاحظ: تفسير الميزان: ١٠٠ / ١. و الاسفار: ٦ / ٣٧٧ - ٣٨٨.

٢- الأنفال: ١٧.

٣- التوبه: ١٤.

فإنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين، و على ذلك فقد نسب فعلاً واحداً إلى المؤمنين و إلى خالقهم.

٣. إن القرآن الكريم يذم اليهود بقساوه قلوبهم و يقول:

«ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ...» (١).

و لا يصحّ الذم و اللوم إلا أن يكونوا هم السبب لعروض هذه الحاله على قلوبهم، و فى الوقت نفسه يسند حدوث القساوه إلى الله تعالى و يقول:

«فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً» (٢).

و قد تقدّم تفصيل ذلك فى البحث عن التوحيد فى الخالقته.

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم، و أما الروايات فنذكر النزر اليسير ممّا جمعه الشيخ الصدوق فى «توحيد» و العلامه المجلسى فى «بحاره»:

١. روى الصدوق عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام قالان: «إنّ الله عزّ و جلّ أرحم بخلقته من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثمّ يعدّ بهم عليها و الله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون».

قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر و القدر منزله ثالثه؟ قالان: «نعم أوسع ممّا بين السماء و الأرض» (٣).

٢. و روى بإسناد صحيح عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله عزّ و جلّ لم يُطع

[شماره صفحه واقعى : ٢١٤]

ص: ١٨٧٧

١- البقره: ٧٤.

٢- المائده: ١٣.

٣- التوحيد للصدوق: الباب ٥٩، الحديث ٧.

بإكراه، و لم يُعَصَّ بغلبه، و لم يهمل العباد فى ملكه، و هو المالك لما ملكهم، و القادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادّاً و لا منها مانعاً، و إن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و إن لم يحل و فعلوه فليس هو الذى أدخلهم فيه». (١)

٣. و روى أيضاً عن المفضل بن عمر عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين».

قال، فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلك مثل رجل رأته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته، أنت الذى أمرته بالمعصية». (٢)

٤. و للإمام الهادى عليه السلام رساله مبسّطه فى الردّ على أهل الجبر و التفويض، و إثبات العدل و الأمر بين الأمرين نقلها على بن شعبه قدس سره فى «تحف العقول»، و أحمد بن أبى طالب الطبرسى قدس سره فى «الاحتجاج»، و ممّا جاء فيها فى بيان حقيقه الأمر بين الأمرين، قوله: «و هذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض، و بذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عبايه بن ربيعى الاسدى حين سأله عن الاستطاعه التى بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

سألت عن الاستطاعه تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عبايه، فقال

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

ص: ١٨٧٨

١- المصدر السابق: الحديث ٨.

٢- المصدر السابق: الحديث ٨.

له أمير المؤمنين عليه السلام : قل يا عبايه، قال: و ما أقول؟ قال عليه السلام : ... تقول إنك تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، و إن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، و القادر على ما عليه أقدرك». (١)

ممن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر فى وقته، محمد عبده فى رسالته حول التوحيد، قال:

جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة و قوام الأعمال البشريه، الأول: أن العبد يكسب بإرادته و قدرته ما هو وسيلة لسعادته، و الثانى: أن قدره الله هى مرجع لجميع الكائنات و أن من آثارها ما يحول بين العبد و إنفاذ ما يريد....

و قد كلفه سبحانه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد فى تصحيح الفكر و إجاده العمل، و هذا الذى قرّناه قد اهتدى إليه سلف الأُمّه، و عوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجوينى رحمه الله ، و إن أنكر عليه بعض من لم يفهمه. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ١٨٧٩

---

١- بحار الأنوار: ٥ / ٧٥، الباب الثانى، الحديث ١.

٢- رساله التوحيد: ٥٧-٦٢ بتلخيص.



إلى هنا فرغنا عن دراسه المذاهب و الآراء فى مسأله الجبر و الاختيار، ثم إن هاهنا شبهات و شكوكاً يجب علينا دراستها و الإجابة عنها:

### ١. علم الله الأزلى

قالوا: «إن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد و إلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، و ما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، و إلاّ- جاز ذلك الانقلاب و هو محال فى حقّه سبحانه، و ذلك يبطل اختيار العبد، إذ لا قدره على الواجب و الممتنع، و يبطل أيضاً التكليف لابتناؤه على القدره و الاختيار، فما لزم القائلين بمسأله خلق الاعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلى المتعلق بالأشياء» (١).

و الجواب عنه: أنّ علمه الأزلى لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ١٨٨٠

الموجوده فيه و على ضوء ذلك، تعلّق علمه الأزلي بصدور الحراره من النار على وجه الجبر و الاضطرار، كما تعلّق علمه الأزلي بصدور الرعشه من المرتعش كذلك، و لكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختيارى منه بقيد الاختيار و الحرّيّه، و مثل هذا العلم يؤكّد الاختيار. قال العلامه الطباطبائي:

إنّ العلم الأزلي متعلّق بكلّ شىء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الاختياريه بما هي اختياريه، فيستحيل أن تنقلب غير اختياريه.... (١)

## ٢. إرادته الله الأزليه

قالوا: «ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، و ما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدره له على شىء منهما». (٢)

و الجواب عنه: أنّ هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادته، فيظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه فى الجواب عن سابقه. قال العلامه الطباطبائي:

تعلّقت الإراده الإلهيه بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّ فعل اختياري صادر من فاعل كذا، فى زمان كذا و مكان كذا، فإذن تأثير الإراده الإلهيه فى الفعل يوجب كون

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ١٨٨١

١- الأسفار: ٦ / ٣١٨، تعليقه العلامه الطباطبائي قدس سره .

٢- شرح المواقف: ٨ / ١٥٦.

الفعل اختياريًا و إلا تخلف متعلق الإرادة... فخطأ المجبره في عدم تمييزهم كيفيه تعلق الإراده الإلهيه بالفعل.... (١)

### ٣. لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار

قالوا: «إن العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلا بد من أن يتمكن من فعله و تركه، و إلا لم يكن قادراً عليه، إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين. و على هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، و إلا لزم وقوع أحد الجائزين بلا مرجح و سبب و هو محال، و ذلك المرجح إن كان من العبد و باختياره لزم التسلسل الباطل، لأننا نقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره عنه إلى مرجح ثان و هكذا....

و إن كان من غيره و خارجاً عن اختياره، فبما أنه يجب وقوع الفعل عند تحقق المرجح، و المفروض أن ذلك المرجح أيضاً خارج عن اختياره، فيصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروري الوقوع غير اختياري له». (٢)

و الجواب عنه: أن صدور الفعل الاختياري من الإنسان يتوقف على مقدمات و مبادئ من تصوّر الشيء و التصديق بفائدته و الاشتياق إلى تحصيله و غير ذلك من المقدمات، و لكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل و صدوره منه إلا بحصول الإراده النفسانيه التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، و معها يكون الفعل واجب التحقق و تركه ممتنعاً.

[شماره صفحه واقعي : ٢١٩]

ص: ١٨٨٢

١- الميزان: ١ / ٩٩ - ١٠٠.

٢- شرح المواقف: ٨ / ١٤٩ - ١٥٠، بتلخيص و تصرف.

و المرجح ليس شيئاً وراء داعى الفاعل و إرادته و ليس مستنداً إلّا إلى نفس الإنسان و ذاته، فإنّها المبدأ لظهوره فى الضمير، إنّما الكلام فى كونه فعلاً- اختيارياً للنفس أو لا؟ فمن جعل الملاك فى اختياريه الأفعال كونها مسبوقة بالإرادة وقع فى المضيق فى جانب الإرادة، لأنّ كونها مسبوقةً بإرادته أُخرى يستلزم التسلسل فى الإرادات غير المتناهيّة، و هو محال.

و أمّا على القول المختار، من أنّ الملاك فى اختياريه الأفعال كونها فعلاً- للفاعل الذى يكون الاختيار عين هويّته و ينشأ من صميم ذاته و ليس أمراً زائداً على هويّته عارضاً عليها، فلا إشكال مطلقاً، و فاعليه الإنسان بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية كذلك، فالله سبحانه خلق النفس الإنسانية مختارة، و على هذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الاختيار و يكون فاعلاً مضطراً كالفواعل الطبيعيّة.

#### ٤. التكليف بمعرفة الله تكليف بالمحال

قالوا:

«التكليف واقع بمعرفة الله تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل، و هو محال، و إن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلف و صفاته المحتاج إليه فى صحّحه التكليف منه، غافل عن التكليف و تكليف الغافل تكليف بالمحال». (١)

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ١٨٨٣

١- شرح المواقف: ٨ / ١٥٧.

و الجواب عنه: أنا نختار الشقَّ الأوَّل من الاستدلال و لكن لا بمعنى المعرفة التفصيليه حتى يكون تحصيلًا للحاصل، بل المعرفة الإجماليه الباعثه على تحصيل التفصيليه منها.

توضيح ذلك: أنَّ التكليف بمعرفة الله تعالى تكليف عقلي، يكفي فيه التوجُّه الإجمالي إلى أنَّ هناك منعماً يجب معرفته و معرفه أسمائه و صفاته شكراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

## ٥. لا يوجد الشيء إلا بالوجوب السابق عليه

قد ثبت في الفلسفه الأولى أنَّ الموجود الممكن ما لم يجب وجوده من جانب علته لم يتعيَّن وجوده و لم يوجد، و ذلك: لأنَّ الممكن في ذاته لا- يقتضى الوجود و لا-العدم، فلا- مناص لخروجه من ذلك إلى مستوى الوجود من عامل خارجي يقتضى وجوده، ثمَّ ما يقتضى وجوده إمَّا أن يقتضى وجوبه أيضاً أو لا؟ فعلى الأوَّل وجب وجوده، و على الثاني، بما أنَّ بقاءه على العدم لا يكون ممتنعاً بعد، فيسأل: لما ذا اتَّصف بالوجود دون العدم؟ و هذا السؤال لا ينقطع إلَّا بصيروره وجود الممكن واجباً و بقاءه على العدم محالاً، و هذا معنى قولهم: «إنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد».

هذا برهان القاعده، و رتب عليها القول بالجبر، لأنَّ فعل العبد ممكن فلا يصدر منه إلَّا بعد اتَّصافه بالوجوب، و الوجوب ينافي الاختيار.

و الجواب عنه: أنَّ القاعده لا- تعطى أزيد من أنَّ المعلول إنَّما يتحقَّق بالإيجاب المتقدِّم على وجوده، و لكن هل الإيجاب المذكور جاء من

[شماره صفحه واقعي : ٢٢١]

ص: ١٨٨٤

جانب الفاعل و العله أو من جانب غيره؟ فإن كان الفاعل مختاراً كان وجود الفعل و وجوبه المتقدم عليه صادراً عنه بالاختيار، و إن كان الفاعل مضطراً كالفواعل الكونيه كانا صادرين عنه بالاضطرار.

و الحاصل: أنّ الوجوب المذكور فى القاعده و إن كان وصفاً متقدماً على الفعل، و لكنّه متأخر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس إلماً كون الفعل موجباً (بالفتح) و أمّا الفاعل فهو قد يكون أيضاً كذلك و قد يكون موجباً (بالكسر)، فإن أثبتنا كون الإنسان مختاراً فلا تنافيه القاعده المذكوره قيد شعره.

[شماره صفحه واقعى : ۲۲۲]

ص: ۱۸۸۵

اشاره

إنَّ القضاء و القدر من الأصول الإسلاميه الوارده فى الكتاب و السنّه، و ليس لمن له إمام بهذين المصدرين الرئيسيين أن ينكرهما أو ينكر واحداً منهما، إلاَّ أنَّ المشكله فى توضيح ما يراد منهما، فإنَّه المزلقه الكبرى فى هذا المقام، و استيفاء البحث عنه يستدعى بيان أمور:

١. تعريف القضاء و القدر

قال ابن فارس:

القدر -بفتح الدال و سكونه مبلغ الشىء و كنهه و نهايته، و قوله تعالى: «وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» (١) فمعناه قُتِرَ و قياسه أنه أعطى ذلك بقدر يسير. (٢) و قال أيضاً:

قضى... يدل على إحكام أمر و إتقانه و إنفاذه لجهته، قال الله تعالى:

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٣]

ص: ١٨٨٦

١- الطلاق: ٧.

٢- معجم المقاييس فى اللغه: ٨٧٧.

«فَقَضَاهُنَّ سَنَعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ»

أى أحكم خلقهنّ -إلى أن قال: -و سَمِيَ الْقَاضِي قَاضِيًا لِأَنَّهُ يَحْكُمُ الْأَحْكَامَ وَيَنْفِذُهَا، وَ سَمِيَتِ الْمَتِيَّةُ قَضَاءً لِأَنَّهَا أَمْرٌ يَنْفَذُ فِي ابْنِ آدَمَ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْخَلْقِ (١).

و قال الراغب: «القدر و التقدير تبيين كميته الشيء ، و القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً». (٢)

هذا ما ذكره أئمة اللغة، و قد سبقهم أئمة أهل البيت عليهم السلام ، كما ورد فيما روى عنهم عليهم السلام فقد روى الكليني بسنده، إلى يونس بن عبد الرحمن، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و قد سأله يونس عن معنى القدر و القضاء، فقال:

«هي الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء، و القضاء هو الإبرام و إقامة العين». (٣)

و الحاصل: أَنَّ حَدَّ الشَّيْءِ وَ مَقْدَارَهُ يَسْمَى قَدْرَهُ وَ كَوْنُهُ بِوَجْهِ يَتَعَيَّنُ وَجُودَهُ وَ لَا يَتَخَلَّفُ يَسْمَى قَضَاءَهُ.

## ٢. القضاء و القدر التشريعيان

و يعنى بهما الأوامر و النواهي الإلهية الواردة في الكتاب و السنّه، و قد

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص: ١٨٨٧

١- المصدر السابق: ٨٩٣.

٢- المفردات في غريب القرآن، كلمه «قدر و قضى».

٣- الكافي: ١ / ١٥٨. و رواه الصدوق في توحيدة بتغيير يسير.



أشار إليها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في كلامه حينما سأله الشامي عن معنى القضاء والقدر فقال: «الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنه وترك السيئه، والمعونه على القربه إليه والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد» إلى آخر كلامه الشريف. (١)

### ٣. القضاء والقدر العلميان

التقدير العلمى عباره عن تحديد كل شىء بخصوصياته فى علمه الأزلى سبحانه، قبل إيجاده، فهو تعالى يعلم حد كل شىء و مقداره و خصوصياته الجسمانيه و غير الجسمانيه. و المراد من القضاء العلمى هو علمه تعالى بضروره وجود الأشياء و إبرامها عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجودها من الأسباب و الشرائط و رفع الموانع.

فعلمه السابق بحدود الأشياء و ضروره وجودها، تقدير و قضاء علميان، وقد أُشير إلى هذا القسم، فى آيات الكتاب المجيد: قال سبحانه:

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾ (٢)

و قال أيضاً:

﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٥]

ص: ١٨٨٨

١- التوحيد للصدوق: ٣٨٠؛ بحار الأنوار: ٥ / ١٢٨، باب القضاء والقدر، الحديث ٧٤.

٢- آل عمران: ١٤٥.

٣- التوبه: ٥١.

وقال: «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (١).

وقال:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (٢).

هذه بعض الآيات التي وردت في بيان أن خصوصيات الأشياء و ضروره وجودها متحققه في علمه الأزلي، أو مراتب علمه كالكتاب الوارد في الآيات الماضية.

#### ٤. القضاء و القدر العينيان

التقدير العيني عباره عن الخصوصيات التي يكتسبها الشيء من علله عند تحققه و تلبسه بالوجود الخارجي.

و القضاء العيني هو ضروره وجود الشيء عند وجود علته التامه ضروره عينيه خارجيه.

فالتقدير و القضاء العينيان ناظران إلى التقدير و الضروره الخارجيين اللذين يحتقان بالشيء الخارجي، فهما مقارنان لوجود الشيء بل متحدان معه، مع أن التقدير و القضاء العلميان مقدّمان على وجود الشيء .

[شماره صفحه واقعي : ٢٢٦]

ص: ١٨٨٩

١- فاطر: ١١.

٢- الحديد: ٢٢.

فالعالم المشهود لنا لا- يخلو من تقدير و قضاء، فتقديره تحديد الأشياء الموجوده فيه من حيث وجودها، و آثار وجودها، و خصوصيات كونها بما أنها متعلقه الوجود و الآثار بموجودات أخرى، أعنى العلل و الشرائط، فيختلف وجودها و أحوالها باختلاف عللها و شرائطها، فالتقدير يهدى هذا النوع من الموجودات إلى ما قدّر له في مسير وجوده، قال تعالى: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى \* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (١). أى هدى ما خلقه إلى ما قدّر له.

و أما قضاؤه، فلمّا كانت الحوادث فى وجودها و تحقّقها منتهيه إليه سبحانه فما لم تتمّ لها العلل و الشرائط الموجه لوجودها، فإنّها تبقى على حال التردّد بين الوقوع و اللاوقوع، فإذا تمّت عللها و عامّه شرائطها و لم يبق لها إلّا أن توجد، كان ذلك من الله قضاءً و فصلاً لها من الجانب الآخر و قطعاً للإبهام.

و بذلك يظهر أنّ التقدير و القضاء العينين من صفاته الفعلية سبحانه فإنّ مرجعهما إلى إفاضه الحدّ و الضروره على الموجودات، و إليه يشير الإمام الصادق عليه السلام فى قوله:

«القضاء و القدر خلقان من خلق الله، و الله يزيد فى الخلق ما يشاء». (٢)

و من هنا يكشف لنا الوجه فى عناية النبىّ و أهل البيت عليهم السلام بالإيمان

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص: ١٨٩٠

١- الأعلى: ٢ - ٣.

٢- التوحيد للصدوق: الباب ٦٠، الحديث ١.

بالقدر، و أنّ المؤمن لا يكون مؤمناً إلّا بالإيمان به (١)، فإنّ التقدير و القضاء العينيّين من شعب الخلقه، و قد عرفت في أبحاث التوحيد أنّ مراتب التوحيد، التوحيد في الخالقيه، و قد عرفت أنّ حدود الأشياء و خصوصياتها، و ضروره وجودها منتهيه إلى إرادته سبحانه، فالإيمان بهما، من شئون التوحيد في الخالقيه.

و لأجل ذلك ترى أنّه سبحانه أسند القضاء و القدر إلى نفسه، و قال:

«قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا». (٢)

و قال تعالى: «وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (٣)

و قال سبحانه: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (٤).

[شماره صفحه واقعی : ٢٢٨]

ص: ١٨٩١

١- روى الصدوق في «الخصال» بسنده عن علي عليه السلام قال، قال: رسول الله صلى الله عليه و آله ، «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعه: حتى يشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، و أنّي رسول الله بعثني بالحقّ، و حتى يؤمن بالبعث بعد الموت و حتى يؤمن بالقدر» - (البحار: ج ٥، باب القضاء و القدر، الحديث -٢). و روى أيضاً بسنده عن أبي أمامه الصحابي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله : «أربعه لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاق، و منان، و مكذب بالقدر، و مدمن خمر» (البحار: ج ٥، باب القضاء و القدر، الحديث ٣). و روى الترمذي عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله : «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره و شره» - (جامع الأصول، ابن الأثير الجزري (م ٦٠٦هـ، ج ١٠، ص ٥١١، كتاب القدر، الحديث ٧٥٥٢-).

٢- الطلاق: ٣.

٣- البقره: ١١٧.

٤- فصلت: ١٢.

وقال تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (١)

وقال سبحانه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (٢)

وغيرها من الآيات الحاكية عن قضائه سبحانه بالشيء و إبرامه على صفحه الوجود.

[شماره صفحه واقعی : ٢٢٩]

ص: ١٨٩٢

١- القمر: ٤٩.

٢- الحجر: ٢١.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۰]

ص: ۱۸۹۳

تحتلّ مسأله البداء مكانه مهمّه فى عقائد الشيعة الإماميه، و هم تابعون فى ذلك للنصوص الوارده عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام فى تلك المسأله:

١. روى الصدوق بإسناده عن زرارّه عن أحدهما، يعنى أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام، قال:

«ما عبد الله عزّ و جلّ بشيء مثل البداء». (١)

٢. و روى بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «ما عظم الله عزّ و جلّ بمثل البداء». (٢)

٣. و روى بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «ما بعث الله عزّ و جلّ نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال:

الإقرار بالعبوديه، و خلع الأنداد، و أن الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء». (٣)

٤. و عن الزّيان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول:

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص: ١٨٩٤

---

١- التوحيد للصدوق: الباب ٥٤، الحديث ١.

٢- نفس المصدر: الحديث ٢.

٣- نفس المصدر: الحديث ٣.

«ما بعث الله نبياً قطّ إلا بتحريم الخمر، و أن يقَرَّ له بالبداء». (١)

إلى غير ذلك من مآثوراتهم عليهم السلام في هذا المجال.

و البداء في اللغة هو الظهور بعد الخفاء و هو يستلزم الجهل بشيء و تبدل الإرادة و الرأي و هما مستحيلان في حقّه تعالى.

و اتفقت الإماميه تبعاً لنصوص الكتاب و السنّه و البراهين العقلية على أنّه سبحانه عالم بالأشياء و الحوادث كلّها غابرها و حاضرها و مستقبلها، كلّها و جزئها، و قد وردت بذلك نصوص عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام .

قال الامام الباقر عليه السلام : «كان الله و لا شيء غيره، و لم يزل الله عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كونه».

(٢)

و قال الإمام الصادق عليه السلام : «فكلّ أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلّا و قد كان في علمه، إنّ

الله لا يبدو له من جهل». (٣)

إلى غير ذلك من النصوص المتضافره في ذلك.

### حقيقه البداء عند الإماميه

و بذلك يظهر أنّ المراد من البداء الوارد في أحاديث الاماميه - و يعدُّ من العقائد الدينية عندهم - ليس معناه اللغوي، أ فهل يصحّ أن ينسب إلى عاقل -فضلاً عن باقر العلوم و صادق الأئمّه عليهما السلام -القول بأنّ الله لم يعبد و لم

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٢]

ص : ١٨٩٥

١- نفس المصدر: الحديث ٦.

٢- بحار الأنوار: ٤ / ٨٦، الحديث ٢٣.

٣- بحار الأنوار: ٤ / ١٢١، الحديث ٦٣.



يعظم إلماً بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، و العلم بعد الجهل؟! كلاً، كل ذلك يؤيد أن المراد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء ليس إلماً أن الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحة و الطالحة (١) و أن لله سبحانه تقديرًا مشتركاً موقوفاً، و تقديرًا مطلقاً، و الإنسان إنمأ يتمكّن من التأثير في التقدير المشترك، و هذا بعينه قدر إلهي، و الله سبحانه عالم في الأنزل، بكلا- القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعنى: الأعمال الإنسانية المؤثره في تغيير مصيره و عدم وقوعه.

قال الشيخ المفيد:

قد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغير الحال فيه، قال الله تعالى:

«ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ». (٢) فتبين أن الآجال على ضربين، و ضرب منهما مشترك يصح فيه الزيادة و النقصان، أ لا ترى قوله تعالى: «وَمَا يَعْزِمُ مِنَ مَعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ». (٣) و قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (٤).

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٣]

ص: ١٨٩٦

- 
- ١- سيوافيك انّ النبي الأكرم صلى الله عليه و آله -حسب ما رواه البخارى - استعمل لفظ البداء في نفس ذاك المعنى الذى تتبناه الإماميه.
  - ٢- الأنعام: ٢.
  - ٣- فاطر: ١١.
  - ٤- الأعراف: ٩٦.

فبين أن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبرّ و الانقطاع عن الفسوق، و قال تعالى فيما أخبر به عن نوح عليه السلام في خطابه لقومه:

«اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا \* يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا» (١)

فاشترط لهم في مدّ الأجل و سبوغ النعم الاستغفار، فلو لم يفعلوا قطع آجالهم و بتر أعمالهم و استأصلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى يختصّ بما كان مشترطاً في التقدير و ليس هو انتقالاً من عزيمة إلى عزيمة، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً. (٢)

تفسير البداء في ضوء الكتاب و السنّه

قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ المقصود بالبداء ليس إلّا تغيير المصير و المقدّر بالأعمال الصالحة و الطالحة و تأثيرها في ما قدر الله تعالى لهم من التقدير المشترط، و لإيضاح هذا المعنى نشير إلى نماذج من الآيات القرآنيه و ما ورد من الروايات في تغيير المصير بالأعمال الصالحة و الطالحة.

١. قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (٣)

٢. و قال سبحانه: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (٤)

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٤]

ص: ١٨٩٧

١- نوح: ١٠- ١١.

٢- تصحيح الاعتقاد: ٥٠، و لاحظ ايضاً: أوائل المقالات: ٥٢، باب القول في البداء و المشيئه.

٣- الرعد: ١١.

٤- الأنفال: ٥٣.

٣. وقال سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (١)

٤. وقال سبحانه: «وَإِذ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ». (٢)

٥. وقال سبحانه: «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِيَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُم إِلَىٰ حِينٍ». (٣)

٦. وقال سبحانه: «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ \* لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ». (٤)

٧. وقال سبحانه: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ». (٥)

إلى غير ذلك من الآيات. و من الروايات يدل على ذلك ما يلي:

١. روى جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) عن علي عليه السلام أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذه الآية «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ»، فقال:

«لأقرن

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٥]

ص: ١٨٩٨

١- الأعراف: ٩٦.

٢- إبراهيم: ٧.

٣- يونس: ٩٨.

٤- الصافات: ١٤٣-١٤٤.

٥- النحل: ١١٢.

عينيك بتفسيرها، ولأقرن عين أمّتي بعدى بتفسيرها: الصدقه على وجهها، و برّ الوالدين، و اصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادته، و يزيد في العمر، و يقى مصارع سوء». (١)

٢. و أخرج الحاكم عن ابن عباس، قال: «لا ينفع الحذر من القدر، و لكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر». (٢)

٣. و قال الإمام الباقر عليه السلام: «صله الأرحام تزكّي الأعمال، و تنمى الأموال، و تدفع البلوى، و تيسّر الحساب، و تنسى في الأجل». (٣)

٤. و قال الصادق عليه السلام: «إن الدعاء يردّ القضاء، و إنّ المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق». (٤)

إلى غير ذلك من الأحاديث المتضافره المرويه عن الفريقين في هذا المجال.

#### النزاع لفظي

مما تقدّم يظهر أنّ حقيقه البداء -و هي تغيير مصير الإنسان بالأعمال الصالحه و الطالحه -مما لا مناص لكلّ مسلم من الاعتقاد به و إلى هذا أشار الشيخ الصدوق بقوله:

فمن أقرّ لله عزّ و جلّ بأن له أن يفعل ما يشاء، و يعدم ما يشاء،

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٦]

ص: ١٨٩٩

---

١- الدرّ المنثور: ٤ / ٦٦.

٢- نفس المصدر.

٣- الكافي: ٢ / ٤٧٠.

٤- البحار: ٩٣ / ٢٨٨.

و يخلق مكانه ما يشاء، و يقدّم ما يشاء، و يؤخّر ما يشاء، و يأمر بما شاء كيف شاء، فقد أقرّ بالبداء، و ما عظم الله عزّ و جلّ بشيء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق و الأمر و التقديم و التأخير و إثبات ما لم يكن و محو ما قد كان (١).

فالنزاع في الحقيقة ليس إلّا في التسميه، و لو عرف المخالف أنّ تسميه فعل الله سبحانه بالبداء من باب المجاز و التوسّع لما شهر سيف النقد عليهم، و إن أبى حتى الإطلاق التجوّزي، فعليه أن يتبع النبيّ الأعظم صلى الله عليه و آله حيث أطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنى المجازي الذي قلنا، في حديث الأقرع و الأبرص و الأعمى، روى أبو هريره أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: «إنّ ثلاثة في بنى إسرائيل أبرص و أقرع و أعمى، بدا لله عزّ و جلّ أن يتليهم». (٢) فبأى وجه فسّر كلامه صلى الله عليه و آله يفسّر كلام أوصيائه.

و التسميه من باب المشاكلة، و أنّه سبحانه يعتبر عن فعل نفسه في مجالات كثيره بما يعبر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل المشاكلة الظاهرية، فترى القرآن ينسب إلى الله تعالى «المكر» و «الكيد» و «الخديعه» و «النسيان» و «الأسف» إذ يقول:

«يَكِيدُونَ كَيْدًا \* وَ أَكِيدُ كَيْدًا». (٣)

«وَ مَكَرُوا مَكْرًا وَ مَكَرْنَا مَكْرًا». (٤)

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٧]

ص: ١٩٠٠

١- التوحيد: ٣٣٥، الباب ٥٤.

٢- النهايه في غريب الحديث و الأثر: ١ / ١٠٩، صحيح البخاري: ١٧٢ / ٤.

٣- الطارق: ١٥ - ١٦.

٤- النمل: ٥٠.

«إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ». (١)

□  
«نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (٢).

□ □ □  
«فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ». (٣)

إلى غير ذلك من الآيات و الموارد.

و بذلك تقف على أنّ ما ذكره الأشعري في «مقالات الاسلاميين»، و البلغمي في تفسيره، و الرازي في المحصّل، و غيرهم حول البداء، لا صله له بعقيدته الشيعيه فيه، فإنّهم فسّروا البداء لله بظهور ما خفى عليه، و الشيعه برآء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترك من الله تعالى، بالفعل الصالح و الطالح، فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبه إلينا لا بالنسبه إلى الله تعالى، بل هو بالنسبه إليه إبداء ما خفى و إظهاره، و لو أطلق عليه البداء من باب التوسع.

اليهود و إنكار النسخ و البداء

إنّ المعروف من عقيدته اليهود أنّهم يمنعون النسخ سواء كان في التشريع و التكوين، أمّا النسخ في التشريع فقد استدّلوا على امتناعه بوجوه مذكوره في كتب أصول الفقه مع الجواب عنها، و أمّا النسخ في التكوين و هو تمكّن الإنسان من تغيير مصيره بما يكتسبه من الأعمال بإرادته و اختياره، فقد استدّلوا على امتناعه بأنّ قلم التقدير و القضاء إذا جرى على الأشياء في

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٨]

ص: ١٩٠١

١- النساء: ١٤٢.

٢- التوبه: ٦٧.

٣- الزخرف: ٥٥.

الأزل استحال أن تتعلّق المشيئة بخلافه. و بعبارة أخرى: ذهبوا إلى أنّ الله قد فرغ من أمر النظام و جفّ القلم بما كان فلا يمكن لله سبحانه محو ما أثبت و تغيير ما كتب أوّلاً.

و هذا المعنى من النسخ الّذى أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقة البداء بالمعنى الّذى تعتقده الشيعة الإمامية كما عرفت، فإنكاره من العقائد اليهودية الّتى تسرّت إلى المجتمعات الإسلاميّة في بعض الفترات و اكتسى ثوب العقيدة الإسلاميّة، مع أنّ القرآن الكريم يردّ على اليهود في عقيدتهم هذه و يقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (١)

و يقول أيضاً: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (٢).

و قد حكى سبحانه عقيدة اليهود بقوله: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (٣).

فهذا القول عنهم يعرب عن عقيدتهم في حق الله سبحانه، و أنّه مسلوب الإرادة تجاه كلّ ما كتب و قدّر، و بالنتيجة عدم قدرته على الانفاق زياده على ما قدّر و قضى، فردّ الله سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيدة بقوله:

«بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (٤).

و لأجل ذلك فسّر الإمام الصادق عليه السلام الآية بقوله: «و لكنّهم (اليهود) قالوا:

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٩]

ص: ١٩٠٢

١- الرعد: ٣٩.

٢- الرحمن: ٢٩.

٣- المائدة: ٦٤.

٤- المائدة: ٦٤.

قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جلّ جلاله تكديباً لقولهم: «غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» ألم تسمع الله عزّ وجلّ يقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (١)

و من هنا تعرف أنّ القول بالبداء من صميم الدين و لوازم التوحيد و الاعتقاد بعموميه قدرته سبحانه، و أنّه من مقاديره و سننه السائده على حياه الإنسان من غير أن يسلب عنه الاختيار في تغيير مصيره، فكما أنّه سبحانه، كلّ يوم هو في شأن، و مشيئته حاكمه على التقدير، و كذلك العبد مختار له أن يغيّر مصيره و مقدّره بحسن فعله، و يخرج نفسه من عداد الأشقياء و يدخلها في عداد السعداء، كما أنّ له عكس ذلك. فالله سبحانه:

«لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُعَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (٢)

فهو تعالى إنّما يغيّر قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوءه، و لا يعدّ تغيير التقدير الإلهي بحسن الفعل أو سوءه معارضاً لتقديره الأوّل سبحانه، بل هو أيضاً جزء من قدره و سننه.

التقدير المحتوم و الموقوف

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ التغيير إنّما يقع في التقدير الموقوف دون المحتوم، و هذا ما يحتاج إلى شيء من البيان فنقول:

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٠]

ص: ١٩٠٣

١- التوحيد: الباب ٢٥، الحديث ١.

٢- الرعد: ١١.



إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ تَقْدِيرِينَ، مَحْتَمًا وَمَوْقُوفًا، وَ الْمَرَادُ مِنَ الْمَحْتَمِ مَا لَا يَبْدُلُ وَلَا يَغْيِرُ مَطْلَقًا، وَ ذَلِكَ كَقَضَائِهِ سُبْحَانَهُ لِلشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ مَسِيرِينَ إِلَى أَجَلٍ مَعْيَنٍ، وَ لِلنَّظَامِ الشَّمْسِيِّ عَمْرًا مَحْدَدًا، وَ تَقْدِيرَهُ فِي حَقِّ كُلِّ إِنْسَانٍ بِأَنَّهُ يَمُوتُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ السَّنَنِ الثَّابِتَةِ الْحَاكِمَةِ عَلَى الْكُونِ وَ الْإِنْسَانِ.

وَ الْمَرَادُ مِنَ التَّقْدِيرِ الْمَوْقُوفِ الْأُمُورَ الْمَقْدَرَةَ عَلَى وَجْهِ التَّعْلِيقِ، فَقَدَّرَ أَنَّ الْمَرِيضَ يَمُوتُ فِي وَقْتٍ كَذَا إِلَّا إِذَا تَدَاوَى، أَوْ أُجْرِيَتْ لَهُ عَمَلِيَةٌ جِرَاحِيَّةٌ، أَوْ دُعِيَ لَهُ وَ تَصَدَّقَ عَنْهُ، وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّقَادِيرِ الَّتِي تَغْيِرُ بِإِيجَادِ الْأَسْبَابِ الْمَادِّيَةِ وَ غَيْرِهَا الَّتِي هِيَ أَيْضًا مِنْ مَقْدَرَاتِهِ سُبْحَانَهُ، وَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ يَعْلَمُ فِي الْأَزْلِ كِلَا التَّقْدِيرِينَ: الْمَحْتَمِ، الْمَوْقُوفِ، وَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْمَوْقُوفِ، وَ إِلَيْكَ بَعْضُ مَا وَرَدَ عَنْ أَثَمِّهِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حَوْلَ هَذَيْنِ التَّقْدِيرِينَ:

١. سَأَلَ أَبُو جَعْفَرٍ الْبَاقِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ، فَقَالَ: تَنْزَلُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَ الْكُتُبُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَكْتُبُونَ مَا هُوَ كَائِنٌ فِي أَمْرِ السَّنَةِ... إِلَى أَنْ قَالَ -: وَ أَمْرٌ مَوْقُوفٌ لِلَّهِ تَعَالَى فِيهِ الْمَشِيئَةُ، يَقْدَمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخَّرُ مَا يَشَاءُ، وَ هُوَ قَوْلُهُ:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (١)

٢. رَوَى الْفَضِيلُ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَحْتَمَةٌ جَائِيَةٌ لَا مَحَالَةَ، وَ مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَوْقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ يَقْدَمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَ يَمْحُو مِنْهَا مَا يَشَاءُ: وَ يُثَبِّتُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ». (٢)

[شماره صفحه واقعی : ٢٤١]

ص: ١٩٠٤

١- بحار الأنوار: ٤ / ١٠٢، باب البداء، الحديث ١٤، نقلًا عن أمالي الطوسي.

٢- المصدر السابق: ١١٩، الحديث ٥٨.

٣. و في حديث قال الرضا عليه السلام لسليمان المروزي: «يا سليمان إن من الأمور أموراً موقوفة عند الله تبارك و تعالى يقدم منها ما يشاء و يؤخر ما يشاء». (١)

ثم إن القرآن الكريم ذكر الأجل بوجهين: على وجه الإطلاق، و بوصف كونه مسمى فقال:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» (٢).

فجعل للإنسان أجلين: مطلقاً و مسمى.

و المقصود من الأجل المسمى هو التقدير المحتوم، و من الأجل المطلق التقدير الموقوف، قال العلامة الطباطبائي:

إن الأجل أجلان: الأجل على إبهامه، و الأجل المسمى عند الله تعالى، و هذا هو الذي لا يقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله (عنده) و قد قال تعالى: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بِأَقْب» (٣).

و هو الأجل المحتوم الذي لا يتغير و لا يتبدل، قال تعالى: «إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ» (٤) فنسبه الأجل المسمى إلى الأجل غير المسمى، نسبة المطلق المنجز

[شماره صفحه واقعي : ٢٤٢]

ص: ١٩٠٥

١- نفس المصدر: ٩٥، الحديث ٢.

٢- الأنعام: ٢.

٣- النحل: ٩٦.

٤- يونس: ٤٩.

إلى المشروط المعلق، فمن الممكن أن يتخلف المشروط المعلق عن التحقق لعدم تحقق شرطه الذي علق عليه، بخلاف المطلق المنجز، فإنه لا سبيل إلى عدم تحققه البتة.

والتدبر في الآيات يفيد أنّ الأجل المسمّى هو العدى وضع في أم الكتاب، و غير المسمّى من الأجل هو المكتوب فيما نسّميه ب(لوح المحو و الإثبات). (١)

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص: ١٩٠٦

---

١- الميزان: ٧ / ٨ - ٩.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۴]

ص: ۱۹۰۷

سرشناسه: طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۲۸۱ ۱۳۶۰.

عنوان و نام پدیدآور: بدایه الحکمه / تالیف محمدحسین الطباطبائی.

مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسين في الحوزه العلميه بقم، موسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۶ق. = ۱۳۷۴.

مشخصات ظاهري: ۱۸۴ ص.

موضوع: فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره: BBR۱۳۹۲/ب۴ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵۲۶۹

توضیح: بدایه الحکمه کتاب ارزنده و نفیسی است که به وسیله مؤلف گرانقدر، فیلسوف عالی مقام در موضوع فلسفه به رشته تحریر در آمده و حاوی یک دوره کامل فلسفه است.

مؤلف در این کتاب نظرات فلسفی خود را بیان کرده و اقوال سایر فلاسفه بزرگ اسلامی به خصوص مشرب الرئیس و ملا صدرا را مطرح نموده و نقد و بررسی کرده است.

این کتاب از جایگاه والائی برخوردار بوده و از متون درسی فلسفه در حوزه های علمیه و دانشگاه ها و مراکز مختلف دیگر می باشد.

کتاب بدایه در یازده مرحله و هر مرحله در چند فصل تنظیم شده و مؤلف در هر فصل به مناسبت به اشکالات وارده جواب داده و آنها را نقد و بررسی می کند.

مؤلف در مقدمه کتاب به تعریف فلسفه، حکمت، موضوع و غایت فلسفه پرداخته و از کلیات مباحث وجود، شروع و در مراحل دیگر موضوعات فلسفه را به ترتیب بیان کرده است.

[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۱۹۰۸

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۹۰۹

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۱۹۱۰



[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۱۹۱۱

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۱۹۱۲

## فى تعريف هذا الفن و موضوعه و غايته

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله و له الثناء بحقيقته و الصلاه و السلام على رسوله؟ محمد خير خليقته و آله الطاهرين من أهل بيته و عترته.

الحكمه الإلهيه علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود و موضوعها الذى يبحث فيه عن أعراضه الذاتيه هو الموجود بما هو موجود و غايتها معرفه الموجودات على وجه كلى و تمييزها مما ليس بموجود حقيقى.

توضيح ذلك أن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقه و واقعيه و أن هناك حقيقه و واقعيه وراء نفسه و أن له أن يصيبها فلا يطلب شيئاً من الأشياء و لا يقصده إلا من جهه أنه هو ذلك الشىء فى الواقع و لا يهرب من شىء و لا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشىء فى الحقيقه.

فالطفل الذى يطلب الضرع مثلاً إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لين لا ما هو بحسب التوهم و الحسبان كذلك.

و الإنسان الذى يهرب من سبع إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقه سبع لا بحسب التوهم و الخرافه.

لكنه ربما أخطأ فى نظره فرأى ما ليس بحق حقاً واقعا فى الخارج

[شماره صفحه واقعى : ٦]

ص: ١٩١٣

كالبيخت و الغول أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلا خرافيا كالنفس المجرده و العقل المجرد فمست الحاجة بادئ بدء إلى معرفه أحوال الموجود بما هو موجود الخاصه به ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك و العلم الباحث عنها هو الحكمه الإلهيه.

فالحكمه الإلهيه هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و يسمى أيضا الفلسفه الأولى و العلم الأعلى و موضوعه الموجود بما هو موجود و غايته تمييز الموجودات الحقيقيه من غيرها و معرفه العلل العاليه للوجود و بالأخص العله الأولى التي إليها تنتهى سلسله الموجودات و أسمائه الحسنى و صفاته العليا و هو الله عز اسمه

[شماره صفحه واقعى : ٧]

ص: ١٩١٤

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۱۹۱۵

## المرحلة الأولى في كليات مباحث الوجود و فيها اثنا عشر فصلا

**اشاره**

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ١٩١٦

## الفصل الأول فى بداهه مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته لا- يحتاج فيه إلى توسط شىء آخر فلا- معرف له من حد أو رسم لوجوب كون المعرفة أجلى و أظهر من المعرفة فما أورد فى تعريفه من أن الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العين أو الذى يمكن أن يخبر عنه من قبيل شرح الاسم دون المعرفة الحقيقى على أنه سيجىء أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصه له بمعنى إحدى الكليات الخمس و المعرفة يتركب منها فلا معرف للوجود

## الفصل الثانى فى أن مفهوم الوجود مشترك معنوى

يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكا معنويا.

و من الدليل عليه أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفه كتقسيمه إلى وجود الواجب و وجود الممكن و تقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العرض ثم وجود الجوهر إلى أقسامه و وجود العرض إلى أقسامه و من المعلوم أن التقسيم يتوقف فى صحته على وحده المقسم و وجوده فى الأقسام.

[شماره صفحه واقعى : ١٠]

ص: ١٩١٧

و من الدليل عليه أنا ربما أثبتنا وجود شىء ثم ترددنا فى خصوصيه ذاته كما لو أثبتنا للعالم صانعا ثم ترددنا فى كونه واجبا أو ممكنا و فى كونه ذا ماهيه أو غير ذى ماهيه و كما لو أثبتنا للإنسان نفسا ثم شككنا فى كونها مجردة أو ماديه و جوهرأ أو عرضا مع بقاء العلم بوجوده على ما كان فلو لم يكن للوجود معنى واحد بل كان مشتركا لفظيا متعددا معناه بتعدد موضوعاته لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضروره.

و من الدليل عليه أن العدم يناقض الوجود و له معنى واحد إذ لا تمايز فى العدم فللوجود الذى هو نقيضه معنى واحد و إلا ارتفع النقيضان و هو محال.

و القائلون باشتراك اللفظى بين الأشياء أو بين الواجب و الممكن إنما ذهبوا إليه حذرا من لزوم السنخيه بين العله و المعلول مطلقا أو بين الواجب و الممكن و رد بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة فإننا إذا قلنا الواجب موجود فإن كان المفهوم منه المعنى الذى يفهم من وجود الممكن لزم الاشتراك المعنوى و إن كان المفهوم منه ما يقابله و هو مصداق نقيضه كان نفي وجوده تعالى عن ذلك و إن لم يفهم منه شىء كان تعطيل العقل عن المعرفة و هو خلاف ما نجد من أنفسنا بالضروره

### **الفصل الثالث فى أن الوجود زائد على الماهيه عارض لها**

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر فللعقل أن يجرد الماهيه و هى ما يقال فى جواب ما هو عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها ثم

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ١٩١٨



يصفها بالوجود و هو معنى العروض فليس الوجود عينا للماهيه و لا جزءا لها.

و الدليل عليه أن الوجود يصح سلبه عن الماهيه و لو كان عينا أو جزءا لها لم يصح ذلك لاستحاله سلب عين الشىء و جزئه عنه.

و أيضا حمل الوجود على الماهيه يحتاج إلى دليل فليس عينا و لا جزءا لها لأن ذات الشىء و ذاتياته بينه الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل.

و أيضا الماهيه متساويه النسبه فى نفسها إلى الوجود و العدم و لو كان الوجود عينا أو جزءا لها استحالت نسبتها إلى العدم الذى هو نقيضه

### **الفصل الرابع فى أصله الوجود و اعتباره الماهيه**

إننا لا نرتاب فى أن هناك أمورا واقعيه ذات آثار واقعيه ليست بوهم الواهم ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهوده لنا فى عين أنه واحد فى الخارج مفهومين اثنين كل منهما غير الآخر مفهوما و إن اتحدا مصداقا و هما الوجود و الماهيه كالإنسان الذى فى الخارج المنتزع عنه أنه إنسان و أنه موجود.

و قد اختلف الحكماء فى الأصيل منهما فذهب؟ المشاءون إلى أصله الوجود و نسب إلى؟ الإشراقين القول بأصله الماهيه و أما القول بأصالتها معا فلم يذهب إليه أحد منهم لاستلزام ذلك كون كل شىء شئيين اثنين و هو خلاف الضروره.

و الحق ما ذهب إليه؟ المشاءون من أصله الوجود.

و البرهان عليه أن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى متساويه

[شماره صفحه واقعى : ١٢]

ص: ١٩١٩

النسبه إلى الوجود و العدم فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطه الوجود كان ذلك منها انقلابا و هو محال بالضروره فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصيل.

و ما قيل إن الماهيه بنسبه مكتسبه من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحله الأصاله فتترتب عليها الآثار مندفع بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب فما به التفاوت هو الوجود الأصيل و إن سمى نسبه إلى الجاعل و إن لم تتفاوت و مع ذلك حمل عليها أنها موجوده و ترتبت عليها الآثار كان من الانقلاب كما تقدم.

برهان آخر الماهيات مثار الكثره و الاختلاف بالذات فلو لم يكن الوجود أصيلا لم تتحقق وحده حقيقه و لا اتحاد بين ماهيتين فلم يتحقق الحمل الذى هو الاتحاد فى الوجود و الضروره تقضى بخلافه فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات و الماهيه موجوده به.

برهان آخر الماهيه توجد بوجود خارجى فتترتب عليها آثارها و توجد بعينها بوجود ذهنى كما سيأتى فلا يترتب عليها شىء من تلك الآثار فلو لم يكن الوجود هو الأصيل و كانت الأصاله للماهيه و هى محفوظه فى الوجودين لم يكن فرق بينهما و التالى باطل فالمقدم مثله.

برهان آخر الماهيه من حيث هى تستوى نسبتها إلى التقدم و التأخر و الشده و الضعف و القوه و الفعل لكن الأمور الموجوده فى الخارج مختلفه فى هذه الأوصاف فبعضها متقدم أو قوى كالعله و بعضها بخلاف ذلك كالمعلول و بعضها بالقوه و بعضها بالفعل فلو لم يكن الوجود هو الأصيل كان اختلاف هذه الصفات مستنده إليها و هى متساويه النسبه إلى الجميع هذا خلف و هناك حجج أخرى مذكوره فى المطولات.

و للقائلين بأصاله الماهيه و اعتباريه الوجود حجج مدخوله كقولهم لو كان الوجود أصيلا كان موجودا فى الخارج فله وجود و لوجوده وجود

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ١٩٢٠

فيتسلسل و هو محال.

و أجب عنه بأن الوجود موجود لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

و يظهر مما تقدم ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى؟ المحقق الدواني و هو أصالة الوجود في الواجب تعالى و أصالة الماهية في الممكنات و عليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود و على الماهيات بمعنى أنها منتسبه إلى الوجود كاللاين و التامر بمعنى المنتسب إلى اللبن و التمر هذا و أما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته و الماهية موجوده بالعرض.

### **الفصل الخامس في أن الوجود حقيقه واحده مشككه**

اختلف القائلون بأصالة الوجود فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقه واحده مشككه و هو المنسوب إلى؟ الفهوليين من حكماء الفرس فالوجود عندهم لكونه ظاهرا بذاته مظهرا لغيره من الماهيات كالنور الحسى الذى هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفه للأبصار.

فكما أن النور الحسى نوع واحد حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره و هذا المعنى متحقق فى جميع مراتب الأشعه و الأطله على كثرتها و اختلافها فالنور الشديد شديد فى نوريته التى يشارك فيها النور الضعيف و النور الضعيف ضعيف فى نوريته التى يشارك فيها النور الشديد فليست شدة الشديد منه جزءا مقوما للنوريه حتى يخرج الضعيف منه و لا عرضا خارجا عن الحقيقه و ليس ضعف الضعيف قادحا فى نوريته و لا أنه مركب من النور و الظلمه لكونها أمرا عديميا بل شدة الشديد فى أصل النوريه و كذا ضعف الضعيف

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ١٩٢١

فللنور عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفه بالشده و الضعف و لكل مرتبه عرض عريض باعتبار القوابل المختلفه من الأجسام الكثيفه.

كذلك الوجود حقيقه واحده ذات مراتب مختلفه متميزه بالشده و الضعف و التقدم و التأخر و غير ذلك فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك و ما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد فليست خصوصيه شىء من المراتب جزءا مقوما للوجود لبساطته كما سيجىء و لا- أمرا خارجا عنه لأن أصله الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه بل الخصوصيه فى كل مرتبه مقومه لنفس المرتبه بمعنى ما ليس بخارج منها.

و لها كثره طويله باعتبار المراتب المختلفه الآخذة من أضعف المراتب و هى التى لا فعليه لها إلا عدم الفعليه و هى الماده الأولى الواقعه فى أفق العدم ثم تتصاعد المراتب إلى أن تنتهى إلى المرتبه الواجبه لذاتها و هى التى لا حد لها إلا عدم الحد و لها كثره عرضيه باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفه التى هى مثار الكثره.

و ذهب قوم من؟ المشاءين إلى كون الوجود حقائق متباينه بتمام ذواتها أما

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ١٩٢٢

كونه حقائق متباينه فلاختلاف آثارها و أما كونها متباينه بتمام الذوات فلبساطتها و على هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيا خارجا عنها لازما لها.

و الحق أنه حقيقه واحده مشككه أما كونها حقيقه واحده فلأنه لو لم تكن كذلك لكانت حقائق مختلفه متباينه بتمام الذوات و لازمه كون مفهوم الوجود و هو مفهوم واحد كما تقدم منتزعا من مصاديق متباينه بما هي متباينه و هو محال بيان الاستحاله أن المفهوم و المصداق واحد ذاتا و إنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير و هو محال.

و أيضا لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيره بما هي كثيره فإما أن تعتبر في صدقه خصوصيه هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق و إن اعتبر فيه خصوصيه ذاك لم يصدق على هذا و إن اعتبر فيه الخصوصيتان معا لم يصدق على شىء منهما و إن لم يعتبر شىء من الخصوصيتين بل انتزع من القدر المشترك بينهما لم يكن منتزعا من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد كالكلى المنتزع من الجبهه المشتركه بين الأفراد الصادق على الجميع هذا خلف.

و أما أن حقيقته مشككه فلما يظهر من الكمالات الحقيقيه المختلفه التي هي صفات متفاضله غير خارجه عن الحقيقه الواحده كالشده و الضعف و التقدم و التأخر و القوه و الفعل و غير ذلك فهي حقيقه واحده متكثره في

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ١٩٢٣

ذاتها يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك و بالعكس و هذا هو التشكيك.

## الفصل السادس فى ما يتخصص به الوجود

تخصص الوجود بوجوه ثلاثه أحدها تخصص حقيقته الواحده الأصلية بنفس ذاتها القائمه بذاتها و ثانيها تخصصها بخصوصيات مراتبها غير الخارجه عن المراتب و ثالثها تخصص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفه الذوات و عروضه لها فيختلف باختلافها بالعرض.

و عروض الوجود للماهيه و ثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولى الذى يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله فإن حقيقه ثبوت الوجود للماهيه هى ثبوت الماهيه به لأن ذلك هو مقتضى أصالته و اعتباريتها و إنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهيه موضوعه و يحمل الوجود عليها و هو فى الحقيقه من عكس الحمل.

و بذلك يندفع الإشكال المعروف فى حمل الوجود على الماهيه من أن قاعده الفرعيه أعنى أن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له توجب ثبوتها للمثبت له قبل ثبوت الثابت فثبوت الوجود للماهيه يتوقف على ثبوت الماهيه قبله فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدم الشىء على نفسه و إن كان غيره توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها و هلم جرا فيتسلسل.

و قد اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن القاعده مخصصه بثبوت الوجود للماهيه و بعضهم إلى تبديل الفرعيه بالاستلزام فقال الحق أن

[شماره صفحه واقعى : ١٧]

ص: ١٩٢٤

ثبوت شىء لشىء مستلزم لثبوت المثبت له و لو بهذا الثابت و ثبوت الوجود للماهيه مستلزم لثبوت الماهيه بنفس هذا الوجود فلا إشكال.

و بعضهم إلى القول بأن الوجود لا-تحقق له و لا-ثبوت فى ذهن و لا-فى خارج و للموجود معنى بسيط يعبر عنه بالفارسيه ب هست و الاشتقاق صورى فلا ثبوت له حتى يتوقف على ثبوت الماهيه.

و بعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلا-المعنى المطلق و هو معنى الوجود العام و الحصاص و هو المعنى العام مضافا إلى ماهيه ماهيه بحيث يكون التقييد داخلا و القيد خارجا و أما الفرد و هو مجموع المقيد و التقييد و القيد فليس له ثبوت.

و شىء من هذه الأجوبه على فسادها لا يغنى طائلا و الحق فى الجواب ما تقدم من أن القاعده إنما تجرى فى ثبوت شىء لشىء لا فى ثبوت الشىء و بعبارة أخرى مجرى القاعده هو الهليه المركبه دون الهليه البسيطة كما فى ما نحن فيه

### الفصل السابع فى أحكام الوجود السليبيه

منها أن الوجود لا غير له و ذلك لأن انحصار الأصاله فى حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيرا له أجنبيا عنه بطلانا ذاتيا. و منها أنه لا-ثانى له لأن أصاله حقيقته الواحده و بطلان كل ما يفرض غيرا له ينفى عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه فهو صرف فى

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ١٩٢٥

نفسه و صرف الشىء لا- يثنى و لا- يتكرر فكل ما فرض له ثانيا عاد أولا و إلا امتاز عنه بشىء غير داخل فيه أو خارج عنه و المفروض انتفاؤه هذا خلف.

و منها أنه ليس جوهرًا و لا- عرضًا أما أنه ليس جوهرًا فلأن الجوهر ماهيه إذا وجدت فى الخارج وجدت لا فى الموضوع و الوجود ليس من سنخ الماهيه و أما أنه ليس بعرض فلأن العرض متقوم الوجود بالموضوع و الوجود متقوم بنفس ذاته و كل شىء متقوم به.

و منها أنه ليس جزءًا لشيء لأن الجزء الآخر المفروض غيره و الوجود لا غير له.

و ما قيل إن كل ممكن زوج تركيبى من ماهيه و وجود فاعتبار عقلى ناظر إلى الملازمه بين الوجود الإمكانى و الماهيه لا أنه تركيب من جزءين أصيلين.

و منها أنه لا- جزء له لأن الجزء إما جزء عقلى كالجنس و الفصل و إما جزء خارجى كالماده و الصوره و إما جزء مقدارى كأجزاء الخط و السطح و الجسم التعليمى و ليس للوجود شىء من هذه الأجزاء.

أما الجزء العقلى فلأنه لو كان للوجود جنس و فصل فجنسه إما الوجود فيكون فصله المقسم مقوماً لأن الفصل بالنسبه إلى الجنس يفيد تحصل ذاته لا أصل ذاته و تحصل الوجود هو ذاته هذا خلف و إما غير الوجود و لا غير للوجود.

و أما الجزء الخارجى و هو الماده و الصوره فلأن الماده و الصوره هما الجنس و الفصل مأخوذين بشرط لا فانتفاء الجنس و الفصل يوجب انتفاءهما.

و أما الجزء المقدارى فلأن المقدار من عوارض الجسم و الجسم مركب من الماده و الصوره و إذ لا ماده و لا صوره للوجود فلا جسم له و إذ لا

[شماره صفحه واقعى : ١٩]

ص: ١٩٢٦



جسم له فلا مقدار له.

و مما تقدم يظهر أنه ليس نوعاً لأن تحصل النوع بالتشخص الفردى و الوجود متحصل بنفس ذاته.

### الفصل الثامن فى معنى نفس الأمر

قد ظهر مما تقدم أن لحقيقه الوجود ثبوتاً و تحققاً بنفسه بل الوجود عين الثبوت و التحقق و أن للماهيات و هى التى تقال فى جواب ما هو و توجد تاره بوجود خارجى فتظهر آثارها و تاره بوجود ذهنى فلا- تترتب عليها الآثار ثبوتاً و تحققاً بالوجود لا بنفس ذاتها و إن كانا متحدين فى الخارج و أن المفاهيم الاعتباريه العقلية و هى التى لم تنتزع من الخارج و إنما اعتبرها العقل بنوع من التعمل لضروره تضطره إلى ذلك كمفاهيم الوجود و الوحده و العليه و نحو ذلك أيضاً لها نحو ثبوت بصوت مصاديقها المحكيه بها و إن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذه فى مصاديقها أخذ الماهيه فى أفرادها و فى حدود مصاديقها.

و هذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود و الماهيه و المفاهيم الاعتباريه العقلية هو المسمى بنفس الأمر التى يعتبر صدق القضايا بمطابقتها فيقال إن كذا كذا فى نفس الأمر.

توضيح ذلك أن من القضايا ما موضوعها خارجى بحكم خارجى كقولنا الواجب تعالى موجود و قولنا خرج من فى البلد و قولنا

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص: ١٩٢٧

الإنسان ضاحك بالقوه و صدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني.

و منها ما موضوعها ذهنى بحكم ذهنى أو خارجى مأخوذ بحكم ذهنى كقولنا الكلى إما ذاتى أو عرضى و الإنسان نوع و صدق الحكم فيها بمطابقته للذهن لكون موطن ثبوتها هو الذهن و كلا القسمين صادقان بمطابقتها لنفس الأمر فالثبوت النفس الأمري أعم مطلقا من كل من الثبوت الذهنى و الخارجى.

و قيل إن نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامه و التصديقات الصادقه فى القضايا الذهنيه و الخارجيه تطابق ما عنده من الصور المعقوله.

و فيه أنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلميه فهى تصديقات تحتاج فى صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه.

### الفصل التاسع الشئيه تساوق الوجود

الشئيه تساوق الوجود و العدم لا شئيه له إذ هو بطلان محض لا ثبوت له فالثبوت و النفى فى معنى الوجود و العدم.

و عن المعتزله أن الثبوت أعم مطلقا من الوجود فبعض المعدوم ثابت عندهم و هو المعدوم الممكن و يكون حينئذ النفى أخص من العدم و لا يشمل إلا المعدوم الممتنع.

و عن بعضهم أن بين الوجود و العدم واسطه و يسمونها الحال و هى صفه الموجود التى ليست بموجوده و لا معدومه كالعالميه و القادريه و الوالديه من الصفات الانتزاعيه التى لا وجود منحازا لها فلا يقال إنها موجوده و الذات الموجوده تتصف بها فلا يقال إنها معدومه و أما الثبوت و النفى

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ١٩٢٨

فهما متناقضان لا واسطه بينهما و هذه كلها أوهام يكفى فى بطلانها قضاء الفطره بأن العدم بطلان لا شئيه له.

### الفصل العاشر فى أنه لا تمايز و لا عليه فى العدم

أما عدم التمايز فلأنه فرع الثبوت و الشئيه و لا ثبوت و لا شئيه فى العدم نعم ربما يتميز عدم من عدم بإضافه الوهم إياه إلى الملكات و أقسام الوجود فيتميز بذلك عدم من عدم كعدم البصر و عدم السمع و عدم زيد و عدم عمرو و أما العدم المطلق فلا تميز فيه.

و أما عدم العليه فى العدم فلبطلانه و انتفاء شئيته و قولهم عدم العله عله لعدم المعلول قول على سبيل التقريب و المجاز فقولهم مثلا لم يكن غيم فلم يكن مطر معناه بالحقيقه أنه لم يتحقق العليه التى بين وجود الغيم و وجود المطر و هذا كما قيل نظير إجراء أحكام القضايا الموجهه فى السالبه فيقال سالبه حمليه و سالبه شرطيه و نحو ذلك و إنما فيها سلب الحمل و سلب الشرط.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢]

ص: ١٩٢٩

## الفصل الحادى عشر فى أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

و يتبين ذلك بما تقدم أنه بطلان محض لا شئيه له بوجه و إنما يخبر عن شىء بشىء .

و أما الشبهه بأن قولهم المعدوم المطلق لا يخبر عنه يناقض نفسه فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار فهى مندفعه بما سيجىء فى مباحث الوحده و الكثره من أن من الحمل ما هو أولى ذاتى يتحد فيه الموضوع و المحمول مفهوماً و يختلفان اعتباراً كقولنا الإنسان إنسان و منه ما هو شائع صناعى يتحدان فيه وجوداً و يختلفان مفهوماً كقولنا الإنسان ضاحك و المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولى و لا يخبر عنه و ليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنيه بالحمل الشائع و لذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض .

و بهذا التقريب يندفع الشبهه عن عدده قضايا توهم التناقض كقولنا الجزئى جزئى و هو بعينه كلى يصدق على كثيرين و قولنا شريك البارى ممتنع مع أنه معقول فى الذهن فيكون موجوداً فيه ممكناً و قولنا الشىء إما ثابت فى الذهن أو لا ثابت فيه و اللا ثابت فى الذهن ثابت فيه لأنه معقول .

وجه الاندفاع أن الجزئى جزئى بالحمل الأولى كلى بالشائع و شريك البارى شريك البارى بالحمل الأولى و ممكن مخلوق للبارى

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص : ١٩٣٠

بالشائع و اللا ثابت فى الذهن كذلك بالحمل الأولى و ثابت فيه بالشائع.

### الفصل الثانى عشر فى امتناع إعاده المعدوم بعينه

قالت الحكماء إن إعاده المعدوم بعينه ممتنع و تبعهم فيه بعض المتكلمين و أكثرهم على الجواز.

و قد عد؟ الشيخ امتناع إعاده المعدوم ضروريا و هو من الفطريات لقضاء الفطره ببطلان شئيه المعدوم فلا يتصف بالإعاده.

و القائلون بنظريه المسأله احتجوا عليه بوجوه منها أنه لو جاز للمعدوم فى زمان أن يعاد فى زمان آخر بعينه لزم تخلل العدم بين الشىء و نفسه و هو محال لأنه حينئذ يكون موجودا بعينه فى زمانين بينهما عدم متخلل.

حجه أخرى لو جازت إعاده الشىء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء و استثناء و هو محال أما الملازمه فلأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و مثل الشىء ابتداء و معاده ثانيا لا فرق بينهما بوجه لأنهما يساويان الشىء المبتدأ من جميع الوجوه و أما استحاله اللازم فلاستلزام اجتماع المثليين فى الوجود عدم التميز بينهما و هو وحده الكثير من حيث هو كثير و هو محال.

حجه أخرى إن إعاده المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ و هو محال لاستلزامه الانقلاب أو الخلف بيان الملازمه أن إعاده المعدوم بعينه يستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتا و فى جميع الخصوصيات المشخصه حتى الزمان

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ١٩٣١

فيعود المعاد عين المبتدأ و هو الانقلاب أو الخلف.

حجه أخرى لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً معنا يقف عليه إذ لا فرق بين العوده الأولى و الثانيه و هكذا إلى ما لا نهايه له كما لم يكن فرق بين المعاد و المبتدأ و تعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص.

احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادته المعدوم لكان ذلك إما لماهيته و إما للآزم ماهيته و لو كان كذلك لم يوجد ابتداء و هو ظاهر و إما لعارض مفارق فيزول الامتناع بزواله.

و رد بأن الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده و هويته لا لماهيته كما هو ظاهر من الحجج المتقدمه.

و عمدته ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد و هو مما نطقت به الشرائع الحقه من قبيل إعادته المعدوم.

و يردده أن الموت نوع استكمال لا انعدام و زوال.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ١٩٣٢

[شماره صفحه واقعی : ۲۶]

ص: ۱۹۳۳

## المرحلة الثانية في انقسام الوجود إلى خارجي و ذهني و فيها فصل واحد

اشاره

[شماره صفحه واقعي : ٢٧]

ص: ١٩٣٤



المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجى و هو الوجود الذى يترتب عليها فيه الآثار المطلوبه منها وجودا آخر لا يترتب عليها فيه الآثار و يسمى وجودا ذهنيا فالإنسان الموجود فى الخارج قائم لا فى موضوع بما أنه جوهر و يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه بما أنه جسم و بما أنه نبات و حيوان و إنسان ذو نفس نباتيه و حيوانيه و ناطقه و يظهر معه آثار هذه الأجناس و الفصول و خواصها و الإنسان الموجود فى الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتا واجد لحده غير أنه لا يترتب عليه شىء من تلك الآثار الخارجيه.

و ذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا المسمى بالموجود الذهنى شبح الماهيه لا نفسها و المراد به عرض و كيف قائم بالنفس بياين المعلوم الخارجى فى ذاته و يشابهه و يحكيه فى بعض خصوصياته كصوره الفرس المنقوشه على الجدار الحاكيه للفرس الخارجى و هذا فى الحقيقه سفسطه

[شماره صفحه واقعى : ٢٨]

ص: ١٩٣٥

ينسد معها باب العلم بالخارج من أصله.

و ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقا و أن علم النفس بشىء إضافة خاصه منها إليه و يردده العلم بالمعدوم إذ لا معنى محصلا للإضافه إلى المعدوم.

و احتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه الأول أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابيه كقولنا بحر من زيبق كذا و قولنا اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين إلى غير ذلك و الإيجاب إثبات و إثبات شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فلهذه الموضوعات المعدومه وجود و إذ ليس فى الخارج ففى موطن آخر و نسميه الذهن.

الثانى أنا نتصور أمورا تتصف بالكليه و العموم كالإنسان الكلى و الحيوان الكلى و التصور إشاره عقليه لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود و إذ لا وجود للكلى بما هو كلى فى الخارج فهى موجوده فى موطن آخر و نسميه الذهن.

الثالث أنا نتصور الصرف من كل حقيقه و هو الحقيقه محذوفا عنها ما يكثرها بالخلط و الانضمام كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبيه و صرف الشىء لا- يتثنى و لا- يتكرر فهو واحد وحده جامعه لكل ما هو من سنخه و الحقيقه بهذا الوصف غير موجوده فى الخارج فهى موجوده فى موطن آخر نسميه الذهن.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩]

ص: ١٩٣٦

قد استشكل على وجود الماهيات فى الذهن بمعنى حصولها بأنفسها فيه إشكالات الإشكال الأول أن القول بحصول الماهيات بأنفسها فى الذهن يستلزم كون الشىء الواحد جوهرًا و عرضًا معا و هو محال بيان الملازمه أن الجوهر المعقول فى الذهن جوهر بناء على انحفاظ الذاتيات و هو بعينه عرض لقيامه بالنفس قيام العرض بمعرضه و أما بطلان اللازم فللزوم كونه قائما بالموضوع و غير قائم به.

الإشكال الثانى أن الماهيه الذهنيه مندرجه تحت مقوله الكيف بناء على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلميه كفيات نفسانيه ثم إنا إذا تصورنا جوهرًا كان مندرجا تحت مقوله الجوهر لانحفاظ الذاتيات و تحت مقوله الكيف كما تقدم و المقولات متباينه بتمام الذات فيلزم التناقض فى الذات و كذا إذا تصورنا مقوله أخرى غير الجوهر كانت الماهيه المتصوره مندرجه تحت مقولتين و كذا لو تصورنا كيفًا محسوسًا كان مندرجا تحت الكيف المحسوس و الكيف النفساني و هو اندراج شىء واحد تحت نوعين متباينين من مقوله و استحالته ضروريه.

قالوا و هذا الإشكال أصعب من الأول إذ لا كثير إشكال فى كون شىء واحد جوهرًا و عرضًا لأن التباين الذاتى الذى بين المقولات إنما هو بين الجوهر و الكيف و الكم و غيرها و أما مفهوم العرض بمعنى القائم

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص: ١٩٣٧

بالموضوع فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات و من الجائز أن يعم الجوهر الذهني أيضا و يصدق عليه لأن المأخوذ في رسم الجوهر أنه ماهيه إذا وجدت في الخارج وجدت لا- في موضوع فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع و هو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع هذا.

و أما دخول الماهيه الواحده تحت مقولتين كالجوهر و الكيف و كالكف و الكيف و المقولات متباينات بتمام الذوات فاستحالته ضروريه لا مدفع لها.

و بالتوجه إلى ما تقدم من الإشكال و نحوه ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله بالقول بأن العلم بإضافه من النفس إلى الخارج فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجيه فقط و قد عرفت ما فيه.

و بعضهم إلى أن الماهيات الخارجيه موجوده في الذهن بأشباحها لا- بأنفسها و شبح الشئ ء يغير الشئ ء و يباينه فالصوره الذهنيه كيفيه نفسانيه و أما المقوله الخارجيه فغير باقيه فيها فلا إشكال و قد عرفت ما فيه.

و قد أجب عن الإشكال بوجوه منها ما عن بعضهم أن العلم غير المعلوم فعند حصول ماهيه من الماهيات الخارجيه في الذهن أمران أحدهما الماهيه الحاصله نفسها على ما كانت عليه في الخارج و هو المعلوم و هو غير قائم بالنفس بل قائم بنفسه حاصل فيه حصول الشئ ء في الزمان و المكان و الآخر صفه حاصله للنفس قائمه بها يطرد بها عنها الجهل و هو العلم و على هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجيه من جوهر أو كم أو غير ذلك و العلم كيف نفساني فلا اجتماع أصلا لا لمقولتين و لا لنوعين من مقوله.

و فيه أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم فإن الصوره الحاصله في نفوسنا عند العلم بشئ ء هي بعينها التي تطرد عنا الجهل و تصير وصفا لنا

[شماره صفحه واقعي : ٣١]

ص: ١٩٣٨

نتصف به.

و منها ما عن بعض القائلين بأصاله الماهيه أن الصورة الحاصله فى الذهن منسلخه عن ماهيتها الخارجيه و منقلبه إلى الكيف بيان ذلك أن موجوديه الماهيه متقدمه على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهيه أصلا و الوجود الذهني و الخارجى مختلفان بالحقيقه فإذا تبدل الوجود بصيروره الوجود الخارجى ذهنيا جاز أن تنقلب الماهيه بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفا فليس للشىء بالنظر إلى ذاته حقيقه معينه بل الكيفيه الذهنيه إذا وجدت فى الخارج كانت جوهرًا أو غيره و الجوهر الخارجى إذا وجد فى الذهن كان كيفا نفسانيا و أما مباينه الماهيه الذهنيه للخارجيه مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها فى الذهن و هو يستدعى أصلا مشتركا بينهما فيكفى فى تصويره أن يصور العقل أمرا مبهما مشتركا بينهما يصحح به أن ما فى الذهن هو الذى فى الخارج كما يصور الماده المشتركه بين الكائن و الفاسد الماديين.

و فيه أولا- أنه لا- محصل لما ذكره من تبدل الماهيه و اختلاف الوجودين فى الحقيقه بناء على ما ذهب إليه من أصاله الماهيه و اعتباريه الوجود.

و ثانيا أنه فى معنى القول بالشيخ بناء على ما التزم به من المغايره الذاتيه بين الصورة الذهنيه و المعلوم الخارجى فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطه و منها ما عن بعضهم أن العلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقوله المعلوم إن جوهرًا فجوهر و إن كما فكم و هكذا و أما تسميتهم العلم كيفا فمبنى على المسامحه فى التعبير كما يسمى كل وصف ناعت للغير كيفا فى العرف العام و إن كان جوهرًا.

و بهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الآخر تحت الكيف.

و إما إشكال كون شىء واحد جوهرًا و عرضا معا فالجواب عنه

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ١٩٣٩

ما تقدم أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضيه و للجوهر الذهني و لا إشكال فيه.

و فيه أن مجرد صدق مفهوم مقوله من المقولات على شىء لا يوجب اندراجه تحتها كما ستجىء الإشارة إليه.

على أن كلامهم صريح فى كون العلم الحصىلى كىفا نفسانيا داخلا تحت مقوله الكىف حقيقه من غير مسامحه.

و منها ما ذكره؟ صدر المتألهين ره فى كتبه و هو الفرق فى إىجاب الاندراج بين الحمل الأولى و بين الحمل الشائع فالثانى يوجه دون الأول بيان ذلك أن مجرد أخذ مفهوم جنسى أو نوعى فى حد شىء و صدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشىء تحت ذلك الجنس أو النوع بل يتوقف الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجيه على ذلك الشىء.

فمجرد أخذ الجوهر و الجسم مثلا- فى حد الإنسان حيث يقال الإنسان جوهر جسم نام حساس متحرك بالإراداه ناطق لا يوجب اندراجه تحت مقوله الجوهر أو جنس الجسم حتى يكون موجودا لا- فى موضوع باعتبار كونه جوهرًا و يكون بحيث يصح أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسما و هكذا.

و كذا مجرد أخذ الكم و الاتصال فى حد السطح حيث يقال السطح كم متصل قار منقسم فى جهتين لا يوجب اندراجه تحت الكم و المتصل مثلا- حتى يكون قابلا- للانقسام بذاته من جهه أنه كم و مشتملا على الفصل المشترك من جهه أنه متصل و هكذا.

و لو كان مجرد صدق مفهوم على شىء موجبا للاندرراج لكان كل مفهوم كلى فردا لنفسه لصدقه بالحمل الأولى على نفسه فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار و معلوم أن ترتب الآثار إنما يكون فى الوجود الخارجى دون الذهنى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص : ١٩٤٠

فتبين أن الصورة الذهنيه غير مندرجه تحت ما يصدق عليها من المقولات لعدم ترتب آثارها عليها لكن الصورة الذهنيه إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجى من حيث هى وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجى و أما من حيث إنها حاصله للنفس حالا أو ملكه تطرد عنها الجهل فهى وجود خارجى موجود للنفس ناعت لها يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع و هو أنه عرض لا يقبل قسمه و لا نسبه لذاته فهو مندرج بالذات تحت مقوله الكيف و إن لم يكن من جهه كونه وجودا ذهنيا مقيسا إلى الخارج داخلا تحت شىء من المقولات لعدم ترتب الآثار اللهم إلا تحت مقوله الكيف بالعرض.

و بهذا البيان يتضح اندفاع ما أورده بعض المحققين على كون العلم كيف بالذات و كون الصورة الذهنيه كيف بالعرض من أن وجود تلك الصور فى نفسها و وجودها للنفس واحد و ليس ذلك الوجود و الظهور للنفس ضميمه تزيد على وجودها تكون هى كيف فى النفس لأن وجودها الخارجى لم يبق بكيته و ماهياتها فى أنفسها كل من مقوله خاصه و باعتبار وجودها الذهنى لا جوهر و لا- عرض و ظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهيه و ذلك الوجود إذ ظهور الشىء ليس أمرا ينضم إليه و إلا لكان ظهور نفسه و ليس هناك أمر آخر و الكيف من المحمولات بالضميمه و الظهور و الوجود للنفس لو كان نسبه مقوليه كان ماهيه العلم إضافه لا كيفا و إذا كان إضافه إشراقيه كان وجودا فالعلم نور و ظهور و هما وجود و الوجود ليس ماهيه.

وجه الاندفاع أن الصورة العلميه هى الموجوده للنفس الظاهره لها لكن لا- من حيث كونها موجودا ذهنيا مقيسا إلى خارج لا تترتب عليها آثاره بل من حيث كونها حالا أو ملكه للنفس تطرد عنها عدما و هى كمال للنفس زائد عليها ناعت لها و هذا أثر خارجى مترتب عليها و إذا كانت النفس

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ١٩٤١

موضوعه لها مستغنيه عنها فى نفسها فهى عرض لها و يصدق عليها حد الكيف و دعوى أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضم إليها ممنوعه.

فظهر أن الصورة العلميه من حيث كونها حالا- أو ملكه للنفس كيف حقيقه و بالذات و من حيث كونها موجودا ذهنيا كيف بالعرض و هو المطلوب.

الإشكال الثالث أن لازم القول بالوجود الذهنى و حصول الأشياء بأنفسها فى الأذهان كون النفس حاره بارده عريضه طويله متحيزه متحركه مربعه مثلثه مؤمنه كافره و هكذا عند تصور الحراره و البروده إلى غير ذلك و هو باطل بالضروره بيان الملازمه أنا لا نعنى بالحر و البارد و العريض و الطويل و نحو ذلك إلا ما حصلت له هذه المعانى و قامت به.

و الجواب عنه أن المعانى الخارجيه كالحراره و البروده و نحوهما إنما تحصل فى الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينيه و تصدق عليها بالحمل الأولى دون الشائع و الذى يوجب الاتصاف حصول هذه المعانى بوجوداتها الخارجيه و قيامها بموضوعاتها دون حصول ماهياتها لها و قيام ما هى هى بالحمل الأولى.

الإشكال الرابع أنا نتصور المحالات الذاتيه كشريك البارى و اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و سلب الشىء عن نفسه فلو كانت الأشياء حاصله بأنفسها فى الأذهان استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتيه.

و الجواب عنه أن الحاصل من المحالات الذاتيه فى الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولى دون الحمل الشائع فشريك البارى فى الذهن شريك البارى بالحمل الأولى و أما بالحمل الشائع فهو كيفيه نفسانيه ممكنه مخلوقه للبارى و هكذا فى سائر المحالات.

الإشكال الخامس أنا نتصور الأرض بما رحبت بسهولة و جبالها و

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ١٩٤٢



براريها و بحارها و ما فوقها من السماء بأرجائها البعيده و النجوم و الكواكب بأبعادها الشاسعه و حصول هذه المقادير العظيمه فى الذهن بمعنى انطباعها فى جزء عصبى أو قوه دماغيه كما قالوا به من انطباع الكبير فى الصغير و هو محال و دفع الإشكال بأن المنطبع فيه منقسم إلى غير النهايه لا يجدى شيئا فإن الكف لا تسع الجبل و إن كانت منقسمه إلى غير النهايه.

و الجواب عنه أن الحق كما سيأتى أن الصور الإدراكيه الجزئيه غير ماديه بل مجردة تجردا مثاليا فيها آثار الماده من مقدار و شكل و غيرهما دون نفس الماده فهى حاصله للنفس فى مرتبه تجرده المثالى من غير أن تنطبع فى جزء بدنى أو قوه متعلقه بجزء بدنى.

و أما الأفعال و الانفعالات الحاصله فى مرحله الماده عند الإحساس بشىء أو عند تخيله فإنما هى معدات تنهياً بها النفس لحصول الصور العلميه الجزئيه المثاليه عندها.

الإشكال السادس أن علماء الطبيعه بينوا أن الإحساس و التخيل بحصول صور الأجسام الماديه بما لها من النسب و الخصوصيات الخارجيه فى الأعضاء الحاسه و انتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصه و الإنسان ينتقل إلى خصوصيه مقاديرها و أبعادها و أشكالها بنوع من المقاييسه بين أجزاء الصوره الحاصله عنده على ما فصلوه فى محله و مع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجيه بأنفسها فى الأذهان.

و الجواب عنه أن ما ذكره من الفعل و الانفعال المادى عند حصول العلم بالجزئيات فى محله لكن هذه الصور المنطبعه المغايره للمعلومات الخارجيه ليست هى المعلومه بالذات بل هى معدات تهيبىء النفس لحضور الماهيات الخارجيه عندها بوجود مثالى غير مادى و إلا لزم السفسطه لمكان

[شماره صفحه واقعى : ٣٦]

ص: ١٩٤٣

المغايره بين الصور الحاصله فى أعضاء الحس و التخيل و بين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي فإن الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخل عن مغايره ما بين الصور الحاصله و بين الأمور الخارجيه ذوات الصور و لازم ذلك السفسطه ضروره.

الإشكال السابع أن لازم القول بالوجود الذهني كون الشئ الواحد كلياً و جزئياً معا و بطلانه ظاهر بيان الملازمه أن ماهيه الإنسان المعقوله مثلاً من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كليه و من حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصيه و قيامها بها جزئيه متشخصه بتشخصها متميزه من ماهيه الإنسان المعقوله لغير تلك النفس من النفوس فهى كليه و جزئيه معا.

و الجواب عنه أن الجبهه مختلفه فهى من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كليه تقبل الصدق على كثيرين و من حيث إنها كيفيه نفسانيه من غير مقايسه إلى الخارج جزئيه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧]

ص: ١٩٤٤

[شماره صفحه واقعی : ۳۸]

ص: ۱۹۴۵

المرحلة الثالثة في انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره و انقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره

**أشاره**

و فيها ثلاثة فصول

[شماره صفحه واقعی : ٣٩]

ص: ١٩٤٦

## الفصل الأول الوجود في نفسه و الوجود في غيره

من الوجود ما هو في غيره و منه خلافه و ذلك أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقه كقولنا الإنسان ضاحك وجدنا فيها وراء الموضوع و المحمول أمرا آخر به يرتبط و يتصل بعضهما إلى بعض ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده و لا المحمول وحده و لا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر فله وجود ثم إن وجوده ليس ثالثا لهما واقعا بينهما مستقلا عنهما و إلا احتاج إلى رابطين آخرين يربطانه بالطرفين فكان المفروض ثلاثه خمسه ثم الخمسه تسعه و هلم جرا و هو باطل.

فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج منهما و لا مستقل بوجه عنهما لا معنى له مستقلا بالمفهوميه و نسميه الوجود الرابط و ما كان بخلافه كوجود الموضوع و المحمول و هو الذي له معنى مستقل بالمفهوميه نسميه الوجود المحمولي و الوجود المستقل فإذن الوجود منقسم إلى مستقل و رابط و هو المطلوب.

و يظهر مما تقدم أولا- أن الوجودات الرابطه لا- ماهيه لها لأن الماهيه ما يقال في جواب ما هو فلها لا محاله وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهوميه و الرابط ليس كذلك.

و ثانيا أن تحقق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتحادا ما بينهما لكونه

[شماره صفحه واقعی : ٤٠]

ص: ١٩٤٧

واحدا غير خارج من وجودهما.

و ثالثا أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبه التي تتضمن ثبوت شىء لشىء و أما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشىء و هو ثبوت موضوعها فلا رابط في مطابقتها إذ لا معنى لارتباط الشىء بنفسه و نسبته إليها

### الفصل الثانى كيفيه اختلاف الرابط و المستقل

اختلفوا فى أن الاختلاف بين الوجود الرابط و المستقل هل هو اختلاف نوعى بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقى لا يمكن تعلقه على الاستقلال و يستحيل أن يسلك عنه ذلك الشأن فيعود معنى اسما بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنى حرفيا أو لا اختلاف نوعيا بينهما.

و الحق هو الثانى لما سيأتى فى مرحله العله و المعلول أن وجودات المعاليل رابطه بالنسبه إلى عللها و من المعلوم أن منها ما وجوده جوهرى و منها ما وجوده عرضى و هى جميعا وجودات محموليه مستقلة تختلف حالها بالقياس إلى عللها و أخذها فى نفسها فهى بالنظر إلى عللها وجودات رابطه و بالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة فإذن المطلوب ثابت.

و يظهر مما تقدم أن المفهوم تابع فى استقلاله بالمفهومييه و عدمه لوجوده الذى ينتزع منه و ليس له من نفسه إلا الإبهام

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص : ١٩٤٨

### الفصل الثالث من الوجود فى نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

و المراد بكون وجود الشئ ء لغيره أن يكون الوجود الذى له فى نفسه و هو الذى يطرد عن ماهيته العدم هو بعينه يطرد عدما عن شئ ء آخر لا- عدم ذاته و ماهيته و إلا- كان لوجود واحد ماهيتان و هو كثره الواحد بل عدما زائدا على ذاته و ماهيته له نوع مقارنة له كالعلم الذى يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفيه و يطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذى هو نوع من العدم يقارنه و كالتقديره فإنها كما تطرد عن ماهيه نفسها العدم تطرد بعينها عن موضوعها العجز.

و الدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأـعراض فإن كلا منها كما يطرد عن ماهيه نفسه العدم يطرد بعينه عن موضوعه نوعا من العدم و كذلك الصور النوعيه الجوهريه فإن لها نوع حصول لموادها تكملها و تطرد عنها نقصا جوهريا و هذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود لغيره و كونه ناعتا.

و يقابله ما كان طاردا لعدم نفسه فحسب كالأـنواع التامه الجوهريه كالإنسان و الفرس و يسمى هذا النوع من الوجود وجودا لنفسه فإذاً المطلوب ثابت و ذلك ما أردناه.

و ربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته و الوجود بغيره و هو بالحقيقه راجع إلى العليه و المعلوليه و سيأتى البحث عنهما.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢]

ص : ١٩٤٩

أشاره

و البحث عنها في الحقيقه بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب و الممكن و البحث عن الممتنع تبعى و فيها تسعه فصول

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص: ١٩٥٠



## الفصل الأول فى تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيها

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود فإما أن يجب له فهو الواجب أو يمتنع و هو الممتنع أو لا يجب له و لا يمتنع و هو الممكن فإنه إما أن يكون الوجود له ضروريا و هو الأول أو يكون العدم له ضروريا و هو الثانى و إما أن لا يكون شىء منهما له ضروريا و هو الثالث.

و أما احتمال كون الوجود و العدم كليهما ضروريين فمرتفع بأدنى التفات.

و هى بينه المعانى لكونها من المعانى العامه التى لا- يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم و لذا كانت لا تعرف إلا بتعريفات دوريه كتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال ثم تعريف المحال و هو الممتنع بما يجب أن لا- يكون أو ما ليس بممكن و لا واجب و تعريف الممكن بما لا يمتنع وجوده و عدمه.

## الفصل الثانى انقسام كل من المواد إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس

كل واحده من المواد ثلاثه أقسام ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس

[شماره صفحه واقعى : ٤٤]

ص: ١٩٥١

إلى الغير إلا الإمكان فلا إمكان بالغير و المراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافيا فى تحققه و إن قطع النظر عن كل ما سواه و بما بالغير ما يتعلق بالغير و بما بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف به.

فالوجوب بالذات كما فى الواجب الوجود تعالى فإن ذاته بذاته يكفى فى ضروره الوجود له من غير حاجه إلى شىء غيره.

و الوجوب بالغير كما فى الممكن الموجود الواجب وجوده بعلمته.

و الوجوب بالقياس إلى الغير كما فى وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر فإن وجود العلو إذا قيس إليه وجود السفلى يأبى إلا أن يكون للسفل وجود فلوجود السفلى وجوب بالقياس إلى وجود العلو وراء وجوبه بعلمته.

و الامتناع بالذات كما فى المحالات الذاتيه كشرىك البارى و اجتماع النقيضين و الامتناع بالغير كما فى وجود المعلول الممتنع لعدم علمته و عدمه الممتنع لوجود علمته و الامتناع بالقياس إلى الغير كما فى وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر و فى عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

و الإمكان بالذات كما فى الماهيات الإمكانيه فإنها فى ذاتها لا تقتضى ضروره الوجود و لا ضروره العدم و الإمكان بالقياس إلى الغير كما فى الواجبين بالذات المفروضين ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر و لا عدمه إذ ليس بينهما عليه و معلوليه و لا هما معلولا عليه ثالثه.

و أما الإمكان بالغير فمستحيل لأننا إذا فرضنا ممكنا بالغير فهو فى ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات إذ المواد منحصره فى الثلاث و الأولان يوجبان الانقلاب و الثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغوا.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ١٩٥٢

### الفصل الثالث واجب الوجود ماهيته إنيته

واجب الوجود ماهيته إنيته بمعنى أن لا- ماهيه له وراء وجوده الخاص به وذلك أنه لو كانت له ماهيه و ذات وراء وجوده الخاص به لكان وجوده زائدا على ذاته عرضيا له و كل عرضي معلل بالضروره فوجوده معلل.

و علته إما ماهيته أو غيرها فإن كانت علته ماهيته و العله متقدمه على معلولها بالوجود بالضروره كانت الماهيه متقدمه عليه بالوجود و تقدمها عليه إما بهذا الوجود و لا يزمه تقدم الشىء على نفسه و هو محال و إما بوجود آخر و نقل الكلام إليه و يتسلسل و إن كانت علته غير ماهيته فيكون معلولا- لغيره و ذلك ينافى وجوب الوجود بالذات و قد تبين بذلك أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب كاشف عن كون وجوده بحثا فى غايه الشده غير مشتمل على جهه عدميه إذ لو اشتمل على شىء من الأعدام حرم الكمال الوجودى الذى فى مقابله فكانت ذاته مقيده بعدمه فلم يكن واجبا بالذات صرفا له كل كمال.

### الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبه إلى شىء من الكمالات التى تمكن له بالإمكان العام كان ذا جهه إمكانية بالنسبه إليه فكان خاليا فى ذاته عنه متساويه نسبتته إلى وجوده و عدمه و معناه تقيد ذاته بجهه عدميه و قد

[شماره صفحه واقعى : ٤٦]

ص: ١٩٥٣

عرفت فى الفصل السابق استحاله.

### الفصل الخامس فى أن الشىء ما لم يجب لم يوجد و بطلان القول بالأولويه

لا ريب أن الممكن الذى يتساوى نسبته إلى الوجود و العدم عقلا يتوقف وجوده على شىء يسمى عله و عدمه على عدمها.

و هل يتوقف وجود الممكن على أن يوجب العله وجوده و هو الوجوب بالغير أو أنه يوجد بالخروج عن حد الاستواء و إن لم يصل إلى حد الوجوب و كذا القول فى جانب العدم و هو المسمى بالأولويه و قد قسموها إلى الأولويه الذاتيه و هى التى يقتضيها ذات الممكن و ماهيته و غير الذاتيه و هى خلافها و قسموا كلا منهما إلى كافيه فى تحقق الممكن و غير كافيه.

و الأولويه بأقسامها باطله.

أما الأولويه الذاتيه فلأن الماهيه قبل الوجود باطله الذات لا شئيه لها حتى تقتضى أولويه الوجود كافيه أو غير كافيه و بعبارة أخرى الماهيه من حيث هى ليست إلا هى لا موجوده و لا معدومه و لا أى شىء آخر.

و أما الأولويه الغيريه و هى التى تأتى من ناحيه العله فلأنها لما لم تصل إلى حد الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد الاستواء و لا يتعين بها له الوجود أو العدم و لا ينقطع بها السؤال إنه لم وقع هذا دون ذاك و هو الدليل على أنه لم تتم بعد للعه عليتها.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ١٩٥٤

فتحصل أن الترجيح إنما هو بإيجاب العله وجود المعلول بحيث يتعين له الوجود و يستحيل عليه العدم أو إيجابها عدمه فالشئ ء  
أعنى الممكن ما لم يجب لم يوجد.

خاتمه ما تقدم من الوجوب هو الذى يأتى الممكن من ناحيه علتة و له وجوب آخر يلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم و هو  
المسمى بالضروره بشرط المحمول فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين السابقه و اللاحقه.

## الفصل السادس فى معانى الإمكان

الإمكان المبحوث عنه هاهنا هو لا ضروره الوجود و العدم بالنسبه إلى الماهيه المأخوذه من حيث هى و هو المسمى بالإمكان  
الخاص و الخاصى.

و قد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضروره عن الجانب المخالف سواء كان الجانب الموافق ضروريا أو غير ضرورى فيقال  
الشئ ء الفلانى ممكن أى ليس بممتنع و هو المستعمل فى لسان العامه أعم من الإمكان الخاص و لذا يسمى إمكانا عاميا و عاما.

و قد يستعمل فى معنى أخص من ذلك و هو سلب الضرورات الذاتيه و الوصفيه و الوقتيه كقولنا الإنسان كاتب بالإمكان حيث  
إن الإنسانيه لا تقتضى ضروره الكتابه و لم يؤخذ فى الموضوع وصف يوجب الضروره و لا وقت كذلك و تحقق الإمكان بهذا  
المعنى فى القضييه بحسب

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ١٩٥٥

الاعتبار العقلي بمقاييسه المحمول إلى الموضوع لا ينافي ثبوت الضروره بحسب الخارج بثبوت العله و يسمى الإمكان الأخص.

و قد يستعمل بمعنى سلب الضروره من الجهات الثلاث و الضروره بشرط المحمول أيضا كقولنا زيد كاتب غدا بالإمكان و يختص بالأمور المستقبله التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضروره بشرط المحمول و هذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظن و الغفله عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لانتهائه إلى علل موجه مفروغ عنها و يسمى الإمكان الاستقبالي.

و قد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين أحدهما ما يسمى الإمكان الوقوعي و هو كون الشئ ء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال أى ليس ممتنعا بالذات أو بالغير و هو سلب الامتناع عن الجانب الموافق كما أن الإمكان العام سلب الضروره عن الجانب المخالف.

و ثانيهما الإمكان الاستعدادى و هو كما ذكره نفس الاستعداد ذاتا و غيره اعتبارا فإن تهيؤ الشئ ء لأن يصير شيئا آخر له نسبه إلى الشئ ء المستعد و نسبه إلى الشئ ء المستعد له فبالاعتبار الأول يسمى استعدادا فيقال مثلا النطفه لها استعداد أن تصير إنسانا و بالاعتبار الثانى يسمى الإمكان الاستعدادى فيقال الإنسان يمكن أن يوجد فى النطفه.

و الفرق بينه و بين الإمكان الذاتى أن الإمكان الذاتى كما سيجى ء اعتبار تحليلى عقلى يلحق الماهيه المأخوذه من حيث هى و الإمكان الاستعدادى صفه وجوديه تلحق الماهيه الموجوده فالإمكان الذاتى يلحق الماهيه الإنسانيه المأخوذه من حيث هى و الإمكان الاستعدادى يلحق

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ١٩٥٦

النظفه الواقعه فى مجرى تكون الإنسان.

و لذا كان الإمكان الاستعدادى قابلا للشده و الضعف فإمكان تحقق الإنسانيه فى العلقه أقوى منه فى النظفه بخلاف الإمكان الذاتى فلا شده و لا ضعف فيه.

و لذا أيضا كان الإمكان الاستعدادى يقبل الزوال عن الممكن فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل بخلاف الإمكان الذاتى فإنه لازم الماهيه هو معها حيثما تحققت.

و لذا أيضا كان الإمكان الاستعدادى و محله الماده بالمعنى الأعم يتعين معه الممكن المستعد له كالإنسانيه التى تستعد لها الماده بخلاف الإمكان الذاتى الذى فى الماهيه فإنه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم.

و الفرق بين الإمكان الاستعدادى و الوقوعى أن الاستعدادى إنما يكون فى الماديات و الوقوعى أعم موردا.

### **الفصل السابع فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم للماهيه**

أما أنه اعتبار عقلى فلأنه يلحق الماهيه المأخوذه عقلا مع قطع النظر عن الوجود و العدم و الماهيه المأخوذه كذلك اعتباريه بلا ريب فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب و هذا الاعتبار العقلى لا ينافى كونها بحسب نفس الأمر إما موجوده أو معدومه و لازمه كونها محفوفه بوجوبين أو امتناعين

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ١٩٥٧

و أما كونه لازما للماهيه فلأنا إذا تصورنا الماهيه من حيث هي مع قطع النظر عن كل ما سواها لم نجد معها ضروره وجود أو عدم و ليس الإمكان إلا سلب الضروريتين فهى بذاتها ممكنه و أصل الإمكان و إن كان هذين السليين لكن العقل يضع لازم هذين السليين و هو استواء النسبه مكانهما فيعود الإمكان معنى ثبوتيا و إن كان مجموع السليين منفيًا.

### **الفصل الثامن فى حاجه الممكن إلى العله و ما هى عله احتياجه إليها**

حاجه الممكن إلى العله من الضروريات الأوليه التى مجرد تصور موضوعها و محمولها كاف فى التصديق بها فإن من تصور الماهيه الممكنه المتساويه النسبه إلى الوجود و العدم و تصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدق به.

و هل عله حاجه الممكن إلى العله هى الإمكان أو الحدوث الحق هو الأول و به قالت الحكماء.

و استدلل عليه بأن الماهيه باعتبار وجودها ضروريه الوجود و باعتبار عدمها ضروريه العدم و هاتان الضرورتان بشرط المحمول و ليس الحدوث إلا ترتب إحدى الضروريتين على الأخرى فإنه كون وجود الشئ بعد عدمه و معلوم أن الضروره مناط الغنى عن السبب و ارتفاع الحاجه فما لم تعتبر الماهيه بإمكانها لم يرتفع الوجوب و لم تحصل الحاجه إلى العله.

برهان آخر إن الماهيه لا توجد إلا عن إيجاد من العله و إيجاد العله

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ١٩٥٨



لها متوقف على وجوب الماهية المتوقف على إيجاب العله وقد تبين مما تقدم و إيجاب العله متوقف على حاجه الماهية إليها و حاجه الماهية إليها متوقفه على إمكانها إذ لو لم تمكن بأن وجبت أو امتنعت استغنت عن العله بالضروره فلحاجتها توقف ما على الإمكان بالضروره و لو توقفت مع ذلك على حدوثها و هو وجودها بعد العدم سواء كان الحدوث عله و الإمكان شرطاً أو عدمه مانعاً أو كان الحدوث جزء عله و الجزء الآخر هو الإمكان أو كان الحدوث شرطاً أو عدمه الواقع فى مرتبه مانعاً فعلى أى حال يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب و كذا لو كان وجوبها أو إيجاب العله لها هو عله الحاجه بوجه.

فلم يبق إلا- أن يكون الإمكان وحده عله للحاجه إذ ليس فى هذه السلسله المتصله المترتبه عقلاً- قبل الحاجه إلا- الماهية و إمكانها.

و بذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن عله الحاجه إلى العله هو الحدوث دون الإمكان من أنه لو كان الإمكان هو العله دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزمانى و هو الذى لا أول لوجوده و لا آخر له و معلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العله إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته و الذات محفوظه مع الوجود الدائم فله على فرض دوام الوجود حاجه دائمه فى ذاته و إن كان مع شرط الوجود له بنحو الضروره بشرط المحمول مستغنيا عن العله بمعنى ارتفاع حاجته بها.

و أيضا سيجىء أن وجود المعلول سواء كان حادثاً أو قديماً وجود رابط متعلق الذات بعلته غير مستقل دونها فالحاجه إلى العله ذاتيه

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص : ١٩٥٩

## الفصل التاسع الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا

### إشاره

و ذلك لأن عله حاجته إلى العله إمكانه اللازم لماهيته و هي محفوظه معه في حال البقاء كما أنها محفوظه معه في حال الحدوث فهو محتاج إلى العله حدوثا و بقاء مستفيض في الحالين جميعا.

برهان آخر أن وجود المعلول كما تكررت الإشاره إليه و سيجىء بيانه وجود رابط متعلق الذات بالعله متقوم بها غير مستقل دونها فحاله في الحاجه إلى العله حدوثا و بقاء واحد و الحاجه ملازمه.

و قد استدلووا على استغناء الممكن عن العله في حال البقاء بأمثله عاميه كمثال البناء و البناء حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البناء حتى إذا بناه استغنى عنه في بقاءه.

و رد بأن البناء ليس عله موجوده للبناء بل حركات يده علل معده لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء و اجتماع الأجزاء عله لحدوث شكل البناء ثم اليبوسه عله لبقائه مده يعتد بها.

### خاتمه

قد تبين من الأبحاث السابقه أن الوجوب و الإمكان و الامتناع

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ١٩٦٠

كيفية ثلاث لنسب القضايا و أن الوجوب و الإمكان أمران وجوديان لمطابقه القضايا الموجهه بهما للخارج مطابقه تامه بما لها من الجبهه فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل فهما كسائر المعانى الفلسفيه من الوحده و الكثره و القدم و الحدوث و القوه و الفعل و غيرها أوصاف وجوديه موجوده للموجود المطلق بمعنى كون الاتصاف بها فى الخارج و عروضها فى الذهن و هى المسماه بالمعقولات الثانيه باصطلاح الفلسفه.

و ذهب بعضهم إلى كون الوجوب و الإمكان موجودين فى الخارج بوجود منحاز مستقل و لا يعبؤ به هذا فى الوجوب و الإمكان و أما الامتناع فهو أمر عدمى بلا ريب.

هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات و المفاهيم موضوعات للأحكام و أما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقه لأصالته فالوجوب كون الوجود فى نهايه الشده قائما بنفسه مستقلا فى ذاته على الإطلاق كما تقدمت الإشارة إليه و الإمكان كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواه كوجود الماهيات فالوجوب و الإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما

[شماره صفحه واقعى : ٥٤]

ص: ١٩٦١

**اشاره**

و فيها ثمانيه فصول

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص: ١٩٦٢

## الفصل الأول الماهيه من حيث هي ليست إلا هي

الماهييه و هي ما يقال فى جواب ما هو لما كانت تقبل الاتصاف بأنها موجوده أو معدومه أو واحده أو كثيره أو كليه أو فرد و كذا سائر الصفات المتقابله كانت فى حد ذاتها مسلوبه عنها الصفات المتقابله.

فالماهييه من حيث هي ليست إلا هي لا موجوده و لا لا موجوده و لا شيئاً آخر و هذا معنى قولهم إن النقيضين يرتفعان عن مرتبه الماهيه يريدون به أن شيئاً من النقيضين غير مأخوذ فى الماهيه و إن كانت فى الواقع غير خاليه عن أحدهما بالضروره.

فماهييه الإنسان و هي الحيوان الناطق مثلاً و إن كانت إما موجوده و إما معدومه لا يجتمعان و لا يرتفعان لكن شيئاً من الوجود و العدم غير مأخوذ فيها فللإنسان معنى و لكل من الوجود و العدم معنى آخر و كذا الصفات العارضه حتى عوارض الماهيه فلماهييه الإنسان مثلاً معنى و للإمكان العارض لها معنى آخر و للأربعه مثلاً معنى و للزوجيه العارضه لها معنى آخر.

و محصل القول إن الماهيه يحمل عليها بالحمل الأولى نفسها و يسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ١٩٦٣

## الفصل الثانى فى اعتبارات الماهيه و ما يلحق بها من المسائل

للماهيه بالإضافه إلى ما عداها مما يتصور لحوقه بها ثلاث اعتبارات إما أن تعتبر بشرط شىء أو بشرط لا أو لا بشرطى شىء و القسمه حاصره أما الأول فإن تؤخذ بما هى مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات فتصدق على المجموع كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد فيصدق عليه.

و أما الثانى فإن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها و هذا يتصور على قسمين أحدهما أن يقصر النظر فى ذاتها و أنها ليست إلا هى و هو المراد من كون الماهيه بشرط لا فى مباحث الماهيه كما تقدم و ثانيهما أن تؤخذ الماهيه وحدها بحيث لو قارنها أى مفهوم مفروض كان زائدا عليها غير داخل فيها فتكون إذا قارنها جزء من المجموع ماده له غير محموله عليه.

و أما الثالث فإن لا يشترط معها شىء بل تؤخذ مطلقه مع تجويز أن يقارنها شىء أو لا يقارنها.

فالقسم الأول هو الماهيه بشرط شىء و تسمى المخلوطه و القسم الثانى هو الماهيه بشرط لا و تسمى المجرده و القسم الثالث هو الماهيه لا بشرط و تسمى المطلقه.

و الماهيه التى هى المقسم للأقسام الثلاثه هى الكلى الطبيعى

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ١٩٦٤

و هي التي تعرضها الكليه فى الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين و هي موجوده فى الخارج لوجود قسمين من أقسامها أعنى المخلوطه و المطلقه فيه و المقسم محفوظ فى أقسامه موجود بوجودها.

و الموجود منها فى كل فرد غير الموجود منها فى فرد آخر بالعدد و لو كان واحدا موجودا بوحده فى جميع الأفراد لكان الواحد كثيرا بعينه و هو محال و كان الواحد بالعدد متصفا بصفات متقابله و هو محال.

### الفصل الثالث فى معنى الذاتى و العرضى

المعانى المعتره فى الماهيات المأخوذه فى حدودها و هي التى ترتفع الماهيه بارتفاعها تسمى الذاتيات و ما وراء ذلك عرضيات محموله فإن توقف انتزاعها و حملها على انضمام سميت محمولات بالضميمه كانتزاع الحار و حملها على الجسم من انضمام الحراره إليه و إلا فالخارج المحمول كالعالى و السافل.

و الذاتى يميز من غيره بوجوده من خواصه منها أن الذاتيات بينه لا تحتاج فى ثبوتها لذى الذاتى إلى وسط و منها أنها غنيه عن السبب بمعنى أنها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذى الذاتى فعلة وجود الماهيه بعينها عله أجزاءها الذاتيه.

و منها أن الأجزاء الذاتيه متقدمه على ذى الذاتى.

و الإشكال فى تقدم الأجزاء على الكل بأن الأجزاء هي الكل بعينه فكيف تتقدم على نفسها مندفع بأن الاعتبار مختلف فالأجزاء بالأسر متقدمه على الأجزاء بوصف الاجتماع و الكليه على أنها إنما

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ١٩٦٥

سميت أجزاء لكون الواحد منها جزءا من الحد و إلا فالواحد منها عين الكل أعنى ذى الذاتى.

### الفصل الرابع فى الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك

الماهيه التامه التى لها آثار خاصه حقيقه من حيث تمامها تسمى نوعا كالإنسان و الفرس.

ثم إنا نجد بعض المعانى الذاتيه التى فى الأنواع يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان المشترك بين الإنسان و الفرس و غيرهما كما أن فيها ما يختص بنوع كالناطق المختص بالإنسان و يسمى المشترك فيه جنسا و المختص فصلا و ينقسم الجنس و الفصل إلى قريب و بعيد و أيضا ينقسم الجنس و النوع إلى عال و متوسط و سافل و قد فصل ذلك فى المنطق ثم إنا إذا أخذنا ماهيه الحيوان مثلا- و هى مشترك فيها أكثر من نوع و عقلناها بأنها جسم نام حساس متحرك بالإراداه جاز أن نعقلها وحدها بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائدا عليها خارجا من ذاتها و تكون هى مباينه للمجموع غير محموله عليه كما أنها غير محموله على المقارن الزائد كانت الماهيه المفروضه ماده بالنسبه إلى ما يقارنها و عله ماديه للمجموع و جاز أن نعقلها مقيسه إلى عده من الأنواع كان نعقل ماهيه الحيوان بأنها الحيوان الذى هو إما إنسان و إما فرس و إما بقر و إما غنم فتكون ماهيه ناقصه غير محصله حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعا تاما فتكون هى ذلك النوع بعينه و تسمى الماهيه المأخوذه بهذا الاعتبار جنسا و الذى يحصله فصلا.

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ١٩٦٦



و الاعتباران فى الجزء المشترك جاربان بعينهما فى الجزء المختص و يسمى بالاعتبار الأول صورته و يكون جزءا لا يحمل على الكل و لا على الجزء الآخر و بالاعتبار الثانى فصلا يحصل الجنس و يتمم النوع و يحمل عليه حملا أوليا.

و يظهر مما تقدم أولا أن الجنس هو النوع مبهما و أن الفصل هو النوع محصلا و النوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.

و ثانيا أن كلا من الجنس و الفصل محمول على النوع حملا أوليا و أما النسبة بينهما أنفسهما فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل و الفصل خاصه بالنسبة إليه.

و ثالثا أن من الممتنع أن يتحقق جنسان فى مرتبه واحده و كذا فصلان فى مرتبه واحده لنوع لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين.

و رابعا أن الجنس و الماده متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا فالماده إذا أخذت لا بشرط كانت جنسا كما أن الجنس إذا أخذ بشرط لا كان ماده و كذا الصوره فصل إذا أخذت لا بشرط كما أن الفصل صورته إذا أخذ بشرط لا.

و اعلم أن الماده فى الجواهر الماديه موجوده فى الخارج على ما سيأتى و أما الأعراض فهى بسيطه غير مركبه فى الخارج ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز و إنما العقل يجد فيها مشتركات و مختصات فيعتبرها أجناسا و فصولا ثم يعتبرها بشرط لا فتصير مواد و صوراً عقليه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ١٩٦٧

## الفصل الخامس فى بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل نوع انقسام إلى المنطقى و الاشتقاقى.

فالفصل المنطقى هو أخص اللوازم التى تعرض النوع و أعرفها و هو إنما يؤخذ و يوضع فى الحدود مكان الفصول الحقيقيه لصعوبه الحصول غالبا على الفصل الحقيقى الذى يقوم النوع كالناطق للإنسان و الصاهل للفرس فإن المراد بالنطق مثلا إما النطق بمعنى التكلم و هو من الكيفيات المسموعه و إما النطق بمعنى إدراك الكليات و هو عندهم من الكيفيات النفسانيه و الكيفيه كيفما كانت من الأعراض و العرض لا يقوم الجوهر و كذا الصهيل و لذا ربما كان أخص اللوازم أكثر من واحد فتوضع جميعا موضع الفصل الحقيقى كما يؤخذ الحساس و المتحرك بالإراداه جميعا فصلا للحيوان و لو كان فصلا حقيقيا لم يكن إلا واحدا كما تقدم.

و الفصل الاشتقاقى مبدأ الفصل المنطقى و هو الفصل الحقيقى المقوم للنوع ككون الإنسان ذا نفس ناطقه فى الإنسان و كون الفرس ذا نفس صاهله فى الفرس.

ثم إن حقيقه النوع هى فصله الأخير و ذلك لأن الفصل المقوم هو محصل نوعه فما أخذ فى أجناسه و فصوله الآخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصل.

و يتفرع عليه أن هذيه النوع به فنوعيه النوع محفوظه به و لو تبدل بعض

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ١٩٤٨

أجناسه و كذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادة التي هي الجنس بشرط لا بقى النوع على حقيقه نوعيته كما لو تجردت النفس الناطقه عن البدن.

ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حده و إلا احتاج إلى فصل يقومه و ننقل الكلام إليه و يتسلسل بترتب فصول غير متناهيه.

### الفصل السادس فى النوع و بعض أحكامه

الماهيه النوعيه توجد أجزاؤها فى الخارج بوجود واحد لأن الحمل بين كل منها و بين النوع أولى و النوع موجود بوجود واحد و أما فى الذهن فهى متغايره بالإبهام و التحصل و لذلك كان كل من الجنس و الفصل عرضيا للآخر زائدا عليه كما تقدم.

و من هنا ما ذكروا أنه لا- بد فى المركبات الحقيقيه أى الأنواع الماديه المؤلفه من ماده و صوره أن يكون بين أجزائها فقر و حاجه من بعضها إلى بعض حتى ترتبط و تتحد حقيقه واحده و قد عدوا المسأله ضروريه لا تفتقر إلى برهان.

و يمتاز المركب الحقيقى من غيره بالوحده الحقيقيه و ذلك بأن يحصل من تألف الجزئين مثلا أمر ثالث غير كل واحد منهما له آثار خاصه غير آثارهما الخاصه كالأمور المعدنيه التى لها آثار خاصه غير آثار عناصرها لا

[شماره صفحه واقعى : ٦٢]

ص : ١٩٦٩

كالعسكر المركب من أفراد و البيت المؤلف من اللبن و الجص و غيرهما.

و من هنا أيضا يترجح القول بأن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي لا انضمامي كما سيأتي.

ثم إن من الماهيات النوعيه ما هي كثيره الأفراد كالأنواع التي لها تعلق ما بالماده مثل الإنسان و منها ما هو منحصر في فرد كالأنواع المجرده تجردا تاما من العقول و ذلك لأن كثره أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهيه النوع أو بعضها أو لازمه لها و على جميع هذه التقادير لا- يتحقق لها فرد لوجوب الكثره في كل ما صدقت عليه و لا كثره إلا مع الآحاد هذا خلف و إما أن تكون لعرض مفارق يتحقق بانضمامه و عدم انضمامه الكثره و من الواجب حينئذ أن يكون في النوع إمكان العروض و الانضمام و لا يتحقق ذلك إلا بماده كما سيأتي فكل نوع كثير الأفراد فهو مادي و ينعكس إلى أن ما لا ماده له و هو النوع المجرد ليس بكثير الأفراد و هو المطلوب.

### **الفصل السابع في الكلي و الجزئي و نحو وجودهما**

ربما ظن أن الكليه و الجزئيه إنما هما في نحو الإدراك فالإدراك الحسى لقوته يدرك الشئ ع بنحو يمتاز من غيره مطلقا و الإدراك العقلي لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقا و يقبل الانطباق على أكثر من واحد كالشبح المرئى من

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص : ١٩٧٠

بعيد المحتمل أن يكون هو زيدا أو عمرا أو خشبه منصوبه أو غير ذلك و هو أحدها قطعاً و كالدهرم الممسوح القابل الانطباق على دراهم مختلفه.

و يدفعه أن لازمه أن لا يصدق المفاهيم الكليه كالإنسان مثلا على أزيد من واحد من أفرادها حقيقه و أن يكذب القوانين الكليه المنطبقه على مواردنا اللا-متناهيه إلا- في واحد منها كقولنا الأربعة زوج و كل ممكن فوجوده عله و صريح الوجدان يبطله فالحق أن الكليه و الجزئيه نحوان من وجود الماهيات.

### الفصل الثامن في تميز الماهيات و تشخيصها

تميز ماهيه من ماهيه أخرى بينونتها منها و مغايرتها لها بحيث لا- تتصادقان كتميز الإنسان من الفرس باشماله على الناطق و التشخص كون الماهيه بحيث يمتنع صدقها على كثيرين كتشخص الإنسان الذي هو زيد.

و من هنا يظهر أولاً أن التميز وصف إضافي للماهيه بخلاف التشخص فإنه نفسى غير إضافي.

و ثانياً أن التميز لا ينافى الكليه فإن انضمام كلى إلى كلى لا يوجب الجزئيه و لا ينتهى إليها و إن تكرر بخلاف التشخص.

ثم إن التميز بين ماهيتين إما بتمام ذاتيهما كالأجناس العالیه البسيطه إذ لو كان بين جنسين عاليين مشترك ذاتى كان جنسا لهما واقعا فوقهما و قد فرضا جنسين عاليين هذا خلف.

و إما ببعض الذات و هذا فيما كان بينهما جنس مشترك فتتمايزان

[شماره صفحه واقعى : ٦٤]

ص: ١٩٧١

و إما بالخارج من الذات و هذا فيما إذا اشتركتا فى الماهيه النوعيه فتتمايزان بالأعراض المفارقة كالإنسان الطويل المتميز بطوله من الإنسان القصير.

و هاهنا قسم رابع أثبته من جوز التشكيك فى الماهيه و هو اختلاف نوع واحد بالشده و الضعف و التقدم و التأخر و غيرها فى عين رجوعها إلى ما به الاشتراك و الحق أن لا تشكيك إلا فى حقيقه الوجود و فيها يجرى هذا القسم من الاختلاف و التمايز.

أما التشخص فهو فى الأنواع المجرده من لوازم نوعيتها لما عرفت أن النوع المجرد منحصر فى فرد و هذا مرادهم بقولهم إنها مكتفيه بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتى و فى الأنواع الماديه كالعنصریات بالأعراض اللاحقه و عمدتها الأين و متى و الوضع و هى تشخص النوع بلحوقها به فى عرض عريض بين مبدأ تكونه إلى منتهاه كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا و حجم كذا و مبدأ زمانى كذا إلى مبدأ زمانى كذا و على هذا القياس هذا هو المشهور عندهم.

و الحق كما ذهب إليه؟ المعلم الثانى و تبعه؟ صدر المتألهين أن التشخص بالوجود لأن انضمام الكلى إلى الكلى لا يفيد الجزئيه فما سموها أعراضا مشخصه هى من لوازم التشخص و أماراته.

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

[شماره صفحه واقعی : ۶۶]

ص: ۱۹۷۳

## المرحلة السادسة في المقولات العشر و هي الأجناس العاليه التي إليها تنتهي أنواع الماهيات

### إشارة

و فيها أحد عشر فصلا

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ١٩٧٤



## الفصل الأول تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات

تنقسم الماهيه انقساماً أولياً إلى جوهر و عرض فإنها إما أن تكون بحيث إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده سواء وجدت لا في موضوع أصلاً كالجواهر العقلية القائمة بنفسها أو وجدت في موضوع لا يستغنى عنها في وجوده كالصور العنصريه المنطبعة في المادة المتقومه بها و إما أن تكون بحيث إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها كماهيه القرب و البعد بين الأجسام و كالقيام و القعود و الاستقبال و الاستدبار من الإنسان.

و وجود القسمين في الجملة ضرورى فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض فقال بوجوده من حيث لا يشعر.

و الأعراض تسعه هي المقولات و الأجناس العاليه و مفهوم العرض عرض عام لها لا جنس فوقها كما أن المفهوم من الماهيه عرض عام لجميع المقولات العشر و ليس بجنس لها.

و المقولات التسع العرضيه هي الكم و الكيف و الأين و متى

[شماره صفحه واقعى : ٤٨]

ص: ١٩٧٥

و الوضع و الجده و الإضافه و أن يفعل و أن يفعل هذا ما عليه؟ المشاءون من عدد المقولات و مستندهم فيه الاستقراء.

و ذهب بعضهم إلى أنها أربع بجعل المقولات النسبيه و هى المقولات السبع الأخيره واحده و ذهب؟ شيخ الإشراق إلى أنها خمس و زاد على هذه الأربعة الحركه.

و الأبحاث فى هذه المقولات و انقساماتها إلى الأنواع المندرجه تحتها طويله الذيل جدا و نحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب؟ المشائين مع إشارات إلى غيره.

### الفصل الثانى فى أقسام الجواهر

قسموا الجواهر تقسيما أوليا إلى خمس أقسام الماده و الصوره و الجسم و النفس و العقل و مستند هذا التقسيم فى الحقيقه استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر فالعقل هو الجواهر المجرد عن الماده ذاتا و فعلا و النفس هى الجواهر المجرد عن الماده ذاتا المتعلق بها فعلا و الماده هى الجواهر الحامل للقوه و الصوره الجسميه هى الجواهر المفيد لفعليه الماده من حيث الامتدادات الثلاث و الجسم هو الجواهر الممتد فى جهاته الثلاث.

و دخول الصوره الجسميه فى التقسيم دخول بالعرض لأن الصوره هى الفصل مأخوذا بشرط لا و فصول الجواهر غير مندرجه تحت مقوله الجواهر

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ١٩٧٦

و إن صدق عليها الجوهر كما عرفت في بحث الماهيه و يجرى نظير الكلام في النفس.

### الفصل الثالث في الجسم

لا ريب أن هناك أجساما مختلفه تشترك في أصل الجسميه التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضه و له وحده اتصاليه عند الحس فهل هو متصل واحد في الحقيقه كما هو عند الحس أو مجموعه أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس.

و على الأول فهل الأقسام التي له بالقوه متناهيه أو غير متناهيه و على الثاني فهل الأقسام التي هي بالفعل و هي التي انتهى التجزى إليها لا- تقبل الانقسام خارجا لكن تقبله وهما و عقلا لكونها أجساما صغارا ذوات حجم أو أنها لا تقبل الانقسام لا خارجا و لا وهما و لا عقلا لعدم احتمالها على حجم و إنما تقبل الإشاره الحسيه و هي متناهيه أو غير متناهيه و لكل من الشقوق المذكوره قائل.

فالأقوال خمس الأول إن الجسم متصل واحد بحسب الحقيقه كما هو عند الحس و له أجزاء بالقوه متناهيه و نسب إلى؟ الشهرستاني.

[شماره صفحه واقعي : ٧٠]

ص: ١٩٧٧

الثانى أنه متصل حقيقه كما هو متصل حسا و هو منقسم انقسامات غير متناهيه بمعنى لا يقف أى أنه يقبل الانقسام الخارجى بقطع أو باختلاف عرضين و نحوه حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعه فى تقسيمه لصغره قسمه الوهم حتى إذا عجز عن تصوره لصغره البالغ حكم العقل كليا بأنه كلما قسم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل لكونه ذا حجم له طرف غير طرف يقبل القسمه من غير وقوف فإن ورود القسمه لا يعدم الحجم و نسب إلى الحكماء.

الثالث أنه مجموعه أجزاء صغار صلبه لا- تخلو من حجم يقبل القسمه الوهميه و العقليه دون الخارجيه و نسب إلى؟ ذى مقراطيس.

الرابع أنه مؤلف من أجزاء لا- تتجزأ لا- خارجا و لا- وهما و لا عقلا و إنما تقبل الإشاره الحسيه و هى متناهيه ذوات فواصل فى الجسم تمر الآله القطاعه من مواضع الفصل و نسب إلى جمهور المتكلمين.

الخامس تأليف الجسم منها كما فى القول الرابع إلا أنها غير متناهيه و يدفع القولين الرابع و الخامس أن ما ادعى من الأجزاء التى لا- تتجزأ إن لم تكن ذوات حجم امتنع أن يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضروره و إن كانت ذوات حجم لزمها الانقسام الوهمى و العقلى بالضروره و إن فرض عدم انقسامها الخارجى لنهايه صغرها.

على أنها لو كانت غير متناهيه كان الجسم المتكون من اجتماعها غير متناهى الحجم بالضروره و قد أقيمت على بطلان الجزء الذى لا يتجزى وجوه من البراهين المذكوره فى المطولات.

و يدفع القول الثانى وهن الوجوه التى أقيمت على كون الجسم البسيط ذا اتصال واحد جوهرى من غير فواصل كما هو عند الحس و قد

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص: ١٩٧٨

تسلم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علميه ممتده أن الأجسام مؤلفه من أجزاء صغار ذريه مؤلفه من أجزاء أخرى لا تخلو من نواه مركزيه ذات جرم و ليكن أصلاً موضوعاً لنا.

و يدفع القول الأول أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني و الرابع و الخامس لجمعه بين القول باتصال الجسم بالفعل و بين انقسامه بالقوه إلى أجزاء متناهيه تقف القسمة دونها على الإطلاق.

فالجسم الذى هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاث ثابت لا ريب فيه لكن مصداقه الأجزاء الأوليه التى يحدث فيها الامتداد الجرمى و إليها تتجزأ الأجسام النوعيه دون غيرها على ما تقدمت الإشارة إليه و هو قول؟ ذى مقراطيس مع إصلاح ما.

### **الفصل الرابع فى إثبات المادة الأولى و الصوره الجسميه**

إن الجسم من حيث هو جسم و نعى به ما يحدث فيه الامتداد الجرمى أولاً و بالذات أمر بالفعل و من حيث ما يمكن أن يلحق به شىء من الصور النوعيه و لواحقها أمر بالقوه و حيثه الفعل غير حيثه القوه لأن الفعل متقوم بالوجدان و القوه متقومه بالفقدان ففيه جوهر هو قوه الصور الجسمانيه بحيث إنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوه محضه و هذا نحو وجودها و الجسميه التى بها الفعلية صورته مقومه لها فتبين أن الجسم مؤلف من ماده و صورته جسميه و المجموع المركب منهما هو الجسم.

[شماره صفحه واقعى : ٧٢]

ص: ١٩٧٩

تمه فهذه هي المادة الشائعه في الموجودات الجسمانيه جميعا و تسمى المادة الأولى و الهيولى الأولى.

ثم هي مع الصوره الجسميه ماده قابله للصور النوعيه اللاحقه و تسمى المادة الثانيه.

## الفصل الخامس في إثبات الصور النوعيه

### اشاره

الأجسام الموجوده في الخارج تختلف اختلافا بينا من حيث الأفعال و الآثار و هذه الأفعال لها مبدأ جوهرى لا محاله و ليس هو المادة الأولى لأن شأنها القبول و الانفعال دون الفعل و لا الجسميه المشتركه لأنها واحده مشتركه و هذه الأفعال كثيره مختلفه فلها مباد مختلفه و لو كانت هذه المبادى أعراضا مختلفه و جب انتهاؤها إلى جواهر مختلفه و ليست هي الجسميه لما سمعت من اشتراكها بين الجميع فهي جواهر متنوعه تتنوع بها الأجسام تسمى الصور النوعيه.

### تمه

أول ما تتنوع الجواهر الماديه بعد الجسميه المشتركه إنما هو بالصور النوعيه التي تتكون بها العناصر ثم العناصر مواد لصور أخرى تلحق بها و كان القدماء من علماء الطبيعه يعدون العناصر أربعا و أخذ الإلهيون ذلك أصلا

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ١٩٨٠

موضوعا و قد أنهاها الباحثون أخيرا إلى ما يقرب من مائه و بضع عنصر.

### **الفصل السادس فى تلازم المادة و الصورة**

المادة الأولى و الصورة متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى.

أما أن المادة لا تتعري عن الصورة فلأن المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوه من جميع الجهات فلا توجد إلا متقومه بفعليه جوهرية متحده بها إذ لا تحقق لموجود إلا بفعليه و الجوهر الفعلى الذى هذا شأنه هو الصورة فإذن المطلوب ثابت.

و إما أن الصور التى من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرد عنها فلأن شيئا من الأنواع التى ينالها الحس و التجربه لا يخلو من قوه التغير و إمكان الانفعال و هذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعیه و ما فيه القوه و الإمكان لا يخلو من ماده فإذن المطلوب ثابت.

### **الفصل السابع فى أن كلا من المادة و الصورة محتاجه إلى الأخرى**

بيان ذلك أما إجمالا فإن التركيب بين المادة و الصورة تركيب حقيقى اتحادى ذو وحده حقيقیه و قد تقدم أن بعض أجزاء المركب الحقيقى محتاج إلى بعض.

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ١٩٨١

و أما تفصيلا فالصوره محتاجه إلى الماده فى تعيينها فإن الصوره إنما يتعين نوعها باستعداد سابق تتحملة الماده و هى تقارن صوره سابقه و هكذا.

و أيضا هى محتاجه إلى الماده فى تشخيصها أى فى وجودها الخاص بها من حيث ملازمتها للعوارض المسماه بالعوارض المشخصه من الشكل و الوضع و الأين و متى و غيرها.

و أما الماده فهى متوقفه الوجود حدوثا و بقاء على صورته ما من الصور الوارده عليها تتقوم بها و ليست الصوره عله تامه و لا عله فاعليه لها لحاجتها فى تعيينها و فى تشخيصها إلى الماده و العله الفاعليه إنما تفعل بوجودها الفعلى فالفاعل لوجود الماده جوهر مفارق للماده من جميع الجهات فهو عقل مجرد أوجد الماده و هو يستحفظها بالصوره بعد الصوره التى يوجدتها فى الماده.

فالصوره جزء للعله التامه و شريكه للعله للماده و شرط لفعليه وجودها.

و قد شبهوا استبقاء العقل المجرى الماده بصوره ما بمن يستحفظ سقف بيت بأعمده متبدله فلا يزال يزيل عمودا و ينصب مكانه آخر.

و اعترض عليه بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحده بالعدد فكون صورته ما و هى واحده بالعموم شريكه العله لها يوجب كون الواحد بالعموم عله للواحد بالعدد و هو أقوى وجودا من الواحد بالعموم مع أن العله يجب أن تكون أقوى من معلولها.

و لو أغمضنا عن ذلك فلا ريب أن تبدل الصور يستوجب بطلان الصوره السابقه و تحقق حقه فى محلها و إذ فرض أن الصوره جزء العله التامه للماده فبطلانها يوجب بطلان الكل أعنى العله التامه و يبطل بذلك الماده فأخذ صورته ما شريكه العله لوجود الماده يؤدي إلى نفى الماده.

و الجواب أنه سيأتى فى مرحله القوه و الفعل أن تبدل الصور فى

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ١٩٨٢



الجواهر الماديه ليس بالكون و الفساد و بطلان صورته و حدوث أخرى بل الصور المتبدله موجوده بوجود واحد سيال يتحرك الجواهر المادى فيه و كل واحد منها حد من حدود هذه الحركه الجوهرية فهى موجوده متصله واحده بالخصوص و إن كانت وحده مبهمه تناسب إبهام ذات الماده التى هى قوه محضه و قولنا إن صورته ما واحده بالعموم شريكه العله للماده إنما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثره بالانقسام.

## الفصل الثامن النفس و العقل موجودان

### إشاره

أما النفس و هى الجوهر المجرد من الماده ذاتا المتعلق بها فعلا- فلما نجد فى النفوس الإنسانيه من خاصه العلم و سيأتى فى مرحله العاقل و المعقول أن الصور العلميه مجردة من الماده موجوده للعالم حاضره عنده و لو لا تجرد العالم بتنزهه عن القوه و محوضته فى الفعلية لم يكن معنى لحضور شىء عنده فالنفس الإنسانيه العاقله مجردة من الماده و هى جوهر لكونها صورته لنوع جوهرى و صورته الجوهر جوهر على ما تقدم.

و أما العقل فلما سيأتى أن النفس فى مرتبه العقل الهيولانى أمر بالقوه بالنسبه إلى الصور المعقوله لها فالذى يفيض عليها الفعلية فيها يمتنع أن يكون نفسها و هى بالقوه و لا أى أمر مادى مفروض فمفيضها جوهر مجرد منزه عن القوه و الإمكان و هو العقل.

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ١٩٨٣

و أيضا تقدم أن مفيض الفعلية للأنواع المادية يجعل المادة و الصورة و استحفاظ المادة بالصورة عقل مجرد فالمطلوب ثابت.

و على وجودهما براهين كثيره آخر ستأتى الإشاره إلى بعضها.

**خاتمه**

من خواص الجوهر أنه لا تضاد فيه لأن من شرط التضاد تحقق موضوع يعتوره الضدان و لا موضوع للجوهر.

**الفصل التاسع فى الكم و انقساماته و خواصه**

**اشاره**

الكم عرض يقبل القسمة الوهميه بالذات و قد قسموه قسمه أوليه إلى المتصل و المنفصل.

و المتصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حد مشترك و الحد المشترك ما إن اعتبر بدايه لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بدايه للآخر و إن اعتبر نهايه لأحدهما أمكن أن يعتبر نهايه للآخر كالنقطه بين جزئى الخط و الخط بين جزئى السطح و السطح بين جزئى الجسم التعليمى و الان بين جزئى الزمان.

و المنفصل ما كان بخلافه كالخمسه مثلا فإنها إن قسمت إلى ثلاثه و اثنين لم يوجد فيها حد مشترك و إلا فإن كان واحدا منها عادت الخمسه أربعه و إن كان واحدا من خارج عادت سته هذا خلف.

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ١٩٨٤

الثانى أعنى المنفصل هو العدد الحاصل من تكرر الواحد و إن كان الواحد نفسه ليس بعدد لعدم صدق حد الكم عليه و قد عدوا كل واحده من مراتب العدد نوعا على حده لاختلاف الخواص.

و الأول أعنى المتصل ينقسم إلى قار و غير قار و القار ما لأجزائه المفروضه اجتماع فى الوجود كالخط مثلا و غير القار بخلافه و هو الزمان فإن كل جزء منه مفروض لا يوجد إلا و قد انصرم السابق عليه و لما يوجد الجزء اللاحق.

و المتصل القار على ثلاثه أقسام جسم تعليمى و هو الكمية الساريه فى الجهات الثلاث من الجسم الطبيعى المنقسمه فيها و سطح و هو نهايه الجسم التعليمى المنقسمه فى جهتين و خط و هو نهايه السطح المنقسمه فى جهه واحده.

و للقائلين بالخلاء بمعنى الفضاء الخالى من كل موجود شاغل يملؤه شك فى الكم المتصل القار لكن الشأن فى إثبات الخلاء بهذا المعنى.

**تتمه**

يختص الكم بخواص الأولى أنه لا تضاد بين شىء من أنواعه لعدم اشتراكها فى الموضوع و الاشتراك فى الموضوع من شرط التضاد.

الثانيه قبول القسمه الوهميه بالفعل كما تقدم.

الثالثه وجود ما يعده أى يفنيه بإسقاطه منه مره بعد مره فالكم المنفصل و هو العدد مبدؤه الواحد و هو عاد لجميع أنواعه مع أن بعض أنواعه عاد لبعض كالأثنين للأربعه و الثلاثه للتسعه و الكم المتصل منقسم ذو أجزاء فالجزء منه يعد الكل.

الرابعه المساواه و اللا مساواه و هما خاصتان للكم و تعرضان غيره

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص: ١٩٨٥

بعروضه.

الخامسه النهايه و اللا نهايه و هما كسابقتيهما.

### الفصل العاشر فى الكيف

و هو عرض لا يقبل القسمة و لا النسبه لذاته و قد قسموه بالقسمه الأوليه إلى أربعة أقسام أحدها الكيفيات النفسانيه كالعلم و الإراده و الجبن و الشجاعه و اليأس و الرجاء.

و ثانيها الكيفيات المختصه بالكميات كالاستقامه و الانحناء و الشكل مما يختص بالكم المتصل و كالزوجيه و الفرديه فى الأعداد مما يختص بالكم المنفصل.

و ثالثها الكيفيات الاستعداديه و تسمى أيضا القوه و اللا قوه كالاستعداد الشديد نحو الانفعال كاللين و الاستعداد الشديد نحو اللا-انفعال كالصلابه و ينبغى أن يعد منها مطلق الاستعداد القائم بالماده و نسبه الاستعداد إلى القوه الجوهرية التى هى الماده نسبه الجسم التعليمى الذى هو فعليه الامتداد فى الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعى الذى فيه إمكانه.

و رابعها الكيفيات المحسوسه بالحواس الخمس الظاهره و هى إن كانت سريعه الزوال كحمره الخجل و صفره الوجل سميت انفعالات

[شماره صفحه واقعى : ٧٩]

ص: ١٩٨٦

و إن كانت راسخه كصفره الذهب و حلاوه العسل سميت انفعاليات.

و لعلماء الطبيعه اليوم تشكيك في كون الكيفيات المحسوسه موجوده في الخارج على ما هي عليه في الحس مشروح في كتبهم.

### الفصل الحادى عشر فى المقولات النسبيه

و هي الأين و متى و الوضع و الجده و الإضافه و الفعل و الانفعال أما الأين فهو هيئه حاصله من نسبه الشىء إلى المكان.

و أما متى فهو هيئه حاصله من نسبه الشىء إلى الزمان و كونه فيه أعم من كونه في نفس الزمان كالحركات أو في طرفه و هو الأين كالموجودات الانيه الوجود من الاتصال و الانفصال و المماسه و نحوها و أعم أيضا من كونه على وجه الانطباق كالحركه القطعيه أو لا على وجهه كالحركه التوسطيه.

و أما الوضع فهو هيئه حاصله من نسبه أجزاء الشىء بعضها إلى بعض و المجموع إلى الخارج كالقيام الذى هو هيئه حاصله للإنسان من نسبه خاصه بين أعضائه نفسها و بينها و بين الخارج من كون رأسه إلى فوق و قدميه إلى تحت.

و أما الجده و يقال له الملك فهو هيئه حاصله من إحاطه شىء بشىء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط سواء كانت الإحاطه إحاطه تامه كالتجلبب أو إحاطه ناقصه كالتقمص و التنعل.

و أما الإضافه فهي هيئه حاصله من تكرر النسبه بين شيئين فإن مجرد النسبه لا يوجب إضافه مقوليه و إنما تفيدها نسبه الشىء الملحوظ من حيث

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ١٩٨٧

أنه منتسب إلى شىء هو منتسب إليه لهذا المنتسب كالأب المنسوب من حيث أنه أب لهذا الابن إليه من حيث إنه ابن له.

و تنقسم الإضافه إلى متشابهه الأطراف كالأخوه و الأخوه و مختلفه الأطراف كالأبوه و البنوه و الفوقيه و التحتيه.

و من خواص الإضافه أن المضافين متكافئان وجودا و عدما و فعلا و قوه لا يختلفان من حيث الوجود و العدم و الفعل و القوه.

و اعلم أن المضاف قد يطلق على نفس الإضافه كالأبوه و البنوه و يسمى المضاف الحقيقى و قد يطلق على معروضها كالأب و الابن و يسمى المضاف المشهورى.

و أما الفعل فهو الهيئه الحاصله من تأثير المؤثر ما دام يؤثر كالهيئه الحاصله من تسخين المسخن ما دام يسخن.

و أما الانفعال فهو الهيئه الحاصله من تأثر المتأثر ما دام يتأثر كالهيئه الحاصله من تسخن المتسخن ما دام يتسخن و اعتبار التدرج فى تعريف الفعل و الانفعال لإخراج الفعل و الانفعال إلا- بداعيين كفعل الواجب تعالى بإخراج العقل المجرد من العدم إلى الوجود و انفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد إمكانه الذاتى.

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ١٩٨٨

[شماره صفحه واقعی : ۸۲]

ص: ۱۹۸۹

اشاره

و فيها أحد عشر فصلا

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ١٩٩٠



## الفصل الأول فى إبتات العليه و المعلوليه و أنهما فى الوجود

قد تقدم أن الماهيه فى ذاتها ممكنه تستوى نسبتها إلى الوجود و العدم و أنها فى رجحان أحد الجانبين محتاجه إلى غيرها و عرفت أن القول بحاجتها فى رجحان عدمها إلى غيرها نوع تجوز و إنما الحاجه فى الوجود فلو جودها توقف على غيرها.

و هذا التوقف لا محاله على وجود الغير فإن المعدوم من حيث هو معدوم لا شئيه له فهذا الموجود المتوقف عليه فى الجملة هو الذى نسميه عله و الماهيه المتوقفه عليه فى وجودها معلولتها.

ثم إن المجعول للعله و الأثر الذى تضعه فى المعلول إما أن يكون هو وجوده أو ماهيته أو صيروره ماهيته موجوده لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهيه لما تقدم أنها اعتباريه و الذى للمعلول من علته أمر أصيل على أن الذى تستقر فيه حاجه الماهيه المعلوله و يرتبط بالعله هو وجودها لا ذاتها.

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ١٩٩١

و يستحيل أن يكون المجمعول هو الصيروره لأنها معنى نسبي قائم بطرفيه و من المحال أن يقوم أمر أصيل خارجي بطرفين اعتباريين غير أصيلين فالمجمعول من المعلول و الأثر الذي تفيده العله هو وجوده لا ماهيته و لا صيروره ماهيته موجوده و هو المطلوب.

## الفصل الثاني في انقسامات العله

تنقسم العله إلى تامه و ناقصه فإنها إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد و هى العله التامه و إما أن تشتمل على البعض دون الجميع و هى العله الناقصه و تفترقان من حيث إن العله التامه يلزم من وجودها وجود المعلول و من عدمها عدمه و العله الناقصه لا يلزم من وجودها وجود المعلول و لكن يلزم من عدمها عدمه.

و تنقسم أيضا إلى الواحده و الكثيره و تنقسم أيضا إلى البسيطه و هى ما لا جزء لها و المركبه و هى بخلافها و البسيطه إما بسيطه بحسب الخارج كالعقل المجرد و الأعراض و أما بحسب العقل و هى ما لا تركيب فيه خارجا من ماده و صوره و لا عقلا من جنس و فصل و أبسط البسائط ما لم يتركب من وجود و ماهيه و هو الواجب عز اسمه.

و تنقسم أيضا إلى قريبه و بعيده و القريبه ما لا واسطه بينها و بين معلولها و البعيده بخلافها كعله العله.

و تنقسم العله إلى داخلية و خارجيه و العلل الداخليه و تسمى أيضا علل القوام هى الماده و الصوره المقومتان للمعلول و العلل الخارجيه

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص: ١٩٩٢

و تسمى أيضا علل الوجود و هى الفاعل و الغايه و ربما سمي الفاعل ما به الوجود و الغايه ما لأجله الوجود.

و تنقسم العله إلى العلل الحقيقيه و المعدات و فى تسميه المعدات عللا- تجوز فليست عللا- حقيقيه و إنما هى مقربات تقرب المادة إلى إفاضه الفاعل كورود المتحرك فى كل حد من حدود المسافه فإنه يقربه إلى الورود فى حد يتلوه و كانصرام القطعات الزمانيه فإنه يقرب موضوع الحادث إلى فعليه الوجود.

### **الفصل الثالث فى وجوب المعلول عند وجود العله التامه و وجوب وجود العله عند وجود المعلول**

#### **اشاره**

إذا كانت العله التامه موجوده و جب وجود معلولها و إلا جاز عدمه مع وجودها و لازمه تحقق عدمه المعلول لعدم العله من دون عله.

و إذا كان المعلول موجودا و جب وجود علتة و إلا جاز عدمها مع وجود المعلول و قد تقدم أن العله سواء كانت تامه أو ناقصه يلزم من عدمها عدم المعلول.

و من هنا يظهر أن المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علتة كما أن العله التامه لا تنفك عن معلولها.

فلو كان المعلول زمانيا موجودا فى زمان بعينه كانت علتة موجوده واجبه فى ذلك الزمان بعينه لأن توقف وجوده على العله فى ذلك الزمان

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص: ١٩٩٣

فترجيح العله لوجوده و إفاضتها له فى ذلك الزمان و لو كانت العله موجوده فى زمان آخر معدومه فى زمان وجود المعلول و الإفاضه قائمه بوجودها كانت مفيضه للمعلول و هى معدومه هذا محال.

## برهان آخر

حاجه الماهيه المعلوله إلى العله ليست إلا حاجه وجودها إلى العله و ليست الحاجه خارجه من وجودها بمعنى أن يكون هناك وجود و حاجه بل هى مستقره فى حد ذات وجودها فوجودها عين الحاجه و الارتباط فهو وجود رابط بالنسبه إلى علتة لا استقلال له دونها و هى مقومه له و ما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوما بعلته معتمدا عليها فعند وجود المعلول يجب وجود علتة و هو المطلوب.

## الفصل الرابع قاعده الواحد

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و ذلك أن من الواجب أن يكون بين العله و معلولها سنخيه ذاتيه ليست بين الواحد منهما و غير الآخر و إلا جاز كون كل شىء عله لكل شىء و كل شىء معلولا لكل شىء ففى العله جهه مسانخه لمعلولها هى المخصصه لصدوره عنها فلو صدرت عن العله الواحده و هى

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ١٩٩٤

التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينه غير راجعه إلى جهة واحده بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات كثيرة في ذاتها و هي ذات جهة واحده و هذا محال.

و يتبين بذلك أن ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير فإن في ذاته جهة كثره و يتبين أيضا أن العلل الكثيره لا تتوارد على معلول واحد.

### الفصل الخامس في استحاله الدور و التسلسل في العلل

أما استحاله الدور و هو توقف وجود الشئ ء على ما يتوقف عليه وجوده إما بلا واسطه و هو الدور المصرح و إما بواسطه أو أكثر و هو الدور المضمّر فلأنه يستلزم توقف وجود الشئ ء على نفسه و لازمه تقدم الشئ ء على نفسه بالوجود لتقدم وجود العله على وجود المعلول بالضروره.

و أما استحاله التسلسل و هو ترتب العلل لا إلى نهايه فمن أسد البراهين عليها ما أقامه؟ الشيخ في إلهيات؟ الشفاء و محصله أنا إذا فرضنا معلولا و علتة و عله علتة و أخذنا هذه الجملة وجدنا كلا من الثلاثه ذا حكم ضرورى يختص به فالمعلول المفروض معلول فقط و علتة عله لما بعدها معلوله لما قبلها و عله العله عله فقط غير معلوله فكان ما هو معلول فقط طرفا و ما هو عله فقط طرفا آخر و كان ما هو عله و معلول معا وسطا بين طرفين ثم إذا فرضنا الجملة أربعه مترتبه كان للطرفين ما تقدم من حكم الطرفين و كان الاثنان الواقعان بين الطرفين مشتركين في حكم الوسط و هو أن لهما العليه و المعلوليه معا بالتوسط بين طرفين ثم كلما زدنا في عدد الجملة إلى ما لانهايه له كان الأمر جاريا على مجرى واحد و كان مجموع ما بين

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ١٩٩٥

الطرفين و هي العده التي كل واحد من آحادها عله و معلول معا وسطا له حكمه.

فلو فرضنا سلسله من العلل مترتبه إلى غير النهايه كان ما وراء المعلول الأخير من الجمله غير المتناهيه وسطا لا طرف له و هو محال.

و هذا البرهان يجرى في كل سلسله مترتبه من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول سواء كانت تامه أو ناقصه دون العلل المعده.

و يدل على وجوب تناهي العلل التامه خاصه ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبه إلى علتة فإنه لو ترتبت العليه و المعلوليه في سلسله غير متناهيه من غير أن تنتهي إلى عله غير معلوله كانت وجودات رابطته متحققه من غير وجود نفسى مستقل تقوم به و هو محال.

و لهم على استحاله التسلسل حجج أخرى مذكوره في المطولات.

### الفصل السادس العله الفاعليه و أقسامها

العله الفاعليه و هي التي تفيض وجود المعلول و تفعله على أقسام و قد ذكروا في وجه ضبطها أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله أو لا و الثاني إما أن يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع أو لا يلائم و هو الفاعل بالقسر و الأول و هو الذي له علم بفعله إن لم يكن فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر و إن كان بها فإما أن يكون علمه بفعله في مرتبه فعله بل عين فعله و هو الفاعل بالرضا و إما أن يكون علمه بفعله قبل فعله

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ١٩٩٦

و حينئذ إما أن يكون علمه مقرونا بداع زائد و هو الفاعل بالقصد و إما أن لا يكون علمه مقرونا بداع زائد بل يكون نفس العلم فعليا منشأ لصدور المعلول و حينئذ فإما أن يكون علمه زائدا على ذاته و هو الفاعل بالعناية أو غير زائد على ذاته و هو الفاعل بالتجلى و الفاعل فى ما تقدم إذا نسب إلى فعله من جهة أنه و فعله فعل لفاعل آخر كان فاعلا بالتسخير.

ف للفاعل أقسام ثمانية أحدها الفاعل بالطبع و هو الذى لا- علم له بفعله مع كون الفعل ملائما لطبعه كالنفس فى مرتبه القوى البدنيه الطبيعیه تفعل أفعالها بالطبع.

الثانى الفاعل بالقسر و هو الذى لا علم له بفعله و لا فعله ملائم لطبعه كالنفس فى مرتبه القوى عند المرض فإن الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحة لعوامل قاسره.

الثالث الفاعل بالجبر و هو ما له علم بفعله و ليس بإرادته كالإنسان يكره على فعل ما لا يريد.

الرابع الفاعل بالرضا و هو الذى له إرادته و علمه التفصيلى بالفعل عين الفعل و ليس له قبل الفعل إلا علم إجمالى به بعلمه بذاته كالإنسان يفعل الصور الخياليه و علمه التفصيلى بها عينها و له قبلها علم إجمالى بها بعلمه بذاته و كفاعليه الواجب للأشياء عند؟ الإشرافيين.

الخامس الفاعل بالقصد و هو الذى له إرادته و علم بفعله قبل الفعل بداع زائد كالإنسان فى أفعاله الاختياريه.

السادس الفاعل بالعناية و هو الذى له إرادته و علم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل نفس الصوره العلميه منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالإنسان الواقع على جذع عال فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض و كالواجب فى إيجادها على قول؟ المشائين.

السابع الفاعل بالتجلى و هو الذى يفعل الفعل و له علم سابق

[شماره صفحه واقعى : ٩٠]

ص: ١٩٩٧

تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته كالنفس الإنسانيه المجرده فإنها لما كانت الصوره الأخيره لنوعها كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها و آثارها الواجده لها في ذاتها و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و إن لم يتميز بعضها من بعض و كالواجب تعالى بناء على ما سيجيء من أن له تعالى علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي.

الثامن الفاعل بالتسخير و هو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعلا آخر إليه يستند هو و فعله فهو فاعل مسخر في فعله كالقوى الطبيعیه و النباتيه و الحيوانيه المسخره في أفعالها للنفس الإنسانيه و كالفواعل الكونيه المسخره للواجب تعالى في أفعالها.

و في كون الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنايه مبينين للفاعل بالقصد مباينه نوعيه على ما يقتضيه التقسيم كلام.

### الفصل السابع في العله الغائيه

و هي الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله.

فإن كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته كانت الغايه مراده للفاعل في فعله و إن شئت فقل كان الفعل مرادا له لأجلها و لهذا قيل إن الغايه متقدمه على الفعل تصورا و متأخره عنه وجودا.

و إن لم يكن للعلم دخل في فاعليه الفاعل كانت الغايه ما ينتهي إليه الفعل و ذلك أن لكمال الشئ ء نسبه ثابتة إليه فهو مقتض لكماله و منعه

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ١٩٩٨



من مقتضاه دائما أو في أكثر أوقات وجوده قسر دائمى أو أكثرى ينافى العناية الإلهيه بإيصال كل ممكن إلى كماله الذى أودع فيه استعدادوه فلكل شىء غاية هى كماله الأخير الذى يقتضيه و أما القسر الأقلى فهو شر قليل يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير و إنما يقع فيما يقع فى نشأه ماده بمزاحمه الأسباب المختلفه.

### **الفصل الثامن فى إثبات الغايه فيما يعد لعبا أو جزافا أو باطلا و الحركات الطبيعیه و غير ذلك**

ربما يظن أن الفواعل الطبيعیه لا- غايه لها فى أفعالها ظنا أن الغايه يجب أن تكون معلومه مراده للفاعل لكنك عرفت أن الغايه أعم من ذلك و أن للفواعل الطبيعیه غايه فى أفعالها هى ما ينتهى إليه حركاتها.

و ربما يظن أن كثيرا من الأفعال الاختياريه لا غايه لها كملاعب الصبيان بحركات لا غايه لهم فيها و كاللعب باللحيه و كالتنفس و كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب و كوقوف المتحرك إلى غايه عن غايته بعروض مانع يمنعه عن ذلك إلى غير ذلك من الأمثله.

و الحق أن شيئا من هذه الأفعال لا يخلو عن غايه توضيح ذلك أن فى الأفعال الإراديه مبدأ قريبا للفعل هو القوه العامله المنبثه فى العضلات و مبدأ متوسطا قبله و هو الشوق المستتبع للإراداه و الإجماع و مبدأ بعيدا قبله هو العلم و هو تصور الفعل على وجه جزئى الذى ربما قارن التصديق بأن

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص: ١٩٩٩

الفعل خير للفاعل.

و لكل من هذه المبادئ الثلاثة غايه و ربما تطابقت أكثر من واحد منها فى الغايه و ربما لم يتطابق.

فإذا كان المبدأ الأول و هو العلم فكربا كان للفعل الإرادى غايه فكرية و إذا كان تخيلا من غير فكر فربما كان تخيلا فقط ثم تعلق به الشوق ثم حركت العامله نحوه العضلات و يسمى الفعل عندئذ جزافا كما ربما تصور الصبى حركه من الحركات فيشتاق إليها فيأتى بها و ما انتهت إليه الحركه حينئذ غايه للمبادئ كلها.

و ربما كان تخيلا- مع خلق و عاده كالعذب باللحيه و يسمى عاده و ربما كان تخيلا- مع طبيعه كالتنفس أو تخيلا مع مزاج كحركات المريض و يسمى قصدا ضروريا و فى كل من هذه الأفعال لمباديهها غاياتها و قد تطابقت فى أنها ما انتهت إليه الحره و أما الغايه الفكرية فليس لها مبدأ فكرى حتى تكون له غايته.

و كل مبدأ من هذه المبادئ إذا لم يوجد غايته لانقطاع الفعل دون البلوغ إلى الغايه بعروض مانع من الموانع سمي الفعل بالنسبه إليه باطلا و انقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه و بين الوصول إلى الغايه غير كون الفاعل لا غايه له فى فعله.

### **الفصل التاسع فى نفي القول بالاتفاق و هو انتفاء الرابطه بين ما يعد غايه للأفعال و بين العلل الفاعليه**

ربما يظن أن من الغايات المترتبه على الأفعال ما هى غير مقصوده

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص: ٢٠٠٠

لفاعلها و لا مرتبطه به و مثلوا له بمن يحفر بئرا ليصل إلى الماء فيعثر على كنز و العثور على الكنز ليس غايه لحفر البئر مرتبطه به و يسمى هذا النوع من الاتفاق بختا سعيدا و بمن يأوى إلى بيت ليستظل فينهدم عليه فيموت و يسمى هذا النوع من الاتفاق بختا شقيا.

و على ذلك بنى بعض علماء الطبيعه كينونه العالم فقال إن عالم الأجسام مركبه من أجزاء صغار ذريه مبثوثه فى خلاء غير متناه و هى دائمه الحركه فاتفق أن تصادمت جملته منها فاجتمعت فكانت الأجسام فما صلح للبقاء بقى و ما لم يصلح لذلك فنى سريعا أو بطيئا.

و الحق أن لا اتفاق فى الوجود و لنقدم لتوضيح ذلك مقدمه هى أن الأمور الكائنه يمكن أن تتصور على وجوه أربعه منها ما هو دائمى الوجود و منها ما هو أكثرى الوجود و منها ما يحصل بالتساوى كقيام زيد و قعوده مثلا و منها ما يحصل نادرا و على الأقل كوجود الإصبع الزائد فى الإنسان.

و الأمر الأ-كثرى الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه فى بعض الأحيان كعدد أصابع اليد فإنها خمسه على الأغلب و ربما أصابت القوه المصوره للإصبع ماده زائده صالحه لصوره الإصبع فصورتها إصبعا و من هنا يعلم أن كون الأصابع خمسه مشروط بعدم ماده زائده و أن الأمر بهذا الشرط دائمي الوجود لا-أكثرية و أن الأقلى الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضا دائمي الوجود لا أقلية و إذا كان الأكثرى و الأقلى دائمين بالحقيقه فالأمر فى المساوى ظاهر فالأمور كلها دائميه الوجود جاريه على نظام ثابت لا يختلف و لا يتخلف.

و إذا كان كذلك فلو فرض أمر كمالى مترتب على فعل فاعل ترتبا دائما لا يختلف و لا يتخلف حكم العقل حكما ضروريا فطريا بوجود رابطه وجوديه بين الأمر الكمالى المذكور و بين فعل الفاعل رابطه تقضى بنوع من الاتحاد الوجودى بينهما ينتهى إليه قصد الفاعل لفعله و هذا هو الغايه.

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ٢٠٠١

و لو جاز لنا أن نرتاب فى ارتباطاى اأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب جاز لنا أن نرتاب فى ارتباط الأفعال بفواعلها و توقف الحواآ و الأمور على عله فاعليه إذ ليس هناك إلا ملازمه وجوديه و ترتب دائمى و من هنا ما أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العله الفاعليه كما أنكر العله الغائيه و حصر العليه فى العله الماديه و ستجى ء الإشاره إليه.

فقد تبين من جميع ما تقدم أن الغايات النادره الوجود المعدوده من الاتفاقاى اأياى دائميه ذاتيه لعلها و إنما تنسب إلى غيرها بالعرض فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائما و هو غايه له بالذات و إنما تنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء بالعرض و كذا البيت الذى اجتمعت عليه أسباب الانهدام ينهدم على من فيه دائما و هو غايه للمتوقف فيه بالذات و إنما عدت غايه للمستظل بالعرض فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

### **الفصل العاشر فى العله الصوريه و الماديه**

أما العله الصوريه فهى الصوره بمعنى ما به الشىء هو هو بالفعل بالنسبه إلى النوع المركب منها و من الماده فإن لوجود النوع توقفا عليها بالضروره و أما بالنسبه إلى الماده فهى صوره و شريكه العله الفاعليه على ما تقدم و قد تطلق الصوره على معان آخر خارجه من غرضنا.

و أما العله الماديه فهى الماده بالنسبه إلى النوع المركب منها و من الصوره فإن لوجود النوع توقفا عليها بالضروره و أما بالنسبه إلى الصوره فهى

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ٢٠٠٢

ماده قابله معلوله لها على ما تقدم.

وقد حصر قوم من الطبيعيين العله فى الماده و الأصول المتقدمه ترده فى الماده سواء كانت الأولى أو الثانيه حيثيتها القوه و لازمها الفقدان و من الضرورى أنه لا يكفى لإعطاء فعلية النوع و إيجادها فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير عله و هو محال.

و أيضا قد تقدم أن الشىء ما لم يجب لم يوجد و الوجوب الذى هو الضروره و اللزوم لا مجال لاستناده إلى الماده التى حيثيتها القبول و الإمكان فوراء الماده أمر يوجب الشىء و يوجد و لو انتفت رابطة التلازم التى إنما تتحقق بين العله و المعلول أو بين معلولى عله ثالثه و ارتفعت من بين الأشياء بطل الحكم باستتباع أى شىء لآى شىء و لم يجز الاستناد إلى حكم ثابت و هو خلاف الضروره العقلية و للماده معان آخر غير ما تقدم خارجه من غرضنا.

### الفصل الحادى عشر فى العله الجسمانيه

العلل الجسمانيه متناهيه أثرا من حيث العده و المده و الشده قالوا لأن الأنواع الجسمانيه متحركه بالحركه الجوهرية فالطباع و القوى التى لها منحلها منقسمه إلى حدود و أبعاض كل منها محفوف بالعدمين محدود ذاتا و أثرا.

و أيضا العلل الجسمانيه لا تفعل إلا مع وضع خاص بينها و بين الماده قالوا لأنها لما احتاجت فى وجودها إلى الماده احتاجت فى إيجادها إليها و الحاجه إليها فى الإيجاد هى بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول و لذلك كان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصه دخل فى تأثير العلل الجسمانيه.

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ٢٠٠٣

## المرحلة الثامنة في انقسام الموجود إلى الواحد و الكثير و فيها عشره فصول

**اشاره**

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ٢٠٠٤

### اشاره

الحق أن مفهومى الواحد و الكثير من المفاهيم العامه التى تنتقش فى النفس انتقاشا أوليا كمفهوم الوجود و مفهوم الإمكان و نظائرها و لذا كان تعريفهما بأن الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم و الكثير ما ينقسم من حيث إنه ينقسم تعريفا لفظيا و لو كانا تعريفين حقيقيين لم يخلوا من فساد لتوقف تصور مفهوم الواحد على تصور مفهوم ما ينقسم و هو مفهوم الكثير و توقف تصور مفهوم الكثير على تصور مفهوم المنقسم الذى هو عينه و بالجملة الواحد هى حيثه عدم الانقسام و الكثيره حيثه الانقسام.

### تنبيه

الواحد تساوق الوجود مصداقا كما أنها تباينه مفهوما فكل موجود فهو من حيث إنه موجود واحد كما أن كل واحد فهو من حيث إنه واحد موجود فإن قلت انقسام الموجود المطلق إلى الواحد و الكثير يوجب كون الكثير موجودا كالواحد لأنه من أقسام الموجود و يوجب أيضا كون الكثير غير الواحد مباينا له لأنهما قسيما و القسيما متباينان بالضروره فبعض

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ٢٠٠٥

الموجود و هو الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد و هو يناقض القول بأن كل موجود فهو واحد.

قلت للواحد اعتباران اعتبره في نفسه من دون قياس الكثير إليه فيشمل الكثير فإن الكثير من حيث هو موجود فهو واحد له وجود واحد و لذا يعرض له العدد فيقال مثلا عشره واحده و عشرات و كثره واحده و كثرات و اعتبره من حيث يقابل الكثير فيباينه.

توضيح ذلك أنا كما نأخذ الوجود تاره من حيث نفسه و وقوعه قبال مطلق العدم فيصير عين الخارجيه و حيثه ترتب الآثار و نأخذه تاره أخرى فنجده في حال تترتب عليه آثاره و في حال أخرى لا تترتب عليه تلك الآثار و إن تترتب عليه آثار أخرى فنعد وجوده المقيس وجودا ذهنيا لا تترتب عليه الآثار و وجوده المقيس عليه وجودا خارجيا تترتب عليه الآثار و لا ينافي ذلك قولنا إن الوجود يساوق العينيه و الخارجيه و إنه عين ترتب الآثار.

كذلك ربما نأخذ مفهوم الواحد بإطلاقه من غير قياس فنجده يساوق الوجود مصداقا فكل ما هو موجود فهو من حيث وجوده واحد و نجده تاره أخرى و هو متصف بالوحده في حال و غير متصف بها في حال أخرى كالإنسان الواحد بالعدد و الإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد فنعد المقيس كثيرا مقابلا للواحد الذي هو قسيمه و لا ينافي ذلك قولنا الواحد يساوق الموجود المطلق و المراد به الواحد بمعناه الأعم المطلق من غير قياس.

## الفصل الثاني في أقسام الواحد

الواحد إما حقيقي و إما غير حقيقي و الحقيقي ما اتصف بالوحده

[شماره صفحه واقعی : ۹۹]

ص: ۲۰۰۶



بنفسه من غير واسطه فى العروض كالإنسان الواحد و غير الحقيقى بخلافه كالإنسان و الفرس المتحددين فى الحيوانيه.

و الواحد الحقيقى إما ذات متصفه بالوحده و إما ذات هى نفس الوحده الثانى هى الوحده الحقه كوحده الصرف من كل شىء  
و إذا كانت عين الذات فالواحد و الوحده فيه شىء واحد و الأول هو الواحد غير الحق كالإنسان الواحد.

و الواحد بالوحده غير الحقه إما واحد بالخصوص و إما واحد بالعموم و الأول هو الواحد بالعدد و هو الذى يفعل بتكرره العدد و  
الثانى كالنوع الواحد و الجنس الواحد.

و الواحد بالخصوص إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعه المعروضه للوحده أيضا كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته و إما أن  
ينقسم و الأول إما نفس مفهوم الوحده و عدم الانقسام و إما غيره و غيره إما وضعى كالنقطه الواحده و إما غير وضعى كالمفارق  
و هو إما متعلق بالماده بوجه كالنفس و إما غير متعلق كالعقل و الثانى و هو الذى يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضه إما أن  
يقبله بالذات كالمقدار الواحد و إما أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعى الواحد من جهه مقداره.

و الواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومى و إما واحد بالعموم بمعنى السعه الوجوديه و الأول إما واحد نوعى كوحده الإنسان  
و إما واحد جنسى كوحده الحيوان و إما واحد عرضى كوحده الماشى و الضاحك و الواحد بالعموم بمعنى السعه الوجوديه  
كالوجود المنبسط.

و الواحد غير الحقيقى ما اتصف بالوحده بعرض غيره بأن يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقى كزيد و عمرو فإنهما واحد فى  
الإنسان و الإنسان و الفرس فإنهما واحد فى الحيوان و تختلف أسماء الواحد غير الحقيقى

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ٢٠٠٧

باختلاف جهه الوحده بالعرض فالوحده فى معنى النوع تسمى تماثلا و فى معنى الجنس تجانسا و فى الكيف تشابها و فى الكم تساويا و فى الوضع توازيا و فى النسبه تناسبيا و وجود كل من الأقسام المذكوره ظاهر كذا قرروا.

### الفصل الثالث الهوهويه و هو الحمل

من عوارض الوحده الهوهويه كما أن من عوارض الكثره الغيره ثم الهوهويه هى الاتحاد فى جهه ما مع الاختلاف من جهه ما و هذا هو الحمل و لازمه صحه الحمل فى كل مختلفين بينهما اتحاد ما لكن التعارف خص إطلاق الحمل على موردين من الاتحاد بعد الاختلاف.

أحدهما أن يتحد الموضوع و المحمول مفهوما و ماهيه و يختلفا بنوع من الاعتبار كالاختلاف بالإجمال و التفصيل فى قولنا الإنسان حيوان ناطق فإن الحد عين المحدود مفهوما و إنما يختلفان بالإجمال و التفصيل و كالاختلاف بفرض انسلاب الشىء عن نفسه فتغاير نفسه نفسه ثم يحمل على نفسه لدفع توهم المغايره فيقال الإنسان إنسان و يسمى هذا الحمل بالحمل الذاتى الأولى.

و ثانيهما أن يختلف أمران مفهوما و يتحدا وجودا كقولنا الإنسان ضاحك و زيد قائم و يسمى هذا الحمل بالحمل الشائع

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ٢٠٠٨

## الفصل الرابع تقسيمات للحمل الشائع

و ينقسم الحمل الشائع إلى حمل هو هو و هو أن يحمل المحمول على الموضوع بلا- اعتبار أمر زائد نحو الإنسان ضاحك و يسمى أيضا حمل المواطاه و حمل ذى هو و هو أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد كتقدير ذى أو الاشتقاق كزيد عدل أى ذو عدل أو عادل.

و ينقسم أيضا إلى بتى و غير بتى و البتى ما كانت لموضوعه أفراد محققه يصدق عليها عنوانه كالإنسان ضاحك و الكاتب متحرك الأصابع و غير البتى ما كانت لموضوعه أفراد مقدره غير محققه كقولنا كل معدوم مطلق فإنه لا يخبر عنه و كل اجتماع النقيضين محال.

ينقسم أيضا إلى بسيط و مركب و يسميان الهليه البسيطة و الهليه المركبه و الهليه البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود و المركبه ما كان المحمول فيها أثرا من آثار وجوده كقولنا الإنسان ضاحك.

و بذلك يندفع ما استشكل على قاعده الفرعيه و هى أن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له بأن ثبوت الوجود للإنسان مثلا فى قولنا الإنسان موجود فرع ثبوت الإنسان قبله فله وجود قبل ثبوت الوجود له و تجرى فيه قاعده الفرعيه و هلم جرا فيتسلسل.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٢]

وجه الاندفاع أن قاعده الفرعيه إنما تجرى فى ثبوت شىء لشىء و مفاد الهليه البسيطه ثبوت الشىء لا ثبوت شىء لشىء فلا تجرى فيها القاعده.

### الفصل الخامس فى الغيره و التقابل

قد تقدم أن من عوارض الكثره الغيره و هى تنقسم إلى غيريه ذاتيه و غير ذاتيه و الغيره الذاتيه هى كون المغايره بين الشىء و غيره لذاته كالمغايره بين الوجود و العدم و تسمى تقابلا و الغيره غير الذاتيه هى كون المغايره لأسباب آخر غير ذات الشىء كافتراق الحلاوه و السواد فى السكر و الفحم و تسمى خلافا.

و ينقسم التقابل و هو الغيره الذاتيه و قد عرفوه بامتناع اجتماع شيئين فى محل واحد من جهه واحده فى زمان واحد إلى أربعة أقسام فإن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين أو لا و على الأول إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلى الآخر كالعلو و السفلى فهما متضائفان و التقابل تقابل التضاييف أو لا- يكونا كذلك كالسواد و البياض فهما متضادان و التقابل تقابل التضاد و على الثانى يكون أحدهما وجوديا و الآخر عدميا إذ لا تقابل بين عدميين و حينئذ إما أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهما

[شماره صفحه واقعى : ١٠٣]

ص: ٢٠١٠

كالعمى و البصر و يسمى تقابلهما تقابل العدم و الملكة و إما أن لا يكون كذلك كالنفى و الإثبات و يسميان متناقضين و تقابلهما تقابل التناقض كذا قرروا.

و من أحكام مطلق التقابل أنه يتحقق بين طرفين لأنه نوع نسبه بين المتقابلين و النسبه تتحقق بين طرفين.

### **الفصل السادس فى تقابل التضاييف**

من أحكام التضاييف أن المتضاييفين متكافئان وجودا و عدما و قوه و فعلا- فإذا كان أحدهما موجودا كان الآخر موجودا بالضروره و إذا كان أحدهما معدوما كان الآخر معدوما بالضروره و إذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوه كان الآخر كذلك بالضروره و لازم ذلك أنهما معان لا يتقدم أحدهما على الآخر لا ذهنا و لا خارجا.

### **الفصل السابع فى تقابل التضاد**

التضاد على ما تحصل من التقسيم السابق كون أمرين وجوديين غير

[شماره صفحه واقعى : ١٠٤]

ص: ٢٠١١

متضائفين متغايرين بالذات أى غير مجتمعين بالذات.

و من أحكامه أن لا- تضاد بين الأجناس العاليه من المقولات العشر فإن الأكثر من واحد منها تجتمع فى محل واحد كالكم و الكيف و غيرهما فى الأجسام و كذا أنواع كل منها مع أنواع غيره و كذا بعض الأجناس المندرجه تحت الواحد منها مع بعض آخر كاللون مع الطعم مثلا- فالتضاد بالاستقراء إنما يتحقق بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد و البياض المندرجين تحت اللون كذا قرروا.

و من أحكامه أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه إذ لو لا موضوع شخصى مشترك لم يمتنع تحققهما فى الوجود كوجود السواد فى جسم و البياض فى آخر.

و لازم ذلك أن لا تضاد بين الجواهر إذ لا موضوع لها توجد فيه فالتضاد إنما يتحقق فى الأعراض و قد بدل بعضهم الموضوع بالمحل حتى يشمل ماده الجواهر و على هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهرية الحاله فى ماده.

و من أحكامه أن يكون بينهما غايه الخلاف فلو كان هناك أمور وجوديه متغايره بعضها أقرب إلى بعضها من بعض فالمتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غايه البعد و الخلاف كالسواد و البياض الواقع بينهما ألوان أخرى متوسطه بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض كالصفرة التى هى أقرب إلى البياض من الحمرة مثلا.

و مما تقدم يظهر معنى تعريفهم المتضادين بأنهما أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ٢٠١٢

## الفصل الثامن فى تقابل العدم و الملكه

و يسمى أيضا تقابل العدم و القنيه و هما أمر وجودى لموضوع من شأنه أن يتصف به و عدم ذلك الأمر الوجودى فى ذلك الموضوع كالبصر و العمى الذى هو فقد البصر للموضوع الذى من شأنه أن يكون ذا بصر.

فإن أخذ موضوع الملكه هو الطبيعه الشخصيه أو النوعيه أو الجنسيه التى من شأنها أن تتصف بالملكه فى الجملة من غير تقييد بوقت خاص سميا ملكه و عدما حقيقيين فعدم البصر فى العقرب عمى و عدم ملكه لكون جنسه و هو الحيوان موضوعا قابلا للبصر و إن كان نوعه غير قابل له كما قيل و كذا مروده الإنسان قبل أوان التحائه من عدم الملكه و إن كان صنفه غير قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ.

و إن أخذ الموضوع هو الطبيعه الشخصيه و قيد بوقت الاتصاف سميا عدما و ملكه مشهورين و عليه فقد الأكمه و هو الممسوح العين للبصر و كذا المروده ليسا من العدم و الملكه فى شىء .

## الفصل التاسع فى تقابل التناقض

و هو تقابل الإيجاب و السلب بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب فهو بحسب الأصل فى القضايا و قد يحول مضمون القضية إلى

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ٢٠١٣

المفرد فيقال التناقض بين وجود الشئ ء و عدمه كما قد يقال نقيض كل شئ ء رفعه.

و حكم النقيضين أعنى الإيجاب و السلب أنهما لا يجتمعان معا و لا يرتفعان معا على سبيل القضييه المنفصله الحقيقيه و هي من البديهيات الأوليه التي عليها يتوقف صدق كل قضييه مفروضه ضروريه كانت أو نظريه إذ لا يتعلق العلم بقضييه إلا بعد العلم بامتناع نقيضها فقولنا الأربعة زوج إنما يتم تصديقه إذا علم كذب قولنا ليست الأربعة زوجا و لذا سميت قضييه امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما أولى الأوائل.

و من أحكام التناقض أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شئ ء البتة فكل شئ ء مفروض إما أن يصدق عليه زيد أو اللا زيد و كل شئ ء مفروض إما أن يصدق عليه البياض أو اللا بياض و هكذا.

و أما ما تقدم في مرحله الماهيه أن النقيضين مرتفعان عن مرتبه الذات كقولنا الإنسان من حيث إنه إنسان ليس بموجود و لا لا موجود فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقه من ارتفاع النقيضين في شئ ء بل مآله إلى خروج النقيضين معا عن مرتبه ذات الشئ ء فليس يحد الإنسان بأنه حيوان ناطق موجود و لا يحد بأنه حيوان ناطق معدوم.

و من أحكامه أن تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات معروفه مذكوره في كتب المنطق و زاد عليها؟ صدر المتألهين ره وحده الحمل بأن يكون الحمل فيهما جميعا حملا أوليا أو فيهما معا حملا شايعا من غير اختلاف

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ٢٠١٤



فلا تناقض بين قولنا الجزئى جزئى أى مفهوما و قولنا ليس الجزئى بجزئى أى مصداقا.

## الفصل العاشر فى تقابل الواحد و الكثير

اختلفوا فى تقابل الواحد و الكثير هل هو تقابل بالذات أو لا و على الأول ذهب بعضهم إلى أنهما متضائفان و بعضهم إلى أنهما متضادان و بعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعة المذكوره.

و الحق أن ما بين الواحد و الكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح فى شىء لأن اختلاف الموجود المطلق بانقسامه إلى الواحد و الكثير اختلاف تشكيكى يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق نظير انقسامه إلى الوجود الخارجى و الذهنى و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوه و الاختلاف و المغايره التى فى كل من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتحاد فلا تقابل بين الواحد و الكثير بشىء من أقسام التقابل الأربعة.

تمه التقابل بين الإيجاب و السلب ليس تقابلا حقيقيا خارجيا بل عقلى بنوع من الاعتبار لأن التقابل نسبه خاصه بين المتقابلين و النسب وجودات رابطه قائمه بطرفين موجودين محققين واحد الطرفين فى التناقض هو السلب الذى هو عدم و بطلان لكن العقل يعتبر السلب طرفا للإيجاب فىرى عدم

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

ص: ٢٠١٥

جواز اجتماعهما لذاتيهما.

و أما تقابل العدم و الملكة فللعدم فيه حظ من التحقق لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها فينتزع عدمها منه و هذا المقدار من الوجود الانتزاعي كاف في تحقق النسبة.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٩]

ص: ٢٠١٦

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۰]

ص: ۲۰۱۷

**اشاره**

و فيها ثلاثه فصول

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ٢٠١٨

## الفصل الأول فى معنى السبق و اللقوق و أقسامهما و المعيه

إن من عوارض الوجود بما هو موجود السبق و اللقوق و ذلك أنه ربما كان لشيئين بما هما موجودان نسبه مشتركه إلى مبدأ وجودى لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر كنسبه الاثنين و الثلاثه إلى الواحد لكن الاثنين أقرب إليه فيسمى سابقا و متقدما و تسمى الثلاثه لاحقه و متأخره و ربما كانت النسبه المشتركه من غير تفاوت بين المنتسبين فتسمى حالهما بالنسبه إليه معيه و هما معان.

و قد عدوا للسبق و اللقوق أقساما عثروا عليها بالاستقراء.

منها السبق الزمانى و هو السبق الذى لا يجمع فيه السابق اللاحق كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض كالأمس على اليوم و تقدم الحوادث الواقعه فى الزمان السابق على الواقعه فى الزمان اللاحق و يقابله اللقوق الزمانى.

و منها السبق بالطبع و هو تقدم العله الناقصه على المعلول كتقدم الاثنين على الثلاثه.

و منها السبق بالعليه و هو تقدم العله التامه على المعلول.

و منها السبق بالماهييه و يسمى أيضا التقدم بالتجوهر و هو تقدم علل القوام على معلولها كتقدم أجزاء الماهيه النوعيه على النوع و عد منه تقدم

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص: ٢٠١٩

الماهيه على لوازما كتقدم الأربعة على الزوجيه و يقابله اللقوق و التأخر بالماهيه و التجوهر.

و تسمى هذه الأقسام الثلاثة أعنى ما بالطبع و ما بالعليه و ما بالتجوهر سبقا و لحوقا بالذات.

و منها السبق بالحقيقه و هو أن يتلبس السابق بمعنى من المعانى بالذات و يتلبس به اللاحق بالعرض كتلبس الماء بالجريان حقيقه و بالذات و تلبس الميزاب به بالعرض و يقابله اللقوق بذاك المعنى و هذا القسم مما زاده؟ صدر المتألهين.

و منها السبق و التقدم بالدهر و هو تقدم العله الموجه على معلولها لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول و إفاضتها له كما فى التقدم بالعليه بل من حيث انفكاك وجودها و انفصاله عن وجود المعلول و تقرر عدم المعلول فى مرتبه وجودها كتقدم نشأه التجرد العقلى على نشأه الماده و يقابله اللقوق و التأخر الدهرى.

و هذا القسم قد زاده السيد؟ الداماد ره بناء على ما صوره من الحدوث و القدم الدهريين و سيجى ء بيانه.

و منها السبق و التقدم بالرتبه أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع أو بحسب الوضع و الاعتبار فالأول كالأجناس و الأنواع المترتبه فإنك إن ابتدأت آخذنا من جنس الأجناس كان سابقا متقدما على ما دونه ثم الذى يليه و هكذا حتى ينتهى إلى النوع الأخير و إن ابتدأت آخذنا من النوع الأخير كان الأمر فى التقدم و التأخر بالعكس.

و الثانى كالإمام و المأموم فإنك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين ثم من يليه على من يليه و إن

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۳]

ص : ۲۰۲۰

اعتبرت المبدأ هو الباب كان أمر السبق و اللحوق بالعكس.

و يقابل السبق و التقدم بالرتبه اللحوق و التأخر بالرتبه.

و منها السبق بالشرف و هو السبق فى الصفات الكماله كتقدم العالم على الجاهل و الشجاع على الجبان.

### **الفصل الثانى فى ملاك السبق فى أقسامه**

و هو الأمر المشترك فيه بين المتقدم و المتأخر الذى فيه التقدم.

ملاك السبق فى السبق الزمانى هو النسبه إلى الزمان سواء فى ذلك نفس الزمان و الأمر الزمانى و فى السبق بالطبع هو النسبه إلى الوجود و فى السبق بالعليه هو الوجوب و فى السبق بالماهيه و التجوهر هو تقرر الماهيه و فى السبق بالحقيقه هو مطلق التحقق الأعم من الحقيقى و المجازى و فى السبق الدهرى هو الكون بمتن الواقع و فى السبق بالرتبه النسبه إلى مبدأ محدود كالمحراب أو الباب فى الرتبه الحسيه و كالجنس العالى أو النوع الأخير فى الرتبه العقليه و فى السبق بالشرف هو الفضل و المزيه.

### **الفصل الثالث فى القدم و الحدوث و أقسامهما**

كانت العامه تطلق اللفظتين القديم و الحادث على أمرين يشتركان فى الانطباق على زمان واحد إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص: ٢٠٢١

زمان وجود الآخر فكان الأ-كثر زمانا هو القديم و الأقل زمانا هو الحادث و الحديث و هما وصفان إضافيان أى إن الشىء الواحد يكون حادثا بالنسبه إلى شىء و قديما بالنسبه إلى آخر فكان المحصل من مفهوم الحدوث هو مسبقه الشىء بالعدم فى زمان و من مفهوم القدم عدم كونه مسبقا بذلك.

ثم عمموا مفهومى اللفظين بأخذ عدم مطلقا يعم عدم المقابل و هو عدم الزمانى الذى لا يجمع الوجود و عدم المجمع الذى هو عدم الشىء فى حد ذاته المجمع لوجوده بعد استناده إلى العله.

فكان مفهوم الحدوث مسبقه الوجود بالعدم و مفهوم القدم عدم مسبقته بالعدم و المعنيان من الأعراض الذاتيه لمطلق الوجود فإن الموجود بما هو موجود إما مسبق بالعدم و إما ليس بمسبق به و عند ذلك صح البحث عنهما فى الفلسفه.

فمن الحدوث الحدوث الزمانى و هو مسبقه وجود الشىء بالعدم الزمانى كمسبقه اليوم بالعدم فى أمس و مسبقه حوادث اليوم بالعدم فى أمس و يقابله القدم الزمانى و هو عدم مسبقه الشىء بالعدم الزمانى كمطلق الزمان الذى لا يتقدمه زمان و لا زمانى و إلا ثبت الزمان من حيث انتفى هذا خلف.

و من الحدوث الحدوث الذاتى و هو مسبقه وجود الشىء بالعدم فى ذاته كجميع الموجودات الممكنه التى لها الوجود بعله خارجه من ذاتها و ليس لها فى ماهيتها و حد ذاتها إلا العدم.

فإن قلت الماهيه ليس لها فى حد ذاتها إلا الإمكان و لازمه تساوى نسبتها إلى الوجود و العدم و خلو الذات عن الوجود و العدم جميعا دون التلبس بالعدم كما قيل.

قلت الماهيه و إن كانت فى ذاتها خاليه عن الوجود و العدم مفتقره فى

[شماره صفحه واقعى : ١١٥]

ص: ٢٠٢٢



تلبسها بأحدهما إلى مرجح لكن عدم مرجح الوجود وعلته كاف في كونها معدومه وبعبارته أخرى خلوها في حد ذاتها عن الوجود والعدم و سلبهما عنها إنما هو بحسب الحمل الأولى و هو لا ينافي اتصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع.

و يقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتى و هو عدم مسبقه الشئ ء بالعدم في حد ذاته و إنما يكون فيما كانت الذات عين حقيقه الوجود الطارد للعدم بذاته و هو الوجود الواجبي الذى ماهيته إنيته.

و من الحدوث الحدوث الدهرى الذى ذكره السيد المحقق؟ الداماد ره و هو مسبقه وجود مرتبه من مراتب الوجود بعدمه المتقرر فى مرتبه هى فوقها فى السلسله الطويه و هو عدم غير مجامع لكنه غير زمانى كمسبقه عالم الماده بعدمه المتقرر فى عالم المثال و يقابله القدم الدهرى و هو ظاهر.

[شماره صفحه واقعى : ۱۱۶]

ص: ۲۰۲۳

اشاره

و فيها سته عشر فصلا

[شماره صفحه واقعى : ١١٧]

ص: ٢٠٢٤

المرحلة العاشرة في القوه و الفعل وجود الشىء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبه منه يسمى فعلا و يقال إن وجوده بالفعل و إمكانه الذى قبل تحققه يسمى قوه و يقال إن وجوده بالقوه بعد و ذلك كالماء يمكن أن يتبدل هواء فإنه ما دام ماء ماء بالفعل و هواء بالقوه فإذا تبدل هواء صار هواء بالفعل و بطلت القوه فمن الوجود ما هو بالفعل و منه ما هو بالقوه و القسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحله و فيها ستة عشر فصلا

### **الفصل الأول كل حادث زمانى مسبوق بقوه الوجود**

كل حادث زمانى فإنه مسبوق بقوه الوجود لأنه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود يجوز أن يتصف بالوجود كما يجوز أن لا- يوجد إذ لو كان ممتنع الوجود استحال تحققه كما أنه لو كان واجبا لم يتخلف عن الوجود لكنه ربما لم يوجد و إمكانه هذا غير قدره الفاعل عليه لأن إمكان وجوده وصف له بالقياس إلى وجوده لا بالقياس إلى شىء آخر كالفاعل.

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ٢٠٢٥

و هذا الإمكان أمر خارجي لا معنى عقلي اعتباري لاحق بماهية الشيء لأنه يتصف بالشده و الضعف و القرب و البعد فالنطفه التي فيها إمكان أن يصير إنسانا أقرب إلى الإنسان من الغذاء الذي يتبدل نطفه و الإمكان فيها أشد منه فيه.

و إذ كان هذا الإمكان أمرا موجودا في الخارج فليس جوهرًا قائما بذاته و هو ظاهر بل هو عرض قائم بشيء آخر فلنسمه قوه و لنسم موضوعه ماده فإذن لكل حادث زمني ماده سابقه عليه تحمل قوه وجوده.

و يجب أن تكون الماده غير آبيه عن الفعلية التي تحمل إمكانها فهي في ذاتها قوه الفعلية التي فيها إمكانها إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لأبقت عن قبول فعلية أخرى بل هي جوهر فعلية وجوده أنه قوه الأشياء و هي لكونها جوهرًا بالقوه قائمه بفعلية أخرى إذا حدثت الفعلية التي فيها قوتها بطلت الفعلية الأولى و قامت مقامها الفعلية الحديثه كالماء إذا صار هواء بطلت الصورة المائيه التي كانت تقوم الماده الحامله لصوره الهواء و قامت الصورة الهوائيه مقامها فتقومت بها الماده التي كانت تحمل إمكانها.

و ماده الفعلية الجديده الحادثه و الفعلية السابقه الزائله واحده و إلا كانت حادثه بحدوث الفعلية الحادثه فاستلزم إمكانا آخر و ماده أخرى و هكذا فكانت لحادث واحد مواد و إمكانات غير متناهيه و هو محال و نظير الإشكال لازم فيما لو فرض للماده حدوث زمني.

و قد تبين بما مر أيضا أولا أن كل حادث زمني فله ماده تحمل قوه وجوده.

و ثانيا أن ماده الحوادث الزمانيه واحده مشتركه بينها.

و ثالثا أن النسبه بين الماده و قوه الشيء التي تحملها نسبه الجسم الطبيعي و الجسم التعليمي فقوه الشيء الخاص تعين قوه الماده المبهمه كما أن الجسم التعليمي تعين الامتدادات الثلاث المبهمه في الجسم الطبيعي.

و رابعا أن وجود الحوادث الزمانيه لا ينفك عن تغير في صورها إن

[شماره صفحه واقعي : ١١٩]

ص: ٢٠٢٦

كانت جواهر أو في أحوالها إن كانت أعراضا.

و خامسا أن القوه تقوم دائما بفعليه و الماده تقوم دائما بصوره تحفظها فإذا حدثت صورته بعد صورته قامت صورته الحديثه مقام القديمه و قومت الماده.

و سادسا يتبين بما تقدم أن القوه تتقدم على الفعل الخاص تقدا زمانيا و أن مطلق الفعل يتقدم على القوه بجميع أنحاء التقدم من على و طبعي و زمانى و غيرها.

### الفصل الثانى فى تقسيم التغير

قد عرفت أن من لوازم خروج الشىء من القوه إلى الفعل حصول التغير إما فى ذاته أو فى أحوال ذاته فاعلم أن حصول التغير إما دفعى و إما تدريجى و الثانى هو الحركه و هى نحو وجود تدريجى للشىء ينبغى أن يبحث عنها من هذه الجبهه فى الفلسفه الأولى.

### الفصل الثالث فى تحديد الحركه

قد تبين فى الفصل السابق أن الحركه خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجى و إن شئت فقل هى تغير الشىء تدريجى و التدريج معنى بديهى التصور بإعانه الحس عليه و عرفها؟ المعلم الأول بأنها كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه و توضيحه أن حصول ما يمكن أن يحصل

[شماره صفحه واقعى : ١٢٠]

ص: ٢٠٢٧

للشىء كمال له و الشىء الذى يقصد بالحركه حالا من الأحوال كالجسم مثلا يقصد مكانا ليتمكن فيه فيسلك إليه كان كل من السلوك و التمكن فى المكان الذى يسلك إليه كمالا لذلك الجسم غير أن السلوك كمال أول لتقدمه و التمكن كمال ثان فإذا شرع فى السلوك فقد تحقق له كمال لكن لا مطلقا بل من حيث إنه بعد بالقوه بالنسبه إلى كماله الثانى و هو التمكن فى المكان الذى يريده فالحركه كمال أول لما هو بالقوه بالنسبه إلى الكمالين من حيث إنه بالقوه بالنسبه إلى الكمال الثانى.

و قد تبين بذلك أن الحركه تتوقف فى تحققها على أمور سته المبدأ الذى منه الحركه و المنتهى الذى إليه الحركه و الموضوع الذى له الحركه و هو المتحرك و الفاعل الذى يوجد الحركه و هو المحرك و المسافه التى فيها الحركه و الزمان الذى ينطبق عليه الحركه نوعا من الانطباق و سيجىء توضيح ذلك.

#### **الفصل الرابع فى انقسام الحركه إلى توسطيه و قطعيه**

تعتبر الحركه بمعنيين أحدهما كون الجسم بين المبدأ و المنتهى بحيث كل حد فرض فى الوسط فهو ليس قبله و لا بعده فيه و هو حاله بسيطه ثابتة لا انقسام فيها و تسمى الحركه التوسطيه.

و ثانيهما حاله المذكوره من حيث لها نسبه إلى حدود المسافه من حد تركها و من حد لم يبلغها أى إلى قوه تبدلت فعلا و إلى قوه باقيه على حالها بعد يريد المتحرك أن يبدلها فعلا و لازمه الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و التقضى تدريجا كما أنه خروج من القوه إلى الفعل تدريجا و تسمى الحركه

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ٢٠٢٨

القطعيه و المعنيان جميعا موجودان فى الخارج لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهما.

و أما الصوره التى يأخذها الخيال من الحركه بأخذ الحد بعد الحد من الحركه و جمعها فيه صوره متصله مجتمعته منقسمه إلى الأجزاء فهى ذهنيه لا وجود لها فى الخارج لعدم جواز اجتماع الأجزاء فى الحركه و إلا كان ثباتا لا تغيرا.

و قد تسين بذلك أن الحركه و نعى بها القطعيه نحو وجود سيال منقسم إلى أجزاء تمتزج فيه القوه و الفعل بحيث يكون كل جزء مفروض فيه فعلا لما قبله من الأجزاء و قوه لما بعده و ينتهى من الجانبين إلى قوه لا فعل معها و إلى فعل لا قوه معه.

### **الفصل الخامس فى مبدأ الحركه و منتهاها**

قد عرفت أن فى الحركه انقساماً لذاتها فاعلم أن هذا الانقسام لا يقف على حد نظير الانقسام الذى فى الكميات المتصله القاره من الخط و السطح و الجسم إذ لو وقف على حد كان جزءاً لا يتجزأ و قد تقدم بطلانه.

و أيضاً هو انقسام بالقوه لا بالفعل إذ لو كان بالفعل بطلت الحركه لانتهاه القسمه إلى أجزاء دفعيه الوقوع.

و بذلك يتبين أنه لا مبدأ للحركه و لا منتهى لها بمعنى الجزء الأول

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص: ٢٠٢٩

الذى لا ينقسم من جهه الحركه و الجزء الآخر الذى كذلك لما عرفت آنفا أن الجزء بهذا المعنى دفعى الوقوع غير تدريجيه فلا ينطبق عليه حد الحركه لأنها تدريجيه الذات.

و أما ما تقدم أن الحركه تنتهى من الجانبين إلى قوه لا فعل معها و فعل لا قوه معه فهو تحديد لها بالخارج من ذاتها.

### **الفصل السادس فى موضوع الحركه و هو المتحرك الذى يتلبس بها**

قد عرفت أن الحركه خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجا و أن هذه القوه يجب أن تكون محموله فى أمر جوهرى قائمه به و هذا الذى بالقوه كمال بالقوه للماده متحد معها فإذا تبدلت القوه فعلا كان الفعل متحدا مع الماده مكان القوه فماده الماء مثلا- هواء بالقوه و كذا الجسم الحامض حلو بالقوه فإذا تبدلت الماء هواء و الحموضه حلاوه كانت الماده التى فى الماء هى المتلبسه بالهوائيه و الجسم الحامض هو المتلبس بالحلاوه ففى كل حركه موضوع تنعته الحركه و تجرى عليه.

و يجب أن يكون موضوع الحركه أمرا ثابتا تجرى و تتجدد عليه الحركه و إلا كان ما بالقوه غير ما يخرج إلى الفعل فلم تتحقق الحركه التى هى خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجا.

و يجب أن لا يكون موضوع الحركه أمرا بالفعل من كل جهه كالعقل

[شماره صفحه واقعى : ١٢٣]

ص: ٢٠٣٠



المجرد إذ لا- حركه إلا- مع قوه ما فما لا قوه فيه فلا حركه له و لا أن يكون بالقوه من جميع الجهات إذ لا وجود لما هو كذلك بل أمرا بالقوه من جهه و بالفعل من جهه كالماده الأولى التي لها قوه الأشياء و فعلية أنها بالقوه و كالجسم الذى هو ماده ثانيه لها قوه الصور النوعيه و الأعراض المختلفه و فعلية الجسميه و بعض الصور النوعيه.

### الفصل السابع فى فاعل الحركه و هو المحرك

يجب أن يكون المحرك غير المتحرك إذ لو كان المتحرك هو الذى يوجد الحركه فى نفسه لزم أن يكون شىء واحد فاعلا و قابلا من جهه واحده و هو محال فإن حيثه الفعل هى حيثه الوجدان و حيثه القبول هى حيثه الفقدان و لا معنى لكون شىء واحد واجدا و فاقدًا من جهه واحده.

و أيضا المتحرك هو بالقوه بالنسبه إلى الفعل الذى يحصل له بالحركه و فاقد له و ما هو بالقوه لا يفيد فعلا.

و يجب أن يكون الفاعل القريب للحركه أمرا متغيرا متجدد الذات إذ لو كان أمرا ثابت الذات من غير تغير و سيلان كان الصادر منه أمرا ثابتا فى نفسه فلم يتغير جزء من الحركه إلى غيره من الأجزاء لثبات علتة من غير تغير فى حالها فلم تكن الحركه حركه هذا خلف

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ٢٠٣١

## الفصل الثامن فى ارتباط المتغير بالثابت

ربما قيل إن وجوب استناد المتغير المتجدد إلى عله متغيره متجدده مثله يوجب استناد عله المتغيره المتجدده أيضا إلى مثلها فى التغير و التجدد و هلم جرا و يستلزم ذلك أما التسلسل أو الدور أو التغير فى المبدأ الأول تعالى عن ذلك.

و أجب بأن التجدد و التغير ينتهى إلى جوهر متحرك بجوهره فيكون التجدد ذاتيا له فيصح استناده إلى عله ثابتة توجد ذاته لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجده

## الفصل التاسع فى المسافه التى يقطعها المتحرك بالحركه

مسافه الحركه هى الوجود المتصل السيال الذى يجرى على الموضوع المتحرك و ينتزع منه لا محاله مقوله من المقولات لكن لا من حيث إنه متصل واحد متغير فإن لازمه وقوع التشكيك فى الماهيه و هو محال بل من حيث إنه منقسم إلى أقسام آنيه الوجود ككل قسم منه نوع من أنواع المقوله مبائن لغيره كنمو الجسم مثلا فإنه حركه منه فى الكم يرد عليه فى كل آن من آنات الحركه نوع من أنواع الكم المتصل مبائن للنوع الذى ورد عليه فى الآن السابق و النوع الذى سيرد عليه فى اللاحق.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٥]

ص : ٢٠٣٢

فمعنى حركة الشئ في المقوله أن يرد على الموضوع في كل آن نوع من أنواع المقوله مبائن للنوع الذى يرد عليه فى آن غيره.

## الفصل العاشر فى المقولات التى تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الفلاسفه أن المقولات التى تقع فيها الحركة أربع مقولات الأين و الكيف و الكم و الوضع.

أما الأين فوقع الحركة فيه ظاهر كالحركات المكانية التى فى الأجسام لكن فى كون الأين مقوله برأسها كلام و إن كان مشهورا بينهم بل الأين ضرب من الوضع و عليه فالحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعيه.

و أما الكيف فوقع الحركة فيه و خاصه فى الكيفيات غير الفعلية كالكيفيات المختصه بالكميات كالاستواء و الاعوجاج و نحوهما ظاهر فإن الجسم المتحرك فى كمه يتحرك فى الكيفيات القائمه بكمه.

و أما الكم فالحركة فيه تغير الجسم فى كمه تغيرا متصلا بنسبه منتظمه تدريجا كالنمو الذى هو زياده الجسم فى حجمه زياده متصله منتظمه تدريجا.

و قد أورد عليه أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم فالكم الكبير اللاحق هو الكم العارض لمجموع الأجزاء الأصلية و المنضمه و الكم الصغير السابق هو الكم العارض لنفس الأجزاء الأصلية و الكمان متباينان غير متصلين لتباين موضوعيهما فلا حركة فى كم بل هو زوال كم و حدوث آخر.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ٢٠٣٣

و أجب عنه أن انضمام الضمائم لا ريب فيه لكن الطبيعه تبدل الأجزاء المنضمه بعد الضم إلى صوره الأجزاء الأصلية و لا تزال تبدل و تزيد كميها الأجزاء الأصلية تدريجا بانضمام الأجزاء و غيرها إلى الأجزاء الأصلية فيزداد الكم العارض للأجزاء الأصلية زياده متصله تدريجيه و هي الحركه.

و أما الوضع فالحركه فيه أيضا ظاهر كحركه الكره على محورها فإنه تتبدل بها نسبه النقاط المفروضه عليها إلى الخارج عنها و هو تغير تدريجي في وضعها.

قالوا و لا تقع حركه في باقى المقولات و هي الفعل و الانفعال و متى و الإضافه و الجده و الجوهر.

أما الفعل و الانفعال فإنه قد أخذ في مفهوميهما التدريج فلا فرد آنى الوجود لهما و وقوع الحركه فيهما يقتضى الانقسام إلى أقسام آنيه الوجود و ليس لهما ذلك.

و كذا الكلام في متى فإنه الهياه الحاصله من نسبه الشىء إلى الزمان فهى تدريجيه تنافى وقوع الحركه فيها المقتضيه للانقسام إلى أقسام آنيه الوجود.

و أما الإضافه فإنها انتزاعيه تابعه لطرفيها فلا تستقل بشىء كالحركه و كذا الجده فإن التغير فيها تابع لتغير موضوعها كتغير النعل أو القدم عما كانتا عليه.

و أما الجوهر فوقع الحركه فيه يستلزم تحقق الحركه من غير موضوع ثابت و قد تقدم أن تحقق الحركه موقوف على موضوع ثابت باق ما دامت الحركه.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ٢٠٣٤

## الفصل الحادى عشر فى تعقيب ما مر فى الفصل السابق

ذهب؟ صدر المتألهين ره إلى وقوع الحركه فى مقوله الجوهر و استدل عليه بأمر أوضحتها أن وقوع الحركه فى المقولات الأربع العرضيه يقضى بوقوعها فى مقوله الجوهر لأن الأعراض تابعه للجواهر مستنده إليها استناد الفعل إلى فاعله فالأفعال الجسمانيه مستنده إلى الطباع و الصور النوعيه و هى الأسباب القريبه لها و قد تقدم أن السبب القريب للحركه أمر تدريجى كمثلهما بالطباع و الصور النوعيه فى الأجسام المتحركه فى الكم و الكيف و الأين و الوضع متغيره سياله الوجود كأعراضها و لولا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات.

و أورد عليه أنا نقل الكلام إلى الطبيعه المتجدده كيف صدرت عن المبدأ الثابت و هى متجدده.

و أجيب عنه بأن الحركه لما كانت فى جوهرها بالتغير و التجدد ذاتى لها و الذاتى لا يعلل فالجاعل إنما جعل المتجدد لا أنه جعل المتجدد متجددا.

و أورد عليه أنا نوجه استناد الأعراض المتجدده إلى الطبيعه بهذا الوجه بعينه من غير حاجه إلى جعل الطبيعه متجدده فالتجدد ذاتى للعرض المتجدد و الطبيعه جعلت العرض المتجدد و لم تجعل المتجدد متجددا.

و أجيب عنه بأن الأعراض مستنده فى وجودها إلى الجوهر و تابعه له

[شماره صفحه واقعى : ١٢٨]

ص: ٢٠٣٥

فالذاتيه لا بد أن تتم في الجواهر.

و أورد عليه أيضا أن القوم صححوا ارتباط هذه الأعراض المتجدده إلى المبدأ الثابت من طبيعه و غيرها بنحو آخر و هو أن التغير لا يحق لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغايه المطلوبه في الحركات الطبيعیه و كتجدد أحوال أخرى في الحركات القسريه التي على خلاف الطبيعه و كتجدد إرادات جزئيه منبعثه من النفس في كل حد من حدود الحركات النفسانيه التي مبدؤها النفس.

و أجب عنه بأنا ننقل الكلام إلى هذه الأحوال و الإرادات المتجدده من أين تجددت فإنها لا محاله تنتهي في الحركات الطبيعیه إلى الطبيعه و كذا في القسريه فإن القسر ينتهي إلى الطبيعه و كذا في النفسانيه فإن الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضا الطبيعه كما سيجي .

و يمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر بما تقدم أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر فتغيره و تجدده تغير للجوهر و تجدد له.

و يتفرع على ما تقدم أولا أن الصور الطبيعیه المتبدله صورته بعد صورته على المادة بالحقيقه صورته جوهرية واحده سياله تجرى على المادة و ينتزع من كل حد من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره.

هذا في تبدل الصور الطبيعیه بعضها من بعض و هناك حركة اشتداديه جوهرية أخرى هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعیه ثم النباتيه ثم الحيوانيه ثم الإنسانيه.

و ثانيا أن الجوهر المتحرك في جوهره متحرك بجميع أعراضه لما سمعت

[شماره صفحه واقعي : ١٢٩]

ص: ٢٠٣٦

من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها.

ولا يزم ذلك كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث من قبيل الحركة في الحركة و على هذا ينبغي أن تسمى هذه الحركات الأربع أو الثلاث حركات ثانيه و ما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه حركات أولى.

و ثالثاً أن العالم الجسماني بمادته الواحده حقيقه واحده سياله متحركه بجميع جواهرها و أعراضها قافله واحده إلى غايه ثابتة لها الفعلية المحضه.

### **الفصل الثاني عشر في موضوع الحركة الجوهرية و فاعلها**

قالوا إن موضوع هذه الحركة هو المادة المتحصلة بصوره ما من الصور المتعاقبه المتحدده بالاتصال و السيلاان فوحده المادة و شخصيتها محفوظه بصوره ما من الصور المتبدله و صورته ما و إن كانت مبهمه لكن وحدتها محفوظه بجوهر مفارق هو الفاعل للماده الحافظ لها و لوحدها و شخصيتها بصوره ما فصوره ما شريكه العله للماده و المادة المتحصله بها هي موضوع الحركة.

و هذا كما أن القائلين بالكون و الفساد النافين للحركة الجوهرية قالوا أن فاعل المادة هو صورته ما محفوظه وحدتها بجوهر مفارق يفعلها و يفعل المادة بواسطتها فصوره ما شريكه العله بالنسبه إلى المادة حافظه لتحصلها و وحدتها.

و التحقيق أن حاجه الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحده الحركة و لا تنلهم بطرو الانقسام عليها

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ٢٠٣٧

و عدم اجتماع أجزائها فى الوجود فاتصال الحركة فى نفسها و كون الانقسام وهما غير فكى كاف فى ذلك و إن كانت لأجل أنها معنى ناعى يحتاج إلى أمر موجود لنفسه حتى يوجد له و ينعت كما أن الأ-عراض و الصور الجوهرية المنطبعة فى المادة تحتاج إلى موضوع كذلك توجد له و تنعت فموضوع الحركات العرضية أمر جوهرى غيرها و موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة إذ لا- معنى بموضوع الحركة إلا ذاتا تقوم به الحركة و توجد له و الحركة الجوهرية لما كانت ذاتا جوهرية سياله كانت قائمه بذاتها موجوده لنفسها فهى حركة و متحركة فى نفسها.

و إسناد الموضوعية إلى المادة التى تجرى عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال و السيلان لمكان اتحادها معها و إلا فهى فى نفسها عاربه عن كل فعلية.

### الفصل الثالث عشر فى الزمان

إننا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمه إلى قطعات لا- تجامع قطعه منها القطعه الأخرى فى فعلية الوجود لما أن فعلية وجود القطعه المفروضه ثانيا متوقفه على زوال الوجود الفعلى للقطعه الأولى ثم نجد القطعه الأولى المتوقف عليها منقسمه فى نفسها إلى قطعتين كذلك لا تجامع إحداهما الأخرى و هكذا كلما حصلنا قطعه قبلت القسمه إلى قطعتين كذلك من دون أن تقف القسمه على حد.

ولا- يتأتى هذا إلا- بعروض امتداد كمى على الحركة تتقدر به و تقبل الانقسام و ليس هذا الامتداد نفس حقيقه الحركة لأنه امتداد متعين و ما

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص : ٢٠٣٨



فى الحركة فى نفسها امتداد مبهم نظير الامتداد المبهم الذى فى الجسم الطبيعى و تعينه الذى هو الجسم التعليمى .

فهذا الامتداد الذى به تعين امتداد الحركة كم متصل عارض للحركة نظير الجسم التعليمى الذى به تعين امتداد الجسم الطبيعى للجسم الطبيعى إلا أن هذا الكم العارض للحركة غير قار و لا يجمع بعض أجزائه المفروضه بعضا بخلاف كميته الجسم التعليمى فإنها قاره مجتمعه الأجزاء .

و هذا هو الزمان العارض للحركة و مقدارها و كل جزء منه من حيث أنه متوقف عليه الآخر متقدم بالنسبه إليه و من حيث إنه متوقف متأخر بالنسبه إلى ما توقف عليه و الطرف منه الحاصل بالقسمه هو الآن .

و قد تبين بما تقدم أولا أن لكل حركة زمانا خاصا بها هو مقدار تلك الحركة و قد أطبق الناس على تقدير عامه الحركات و تعيين النسب بينها بالزمان العام الذى هو مقدار الحركة اليوميه لكونه معروفا عندهم مشهودا لهم كافه و قد قسموه إلى القرون و السنين و الشهور و الأسابيع و الأيام و الساعات و الدقائق و الثوانى و غيرها لتقدير الحركات بالتطبيق عليها .

و الزمان الذى له دخل فى الحوادث الزمانيه عند المثبتين للحركة الجوهرية هو زمان الحركة الجوهرية .

و ثانيا أن التقدم و التأخر ذاتيان بين أجزاء الزمان بمعنى أن كون وجود الزمان سيالا غير قار يقتضى أن ينقسم لو انقسم إلى جزء يتوقف على زواله وجود جزء آخر بالفعل و المتوقف عليه هو المتقدم و المتوقف هو المتأخر و ثالثا أن الآن و هو طرف الزمان و الحد الفاصل بين الجزئين لو انقسم هو أمر عدمى لكون الانقسام وهميا غير فكى .

و رابعا أن تتالى الآتات و هو اجتماع حدين عدميين أو أكثر من غير تخلل جزء من الزمان فاصل بينهما محال و هو ظاهر و مثله الكلام فى تتالى الآتات المنطبقه على طرف الزمان كالوصول و الافتراق .

[شماره صفحه واقعى : ١٣٢]

ص : ٢٠٣٩

و خامسا أن الزمان لا أول له و لا آخر له بمعنى الجزء الذى لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه لأن قبول القسمة ذاتى له.

### الفصل الرابع عشر فى السرعة و البطؤ

إذا فرضنا حركتين و اعتبرنا النسبه بينهما فإن تساوتا زمانا فأكثرهما قطعاً للمسافه أسرعهما و إن تساوتا مسافه فأقلهما زمانا أسرعهما فالسرعه قطع مسافه كثيره فى زمان قليل و البطؤ خلافه.

قالوا إن البطؤ ليس بتخلل السكون بأن تكون الحركه كلما كان تخلل السكون فيها أكثر كانت أبطأ و كلما كان أقل كانت أسرع و ذلك لاتصال الحركه بامتراج القوه و الفعل فيها فلا سبيل إلى تخلل السكون فيها.

و قالوا إن السرعة و البطؤ متقابلان تقابل التضاد و ذلك لأنهما وجوديان فليس تقابلهما تقابل التناقض أو العدم و الملكه و ليسا بالمتضائين و إلا كانا كلما ثبت أحدهما ثبت الآخر و ليس كذلك فلم يبق إلا أن يكونا متضادين و هو المطلوب.

و فيه أن من شرط المتضادين أن يكون بينهما غايه الخلاف و ليست بمتحققه بين السرعة و البطؤ إذ ما من سريع إلا و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه و كذا ما من بطىء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

و الحق أن السرعة و البطؤ وصفان إضافيان فسرعه حركه بالنسبه إلى أخرى بطؤ بعينها بالنسبه إلى ثالثه و كذلك الأمر فى البطؤ و السرعة بمعنى الجريان و السيلان خاصه لمطلق الحركه ثم تشتد و تضعف فيحدث بإضافه بعضها إلى بعض السرعة و البطؤ الإضافيان.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ٢٠٤٠

## الفصل الخامس عشر فى السكون

يطلق السكون على خلو الجسم من الحركة قبلها أو بعدها و على ثبات الجسم على حاله التى هو عليها و الذى يقابل الحركة هو المعنى الأول و الثانى لازمه و هو معنى عدمى بمعنى انعدام الصفه عن موضوع قابل هو الجسم فيكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فالتقابل بينه و بين الحركة تقابل العدم و الملكه و لا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسمانى إلا ما كان آنى الوجود كالوصول إلى حد المسافه و انفصال شىء من شىء و حدوث الأشكال الهندسيه و نحو ذلك.

## الفصل السادس عشر فى انقسامات الحركة

### اشاره

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التى تتعلق بها ذاتها.

فانقسامها بانقسام المبدأ و المنتهى كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا و الحركة من لون كذا إلى لون كذا و حركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا.

و انقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات و حركة الحيوان و حركة الإنسان.

و انقسامها بانقسام المقوله كالحركة فى الكيف و الحركة فى الكم

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ٢٠٤١

و الحركة فى الوضع.

و انقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية و الحركة النهاريه و الحركة الصيفيه و الحركة الشتويه.

و انقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعیه و الحركة القسريه و الحركة الإراديه و يلحق بها بوجه الحركة بالعرض فإن الفاعل إما أن يكون ذا شعور و إرادته بالنسبه إلى فعله أم لا- و الأول هو الفاعل النفسانى و الحركة نفسانيه كالحركات الإراديه التى للإنسان و الحيوان و الثانى إما أن تكون الحركة منبعثه عن نفسه لو خلى و نفسه و إما أن تكون منبعثه عنه لقهر فاعل آخر إياه على الحركة و الأول هو الفاعل الطبيعى و الحركة طبيعیه و الثانى هو الفاعل القاسر و الحركة قسريه كالحجر المرمى إلى فوق.

قالوا إن الفاعل القريب للحركة فى جميع هذه الحركات هو طبيعه المتحرك عن تسخير نفسانى أو اقتضاء طبيعى أو قهر الطبيعه القاسره لطبيعه المقسور على الحركة و المبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل و بين الحركة هو مبدأ الميل الذى يوجد الفاعل فى طبيعه المتحرك و تفصيل الكلام فيه فى الطبيعيات.

### خاتمه

ليعلم أن القوه أو ما بالقوه كما تطلق على حيثيه القبول كذلك تطلق على حيثيه الفعل إذا كانت شديده و كما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك كذلك تطلق على مبدأ الفعل كما تطلق القوى النفسانيه و يراد بها مبادئ الآثار النفسانيه من إِبصار و سمع و تخيل و غير ذلك و كذلك القوى الطبيعیه لمبادئ الآثار الطبيعیه.

و هذه القوه الفاعله إذا قارنت العلم و المشيه سميت قدره الحيوان

[شماره صفحه واقعى : ۱۳۵]

ص: ۲۰۴۲

و هي عله فاعله تحتاج فى تمام عليتها و وجوب الفعل بها إلى أمور خارجه كحضور الماده القابله و صلاحيه أدوات الفعل و غيرها تصير باجتماعها عله تامه يجب معها الفعل.

و من هنا يظهر أولا عدم استقامه تحديد بعضهم للقدرة بأنها ما يصح معه الفعل و الترك فإن نسبه الفعل و الترك إلى الفاعل إنما تكون بالصحه و الإمكان إذا كان جزءا من العله التامه لا يجب الفعل به وحده بل به و ببقية الأجزاء التى تتم بها العله التامه و أما الفاعل التام الفاعليه الذى هو وحده عله تامه كالواجب تعالى فلا معنى لكون نسبه الفعل و الترك إليه بالإمكان.

و لا- يوجب كون فعله واجبا أن يكون موجبا مجبرا على الفعل غير قادر عليه إذ هذا الوجوب لاحق بالفعل من قبله و هو أثره فلا يضطره إلى الفعل و لا أن هناك فاعلا آخر يؤثر فيه بجعله مضطرا إلى الفعل.

و ثانيا بطلان ما قال به قوم إن صحه الفعل متوقفه على كونه مسبوqa بالعدم الزمانى فالفعل الذى لا يسبقه عدم زمانى ممتنع و هو مبنى على القول بأن عله الاحتياج إلى العله هى الحدوث دون الإمكان و قد تقدم إبطاله و إثبات أن عله الحاجه إلى العله هو الإمكان دون الحدوث على أنه منقوض بنفس الزمان.

و ثالثا بطلان قول من قال إن القدره إنما تحدث مع الفعل و لا قدره على فعل قبله و فيه أنهم يرون أن القدره هى كون الشىء بحيث يصح منه الفعل و الترك فلو ترك الفعل زمانا ثم فعل صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل و الترك و هى القدره.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٦]

ص: ٢٠٤٣

اشاره

و فيها اثنا عشر فصلا

[شماره صفحه واقعى : ١٣٧]

ص: ٢٠٤٤

المرحله الحاديه عشر فى العلم و العالم و المعلوم قد تحصل مما تقدم أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوه و ما بالفعل و الأول هو الماده و الماديات و الثانى غيرهما و هو المجرد و مما يعرض المجرد عروضاً أولياً أن يكون علماً و عالماً و معلوماً لأن العلم كما سيجىء بيانهُ حضور وجود مجرد لوجود مجرد فمن الحرى أن نبحث عن ذلك فى الفلسفه الأولى و فيها اثنا عشر فصلاً.

### **الفصل الأول فى تعريف العلم و انقسامه الأولى**

حصول العلم لنا ضرورى و كذلك مفهومه عندنا و إنما نريد فى هذا الفصل معرفه ما هو أظهر خواصه لنميز بها مصاديقه و خصوصياتها.

فنقول قد تقدم فى بحث الوجود الذهنى أن لنا علماً بالأشياء الخارجيه عنا فى الجملة بمعنى أنها تحصل لنا و تحضر عندنا بما هيئاتها لا بوجوداتها الخارجيه التى تترتب عليها الآثار فهذا قسم من العلم و يسمى علماً حصولياً.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٨]

ص: ٢٠٤٥

و من العلم علم الواحد منا بذاته التي يشير إليها بأنا فإنه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال سواء في ذلك الخلاء و الملاء و النوم و اليقظه و أيه حال أخرى.

و ليس ذلك بحضور ماهيه ذاتنا عندنا حضورا مفهوما و علما حصوليا لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى الصدق على كثيرين و إنما يتشخص بالوجود الخارجى و هذا الذى نشاهده من أنفسنا و نعبر عنه بأنا أمر شخصى لذاته لا يقبل الشركه و التشخص شأن الوجود فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجى الذى هو ملاك الشخصيه و ترتب الآثار و هذا قسم آخر من العلم و يسمى العلم الحضورى.

و هذان قسمان ينقسم إليهما العلم قسمه حاصره فإن حصول المعلوم للعالم إما بماهيته أو بوجوده و الأول هو العلم الحصولى و الثانى هو العلم الحضورى.

ثم إن كون العلم حاصلنا معنا حصول المعلوم لنا لأن العلم عين المعلوم بالذات إذ لا نعى بالعلم إلا حصول المعلوم لنا و حصول الشئ و حضوره ليس إلا وجوده و وجوده نفسه.

و لا- معنى لحصول المعلوم للعالم إلا- اتحاد العالم معه سواء كان معلوما حضوريا أو حصوليا فإن المعلوم الحضورى إن كان جوهرًا قائمًا بنفسه كان وجوده لنفسه و هو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع نفسه و إن كان أمرًا وجوده لموضوعه و المفروض أن وجوده للعالم فقد اتحد العالم مع موضوعه و العرض أيضا من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه و كذا المعلوم الحصولى موجود للعالم سواء كان جوهرًا موجودًا لنفسه أو أمرًا موجودًا لغيره و لازم كونه موجودًا للعالم اتحاد العالم معه.

على أنه سيجىء أن العلم الحصولى علم حضورى فى الحقيقة.

[شماره صفحه واقعى : ۱۳۹]

ص: ۲۰۴۶



فحصول العلم للعالم من خواص العلم لكن لا كل حصول كيف كان بل حصول أمر بالفعل فعليه محضه لا قوه فيه لشيء مطلقا فإننا نشاهد بالوجدان أن المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر ولا يقبل التغير عما هو عليه فهو حصول أمر مجرد عن المادة خال من غواشي القوه ونسمى ذلك حضورا.

فحضور المعلوم يستدعي كونه أمرا تاما في فعليته من غير تعلق بالماده و القوه يوجب نقصه و عدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوه.

و مقتضى حضور المعلوم أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمرا فعليا تام الفعلية غير ناقص من جهة التعلق بالقوه و هو كون العالم مجردا عن الماده خاليا عن القوه.

فقد بان أن العلم حضور موجود مجرد لموجود مجرد سواء كان الحاصل عين ما حصل له كما في علم الشيء بنفسه أو غيره بوجه كما في علم الشيء بالماهيات الخارجة عنه.

و تبين أيضا أولا- أن المعلوم الذي هو متعلق العلم يجب أن يكون أمرا مجردا عن الماده و سيجى معنى تعلق العلم بالأشياء الماديه.

و ثانيا أن العالم الذي يقوم به العلم يجب أن يكون مجردا عن الماده أيضا.

### **الفصل الثاني ينقسم العلم الحصولي إلى كلي و جزئي**

و الكلي ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالعلم بماهية الإنسان

[شماره صفحه واقعي : ١٤٠]

ص: ٢٠٤٧

و يسمى عقلا- و تعقلا- و الجزئي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالعلم بهذا الإنسان بنوع من الاتصال بمادته الحاضره و يسمى علما إحساسيا و كالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادته و يسمى علما خياليا و عد هذين القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهة اتصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجى فى العلم الإحساسى و توقف العلم الخيالى على العلم الإحساسى و إلا فالصوره الذهنيه كيفما فرضت لا تأبى أن تصدق على كثيرين.

و القسمان جميعا مجردان عن ماده لما تقدم من فعليه الصوره العلميه فى ذاتها و عدم قبولها للتغير.

و أيضا الصوره العلميه كيفما فرضت لا تمتنع عن الصدق على كثيرين و كل أمر مادی متشخص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد.

و أيضا لو كانت الصوره الحسيه أو الخياليه ماديه منطبعه بنوع من الانطباع فى جزء بدنى لكانت منقسمه بانقسام محلها و لكان فى مكان و زمان و ليس كذلك فالعلم لا يقبل القسمة و لا يشار إليه إشاره وضعيه مكانيه و لا أنه مقيد بزمان لصحه تصورنا الصوره المحسوسه فى وقت بعد أمد بعيد على ما كانت عليه من غير تغير فيها و لو كانت مقيده بالزمان لتغيرت بتقصيه.

و ما يتوهم من مقارنة حصول العلم للزمان إنما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له لا نفس العلم.

و أما توسط أدوات الحس فى حصول الصوره المحسوسه و توقف الصوره الخياليه على ذلك فإنما هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصوره العلميه و تفصيل القول فى علم النفس و مما تقدم يظهر أن قولهم

[شماره صفحه واقعى : ١٤١]

ص: ٢٠٤٨

إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادة و الأ-عراض المشخصه له حتى لا- يبقى إلا- الماهيه المعراه عن القشور كالإنسان المجرد عن المادة الجسميه و المشخصات الزمانيه و المكانيه و الوضعيه و غيرها بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة و اكتناف الأعراض و الهيئات الشخصيه و الخيال المشروط ببقاء الأعراض و الهيئات المشخصه من دون حضور المادة قول على سبيل التمثيل للتقريب و إلا فالمحسوس صورته مجردة علميه و اشتراط حضور المادة و الاكتناف بالأعراض المشخصه لحصول الاستعداد في النفس للإحساس و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل و كذا اشتراط التقشير في التعقل للدلاله على اشتراط تخيل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقل الماهيه الكليه المعبر عنه بانتزاع الكلى من الأفراد.

و تبين مما تقدم أيضا أن الوجود ينقسم من حيث التجرد عن المادة و عدمه إلى ثلاثه عوالم كليه أحدها عالم المادة و القوه و الثانى عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشكل و المقدار و الوضع و غيرها ففيه الصور الجسمانيه و أعراضها و هيئاتها الكماليه من غير ماده تحمل القوه و الانفعال و يسمى عالم المثال و البرزخ بين عالم العقل و عالم المادة و الثالث عالم التجرد عن المادة و آثارها و يسمى عالم العقل.

و قد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بذاته و المثال الأصغر القائم بالنفس الذى تتصرف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعى المختلفه الحقه و الجزافيه فتأتى أحيانا بصور حقه صالحه و أحيانا بصور جزافيه تعبت بها.

و العوالم الثلاثه المذكوره مترتبه طولاً- فأعلاها مرتبه و أقواها و أقدمها وجودا و أقربها من المبدأ الأول تعالى عالم العقول المجرده لتمام فعليتها و تنزه ذواتها عن شوب المادة و القوه و يليه عالم المثال المتمتزه عن المادة دون آثارها و يليه عالم المادة موطن كل نقص و شر و لا يتعلق بما فيه علم إلا من

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص: ٢٠٤٩

جهه ما يحاذيه من المثال و العقل.

### الفصل الثالث ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كلي و جزئي

و المراد بالكلي ما لا يتغير بتغير المعلوم بالعرض كصوره البناء التي يتصورها البناء في نفسه ليبني عليها فالصوره عنده على حالها قبل البناء و مع البناء و بعد البناء و إن خرب و انهدم و يسمى علم ما قبل الكثره و العلوم الحاصله من طريق العلل كليه من هذا القبيل دائماً كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعه كذا إلى مده كذا يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بينه و بين الشمس فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف و معه و بعده.

و المراد بالجزئي ما يتغير بتغير المعلوم بالعرض كما إذا علمنا من طريق الإبصار بحركه زيد ثم إذا وقف عن الحركه تغيرت الصوره العلميه من الحركه إلى السكون و يسمى علم ما بعد الكثره.

فإن قلت التغير لا يكون إلا بقوه سابقه و حاملها ماده و لازمه كون العلوم الجزئيه ماديه لا مجردة.

قلنا العلم بالتغير غير تغير العلم و المتغير ثابت في تغيره لا متغير و تعلق العلم به أعنى حضوره عند العالم من حيث ثباته لا تغيره و إلا لم يكن حاضراً فلم يكن العلم حضور شئ ء لشيء ء هذا خلف.

[شماره صفحه واقعي : ١٤٣]

ص : ٢٠٥٠

## الفصل الرابع فى أنواع التعقل

ذكروا أن التعقل على ثلاثة أنواع أحدها أن يكون العقل بالقوه أى لا- يكون شيئا من المعقولات بالفعل ولا- له شىء من المعقولات بالفعل لخلو النفس عن عامه المعقولات.

الثانى أن يعقل معقولا أو معقولات كثيره بالفعل مميزا لبعضها من بعض مرتبا لها و هو العقل التفصيلى.

الثالث أن يعقل معقولات كثيره عقلا بالفعل من غير أن يتميز بعضها من بعض و إنما هو عقل بسيط إجمالى فيه كل التفاصيل و مثلوا له بما إذا سألك سائل عن عده من المسائل التى لك علم بها فحضر كالجواب فى الوقت فأتت فى أول لحظه تأخذ فى الجواب تعلم بها جميعا علما يقينا بالفعل لكن لا تتميز لبعضها من بعض و لا تفصيل و إنما يحصل التميز و التفصيل بالجواب كان ما عندك منبع تنبع و تجرى منه التفاصيل و يسمى عقلا إجماليا.

## الفصل الخامس فى مراتب العقل

ذكروا أن مراتب العقل أربع إحداها كونه بالقوه بالنسبه إلى جميع المعقولات و يسمى عقلا

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص: ٢٠٥١

هولانيا لشباهته فى خلوه عن المعقولات الهىولى فى كونها بالقوه بالنسبه إلى جمع الصور و ثانیتها العقل بالملكه و هى المرتبه التى تعقل فیها الأمور البديهیه من التصورات و التصدیقات فإن تعلق العلم بالبديهیات أقدم من تعلقه بالنظریات.

و ثالثها العقل بالفعل و هو تعلقه النظریات بتوسیط البديهیات و إن كانت مرتبه بعضها على بعض.

و رابعها عقله لجمع ما استفاده من المعقولات البديهیه و النظریه المطابقه لحقائق العالم العلوى و السفلى باستحضاره الجميع و التفاته إليها بالفعل فىكون عالما علمیا مضاهیا للعالم العینى و یرسمى العقل المستفاد.

### الفصل السادس فى مفیض هذه الصور العلمیه

أما الصور العقلیه الكلیه فإن مفیضها المخرج للإنسان مثلا- من القوه إلى الفعل عقل مفارق للماده عنده جميع الصور العقلیه الكلیه و ذلك أنك قد عرفت أن هذه الصور بما أنها علم مجردة عن الماده على أنها کلیه تقبل الاشتراك بین کثیرین و کل أمر حال فى الماده واحد شخصی لا یقبل الاشتراك فالصوره العقلیه مجردة عن الماده ففاعلها المفیض لها أمر مجرد عن الماده لأن الأمر المادى ضعيف الوجود فلا یصدر عنه ما هو أقوى منه وجودا على أن فعل الماده مشروط بالوضع الخاص و لا وضع للمجرد.

و لیس هذا المفیض المجرّد هو النفس العاقله لهذه الصور المجرده العلمیه

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۵]

ص: ۲۰۵۲

لأنها بعد بالقوه بالنسبه إليها و حيثيتها حيثه القبول دون الفعل و من المحال أن يخرج ما بالقوه نفسه من القوه إلى الفعل.

فمفيض الصوره العقليه جوهر عقلي مفارق للماده فيه جميع الصور العقليه الكليه على نحو ما تقدم من العلم الإجمالى العقلى تتحد معه النفس المستعده للتعقل على قدر استعدادها الخاص فيفيض عليها ما تستعد له من الصور العقليه و هو المطلوب.

و بنظير البيان السابق يتبين أن مفيض الصور العليمه الجزئيه جوهر مثالى مفارق فيه جميع الصور المثاليه الجزئيه على نحو العلم الإجمالى تتحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد.

### **الفصل السابع ينقسم العلم الحصولى إلى تصور و تصديق**

لأنه إما صورته حاصله من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب و يسمى تصورا كتصور الإنسان و الجسم و الجوهر و إما صورته حاصله من معلوم معها إيجاب شىء لشىء أو سلب شىء عن شىء كقولنا الإنسان ضاحك و قولنا ليس الإنسان بحجر و يسمى تصديقا و باعتبار حكمه قضيه.

ثم إن القضيه بما تشتمل على إثبات شىء لشىء أو نفى شىء عن شىء مركبه من أجزاء فوق الواحد.

و المشهور أن القضيه الموجهه مؤلفه من الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه و هى نسبه المحمول إلى الموضوع و الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول هذا فى الهليات المركبه التى محمولاتها غير وجود الموضوع و أما

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص: ٢٠٥٣

الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود فأجزاؤها ثلاثة الموضوع و المحمول و الحكم إذ لا معنى لتخلل النسبة و هي الوجود الرابط بين الشئ و نفسه.

و أن القضية السالبة مؤلفه من الموضوع و المحمول و النسبة الحكمية الإيجابية و لا حكم فيها لا أن فيها حكما عدما لأن الحكم جعل شئ و شيئا و سلب الحكم عدم جعله لا جعل عدمه.

و الحق أن الحاجة إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس لا بما هو جزء القضية أي إن القضية إنما هي الموضوع و المحمول و الحكم و لا حاجة في تحقق القضية بما هي قضية إلى تصور النسبة الحكمية و إنما الحاجة إلى تصورهما لتحقيق الحكم من النفس و جعلها الموضوع هو المحمول و يدل على ذلك تحقق القضية في الهليات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع.

فقد تبين بهذا البيان أولا أن القضية الموجبه ذات أجزاء ثلاثة الموضوع و المحمول و الحكم و السالبة ذات جزئين الموضوع و المحمول و أن النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم لا القضية بما هي قضية في انعقادها.

و ثانيا أن الحكم فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهني و ليس من الانفعال التصوري في شئ و حقيقه الحكم في قولنا زيد قائم مثلا أن النفس تنال من طريق الحس موجودا واحدا هو زيد القائم ثم تجزئه إلى مفهومي زيد و القائم و تخزنهما عندها ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت صورتى زيد و القائم من خزانتها و هما اثنتان ثم جعلتهما واحدا ذا وجود واحد و هذا هو الحكم الذى ذكرنا أنه فعل للنفس تحكى به الخارج على ما كان.

فالحكم فعل للنفس و هو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ٢٠٥٤



وراءها و لو كان الحكم تصورا مأخوذا من الخارج كانت القضية غير مفيدة لصحة السكوت كما فى كل من المقدم و التالى فى القضية الشرطيه و لو كان تصورا أنشأته النفس من عندها من غير استعانه من الخارج لم يحكك الخارج و ثالثا أن التصديق يتوقف على تصور الموضوع و المحمول فلا تصديق إلا عن تصور.

## الفصل الثامن و ينقسم العلم الحصى إلى بديهى و نظرى

### اشاره

و البديهى منه ما لا يحتاج فى تصوره أو التصديق به إلى اكتساب و نظر كتصور مفهوم الشىء و الوحده و نحوهما و كالتصديق بأن الكل أعظم من جزئه و أن الأربعة زوج و النظرى ما يتوقف فى تصوره أو التصديق به على اكتساب و نظر كتصور ماهيه الإنسان و الفرس و التصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساويه لقائمتين و أن الإنسان ذو نفس مجردة.

و العلوم النظرية تنتهى إلى العلوم البديهيه و تتبين بها و إلا ذهب الأمر إلى غير النهايه ثم لم يفد علما على ما بين فى المنطق.

و البديهيات كثيره مبينه فى المنطق و أولها بالقبول الأوليات و هى القضايا التى يكفى فى التصديق بها تصور الموضوع و المحمول كقولنا الكل أعظم من جزئه و قولنا الشىء لا يسلب عن نفسه.

و أولى الأوليات بالقبول قضيه استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و هى قضيه منفصله حقيقه إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب و لا تستغنى عنها فى إفاده العلم قضيه نظريه و لا بديهيه حتى الأوليات فإن قولنا الكل أعظم من جزئه إنما يفيد علما إذا كان نقيضه و هو قولنا

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ٢٠٥٥

ليس الكل بأعظم من جزئه كاذبا.

فهى أول قضيه مصدق بها لا- يرتاب فيها ذو شعور و تبتنى عليها العلوم فلو وقع فيها شك سرى ذلك فى جميع العلوم و التصديقات.

**تمه**

السوفسطى المنكر لوجود العلم غير مسلم لقضيه أولى الأوائل إذ فى تسليمها اعتراف بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقه صادق.

ثم السوفسطى المدعى لانتفاء العلم و الشاك فى كل شىء إن اعترف بأنه يعلم أنه شاك فقد اعترف بعلم ما و سلم قضيه أولى الأوائل فأمكن أن يلزم بعلم كثيره تماثل علمه بأنه شاك كعلمه بأنه يرى و يسمع و يلمس و يذوق و يشم و أنه ربما جاع فقصد ما يشبعه أو ظمأ فقصد ما يرويه و إذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم لأن العلم ينتهى إلى الحس ما تقدم.

و إن لم يعترف بأنه يعلم أنه شاك بل أظهر أنه شاك فى كل شىء و شاك فى شكه لا يدري شيئا سقطت معه المحاجه و لم ينجع فيه برهان و هذا الإنسان إما مبتلى بمرض أورثه اختلالا- فى الإدراك فليراجع الطبيب و إما معاند للحق يظهر ما يظهر لدحضه فليضرب و ليؤلم و ليمنع مما يقصده و يريد و ليؤمر بما يبغضه و يكرهه إذ لا يرى حقيقه لشىء من ذلك.

نعم ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقليه و هو غير مسلح بالأصول المنطقيه و لا متدرب فى صناعه البرهان فشاهد اختلاف الباحثين فى المسائل بين الإثبات و النفى و الحجج التى أقاموها على كل من طرفى النقيض

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ٢٠٥٦

و لم يقدر لقله بضاعته على تمييز الحق من الباطل فتسلم طرفى النقيض فى مسأله بعد مسأله فأساء الظن بالمنطق و زعم أن العلوم نسيه غير ثابتة و الحقيقه بالنسبه إلى كل باحث ما دلت عليه حجته.

و ليعالج أمثال هؤلاء بإيضاح القوانين المنطقيه و إراءه قضايا بديهيه لا تقبل الترديد فى حال من الأحوال كضروره ثبوت الشىء لنفسه و استحاله سلبه عن نفسه و غير ذلك و ليبالغ فى تفهيم معانى أجزاء القضايا و ليؤمروا أن يتعلموا العلوم الرياضيه.

و هاهنا طائفتان أخريان من الشكاكين فطائفه يتسلمون الإنسان و إدراكاته و يظهرن الشك فى ما وراء ذلك فيقولون نحن و إدراكاتنا و نشك فيما وراء ذلك و طائفه أخرى تفتنونا بما فى قولهم نحن و إدراكاتنا من الاعتراف بحقائق كثيره من أناسى و إدراكات لهم و تلك حقائق خارجيه فبدلوا الكلام بقولهم أنا و إدراكاتى و ما وراء ذلك مشكوك.

و يدفعه أن الإنسان ربما يخطى فى إدراكاته كما فى موارد أخطاء الباصره و اللامسه و غيرها من أغلاط الفكر و لو لا أن هناك حقائق خارجيه من الإنسان و إدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لا تنطبق لم يستقم ذلك بالضروره.

و ربما قيل إن قول هؤلاء ليس من السفسطه فى شىء بل المراد أن من المحتمل أن لا تنطبق الصور الظاهره للحواس بعينها على الأمور الخارجيه بما لها من الحقيقه كما قيل إن الصوت بما له من الهويه الظاهره على السمع ليس له وجود فى خارجه بل السمع إذا اتصل بالارتعاش بعدد كذا ظهر فى السمع فى صورته الصوت و إذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشا ظهر فى البصر فى صورته الضوء و اللون فالحواس التى هى مبادئ الإدراك لا تكشف عما وراءها من الحقائق و سائر الإدراكات منتهيه إلى الحواس.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٠]

ص: ٢٠٥٧

وفيه أن الإدراكات إذا فرضت غير كاشفه عما وراءها فمن أين علم أن هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك ثم من أدرك أن حقيقه الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا و حقيقه المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا و هل يصل الإنسان إلى الصواب الذي يخطئ فيه الحواس إلا من طريق الإدراك الإنساني.

و بعد ذلك كله تجوز أن لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه لا يحتمل إلا السفسطه حتى أن قولنا يجوز أن لا ينطبق شىء من إدراكاتنا على الخارج لا يؤمن أن لا يكشف بحسب مفاهيم مفرداته و التصديق الذي فيه عن شىء .

### **الفصل التاسع و ينقسم العلم الحصولى إلى حقيقى و اعتبارى**

و الحقيقى هو المفهوم الذى يوجد تاره بوجود خارجى فيترتب عليه آثاره و تاره بوجود ذهنى لا يترتب عليه آثاره و هذا هو الماهيه و الاعتبارى ما كان بخلاف ذلك و هو إما من المفاهيم التى حيشيه مصداقها حيشيه أنه فى الخارج كالوجود و صفاته الحقيقيه كالوحده و الفعليه و غيرهما فلا يدخل الذهن و إلا لانقلب و إما من المفاهيم التى حيشيه مصداقها حيشيه أنه فى الذهن كمفهوم الكلى و الجنس و النوع فلا يوجد فى الخارج و إلا لانقلب.

و هذه المفاهيم إنما يعملها الذهن بنوع من العمل و يوقعها على مصاديقها لكن لا كوقوع الماهيه و حملها على أفرادها بحيث تؤخذ فى حدها.

و مما تقدم يظهر أولاً أن ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص : ٢٠٥٨

و الممكن معا كالوجود و الحياه فهو اعتبارى و إلا لكان الواجب ذا ماهيه تعالى عن ذلك.

و ثانيا أن ما كان منها محمولا على أزيد من مقوله واحده كالحركه فهو اعتبارى و إلا كان مجنسا بجنسين فأزيد و هو محال.

و ثالثا أن المفاهيم الاعتباريه لا حد لها و لا تؤخذ فى حد ماهيه من الماهيات.

و للاعتبارى معان أخر خارجه عن بحثنا منها الاعتبارى مقابل الأصيل كالماهيه مقابل الوجود و منها الاعتبارى بمعنى ما ليس له وجود منحاز مقابل ما له وجود منحاز كالأضافه الموجوده بوجود طرفيها مقابل الجوهر الموجود بنفسه و منها ما يوقع و يحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه و المناسبه للحصول على غايه عمليه كإطلاق الرأس على زيد لكون نسبته إلى القوم كنسبه الرأس إلى البدن حيث يدبر أمرهم و يصلح شأنهم و يشير إلى كل بما يخصه من واجب العمل.

### **الفصل العاشر فى أحكام متفرقه**

منها أن المعلوم بالعلم الحصولى ينقسم إلى معلوم بالذات و معلوم بالعرض و المعلوم بالذات هو الصوره الحاصله بنفسها عند العالم و المعلوم بالعرض هو الأمر الخارجى الذى يحكيه الصوره العلميه و يسمى معلوما بالعرض و المجاز لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص : ٢٠٥٩

و منها أنه تقدم أن كل معقول فهو مجرد كما أن كل عاقل فهو مجرد فليعلم أن هذه المفاهيم الظاهره للقوه العاقله التى تكتسب بحصولها لها الفعلية حيث كانت مجردة فهى أقوى وجودا من النفس العاقله التى تستكمل بها و آثارها مترتبه عليها فهى فى الحقيقه موجودات مجردة تظهر بوجوداتها الخارجيه للنفس العالمه فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر و بموضوعاتها المتصفه بها إن كانت أعراضا لكنا لاتصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد نتوهم أنها نفس الصور القائمه بالمواد نزعناها من المواد من دون آثارها المترتبه عليها فى نشأه ماده فصارت وجودات ذهنيه للأشياء لا يترتب عليها آثارها.

فقد تبين بهذا البيان أن العلوم الحصوليه فى الحقيقه علوم حضوريه.

و بان أيضا أن العقول المجرده عن ماده لا علم حصوليا عندها لانقطاعها عن ماده ذاتا و فعلا.

### **الفصل الحادى عشر كل مجرد فهو عاقل**

لأن المجرد تام ذاتا لا تعلق له بالقوه فذاته التامه حاضره لذاته موجوده لها و لا نعى بالعلم إلا حضور شىء لشىء بالمعنى الذى تقدم هذا فى علمه بنفسه و أما علمه بغيره فإن له لتمام ذاته إمكان أن يعقل كل ذات تام يمكن أن يعقل و ما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود كما أن كل مجرد فهو معقول بالفعل و عقل بالفعل.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٣]

ص : ٢٠٦٠

فإن قلت مقتضى ما ذكر كون النفس الإنسانية عاقله لكل معقول لتجردها و هو خلاف الضروره.

قلت هو كذلك لكن النفس مجردة ذاتا لا فعلا فهي لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل لكن تعلقها فعلا يوجب خروجها من القوه إلى الفعل تدريجا بحسب الاستعدادات المختلفه فإذا تجردت تجردا تاما و لم يشغلها تدبير البدن حصلت لها جميع العلوم حصولا بالعقل الإجمالى و تصير عقلا مستفادا بالفعل.

و غير خفى أن هذا البرهان إنما يجرى فى الذوات المجرده الجوهرية التى وجودها لنفسها و أما أعراضها التى وجودها لغيرها فلا بل العاقل لها موضوعاتها.

### **الفصل الثانى عشر فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم الشىء بنفسه**

قد تقدم أن الجواهر المجرده لتمامها و فعليتها حاضره فى نفسها لنفسها فهى عالمه بنفسها علما حضوريا فهل يختص العلم الحضورى بعلم الشىء بنفسه أو يعمه و علم العله بمعلولها إذا كانا مجردين و بالعكس؟ المشاءون على الأول و؟ الإشراقيون على الثانى و هو الحق.

و ذلك لأن وجود المعلول كما تقدم رابط لوجود العله قائم به غير مستقل عنه فهو إذا كانا مجردين حاضر بتمام وجوده عند عله لا حائل بينهما فهو بنفس وجوده معلوم لها علما حضوريا.

و كذلك العله حاضره بوجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها إذا كانا مجردين من غير حائل يحول بينهما فهى معلومه لمعلولها علما حضوريا و هو المطلوب

[شماره صفحه واقعى : ١٥٤]

ص: ٢٠٦١

المرحله الثانيه عشر فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله و فيها أربعه عشر فصلا

**اشاره**

[شماره صفحه واقعى : ١٥٥]

ص: ٢٠٦٢



### اشاره

حقيقه الوجود التى هى أصيله لا أصيل دونها و صرفه لا يخالطها غيرها لبطلان الغير فلا ثانى لها كما تقدم فى المرحله الأولى واجبه الوجود لضروره ثبوت الشىء لنفسه و امتناع صدق نقيضه و هو العدم عليه و وجوبها إما بالذات أو بالغير لكن كون وجوبها بالغير خلف إذ لا غير هناك و لا ثانى لها فهى واجبه الوجود بالذات.

### حجه أخرى

الماهيات الممكنه المعلوله موجوده فهى واجبه الوجود لأن الشىء ما لم يجب لم يوجد و وجوبها بالغير إذ لو كان بالذات لم يحتج إلى عله و العله التى بها يجب وجودها موجوده واجبه و وجوبها إما بالذات أو بالغير و ينتهى إلى الواجب بالذات لاستحاله الدور و التسلسل.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٦]

ص: ٢٠٦٣

### اشاره

كون واجب الوجود تعالى حقيقه الوجود الصرف التى لا ثانى لها يثبت وحدانيته تعالى بالوحده الحقه التى يستحيل معها فرض التكثر فيها إذ كل ما فرض ثانيا لها عاد أولا لعدم الميز بخلاف الوحده العديديه التى إذا فرض معها ثان عاد مع الأول اثنين و هكذا.

### حجه أخرى

لو كان هناك واجبان فصاعدا امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما فى وجوب الوجود و ما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضروره و لازمه تركب ذاتهما مما به الاشتراك و ما به الامتياز و لازم التركب الحاجه إلى الأجزاء و هى تنافى الوجوب الذاتى الذى هو مناط الغنى الصرف.

### تممه

أورد؟ ابن كمونه على هذه الحجه أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهيه يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولاً عرضياً.

و أجيب عنه بأن فيه انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفه بما هى

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ٢٠٦٤

مختلفه و هو غير جائز.

على أن فيه إثبات الماهيه للواجب و قد تقدم إثبات أن ماهيته تعالى وجوده و فيه أيضا اقتضاء الماهيه للوجود و قد تقدم أصالته و اعتباريتها و لا معنى لاقتضاء الاعتبارى للأصيل.

و يتفرع على وحدانيته تعالى بهذا المعنى أن وجوده تعالى غير محدود بحد عدمى يوجب انسلابه عما وراءه.

و يتفرع أيضا أن ذاته تعالى بسيطه منفى عنها التركيب بأى وجه فرض إذ التركيب بأى وجه فرض لا يتحقق إلا بأجزاء يتألف منها الكل و يتوقف تحققه على تحققها و هو الحاجه إليها و الحاجه تنافى الوجوب الذاتى.

### **الفصل الثالث فى أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودى**

#### **إشاره**

كل موجود غيره تعالى ممكن بالذات لانحصار الوجوب بالذات فيه تعالى و كل ممكن فإن له ماهيه هى التى تستوى نسبتها إلى الوجود و العدم و هى التى تحتاج فى وجودها إلى عله بها يجب وجودها فتوجد و العله إن كانت واجبه بالذات فهو و إن كانت واجبه بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات فالواجب بالذات هو الذى يفيض عنه وجود كل ذى وجود من الماهيات.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٨]

ص: ٢٠٦٥

ما سواه تعالى من الوجودات الإمكانية فقراء في أنفسها متعلقات في حدود ذواتها فهي وجودات رابطه لا استقلال لها حدوثا و لا بقاء و إنما تتقوم بغيرها و ينتهى ذلك إلى وجود مستقل في نفسه غنى في ذاته لا- تعلق له بشىء تعلق الفقر و الحاجه و هو الواجب الوجود تعالى و تقدس.

فتبين أن الواجب الوجود تعالى هو المفيض لوجود ما سواه و كما أنه مفيض لها مفيض لآثارها القائمة بها و النسب و الروابط التى بينها فإن العله الموجبه للشىء المقومه لوجوده عله موجب لآثاره و النسب القائمة به و مقومه لها.

فهو تعالى وحده المبدأ الموجد لما سواه المالك لها المدبر لأمرها فهو رب العالمين لا رب سواه.

### تتمه

قالت؟ الثنويه إن في الوجود خيرا و شرا و هما متضادان لا يستندان إلى مبدأ واحد فهناك مبدئان مبدأ الخيرات و مبدأ الشرور.

و عن؟ أفلاطون فى دفعه أن الشر عدم و العدم لا يحتاج إلى عله فياضه بل عله عدم الوجود و قد بين الصغرى بأمثله جزئيه كالقتل الذى هو شر مثلا فإن الشر ليس هو قدره القاتل عليه فإنه كمال له و لا حده السيف مثلا و صلاحيته للقطع فإنه كمال فيه و لا انفعال رقبه المقتول من الضربه فإنه من كمال البدن فلا يبقى للشر إلا بطلان حياه المقتول بذلك و هو أمر عدمى و على هذا القياس فى سائر الموارد.

و عن؟ أرسطو أن الأقسام خمس ما هو خير محض و ما خيره كثير و شره

[شماره صفحه واقعى : ١٥٩]

قليل و ما خيره و شره متساويان و ما شره كثير و خيره قليل و ما هو شر محض و أول الأقسام موجود كالعقول المجرده التي ليس فيها إلا الخير و كذا القسم الثاني كسائر الموجودات الماديه التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام فإن في ترك إيجاده شرا كثيرا و أما الأقسام الثلاثه الباقيه فهي غير موجوده إما ما خيره و شره متساويان فإن في إيجاده ترجيحا بلا مرجح و أما ما شره كثير و خيره قليل فإن في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح و أما ما هو شر محض فأمره واضح و بالجمله لم يستند بالذات إلى العله إلا الخير المحض و الخير الكثير و أما الشر القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه.

#### **الفصل الرابع في صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه بها**

تنقسم الصفات الواجبيه بالقسمه الأوليه إلى ما تكفى في ثبوتها الذات المتعاليه من غير حاجه إلى فرض أمر خارج كحياته تعالى و علمه بنفسه و تسمى الصفه الذاتيه و ما لا- يتم الاتصاف به إلا- مع فرض أمر خارج من الذات كالخلق و الرزق و الإحياء و تسمى الصفه الفعليه.

و الصفات الفعليه كثيره و هي على كثرتها منتزعه من مقام الفعل خارجه عن الذات و الكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتيه فنقول قد عرفت أنه تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودي و قد ثبت في المباحث السابقه أن العله المفيضه لشيء واجده

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ٢٠٦٧

لحقيقه ذلك الشىء بنحو أعلى و أشرف فمعطى الشىء غير فاقد له فله سبحانه اتصاف ما بصفات الكمال كالعلم و القدره و الحياه فلننظر فى أقسام الصفات و نحو اتصافه بها فنقول تنقسم الصفه إلى ثبوتيه كالعالم و القادر و سلبيه تفيد معنى سلبيا لكنك عرفت آنفا أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال فصفاته السلبيه ما دل على سلب النقص و الحاجه كمن ليس بجاهل و من ليس بعاجز و ما ليس بجوهر و لما كان النقص و الحاجه فى معنى سلب الكمال كانت الصفه السلبيه المفيده لسلب النقص راجعه إلى سلب الكمال و هو إيجاب الكمال فمعنى ليس بجاهل سلب العلم و معناه إيجاب العلم.

ثم الصفات الثبوتيه تنقسم إلى حقيقه كالعالم و إضافيه كالقادره و العالميه و تنقسم الحقيقه إلى حقيقه محضه كالحى و حقيقه ذات إضافه كالعالم بالغير.

و لا-ريب فى زياده الصفات الإضافيه على الذات المتعاليه لأنها معان اعتباريه و جلت الذات أن تكون مصداقا لها و الصفات السلبيه ترجع إلى الثبوتيه الحقيقه فحكمها حكمها.

و أما الصفات الحقيقه أعم من الحقيقه المحضه و الحقيقه ذات الإضافه ففيها أقوال أحدها أنها عين الذات المتعاليه و كل منها عين الأخرى و ثانيها أنها زائده على الذات لازمه لها فهى قديمه بقدمها و ثالثها أنها زائده على الذات حادثه و رابعها أن معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بها فمعنى كونها عالمه أنها تفعل فعل العالم فى إتقانه و إحكامه و دقه جهاته و هكذا فالذات نائبه مناب الصفات.

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ٢٠٦٨

و الحق هو الأول المنسوب إلى الحكماء لما عرفت أن ذاته المتعالیه مبدأ لكل كمال وجودی و مبدأ الكمال غير فاقد له ففي ذاته حقيقه كل كمال يفيض عنه و هو العينه.

ثم حيث كانت كل من صفات كماله عين الذات الواجده للجميع فهي أيضا واجده للجميع و عينها فصفت كماله مختلفه بحسب المفهوم واحده بحسب المصداق الذي هو الذات المتعالیه.

و قول بعضهم إن عله الإيجاد مشيئته و إرادته تعالى دون ذاته كلام لا محصل له فإن الإراده عند هذا القائل إن كانت صفه ذاتيه هي عين الذات كانت نسبه الإيجاد إلى الإراده عين نسبه إلى الذات فلم يأت بطائل و إن كانت من صفات الفعل المنتزعه من مقام الفعل فللفعل تقدم عليها و استناده في وجوده إليها تقدم المعلول على العله و هو محال على أن لازم هذا القول كون نسبه الإيجاد و الخلق إليه تعالى مجازا.

و أما القول الثاني و هو منسوب إلى؟ الأشاعره ففيه أن هذه الصفات و هي على ما عدوها الحياه و القدره و العلم و السمع و البصر و الإراده و الكلام إما أن تكون معلوله أو غير معلوله لشيء.

فإن لم تكن معلوله لشيء و كانت موجوده في نفسها واجبه في ذاتها كانت هناك واجبات ثمان و هي الذات و الصفات السبع و أدله وحدانيه الواجب تبطله.

و إن كانت معلوله فإما أن تكون معلوله لغير الذات المتصفه بها أو معلوله لها.

و على الأول كانت واجبه بالغير و ينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها و أدله وحدانيه الواجب تبطله كالشئ السابق على أن فيه حاجه الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره و هو محال.

و على الثاني يلزم كون الذات المفيضة لها متقدمه عليها بالعليه و هي

[شماره صفحه واقعي : ١٦٢]

ص: ٢٠٦٩

فأفده لما تعطيه من الكمال و هو محال.

على أن فيه فقدان الواجب فى ذاته صفات الكمال و قد تقدم أنه صرف الوجود الذى لا يشذ عنه وجود و لا كمال وجودى هذا خلف.

و أما القول الثالث و هو منسوب إلى؟ الكراميه فلازم ما فيه من كون الصفات زائده حادثه كون الذات المتعالیه ذات ماده قابله للصفات التى تحدث فيها و لازمه تركب الذات و هو محال و كون الذات خاليه فى نفسها عن الكمال و هو محال.

و أما القول الرابع و هو منسوب إلى؟ المعتزله فلازم ما فيه من نيابه الذات عن الصفات خلوها عنها و هو كما عرفت وجود صرف لا يشذ عنه وجود و لا كمال وجودى هذا خلف.

## الفصل الخامس فى علمه تعالى

### اشاره

قد تقدم أن لكل مجرد عن ماده علما بذاته لحضور ذاته عند ذاته و هو علمه بذاته.

و تقدم أيضا أن ذاته المتعالیه صرف الوجود الذى لا يحده حد و لا يشذ عنه وجود و لا كمال وجودى فما فى تفاصيل الخلقه من وجود أو كمال وجودى بنظامها الوجودى فهو موجود عنده بنحو أعلى و أشرف غير متميز بعضها من بعض فهو معلوم عنده علما إجماليا فى عين الكشف التفصيلى.

ثم إن الموجودات بما هى معاليل له قائمه الذوات به قيام الرابط

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ٢٠٧٠



بالمستقل حاضره بوجوداتها عنده فهي معلومه له علما حضوريا في مرتبه وجوداتها المجرده منها بأنفسها و الماديه منها بصورها  
المجرده.

فقد تحقق أن للواجب تعالى علما حضوريا بذاته و علما حضوريا تفصيليا بالأشياء في مرتبه ذاته قبل إيجادها و هو عين ذاته و  
علما حضوريا تفصيليا بها في مرتبتها و هو خارج من ذاته و من المعلوم أن علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم.

### تتمه

و لما كانت حقيقه السمع و البصر هي العلم بالمسموعات و المبصرات كانا من مطلق العلم و ثبتا فيه تعالى فهو تعالى سميع بصير  
كما أنه عليم خبير.

### تنبيه وإشاره

للناس في علمه تعالى أقوال مختلفه و مسالك متشعبه أخر نشير إلى ما هو المعروف منها أحدها أن لذاته تعالى علما بذاته دون  
معلولاته لأن الذات أزليه و لا معلول إلا حادثا.

و فيه أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به كما عرفت.

الثاني ما نسب إلى؟ المعتزله أن للماهيات ثبوتا عينيا في العدم و هي التي تعلق بها علمه تعالى قبل الإيجاد.

و فيه أنه تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٤]

ص: ٢٠٧١

الثالث ما نسب إلى؟ الصوفيه أن للماهيات الممكنه ثبوتاً علمياً يتبع الأسماء و الصفات هو المتعلق لعلمه تعالى قبل الإيجاد.

و فيه أن القول بأصاله الوجود و اعتباريه الماهيات ينفي أى ثبوت مفروض للماهيه قبل وجودها العيني الخاص بها.

الرابع ما نسب إلى؟ أفلاطن أن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النوريه و المثل الإلهيه التي تتجمع فيها كمالات الأنواع.

و فيه أن ذلك على تقدير ثبوتها إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها لا في مرتبه الذات فتبقى الذات خاليه من الكمال العلمي و هو وجود صرف لا يشذ عنه كمال وجودي هذا خلف.

الخامس ما نسب إلى؟ شيخ الإشراق و تبعه جمع من المحققين أن الأشياء بأسرها من المجردات و الماديات حاضره بوجودها عنده تعالى غير غائبه عنه و هو علمه التفصيلي بالأشياء.

و فيه أن الماديه لا- تجامع الحضور كما تقدم في مباحث العلم و المعلوم على أنه إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبه الأشياء فتبقى الذات خاليه في نفسها عن الكمال العلمي كما في القول الرابع.

السادس ما نسب إلى؟ ثالث المطلي و هو أنه تعالى يعلم العقل الأول و هو المعلول الأول بحضور ذاته عنده و يعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأول.

و فيه أنه يرد عليه ما ورد على سابقه.

السابع قول بعضهم إن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول و إجمالي بما دونه و ذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني و إجمال بما دونه و هكذا.

و فيه ما في سابقه.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٥]

ص: ٢٠٧٢

الثامن ما نسب إلى؟ فرفوريوس أن علمه تعالى باتحاده مع المعقول.

و فيه أنه إنما يكفي لبيان نحو تحقق العلم و أنه بالاتحاد دون العروض و نحوه و أما كونه علما تفصيليا بالأشياء قبل الإيجاد مثلا فلا ففيه ما في سابقه.

التاسع ما نسب إلى أكثر المتأخرين أن علمه بذاته علم إجمالي بالأشياء فهو تعالى يعلم الأشياء كلها إجمالا بعلمه بذاته و أما علمه بالأشياء تفصيلا فبعد وجودها لأن العلم تابع للمعلوم و لا معلوم قبل وجود المعلوم.

و فيه ما في سابقه على أن كون علمه تعالى على نحو الارتسام و الحصول ممنوع كما سيأتى.

العاشر ما نسب إلى؟ المشاءين أن علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود فى الوجود لذاته تعالى لا- على نحو الدخول فيها و الاتحاد بها بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليه بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم فهو علم عنائى حصوله العلمى مستتبع لحصوله العينى و قد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين و إن خطئوه و طعنوا فيه من حيث إثبات الكليه فى العلم فإنهم جروا على كونه علما حصوليا قبل الإيجاد و أنه على حاله قبل وجود الأشياء و بعده.

و فيه ما في سابقه على أن فيه إثبات العلم الحصولى لموجود مجرد ذاتا و فعلا- و قد تقدم فى مباحث العلم و المعلوم أن الموجود المجرد ذاتا و فعلا لا يتحقق فيه علم حصولى على أن فيه إثبات وجود ذهنى من غير وجود عينى يقاس إليه و لازمه أن يعود وجودا عينيا آخر للموجود الخارجى قبل وجوده العينى الخاص به و منفصلا عنه تعالى و يرجع لا محاله إلى القول الرابع.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص: ٢٠٧٣

## الفصل السادس فى قدرته تعالى

قد تقدم أن القدره كون الشىء مصدرًا للفعل عن علم و من المعلوم أن الذى ينتهى إليه الموجودات الممكنه هو ذاته المتعالیه إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلا الوجود الواجبى من غير قيد و شرط فهو المصدر للجميع و علمه عين ذاته التى هى المبدأ لصدور المعاليل الممكنه فله القدره و هى عين ذاته.

فإن قلت أفعال الإنسان الاختياريه مخلوقه لنفس الإنسان لأنها منوطه باختياره إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و لو كانت مخلوقه لله سبحانه مقدوره له كان الإنسان مجبراً على الفعل لا- مختاراً فيه فأفعال الإنسان الاختياريه خارجه عن تعلق القدره فالقدره لا تعم كل شىء.

قلت ليس معنى كون الفعل اختيارياً تساوى نسبته إلى الوجود و العدم حتى حين الصدور فمن المحال صدور الممكن من غير ترجح و تعين لأحد جانبى وجوده و عدمه بل الفعل الاختيارى لكونه ممكناً فى ذاته يحتاج فى وجوده إلى عله تامه لا يتخلف عنها نسبته إليها نسبه الوجوب و أما نسبته إلى الإنسان الذى هو جزء من أجزاء عله التامه فبالإمكان كسائر الأجزاء التى لها من الماده القابله و سائر الشرائط الزمانيه و المكانيه و غيرها.

فالفعل الاختيارى لا- يقع إلا- واجبا بالغير كسائر المعلولات و من المعلوم أن الوجوب بالغير لا يتحقق إلا بالانتهاء إلى واجب بالذات و لا واجب

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص: ٢٠٧٤

بالذات إلا هو تعالى فقدرته تعالى عامه حتى للأفعال الاختياريه.

و من طريق آخر الأفعال كغيرها من الممكنات معلوله و قد تقدم فى مرحله العله و المعلول أن وجود المعلول رابط بالنسبه إلى علته و لا يتحقق وجود رابط إلا بالقيام بمستقل يقومه و لا مستقل بالذات إلا الواجب بالذات فهو مبدأ أول لصدور كل معلول متعلق الوجود بعله و هو على كل شىء قدير.

فإن قلت الالتزام بعموم القدره للأفعال الاختياريه التزام بكونها جبريه فإن لازمه القول بتعلق الإراده الإلهيه بالفعل الاختيارى و هى لا- تتخلف عن المراد فيكون ضرورى الوقوع و يكون الإنسان مجبرا عليه لا- مختارا فيه و بوجه آخر ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالى فوقوعه ضرورى و إلا عاد علمه جهلا تعالى عن ذلك فالفعل جبرى لا اختياري.

قلت كلا- فالإراداه الإلهيه إنما تعلقت بالفعل على ما هو عليه فى نفسه و الذى عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الإنسان الذى هو جزء علته التامه بالإمكان و لا- يتغير بتعلق الإراده عما هو عليه فقد تعلقت الإراده بالفعل من طريق اختيار الإنسان و مراده تعالى أن يفعل الإنسان الفعل الفلانى باختياره و من المحال أن يتخلف مراده تعالى عن إرادته.

و الجواب عن الاحتجاج بتعلق العلم الأزلى بالفعل كالجواب عن تعلق الإراده به فالعلم إنما تعلق بالفعل على ما هو عليه و هو أنه فعل اختياري يتمكن الإنسان منه و من تركه و لا يخرج العلم المعلوم عن حقيقته فلو لم يقع اختياريا كان علمه تعالى جهلا.

فإن قلت السلوك إلى بيان عموم القدره من طريق توقف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير و انتهاء ذلك إلى الواجب بالذات ينتج خلاف

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ٢٠٧٥

المطلوب فإن كون فعله تعالى واجبا يستلزم كونه تعالى موجبا بفتح الجيم أى واجبا عليه الفعل ممتنعا عليه الترك و لا معنى لعموم القدره حينئذ.

قلت الوجوب كما تعلم منتزع من الوجود فكما أن وجود المعلول من ناحيه العله كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها و من المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود الشئ ء مؤثرا فى وجود مؤثره فالإيجاب الجائى من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله و يسلب عنه بذلك عموم القدره و هى عين ذاته.

و يتبين بما تقدم أنه تعالى مختار بالذات إذ لا إيجاب إلا من أمر وراء الفاعل يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه و ليس وراءه تعالى إلا فعله و الفعل ملائم لفاعله فما فعله من فعل هو الذى تقتضيه ذاته و يختاره بنفسه.

### الفصل السابع فى حياته تعالى

الحى عندنا هو الدراك الفعال فالحياء مبدأ الإدراك و الفعل أى مبدأ العلم و القدره أو أمر يلازمه العلم و القدره و إذ كانت الحياه تحمل علينا و العلم و القدره فينا زائدتان على الذات فحملها على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العينيه كالذات الواجبه الوجود بالذات أولى و أحق فهو تعالى حياه و حى بالذات.

على أنه تعالى مفيض لحياه كل حى و معطى الشئ ء غير فاقد له.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ٢٠٧٦

## الفصل الثامن في إرادته تعالى و كلامه

قالوا إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح و بعبارة أخرى علمه بكون الفعل خيرا فهي وجه من وجوه علمه تعالى كما أن السمع بمعنى العلم بالمسموعات و البصر بمعنى العلم بالمبصرات وجهان من وجوه علمه فهو عين ذاته تعالى.

و قالوا الكلام فيما نتعارفه لفظ دال على ما في الضمير كاشف عنه فهناك موجود اعتباري و هو اللفظ الموضوع يدل دلالة وضعيه اعتباريه على موجود آخر و هو الذي في الذهن و لو كان هناك موجود حقيقي دال بالدلاله الطبيعه على موجود آخر كذلك كالأثر الدال على مؤثره و صفه الكمال في المعلول الكاشفه عن الكمال الأتم في علته كان أولى و أحق بأن يسمى كلاما لقوه دلالاته و لو كان هناك موجود أحدى الذات ذو صفات كمال في ذاته بحيث يكشف بتفاصيل كماله و ما يترتب عليه من الآثار عن وجوده الأحدى و هو الواجب تعالى كان أولى و أحق باسم الكلام و هو متكلم لوجود ذاته لذاته.

أقول فيه إرجاع تحليلي لمعنى الإراده و الكلام إلى وجه من وجوه العلم و القدره فلا ضروره تدعو إلى إفرادهما عن العلم و القدره و ما نسب إليه تعالى في الكتاب و السنه من الإراده و الكلام أريد به صفه الفعل بالمعنى الذي سيأتى إن شاء الله

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ٢٠٧٧

## الفصل التاسع فى فعله تعالى و انقساماته

لفعله تعالى بمعنى المفعول و هو الوجود الفائض منه انقسامات بحسب ما تحصل من الأبحاث السابقه كانقسامه إلى مجرد و مادى و انقسامه إلى ثابت و سىال و إلى غير ذلك و المراد فى هذا الفصل الإشاره إلى ما تقدم سابقا أن العوالم الكليه ثلاثه عالم العقل و عالم المثال و عالم الماده.

فعالم العقل مجرد عن الماده و آثارها.

و عالم المثال مجرد عن الماده دون آثارها من الأبعاد و الأشكال و الأوضاع و غيرها ففيه أشباح جسمانيه متمثله فى صفه الأجسام التى فى عالم الماده على نظام يشبه نظامها فى عالم الماده غير أن تعقب بعضها لبعض بالترتب الوجودى بينها لا بتغير صورته إلى صورته أو حال إلى حال بالخروج من القوه إلى الفعل من طريق الحركه على ما هو الشأن فى عالم الماده فحال الصور المثاليه فى ترتب بعضها على بعض حال الصور الخياليه من الحركه و التغير و العلم مجرد لا قوه فيه و لا تغير فهو علم بالتغير لا تغير فى العلم و عالم الماده بجواهرها و أعراضها مقارن للماده.

و العوالم الثلاثه مترتبه وجودا فعالم العقل قبل عالم المثال و عالم المثال قبل عالم الماده وجودا و ذلك لأن الفعلية المحضه التى لا تشوبها قوه أقوى و أشد وجودا مما هو بالقوه محضا أو تشوبه قوه فالمفارق قبل المقارن للماده

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ٢٠٧٨



ثم العقل المفارق أقل حدودا و قيودا و أوسع و أبسط وجودا من المثال المجرد و كلما كان الوجود أقوى و أوسع كانت مرتبته فى السلسله المترتبه من حقيقه الوجود المشككه أقدم و من المبدأ الأول الذى هو وجود صرف ليس له حد يحده و لا كمال يفقده أقرب فعالم العقل أقدم وجودا من الجميع و يليه عالم المثال و يليه عالم المادة.

و يتبين بما ذكر أن الترتيب المذكور ترتيب فى العليه أى إن عالم العقل عله مفيضه لعالم المثال و عالم المثال عله مفيضه لعالم المادة.

و يتبين أيضا بمعونه ما تقدم من أن العله مشتمله على كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف أن العوالم الثلاثه متطابقه متوافقه ففى عالم المثال نظام مثالى يضاهى النظام المادى و هو أشرف منه و فى عالم العقل ما يطابقه لكنه موجود بنحو أبسط و أجمل و يطابقه النظام الربوبى الموجود فى علم الواجب تعالى.

### **الفصل العاشر فى العقل المفارق و كيفيه حصول الكثره فيه لو كانت فيه كثره**

و ليعلم أن الماهيه لا- تتكثر تكثرا إفراديا إلا بمقارنه المادة و البرهان عليه إن الكثره العديديه إما أن تكون تمام ذات الماهيه أو بعض ذاتها أو خارجه من ذاتها إما لازمه أو مفارقه و الأقسام الثلاثه الأول يستحيل أن يوجد لها فرد إذ كلما وجد لها فرد كان كثيرا و كل كثير مؤلف من آحاد و الواحد منها يجب أن يكون كثيرا لكونه مصداقا للماهيه و هذا الكثير أيضا مؤلف من آحاد فيتسلسل و لا ينتهى إلى واحد فلا يتحقق لها واحد فلا يتحقق كثير هذا خلف فلا تكون الكثره إلا خارجه مفارقه يحتاج لحوقها

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ٢٠٧٩

إلى ماده قابله فكل ماهيه كثيره الأفراد فهى ماديه و ينعكس عكس النقيض إلى أن كل ماهيه غير ماديه و هى المجرده وجودا لا تتكثر تكثرا إفراديا و هو المطلوب.

نعم تمكن الكثره الأفراديه فى العقل المفارق فيما لو استكملت أفراد من نوع مادى كالإنسان بالحركه الجوهرية من مرحله الماديه و الإمكان إلى مرحله التجرد و الفعلية فتستصحب التميز الفردى الذى كان لها عند كونها ماديه.

ثم إنه لما استحالت الكثره الأفراديه فى العقل المفارق فلو كانت فيه كثره فهى الكثره النوعيه بأن توجد منه أنواع متباينه كل نوع منها منحصر فى فرد و يتصور ذلك على أحد وجهين إما طولا و إما عرضا و الكثره طولا أن يوجد هناك عقل ثم عقل إلى عدد معين كل سابق منها عله فاعله للاحقه مباين له نوعا و الكثره عرضا أن يوجد هناك أنواع كثيره متباينه ليس بعضها عله لبعض و لا معلولا و هى جميعا معلولات عقل واحد فوقها.

### **الفصل الحادى عشر فى العقول الطويله و أول ما يصدر منها**

لما كان الواجب تعالى واحدا بسيطا من جميع الجهات امتنع أن يصدر منه الكثير سواء كان الصادر مجردا كالعقول العرضيه أو ماديا كالأنواع الماديه لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فأول صادر منه تعالى عقل واحد يحاكى وجوده الواحد الظلى وجود الواجب تعالى فى وحدته.

و لما كان معنى أوليته هو تقدمه فى الوجود على غيره من الوجودات الممكنه و هو العليه كان عله متوسطه بينه تعالى و بين سائر الصوادر منه فهو الواسطه فى صدور ما دونه ما ليس فى ذلك تحديد القدره المطلقه الواجبيه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٣]

ص : ٢٠٨٠

التي هي عين الذات المتعالیه علی ما تقدم البرهان علیها و ذلك لأن صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحد ممتنع علی ما تقدم و القدره لا تتعلق إلا بالممكن و أما المحالات الذاتیه الباطله الذوات كسلب الشئ عن نفسه و الجمع بين النقيضين و رفعهما مثلا فلا ذات لها حتى تتعلق بها القدره فحرمانها من الوجود ليس تحديدا للقدره و تقييدا لإطلاقها.

ثم إن العقل الأول و إن كان واحدا في وجوده بسيطا في صدوره لكنه لمكان إمكانه تلزمه ماهيه اعتباريه غير أصيله لأن موضوع الإمكان هي الماهيه و من وجه آخر هو يعقل ذاته و يعقل الواجب تعالی فيتعدد فيه الجهه و يمكن أن يكون لذلك مصدرا لأكثر من معلول واحد.

لكن الجهات الموجوده في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغه مبلغا لا تفي بصدورها الجهات القليله التي في العقل الأول فلا بد من صدور عقل ثان ثم ثالث و هكذا حتى تبلغ جهات الكثره عددا يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال.

فتبين أن هناك عقولا طويله كثيره و إن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عددها.

## الفصل الثاني عشر في العقول العرضيه

أثبت؟ الإشراقيون في الوجود عقولا عرضيه لا عليه و لا معلوليه بينها هي

[شماره صفحه واقعي : ١٧٤]

ص : ٢٠٨١

بحذاء الأنواع الماديه التي فى هذا العالم المادى يدبر كل منها ما يحاذيه من النوع و تسمى أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونيه لأنه كان يصير على القول بها و أنكرها؟ المشاءون و نسبوا التدابير المنسوبه إليها إلى آخر العقول الطويله الذى يسمونه العقل الفعال.

و قد اختلفت أقوال المثبتين فى حقيقتها و أصح الأقوال فيها على ما قيل هو أن لكل نوع من هذه الأنواع الماديه فردا مجردا فى أول الوجود واجدا بالفعل جميع الكمالات الممكنه لذاك النوع يعنى بأفراده الماديه فيدبرها بواسطه صورته النوعيه فيخرجها من القوه إلى الفعل بتحريكها حركه جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضيه.

و قد احتجوا لإثباتها بوجوه منها أن القوى النباتيه من الغاذيه و الناميه و المولده أعراض حاله فى جسم النبات متغيره بتغيره متحلله بتحليله ليس لها شعور و إدراك فيستحيل أن تكون هى المبادئ الموجوده لهذه التراكيب و الأفاعيل المختلفه و الأشكال و التخاطيط الحسنه الجميله على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحير فيه العقول و الألباب فليس إلا أن هناك جوهرًا مجردا عقليا يدبر أمرها و يهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك.

و فيه أن من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى رب النوع إلى غيره فإن أفعال كل نوع مستنده إلى صورته النوعيه و فوقها العقل الأخير الذى يثبتته؟ المشاءون و يسمونه العقل الفعال.

و منها أن الأنواع الواقعه فى عالمنا هذا على النظام الجارى فى كل منها دائما من غير تبدل و تغير ليست واقعته بالاتفاق فلها و لنظامها الدائمه المستمر علل حقيقيه و ليست إلا جواهر مجردة توجد هذه الأنواع و تعتنى بتدبير أمرها دون ما يتخرون به من نسبه الأفاعيل و الآثار إلى الأمزجه و نحوها

[شماره صفحه واقعى : ١٧٥]

ص: ٢٠٨٢

من غير دليل بل لكل نوع مثال كلى يدبر أمره و ليس معنى كليته جواز صدقه على كثيرين بل إنه لتجرده تستوى نسبه إلى جميع الأفراد.

و فيه أن الأفعال و الآثار المترتبة على كل نوع مستنده إلى صورته النوعيه و لو لا ذلك لم تتحقق نوعيه لنوع فالأعراض المختصه بكل نوع هي الحجه على أن هناك صورته جوهرية هي المبدأ القريب لها كما أن الأعراض المشتركة دليل على أن هناك موضوعا مشتركا.

ففاعل النظام الجارى فى النوع هو صورته النوعيه و فاعل الصوره النوعيه كما تقدم جوهر مجرد يفيضها على المادة المستعده فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات و إما أن هذا الجوهر المجرد عقل عرضى يخص النوع و يوجد و يدبر أمره أو أنه جوهر عقلى من العقول الطولية إليه ينتهى أمر عامه الأنواع فليست تكفى فى إثباته هذه الحجه.

و منها الاحتجاج على إثباتها بقاعده إمكان الأشرف فإن الممكن الأخص إذا وجد و جب أن يوجد الممكن الأشرف قبله و هي قاعده مبرهن عليها و لا ريب فى أن الإنسان المجرد الذى هو بالفعل فى جميع الكمالات الإنسانية مثلا أشرف وجودا من الإنسان المادى الذى هو بالقوه فى معظم كمالاته فوجود الإنسان المادى الذى فى هذا العالم دليل على وجود مثاله العقلى الذى هو رب نوعه.

و فيه أن جريان قاعده إمكان الأشرف مشروط بكون الأشرف و الأخص مشتركين فى الماهية النوعيه حتى يدل وجود الأخص فى الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته و مجرد صدق مفهوم على شىء لا يستلزم كون المصداق فردا نوعيا له كما أن صدق مفهوم العلم على العلم الحضورى لا يستلزم كونه كيفا نفسانيا فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلى

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ٢٠٨٣

الذى نعقله مثلا- عقلا- كليا من العقول الطولية عنده جميع الكمالات الأولى و الثانويه التى للأنواع الماديه فيصدق عليه مفهوم الإنسان مثلا لوجدانه كماله الوجودى لا لكونه فردا من أفراد الإنسان.

و بالجمله صدق مفهوم الإنسان مثلا على الإنسان الكلى المجرى الذى نعقله لا يستلزم كون معقولنا فردا للماهيه النوعيه الإنسانيه حتى يكون مثلا عقليا للنوع الإنسانى.

### الفصل الثالث عشر فى المثال

و يسمى البرزخ لتوسطه بين العقل المجرى و الجوهر المادى و الخيال المنفصل لاستقلاله عن الخيال الحيوانى المتصل به.

و هو كما تقدم مرتبه من الوجود مفارق للماده دون آثارها و فيه صور جوهرية جزئيه صادرة من آخر العقول الطولية و هو العقل الفعال عند؟ المشاءين أو من العقول العرضيه على قول؟ الإشراقين و هى متكثره حسب تكثر الجهات فى العقل المفيض لها متمثله لغيرها بهيئات مختلفه من غير أن ينثلم باختلاف الهيئات فى كل واحد منها وحدته الشخصيه.

### الفصل الرابع عشر فى العالم المادى

و هو العالم المشهود أنزل مراتب الوجود و أحسها و يتميز من غيره بتعلق

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ٢٠٨٤

الصور الموجوده فيه بالماده و ارتباطها بالقوه و الاستعداد فما من موجود فيه إلا و عامه كمالاته فى أول وجود بالقوه ثم يخرج إلى الفعلية بنوع من التدرىج و الحركه و ربما عامه من ذلك عائق فالعالم عالم التراحم و التمانع.

و قد تبين بالأبحاث الطبيعیه و الرياضیه إلى اليوم شىء كثير من أجزاء هذا العالم و الأوضاع و النسب التى بينها و النظام الحاكم فيها و لعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم.

و هذا العالم بما بين أجزائه من الارتباط الوجودى و احد سیال فى ذاته متحرك بجوهره و يتبعه أعراضه و على هذه الحركه العامه حركات جوهریه خاصه نباتیه و حیوانیه و إنسانیه و الغايه التى تقف عندها هذه الحركه هى التجرد التام للمتحرك كما تقدم فى مرحله القوه و الفعل.

و لما كان هذا العالم متحركا بجوهره سیالا فى ذاته كانت ذاته عين التجدد و التغير و بذلك صح استناده إلى العله الثابته فالجاعل الثابت جعل المتجدد لا أنه جعل الشىء متجددا حتى يلزم محذور استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم.

تم الكتاب و الحمد لله و وقع الفراغ من تأليفه فى اليوم السابع من شهر رجب من شهور سنه ألف و ثلاث مائه و تسعين قمریه هجریه فى العتبه المقدسه الرضویه على صاحبها أفضل السلام و التحیه

[شماره صفحه واقعى : ١٧٨]

ص : ٢٠٨٥

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری



۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

